

BYZANTINA LODZIENSIA

XXX

Kultura monastyczna w późnośredniowiecznej Bułgarii

Jan Mikołaj Wolski



Jan Mikołaj Wolski

**Kultura monastyczna
w późnośredniowiecznej Bułgarii**



BYZANTINA LÓDZIENSIA

seria wydawnicza Katedry Historii Bizancjum UŁ



założona przez

Profesora Waldemara Cerana

w

1997 r.

N^o XXX

BYZANTINA LÓDZIENSIA
XXX

Jan Mikołaj Wolski

**Kultura monastyczna
w późnośredniowiecznej
Bułgarii**

B Y Z A N T I N A L O D Z I E N S I A
seria wydawnicza Katedry Historii Bizancjum UŁ

Nº XXX

KOMITET REDAKCYJNY
Mirosław J. Leszka – przewodniczący
Andrzej Kompa – sekretarz
Sławomir Bralewski
Paweł Filipczak
Maciej Kokoszko
Kiril Marinow
Teresa Wolińska

RECENZENT
prof. dr hab. Józef Naumowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

OKŁADKA I SZATA EDYTORSKA KSIĄŻKI
Sebastian Buzar

SKŁAD I ŁAMANIE
Munda – Maciej Torz

INDEKSY
Andrzej R. Hołasek

ADRES REDAKCJI
Katedra Historii Bizancjum UŁ
ul. A. Kamińskiego 27a
90-219 Łódź, Polska
bizancjum@uni.lodz.pl
www.bizancjum.uni.lodz.pl

ark. wyd. 14,9; ark. druk. 14,5

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2014/14/M/HS3/00758



© Copyright by Author, Łódź 2018 © Copyright for this edition Uniwersytet Łódzki, Łódź 2018

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I • Zam. W.08407.17.0.M Printed in Poland

Wydrukowano na papierze Stella Press 65 g by PaperlinX Sp. z o.o. •

ISBN 978-83-8142-094-5; e-ISBN 978-83-8142-095-2

<https://doi.org/10.18778/8142-094-5>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego • 90-131 Łódź, ul. W. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl • księgarnia@uni.lodz.pl • phone (42) 665 58 63, fax (42) 665 58 62

Spis treści



Wstęp	7
 ROZDZIAŁ I	
Źródła	13
1. Lektury mniszne	15
1.1. Inwentarze bibliotek klasztornych	17
1.2. Lektury mnichów według typikonów	22
1.2.1. Psalmodia, hymnografia, lektury biblijne	23
1.2.2. Lektury zalecane przez typikony i inne świadectwa piśmienne	27
1.3. Repertuar kodeksów zachowanych	31
1.4. „Impact factor”: dzieła cytowane.....	33
2. Teksty normatywne	35
3. Żywoty późnośredniowiecznych mnichów bułgarskich	38
4. Żywoty świętych mnichów napisane w XIII–XIV w.	42
5. Dokumenty donacyjne	46

ROZDZIAŁ II

Kultura monastyczna	49
1. Ideały życia monastycznego	50
1.1. Kseniteia, wyobcowanie, wyrzeczenie się świata i siebie	59
1.2. Pokuta	75
1.3. Modlitwa	78
2. Style życia monastycznego	82
2.1. Cenobityzm	82
2.2. Anachoretyzm	89
2.3. Hezychazm i semianachoretyzm	93
2.4. Idiorytmia, autoproskoptyzm i inne nieprawidłowości w życiu monastycznym	96
3. Mnisi a społeczeństwo	101
3.1. Życiorysy świętych mężów	104
3.2. Opiekunowie i obrońcy państwa	132
3.3. Duszpasterstwo mnisze	139
3.4. Klasztory – centra działalności gospodarczej, literackiej i edukacyjnej	147
Zakończenie	151
ANEKS	
Nomokanon CIAI 1 i 6o	153
Wykaz skrótów	191
Bibliografia	195
Źródła	195
Opracowania	201
Summary	217
Indeks osób	219
Indeks nazw geograficznych, miejscowych i etnicznych	223



Wstęp



Dziecko, gdybym wiedziała, że możesz wytrwać w modlitwach i czuwaniach, w pragnieniu i głodzie, że możesz [stać się] cichy i pokorny, uniżony i posłuszny, dobrze usposobiony do wszystkich, pozbawiony zawiści i miłujący bliźnich, niepyszny, niepamiętliwy, niesiejący wzburzenia, niezachłanny, miłosierny i szczodry dla ubogich, a co więcej pozbawiony obłudy! Bo takie są właśnie cnoty chcących być mnichami. Słyszeliśmy bowiem, że nie ma wiary dorównującej chrześcijaństwu i stanu takiego jak monastycyzm! Dlatego wypada, abys obrał tę drogę i usilnym pragnieniem przyprowadził swoją duszę do Chrystusa i zbawił ją¹.

Ten krótki cytat z przemowy matki, namawiającej swego syna do zostania mnichem, wyklada najważniejsze cechy kultury monastycznej potrzebne do uzasadnienia obranego przeze mnie sposobu realizacji tematu. Dzięki niemu widzimy od razu, jak wielkie wymagania stawiali przed sobą mnisi (mimo że nie zostały wymienione tu wszystkie cnoty i wyrzeczenia mnichów, o których napiszę później) i w jaki sposób nadawali sens swemu wysiłkowi (gr. ἡ ἀσκησις – ćwiczenie, sposób życia, cs. подвигъ – wysiłek, walka, heroiczny czyn). Nie odwoływali się bowiem do żadnego „tak trzeba”, systemu filozoficznego, uzasadnienia teologicznego czy pouczającej legendy. Motywowało ich proste *chcę być zbawiony*². I jeśli

¹ *Żywot Joachima Osogowskiego*, s. 410.

² *Żywot Dozyteusza*, s. 61.

Jan Klimak czasem pozwalał sobie pofilozofować, odwołując się na przykład do Pawłowej antropologii, dzielącej człowieka na ciało, ducha i duszę, to czynił to tylko po to, aby być bardziej przekonującym, przekazując to co najważniejsze: przestrzegajcie przykazań i przybliżajcie się do Boga³. Podobnie i Eutymiusz Tyrnowski przywoływał w pisanych przez siebie żywotach *praxis* i *theoria*, ale jego celem było tylko to, aby skłonić czytelników i słuchaczy do pobożności. Zapewne wszystkie koncepcje, w których osadzona jest myśl wybitnych pisarzy-ascetów, przywoływanych w tej pracy, są *jakoś szczególne i zasługują na osobne wyjaśnienie*⁴. Badanie teologii ascetycznej ubogaca naszą wiedzę o kulturze monastycznej, niemniej jednak nie stanowi ono przedmiotu niniejszej rozprawy. W ramach uzasadnienia oddam jeszcze raz głos Janowi Klimakowi: *ludziom nieuczonym, takim jak my sami, żadnej teraz korzyści nie przynosi takie rozważanie; spieszymy zatem za tymi, którzy pobożnie nas nakłaniają i w dobrej wierze ponaglają, i są prawdziwymi sługami Bożymi ...*⁵ Spodziewam się, że mnich słuchający podczas posiłku Klimakowej *Drabiny raju* czy też Eutymiuszowego żywotu w czasie całonocnego czuwania, był raczej zajęty odganianiem myśli o dokładce lub walką ze snem aniżeli analizą ewentualnych neoplatońskich inspiracji w myśli Grzegorza Palamasa⁶ czy natury światła Taboru⁷. Z pewnością byli i tacy, ale jestem przekonany, że stanowili oni margines⁸. Kultura późnobałgarskiego monastycyzmu była bardzo pragmatyczna, trudno znaleźć w niej element, który nie byłby zorientowany na osiągnięcie celu. Za przedmiot moich badań uważam zatem ogół środków materialnych i symbolicznych wykorzystywanych przez mnichów dla zapewnienia sobie zbawienia. W niniejszej pracy artefakty materialne nie zostaną jednak szerzej omówione. Stan badań w tym zakresie nie pozwolił mi niestety na odniesienie się do danych natury archeologicznej i ikonograficznej⁹.

³ Np. J a n K l i m a k, *Drabina raju*, I, 1; XXX (*Krótkie podsumowanie i zachęta*), kol. 632A–632B, 1160D–1161A.

⁴ J a n K l i m a k, *Drabina raju*, I, 2, kol. 632C, tłum. W. P o l a n o w s k i, s. 101.

⁵ J a n K l i m a k, *Drabina raju*, I, 2, kol. 632C, tłum. W. P o l a n o w s k i, s. 101.

⁶ Cf. np.: A. J u. V o l č e v i č, *Platoničeskie i antičnyje alljuzii v tvorenijach svt. Grigorija Palamy*, GRCR 1, 2009, s. 148–154.

⁷ Cf. np.: H. V. B e y e r, *Die Lichtlehre der Mönche des vierzehnten und des vierten Jahrhunderts, erörtert am Beispiel des Gregorios Sinaïtes, des Euagrios Pontikos und der Ps.-Makarios/Symeon*, JÖB 31.2, 1981, s. 473–512; I. M e j e n d o r f, *Žizn' i trudy svjatitelja Grigorija Palamy. Vvedenie v izučenie*, perev. G. N. N a č i n k i n a, red. I. P. M e d v e d e v, V. M. L u r ' e, Sankt-Peterburg 1997, s. 68–70, 211–213.

⁸ Biegłość w teologii i filozofii nie cieszyła się estymą mnichów, zobacz G. K a p r i e v, *Svobodnite i poleznite izkustva spored normata na monašeskija život v Vizantija*, [in:] i d e m, *Vizantijski etjudi*, Sofija 2014, s. 391–407.

⁹ Został on zaprezentowany niemal kompletnie w książce B. N i k o l o v a, *Monašestvo, manastiri i manastirski život v Srednovekovna Bălgarija*, t. I, *Manastirite*, Sofija 2010 oraz czę-

Pierwszy rozdział poświęcam na zdefiniowanie korpusu źródeł wykorzystywanych w dalszej części rozprawy. Oprócz tekstów, w których późnośredniowieczna rzeczywistość znalazła odzwierciedlenie, takich jak żywoty żyjących wówczas świętych czy napisane wtedy hagiografie lub pouczenia, duże znaczenie źródłowe mają teksty kształtujące ówczesną kulturę monastyczną, czyli przede wszystkim dokumenty normatywne oraz pisma parenetyczne, jak na przykład cytowana wyżej *Drabina raju* Jana Klimaka. Część przywoływanych przeze mnie źródeł ma walory historiograficzne właściwe i dla pierwszej i dla drugiej z tych grup, są to na przykład żywoty z *Prologu ze Sticheronami*, napisane najpóźniej w pierwszej połowie XIV w., które jednocześnie cieszyły się znaczną popularnością. Aby uzasadnić szerokie wykorzystanie w tej pracy tekstów parenetycznych pochodzących z odległych rejonów i epok, uznałem za konieczne rozpoczęcie moich wywodów od rozważań nad znaczeniem lektur w życiu mnichów.

Zasadniczą część pracy, poświęconą kulturze monastycznej, otwiera prezentacja ideałów życia ascetycznego. Odpowiedzi na kolejne pytania: o cel życia mnichów, hierarchię ideałów i znaczenie konkretnych elementów etosu monastycznego szukam we wszystkich wymienionych wyżej typach źródeł. Dostarczają one informacji zarówno o samych wzorcach, jak i sposobie ich realizacji.

Kolejnym przedmiotem moich rozważań są style życia monastycznego: wspólnotowy, pustelniczy oraz półpustelniczy, które umożliwiały osiągnięcie zbawienia – każdy w nieco odmienny sposób. Źródła wskazują również na istnienie czwartej formy uprawiania ascezy, idiorytmii, potępianej zarówno przez mistrzów życia duchowego jak i w tekstach normatywnych.

Ostatni analizowany tu element kultury monastycznej to zaangażowanie społeczne mnichów. Nauczyciele życia duchowego mieli do niego ambiwalentny stosunek – ani go nie zabraniali, ani nie pochwalali. Zastanowimy się w tym miejscu, czy mnisi, oddając się działalności publicznej, nie sprzeniewierzali się swojemu powołaniu, które wymagało od nich pełnej koncentracji na celu swego życia. W tym podrozdziale opieram się niemal wyłącznie na żywotach późnośredniowiecznych mnichów bułgarskich i dokumentach donacyjnych carów, dzięki którym wiemy, że obszarami publicznej aktywności mniszej były przede wszystkim sprawy Kościoła.

Precyzyjne wyznaczenie zakresu geograficzno-chronologicznego pracy nie jest ani możliwe, ani konieczne. Zasadniczym punktem odniesienia jest drugie carstwo bułgarskie istniejące w latach 1185–1396. Kiedy analizuję działalność mnichów bułgarskich, biorę pod uwagę osoby, które odbyły formację mniszą w Bułgarii (jak np. Efrem, patriarcha pecki) lub też działały w tym państwie

ściowo w publikacji T. O v č a r o v, *Bălgarskite manastiri XII–XVII v.*, Veliko Tărnovo 2004. Cf. S. A r i z a n o v a, *Bălgarite v agiografijata ot XIII–XIV vek*, Plovdiv 2013, s. 264–271.

(przypadek urodzonego w okolicach Smyrny Grzegorza Synaity). Określając zasób źródeł odwołuję się także do kryterium językowego, ignorując kryterium geograficzne. Do statystyk mających ukazać najpopularniejsze teksty monastyczne włączam na przykład rękopisy opisywane jako bułgarskie i zachodniobułgarskie, choć te ostatnie czasem uważane są za macedońskie lub serbskie. Co więcej, o części z nich wiadomo, że powstały poza granicami Bułgarii. Szczególną pozycję w dziejach monastycyzmu bułgarskiego zajmował położony na Atosie Klasztor Zografski. Zauważmy, że większość znanych nam postaci bułgarskich mnichów spędziła choć część swojego życia, jeśli nie w samym Zografie, to w jakimś innym klasztorze atonickim. Kryterium geograficzne z pewnością nie jest wystarczające, aby wyłączyć Zograf z obszaru naszych zainteresowań. Znaczna mobilność późnośredniowiecznych mnichów, częste zmiany granic państwowych, niejednoznaczne poczucie przynależności mieszkańców pogranicza serbsko-bułgarskiego¹⁰ sprawia, że w przypadku badań nad kulturą bułgarskiego monastycyzmu w tym okresie trudno jest ściśle wyznaczyć zasięg terytorialny badanego zagadnienia. Wydaje się, że narodowe partykularyzmy nie miały wielkiego znaczenia dla ówczesnych mnichów, tym bardziej zarysowanie wyraźnych granic jawi się jako mało istotne. Serbskiemu, bułgarskiemu czy bizantyńskiemu mnichowi było obojętne, jak przekonują nas ich życiorysy, czy znajduje się w swojej ojczyźnie, czy nie, byleby miejsce jego pobytu sprzyjało wyciszeniu i modlitwie¹¹.

Wielokrotnie na kartach tej książki wypowiadam się o mnichach i pustelnikach, natomiast sporadycznie wspominam mniszki i pustelniczki. Jednocześnie nie podejmuję w ogóle pytania o różnice między monastycyzmem męskim i żeńskim. Wynika to wprost z treści dostępnych mi źródeł, które nie pozwalają na uwzględnienie perspektywy płciowej¹².

¹⁰ I. B o Ź i l o v, *Političesko bezsilie i kulturen bljasäk: Ivan Aleksandär Asen (1331–1371)*, [in:] *Istorija na Bälgarija v tri toma*, t. III, *Istorija na srednovekovna Bälgarija VII–XIV vek*, red. I. B o Ź i l o v, V. G j u z e l e v, Sofija 1999, s. 617–618.

¹¹ D. O b o l e n s k y, *Late Byzantine Culture and Slavs. A Study in Acculturation*, [in:] *Actes du XV^e Congrès international d'études byzantines*, IV. *Pensée, philosophie, histoire des idées*, 2. *Rayonnement de la culture et de la civilisation byzantine après 1204*, Athènes 1976, s. 3–26; D.M. N i c o l, *Instabilitas loci: the Wanderlust of Late Byzantine Monks*, SCH 22, 1985, s. 193–202; K. M a r i n o w, *Między Bułgarią, Bizancjum a Serbią – mnisze peregrynacje św. Teodozjusza Tyrnowskiego i św. Romiła Widyńskiego*, BP 15, 2009, s. 99–111. Nikoła j B a r a b a n o w (*Kinovity i anachorety (Otnošenija v srede vizantijskogo monašestva po pamjatnikam agiografii XIV v.)*, ADSV 26, 1992, s. 159) sygnalizuje, że hagiograficzny obraz mniszej „międzynarodówki”, której członkowie *nie mają względu na osoby* jest nieco wyidealizowany. Akta atonickie odnotowują konflikty na tle etnicznym.

¹² Przy powierzchownym oglądzie wydawałoby się, że pewien potencjał interpretacyjny tkwi w tekstach normatywnych piętnujących inne zachowania u mniszek i mnichów. Jednakże w owych różnicach trudno dopatrzeć się jakiejś zasady nadrzędnej.

Biorąc pod uwagę zakres chronologiczno-geograficzny oraz bazę źródłową podjętych przeze mnie badań, stanowią one *novum* w literaturze naukowej. Zrazem jednak trudno byłoby wskazać jakieś zagadnienia szczegółowe, składające się na moją pracę, które nie zostały już chociażby zasygnalizowane w opublikowanych opracowaniach. Znajduje to odzwierciedlenie w przypisach bibliograficznych. Monastycyzm bułgarski, szczególnie w jego późnośredniowiecznej odsłonie, przyciąga uwagę uczonych co najmniej od końca XIX w. Właśnie wówczas Konstantyn Radczenko i Polichronij Syrku w swoich fundamentalnych opracowaniach wyznaczyli kierunki badań, które okazują się produktywne do dziś¹³. Istotny wkład w poznanie tej dziedziny wnieśli również m. in. Wasił Kisełkow, Iwan Dujczew, Wasił Gjuzelew i ostatnio Bistra Nikołowa oraz Georgi Kanew¹⁴.

Znaczna część przywoływanych w tej pracy źródeł cerkiewno-słowiańskich (średniobułgarskich) pozostaje nieznana polskim czytelnikom, co więcej ich wydania są w Polsce niedostępne lub trudnodostępne. Dlatego też, odwołując się do źródeł, zazwyczaj przywołuję lub chociaż omawiam ich treść. Fragmenty najczęściej wykorzystywane, to jest reguły dotyczące mnichów z *Nomokanonu CIAI 1160*, zebrałem osobno i zamieściłem w apendyksie. W przypisach odsyłam do nich za pomocą skrótu *NA* (*Nomokanon archiwski*). Tekst cerkiewno-słowiański

¹³ P. A. S y r k u, *K istorjii ispravlenijja knig v Bolgarjii v XIV veke*, t. I, vyp. 1, *Vremja i žizn' patriarcha Evtchimija Ternovskago*, Sanktpeterburg 1898; K. R a d č e n k o, *Religioznoe i literaturnoe dviženie v Bolgarii pred tureckim zavoevaniem*, Kiev 1898.

¹⁴ V. K i s e l k o v, *Žiteto na Sv. Teodosij Tärnovski kato istoričeski pametnik*, Sofija 1926; i d e m, *Grigorij Sinait. Predstavitel' na misticizma v Vizantija prez XIV vek*, Sofija 1928; I. D u j č e v, *Rilskijat svetec i negovata obitel*, Sofija 1947; i d e m, *Centry vizantijsko-slavjanskogo obščenija i sotrudničestva*, TODL 19, 1963, s. 107–129; i d e m, *Nravstvenata reforma na sv. Ivan Rilski*, DK 10, 1976, s. 8–15; V. G j u z e l e v, *Učilišta, skriptorii, biblioteki i znanija v Bälgarija. XIII, XIV vek*, Sofija 1985; i d e m, „Pristanište za spasenieto na vsjaka duša christijanska” (*Srednovekovnijat bälgarski manastir – pojava, razvitie, rolja*), Rod 3, 1996, s. 85–96; B. N i k o l o v a, *Monašestvo...*, t. I, *Manastirite*, t. II, *Monasite*, Sofija 2010; G. K a n e v, *Što e iztočnopravoslavnata monašeska kultura i kakvi sa nejnite elementi – pogled kām srednovekovna Bälgarija. Čast pärva*, INM 21.1, 2012, s. 8–24; i d e m, *Što e iztočnopravoslavnata monašeska kultura i kakvi sa nejnite elementi – pogled kām srednovekovna Bälgarija. Čast vtora*, INM 21.2, 2012, s. 109–134.

oddają zasadniczo z zachowaniem ortografii oryginału, nie rozwiązują również skrótów. Pomijam akcenty i przydechy, różne warianty graficzne „o” i „e” oddają za pomocą podstawowych form tych liter. Te same zasady stosuję, przepisując dawne teksty słowiańskie z wydań współczesnych. Skróty i uzupełnienia sygnalizuję nawiasem kwadratowym. O ile nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia pochodzą ode mnie.

Praca ta nie powstałaby bez życzliwej pomocy wielu osób, za którą jestem im niezmiernie wdzięczny. Chciałbym w tym miejscu serdecznie podziękować prof. dr. hab. Mirosławowi J. Leszce, promotorowi mojego przewodu doktorskiego. Bez jego wskazówek, rad i zachęt niniejsza rozprawa miałaby zupełnie inny kształt, jeśli w ogóle ujrzałaby światło dzienne. Za przyjacielskie wsparcie i inspirujące rozmowy dziękuję serdecznie dr. Kiriłowi Marinowowi, promotorowi pomocniczemu, oraz prof. dr. hab. Iwanowi Biljarskiemu, który był opiekunem mojego rocznego stażu w Instytucie Badań Historycznych Bułgarskiej Akademii Nauk w Sofii. Mieli oni znaczący wpływ na kierunki podjętych przeze mnie badań. Prof. dr. hab. Józefowi Naumowiczowi, dr. hab. Piotrowi Kochankowi, prof. KUL oraz mgr. Błażejowi Szeplińskiemu zawdzięczam wiele uwag, które były źródłem inspiracji i pozwoliły mi uniknąć wielu błędów. Dziękuję pani Elżbiecie Myślińskiej-Brzozowskiej za opracowanie motywów graficznych zdobiących początek i koniec każdego rozdziału. Słowa podziękowania kieruję również do pracowników Katedry Historii Bizancjum i Katedry Filologii Słowiańskiej UŁ, mianowicie: prof. dr. hab. Macieja Kokoszki, prof. dr. hab. Georgiego Minczewa, dr. hab. Teresy Wolińskiej, prof. UŁ, dr. hab. Sławomira Bralewskiego, prof. UŁ, dr. Małgorzaty Skowronek, dr. Andrzeja Kompy, dr. Pawła Filipczaka oraz kolegów z Centrum Ceraneum: dr. Karoliny Krzeszewskiej, dr. Krzysztofa Jagusiaka, dr. Zofii Rzeźniczak i dr. Zofii Brzozowskiej, z których pomocy i cennych rad wielokrotnie korzystałem. Nieocenione było wsparcie mojej żony Anny Wolskiej, która jest również pierwszą recenzentką moich przedsięwzięć badawczych, oraz pozostałych moich najbliższych, którzy są zawsze blisko mnie: Adama, Ireny Marii, Ewy, Pawła, Józefa, Stanisława i Ireny Anny Wolskich.



Źródła



Zasadniczy korpus źródeł, będących podstawą niniejszej pracy można podzielić na trzy grupy, różnicując je ze względu na charakter związków z późnośredniowieczną rzeczywistością. Do pierwszej z nich włączam teksty parenetyczne i normatywne. Ich wartość historiograficzna dla opracowywanego tu tematu wynika z tego, że miały one wpływ na zachowanie ówczesnych mnichów – przez motywowanie pozytywne i negatywne. Gdybyśmy zastosowali wyłącznie funkcjonalne kryterium do określenia zasobu tekstów parenetycznych, otrzymalibyśmy ogromną kolekcję tekstów. Zachętą do prowadzenia prawdziwie chrześcijańskiego życia, narzędziem walki z pokusami, źródłem budujących przykładów są przecież nie tylko pouczenia ascetyczne, ale również Pismo Święte, modlitwy i hymny składające się na celebracje liturgiczne oraz żywoty świętych – czyli wszystkie teksty, z którymi z racji swego powołania miał styczność adept życia ascetycznego. Niniejszy rozdział zaczynam od ich przeglądu oraz skrótowego omówienia sposobu wykorzystywania ich przez mnichów. W dalszej jego części przedstawiam zaś zasady selekcji utworów, stanowiących bazę źródłową rozdziału drugiego, poświęconego kulturze monastycyzmu w późnośredniowiecznej Bułgarii. Ograniczenie liczby analizowanych przeze mnie tekstów ma wymiar praktyczny – na wszystkie nie starczyłoby życia, i wymiar merytoryczny – większość z wymienionych rodzajów

dzieł nie ukazuje specyfiki kultury monastycznej. Do Pisma Świętego na przykład odwołują się bardzo różne wyznania i ruchy w obrębie chrześcijaństwa. Z samej Świętej Księgi nie wywiedlibyśmy jednak charakterystyki żadnego z nich. Proces selekcji jest zorientowany na wybranie tekstów, których analiza jest najbardziej efektywna. Znaczenie utworów parenetycznych jako źródeł służących poznaniu późnośredniowiecznego bułgarskiego monastycyzmu jest niezmiernie wysokie. Dowodzi tego wielka wartość formacyjna, jaką przypisywano lekturom tego typu w kręgach monastycznych. Co więcej, jak zobaczymy poniżej, niektóre księgi czytano niemal codziennie – dotyczy to paterykonów, do innych zaś wracano cyklicznie, *Drabinę raju* Jana Klimaka odczytywano na przykład co roku podczas Wielkiego Postu. Teksty normatywne dotyczące życia monastycznego odnajdujemy w zabytkach prawa kościelnego. Ich znaczenie nie jest jednak do końca jasne. Nie były one stosowane na zasadzie legalizmu. Znane nam kolekcje reguł, kanonów i epitymii – co najmniej te odnoszące się do klasztorów – stanowiły raczej poradniki dla igumenów i ojców duchowych niż „konstytucje klasztorne”. Przekonuje nas o tym znaczna ilość reguł, różniących się sankcją, umieszczonych w jednym rękopisie oraz różnice w katalogu spraw uregulowanych występujące między kolekcjami norm. W *Nomokanonie CIAI 1160* znajdujemy na przykład epitymie piętnujące mnichów-lichwiarzy oraz relacje homoseksualne mniszek. Ich brak w *Kodeksie berlińskim* nie może być interpretowany jako dowód na istnienie różnic w ustroju bułgarskich wspólnot monastycznych. Swoją uwagę ograniczyłem tu do tekstów, co do których przypuszcza się, że były wykorzystywane w klasztorach.

Drugą grupę źródeł stanowią teksty, opisujące czyny i postawy późnośredniowiecznych mnichów, są to żywoty świętych. Ukazują nam one przez pryzmat hagiografii bieg życia realnych postaci działających w tym czasie. Ich użyteczność dla realizacji niniejszego tematu nie wymaga uzasadniania.

Trzecia grupa tekstów to przede wszystkim żywoty świętych napisane lub poddane istotnym zmianom redakcyjnym przez bułgarskich autorów w XIII–XIV w. Wyrażały one opinie i odzwierciedlały postawy jednostek w większości należących do analizowanej tu grupy. Redaktorzy i autorzy, mając świadomość funkcji parenetycznej hagiografii, aktualizowali swoje dzieła tak, aby odpowiadały poglądom na życie monastyczne, obowiązującym w momencie pisania lub przepisywania. Podobną, poglądową wartość mają dokumenty donacyjne władców, w których, uzasadniając poczynione koncesje, przedstawiają oni swoje przekonania, dotyczące sensu życia monastycznego i jego społecznej użyteczności.

I. Lektury mnisze

Lektura stanowiła ważny element kultury monastycznej od samych początków tego ruchu. Bardzo duży nacisk na konieczność znajomości Pisma Świętego i naukę czytania kładł już Pachomiusz, organizator życia mniszego w czwartowiecznym Egipcie¹. W późniejszym okresie utrzymało się wśród mnichów przekonanie o dużym znaczeniu słuchania i samodzielnej lektury dla formacji duchowej i codziennej praktyki². Negatywne nastawienie mnichów do książek jest incydentalnie poświadczony w źródłach z różnych epok i miejsc³. Było ono chyba jednak obce późnośredniowiecznym bułgarskim ascetom. Deklaracje składane we wstępach pisanych wówczas utworów hagiograficznych z emfazą podkreślają zbawczą (dydaktyczną) wartość lektury⁴. Współbrzące z nimi zalecenia sformułował na przykład Eutymiusz (patriarcha tyrnowski w latach 1375–1393) w liście do mnicha Cypriana. Pisząc: *chodź po śladach ojców, miej zawsze w pamięci ich życie [...] Spójrz na naszych dawnych ojców, których naśladujesz...*⁵, zachęcał do lektury hagiografii i wcielania w życie zawartych tam wzorców. W dalszej części listu w jednym szeregu wymienił podstawowe „cnoty”

¹ P a c h o m i u s z, *Przykazania*, 3, 25, 49, 59, 122, 139–140, i in.; cf. V. D e s p r e z, *Cenobityzm pachomiański*, tłum. J. D e m b s k a, [in:] *Pachomiana latina*, oprac. M. S t a r o w i e y s k i, tłum. A. B o b e r, W. M i l i s z k i e w i c z, M. S t a r o w i e y s k i, Kraków 1996, s. 65–66.

² J. W a r i n g, *Monastic reading in the eleventh and twelfth centuries: divine ascent or Byzantine fall?*, [in:] *Work and worship at the Theotokos Evergetis. 1050–1200*, ed. M. M u l l e t t, A. K i r b y, Belfast 1997, s. 400–410; V. D é r o c h e, *Écriture, lecture et monachisme à la haute époque byzantine*, [in:] *Lire et écrire à Byzance*, éd. B. M o n d r a i n, Paris 2006, s. 113–123; I. G r i c e v s k a j a, *Čtenie i čet'i-sborniki v russkich monastyryjach XV–XVII vv.*, Sankt-Peterburg 2012, s. 40–52.

³ *Apostegmaty* (Bessarion 12), kol. 144D–145A (Czytanie książek, obok bogactwa, jest ukazane jako przymioty życia „światowego”); *Paterykon kijowsko-pieczerski*, s. 354 (lektura w celi jest pokusą diabelską. Mnich, przebywając w odosobnieniu, powinien oddawać się modlitwie monologicznej). Cf. J. W a r i n g, *Monastic reading...*, s. 404–405; I. G r i c e v s k a j a, *Čtenie...*, s. 37–38.

⁴ E u t y m i u s z, *Żywot Filotei*, s. 78–79, 99; G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 1–2. Podobne deklaracje stanowią *locus communis* hagiografii. Cf. np. G r z e g o r z z N y s s y, *Życie Mojżesza*, I, 13, s. 27: *Co do nas, to wystarczy, jeśli odwołamy się do wspomnienia jednego cnotliwego człowieka, który będzie dla nas czymś w rodzaju latarni morskiej i wskaże nam, jak dusza może dotrzeć do bezpiecznego portu cnoty, gdzie nie zagrażają jej już żadne życiowe burze i gdzie powracające fale namiętności nie narażają już jej na katastrofę w otchłani grzechu.*

⁵ E u t y m i u s z, *List do Cypriana*, s. 235: *По стъпахъ штъць ходи, и житїа ихъ да не штъръжна боудуть твоего оума [...]. Сѣмотрн древнїе штъце наше, и хъже подражати тѣщиши се ...*

mnicha: oplakiwanie grzechów, ubóstwo, pamięć o śmierci, bojaźń Bożą i własnie lektury duchowe. Eutymiusz pisze swojemu uczniowi, aby praktykował to wszystko, nie przywiązywał się do spraw ziemskich, a osiągnie zbawienie⁶. Lektury mnisze i ich treść miały przede wszystkim znaczenie formacyjne i budujące. Wedle świadectwa autorów pism parenetycznych czytanie (tak jak i „pamięć o życiu ojców”) chroni przed grzechem⁷, oświeca umysł i pomaga w koncentracji⁸. Czytanie wśród najważniejszych zajęć mnicha, obok psalmodii i modlitw oraz pracy fizycznej, wyszczególnił Grzegorz Synaita⁹.

Cztery podstawowe kategorie lektur mniszych określił Teodor Studyta w *Wielkich katechezach*. Są to: Biblia, żywoty świętych, pouczenia „ojców” oraz literatura teologiczna (*αι τών πατέρων διδασκαλίαι και τὰ σωτήρια δόγματα*)¹⁰. Jego słowa celnie oddają zasób tekstów, z jakimi miał styczność mnich w późnośredniowiecznej Bułgarii. Uzupelnic go należy jedynie o treści modlitw liturgicznych. Dokładniejsze dane o mniszych lekturach możemy uzyskać, przeglądając zawartość klasztornej biblioteki oraz analizując typikony regulujące wspólnotowe czytania. Lista Teodora ukazuje też właściwą hierarchię lektur, bowiem na początku znajdują się te, które cieszyły się największym autorytetem i były czytane najczęściej. Na użytek tej pracy musiałem jednak ustalić inną klasyfikację tekstów, w której obok kryteriów autorytetu i częstotliwości czytania wzięłem pod uwagę to, na ile dany tekst oddaje specyfikę życia mniszego, na ile jego analiza jest pożyteczna dla realizacji tematu książki. Pod tym względem najbardziej obiecujące okazały się żywoty świętych i pouczenia „ojców”, wskazujące mnichom, jak mają żyć, czy to przez ukazanie przykładu do naśladowania (hagiografia), czy powiedzenie, co mnich ma robić, a czego unikać (teksty parenetyczne). Nie stanowią one lektur zastrzeżonych dla mnichów, ale są w dużej części adresowane do nich i, jak to ukazują typikony (zob. niżej), regularnie przez nich czytane.

Jako że żaden rodzaj źródeł nie daje nam dobrego wglądu w zawartość biblioteki klasztornej, zmuszeni jesteśmy do kilkietapowej rekonstrukcji. Najpierw przyjrzymy się inwentarzom klasztornym, w których w ramach majątku wspólnoty wymienione są również należące do niej rękopisy. Słabość tych źródeł

⁶ E u t y m i u s z, *List do Cypriana*, s. 236–237.

⁷ *Apostegmaty* (Epifaniusz 9), kol. 165B; I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, LVI, s. 285–286; LVII, s. 297 (Lektury – w tym miejscu wymienia: Ewangelie, żywoty świętych i „księgi nauczycieli” – oczyszczają umysł i są źródłem rozeznania duchowego).

⁸ J a n K l i m a k, *Drabina raju*, XXVII, 78, kol. 1116C.

⁹ G r z e g o r z S y n a i t a, *Rozdziały bardzo pożyteczne*, 99, kol. 1272C. Praca fizyczna jest zalecana słabym duchem, miała ona pomóc zwalczać acedję.

¹⁰ Z a: V. P. V i n o g r a d o v, *Ustavnaja čtenjija. Propoved' knigi. Istoriko-gomiletičeskoje izsledovanje*, vyp. 1, *Ustavnaja reglamentacija čtenij v grečeskoj cerkvi*, Sergijev Posad 1914, s. 3–4.

polega na tym, że dają one jedynie częściowy obraz ze względu na ich niewielką liczbę. Co więcej, nie do końca wpisują się one w zakresłone przez mnie ramy chronologiczno-terytorialne pracy. Świadectwa te pochodzą bowiem z klasztorów bizantyńskich z zachodnich Bałkanów i góry Atos z okresu od końca XI w. do XV w. Następnie przytoczę zrekonstruowane przez współczesnych uczonych zbiory rękopisów powiązanych z klasztorami: Lesnowskim, Zografskim, Rylskim i Jana Chrzciciela w Sozopolu, które – poza Klasztorem Rylskim – tylko pośrednio wpisują się w zakresłony przez nas zakres badań. Dane zebrane w ten sposób będą w dalszej kolejności skonfrontowane ze wskazówkami typikonów, polecającymi mnichom wspólnotowe czytanie Pisma Świętego, hagiografii i „pouczeń ojców”. Znowu nie są to źródła dające nam pewne informacje o mniszych lekturach: po pierwsze mają one niewiązący charakter, a po drugie nie są to teksty powstałe na miejscu, ale tłumaczone z greki. Ostatnim etapem rekonstrukcji będzie przegląd całego korpusu średniobułgarskich rękopisów zachowanych do dziś (ograniczę się tylko do tekstów wspomnianych w typikonach oraz przy opisie bibliotek klasztornych). Żadna z tych procedur osobno nie da nam wiarygodnego przeglądu lektur mniszych, ale zestawienie uzyskanych w nich danych mocno przybliży nas do poznania treści rzeczywiście czytanych przez ówczesnych mnichów.

1.1. Inwentarze bibliotek klasztornych

W klasztorze Grzegorza Pakuriana znanym obecnie jako Klasztor Baczkowski w momencie założenia pod koniec XI w. znajdowały się następujące księgi: sześć ewangeliarzy (w tym jeden po grecku, choć do klasztoru mieli być przyjmowani jedynie Gruzini), cztery mineje, oktoich, synaksarion, psalterz, po dwa apostoły, euchologion, paraklityki (odmiana oktoichu), komentarz do *Ewangelijskiej Jana*, księga Grzegorza Teologa, *Reguły moralne* Bazylego Wielkiego, *Cuda świętego Symeona*, dwie księgi Maksyma Wyznawcy, dwie kopie *Drabiny raj* Jana Klimaka, dwie księgi o Matce Boskiej, dzieła Teodora Studyty oraz tom *Homilii* Izaaka Syryjczyka (łącznie 31 ksiąg)¹¹. Zauważmy od razu, że większość (17 kodeksów) stanowią księgi liturgiczne i biblijne. W przypadku pozostałych inwentarzy przewaga liczebna tego typu kodeksów będzie podobna lub nawet większa.

W atonickim klasztorze Ksylurgu w 1142 r. w bibliotece można było znaleźć 49 ruskich kodeksów: pięć apostołów, dwa paraklityki, pięć oktoichów, tyle samo irmologionów, cztery synaksariony, jeden parimejnik, dwanaście minei,

¹¹ *Typikon Pakuriana*, s. 121–123.

pięć horologionów, pięć psalterzy, dwa paterykony, księgę *Pouczeń* Efrema Syryjczyka, księgę Pankracjusza (*Żywot Pankracjusza z Taorminy?*) i jeden nomokanon¹². Ponad 90% kolekcji stanowią księgi liturgiczne i biblijne.

W inwentarzu Klasztoru Matki Boskiej Speliotissy w 1365 r. Melniku znajdujemy 35 kodeksów: trzy ewangeliarze, apostoł, euchologion, profetologion (parimejnik) i inną „księgę dwunastu proroków”, typikon, psalterz i psalterz z komentarzami, paraklityk, dwa teotokariony, dwanaście minei, triodion z psalterzem, dwa synaksariony (dopełniające się, obejmujące cały rok), *Homilie na List do Filipian* Jana Chryzostoma (2 księgi), księgę Teodoreta z Cyru (listy?), nomokanon, *Asketikon* Bazylego Wielkiego i dwie księgi o niemożliwej do określenia zawartości. Dokument jest częściowo uszkodzony, być może były to ewangeliarz i *Homilie na List do Hebrajczyków* Jana Chryzostoma¹³.

Najobszerniejszy spośród cytowanych tu inwentarzy bibliotecznych jest spis książek będących w posiadaniu Klasztoru Matki Boskiej Eleusy w Strumicy. Datacja ostatecznej redakcji tego dokumentu powstałego w 1164 r. jest sporna. Ostatnio na ten temat pisał Michel Kaplan, opowiadając się za XIII–XIV w.¹⁴ W literaturze można również spotkać datę 1449 r.¹⁵, która wydaje się jednak zbyt późna, jeśli weźmiemy pod uwagę paleograficzną charakterystykę rękopisu. Przywoływany spis liczy aż 69 pozycji¹⁶: 20 ksiąg biblijnych, 33 księgi liturgiczne, paterykon, dwa egzemplarze gnomologionu *Pszczola*, dwie *Drabiny raj* Jana Klimaka, panegiryk Grzegorza Teologa (?), dwie księgi Jana Chryzostoma: *O posągach* i *Heksameron*, *Asketikon* Bazylego Wielkiego, *Nauki ascetyczne* Doroteusza z Gazy, *Pouczenia* Efrema Syryjczyka oraz dwa nomokanony¹⁷.

¹² *Inwentarz Ksylurgu*, s. 74; cf. A. A. T u r i l o v, *Kakuju knigu oboznačae slovo „synaxarion” v opisi afonskogo monastyrja Ksilurgu 1142 g.?*, [in:] *Paleografija, kodikologija, diplomatika. Sovremennyj opyt issledovanija grečeskich, latinskich i slavjanskich rukopisej i dokumentov. Materialy meždunarodnoj naučnoj konferencii v čest’ 80-letija doktora istoričeskich nauk člena-korespondenta Afinskoj Akademii Borisa L’voviča Fonkiča*, Moskva 2018, s. 221–228.

¹³ *Inwentarz klasztoru Speliotissy*, s. 303; I. B o Ź i l o v, *Novi dannii za manastira sv. Bogorodica Spileotisa v Melnik*, IB 11.1/2, 2007, s. 143. Zarówno wydawcy tekstu, jak i Iwan Bożilow, doliczają się 36 ksiąg w inwentarzu.

¹⁴ V. L a u r e n t, *Recherches sur l’histoire et le cartulaire de Notre-Dame de Pitié à Stroumitsa. A propos d’un acte patriarcal inédit*, EO 33 (173), 1934, s. 15–23; M. K a p l a n, *Retour sur le dossier du Monastère de la Théotokos Éleousa à Stroumitza*, ZRVI 50, 2013, s. 487–490.

¹⁵ L. P e t i t, *Le Monastère de Notre-Dame de Pitié en Macédoine*, IRAIK 6.1, 1900, s. 13–14; V. G j u z e l e v, *Učilišta...*, s. 147.

¹⁶ Wasil G j u z e l e v (*Učilišta...*, s. 147–148) doliczył się 68 pozycji, być może pominął wymienioną na końcu spisu mineję na październik.

¹⁷ Przedstawiony przeze mnie sumaryczny opis różni się od Gjuzelewowego zaliczeniem minei, panegiryków i synaksarionów do ksiąg liturgicznych.

Rekonstruowany przez Ilię Welewa wykaz ksiąg pochodzących z Klasztoru Lesnowskiego z XIII–XIV w. lub przechowywanych w jego bibliotece wygląda następująco: trzy ewangeliarze, ewangeliarz z apostołem, apostoł, pięć minei, trzy prologi (panegiryki), euchologion, dwa triodiony, teotokarion z *Pochwałą Sawy i Symeona* Teodozjusza Chilendarskiego, *Nauki ascetyczne* Doroteusza z Gazy, dwa *Pouczenia* Efrema Syryjczyka, *Drabina raju* Jana Klimaka, *Żywot Sawy* Domencjana i cztery kodeksy ascetyczno-monastyczne¹⁸.

Dane o sześćdziesięciu słowiańskich i zachowanych do dziś księgach przechowywanych w Klasztorze Zografskim w okresie XIII–XV w. zebrał Wasil Gjuzelew. W jego spisie znajdujemy 25 ksiąg biblijnych, 21 ksiąg liturgicznych, trzy paterikony, trzy kopie *Drabiny raju* Jana Klimaka, dwa *Asketikony* Bazylego Wielkiego, *Wykład wiary* Jana Damascenkiego, pisma Dionizego Aeropagity, *Komentarz do Ewangelii św. Jana* Teofilakta Ochrydzkiego, jeden kodeks ascetyczno-monastyczny, *Pandekty* Nikona Mawrorytesa oraz nomokanon. Księgi liturgiczne i biblijne stanowią ponad 2/3 kolekcji zografskiej według opisu bułgarskiego uczonego z 1985 r.¹⁹ Wykaz Wasila Gjuzelewa jest już nieaktualny, ale wystarczający dla naszych celów, brakuje w nim kilku kodeksów ascetyczno-monastycznych (takich jak np. Zogr. 105, Zogr. 132)²⁰.

Podobny obraz zawartości biblioteki klasztornej wyłania się z danych zebranych przez Wasila Gjuzelewa, dotyczących kolekcji Klasztoru Rylskiego: 18 ksiąg liturgicznych i biblijnych, cztery paterikony, *Asketikon* Bazylego Wielkiego, *Homilie na Księgę Rodzaju* i wybór homilii *O posągach* Jana Chryzostoma, *Komentarz do Ewangelii św. Jana* Teofilakta Ochrydzkiego w jednym tomie z *Heksameronom* Bazylego Wielkiego, dwie *Drabiny raju* Jana Klimaka, *Pouczenia* Efrema Syryjczyka, trzy kodeksy ascetyczno-monastyczne, *Barlaam i Jozafat*, *Taktikon* Nikona Mawrorytesa i *Syntagma* Mateusza Blastaresa²¹. Dla przykładu przedstawię zawar-

¹⁸ I. V e l e v, *Lesnovskiot kniževen centar*, Skopje 1997, s. 181–191; i d e m, *Rakopisno-to nasledstvo od lesnovskiot kniževen centar*, [in:] *Slovo: kām izgraždane na digitalna biblioteka na južnoslavjanski rākopisi. Dokladi ot meždunarodnata konferencija. 21-26 fevruari, 2008, Sofija, Bālgarija*, red. Ch. M i k l a s, A. M i l t e n o v a, Sofija 2008, s. 81–98. Tak tutaj jak i w dalszych analizach włączam do moich wycień rękopisy datowane na XII/XIII lub XIV/XV w.

¹⁹ V. G j u z e l e v, *Učilišta...*, s. 151–158. Bułgarski historyk w swoich wycieniach bierze pod uwagę również rękopisy piętnastowieczne, które pomijam.

²⁰ B. R a j k o v, S. K o Ź u c h a r o v, Ch. M i k l a s, Ch. K o d o v, *Katalog na slavjanskite rākopisi v bibliotekata na Zografskija manastir v Sveta gora*, Sofija 1994.

²¹ V. G j u z e l e v, *Učilišta...*, s. 158–164. Wprowadziłem dwie poprawki do przedstawionego tam wykazu. Bułgarski uczoney wśród ksiąg Klasztoru Rylskiego wymienia omyłkowo nomokanon z XIV w., który pomijam. O takim rękopisie nie ma wzmianki w katalogach opisujących rylską kolekcję (E. S p r o s t r a n o v, *Opis na rākopisite v bibliotekata pri Rilskija manastir*, Sofija 1902; B. C h r i s t o v a, D. K a r a d Ź o v a, A. I k o n o m o v a, *Bālgarski rākopisi ot XI do XVIII vek zapazeni v Bālgarija. Svoden katalog*, Sofija 1982). Spośród czterech

tość jednego z kodeksów monastyczno-ascetycznych (sygn. 3/13 (19)). Znajdziemy tam centurie *O miłości* Maksyma Wyznawcy, wybór pism Marka Mnicha, list Bazylego Wielkiego do Grzegorza (tak w opisie Ewtime Sprostranowa), teksty parenetyczne Efrema Syryjczyka, Makarego Wielkiego i Nila Synajskiego oraz dwa pouczenia Jana Chryzostoma o modlitwie²².

Celem porównania można przywołać jeszcze spis greckich rękopisów z X–XV w. z Klasztoru Jana Chrzciciela koło Sozopola, również przygotowany przez Wasiła Gjuzelewa: znajdujemy tam 11 ksiąg liturgicznych i biblijnych, homilie Grzegorza z Nazjanzu, homilie Jana Chryzostoma, *Barlaama i Jozafata*, *Drabinę raju* Jana Klimak oraz *Żywoć Jana Chryzostoma*²³.

Znaczny udział procentowy ksiąg liturgicznych i biblijnych, w większości spełniających funkcję lekcjonarzy, potwierdza znaczenie lektury Pisma Świętego i podkreśla wagę służby liturgicznej w życiu mnicha, do czego wrócimy w dalszych podrozdziałach. Uwagę czytelnika zapewne przyciągnęło znaczne bogactwo typów tych ksiąg oraz zróżnicowanie księgozbiorów klasztornych pod tym względem. Dokładne omówienie zawartości minei, synaksarionów, triodionów, oktoichów itp. oddaliłoby nas znacznie od przedmiotu naszych rozważań, dlatego nie będę się tym zajmować. Przyjrzymy się jednak zróżnicowaniu zasobów bibliotek klasztornych przedstawionych w inwentarzach, ponieważ prowadzi nas to do ważnych wniosków dotyczących jakości informacji źródłowych. I tak, podczas gdy w stosunkowo ubogim klasztorze Ksylurgu przechowywano 5 horologionów, tak w najbogatszym księgozbiore, Klasztoru Matki Boskiej Eleusy, znajdował się tylko jeden²⁴, a w pozostałych dwóch analizowanych inwentarzach w ogóle nie odnajdujemy tej pozycji. Typikon zaś obecny jest jedynie w inwentarzu klasztoru w Melniku. Różnice te można tłumaczyć na wiele sposobów. Jeśli idzie o horologion (czasosłów) to mógł on stanowić fragment innej księgi, na przykład psalterza²⁵. Typikon zaś nie wydaje się księgą konieczną dla funkcjonowania klasztoru, kwestie omawiane w tej księdze mogły być regulowane na podstawie tradycji przekazywanej ustnie i stąd jego nieobecność w większo-

wskazanych przez bułgarskiego uczonego „manastriski sbornici” jeden wymieniłem pod jego właściwym tytułem *Barlaam i Jozafat*, a resztę zakwalifikowałem jako „kodeksy ascetyczno-monastyczne”.

²² E. S p r o s t r a n o v, *Opis...*, s. 67.

²³ V. G j u z e l e v, *Učilišta...*, s. 149–151.

²⁴ *Inwentarz klasztoru Eleusy*, s. 121.

²⁵ Np. *Psalterz Karadimowa–Szopowa*. M. S t o j a n o v, Ch. K o d o v, *Opis na slavjanskite rākopisi v Sofijskata narodna biblioteka*, t. IV, Sofija 1971, s. 5–6; Cf. O.P. L i c h a ě v a, *Služebnaja Psaltir' kak osobogo roda sbornik*, [in:] *Problemy naučnogo opisanija rukopisej i faksimil'nogo izdanija pamjatnikov pis'mennosti, materialy Vsesozjuznoj konferencii*, red. M.V. K u k u š k i n a, S.O. Š m i d t, Leningrad 1981, s. 220–240.

ści księgozbiorów. Musimy jednak wziąć pod uwagę jeszcze jedną możliwość: dostępne nam spisy są niepełne. Do tej opcji skłaniają mnie przede wszystkim różnice w liczbie odnotowanych ksiąg Psalterza. W inwentarzach znajdujemy od jednej księgi tego typu (klasztór Pakuriana), przez trzy (klasztór Speliotissy) i pięć (Ksylurgu), aż do siedmiu (klasztór Eleusy)²⁶. Mnisi uczyli się pieśni Dawidowych na pamięć, zatem liczba ich rękopisów nie musiała być znaczna, czy jednak jeden egzemplarz mógł obsłużyć całe bractwo? Być może wbrew surowym regułom ubóstwa obowiązującym w cenobium część ksiąg znajdujących się we wspólnocie pozostawała własnością mnichów i nie została odnotowana w inwentarzu? Wiadomo nam, że niektórzy eremici posiadali księgi²⁷. Według zapisków marginalnych na rękopisach możemy zidentyfikować również trzech mnichów, którzy zamówili i opłacili napisanie ksiąg (psalterza, apostoła i ewangeliarza)²⁸. Jeden z nich był tytułowany archimandrytą (być może był igumenem), drugi hieromnichem, trzeci zaś po prostu mnichem. Nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć czy zamówili oni książki dla siebie czy dla klasztoru. Niezmiernie istotny według mnie jest już sam fakt, że mogli sobie pozwolić na sfinansowanie takich zakupów. Czy rzeczywiście wzbogacali w ten sposób swoje prywatne biblioteczki? Aby przekonać czytelnika, że tak było, pozwolę sobie na drobne spekulacje. Logiczną konkluzją hipotezy o posiadaniu ksiąg przez cenobitów jest twierdzenie, że własność prywatną częściej stanowiły te potrzebne do modlitwy lub lektury indywidualnej niż wykorzystywane wspólnotowo: czyli właśnie psalterze, horologiony lub kodeksy zawierające teksty parenetyczne. Ta teza wydaje mi się niezmiernie kusząca, również dlatego, że w inwentarzach klasztornych odnajdujemy zaskakająco małą liczbę wymienionych jako ostatnie ksiąg pouczających. W liczącym 69 elementów katalogu biblioteki klasztoru Eleusy w Melniku odnajdziemy jedynie pięć pozycji, które moglibyśmy zaliczyć do tej kategorii: paterikon, *Nauki* Doroteusza z Gazy, *Pouczenia* Efrema Syryjczyka oraz *Asketikon* Bazylego Wielkiego. Wydaje się mało prawdopodobne, żeby w tak bogatym klasztorze nie było żadnego rękopisu dedykowanego lekturze prywatnej, wszyst-

²⁶ *Inwentarz klasztoru Eleusy*, s. 121.

²⁷ G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 27–28.

²⁸ *Zapiski marginalne*, XV, s. 30–31; XVI, s. 31; XXXI, s. 35. Cf. B. N i k o l o v a, *Monašestvo...*, t. II, s. 764. Bułgarska uczona wymienia pięć ksiąg powstałych na zamówienie mnichów w XIII–XIV w. W przypadku dwóch źródła nie potwierdzają podanej przez nią tożsamości zamawiającego (*Zapiski marginalne*, XII, s. 29; XVII, s. 31). Cyryl Biełozierski, zmarły w 1427 r. igumen i założyciel klasztoru położonego nad Jeziorem Białym (północna Ruś), jak świadczy jego hagiograf nie miał w swojej celi niczego poza ikonami, naczyniem z wodą i księgami. Współcześni uczeni zrekonstruowali jego prywatny księgozbiór i zaliczyli do niego 12 woluminów (G. P r o c h o r o v, N. R o z o v, *Perečen' knig Kirilla Belozerskogo*, TODL 36, 1981, s. 353–378).

kie wymienione powyżej księgi były najpewniej czytane wspólnie. Nieco lepiej pod tym względem przedstawiają się rekonstruowane na podstawie dzisiejszego stanu zachowania biblioteki Klasztoru Rylskiego i Zografskiego. Może dzieje się tak właśnie dlatego, że ten drugi sposób prezentacji księgozbioru nie uwzględnia podziału książek znajdujących się w klasztorze na prywatne i należące do wspólnoty (a inwentarze wymieniają tylko te ostatnie)? Niewielka próba nie pozwala w tym wypadku na posiłkowanie się statystyką w celu formułowania pewniejszych wniosków.

Wasił Gjuzelew, którego badania dotyczące zasobu lektur mniszych częściowo powtarzam tu na nieco rozszerzonej i skorygowanej podstawie źródłowej, w przedstawionych przez siebie wyliczeniach dzielił księgi niebiblijne i nieliturgiczne na księgi czytane wspólnotowo i indywidualnie. Do tych pierwszych zaliczył np. gnomologion *Pszczola*, paterykony, synaksariony, prologi, mineje-panegiryki i inne kodeksy zawierające utwory hagiograficzne. Wśród ksiąg do lektury indywidualnej bułgarski uczony wyliczył *Drabinę raj* Jana Klimaka, *Asketikon* Bazylego Wielkiego, *Pouczenia* Doroteusza z Gazy lub Efrema Syryjczyka oraz komentarze biblijne²⁹. Podział ten zupełnie nie odpowiada praktyce klasztornej, według tego jak ją przedstawiają typikony. Oprócz prologów, panegiryków, synaksarionów i innych hagiograficznych miscellaneów treść czytań zalecanych przez typikony stanowiły paterykony prawidłowo zakwalifikowane przez Gjuzelewa i właśnie *Drabina raj* Jana Klimaka, *Asketikon* Bazylego Wielkiego, *Paraenesis* Efrema Syryjczyka oraz komentarze biblijne. Daleko posuniętą lekkomyślnością byłoby jednak stwierdzenie, że żadnego z tych utworów od homilii biblijnych po paterykony nie czytano indywidualnie w celach. Stworzenie przejrzystej i spójnej klasyfikacji ksiąg przechowywanych w klasztorach na podstawie kryterium funkcjonalnego jest kłopotliwe i być może nawet niemożliwe, ale na szczęście niepotrzebne dla realizacji celów niniejszego studium. Wymieniane tu wielokrotnie różne „pouczenia ojców”, będą przedmiotem naszego zainteresowania w dalszych podrozdziałach.

1.2. Lektury mnichów według typikonów

Wspomniane powyżej typikony to księgi określające przebieg praktyk liturgicznych. Nas w tym momencie najbardziej interesują włączone w ich skład menologiony. Oprócz kalendarza liturgicznego ustalały one rozkład roczny perypop biblijnych oraz zawierały propozycje lektur odczytywanych w refektarzu, jak również podczas godzin liturgicznych. Należy w tym miejscu podkreślić, że

²⁹ V. G j u z e l e v, *Učilišta...*, s. 145–164.

podobnie jak kalendarze liturgiczne zawarte w typikonach nie przekładały się wprost na praktyki liturgiczne Kościoła bułgarskiego³⁰, tak zalecenia dotyczące lektur nie były traktowane jako obowiązujące. Aby dać w miarę całościowy obraz świata tekstów, z którymi stykał się w swojej codzienności mnich, nim przejdę do tekstów parenetycznych, przedstawię pokrótce strukturę modlitw liturgicznych i porządek czytań biblijnych.

1.2.1. Psalmodia, hymnografia i lektury biblijne

Odmawianie Psalmów i hymnów oraz słuchanie wybranych perykop biblijnych wypełniało większą część celebracji, w których uczestniczyli późnośredniowieczni mnisi. W cenobiach gromadzono się na modlitwie kilkakrotnie w ciągu dnia. W podobnym rytmie modlili się samotnie eremici. Na liturgię godzin, będącą podstawową modlitwą mnicha, składały się: czuwanie północne, jutrznia z prymą, tercja, seksta, nona, nieszpory z kompletą, oraz czuwanie całonocne (panichida w tradycji studyckiej lub agrypnia wg typikonu jerozolimskiego), które było nabożeństwem dodatkowym, odprowadzonym w soboty oraz w wigilie najważniejszych świąt³¹. Liturgię eucharystyczną sprawowano niemal codziennie, w dni postne zastępując ją Liturgią Uprzednio Przygotowanych Darów (Obiednica), podczas której przystępowano do komunii³². Cykl modlitw w tym kształcie powstał z syntezy wielu tradycji, przede wszystkim katedralnej

³⁰ E. D o g r a m a d Ź i e v a, *Autoritetät na Zografskija manastir predi väveždaneto na Erusalimskija ustav*, [in:] *Nest' učenik nad učitelem' svoim. Sbornik v čest na prof. dfn Ivan Dobrev, člen-korespondent na BAN i učitel*, säst. A-M. T o t o m a n o v a, T. S l a v o v a, Sofija 2005, s. 44–53; e a d e m, *Evergetidski pameti v slavjanski evangelski mesecoslovi*, Pbg 32.1, 2008, s. 13–18; e a d e m, *Mesecoslovnite četiva v slavjanskite räkopisni evangelija (X–XVII v.)*, Sofija 2010 [=KMS 19], s. 10–15; I. C h r i s t o v a - Š o m o v a, *Služebnijat Apostol v slavjanskata räkopisna tradicija*, t. II, *Izsledvane na sinaksarite (Christijanskite praznici v slavjanskite apostoli)*, Sofija 2012, s. 932–992.

³¹ Historyczny rozwój liturgii godzin przedstawiony został m. in. w: R. T a f t, *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville 1986; i d e m, *The Byzantine Rite. A Short History*, Collegeville 1992; M. Ł a w r e s z u k, *Modlitwa wspólnoty. Historyczny rozwój prawosławnej tradycji liturgicznej*, Białystok 2014. Liczba godzin liturgicznych nie odpowiadała liczbie zgromadzeń modlitewnych, bowiem mniejsze godziny: tj. prymę, tercję, sekstę i nonę zawsze łączono, albo z którąś z godzin większych, albo z liturgią eucharystyczną. Nieszpory i kompletę oddzielał zaś tylko posiłek. K. N i k o l ' s k i j, *Posobie k izučeniju ustava Bogosluženija Pravoslavnoj Cerkvii*, S.-Peterburg 1907, s. 34, 146–147, 156–159.

³² R.F. T a f t, *Changing Rhythms of Eucharistic Frequency in Byzantine Monasticism*, [in:] *Il Monachesimo tra Eredità e Apertura*, a cura di M. B i e l a w s k i, D. H o m b e r g e n, Roma 2004, s. 419–458.

– konstantynopolitańskiej i monastycznej – palestyńskiej, podlegał on też różnym modyfikacjom. Jednym z wcześniejszych opisów liturgii godzin jest trzydziesta siódma reguła dłuższa Bazylego Wielkiego, gdzie wymienionych jest siedem pór dnia, w których należy się modlić, co w przybliżeniu odpowiada późniejszej praktyce³³. Ważnym etapem rozwoju liturgii godzin na chrześcijańskim Wschodzie była działalność Teodora Studyty i jego uczniów (VIII w.). Spisany wówczas typikon studycki utrzymał dominującą pozycję w kościele bizantyńskim, jako regulator porządku modlitw, aż do XIII/XIV w., kiedy to stracił ją na rzecz (wzorowanego na nim) typikonu jerozolimskiego. Przemiany w rycie bizantyńskim z pewnymi opóźnieniami przenikały z Bizancjum do krajów słowiańskich, gdzie były adaptowane nie bez zmian³⁴. Ich ścisłe prześledzenie jest o tyle trudne, że odpisy typikonów tej samej tradycji różniły się znacznie między sobą. Nikon Mawrorytesa (X/XI w.) twierdził, że nie znalazł dwóch takich samych typikonów studyckich ani jerozolimskich, czym uzasadniał swoją próbę ujednoczenia służby Bożej³⁵. Tę różnorodność tradycji liturgicznych odwzorowaną w księgach potwierdza studium zawartości słowiańskich horologionów studyckich. Wśród trzynastu zachowanych zabytków ruskich ze względu na zawartość można wyróżnić aż 8 typów³⁶.

W życiu mnicha lektura Pisma Świętego była obecna na trzy sposoby: jako element liturgii słowa, jako czytania między katyzmami podczas liturgii godzin, a także jako lektura indywidualna ustalona przez starca lub igumena. Tutaj prezentujemy pierwsze dwa typy czytań, ich rytm był określany przez typikony i lekcjonarze: ewangeliarze, apostoły i parimejniki/profetologiony. W ciągu roku liturgicznego Ewangelie były odczytywane niemal w całości. Pomijane były pojedyncze wersety nie wchodzące w skład zdefiniowanych przez tradycję perykop³⁷. Nieco więcej pomijano z treści listów Pawłowych, listów powszechnych

³³ Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, XXXVII, s. 162–169.

³⁴ I. E v a n g e l o u, *The Neo-Sabaitic Rite and its Establishment in the South Slavic World in the 14th Century*, SMSB 1, 2011, s. 254–264.

³⁵ R. F. T a f t, *Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite*, DOP 42, 1988, s. 180–181.

³⁶ E. Ě. S l i v a, *Časoslovy studijskoj tradicii v slavjanskich spiskach XIII–XIV vekov (klasifikacija po osobnostjam sostava)*, TODL 51, 1999, s. 91–106.

³⁷ A. A. A l e k s e e v, *Biblija v bogosluženii. Vizantijsko-slavjanskij lekcionarij*, Sankt-Peterburg 2008, s. 206–217. Przywoływane przeze mnie dane przedstawione przez Anatolija Alekseewa odpowiadają współczesnej praktyce liturgicznej Cerkwii rosyjskiej, w większości zbieżnej w tym aspekcie z praktyką Cerkwii bułgarskiej w interesującym nas okresie. Słowianie średniowieczni używali, jeśli idzie o rozkład perykop na konkretnie dni ewangeliarzy typu α i κ , które różniły się nieco kolejnością perykop. Większa była wariantywność parimejników, co może być też pochodną włączania fragmentów starotestamentowych do triodów i minei. Zobacz A. A. P i č h a d z e, *Tipologija parimejnych čtenij knigi Ischod*, Pbg 10.1, 1986, s. 20–34;

(ale łącznie tylko 24 wersety), a przede wszystkim z Dziejów Apostolskich³⁸. Ze Starego Testamentu odczytywano w całości Księgę Jonasza, około dwóch trzecich Księgi Przysłów, obszerne fragmenty Księgi Rodzaju i proroka Izajasza, jak również Księgi Wyjścia, Hioba i Ezechiela. Z pozostałych ksiąg odczytywano pojedyncze perykopy³⁹.

Znaczenie Psalterza i częstotliwość jego odczytywania należy omówić osobno. Jego rola w życiu mnichów była silnie eksponowana przez hagiografów i autorów pouczeń duchowych⁴⁰. Nauka Psalmów była obowiązkowa już w zgromadzeniach założonych przez Pachomiusza⁴¹, podobnie w klasztorach bizantyńskich, w których stosowano epitymie pseudo-bazylikańskie⁴². Według *Nomokanonu CLAI 1160* jednotygodniową pokutą powinni być karani ci, którzy pod pozorem choroby zaniedbywali naukę Psalterza⁴³. O tym, że obowiązek ten wpisywał się w etos monastyczny w późnośredniowiecznej Bułgarii świadczą również źródła narracyjne. Kalikst wspomina, że Teodozjusz Tyrnowski nauczył się pieśni Dawida na początku swej drogi mniszej, w Klasztorze Mikołaja w Widyniu⁴⁴. W tym samym żywocie odnajdujemy postać Dionizego (zwanego Wspaniałym), który znał na pamięć całe Pismo Święte, a zatem również i Psalterz, w językach cerkiewnosłowiańskim i greckim⁴⁵. Przykłady mnichów

A. P e n t k o v s k i j, *Lekcionarii i četveroevangelija v vizantijskoj i slavjanskoj liturgičeskich tradicijach*, [in:] *Evangelie ot Ioanna v slavjanskoj tradicii*, red. A.A. A l e k s e e v et al., Sankt-Peterburg 1998, s. 14–15; A.A. A l e k s e e v, *Tekstologija slavjanskoj Biblii*, Sankt-Peterburg 1999, s. 13–18, 23–25; A. B o b e v, *Perikopata ot glava sedma na Kniga na prorok Daniil v tradicijata na Slavjanskija parimejnik*, Pbg 33.1, 2009, s. 33–41.

³⁸ A.A. A l e k s e e v, *Biblija...*, s. 233.

³⁹ A.A. A l e k s e e v, *Biblija...*, s. 183–185; i d e m, *Tekstologija...*, s. 23–25. Były to księgi: Kapłańska, Liczb, Powtórzonego Prawa, Sędziów, Kronik (1–2), Mądrości, Syracha, Daniela, Joela, Micheasza, Sofoniasza, Zachariasza i Malachiasza. Pozostałych, podobnie jak Apokalipsy, nie czytano podczas liturgii.

⁴⁰ Cf. T. Š p i d l í k, M. T e n a c e, R. Č e m u s, *Questions monastiques en Orient*, Roma 1999, s. 192–194; S. A r i z a n o v a, *Bългарite v agiografijata ot XIII–XIV vek*, Plovdiv 2013, s. 343–344. O roli modlitwy Psalmami w monastycyzmie bizantyńskim wraz z odesłaniami do literatury parenetycznej zobacz: G.R. P a r p u l o v, *Psalters and Personal Piety in Byzantium*, [in:] *The Old Testament in Byzantium*, ed. P. M a g d a l i n o, R. N e l s o n, Dumbarton Oaks 2010, s. 77–105.

⁴¹ P a c h o m i u s z, *Przykazania*, 49, 139, s. 137, 154; V. D e s p r e z, *Cenobityzm pachomiański*, s. 64–65.

⁴² B a z y l i W i e l k i, *Poenae in monachos delinquentes*, 1, kol. 1305C.

⁴³ *NA*, 50a, k. 133^v–134^f. Jest to tłumaczenie wspomnianej wyżej epitymii pseudobazylikańskiej. Jej mniej wierne tłumaczenie możemy znaleźć w: *Kodeks berliński*, k. 41^f. W tej wersji piętnowani są ci, którzy zaniedbują recytację Psalmów, a nie ich naukę.

⁴⁴ K a l i k s t, *Żywot Teozodzjusza*, s. 12.

⁴⁵ K a l i k s t, *Żywot Teozodzjusza*, s. 18.

odmawiających Psalmy z pamięci były obecne w czytanej wówczas literaturze parenetycznej. Menas, bohater opowieści Jana Klimaka umieszczonej w *Drabinie raju*, wyrecytował cały Psalterz, czekając przez noc na to, aby igumen pozwolił mu odejść⁴⁶. Przytoczenie tej historii służyło ukazaniu jego pokory i cierpliwości. Znajomość Psalmów nie została uznana za coś nadzwyczajnego. Zadanie poznania tekstu modlitw z pewnością ułatwiała częstotliwość ich odmawiania. Zgodnie z ustawami typu studyckiego, które regulowały życie liturgiczne w klasztorach bułgarskich w XIII i pierwszej połowie XIV w.⁴⁷, cały Psalterz był odmawiany w ciągu trzech tygodni lub kilku dni, w zależności od okresu roku liturgicznego i obyczajów lokalnych. Niektóre fragmenty jak Heksapsalm (Ps 3, 38, 63, 88, 103, 143), kazyzma 17 (Nieskalany, Ps 119), kazyzma 18 (Psalmy stopni, Ps 120–134), Polielej (Ps 135–136) czy Psalm 51 były odmawiane znacznie częściej, nawet kilkakrotnie w ciągu dnia. Typikon jerozolimski zdobywający coraz większą popularność w ciągu XIV w. intensyfikował rytm recytowania Psalterza. Odmawiano go w całości co najmniej raz w tygodniu⁴⁸. Do nauki Psalmów mogły skłaniać mnichów względy praktyczne. Liczba ksiąg liturgicznych była ograniczona i najprawdopodobniej nie starczało dla wszystkich egzemplarzy do użytku osobistego. Ucząc się na pamięć pieśni Dawidowych, mnisi zapewniali sobie możliwość regularnej modlitwy. Dotyczyło to szczególnie tych, którzy ze względu na styl życia najczęściej modlili się w samotności i najpewniej w większości nie mogli sobie pozwolić na posiadanie własnych ksiąg.

Naukę czytania uważano za obowiązek mnicha właśnie ze względu na konieczność odmawiania modlitw. Te dwie kwestie są połączone w *Poenae monasteriales* z *Kodeksu berlińskiego*. Niepiśmienni członkowie wspólnot monastycznych mieli wykonywać 12 pokłonów i 100 powtórzeń „Panie, zmiłuj się” o każdej godzinie (mowa tu o „godzinach liturgicznych”, tj. modlitwach cyklu dziennego), a jednocześnie mieli oni być obecni podczas modlitw razem z innymi braćmi w kościele⁴⁹. Możemy przypuścić, że pokłony i powtarzanie krótkich

⁴⁶ J a n K l i m a k, *Drabina raju*, IV, 34, kol. 697B–700A.

⁴⁷ Typikony z rodziny studyckiej zdominowały życie liturgiczne klasztorów zachodniej części cesarstwa bizantyńskiego przypuszczalnie już w IX w., a z pewnością w XI–XII w. M. S k a b a l l a n o v i č, *Tolkovij tipikon. Objasnitel'noe izloženie cerkovnogo ustava*, č. 1, Moskva 1910, s. 395.

⁴⁸ CIAI 201, s. 5–6; CIAI 44, s. 29–31; *Typikon arcybiskupa Nikodema*, k. 19^v–20^r; K. N i k o l ' s k i j, *Posobie...*, s. 186–187 (rozpisanie kazyzmy na godziny liturgiczne w różnych okresach roku); M. S k a b a l l a n o v i č, *Tolkovij tipikon...*, s. 416–418; R. F. T a f t, *Mount Athos...*, s. 190; Filoteusz Kokkinos zalecał odmawianie całego Psalterza raz w tygodniu (G. R. P a r p u l o v, *Psalters...*, s. 79).

⁴⁹ Starsi mnisi byli zwolnieni z pokłonów, a liczba „Panie, zmiłuj się”, które mieli odmawiać była obniżona do 24. *Kodeks berliński (Poenae monasteriales, 63–64)*, s. 147.

modlitw przez niepiśmiennych było nie tyle pokutą, co praktyką dopełniającą ich uczestnictwo w liturgii godzin, które w przypadku pozostałych braci obejmowało również odczytanie modlitw zapisanych w księgach. Nieco dalej idący obyczaj zastępowania liturgii godzin modlitwą monologiczną odkrywamy u eremitów atonickich z końca XIV/początku XV w. i ruskich w wieku XVI. Być może praktyka była znana już wcześniej. Odmówieniu całego Psalterza odpowiadało siedem tysięcy powtórzeń modlitwy Jezusowej według świadectwa Dozyteusza (ruskiego pielgrzyma na Atos z przełomu XIV i XV w.)⁵⁰ lub sześć tysięcy według *Reguły dla niepiśmiennych eremitów*⁵¹. Ten drugi tekst zawierał pełen „taryfikator” modlitw zastępczych: zamiast czuwania północnego należało odmówić 600 razy modlitwę Jezusową, zamiast jutrzni półtora tysiąca⁵², etc.

1.2.2. Lekтуры zalecane przez typikony i inne świadectwa piśmienne

Według starej praktyki studyckiej odzwierciedlonej w *Hypotyposisie* wspólne lektury były wysłuchiwane między katyzmami jutrzni (fragmentami psalterza) i w trakcie posiłków. W okresie Wielkiego Postu czytania miały również miejsce podczas pozostałych godzin liturgicznych – poza prymą. Ich długość nie została w *Hypotyposisie* określona. Podczas posiłków lektor kończył czytanie wówczas, gdy usłyszał stukanie łyżek oznaczające, że bracia zaczęli już sprzątać ze stołu⁵³. Treść czytań poznajemy dopiero z nieco późniejszego typikonu Aleksego Studyty. Powstały w XI w. w Konstantynopolu tekst jest znany jedynie ze staroruskiego tłumaczenia⁵⁴. Podczas jutrzni w okresie wielkanocnym na zasadzie *lectio continua* czytano *Homilie na Ewangelię wg św. Jana* Jana Chryzostoma zgodnie z przypadającymi wówczas perykopami odczytywanymi podczas liturgii⁵⁵. Następnie, aż do początku Wielkiego Postu, odczytywano tegoż autora: *Homilie na Ewangelię wg św. Mateusza*, *Homilie na Psalmy* i *Dzieje Apostolskie*, *Homilie na Psalmy* Bazylego Wielkiego oraz jego *Moralia* i paterykon. Nie zawsze biblijne komentarze ojców przypadają na ten sam dzień, co dana perykopa. Na przykład *Dzieje Apostolskie* były odczytywane podczas liturgii pierwszych

⁵⁰ D o z y t e u s z, s. 67. Właściwa datacja jego świadectwa: G.M. P r o c h o r o v, *Dosifej*, [in:] *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi*, vyp. 2, č. 1, *vtoraja polovina XIV–XVI v.*, red. D.S. L i c h a č e v, Leningrad 1988, s. 198; A.A. T u r i l o v, *Dosifej*, [in:] *Pravoslavnaja enciklopedija*, t. XVI, Moskva 2007, s. 54–55.

⁵¹ *Reguła dla niepiśmiennych eremitów*, k. 7^v.

⁵² *Reguła dla niepiśmiennych eremitów*, k. 7^v–8^r.

⁵³ V.P. V i n o g r a d o v, *Ustavnyja...*, s. 30–37.

⁵⁴ A. P e n t k o v s k i j, *Tipikon patriarcha Alekseja Studita v Vizantii i na Rusi*, Moskva 2001.

⁵⁵ A.A. A l e k s e e v, *Biblija...*, s. 194sqg.

ośmiu tygodni po Wielkanocy⁵⁶, kiedy to wspólną lekturę stanowiły *Homilie na Ewangelię wg św. Jana*. W Wielkim Poście odczytywano *Pouczenia* Efrema Syryjczyka⁵⁷. Ten porządek czytań naruszały czytania związane z ważniejszymi świętami i wspomnieniami świętych. Ich treść została określona przez szczegółowy spis, w którym odnajdujemy homilie przeznaczone na konkretne celebracje pióra Ojców Kościoła i innych uznanych kaznodziei, a także żywoty świętych, słowa pochwalne i nadgrobnne, pouczenia oraz opowieści o cudach⁵⁸. Dodatkowo w każdą środę, piątek i niedzielę po jutrzni w klasztorze rządzonym regułą Aleksego odczytywano *Katechezy* Teodora Studyty. Były one również uwzględnione w późniejszych typikonach⁵⁹. Treść czytań w refektarzu nie została w typikonie Aleksego Studyty określona, poza dwoma dniami (wigilia Bożego Narodzenia oraz święta Epifanii), gdy zostało na ten czas przeniesione czytanie, na które nie było czasu podczas jutrzni. Być może praktyka kończenia przy stole dłuższych tekstów z modlitwy porannej obowiązywała w inne dni, zazwyczaj jednak podczas posiłku odczytywano, jak możemy sądzić, inne teksty według wyboru igumena.

Typikon ewergetydzki wprowadza pewne zmiany w częstotliwości czytań i ich treści. Wspomnę tylko ważniejsze: paterykon miał być czytany podczas prymy i w refektarzu przez cały rok oprócz Wielkiego Postu. W tym okresie jego miejsce zajmowała *Drabina rajy* Jana Klimaka. Przez pierwsze cztery dni Wielkiego Tygodnia odczytywano podczas godzin liturgicznych całe Ewangelie. Z lektur na resztę roku liturgicznego znikają *Homilie na Dzieje Apostolskie* Jana Chryzostoma, a pojawia się za to zbiór pism tegoż autora *O posągach* i *Heksameron* (bez wskazania autorstwa, wg typikonu jerozolimskiego będzie to dzieło Jana Chryzostoma)⁶⁰. Dodane są czytania podczas panichidy-agrypni – nocnego oficjum nie znanego wspomnianym wcześniej typikonom. Podczas tej służby odczytywano teksty Nowego Testamentu – Listy i Dzieje Apostolskie⁶¹. Igumen, o czym jest mowa wprost, miał prawo dokonać wyboru czytanych tekstów spoza wskazanych tytułów⁶². Typikon określa dość dokładnie długość czytań podczas godzin liturgicznych: osiem kart podczas panichidy, dwie–trzy karty podczas jutrzni, dwie na prymie, po półtorej na pozostałych (czytania podczas godzin mniejszych odbywały się jedynie w Wielkim Poście)⁶³. Czytania na jutrzni

⁵⁶ *Ibidem*, s. 218–219.

⁵⁷ V.P. Vinogradov, *Ustavnyja...*, s. 40–43.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 44–68.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 40–43, 146.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 85–88, 150–151.

⁶¹ *Ibidem*, s. 90.

⁶² *Ibidem*, s. 88–89.

⁶³ *Ibidem*, s. 89, 90–91.

były czasem przedłużane, aby samo oficjum nie skończyło się przed świtem⁶⁴. O długości czytań niech świadczy fakt, że lektura *Żywotu Saby* pióra Cyryla ze Scytopolis zajmowała pierwszych pięć dni grudnia⁶⁵. Polskie tłumaczenie tego tekstu zajmuje 164 stron formatu 19,5 x 12,5 cm (seria *Źródła monastyczne* wydawnictwa Tyniec), co daje w przybliżeniu 30 stron na dzień, a mówimy tu tylko o lekturze na jutrzni między katyzmami – czytano również paterykon w refektarzu i perykopy biblijne podczas innych momentów celebracji liturgicznych.

Typikon jerozolimski utrzymuje większość wcześniejszych obyczajów związanych z lekturą, tj. zarówno teksty jak i częstotliwość czytań nie zmieniają się istotnie. Pojawiają się dodatkowo *Homilie na List do Rzymian* i inne listy Pawłowe Jana Chryzostoma. Natomiast *O posągach* zostaje zastąpione kolekcją *Pierła* tego samego autora. Wśród lektur w refektarzu na Wielki Post wymieniony jest paterykon i osobno *Opowiadania dla Lausosa* Palladiusza. Czytanie *Drabiny raju* jest przeniesione na tercję, sekstę i nonę. Podobnie jak w typikonie ewergencydzkim podkreślone jest prawo przełożonego wspólnoty do zmiany czytanych tytułów⁶⁶.

Nad tym, jak te zalecenia były przestrzegane w praktyce, zastanowimy się w następnym podrozdziale. Nim do tego przejdziemy, zwróćmy uwagę na jeszcze jedno interesujące źródło dotyczące lektur monastycznych. Chodzi o fragment *O hezychii i dwóch sposobach modlitwy* Grzegorza Synaity, mistrza życia duchowego, który miał duży wpływ na monastycyzm bułgarski w drugiej połowie XIV w.⁶⁷ Zachęca on, aby czytać następujących autorów: Jana Klimaka, Izaaka Syryjczyka, Maksyma Wyznawcę, Symeona Nowego Teologa, Nicetasa Stetatsa, Hezychiusza z Synaju oraz Filoteusza z Synaju⁶⁸. Spis lektur polecanych przez Grzegorza jest częściowo zbieżny z zawartością popularnych wówczas kodeksów ascetyczno-monastycznych⁶⁹.

Wskazania typikonów pokrywają się w znacznej mierze z tym, co przedstawiliśmy w podrozdziale dotyczącym zawartości bibliotek klasztornych. Znajdujemy tam komentarze biblijne, wybory homilii Jana Chryzostoma (*O posągach*, *Pierła*), paterykony, utwory parenetyczne Efrema Syryjczyka i Bazylego Wielkiego, *Katechezy* Teodora Studyty, *Drabinę raju* Jana Klimaka. Protokół rozbieżności nie jest długi: homilie biblijne w bibliotekach klasztornych mają za autorów nie tylko Złotoustego Antiocheńczyka, ale również innych egzegetów: Teofilakta

⁶⁴ *Ibidem*, s. 133.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 126.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 148–152.

⁶⁷ Zobacz tu, s. 113–116.

⁶⁸ G r z e g o r z S y n a i t a, *O hezychii*, s. 106.

⁶⁹ A. R i g o, *Principes et canons pour le choix des livres et la lecture dans la littérature spirituelle byzantine*, BMD 3, 2012, s. 180–185.

Ochrydzkiego i Bazylego Wielkiego. Znacznie rozszerzony jest zasób tekstów pouczeń. Częściej niż utwory Efrema odnajdujemy w klasztornych księgozbiorach *Pouczenia* Doroteusza z Gazy lub *Homilie* Izaaka. Zamiast samych *Reguł moralnych* Bazylego Wielkiego, na klasztornej półce stał zazwyczaj pełen *Asketikon* tego autora: czyli kolekcja zawierająca jeszcze *Reguły krótsze i dłuższe*, krótkie traktaty ascetyczne, penitencjarze pseudobazylikańskie i in. Zasoby bibliotek klasztornych potwierdzają duże znaczenie czytanej w każdy Wielki Post *Drabiny raj* dla formacji duchowej mnichów: jedynie Klasztor Matki Boskiej Speliotissy z Melnika nie posiadał na stanie tej pozycji. Z kolei *Katechezy* Teodora Studyty odnajdujemy tylko w jednym klasztorze (Baczkowskim). Stosunkowo rzadko, biorąc pod uwagę zapisy typikonów, w bibliotekach klasztornych pojawiały się paterykony (w naszych zestawieniach pod tym mianem kryją się również rękopisy wymienionego osobno w typikonie jerozolimskim *Opowiadania dla Lausosa* Palladiusza). Podobnie nie liczne były rękopisy homilii biblijnych: w klasztorach zadowalano się jednym lub dwoma tekstami tego rodzaju, podczas gdy w typikonach zalecano odczytywanie komentarzy do Ewangelii wg Mateusza, Jana, Dziejów Apostolskich, listów Pawłowych, Psalmów i Księgi Rodzaju. Jeśli spojrzymy na poszczególne księgozbiory klasztorne jako na odrębne całości, to okaże się, że żaden z nich nie był na tyle bogaty, aby pozwolić w pełni zrealizować program czytań z typikonów. W inwentarzach odnajdujemy za to opowieść o Barlaamie i Jozafacie, gnomologion *Pszczola* oraz traktaty teologiczne Jana Damasceńskiego czy Pseudo-Dionizego Aeropagity.

Częściowo zgodność wskazówek typikonu z praktyką potwierdzają zapisy marginalne w rękopisie *Drabiny raj* z Klasztoru Zografskiego, sygnatura 178. Tekst utworu (rozdział czwarty) Jana Klimaka jest w nim podzielony na czytania, które zaczynały się „ВЪ ѿѢ, ѿ НѢ, НА ГЪ ѿКЪ”, to jest w pierwszy czwartek Wielkiego Postu na tercji⁷⁰. Kontynuowano tę lekturę podczas seksty i nony. Jedno czytanie miało długość około 5 stron, co odpowiada mniej więcej tej samej ilości stron tłumaczenia polskiego Waldemara Polanowskiego według wydania z 2011 r. Zapisy urywają się po 16 wydzielonych czytaniach (codziennie trzy wspomniane godziny liturgiczne bez sobót i niedziel oraz piątkowej seksty) na tercji w piątek drugiego tygodnia na początku rozdziału piątego⁷¹. Jeśli utrzymać takie tempo lektury (po 14 fragmentów na tydzień), to pod koniec czwartego tygodnia Wielkiego Postu kończono *Drabinę raj*⁷².

⁷⁰ Zogr. 178, k. 12^f.

⁷¹ Zogr. 178, k. 52^f.

⁷² *Drabina raj* w tym rękopisie kończyła się na karcie 149, tj. od tercji drugiego piątku Wielkiego Postu zostało do przeczytania jeszcze 97 kart. Przy tempie po 2,5 karty (czyli pięć stron) odczytywanej na jednej godzinie liturgicznej przekładało się to na około 40 czytań, które wyrabiano w mniej niż trzy tygodnie ($40/14 = 2,86$).

1.3. Repertuar kodeksów zachowanych

Nasze możliwości rekonstrukcji zasobu lektur mniszych w trzynasto- i czternastowiecznej Bułgarii, jak mniemam, wyczerpuje przegląd repertuaru wszystkich rękopisów bułgarskich zachowanych z tego okresu. Należy pamiętać, że jest to instrument pomocniczy, a jego wyniki mogą być częściowo zniekształcone. Po pierwsze, operujemy tu niewielkimi liczbami, nie możemy wykluczyć, że jakiś popularny w XIII–XIV w. tekst nie zachował się do dziś w żadnym odpisie z epoki. Po drugie, zazwyczaj nie jesteśmy w stanie określić, czy dana księga była wykorzystywana w klasztorze, czy przez świeckich. Po trzecie zaś, nie wiemy, gdzie (w jakim kraju) były przechowywane podliczane tu księgi. Do moich rachunków włączam wszystkie rękopisy opisywane jako średniobułgarskie (w tym również te o dyskusyjnej proveniencji). Były one wykorzystywane nie tylko w klasztorach bułgarskich, w których z kolei mogły być używane rękopisy redakcji serbskiej⁷³. To wszystko sprawia, że część kodeksów, które uwzględniam w tym przeglądzie, być może nie powinna się w nim znaleźć, a z drugiej strony, część kodeksów mogła zostać niesłusznie pominięta. Mimo istotnych słabości metodologicznych zastosowanej procedury, uzyskane wyniki wydają mi się ważne i interesujące. Przejdźmy do danych statystycznych. Podliczam w nich średniobułgarskie rękopisy zawierające „pouczenia ojców” wspomniane czy to w typikonach czy w opisach zasobów bibliotecznych (mam tu na myśli zarówno inwentarze z epoki, jak i spisy rekonstruowane). Spośród nich najliczniej zachowały się z XIII–XIV w. rękopisy *Drabiny raj* (28 egz.)⁷⁴. Niemal tak samo liczne są kodeksy zawierające zbiory apoftegmatów i opowieści o ojcach pustyni (25 egz.)⁷⁵. Niewielka liczba odpisów paterykonów sygnalizowana w podrozdziale 1.1. jest zapewne pochodną przypadku. Siedem opisanych klasztorów nieposiadających tego rodzaju ksiąg albo było wyjątkiem, albo jest wynikiem nierzetel-

⁷³ O trudnościach w określaniu redakcji – I. D o b r e v, *Raškata pismenost i bǎlgarskijat pravopis prez Srednovekovieto*, KMS 8, 1991, s. 242–252. O literaturze średniobułgarskiej na terytoriach rumuńskich: É. T u r d e a n u, *La littérature bulgare au XIVe siècle et sa diffusion dans les Pays Roumains*, Paris 1947; A. M i l t e n o v a, *Knižnina na bǎlgarski ezik v Moldova i Vlachija*, [in:] *Istorija na bǎlgarskata srednovekovna literatura*, red. e a d e m, Sofija 2008, s. 683–686.

⁷⁴ T.G. P o p o v a, *Die „Leiter zum Paradies” des Johannes Klimakos. Katalog der Slavischen Handschriften*, Köln 2012. Numery: 4, 5, 11, 15, 16, 17, 20, 21, 26, 27, 28, 29, 32, 36, 37, 38, 40, 41, 44, 46, 47, 48, 52, 53, 55, 62, 66, 69 według cytowanego katalogu. Wśród nich znajdują się również rękopisy o spornej bułgarsko-serbskiej lub bułgarsko-macedońskiej atrybucji.

⁷⁵ S. N i k o l o v a, *Pateričnite razkazi v bǎlgarskata srednovekovna literatura*, Sofija 1980, s. 32–41.

ności posiadanych przez nas danych⁷⁶. W dużej liczbie zachowały się również *Homilie* Izaaka Syryjczyka (10 egz.)⁷⁷. Rzadziej spotykane są *Asketikon* Bazylego Wielkiego (5 egz.)⁷⁸, *Nauki ascetyczne* Doroteusza z Gazy (4 egz.)⁷⁹ i *Paraenesis* Efrema Syryjczyka (4 egz.)⁸⁰. Potwierdza się niewielka popularność pism Teodora

⁷⁶ Być może część z tych 25 rękopisów znajdowała się w rękach świeckich. Niemniej jednak pamiętajmy, że paterykony były jedną z podstawowych lektur mnichów wedle typikonów. Dane ilościowe przedstawione w następnym podrozdziale potwierdzają wysokie znaczenie opowieści o ojcach dla kultury monastycznej.

⁷⁷ A. M i n c e v a, *Postničeskie slova na Isak Sirin mežu prevodite ot XIV vek*, [in:] *Prevodite prez XIV stoletie na Balkanite*, red. L. T a s e v a, M. J o v č e v a, K. F o s, T. P e n t k o v s k a j a, Sofija 2004, s. 362–363. Spośród dziesięciu średniobułgarskich rękopisów z XIV w. wymienionych przez nią (z wieku XIII nie zachował się żaden) dwa z nich wg Ewgenija Granstrema i Nikołaja Tichomirowa (E. G r a n s t r e m, N. T i c h o m i r o v, A. T u r i l o v, *Sočinenija Isaaka Sirina v slavjano-russkoj pišmennosti*, VCI 15, 2007, s. 139–140) stanowią jeden rękopis. Bilans się nie zmienia, bowiem A. Turilov dodaje informację o jednym nieznanym bułgarskiej badaczce rękopisie. Angelina Minczeva uznaje z kolei za bułgarski jeden rękopis, który rosyjscy uczeni określają jako serbski. Podobnie jak w innych przypadkach i tym razem ignoruję wątpliwości co do atrybucji.

⁷⁸ P. J. F e d w i c k, *Bibliotheca Basiliana Universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea*, III. *The Ascetica, Contra Eunomium 1–3, Ad Amphiloichium de Spiritu Sancto, Dubia et Spuria, with Supplements to Volumes I-II*, Turnhout 1997, s. 273–295. Rękopisy: 1580, 1590, 1593, 1596, 1686. Rękopis 1593 (Londyn, British Library, Additional MS 27442) przez Paula J. Fedwicka został uznany za serbski, podczas gdy wydawcy innych katalogów (A. D j u r o v a, I. D u j č e v, *Slavonic Manuscripts from the British Museum and Library*, London 1977–1978, s. 48; R. C l e m i n s o n, *A Union Catalogue of Cyrillic Manuscripts in British and Irish Collections*, London 1988, 80–86) oraz ostatnio Gergana N i k o l o v a (*The Fourteenth-Century Slavonic Version of the Longer and Shorter Rules of Saint Basil: Text of the Questions and Remarks*, SeS 14/15, 2015, s. 156) określali go jako bułgarski.

⁷⁹ I. C h r i s t o v a, *Slavjanskite prevodi na monašeskite poučeniija na avva Dorotej*, Pbg 25.2, 2001, s. 36–53; K. D i m i t r o v, *Răkopisnata tradicija na slavjanskija prevod na slovata na avva Dorotej (Arheografski beležki)*, [in:] *Problemi na balkanskoto i slavjanskoto ezikoznanie. Sbornik ot Meždunarodna naučna konferencija 14–15 noemvri 2008 g.*, red. I. C h a r a l a m p i e v, Veliko Tărnovo 2010, s. 93–103.

⁸⁰ Są to rękopisy nr 64 i 91 wg katalogu: B. C h r i s t o v a, D. K a r a d Ź o v a, A. I k o n o m o v a, *Bălgarski răkopisi*, s. 39, 48; nr 467 i 1070 (jeden rękopis) wg katalogu: D. B o g d a n o v i ć, *Inventar čirilskih rukopisa u Jugoslaviji (XI–XVII veka)*, Beograd 1982, s. 46, 79; oraz Zogr. 101 (B. R a j k o v, S. K o Ź u c h a r o v, Ch. M i k l a s, Ch. K o d o v, *Katalog na slavjanskite răkopisi v bibliotekata na Zografskija manastir v Sveta gora*, Sofija 1994, s. 74). Cf. I. O r g e n, *Paraenesis Efrema Sirina. K istorii slavjanskogo perevoda*, Uppsala 1989, s. 18–23; C. V o s s, *Die Parănesis Ephraims des Syrer in sūdslavischen Handschriften des 14.–16. Jahrhunderts. Zur Lexik der albulgarischen Erstübersetzung ind ihrer Überlieferung*, Freiburg 1997, s. 15–25. Christian Voss określa rękopis Klasztoru Deczańskiego sygn. 77 jako serbski, Dimitrije Bogdanović uważa go za macedoński, podczas gdy M. T e o d o r o v i ć - Š a k o t a (*Inventar rukopisnich knjiga dečanske biblioteke*, SZZNPSKNRS 1, 1956,

Studyty. W bibliotekach byłej Jugosławii, ZSRR, Bułgarii i klasztorów atoskich nie znajduje się ani jeden odpis bułgarski jego katechez z XIII i XIV w.⁸¹ Niemal nieobecne w bułgarskiej tradycji rękopiśmiennej były również homilie biblijne Jana Chryzostoma. Ważnym świadectwem ich znajomości jest skompilowane z *Homilii na Ewangelię Mateusza* kazanie Grzegorza Camblaka *O życiu mniszym*⁸².

1.4. „Impact factor”: dzieła cytowane

Dane zebrane z inwentarzy klasztornych, typikonów i statystyka zachowanych rękopisów jednoznacznie wskazują na *Drabinę raju* jako najpopularniejszy tekst parenetyczny dotyczący życia duchowego w późnośredniowiecznej Bułgarii. Myślę, że możemy bez wahania uznać ten utwór za podstawowy podręcznik życia duchowego ówczesnych mnichów. Jego wysoki autorytet potwierdzają wzmianki i cytaty w utworach hagiograficznych. Wchodzenie na Janową drabinę cnót jest w nich synonimem postępów ku doskonałości chrześcijańskiej. W *Żywocie* Joachima czytamy o mnichach pozostających pod opieką świętego: *они же дрoугъ дрoуга прѣспѣвахoу добродѣтелию. и лѣствичьскѣи степеномъ въсходещѣ*⁸³. Podobnie jest przedstawiona droga duchowa brata Petki w utworze Eutyminyusza Tyrnowskiego: *и въ всѣкъ двѣрoудѣтелныи прошѣши пѣ на врѣ двѣрoудѣтелныѣ прѣвѣзъидѣ лѣствичъ*⁸⁴. Formacja duchowa Teodo-

s. 204) za bułgarski. Podobnie Ch. Voss różni się od innych autorów, uznając rękopis biblioteki BAN sygn. 68 za średniobułgarski (Ch. K o d o v, *Opis na slavjanskite rākopisi v bibliotekata na Bālgarskata Akademija na Naukite*, Sofija 1969, s. 117). Fragmenty rękopisu deczańskiego znajdują się w Rosyjskiej Bibliotece Narodowej w Sankt-Petersburgu (B. C h r i s t o v a, V. Z a - g r e b i n, G. E n i n, E. Š v a r c, *Slavjanske rukopisi bolgarskogo proischoždenija v Rossijskoj Nacionalnoj Biblioteke, Sankt-Peterburg*, Sofija 2009, s. 78–79).

⁸¹ Spotykane są pojedyncze pouczenia tego autora włączone do antologii ascetycznych i zbiorów homilii. Skonsultowane zostały: D. B o g d a n o v i ć, *Inventar...*; B. C h r i s t o - v a, D. K a r a d ž o v a, A. I k o n o m o v a, *Bālgarski rākopisi...*; L. Ž u k o v s k a j a, N. T i c h o m i r o v, N. Š e l a m a n o v a, *Svodnyj katalog slavjano-russkich rukopisnych knj, chranjaščichsja v SSSR. XI–XIII vv.*, Moskva 1984; N. Š e l a m a n o v a, *Predvaritelnyj spisok slavjano-russkich rukopisej XI–XIV vv., chranjaščichsja v SSSR (dlja Svodnogo kataloga rukopisej, chranjaščichsja v SSSR, do konca XIV v. vključitel'no)*, ArEž 9, 1965, s. 177–272; B. R a j k o v, S. K o ž u c h a r o v, Ch. M i k l a s, Ch. K o d o v, *Katalog...*; D. B o g d a n o v i ć, *Katalog čirilskich rukopisa manastira Chilandara*, Beograd 1978; *Slavjanske rukopisi afonskich obitelj*, sost. A. A. T u r i l o v, L. V. M o š k o v a, red. A. È. N. T a c h i a o s, Fessaloniki 1999.

⁸² M. S p a s o v a, *Grigorij Camblak propovednikāt: Slovo za monašeskoto žitie*, ELit 66.1/2, 2013, s. 137–145.

⁸³ *Żywot Joachima*.

⁸⁴ E u t y m i u s z, *Żywot Petki* (D), k. 76^v.

zjusza Tyrnowskiego w klasztorze w Widyniu (pierwszym, w którym przebywał) została przedstawiona przez jego hagiografa w następujących słowach:

послоушаніе же и снѣреніе толико притежа. тѣщесе аще и кто инь въ снхѣ,
 какоже ничтоже нахѣти оудобѣ рещи комоу что. пріетъ бо сїе вини ѿ лѣтвничника
 иванна. бжтвѣнѣшесе сїнаискыя горы игоумена, рекшоу. ѿ послоушаніе снѣреніе.
 ѿ снѣреніа вестртіе. юже и влѣца довродѣтѣлюмь именуется. вглагользиѣ сѣлв
 сїю прохощдаше. ниже оубо и постѣ и възрѣжаніе ѿлагдаше⁸⁵

Fragment ten raczej odzwierciedla wyobrażenia autora, patriarchy konstantynopolitańskiego, o ideałach życia monastycznego, niż odzwierciedla praktyki w widyńskim klasztorze. Nie zapominajmy jednak, że Kalikst odbył swoją formację klasztorną pod okiem Grzegorza Synaity podobnie jak Eutymiusz Tyrnowski i Romił Widyński. Uczeń tego ostatniego, w żywocie poświęconym swojemu mistrzowi, siedmiokrotnie cytuje *Drabinę raję*⁸⁶.

Wyszukiwanie bezpośrednich odwołań w literaturze tworzonej przez późnośredniowiecznych mnichów bułgarskich pozwala nam podkreślić znaczenie paterykonów. Teksty z tej grupy są bowiem cytowane dwukrotnie w pismach Eutymiusza Tyrnowskiego: w *Liście do Nikodema* oraz *Żywocie Filotei*⁸⁷. Jeśli zestawimy te dane z dużą liczbą zachowanych rękopisów oraz zaleceniem typikonów całorocznej (w niektórych typikonach – za wyjątkiem Wielkiego Postu) lektury tego tekstu w refektarzu, pozwala nam to określić paterykony jako kolejny bardzo ważny dla monastycyzmu bułgarskiego tekst, wykładający poprzez przykłady i krótkie pouczenia zasady życia monastycznego.

Pozostałe teksty parenetyczne, nie zostawiły na tyle wyraźnych śladów w literaturze i kulturze średniobułgarskiej, by uchwycić je już przy powierzchownym, bazującym na danych „bibliometrycznych”, przeglądzie. Próba określenia najbardziej wpływowych tekstów monastycznych oparta na głębszych przesłankach, przenikaniu idei, obrazów byłaby niewątpliwie ciekawa. Brak jednak wiarygodnych badań w tym kierunku dotyczących bułgarskiego średniowiecza⁸⁸. W tej sytuacji jestem zmuszony porzucić ten wątek ze świadomością, że przedstawione przeze mnie wnioski mają jedynie charakter uwag wstępnych.

⁸⁵ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 11–12. Cytowany fragment: J a n K l i m a k, *Drabina raję*, IV, 71, kol. 709D.

⁸⁶ G r z e g o r z K a l i g r a f(S), s. 8, 11, 17, 18, 20–21, 30.

⁸⁷ E u t y m i u s z, *Żywot Filotei*, s. 55; E u t y m i u s z, *Pierwszy list do Nikodema*, s. 212–214.

⁸⁸ Szeroko zakrojone badania Niny Gawazowej dotyczące wpływu *Drabiny raję* na duchowość pisarzy „szkoły tyrnowskiej”, oparte na analizie twórczości jej przedstawicieli, są doskonałą ilustracją pułapek metodologicznych, które czyhają na uczonych prowadzących tego typu dociekania. Bułgarska autorka w swoich pracach stosuje następującą metodę: przedstawia obraz

2. Teksty normatywne

Teksty normatywne regulujące życie mniszce można podzielić na dwa rodzaje: liturgiczne i dyscyplinarne. Te pierwsze były już wspomniane przy okazji analizowania treści i częstotliwości czytań i modlitw. Tutaj przyjrzymy się tekstom dyscyplinarnym. Rolę reguł monastycznych w Bizancjum oraz Serbii odgrywały typikony klasztorne, to jest dokumenty dedykowane konkretnym wspólnotom, nadane najczęściej przez ich założyciela. Możemy przypuścić, że

ideału mniszego, jaki wyłania się z utworu hagiograficznego autorstwa przedstawiciela „szkoły tyrnowskiej”, i zestawia go z cytatami z *Drabiny raj*, *Do pasterza* i *Żywotu Jana Klimaka* Daniela z Raithu. Przyjrzymy się nieco dokładniej tej metodzie na przykładzie analizy *Żywotu Hilariona* Eutymiusza Tyrnowskiego przedstawionej przez autorkę w jednym artykule (N. G a w a z o - v a, *Knigata Lestvica i Žitie na sv. Ilarion, episkop Mäglenski ot tärnovskija patriarch sv. Evtimij*, [in:] *Balkanite – ezik, istorija, kultura*, t. IV, *Četvărta meždunarodna konferencija. Veliko Tärново, 18–20 oktombri 2013*, red. K. M u t a f o v a, Veliko Tärново 2015, s. 508–519, tam też znajdują się odwołania do pozostałych prac autorki). Przedmiotem swej analizy czyni ona następujące obrazy/ideologemy z Eutymiuszowego żywotu: porzucenie świata, życie monastyczne = życie anielskie, przebóstwienie, znaczenie posłuszeństwa w życiu mnicha, zbawcza wartość modlitwy ojca duchowego, ojciec duchowy jako pasterz. Rzeczywiście, zgodnie ze świadectwem autorki, wszystkie te elementy można zobrazować cytatami z *Drabiny raj*, *Do pasterza* czy *Żywotu Jana Klimaka*. Wydaje się jednak skrajną lekkomyślnością uznawać tak uzyskane paralele za dobrą podstawę dla określenia znaczenia dzieła Jana Klimaka dla życia duchowego mnichów w późnośredniowiecznej Bułgarii. Przywołane elementy ideologii życia monastycznego są bowiem charakterystyczne nie tylko dla duchowości Jana Klimaka, ale również Ojców Pustyni, Doroteusza z Gazy, Izaaka Syryjczyka czy innych pisarzy ascetycznych. Zacytuj tu tylko jeden przypadek „odniesienia” do twórczości Jana Klimaka zdefiniowany przez N. Gawazową. Pochwała wysiłku ascetycznego Hilariona, zakończona przez Eutymiusza Tyrnowskiego słowami: **ДОВЕРИЛИМЪ ПОДВИГОМЪ ПОДВИЗАЛ СЯ ЕСИ, ТЕЧЕНИЕ СКОНИЧАЛЪ ЕСИ И ВЪРЖ СЪБЛИЮЛЪ ЕСИ** (E u t y m i u s z, *Żywot Hilariona*, s. 58, parafraza 2 Tm 4,7), w której autor prosi również świętego o orędownictwo przed Bogiem, jest uznana przez N. G a w a z o w ą (*Knigata...*, s. 515) za nawiązanie do fragmentu *Do pasterza* (tłum. W. P o l a n o w s k i, s. 354): *Byłeś wodzem i przewodnikiem, teraz też nas prowadzisz, prowadzisz nas wszystkich, biegnąc na sam szczyt świętej drabiny, zjednoczony z miłością, a miłością jest Bóg*. Czy rzeczywiście Eutymiusz Tyrnowski ideę, że życie pełne wyrzeczeń jest godne pochwały, a święci pośredniczą między ludem a Bogiem, zaczerpnął z twórczości Jana Klimaka? Być może, jednak zestawione przez N. Gawazową fragmenty wcale tego nie dowodzą, szczególnie że słowa Jana Klimaka z *Do pasterza* były skierowane do pozostającego jeszcze wśród żywych Jana z Raithu, a zatem wcale nie odnoszą się do wstawienictwa świętych. Realizacja zadania postawionego sobie przez bułgarską badaczkę wymaga wyboru takich obrazów i elementów ideologii monastycznej Jana Klimaka, które pozwolą odróżnić jego wpływ od wpływu innych autorów ascetycznych. Inaczej bowiem jej praca nie wykaże niczego, poza podobieństwem ideałów życia mniszego w Bizancjum i Bułgarii, i ich stabilnością na przestrzeni wieków.

i klasztory bułgarskie rządziły się spisanyymi regułami tego typu, jednak nie do trwały one do naszych dni⁸⁹. Ich brak nie jest jednak dla nas bardzo dotkliwy. Niezwykle cennym źródłem wiedzy o ustroju klasztorów są bowiem nomokanon i księgi pokutne. Musimy jednak na chwilę oddalić się od naszego tematu, aby poczynić pewne uszczegółowienia typologiczne. W średniowiecznej Bułgarii od chrztu kraju funkcjonowały różne redakcje nomokanonu: *Nomokanon Metodego* (skrótowa wersja *Synagogi 50 tytułów* Jana Scholastyka)⁹⁰, adaptacja *Nomokanonu 14 tytułów* bez komentarzy, *Nomokanon serbski* (opartej na tekście *Synopsis* Stefana z Efezu i *Nomokanonu 14 tytułów* z komentarzami Aleksego Arystynosa i Jana Zonarasa) oraz *Syntagma* Mateusza Blastaresa. Księgi tego rodzaju miały wysoki autorytet jako źródło prawa kościelnego i możemy przypuszczać, że swoje egzemplarze posiadała każda stolica biskupia i większość klasztorów⁹¹. Spośród tych kompilacji tylko co do dwóch ostatnich możemy mieć pewność, że były znane w interesującym nas okresie. I tylko jedna z nich, *Syntagma*, zachowała się w odpisie z epoki⁹². Jeśli mowa o *Nomokanonie serbskim*, to posiadamy wskazówki pośrednie: egzemplarz tekstu był wysłany z Bułgarii przez patriarchę tyrnowskiego do Kijowa w 1262 r. na prośbę tamtejszego arcybiskupa o zwód praw kościelnych. *Kormcza Rizańska* (1284 r.) jest odpisem tego tekstu⁹³. Być może w użytku Cerkwii Bułgarskiej znajdowała się również skrótowa wersja nomokanonu serbskiego w wersji zbliżonej lub tożsamej z *Kormczą Mazurin-*

⁸⁹ Za typikon klasztorny uchodzi czasem *Testament Jana Rylskiego*. Forma testamentu nie jest obca typikonom (np. typikon jerozolimski lub *Testament Teodora Studyty*). Jednak ten właśnie należy uznać za utwór parenetyczny ze względu na jego treść. Wobec uzasadnionych wątpliwości co do jego autentyczności nie biorę go pod uwagę nawet w tym charakterze. Cf. B. N i k o l o v a, *The Testament of Ioan Rilski – a Desired but Nonexistent Old-Bulgarian Monument of the 40s of the Tenth Century*, BHR 32, 2004, s. 9–41.

⁹⁰ J. V a š i c a, *Kirillo-mefodievske juridičeske pametniki*, VSJa 7, 1963, s. 14; M. C i b r a n s k a - K o s t o v a, *Kām istorijata na slavjanskite juridičeski knigi prez Srednovekovi-eto: Ustjužkata Kormčaja ot XIII-XIV v.*, KMS 18, 2009, s. 341–351.

⁹¹ Spośród analizowanych wyżej czterech inwentarzy tylko w jednym (klasztoru Pakuriana) nie został wymieniony nomokanon.

⁹² V. N. B e n e š e v i č, *Dva spiska slavjanskogo perevoda Sintagmy Matveja Vlastarja, chranjaščiesja v Spb. Sinodal'noj biblioteke. Opisanie ich i teksty neizdannych statej*, IIAN.RJaS 6.4, 1901, s. 152–154. *Syntagma* powstała w 1335 r. Najprawdopodobniej już w połowie lat czterdziestych XIV w. została przetłumaczona na serbski, a wkrótce stała się znana również w Bułgarii. T. S u b o t i ć, *Srpskoslovenski prevod Sintagme Matije Vlastara*, [in:] *Srednjovekovno pravo u Srba u ogledalu istorijskih izvora: Zbornik radova sa naučnog skupa održanog 19–21. marta 2009*, ur. S. Ć i r k o v i ć, K. Č a v o š k i, Beograd 2009, s. 9–20.

⁹³ Ja. Š č a p o v, *Vizantijskoe i južnoslavjanskoe pravovoe nasledie na Rusi v XI–XIII vv.*, Moskva 1978, s. 120–121, 139–152; M. C i b r a n s k a - K o s t o v a, *Starijat zavet kato juridičeski iztočnik. Nabljudenija vārchu slavjanskata rākopisna tradicija*, Sofija 2016, s. 52–62.

ską (3 ćwierć XIV w.)⁹⁴. Najprawdopodobniej w użytku był jeszcze *Nomokanon 14 tytułów* bez komentarzy – szczególnie na początku interesującego nas okresu. Bardzo długo bowiem ta właśnie kompilacja była najszerzej wykorzystywana w Kościele bizantyńskim⁹⁵, którego częścią Bułgaria była do ostatnich dziesięcioleci XII w. Można też przypuścić, że w końcu XII w. na Bałkanach popularny był zwód o zawartości zbliżonej do *Nomokanonu serbskiego*⁹⁶ – co ułatwiłoby jego ustanowienie jako podstawowej kodyfikacji kanonicznej w Kościołach Słowiańszczyzny prawosławnej w ciągu XIII w.

Podczas gdy wymienione powyżej zwody praw mają niebagatelne znaczenie dla poznania ustroju i historii Kościoła bułgarskiego, tak dla monastycyzmu ważniejsze, jak się wydaje, są kompilacje takie jak *Nomokanon CIAI 1160* lub *Kodeks berliński*. Zawierają one selekcję kanonów obecnych w nomokanonach przedstawionych w poprzednim paragrafie, fragmenty bizantyńskich ksiąg pokutnych oraz różne teksty pouczające. Najbardziej użyteczne z mojego punktu widzenia są zawarte w nich dyrektywy, teksty przekazujące w sposób jasny i zwięzły jak należy postępować. Co do obu rękopisów sądzi się, że były przechowywane w którymś z późnośredniowiecznych bułgarskich klasztorów. Co więcej dobór treści (w wypadku *Kodeksu berlińskiego* – nie tylko kanonicznych) zorientowany na różne aspekty życia mniszego sugeruje, że obie księgi powstały specjalnie na użytek klasztorny. Z tego powodu, opisując ustrój wspólnot monastycznych i obyczaje życia mniszego, będą korzystać z tych dwóch ksiąg zamiast z pełniejszych zwodów. Fakt selektywnego potraktowania materiału kanonicznego przez kompilatora zmniejsza ryzyko, że w jego kolekcji praw znalazły się zapisy martwe, nieaktualne w badanych przeze mnie realiach.

Nomokanon CIAI 1160. Rękopis pochodzi z końca XIV w., znaki wodne wskazują na drugą połowę lat 70. Liczy on 205 numerowanych kart i dodatkowo 15 kart z XVII w.⁹⁷ Zawartość tego rękopisu (za wyłączeniem pierwszego tekstu *Pytania i odpowiedzi* Anastazego Synaity oraz siedemnastowiecznego dodatku) sytuuje go w rodzinie nomokanonów Pseudo-Zonarasa. Jest on wśród nich tekstem najobszerniejszym i jednym z najwcześniejszych. Jednocześnie duża

⁹⁴ Cf. E. B e l j a k o v a, *Teksty Mazurinskoj redakcii i ich proischozdenie*, [in:] *Mazurinskaia kormičaja. Pamjatnik mežslavjanskich kul'turnych svjazej XIV–XVI vv.*, red. Ja. Š č a p o v, Moskva 2002, s. 53–54.

⁹⁵ S. T r o i a n o s, *Byzantine Canon Law to 1100*, [in:] *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, ed. W. H a r t m a n n, K. P e n n i n g t o n, Washington 2012, s. 138–141.

⁹⁶ L. B u r g m a n n, *Der Codex Vaticanus graecus 1167 und der serbische Nomokanon*, ZRVI 34, 1995, s. 91–106.

⁹⁷ C. J a n a k i e v a, A. K r ä s t e v, *Archivski nomokanon. Bălgarski rākopis ot XIV vek. Fototipično izdanie*, Šumen 2007, s. 6–8.

część obejmująca karty od 98 do 159 nie znajduje paraleli w innych rękopisach⁹⁸. Ta unikatowa kolekcja jest szczególnie bogata w treści związane z życiem mniszym. Odnajdujemy tam cztery kolekcje epitymii Pseudo-Bazylego Wielkiego, wybór kanonów dotyczących mnichów oraz wypowiedzi autorytetów kościelnych dotyczące polucji. Ważniejsze z naszego punktu widzenia fragmenty tego *Nomokanonu* zostały włączone do *Apendyksu*.

Kodeks berliński. Rękopis pochodzi z początku XIV w. Liczy obecnie 141 kart. W wykorzystywanym przeze mnie wydaniu niektóre z tekstów włączonych do *Kodeksu berlińskiego*, które zachowały się częściowo, zostały zrekonstruowane na podstawie szesnastowiecznego kodeksu-bliźniaka i innych paralelnych rękopisów⁹⁹. Język zabytku wskazuje na zachodniobułgarskie pochodzenie. W niniejszej pracy odwołuję się przede wszystkim do księgi pokutnej dla mnichów (*Poenae monasteriales*, VII. 1–82, tekst częściowo zbieżny z epitymiami pseudobazylikańskimi) i powiązanej z nią kolekcji epitymii przypisywanych Teodorowi Studycie. Odwołuję się również do innych fragmentów: *O poście* (I. 1–31), *Nomokanonu epitymijnego* (I. 32–113), *Kazania o dobrej pokucie* (IV. 1–48), *Pouczenia dla wszystkich ludzi* (V. 5–9) oraz siedmiu epitymii „przeciwko błędzącym mnichom” (I. 130–136).

3. Żywyoty późnośredniowiecznych mnichów bułgarskich

Żywyot Joachima I. Joachim był pierwszym patriarchą tyrnowskim. Jego posługa na tym stanowisku trwała od 1235 r. do śmierci w 1246 r. O autorstwie i czasie powstania jego żywoty nie można powiedzieć nic pewnego. Przypuszcza się, że został on napisany niedługo po śmierci jego bohatera, co bywa wiązane z ambicjami nowej stolicy kościelnej, chcącej w ten sposób utwierdzić swój autorytet¹⁰⁰. Joachim wspomniany jest również w *Synodykonie cara Borila* i anonimowym *Przeniesieniu relikwii Petki*¹⁰¹. Sam żywot zachował się w jednym rękopisie z XV w, określanym jako za-

⁹⁸ D. N a j d e n o v a, *O rabote nad katalogom slavjanskich juridičeskich rukopisej iz sobranij bolgarskich bibliotek*, [in:] *Sovremennye problemy archeografii. Sbornik statej po materialom konferencii, prochodivšej v Biblioteke RAN 25–27 maja 2010 g.*, red. I.M. B e l j a e v a, M.V. K o r o g o d i n a, Sankt Peterburg 2011, s. 58.

⁹⁹ Ch. M i k l a s, L. T a s e v a, M. J o v č e v a, *Berliński sbornik: Srednobălgarski knižoven pametnik ot načaloto na XIV vek s dopălnenija ot drugi răkopisi*, Sofija–Wiena 2006, s. 9–11.

¹⁰⁰ [K. I v a n o v a], *Beleški*, [in:] *Stara bălgarska literatura*, t. IV, *Žitiepisni tvorbi, săst.*, red. e a d e m, Sofija 1986, s. 529.

¹⁰¹ *Synodykon cara Borila* (s. 160) określa go jako męża świętego i bogobojnego, słynącego swymi dziełami i życiem mniszym; *Przeniesienie relikwii Petki*, s. 128.

chodniobułgarski. Kopia tekstu jest niepełna, brakuje w niej całej karty, co jednak nie ma dla nas większego znaczenia. Zagubiony fragment dotyczył wedle wszelkiego prawdopodobieństwa ustanowienia patriarchatu w Tyrnowie i posługi arcypasterskiej Joachima. Warstwa retoryczna tekstu jest rozbudowana i choć sam żywot nie jest długi, to zawiera spójny wykład ideałów życia monastycznego. Żywot był kilkakrotnie wydawany, w niniejszej pracy korzystam z edycji Christo Kodowa¹⁰².

Kalikst I, *Żywot Grzegorza Synaity*. Grzegorz Synaita był jednym z najważniejszych krzewicieli odnowy hezychastycznej na Atosie i Bałkanach. Z pochodzenia był Bizantyńczykiem, ale część życia spędził w Bułgarii. Jego działalność przypada na I poł. XIV w. Poświęcony mu żywot został napisany najprawdopodobniej niedługo po jego śmierci¹⁰³, przez ucznia, patriarchę konstantynopolińskiego Kaliksta I (1350–1353, 1355–1363/1364). Dla nas najbardziej interesująca w tym dziele jest faktografia, wykorzystuję ją do rekonstrukcji kilku epizodów z życia Grzegorza. Wersja cerkiewnosłowiańska utworu powstała na pewno przed 1385 r., bowiem najstarszy zachowany rękopis zawierający tłumaczenie słowiańskie jest datowany na okres 1371–1385¹⁰⁴. Wykorzystuję wydanie Angeliki Delikari dla wersji cerkiewnosłowiańskiej i Hansa-Veita Beyera dla wersji greckiej¹⁰⁵.

Kalikst I, *Żywot Teodozjusza Tyrnowskiego*. Teodozjusz żył i działał w połowie XIV w. Zmarł najpewniej w 1362 r. Jego żywot został napisany wkrótce po tej dacie przez wspomnianego wyżej Kaliksta I. Zachował się jedynie bułgarski przekład hagiografii. Według Wasila Kiselkowa znana nam wersja tekstu została przełożona w XV w. i poddana istotnym zmianom redakcyjnym¹⁰⁶. Niektórzy uczeni wolą widzieć w przetrwałym do naszych dni tekście wierny przekład powstały jeszcze w drugiej połowie XIV w.¹⁰⁷ Mauriel Heppel uznał, że tekst został przetłumaczony na bułgarski zaraz po napisaniu, a później rozszerzony przez anonimo-

¹⁰² Ch. K o d o v, *Opis...*, s. 46.

¹⁰³ Ch.-F. B a j e r, *Kallist I, patriarch Konstantinopolja, Žitie i dejatel'nost iže vo svjatyh otca našego Grigorija Sinaita: Vvedenie, kritičeskoe izdanie grečeskogo teksta i russkij perevod*, Ekaterinburg 2006, s. 2–3 (około 1351 r.); A. D e l ě k a r ě, *Agios Grēgorios o Sinaitēs. Ę drasē kai ē symbolē tou stē diadosē tou ēsychasmou sta Balkania. Ę slabikē metafrasē tou biou tou kata to archaioterp cheirografo*, Thessalonikē 2004, s. 60–63 (między 1355 a 1360 r.; autorka przytacza również propozycje innych uczonych, z których większość skłania się ku wcześniejszej dacie).

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 219–220.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 226–259; Ch.-F. B a j e r, *Kallist I...*

¹⁰⁶ V. K i s e l k o v, *Žiteto na Sv. Teodosij Tärnovski kato istoričeski pametnik*, Sofija 1926. Choć znaczna część argumentów Kiselkova nie może być obecnie utrzymana (np. błędnie identyfikuje on postać Romana, ucznia Teodozjusza, z Romilem/Romanem Widyńskim; zobacz literatura wskazana w następnym przypisie), to pozostałe wciąż nie zostały krytycznie omówione.

¹⁰⁷ K. I v a n o v a, *Njakoi momenti na bālgaro-vizantijskite literaturni vrāzki prez XIV v.: Isichazmāt i negovoto pronikvane v Bālgarija*, SBL 1, 1971, s. 223–226; [e a d e m], *Beležki...*, s. 648–650.

wego redaktora, który posiadał jakieś informacje od uczniów Teodozjusza, jednak były one niedokładne. I tak, Heppel przyjmuje na przykład, że walka z herezjami przypisana w hagiografii świętemu w istocie była dziełem jego imiennika, patriarchy tyrnowskiego¹⁰⁸. W *Żywocie Teodozjusza* kilka kwestii budzi wątpliwości, stawiając w złym świetle wiarygodność utworu, jak np. nieprecyzyjnie określone położenie klasztoru kilifarewskiego¹⁰⁹, chronologia ostatnich lat życia Teodozjusza, czy skrajnie negatywny obraz wspomnianego już przed chwilą patriarchy¹¹⁰. Kwestia autentyczności tekstu i zakresu zmian redakcyjnych w wersji cerkiewnosłowiańskiej bez odnalezienia greckiego oryginału nie zostanie pewnie nigdy jednoznacznie rozstrzygnięta. Tekst jest obszerny i choć obfituje w szczegóły, to sprawia wrażenie schematycznego. Wydaje się, że silniejsze piętno na ostatecznym kształcie renarracji przebiegu życia Teodozjusza odcisnęła osobowość i poglądy Kaliksta (lub późniejszego słowiańskiego redaktora) niż rzeczywisty przebieg zdarzeń. Jako że Kalikst wywodził się z kręgu uczniów Grzegorza Synaity, który wywarł znaczny wpływ na bułgarski monastycyzm (bezpośrednio i przez swoich uczniów: Romiła, Teodozjusza i zapewne innych, nieznanych z imienia), pozwałam sobie powoływać się na ten utwór nie tylko przy rekonstrukcji faktografii z życia świętego, ale również w tych momentach, gdy Kalikst wyraża swoje opinie np. odnośnie do formacji monastycznej w cenobiach¹¹¹. Wykorzystuję wydanie Wasiła Złatarskiego oparte na jedynej zachowanej kopii z epoki przednowożytnej, czyli rękopisie Władysława Gramatyka z 1479 r.¹¹²

¹⁰⁸ M. H e p p e l, *The Hesychast Movement in Bulgaria. The Turnovo School and its Relations with Constantinople*, ECR 7, 1975, s. 9–20; i d e m, *Hesychasm in the Balkans*, [in:] *Religious Quest and National Identity in Balkans*, ed. C. H a w k e s w o r t h, M. H e p p e l, H. N o r r i s, London 2001, s. 132–133. Część z tych kwestii została zapewne poddana wyczerpującej analizie przez Antonio R i g o i Marco S c a r p ę w artykule (*The Life of St Theodosius of Trnovo reconsidered*, [in:] *Byzantine hagiography: subjects, texts and projects*, ed. A. R i g o, M. T r i z i o, E. D e s p o t a k i s, Leuven 2017), którego publikacja jest planowana na okres przypadający po złożeniu niniejszej książki do druku.

¹⁰⁹ M. D a m j a n o v a, *Kām vāprosa za mestopoloženie na Teodosievija manastir*, TKŠ 4, 1985, s. 334–340.

¹¹⁰ Zobacz tu, s. 111–112, 118–120.

¹¹¹ Mowa tu o cytowanej już wyżej wzmiance K a l i k s t a (*Żywot Teodozjusza*, s. 11–12) o przebiegu formacji mnichów w widyńskim klasztorze. Naiwnością byłoby uznawanie tak drobnego faktu z odległej przeszłości, podanego przez hagiografa jakby mimochodem, za cokolwiek innego niż wyraz jego przekonania jak powinna wyglądać edukacja początkującego mnicha. Staje się to jeszcze bardziej oczywiste, kiedy przypomnimy sobie wymienione wyżej nieścisłości w narracji Kaliksta.

¹¹² V. Z l a t a r s k i, *Žitjje i žizn' prepodobnago otca našego Theodosijja iže v Trnove postništvoavšago spisano sveteišim' patrijarchom' Konstantjina grada kyr' Kalistom'*, SbNUNK 20, 1904, s. 1–41. Nowsze wydanie: D. K e n a n o v, *Krilitijat vāzduchochodec Teodosij Tārnovskij*, Veliko Tārnovo 2010, s. 49–72.

Grzegorz Kaligraf, *Żywoť Romiła Widyńskiego*. Romił był współczesny Teodozjuszowi Tyrnowskiemu¹¹³. Jego żywoť został napisany najpewniej niedługo po jego śmierci w założonym przez niego hezychasterionie na górze Atos. Autor tekstu był jednym z uczniów Romiła, towarzyszył mu przez znaczną część jego życia. Utwór ma walory naocznego świadectwa, pozbawiony jest też części wad (z punktu widzenia historyka) piśmiennictwa hagiograficznego. Grzegorz Kaligraf jako autor charakteryzuje się słabą autocenzurą. Rozległe ustępy tekstu zostały poświęcone na wyjaśnienie kontrowersji związanych z postacią świętego. Grzegorz czuje się zobowiązany do odpowiedzi na kierowane przeciwko Romiłowi zarzuty o porzucenie starca i brak miłości bliźniego¹¹⁴. Z jego tekstu dowiadujemy się również o innych sprawach ukazujących jego bohatera w wątpliwym świetle. Opisując wyjazd Romiła z Bułgarii, autor informuje nas, że jego pobyt tam (miejsce bliżej nieokreślone) wywołał jakieś kontrowersje¹¹⁵, zaś gdy chwali go za nieopuszczenie złośliwego i okrutnego starca, opisuje przy okazji jego nieposłuszeństwo¹¹⁶. Trudno byłoby jednak uznać jego dzieło za niezgodne z kanonem – Grzegorz zasadniczo pozostaje wierny schematom gatunku, korzysta z właściwego hagiografii repertuaru toposów, obrazów i cytatów¹¹⁷. Żywoť został napisany w języku greckim, potem powstało jego słowiańskie tłumaczenie, które zostało uzupełnione i przeredagowane przez kogoś ze środowiska uczniów Romiła. Kult Romiła nie miał szerokiego zasięgu: żywoť słowiański zachował się w jednym, serbskim odpisie z XVI w., znane są co najmniej trzy rękopisy przekazujące wersję grecką, wszystkie związane z górą Atos¹¹⁸. W pracy przywołuję przede wszystkim tłumaczenie cerkiewnosłowiańskie w wydaniu Aleksandra Jacimirskiego, wersję oryginalną cytując tylko wówczas, gdy oba teksty różnią się istotnie, jak w przypadku opowieści o pobycie Romiła w Awlonie. Wykorzystywane tu tłumaczenie wiernie przekazuje autentyczny tekst, a miejscami jest być może nawet bliższe mu niż równie późne kopie greckie¹¹⁹.

Marek Pečki, *Żywoť Efrema*. Działalność Efrema przypada na drugą połowę XIV w. Z urodzenia był Bułgarem, ale większą część życia spędził poza granicami kraju – na Atosie i w Serbii. Jego żywoť został napisany wkrótce po śmierci przez

¹¹³ Chronologia jego życia zobacz tu, s. 128.

¹¹⁴ Grzegorz Kaligraf, s. 5–6, 13.

¹¹⁵ Grzegorz Kaligraf, s. 19–20. Romił miał opuścić pustelnię dowiedziawszy się o zawiści okolicznych eremitów.

¹¹⁶ Grzegorz Kaligraf, s. 11, ten epizod analizuję dokładniej na s. 74.

¹¹⁷ Cf. C. Pavlikianov, *The Athonite Period in the Life of Saint Romulos of Vidin*, BSym 15, 2002, s. 247.

¹¹⁸ *Ibidem*; s. 247.

¹¹⁹ P. Devos, *La version slave de la Vie de S. Romulos*, B 31, 1961, s. 149–187; A. Rigò, *Ancora sulle Vitae di Romulos di Vidin (BHG 2383 e 2384)*, MG 0, 2000, s. 181–189.

Marka, osobę pochodzącą z jego otoczenia. Tekst zachował się w dwóch odpisach serbskich, z których wcześniejszy pochodzi z XV w.¹²⁰ Jest to dość schematyczny tekst. Zdarzenia z życia Efrema przekazuje w sposób konkretny choć skrótowy. Utwór Marka Peckiego wyróżniają podawane precyzyjnie informacje o czasie trwania kolejnych etapów życia jego bohatera, co pozwala nam zrekonstruować chronologię życia Efrema¹²¹. Wykorzystuję tu wydanie Dźordża Trifunowicia¹²².

Grzegorz Camblak, *Słowo pochwalne Eutymiuszowi*. Eutymiusz to uczeń Teodozjusza Tyrnowskiego, ostatni patriarcha bułgarski przed upadkiem państwa. Zmarł, jak się przyjmuje, na samym początku XV w. Autor *Słowa* był z kolei uczniem Eutymiusza i dobrze znał swojego bohatera. Panegiryk przekazuje jedynie nieliczne wydarzenia z jego życia i to dość ogólnie. Retoryczne pochwały ze względu na ich znaczne uogólnienie nie poddają się łatwo interpretacji. Gdyby nie fakt, że jest to jedyne źródło informujące o pewnych wydarzeniach z życia Eutymiusza z pewnością byłoby ono uznane za niezbyt wartościowe. Opinia ta dotyczy wyłącznie jego wartości historiograficznej, gdyż pod względem literackim *Słowo* oceniane jest bardzo wysoko¹²³. Korzystam tu z wydania Penjo Rusewa, Iwana Gyłybowa, Angeła Dawidowa i Georgiego Danczewa¹²⁴.

4. Żywoty świętych mnichów napisane w XIII–XIV w.

Z ogromnej ilości pozostałej hagiografii, stanowiącej zapewne większą część repertuaru literatury bułgarskiej późnego średniowiecza, na naszą uwagę zasługują przede wszystkim teksty o świętych mnichach i mniszkach napisane lub przeredagowane w XIII–XIV w. Ich waga wynika z tego, że choć dotyczą innych epok historycznych, to oddają poglądy ich późniejszych autorów na życie

¹²⁰ Đ. T r i f u n o v i ć, *Žitije svetog patrijarcha Jefrema od episkopa Marka*, AFF.BU 7, 1967, s. 67–69.

¹²¹ Cf. P. P a v l o v, V. G r u d k o v, *Prizvani da prosijajat... Žitija na sv. patriarch Joakim Tärnovski, sv. Isaj Serski i sv. patriarch Efrem Pečki: Vsätpitelni studii, tekstove, prevodi, komentari i priloženija*, Veliko Tärново 1999, s. 55–67.

¹²² Đ. T r i f u n o v i ć, *Žitije Jefrema...*

¹²³ Cf. L.V. G o r i n a, „Pochval'noe slovo Evfimiju Tyrnovskomu” Grigorija Camblaka *kak istoričeskij istočnik*, [in:] *Slavjanskie kul'tury i Balkany*, t. I, IX–XVII, red. V. T ä p k o v a - Z a i m o v a, N. T o d o r o v e t a l., Sofija 1978, s. 345–346; [L. G r a š e v a], *Beležki*, [in:] *Stara bälgarska literatura*, t. II, *Oratorska proza*, säst., red. e a d e m, Sofija 1982, s. 350–351; A. A n g u š e v a, *Grigorij Camblak*, [in:] *Istorija na bälgarskata...*, s. 596–597.

¹²⁴ P. R u s e v, I. G ä l ä b o v, A. D a v i d o v, G. D a n č e v, *Pochvalno slovo za Evtimij ot Grigorij Camblak*, Sofija 1971, s. 112–232.

monastyczne. Obyczaj aktualizowania żywotów w świecie bizantyńsko-słowiańskim wedle współczesnych autorowi prądów duchowych i mód literackich jest bardzo dobrze opisany w literaturze przedmiotu¹²⁵. W większej mierze dotykał on warstwy ideologiczno-retorycznej niż faktograficznej, choć i ta podlegała rewizji. Bistra Nikołowa na podstawie zmian literackiego obrazu działalności fundacyjnej Jana Ryłskiego w jego kolejnych żywotach zaproponowała nową wizję wczesnej historii Klasztoru Ryłskiego. I tak najstarszy żywot przedstawia Jana jako samotnego anachoretę, który nie pozostawił po sobie uczniów, kolejny, dwunastowieczny, jako przywódcę wspólnoty anachoretów przypominającej laurę, a dwa żywoty z XIV w. pokazują go jako założyciela cenobium. Według bułgarskiej uczonej etapy rozwoju życia monastycznego w Rile są współbieżne z przemianami obrazu literackiego, a datacja żywotów pozwala określić chronologię pojawienia się i ewolucji ryłskiego bractwa¹²⁶. Przekonujący wywód Bistry Nikołowej przywołałem przede wszystkim po to, żeby pokazać w jak znacznym stopniu hagiografowie byli skłonni manipulować zastanymi materiałami dla swoich celów. Kolejni autorzy wedle wszelkiego prawdopodobieństwa znali bowiem dorobek swoich poprzedników piszących na ten sam temat. W tym kontekście śmiała i intrygująca hipoteza Siergiej Iwanowa, mówiąca, że Jan Asen II sprowadził do Tyrnowa relikwie Petki, gdyż była mało znaną świętą i można było jej kult swobodnie wypełnić dowolną treścią (w tym przypadku: uczynić ją obrończynią państwa), traci nieco na atrakcyjności¹²⁷. Ówczesni literaci nie posiadali takich skrupułów, car nie musiał się liczyć z niepasującym do jego zamierzeń (jeśli miał takowe) dotychczasowym obliczem świętego, którego relikwie sprowadzał do stolicy. Wcześni „metafraści” uaktualniający styl i język hagiografii rozumieli swoje zadanie *przedstawienia spraw odległych w czasie i przestrzeni*

¹²⁵ A.-M. T a l b o t, *Old Wine in New Bottles. The Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologan Period*, [in:] *The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire. Papers from the Colloquium held at Princeton University, 8–9 May 1989*, ed. S. J u r i ć, D. M o u r i k i, Princeton 1991, s. 15–26; C. R a p p, *Byzantine Hagiographers as Antiquarians, 7th to 10th Century*, BF 21, 1995, s. 31–44; I. B ä r g v i z, *Žitie, legenda, literatura. Ustni i pismeni tradicii v istoriite za svetcite*, ELit 51.1, 1996, s. 72–85; K. I v a n o v a, *Žitieto na Varvar Mirotočec Pelagonijski (Bitolski)*, Pbg 24.2, 2000, s. 49–56; P.Ch. I l i e v s k i, *Istoričeskata realnost i avtorski interpolacii v kratokoto žitie na sv. Kliment ot Dimităr Chomatian*, [in:] *Penie malo Georgiju. Sbornik v čest na prof. Georgi Popov*, red. M. J o v č e v a, et al., Sofija 2010, s. 578–590; I. G e r g o v a, „Pobälgarjavane” na svetcite, Sbl 48, 2013, s. 247–257.

¹²⁶ B. N i k o l o v a, *Monašestvo...*, t. I, s. 276–282.

¹²⁷ S. I v a n o v, *Obščestvennaja mysl' v Bolgarii v XI–XIII vv.*, [in:] *Vlast' i obščestvo v literaturnych tekstach drevnej Rusi i drugih slavjanskich stran (XII–XIII vv.)*, red. B. F l o r j a, Moskva 2012, s. 114.

tak, jakby działały się tu i teraz zazwyczaj przenośnie¹²⁸, tak ich późniejsi naśladowcy w ogóle nie wahali się, aby przenieść miejsce narodzin świętego, zmienić jego narodowość, anachoretę zamknąć w klasztorze, włożyć w jego usta mowę, której nie wygłosił, etc.

Z olbrzymiej liczby tekstów hagiograficznych czytanych przez późnośredniowiecznych mnichów, ale napisanych poza ówczesną Bułgarią, odwołują się incydentalnie do *Żywotu Dozyteusza* stanowiącego dodatek do *Nauk Doroteusza z Gazy*, *Żywotu Symeona Saloity* Leoncjusza z Neapolis oraz *Żywotu Eutymiusza Wielkiego* Cyryla ze Scytopolis. Ich wyróżnienie wynika tylko i wyłącznie z tego, że zawierają instruktywne przykłady obrazujące opisywane przez mnie zjawiska. Teksty te mają dla nas wartość podobną do literatury parenetycznej.

Korpus wykorzystywanych w tej rozprawie żywotów mnichów przeredagowanych lub napisanych w XIII–XIV w. składa się z dziewięciu utworów anonimowych i czterech autorstwa Eutymiusza Tyrnowskiego. Większość z nich to krótkie żywoty prologowe, które w skrótowy i schematyczny sposób przedstawiają drogę życiową swoich bohaterów. Z XIII w. pochodzą:

– *Żywoł Prochora Pszyńskiego* i *Żywoł Jana Rylskiego z Prologu Norowa* – wersje te poświędzczone są jedną kopią z końca XIII lub początku XIV w. Powstały one albo w strefie pogranicza bułgarsko-serbskiego, albo w serbskim Klasztorze Archaniola Michała w Jerozolimie¹²⁹. Oba teksty wyszły spod pióra jednego autora, o czym świadczy ich charakterystyka ideologiczna i względy stylistyczne¹³⁰.

– *Żywoł Jana Rylskiego z Minei Dragana* zachowany w pojedynczym odpisie z końca XIII w.¹³¹

Z XIV w. pochodzą następujące teksty:

– *Żywoł Gabriela Lesnowskiego* zachowany w trzech prologach powstałych w pierwszej połowie tego wieku w Klasztorze Lesnowskim, być może sam tekst został napisany jeszcze w XIII w.¹³²

– Dwa żywoty z *Prologu ze sticheronami*: Petki i Jana Rylskiego. Oba żywoty być może powstały wcześniej, w XIII w., ale popularność zyskały po włączeniu do *Prologu ze sticheronami*, którego najwcześniejsze kopie pochodzą z drugiej

¹²⁸ *Synaksarion konstantynopolitański*, kol. XIV; cf. C. R a p p, *Byzantine Hagiographers...*, s. 34–41.

¹²⁹ K. I v a n o v a, *Dve neizvestni starobalgarski žitija*, LI 1, 1977, s. 57–65; D. Č e š m e d ž i e v, *Kratki beleški za kulta na sv. Prochor Pšinski v Srednovekovna Balgarija*, Sbl 41/42, 2009, s. 150–163.

¹³⁰ Cf. D. Č e š m e d ž i e v, *Kratki beleški...*, s. 151.

¹³¹ [K. I v a n o v a], *Beleški...*, s. 548–549.

¹³² I. V e l e v, *Kultot na sveti Gavril Lesnovski*, GSU.NCSVPID 10, 2001, s. 126–128.

połowy XIV w. *Żywot Petki* jest w znacznej mierze zależny od greckiego tekstu żywotu tejże świętej pióra Bazyliskosa¹³³.

Pozostałe utwory hagiograficzne, na które się powołuję, to żywoty obszerne z rozwiniętą częścią biograficzną. *Żywot Barbarosa Pelagonijskiego* został napisany przez anonimowego bułgarskiego autora najprawdopodobniej pod koniec XIV w. Zachował się w kilku rękopisach z XV w. Słowiańska oryginalna kompozycja powstała na podstawie kilku greckich żywotów Barbarosa Rozbójnika. Klimentina Iwanowa określa ten utwór jako „metafrastowy”, łączący elementy panegiryku z narracją biograficzną¹³⁴.

Żywot Joachima Osogowskiego najczęściej datuje się na koniec XIII–XIV w., choć najstarsza jego kopia pochodzi z XV w.¹³⁵ Zawarte w tekście „proroctwo” podbicia Bułgarii przez Turków wskazuje, że tekst był poddany przeróbkom redakcyjnym pod sam koniec XIV w. lub już w wieku XV¹³⁶. Utwór, podobnie do *Żywotu Romiła* Grzegorza Kaligrafa, sprawia wrażenie nieco naiwnego, balansującego na granicy kanonu hagiograficznego. Odnajdujemy w nim wiele cennych informacji dotyczących życia mnichów, ich pozycji w społeczeństwie średniowiecznym. We fragmentach prezentujących ideały życia monastycznego *Żywot Joachima* nie wpisuje się w schemat, który powtarzają pozostałe utwory. W anonimowym żywocie osogowskiego pustelnika odnajdziemy kilka myśli, które, jak się wydaje, jako nazbyt oczywiste zostały pominięte przez innych autorów. Jednym z fragmentów przekazujących wizję monastycyzmu, które zasługują na szczególną uwagę, jest zachęta matki skierowana do Joachima, którą cytowałem we *Wstępie*.

Przedmiotem analiz w niniejszej pracy są również cztery żywoty pióra Eutymiusza Tyrnowskiego poświęcone Hilarionowi z Mogleny, Janowi Rylskiemu, Filotei i Petce. Eutymiusz w sposób bardzo otwarty wykorzystuje hagiografię jako narzędzie propagandy religijnej¹³⁷. Praktyki ascetyczne swoich bohaterów, zgodnie ze współczesną sobie modą, opisuje jako *praxis* i *theoria*. Swobodnie dodaje epizody do życiorysów swoich bohaterów. Na przykład Jana Rylskiego,

¹³³ [K. I v a n o v a], *Beleżki...*, s. 550–551, 575–576; G. P e t k o v, *Slavjanski sãinenija v Stišnija prolog*, [in:] *Peti dostoit. Sbornik v pamet na Stefan Kožucharov*, red. A. M i l t e n o v a, E. T o n ĉ e v a, S. B ä r l i e v a, Sofija 2003, s. 217–228.

¹³⁴ K. I v a n o v a, *Žitiето na Varvar...*, s. 40–60.

¹³⁵ K. I v a n o v a, *Dve neizvestni...*, s. 63; E. D r o s n e v a, *Žitie Ioakima Osogovskogo kak istoričeskij istočnik*, SS1 4, 1982, s. 65.

¹³⁶ Cf. E. G e r g o v a, *Prostrannoto žitie na sv. Joakim Osogovski – strukturno-tipologični nabljudenija*, Sbl 28/29, 1994, s. 79.

¹³⁷ A. A n g u š e v a, *Novi idejno-tematični i estetički akcenti v literaturnata produkcija*, [in:] *Istorija na bälgarskata...*, s. 522–526.

wbrew wcześniejszym przekazom, „wysła” do cenobium dla odbycia przewidzianego przez prawo kanoniczne nowicjatu¹³⁸.

Wymienione tu teksty nie wywarły większego wpływu na późnośredniowieczny monastycyzm bułgarski. Jako nośniki idei i wzorców miały ograniczony zasięg. Poza schematycznymi żywotami z *Prologu ze sticheronami* raczej nie zdobyły w interesującym nas okresie popularności: zachowały się w pojedynczych kopiach (czy jak w przypadku *Żywotu Gabriela Lesnowskiego* – trzech, ale związanych z jednym klasztorem) lub powstały zbyt późno, żeby odegrać istotną rolę (to przypadek twórczości Eutymiusza Tyrnowskiego z ostatniej ćwierci XIV w.). Są one jednak interesujące z tego względu, że odzwierciedlają poglądy autorów na życie mniszę. Dlatego wykorzystuję tutaj odnalezione w nich skróty, uogólnienia i retoryczne pochwały świętych dla ukazania tego jak trzynasto- i czternastowieczni bułgarscy autorzy, z których większość była mnichami, postrzegali ideał i sens ascezy.

5. Dokumenty donacyjne

Z okresu późnego średniowiecza zachowało się siedem chryzobulli wystawionych przez carów bułgarskich: watopedska (między 1230 a 1241 r.) Jana Asena II, wirgińska Konstantyna Asena Ticha (1257–1277), zografska z 1342 r., mraczka z 1348 r. oraz mesembryjska (nieдатowana) Jana Aleksandra (1331–1371) oraz rylska z 1348 r. i witoszka (między 1371 a 1382 r.) Jana Szyszmana. Dysponujemy również sygillionem melnickim z 1220 r. despoty Aleksego Sława. Wspomniana wyżej chryzobulla mesembryjska była najpewniej fałszerstwem powstałym na krótko po przejściu miasta przez Bizantyńczyków w 1366 r.¹³⁹ Wątpliwości wzbudza również autentyczność chryzobulli wirgińskiej i rylskiej. Niezależnie od werdyktu w tej sprawie, oba dokumenty uważane są za czternastowieczne¹⁴⁰. W istocie jednak kwestie te nie mają teraz istotnego znaczenia. W niniejszej pracy nie śledzę bowiem sytuacji materialno-prawnej klasztorów, a to właśnie dotycząca jej dyspozycja była właściwym przedmiotem oszustwa.

¹³⁸ Tu, s. 81–82, 83.

¹³⁹ B. N i k o l o v a, *Monašestvo...*, t. I, s. 516–530. Tam też można znaleźć odwołania do dawniejszej literatury i omówienie pochodzenia dwóch innych dokumentów mesembryjskich przypisywanych czasem Janowi Aleksandrowi. Jeden z nich najpewniej wyszedł z kancelarii cesarza bizantyńskiego, drugi zaś był późniejszym fałszerstwem.

¹⁴⁰ V. S t o j a n o v, *Diplomatika na srednovekovnite izvori. Vladaetelski dokumenti*, Sofija 1991, s. 101–122; B. N i k o l o v a, *Monašestvo...*, t. I, s. 472–474.

Wymienione tu akta wykorzystuję ze względu na ich arengi, narracje i eschatokoły, w których wystawca przedstawia motywy poczynionych darowizn i swoje poglądy na znaczenie klasztorów w życiu państwa. W przypadku dokumentów nieautentycznych zakładam, że fałszerz działał racjonalnie i tworzył tekst, który mógł w oczach współczesnych mu ludzi uchodzić za dzieło kancelarii władcy. Dlatego też falsyfikaty pozostają dla mnie cennym źródłem informacji.



Kultura monastyczna



Poprzedni rozdział zogniskowany wokół źródeł zwraca naszą uwagę na istotną rolę, jaką odgrywała kultura literacka w życiu mnichów. W dalszej części książki przytoczone będą fakty świadczące o znacznym udziale cenobitów i anachoretów w całej produkcji piśmienniczej, działalności translatorskiej i twórczej, która dokonywała się w późnośredniowiecznej Bułgarii. Może to wytworzyć wrażenie, że kultura monastyczna jest niemal tożsama z kulturą wysoką ówczesnej Bułgarii, a mnisi stanowią elity intelektualne kraju. Nie jest to obraz z gruntu błędny, ale z pewnością jednostronny. Owszem, mnisi dzięki swej wytrwałej pracy zdominowali piśmiennictwo, ale tworzyli przede wszystkim na swój użytek. Z pewną dozą przesady Francis J. Thomson porównał literaturę bułgarską, co do zasobu dostępnych tekstów, z biblioteką dużego, prowincjonalnego klasztoru bizantyńskiego¹. Przyzwyczajeni jesteśmy myśleć o elicie jako o grupie służącej, przewodzącej innym. W działalności literackiej mnichów bułgarskich zasadniczo brakuje tego aspektu. Ogół ludności, wierni korzystali z owoców

¹ F. J. T h o m s o n, *The distorted mediaeval Russian perception of classical antiquity. The causes and the consequences*, [in:] *Medieval antiquity*, ed. A. W e l k e n h u y s e n, H. B r a e t, W. V e r b e k e, Leuven 1995, s. 304–306 [= *Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia XXIV*].

życia ascetycznego, ale w dziedzinach, które trudno powiązać z kulturą wysoką. Będziemy się temu przyglądać przede wszystkim w podrozdziale poświęconym duszpasterstwu mniszemu.

Mnisi wywodząc się ze społeczeństwa, stanowili jego odbicie, mieli swoją elitę, masy i „margines”. W niniejszym rozdziale chciałbym uchwycić kulturę monastyczną w jej całym bogactwie i złożoności. Analizowane będą kolejno ideały monastyczne, style życia od klasztorowego po samotniczy oraz relacje mnichów ze społeczeństwem.

1. Ideały życia mniszego

ПОСТНИЧЬСКОЕ ЖИТІЕ, ЄДИНЬ РАЗЪ ИМА ДШЕВНОЕ СПСЕНІЕ²

Życie mnichów było w całości podporządkowane jednemu celowi – zbawieniu duszy. Pragnienie zbawienia i wyobrażenie o tym, jak można je osiągnąć kształtowały podstawy kultury monastycznej. Spośród ogółu chrześcijan, którzy deklarowali to samo nadrzędne dążenie, mnichów wyróżniała determinacja, która warunkowała charakteryzujący ich radykalizm. Ten kto chce dostąpić wiecznej chwały, nie powinien nigdy zaniedbywać troski o swoje zbawienie – pouczali najwięksi mistrzowie duchowości wschodniochrześcijańskiej: Bazyli Wielki, Doroteusz z Gazy, Izaak Syryjczyk i Jan Klimak³. Życie ascetyczne, jak uważano, daje większe szanse na osiągnięcie zbawienia niż życie „w świecie”. Święty Jan Rylski, aby wybawić pewnego młodzieńca od zguby, gdy ów był pod przymusem zabierany z pustelni, sprowadził na niego nagłą śmierć. Ten nieco ryzykowny z teologicznego punktu widzenia epizod, sugerujący, że poza klasztorem lub pustelnią nie ma zbawienia, powtarza w swoim *Żywocie Jana Rylskiego* również ostatni patriarcha tyrnowski Eutyminiusz⁴. W analizowanych w niniejszej pracy źródłach wielokrotnie znajdujemy podobnie brzmiące, ale pozbawione ekskluzywizmu, deklaracje wskazujące, że to właśnie klasztory są

² *Życie ascetyczne ma tylko jeden cel – zbawienie duszy*. RGB f. 304.I 129, k. 67, jest to tłumaczenie pouczenia B a z y l e g o W i e l k i e g o (*Proemium V*, kol. 881B).

³ B a z y l i W i e l k i, *Reguły dłuższe*, CV, 3, s. 198 (*błędy duszy powinniśmy leczyć przez gorliwą modlitwę, nieustanną pokutę i ostrą dyscyplinę*); I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, CXIII, s. 341; D o r o t e u s z, *Nauki*, 46, 133, s. 112, 200–203; J a n K l i m a k, *Drabina raj*, XXVI, 37, kol. 1088B, tłum. W. P o l a n o w s k i, s. 291.

⁴ E u t y m i u s z, *Żywot Jana Rylskiego*, s. 11.

przystanią zbawienia⁵, a osiągnięcie przyszłych dóbr wymaga intensywnej ascezy, pokuty i modlitwy⁶. W anonimowym pouczeniu z *Nomokanonu CIAI 1160* czytamy:

НЕ ПОВЕЛѢНО ЖЕ БЫ ИНОКЪ СЕДѢЩИ О СЕБѢ ИМѢТИ ИЗОВИЛІА И МЛТЫНА ДАТИ.
 НЖ НИЩ БЫТИ И ШБОГЪ БѢ РАДИ, И ДНЬ И НОЩЬ ВЪСЕГДА ПОСТѢ И ВЪЗДЪЖАНІЕ
 СВОЕ ВРѢМА ПРОВАЖАТИ И МОЛИТВАМИ И ВЪНИМАНІЕ ДО КОНЧИНЫ СВОЖ ЕИ И ТАКО
 ПОЛЪВИТИ СЪ ХРИСТѢ ЦРЪТВОВАТИ НА НЕБЕСЕ ВЪЧУНО:~⁷

Liczne pisma pouczające, poczynając od *Regul* Bazylego Wielkiego, które wspólnie uchodzą za „źródła monastyczne”, były adresowane do wszystkich pragnących się zbawić, świeckich czy mnichów⁸. Symeon Nowy Teolog znalazł w bibliotece swojego ojca, osoby świeckiej, *Drabinę Raju* Jana Klimaka, dzieło *par excellence* monastyczne⁹. Powołanie do świętości było i jest w Kościele prawosławnym uznawane za powszechne, a środki do jej osiągnięcia są dla wszystkich takie same i sprowadzają się do przestrzegania przykazań Bożych¹⁰. Symptomatyczne jest w tym kontekście wahanie słowiańskich skrybów, przepisujących adaptację bazylikańskiej *Homilii o ascezie, o tym jak powinien żyć mnich*: w większości rękopisów użyte w tytule greckie *ὁ μοναχός* jest oddane jako *чловѣкъ*, a jedynie w części jako *чръноризъць*¹¹. Do pewnego stopnia miała zatem rację Bistra Nikołowa, gdy kwestionowała zasadność określenia „literatura monastyczna”¹².

Dla naszych rozważań ważne jest jednak wskazanie specyfiki ideałów życia monastycznego. Idąc za wskazówką Jana Klimaka, mówiącą o tym, że *mnichem jest ten, kto nacechowany jest cnotami, tak jak inny przyjemnościami*¹³, przyjrzyjmy

⁵ Chryzobulla zografiska, s. 335.

⁶ *Żywot Joachim Osogowskiego*, s. 408–409; E u t y m i u s z, *Żywot Filotei*, s. 99; K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 35.

⁷ *NA 1113*, k. 188^r–188^v.

⁸ J. N a u m o w i c z, *Wstęp*, [in:] B a z y l i W i e l k i, *Pisma ascetyczne*, t. I, *Wstęp do zarysu ascezy. O sędzie Bożym. O wierze. Reguły moralne*, tłum. i oprac. J. N a u m o w i c z, Kraków 1994, s. 41–43.

⁹ N i c e t a s S t e t a t o s, s. 102.

¹⁰ I. H a u s h e r r, *Vocation chrétienne et vocation monastique selon les pères*, [in:] i d e m, *Études de spiritualité orientale*, Roma 1969, s. 405–485.

¹¹ B a z y l i W i e l k i, *Sermo de ascetica disciplina*, kol. 648A; F. J. T h o m s o n, *Prolegomena to a Critical Edition of the Old Bulgarian Translation of „De ascetica disciplina” Ascribed to Basil of Caesarea. Together with a Few Comments on the Textual Unreliability of the 1076 Florilegium*, SGa 13, 1986, s. 65–84; U. R. F e d e r, *Knjažij izbor’nik za vāzpitanie na kanartiki-na*, t. II, *Tekst*, Veliko Tārnovo 2008, s. 60–65.

¹² B. N i k o l o v a, *Monašestvo, manastiri i manastirski život v srednovekovna Bālgarija*, t. II, *Monasi*, Sofija 2010, s. 751–752.

¹³ J a n K l i m a k, *Drabina raju*, XXIII, 25, kol. 969A, tłum. W. P o l a n o w s k i, s. 237.

się najpierw pokrótce aretologii autorów ascetycznych, najważniejszym cnotom, na które zwracają oni uwagę. Spójny wykład drogi duchowej mnicha jako postępow w cnotach daje Doroteusz z Gazy:

A jak buduje się dom duchowy? [...] Powiem jak to uczynić. Najpierw trzeba położyć fundament, którym jest wiara. [...] A dalej na tym fundamencie trzeba budować odpowiednio do okoliczności. Trafiła się możliwość usłuchania rozkazu? Trzeba położyć jeden kamień posłuszeństwa. Zjawia się rozdrażniony brat? Trzeba położyć jeden kamień wielkoduszości. Jest okazja do wstrzemięźliwości? Trzeba położyć jeden kamień wstrzemięźliwości. Tak z każdej cnoty, do której mamy okazję, trzeba kłaść na budowę jeden kamień i tak ją dookoła prowadzić: kamień współczucia, kamień wyrzeczenia się własnej woli, kamień łagodności i tym podobne. Zwłaszcza zaś spośród wszystkich należy się zatroszczyć o cierpliwość i męstwo. To są bowiem kamienie węgielne, one spajają budowę i łączą ścianę ze ścianą [...] Bez nich bowiem niemożliwe jest wyrobienie w sobie jakiegokolwiek cnoty. [...] Powinien także budujący kłaść każdy kamień na zaprawę [...] Zaprawą jest pokora [...] Potrzeba też domowi tego, co nazywamy wiązaniem. Jest nim roztropność, która umacnia dom, [...] a także dodaje jej wielkiego piękna. Dachem zaś jest miłość, która jest pełnią cnót [...] A po dachu pozostaje jeszcze ogrodzenie [...]. Ogrodzeniem tym jest pokora. Ona to bowiem wieńczy wszystkie cnoty i ona ich strzeże. I tak jak każdą cnotę należy kłaść na zaprawę, tak i doskonała pełnia cnót wymaga pokory. [...] Oto już dom wykończony. [...] Czy może jeszcze czegoś brakuje? Tak, jeszcze jedno opuściliśmy [...]. To żeby budowniczy był mistrzem. Mistrzem jest ten, który działa mądrze...¹⁴

Wyróżnione na podstawie tego ustępu „cnoty kardynalne” to wiara (fundament), cierpliwość i męstwo (kamienie węgielne), pokora (zaprawa i ogrodzenie) oraz roztropność i mądrość (więźba dachowa i dyspozycja budowniczego). Najwyższą cnotą (dachem) jest według Doroteusza miłość.

Jan Klimak wspomina cztery cnoty kardynalne, nie wymieniając ich:

Kazałeś mi przynieść dwanaście kamieni, by wznieść z nich apostołski stopień albo by symbolicznie przedstawić zwycięstwo nad ośmioma ludami, czyli namiętnościami, i skłonność ku czterem cnotom kardynalnym¹⁵.

Trzy główne cnoty pojawiają się u Klimaka na stopniu trzydziestym, koronującym jego drabinę:

Teraz po wszystkim, co już powiedziano, pozostają te trzy cnoty, które spajają wszystkie inne. Są to wiara, nadzieja i miłość, a największa z nich jest miłość¹⁶.

¹⁴ D o r o t e u s z, *Nauki*, s. 217–220.

¹⁵ J a n K l i m a k, *Do pasterza*, XV, kol. 1205A, tłum. W. P o l a n o w s k i, s. 352.

¹⁶ J a n K l i m a k, *Drabina raj*, XXX, 1, kol. 1153D, tłum. W. P o l a n o w s k i, s. 324; por. 1 Kor 13,13.

Nieco pełniej swoją wizję cnót i ich wzajemnej relacji wyklada Jan w rozdziale dwudziestym szóstym. Wyróżnia tam cnoty naturalne, pochodzące od Boga: wiarę, nadzieję, miłość i litość. Dalej wymienia cnoty, których trzeba się nauczyć: czystość, niegniewliwość, pokorę, modlitwę, czuwanie, post i nieprzerwany żal¹⁷. Te pierwsze nazywa matkami cnót, bowiem najpierw trzeba właśnie o nie się starać, aby móc osiągnąć pozostałe, cnoty-córki¹⁸. W innym miejscu Klimak odmiennie przedstawia trzy główne cnoty mnicha: *Z Trójcą świętą uzbroimy się z pomocą trzech przeciwko trzem*¹⁹. Jak wyjaśnia scholiasta, mowa tu o wstrzemięźliwości, miłości i pokorze zwalczających wady: upodobanie w przyjemnościach, chciwość i próżność.

Klimak w dwudziestym ósmym rozdziale swego podręcznika duchowego matką i królową cnót nazywa modlitwę, w rozdziale dwudziestym piątym to samo miano nadaje pokorze, podczas gdy w rozdziale trzydziestym tytułuje w ten sposób miłość²⁰. Zestawienie modlitwy i miłości wykorzystuje, aby ukazać hierarchiczność cnót. Pierwszeństwo przyznaje miłości: *Ważniejsza od modlitwy jest miłość, bo modlitwa jest jednostkowa, miłość zaś wszystko obejmująca*²¹.

W pozostałej literaturze, którą czytali późnośredniowieczni mnisi bułgarscy znajdujemy kilka innych list najważniejszych cnót mnicha lub człowieka pragnącego się zbawić:

Прѣвъѣ оубо длѣжен ѣ бездѣлствѣди, тако ѡснованіе ѡмѣти пѣ добродѣтели сихъ. въ нихъ же ѡ дѣланіа съсїдати сиръвъ, мѣчваніе. въздрѣжаніе бдѣніе. смиреніе. ѡ трѣпѣніе. дѣланіа же вгосподна, трѣпѣніе ѡ мѣтѣж. ѡ чѣтеніе. ѡ рѣкодѣліе²²

въпрѣдѣ. которые заповѣди стежа въ члѣкъ мѡжетъ сїти се: ѡвѣтъ. Четыри соуть добродѣтели прѣлежечею члѣкъ постъ. ѡ ѡже мѣти се боу. ѡ члѣсное цѣломоудріе. ѡ роукодѣліе.²³

W pierwszym z tych tekstów wymienionych jest pięć cnót hezychasty: milczenie, wstrzemięźliwość, czuwanie, pokora i cierpliwość oraz działania będące ich

¹⁷ Jan Klimak, *Drabina raju*, XXVI, 67–68, kol. 1028A–1028B.

¹⁸ Jan Klimak, *Drabina raju*, XXVI, 108, 143, kol. 1036C, 1065A–1065B.

¹⁹ Jan Klimak, *Drabina raju*, XXVI, 33, kol. 1021A, tłum. W. Polanowski, s. 263.

²⁰ Jan Klimak, *Drabina raju*, XXV, 5, kol. 989B; XXVIII, 2, kol. 1129A; XXX, 36, kol. 1160C.

²¹ Jan Klimak, *Drabina raju*, XXVI, 69, kol. 1028B, tłum. W. Polanowski, s. 267.

²² Zogr 214, k. 207^r. Autorstwo nieustalone.

²³ Zogr 126, k. 221^v. Autorstwo nieustalone, „ἡ ἐπαρχυβερκαγο”.

źródłem: śpiew i modlitwa, czytanie oraz praca. Druga lista wymienia cztery cnoty, które bliższe są wyżej wymienionym działaniom: post, modlitwa, czystość cielesna i praca.

W przywołanych tu tekstach możemy wyróżnić cnoty dwojako rozumiane: jako dyspozycje psychiczne człowieka (wiara, nadzieja i miłość, pokora, cierpliwość, męstwo, roztropność, wstrzemięźliwość, etc.) lub działania (milczenie, post, modlitwa, czuwanie, praca, pokuta). Wśród tych pierwszych również można wskazać dwa porządki: teologiczny, według którego najwyższą wartość mają wiara, nadzieja i miłość, oraz praktyczny, wedle którego nie da się uszeregować cnót w sposób jednoznaczny, bowiem każdy powinien się ćwiczyć w tym czego właśnie potrzebuje, lub ma do tego okazję, jak zaświadcza w cytowanym wyżej fragmencie Doroteusz. Kolejność zdobywania cnót wskazuje Klimakowa drabina, ale dosłowne traktowanie tego obrazu wznoszenia się do Boga po ściśle określonych stopniach nie jest właściwe. Jan Klimak był świadom indywidualnych uwarunkowań każdego ascety: *zdarza się niekiedy, że to co jest lekarstwem dla jednego, staje się trucizną dla innego*²⁴. W streszczeniu pierwszych dwudziestu siedmiu rozdziałów Jan łączy omówione uprzednio cnoty na zasadzie wynikania: *matką samokontroli jest myśl o śmierci, wsparciem i podstawą dla wstrzemięźliwości jest hezychia; początkiem miłości jest obfitość pokory; niegniewliwość nie może zostać osiągnięta bez pokory*. Podstawą pierwszych trzech stopni-cnót: wyrzeczenia się świata, oderwania się i wygnania czyni odpowiednio: wiarę, nadzieję i miłość²⁵. Podobne powiązania cnót znajdujemy w innych miejscach jego dzieła, np.: *z posłuszeństwa rodzi się pokora, z pokory wolność od namiętności*²⁶. Gdybyśmy spróbowali połączyć te aforyzmy w logiczną całość, okazałoby się, że zamiast drabiny, mamy do czynienia raczej z łańcuchem lub sznurem splecionym z wzajemnie warunkujących się elementów²⁷. Podobne sentencje dotyczące zależności i wynikania cnót (i wad) znajdują się na przykład w homiliach Izaaka Syryjczyka czy paterikonach. Próba ich zestawienia byłaby bezcelowa. Były to bowiem teksty dydaktyczne, mające na celu zmobilizowanie słuchaczy do ascezy, czyli podjęcia wysiłku na drodze do doskonałości chrześcijańskiej i zbawienia. Ład pojęciowy ustępował w nich pola wartościom retorycznym.

²⁴ J a n K l i m a k, *Drabina raj*, XXVI, 25, kol. 1020B, tłum. W. P o l a n o w s k i, s. 262; cf. K. W a r e, *Introduction*, [in:] J o h n C l i m a c u s, *The Ladder of Divine Ascent*, transl. C. L u i b h e i d, N. R u s s e l l, London 1982, s. 16; A. J a s i e w i c z, *Wstęp*, [in:] J a n K l i m a k, *Drabina raj*, tłum. W. P o l a n o w s k i, oprac. E. O s e k, Kęty 2011, s. 54–56.

²⁵ J a n K l i m a k, *Drabina raj*, XXVI, kol. 1084D–1092C, tłum. W. P o l a n o w s k i, s. 288–293.

²⁶ J a n K l i m a k, *Drabina raj*, IV, 71, kol. 709D, tłum. W. P o l a n o w s k i, s. 137.

²⁷ Do obu tych obrazów odwołuje się Jan Klimak. A. J a s i e w i c z, *Wstęp...*, s. 55.

Źródła parenetyczne nie dają nam przejrzystego obrazu szeroko rozumianych cnót mniszych²⁸. Lepszym pod tym względem wprowadzeniem do świata ideałów mnichów bułgarskich z XIII–XIV w. okazują się spisane wówczas żywoty świętych anachoretów i cenobitów. W każdym z nich, zaraz po informacji o wstąpieniu do klasztoru lub odejściu do pustelni jego bohatera, znajduje się syntetyczny wykład osiągniętych przez niego cnót i skrótowy opis ascezy, której się oddawał. Wypisane są w nich jedynie cnoty praktyczne, które intuicyjnie wiążemy z życiem monastycznym. Nie są one zhierarchizowane w żaden sposób, ale samo ich pojawienie się w tym miejscu możemy uznać za świadectwo ich wagi.

W anonimowym *Żywocie Joachima* czytamy o pobycie świętego w cenobium:

и бѣ повинюю се всемъ щемь. и въ мѣтвѣ непрѣстанно прѣбиваю житие чисто. подѣ же и бдѣннѣ. николиже не да се спюу ни покооу. нь вобогаже стое вобогаже седе. и николиже въ своємъ хотении прѣбѣ. послушание же къ игоуменюу и къ всеи братии. и юга на котороу днаконню игоумень и брата послахоу. николиже не вслоушаше. нь съвршаю монастыркъ днаконне. и бѣ всега въ оумилении. и въ слъза и въ пощении, и въ оудръжании. и въ оудроучении тѣла своего. и тако чукы чинь съвршаю и въ всѣ щць бѣ именить.²⁹

²⁸ Dostępnych jest wiele opracowań systematyzujących duchowość wschodniochrześcijańską, czy nauczanie poszczególnych autorów. Oprócz prac cytowanych przeze mnie wyżej pozwolę sobie wspomnieć: I. H a u s h e r t, *L'hésychasme. Étude de spiritualité*, OCP 22, 1956, s. 5–40, 247–285; A. V ö b u s, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, t. II, *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, Louvain 1960; J. B o c h e n e k, *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972; D. W a c ł a w i k, *Szanse człowieka na uświęcenie. Próba odczytania nauki św. Bazylego Wielkiego*, Warszawa 1995; P. E v d o k i m o v, *Wiek życia duchowego. Od ojców pustyni do naszych czasów*, tłum. M. T a r n o w s k a Kraków 1996; L. N i e ś c i o r, *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 1997; T. Š p i d l í k, I. G a r g a n o, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tłum. J. D e m b s k a, Kraków 1997; T. Š p i d l í k, M. T e n a c e, R. Č e m u s, *Questions monastiques en Orient*, Roma 1999; M. K o z e r a, *Ideały Ojców pustyni: Pathos i apatheia*, Lublin 2000; R. S z m u r ł o, *Życie monastyczne w pismach Szenutego z Atrippe*, Warszawa 2001; S. P. B r o c k, *Spirituality in the Syriac Tradition*, Kottayam 2005; T. Š p i d l í k, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, tłum. L. R o d z i e w i c z, Kraków 2006; K. L e ś n i e w s k i, „Nie potrzebują lekarza zdrowi...” *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006; A. G u i l l a u m o n t, *Syryjski mistyk Izaak z Niniwy*, [in:] i d e m, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. II, tłum. S. W i r p s z a n k a, Kraków 2006, 267–285; P. H a g m a n, *The Asceticism of Isaac of Nineveh*, Oxford 2010; J. C h r y s s a v g i s, *John Climacus. From the Egyptian Desert to the Sinaite Mountain*, New York 2016.

²⁹ *Żywot Joachima*.

Pustelniczy ideał Jana Ryłskiego został przedstawiony w *Minei Dragana*:

многo подвиза сѧ въ постѣхъ и въ мѣтвѣхъ не оусыпѧжи. мразъ прѣтрьпѣвъ поустыни безъ всѣкого ѡѣ брашна. [...] и тжготъ въ зложъ волнѧж на сѧ. и многы напасти прѣтрьпѣвъ ѡ бѣсовѣ³⁰,

Prologu Norowa:

И въ рѣте пещероу подь планиною, нарицаєми Врътопень и многага лѣта поживе въ ней. И многинѣ напасти приєтъ ѡ бѣсовѣ. Привидѣннѧ шео хѧка поустѣ на нь, шео по каменнѣ шреше, шн же сътрьпѣвъ мѣтнѣ бжнѣю, блѣодаре бѧ, прѣддасть дѧхъ свои гѣви³¹,

i *Prologu ze sticheronami*:

и тоу крѣпкын подвигъ ѡдвиза сѧ. и въ дѣпльнo дрѣво въшѣ. въ постѣхъ и въ мѣтвѣхъ и въ слъзѧ непрѣстанно бѧ молѣ прѣбывааше. ѡ вылѧ тѣвѣа потрѣбж тѣлеснѧж приемааше. и лица ѡлѧ не видѧ.³²

W *Prologu Norowa* wysiłek ascetyczny Prochora Pszyńskiego został przedstawiony w następujący sposób:

всели се въ планиноу, нарицаємоу Кознакъ. И многинѣ напасти приєтъ ѡ бѣсовѣ. И тако блѣдаре бѧ, прѣддѧ дѧхъ сви бѣ.³³

Uderzające jest podobieństwo do *Żywotu Jana Ryłskiego* z tego samego prologu. W obu tekstach jedyną wspomnianą zasługą eremity jest prowadzenie walki duchowej. Potraktujmy to jako wskazanie na szczególną wartość tej czynności w wysiłku ascetycznym pustelnika, szczególnie, że potwierdzają to inne źródła³⁴. Nie zapominajmy jednak, że takie ujęcie tematu przez hagiografa jest również pochodną lakoniczności umieszczonych w *Prologu Norowa* żywotów. Powyższy cytat z *Żywotu Prochora* stanowi 1/3 całego tekstu.

W *Żywocie Gabriela Lesnowskiego* czytamy o cnotach jego bohatera:

И шведъ въ горж и мѣваше. въ бѣдѣни и мѣтвѣхъ безъ сна прѣбываѧ днѣ и ношѣ и многo томленнѧ приємъ ѡ бѣсовѣ. и сътвори .л. лѣт. и пришедъ въ монастырь и прѣстави сѧ.³⁵

³⁰ *Żywot Jana Ryłskiego* (D).

³¹ *Żywot Jana Ryłskiego* (N), s. 60–61.

³² *Żywot Jana Ryłskiego* (PS), s. 59.

³³ *Żywot Prochora*.

³⁴ Tu, s. 92.

³⁵ *Żywot Gabriela*.

Przedstawienie ascezy kolejnego zachodniobułgarskiego eremity, Joachima Osogowskiego, powtarza wyznaczony przez wyżej przywołane urywki schemat:

[święty dziękuje Bogu i Maryi, że zechcieli powołać go do pustelni] и прочее живѣ мои скончати въ заповѣдѣхъ гнихъ. въ мѣтвѣхъ и поствѣхъ. въ слъзѣхъ и бдѣніи. алуи и жежди и въ наготѣхъ и въ зникѣ. и въ всакѣхъ трѣпѣніи и злострѣданіи.³⁶

Tak samo jest w przypadku Petki. W jej żywocie prologowym czytamy:

и добродѣлами себе въперивши. и въшѣши въ поустыниѣхъ прѣбывааше тамо. безмалвное житіе полюбавши. житіе рещи въ истиннѣхъ агѣкохъ. пощеніемъ и бдѣніемъ тѣло ѡдржужаши. и не бѣше въ немъ видѣти гасѣта и питіа. нѣ пища и брашно еи бѣше слъзы и непрѣсатныя мѣтвы.³⁷

Przytaczanie wszystkich wyimków tego typu skazałoby nas na niepotrzebne powtórzenia. Pozwolę sobie jeszcze przywołać fragment jednego z czterech żywotów pióra Eutymiusza Tyrnowskiego. Jest to tekst poświęcony Hilarionowi, jednemu świętemu z grona opisanych przez trynowskiego patriarchę, który był cenobitą.

и въ монастырь нѣкыи ѡт тамо сжщїихъ шед. на члествоужщомоу свож о господи прѣклони выж и, власы оубо ѡтнемъ. аггелскыиимъ прочее о дѣла сѣхъ образомъ. [...] такоже доругинъ Исакъ въ вѣсемъ своемъ покореѣ сѣхъ ѡтцоу и до конца свож ѡтсѣцаѣ вола и вѣсѣкжѣ сѣхъ оусердїемъ проходаѣ слоужбѣхъ. [A kiedy został przełożonym wspólnoty] сѣхъ себе въ всеи братїи и себе вѣсѣмъ образъ прѣдлагаѣ постомъ и бдѣніемъ и вѣсенощныими стоанїи себе оудржужаѣ и слъзныма на вѣсѣкжъ ноцихъ проливаѣ иствчнныкы.³⁸

Post, modlitwa, czuwanie, praktyki pokutne (żał, łzy) i umartwianie ciała powtarzają się w niemal wszystkich tekstach. Wymieniane są również: oddalenie od ludzi, milczenie/hezychia, czystość i wstrzemięźliwość. W przypadku mnichów żyjących we wspólnocie (Joachim i Hilarion) podkreślana jest ich pokora, posłuszeństwo, wyrzeczenie się własnej woli oraz gorliwość w wypełnianiu posług. Opisy ascezy anachoretów wyróżnia prowadzona przez nich walka duchowa oraz skrajne formy deprywacji potrzeb fizjologicznych – długotrwałe głodzenie się i marznięcie na chłodzie. Wyrażną różnicę w stosunku do przekazu tekstów parenetycznych stanowi brak pracy i czytania wśród godnych pochwały czynów mnicha wymienianych w hagiografii. I rzeczywiście, jeśli wczytamy się w żywoty świętych, to wzmianki o pracy i lekturach okażą się nieliczne. Przy pracy (łowie-

³⁶ *Żywot Joachima Osogowskiego*, s. 408.

³⁷ *Żywot Petki* (PS), s. 45.

³⁸ E u t y m i u s z, *Żywot Hilariona*, s. 29–30.

niu ryb, budowie klasztoru) stosunkowo często ukazywany był Romil³⁹. W jego żywocie pojawiają się też książki pozostające w posiadaniu eremitów⁴⁰. Jednak ani czytanie, ani trud fizyczny nie są przywołane, aby wskazać wysoką wartość tych czynności, ale z innych powodów, które nie są teraz dla nas ważne. Być może stan ten wynika z faktu, że choć praca i lektura były ważne dla rozwoju duchowego, to jednak nie były postrzegane jako konieczne. Jan Klimak, polecając czytanie jako praktykę oczyszczającą umysł, zauważa, że doskonały mnich już tego nie potrzebuje⁴¹. Praca wśród ideałów życia monastycznego zajmowała jeszcze niższą pozycję. Miała ona mieć jedynie utylitarny charakter i nie powinna stać się okazją do wzbogacenia: *pracuj z umiarem, tyle tylko, aby nakarmić swoje ciało*⁴². Praca fizyczna mogła być praktykowana również jako pomoc w zachowaniu higieny życia duchowego: chroniła przed gnuśnością i demonem acedii oraz pomagała wytrwać w czuwaniu nocnym⁴³.

Lekturze w życiu mnichów poświęciłem już wystarczająco dużo uwagi w rozdziale pierwszym, o pracy z kolei nie mogę więcej powiedzieć ze względu na milczenie źródeł. Do tych dwóch aspektów życia mniszego nie będę już zatem wracać. W kolejnych podrozdziałach przyjrzymy się szczegółowo ideałom życia mniszego, grupując je tak, aby jak najprzejrzyściej ukazać specyfikę kultury monastycznej z jej radykalizmem. W pierwszej kolejności omówię wszystko, co służyło skupieniu się mnicha na nadrzędnym celu życia, poczynając od różnych form wyrzeczenia się własnych potrzeb i świata, tej *lubieżnej nierządnic i matki wszelkiej nieczystości*⁴⁴. Potem przejdę do pokuty: postu, żalu i łez, a na końcu przedstawię znaczenie modlitwy, prowadzącej na szczyt drogi ascetycznej: do wyciszenia i beznamiętności. Walkę duchową anachoretów i eremitów, różną od codziennej walki z namiętnościami, omówię pokrótce, na tyle pozwalają źródła, w rozdziale dotyczącym pustelniczego stylu życia.

³⁹ G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 8, 10–11, 14.

⁴⁰ G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 27–28.

⁴¹ J a n K l i m a k, *Drabina raju*, XXVII, 78, kol. 1116C.

⁴² *NA* 137, k. 194^r.

⁴³ J a n K l i m a k, *Drabina raju*, XIII, 6, kol. 860D; XX. 2, kol. 940C; XXVII. 48, kol. 1109C; G r z e g o r z S y n a i t a, *Rozdziały bardzo pożyteczne*, 99, kol. 1272C. Cf. A. G u i l l a u m o n t, *Praca ręczna w starożytnym monastycyzmie. Spór i wartościowanie*, [in:] i d e m, *U źródeł...*, s. 162–176; G. K a n e v, *Zanajatite kato čast ot monašeskata kultura v srednovekovna Bălgarija (IX–XIV v.)*, [in:] *Muzejat i gradăt. Sbornik s dokladi ot Nacionalna naučna konferencija, posvetena na 50-godišnjinata na Muzeja na zanajatite, s naučen räkovoditel prof. d.izk. Lozanka Pejčeva (Trojan 18–19 oktovmri 2012 g.)*, red. L. P e j č e v a, Trojan 2013, s. 58–63.

⁴⁴ E u t y m i u s z, *Żywot Jana Rylskiego*, s. 11, cf. I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, XXI, s. 83.

1.1. Kseniteia, wyobcowanie, wyrzeczenie się świata i siebie

Monastyczne wyobcowanie, zerwanie ze światem było w greckiej tradycji ascetycznej najczęściej oddawane przez dwa pojęcia: anachoreza i kseniteia. Podstawowe znaczenie tych słów to „wycofanie się” i „życie na obczyźnie” (O. Jurewicz, Z. Abramowiczówna). We współczesnych opracowaniach pierwsze z tych pojęć najczęściej odnosi się do samotniczego stylu życia. Dlatego też odwołując się do porzucenia świata przez mnichów i wszystkiego, co się z tym wiąże, zazwyczaj będę się posługiwał tym drugim określeniem, aby uniknąć niejednoznaczności. Chociaż w zebranych przez nas źródłach kseniteia (cs. *СТРАНИЧЕСТВО*)⁴⁵ jest niejednokrotnie rozumiana po prostu jako opuszczenie stron rodzinnych lub zerwanie kontaktów z krewnymi, to znajdujemy tam też definicje oraz zastosowania wskazujące na rozszerzone rozumienie tego pojęcia. Kseniteia jako forma ascezy oznacza stanie się obcym „światu”, co pozwala na zupełne oddanie się dążeniu ku Bogu⁴⁶. Wystarczająco obszernie wyjaśnia to Jan Klimak w trzecim rozdziale swojego podręcznika życia duchowego:

Wygnanie [czyli kseniteia – przyp. J.M.W.] jest bezpowrotnym pozostawieniem wszystkiego, co w ojczyźnie przeciwstawia się nam w dążeniu do pobożności. Wygnanie jest ukrytym usposobieniem, nieznaną mądrością, niepubliczną wiedzą, ukrytym życiem, niewidzialnym celem, tajemnym zamysłem, chęcią umniejszenia się, pragnieniem udręki, podstawą tęsknoty do Boga, obfitością miłości, zaprzeczeniem próżności, głębią milczenia. [...] Dobrze jest oderwanie się, a matką jego jest wygnanie. Ten kto odsuwa się od wszystkiego ze względu na Pana, nie powinien mieć już żadnych powiązań, by nie okazało się, że oddalił się on z powodu namiętności. Będąc obcy dla świata, nie stykaj się już ze światem, bo namiętności pospiesznie odradzają się.⁴⁷

Wspomniane w cytowanym tekście „oderwanie”, to wolność od namiętności (cs. *БЕЗПРИСТРАСТНІЕ*)⁴⁸, a także porzucenie życiowych smutków, mnisza beztrojska wynikająca z wyrzeczenia się „świata”, czyli anachorezy (cs. *ОШЕЛ'СТВІЕ*, odejście)⁴⁹. Anachoreza⁵⁰, oderwanie się i kseniteia stanowią trzy pierwsze stopnie

⁴⁵ Zogr. 187, k. 8^v.

⁴⁶ A. G u i l l a u m o n t, *Opuszczenie kraju jako forma ascezy w starożytnym monastycznym*, [in:] i d e m, *U źródeł...*, s. 121–125; T. Š p i d l í k, M. T e n a c e, R. Č e m u s, *Questions monastiques...*, s. 178–189; 251–252.

⁴⁷ J a n K l i m a k, *Drabina rajy*, III, 1, 6–7, kol. 664B–664D, tłum. W. P o l a - n o w s k i, s. 112–113.

⁴⁸ Zogr. 178, k. 6^r.

⁴⁹ Zogr. 178, k. 8^v.

⁵⁰ J a n K l i m a k (*Drabina rajy*, I, kol. 632A) zamiennie stosuje pojęcie *ή αποταγή* – „wyrzeczenie się” i to ono pojawia się w tytule pierwszego rozdziału jego traktatu.

na drodze zarysowanej przez Klimaka. Te trzy osobne kroki oddalające mnicha od świata, łatwiej nam wyobrazić sobie jako trzy nieodłączne aspekty decyzji o wycofaniu się ze świata, która oznacza u Klimaka wstąpienie do klasztoru⁵¹. Sam akt wycofania się jest powiązany z „oderwaniem się”, czyli zapomnieniem o „świecie” i jego troskach oraz kseniteią, tj. wyobcowaniem, zerwaniem więzi z ludźmi i światem. W *Różnych naukach* Doroteusza z Gazy nie występuje ani pojęcie kseniteia ani anachoreza. Porzucenie świata, jego skutki i znaczenie nie są głównym tematem żadnej z zachowanych konferencji Doroteusza ani jego listu. Sam koncept „wzgnania” zajmuje jednak w jego teologii życia duchowego podobne miejsce co u Klimaka. Doroteusz utożsamia wycofanie się ze świata, wstąpienie do klasztoru i walkę o wyzwolenie od namiętności⁵². Centralną ideą nauki Doroteusza jest posłuszeństwo i wyrzeczenie się własnej woli⁵³. Wyraźnie to widać również wtedy, gdy mówi o wyrzeczeniu się świata:

Jeśli więc pragniemy doskonałego oderwania się od świata i wolności, nauczmy się sprzeciwiać się własnej woli, a tak postępując dojdziemy pomalą do oderwania się od niej⁵⁴.

Podobną perspektywę przyjmuje również Jan Klimak w drugim rozdziale *Drabiny raju*, gdy pisze o trzech elementach *ascezy*, czyli *odejścia od świata (anachorezy)*:

Nikt z uwiecznionych nie wejdzie do sali weselnej jeśli nie spełni pierwszego, drugiego i trzeciego wyrzeczenia. Pierwszym jest wyrzeczenie się wszystkich rzeczy i odejście od ludzi, nawet od rodziców; drugim jest wyzbycie się własnej woli; trzecim wreszcie jest odrzucenie próżności, co następuje po posłuszeństwie.⁵⁵

Porzucenie świata jest z kolei eksponowane w pismach ascetycznych Bazylego Wielkiego. Na określenie tego aspektu życia doskonałego chrześcijanina kilkakrotnie używa on pojęcia *anachorezy*⁵⁶. Bazyl pisze o niej jak o oderwaniu się od trosk

⁵¹ Ascetyczne ćwiczenie się w cnotach (beżeństwo, strzyżenie włosów (u kobiet) i noszenie habitu oraz posty) w świetle nomokanonów było zarezerwowane jedynie dla mnichów, cf. np.: *NA* 18d, k. 84^r; *NA* 21, k. 87^r; *NA* 42, k. 111^r; *NA* 63, k. 148^r–148^v.

⁵² D o r o t e u s z, *Nauki*, 11–14, s. 83–86; 17, s. 89; 107, s. 177.

⁵³ L. N i e ś c i o r, *Wstęp*, [in:] D o r o t e u s z z G a z y, *Pisma ascetyczne*, tłum. M. B o r k o w s k a, oprac. i kom. M. B o r k o w s k a, S. H i ż y c k i, wstęp L. N i e ś c i o r, Kraków 2010, s. 30–38.

⁵⁴ D o r o t e u s z, *Nauki*, 20, s. 91.

⁵⁵ J a n K l i m a k, *Drabina raju*, II, 9, kol. 657A–657B, tłum. W. P o l a n o w s k i, s. 110–111.

⁵⁶ A. H o l m e s, *A Life Pleasing to God: The Spirituality of the Rules of St Basil*, Kalamazoo 2000, s. 111–113.

tęgo świata i całkowitym uwolnieniu od wszelkich roztargnień. Jak zastrzega, osiągnięcie tego nie jest możliwe w małżeństwie. Chrześcijanie powinni zerwać ze starymi obyczajami, wyobcować się z pokrewieństwa według ciała. Bazylski ukazuje je jako przeszkody w zachowywaniu przykazań i osiągnięciu celu nadrzędnego – zbawienia. Porzucenie świata wymaga troskliwej straży serca (ośrodka myśli), trwania w nieustannej myśli o Bogu⁵⁷. Pomocne jest zamieszkanie w odosobnieniu, w grupie ludzi dążących do tego samego, gdzie można uwolnić się od grzesznych nawyków i wzajemnie umacniać się w dobrym postępowaniu. W *zobojętniałym świecie* czymś bardzo trudnym według Bazylego jest *zaparcie się samego siebie* – spełnienie warunku pójścia za Chrystusem⁵⁸. Bazylski wyrzeczenie się świata rozumie również jako dobrowolne ubóstwo, porzucenie przywiązania do ludzi i własnej woli⁵⁹.

Przedmiotem pierwszej katechezy Izaaka Syryjczyka do mnichów jest właśnie wyobcowanie:

nikt nie może przybliżyć się do Boga, jeśli nie oddali się od świata. Oddaleniem się nazywamy nie ruch ciała, ale [odsunięcie się] od spraw świata. Tym właśnie jest cnota, aby w myślach swoich uwolnić się od świata.⁶⁰

Do tego tematu Izaak wraca wielokrotnie, wskazując na świat, jako na źródło namiętności i przeszkodę na drodze do Boga⁶¹. Ostrzega mnichów, że konieczne jest radykalne zerwanie wszelkich więzi ze świeckimi⁶². Wzywa, aby „umrzeć dla świata”, co przyniesie wolność od grzechu i Boże myśli (przeciwnie logismoi, czyli pokusom)⁶³. Tę samą korzyść daje ubóstwo – uwalnia umysł⁶⁴. Izaak podkreśla również wartość ksenitei, rozumianej jako zerwanie więzi z rodziną. O mnichu, który umarł w swoim sercu dla bliskich, pisze, że nie jest podatny na pokusy (dla niego diabeł jest martwy)⁶⁵. Miarą oddalenia się od świata według Izaaka jest pokora, owoc wyrzeczenia się siebie⁶⁶.

⁵⁷ B a z y l i W i e l k i, *Reguły dłuższe*, V, s. 74–80.

⁵⁸ B a z y l i W i e l k i, *Reguły dłuższe*, VI–VII, s. 80–89.

⁵⁹ B a z y l i W i e l k i, *Reguły dłuższe*, VIII, s. 89–96; B a z y l i W i e l k i, *Reguły krótsze*, LXXVIII, s. 340–341.

⁶⁰ I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, I, s. 2. Przekład mój wg Zogr. 116, k. 9^v. Zobacz I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, LVI, s. 276–277.

⁶¹ I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, II, s. 14–16; V, s. 38.

⁶² I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, LXXXV, s. 410 (szkodliwe jest już samo patrzeć na ludzi świeckich, choćby z oddali).

⁶³ I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, LVI, s. 290. Izaak powołuje się tu na apostoła Pawła (Gal 2,20).

⁶⁴ I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, LVII, s. 297.

⁶⁵ I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, LXXXIX, s. 419–420.

⁶⁶ I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, LXXXIX, s. 420.

Kseniteia i anachoreza, porzucenie stron rodzinnych i świata, było w utworach hagiograficznych symbolem rozpoczęcia życia mniszego. O początkach pustelnicstwa Jana Ryłskiego możemy przeczytać w poświęconym mu żywocie prologowym (*Prolog Norowa*):

Уставиѣ ѿучѣство свое и въниде въ рѣкоу, нарицаемоую Рыла. И вѣрѣте пещероу подь планиною, нарицаеми Брътопень и многата лѣта поживе въ неи.⁶⁷

Podobne sformułowanie znajdujemy w hagiografii Prochora Pszyńskiego: **Сижѣ, уставивъ ѿучѣство свое митрополь и въшѣ, всели се въ планиноу, нарицаемоу Козниакъ**⁶⁸. W *Żywocie Joachima*, w opisie inicjacji mniszej bohatera mowa jest już o porzuceniu świata, a nie tylko stron rodzinnych:

дошѣ же до възраста. и възненавидѣ прѣблѣсть мира сего. и уставивъ мирѣ иде въ сѣтоу гороу. и тоу въсприѣтъ на се великы вѣразъ агглы⁶⁹

W innym żywocie prologowym Jana Ryłskiego (*Mineja Dragana*) akt przejścia do stanu mniszego jest przedstawiony jako porzucenie „świata” i oderwanie od niego (beztroska mnisza). Oddalenie świętego od spraw doczesnych podkreśla rozdanie przez niego całego majątku:

И уставивѣ мирѣ и таже сѣ в мирѣ. и възлюби аггское жѣне. и разда все имѣние ѿца своего ницимаѣ. изыде и въсели сѣ въ поустына Рыльскѣж. тако же естъ писано. и всѣ печалѣ уставивъ ѿучѣ Іѿне⁷⁰

Eutymiusz Tyrnowski, opisując początki drogi mniszej Hilariona z Mogleny, zwraca uwagę równocześnie na porzucenie świata i rodziny:

Икоже оубо въспитанъ быстѣ, въдаша и свѣщеннымъ оучити сѣ писменемъ. Осемь на десѣтое же прѣшедъ лѣто, рѣдителѣ и мирѣ оставѣ. къ инѿчскому притечу житѣ. И въ мнѣнастѣрѣ нѣкый ѿт тамо сѣщѣихъ шеѣ. научѣствоуѣщомоу своѣ о господи прѣклони выхъ и, власы оубо ѿтемъ. аггелскимъ прочеѣ одѣка сѣ вѣразомъ.⁷¹

W podobnych słowach jest opisany początek ascezy Petki w jej żywocie prologowym⁷². Dla pełniejszego obrazu przytoczę jeszcze jeden, nieco odmienny,

⁶⁷ *Żywot Jana Ryłskiego* (N), s. 60.

⁶⁸ *Żywot Prochora*.

⁶⁹ *Żywot Joachima*, s. 46.

⁷⁰ *Żywot Jana Ryłskiego* (D), s. 365.

⁷¹ E u t y m i u s z, *Żywot Hilariona*, s. 29.

⁷² *Żywot Petki* (PS), s. 45.

przykład opisu inicjacji monastycznej świętego. Brakuje w nim bezpośredniego przywołania kogoś z elementów stanowiących pierwsze trzy stopnie Janowej drabiny. O zerwaniu więzów ze światem przez jego bohatera dowiadujemy się w nieco inny sposób: Gabriel Lesnowski udaje się do klasztoru i zostaje mnichem, następnie pozbywa się całego swojego majątku (funduje klasztor) i usuwa się w góry. Tam zachowuje zupełne milczenie i trwa w modlitwie nieustannej, odmawiając sobie nawet snu:

Пришедшоу възрастѹ юго. и вѣржуншж невѣстж добра рода. шномоу же не хоташоу и бнѣмь изволеннѣмь оумрѣть подроужнѣ юго. шномоу же не приѣмшшоу сѧ юн. и шедь въ монастырь и бѣ мнѣхъ. И въземь бгѣво много и штнде. и проѣвлениѣмь великааго астрѣратига Михаила. възшѣ въ горж Лѣсновскжя. и съза храмь въ нма стѣааго аристратига. и игоумена постави. и мнѣхы събра. и тоу шстави вѣсе иманиѣ своѣ. И шедь въ горж и мльваше. въ дѣбни и мѣтвѣ безь сна прѣбываа днѣ и ноцѣ⁷³.

Odcięcie się od świata jest aktem o fundamentalnym znaczeniu dla kultury monastycznej, przesądzającym o jej specyfice. Ustrój klasztorów, ich program architektoniczny, formacja i obyczaje mnisze służą właśnie temu, aby adepci drogi ascetycznej żyli w skupieniu i wyciszeniu, oddaleni od spraw światowych. Kseniteia i anachoreza są nie tylko zmianą miejsca zamieszkania, ale przede wszystkim dyspozycją umysłu. Mnich nigdzie nie powinien czuć się jak u siebie i nikt nie powinien być mu bliski. Radykalne wyrzeczenie się świata i wszystkiego co może z nim na powrót związać manifestowało się w życiu mnichów na różne sposoby: przez mur klasztorny i celibat, odcinające od ludzi; przez nakaz ubóstwa, zapewniający wolność od rzeczy; przez posłuszeństwo i straż umysłu, uwalniające z sidła grzechu. Mur odcinający mnichów od „świata” w rzeczywistości był szczelniejszy niż fizyczny mur odgradzający klasztor. Miał on ograniczać nie tylko kontakty świata zewnętrznego z mnichami, ale również mnichów między sobą. Przyjrzymy się najpierw temu pierwszemu zagadnieniu.

We wspólnotach klasztornych relacje mnicha z ludźmi z zewnątrz były zredukowane do minimum i podlegały ścisłej kontroli przełożonego. W nomokanonach znajdujemy liczne regulacje dotyczące tego aspektu życia, piętnowane było: wyjście mnicha z klasztoru bez wiedzy przełożonego⁷⁴, pójście do łaźni świeckiej⁷⁵ lub karczmy⁷⁶,

⁷³ *Żywot Gabriela*.

⁷⁴ *NA* 35, k. 106^r; *NA* 50hh, k. 135^v; *NA* 85, k. 183^r.

⁷⁵ *NA* 116, k. 189^r.

⁷⁶ *NA* 115, k. 189^r.

obecność na uroczystościach⁷⁷, weselach⁷⁸, utrzymywanie kontaktu z kimś mieszkającym na zewnątrz, świeckim lub anachoretą⁷⁹, a szczególnie z rodziną⁸⁰, udzielanie pomocy materialnej rodzinie⁸¹, bycie świadkiem w sądzie⁸², zajmowanie się handlem lub lichwiarstwem⁸³ czy prowadzenie korespondencji bez wiedzy igumena⁸⁴. Mnich wysłany poza mury z jakimś zadaniem powinien od razu po wypełnieniu swojej misji wrócić do klasztoru⁸⁵. Potem nie powinien nikomu opowiadać, o tym co widział i co mu się przytrafiło *extra muros*, chyba że igumen zapytał go o to w obecności innych⁸⁶.

Ze względu na celibat szczególnym ograniczeniom podlegały kontakty z płcią przeciwną i osobami młodymi. Mnisi, poza tymi którzy osiągnęli „cnotliwość i prawą starość”, mieli nie spowiadać kobiet, ИБО ДІАВОЛЪ СТЬ ЖЕНАМИ ТВОРИ БРАНЬ МНИХѸ И СЪТІИИ⁸⁷. Zakazane było spacerowanie w towarzystwie kobiet. Mnich, który przeszedł z kobietą odległość większą niż jedno poprzisze (stadion, około 180 metrów), miał pokutować tydzień, wykonując co dzień 100 pokłonów⁸⁸. Jedną z sytuacji, w których można było pozbawić igumena funkcji, albo wygonić mnicha z klasztoru, było wpuszczanie kobiet do wspólnoty, lub prowadzenie szkoły dla świeckich dzieci wewnątrz klasztoru⁸⁹.

Lepiej ci zjeść śmiertelną truciznę, niż jeść z kobietą, choćby to była twoja matka, albo siostra. Lepiej zamieszkać razem ze żmiją, niż spać i żyć pod jednym dachem razem z młodzieńcem, choćby to był twój brat

⁷⁷ NA 22, k. 88^r–88^v (jeśli zaś świeccy proszą o błogosławieństwo swojego uroczystego zgromadzenia, niech będzie wysłany mnich w podeszłym wieku); NA 119, k. 189^v; *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 24, 39)*, s. 142, 144: piętnuje się w nich mnichów walęsających się z pieniędzmi przeznaczonymi na zakupy lub odpoczywających na łóżku w gościnie.

⁷⁸ *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 11)*, s. 140–141.

⁷⁹ NA 47f. l, k. 128^v, 129^r; NA 50hh, k. 135^v; NA 68i, k. 158^r.

⁸⁰ NA 113, k. 188^r; *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 60–61)*, s. 147.

⁸¹ NA 26, k. 93^v.

⁸² NA 72, k. 166^r–166^v.

⁸³ NA 3, k. 39^v; NA 120, k. 189^v.

⁸⁴ NA 50cc, k. 135^v.

⁸⁵ *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 18, 51)*, s. 141, 146.

⁸⁶ NA 50gg, k. 135^v.

⁸⁷ NA 4, k. 44^r–44^v; cf. NA 30, k. 101^r. O kobiecie jako narzędziu walki Szatana przeciwko mnichom, zobacz np. I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, LX, s. 330–331.

⁸⁸ NA 118, k. 189^r. Podobna, choć znacznie łagodniejsza, epitymia znajduje się w *Kodeksie berlińskim (Poenae monasteriales 38, s. 144)*. Zarówno wspólnie pokonana odległość była większa – dwukrotność dystansu na jakim jest słyszalny ludzki krzyk – jak i wymiar pokuty mniejszy: 12 pokłonów rano i wieczorem i to tylko jednego dnia.

⁸⁹ Drugą przyczyną wygnania mnicha lub złożenia z urzędu igumena była herezja. NA 34bb, k. 105^r. *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 53, s. 146)* stanowi, że nie wolno przepędzić mnicha z klasztoru, chyba że jest heretykiem (paulicianinem). Cf. NA 97–98, k. 185^r.

poucza Izaak Syryjczyk⁹⁰. Radzi on mnichom unikać jakiegokolwiek kontaktu z kobietami, a jeśli już jest to konieczne, to należy rozmawiać odwróciwszy twarz⁹¹.

Reguły zachowania w klasztorze, dotyczące kształtowania relacji z braćmi, również służyły utrzymaniu mnicha w stanie wyobcowania. Poczucie wspólnoty między mnichami musiało być pod pewnymi względami bardzo silne – wszak pomagali sobie nawzajem osiągnąć zbawienie; podlegali wspólnemu ojcu duchowemu; spędzali ze sobą mnóstwo czasu, wykonując wspólnie prace fizyczne, modląc się i jedząc; pozbawieni własności dzielili ze sobą użytkowane rzeczy; nosili identyczny strój. Część reguł, którym podlegali, czy to celowo, czy przy okazji wdrażania w życie innych ideałów chrześcijańskich służyła jednak temu, żeby członkowie bractwa nie nawiązywali zażytych relacji. Mieli o sobie nie wiedzieć zbyt wiele: ani o swoich sprawach bieżących, ani o przeszłości⁹². Zakazany był śmiech⁹³, rozmowy przy pracy, posiłkach, w kościele czy po drodze do ustępu⁹⁴. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że mnisi mieli odchodzić od stołu – do pracy lub celi – od razu po zakończeniu posiłku, nie mogli wchodzić ani do klasztornego składu, ani do refektarza, jeśli nie byli wyznaczeni do służby w tych miejscach i cały „wolny” czas mieli spędzać po prostu zamknięci w celi⁹⁵, to zauważymy, że w istocie nie mieli okazji, żeby nawiązać normalną relację z braćmi. Piętnowani byli bracia zmieniający miejsce przy stole, zajmowane łóżko, czy przyłapani na nocnych schadzkach⁹⁶. Wszystkie te sytuacje stanowiły okazję do kontaktu wymykającego się kontroli igumena. Przestrzeń do budowania relacji osobistych była silnie ograniczona, jednak nie na tyle, żeby między mnichami nie dochodziło do konfliktów. Dowiadujemy się tego z przepisów nakładających kary na mnichów, gniewających się na siebie, obrażających się lub obmawiających⁹⁷.

⁹⁰ I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, IX, s. 47, tłum. moje wg. Zogr. I 16, k. 40^v.

⁹¹ I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, IX, s. 46–47.

⁹² Zakazy rozmowy obejmujące wszystkie sytuacje w których mnisi mieli kontakt z innymi mieszkańcami klasztoru cytuję niżej, podobnie i zakaz mówienia o swoich przewinach innym osobom niż ojcu duchowemu. Tutaj dodam tylko zakaz chwalenia się swoim pochodzeniem: *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 19)*, s. 142.

⁹³ *NA 47d*, k. 128^r; *NA 137*, k. 193^v; *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 7)*, s. 140. O śmiechu w bizantyńskiej i starobułgarskiej literaturze teologicznej i ascetycznej: S. S m j a - d o v s k i, *Ritorika na skrăbta. Sălzite v starobălgarskata kultura*, Sofija 2014, s. 87–100. I z a a k S y r y j c z y k (*Homilie ascetyczne*, LXVI, s. 351) przestrzega przed śmiechem, bowiem, jak twierdzi, upodobnia on ascetę do świeckich oddanych pijaństwu i rozpuście.

⁹⁴ *NA 50d*, x, y, k. 134^r–135^r; *NA 47p*, u, x, k. 129^r–129^v; *NA 137*, k. 193^r–193^v.

⁹⁵ *NA 50g*, u, w, ff, k. 133^r–133^v.

⁹⁶ *NA 34f*, k. 103^v; *NA 68n*, k. 158^r.

⁹⁷ Np.: *NA 34g*, k. 103^r–103^v; *NA 47b*, c, v, k. 128^v–129^v; *NA 50h*, i, k. 133^v; *Kodeks berliński I*, 133–135, s. 84–85.

Rozwój głębszych relacji, przyjaźni rozumianej jako intymna relacja oparta na wzajemnym zaufaniu, ograniczały np. reguła nakazująca wyznawanie swoich występków jedynie ojcu duchowemu⁹⁸ czy obowiązek donoszenia o przewinach i tajemnicach braci⁹⁹.

Monastyczne radykalne wyobcowanie ze świata obejmowało również wyrzeczenie się własności. Jan Klimak ubóstwo przedstawia w niemal identycznych słowach, co oderwanie się od świata:

Ubóstwo jest pozbyciem się trosk, wolnością od kłopotów życia, nie doznającym przezskód podróŜowaniem [wyżej Klimak nazywa ubóstwo biegiem do nieba – przyp. J.M.W.], wiernością wobec przykazań, obcą zmartwieniu¹⁰⁰.

Posiadanie rzeczy było źródłem rozproszeń i przeszkodą w modlitwie: *Mąż ubogi czysty jest na modlitwie*¹⁰¹. Podobnie w tej kwestii wypowiadają się Bazyl Wielki, Doroteusz z Gazy i Izaak Syryjczyk¹⁰². W tekstach kanoniczno-prawnych odnajdujemy liczne zakazy posiadania czegokolwiek skierowane do cenobitów¹⁰³. Roczna pokuta (dodatkowo dwa tysiące pokłonów) była nakładana na mnichów, którzy nabyli coś na własność w tajemnicy przed igumenem¹⁰⁴. Mnich nie powinien niczego nazywać swoim, nawet jeśli to użytkuje. Takie postępowanie świadczy bowiem o tym, że nie odciął się w pełni od świata¹⁰⁵. Istotnie rzeczy oddane mu w użytkowanie nie należały do niego, nie mógł ich na przykład podarować biednemu¹⁰⁶.

Uwolnieniu od świata, grzechu, namiętności i pokus słuŜyło również bezżeństwo i idąca za tym wstrzemięźliwość seksualna. Cytowaliśmy już Bazylego Wielkiego mówiącego o tym, że życie ascetyczne może prowadzić jedynie celibatariusz¹⁰⁷. Wyższość dziewictwa nad małżeństwem była dla autorów ascetycznych tak oczywista, że nie poświęcali temu zagadnieniu zbyt wiele miejsca, bardziej interesująca była dla nich praktyka strzeŜenia się przed pokusami cie-

⁹⁸ NA 50bb, k. 135^v.

⁹⁹ NA 47r, k. 129^v; NA 50j, k. 134^v; *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 71)*, s. 148.

¹⁰⁰ Jan Klimak, *Drabina raju*, XVII, 1, kol 928B, tłum. W. Polanowski, s. 218.

¹⁰¹ Jan Klimak, *Drabina raju*, XVII, 4, kol 928C, tłum. W. Polanowski, s. 218.

¹⁰² Np.: Bazyl Wielki, *Reguły dłuższe*, VIII, s. 91–92; Doroteusz, *Nauki*, 13, s. 85; Izaak Syryjczyk, *Homilie ascetyczne*, LI, s. 225–226.

¹⁰³ Np.: NA 46, k. 128^r–128^v; NA 79, k. 182^r–182^v.

¹⁰⁴ NA 121, k. 189^v; potępienie gromadzenia dóbr materialnych znajdujemy również w *Kodeksie berlińskim (Poenae monasteriales 57)*, s. 146.

¹⁰⁵ NA 47aa, k. 130^r.

¹⁰⁶ NA 114, k. 189^r.

¹⁰⁷ Bazyl Wielki, *Reguły dłuższe*, V, s. 75. Cf. J. Dybala, *Ideal kobiety w piśmach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Łódź 2012, s. 90–98.

lesnymi¹⁰⁸. To drugie zagadnienie jest też eksponowane w naszych źródłach kanoniczno-prawnych¹⁰⁹. Biorąc pod uwagę ilość epitymii i upomnień najbardziej problematyczne dla mnichów z późnośredniowiecznej Bułgarii były polucje oraz masturbacja. Polucje, choć mimowolne, wymagały oczyszczenia i wskazywały na słabość mnicha, na to że nie dość żarliwie przeciwstawiał się pokusom. Mnich, który tego doświadczył, według różnych tekstów miał albo odmówić jedynie określone modlitwy po przebudzeniu, albo paść na twarz przed braćmi podczas jutrzni, wyznać swój upadek i prosić o wybaczenie¹¹⁰, albo też odbyć pokutę od 1 do 7 dni, *занае ѿ неврѣженіа паде*¹¹¹. Co ciekawe, taka różnorodność podejść jest odzwierciedlona w jednym tylko kodeksie kanoniczno-prawnym. Którą z tych reguł stosowano w rzeczywistości? Stan zachowania źródeł nie pozwala nam odpowiedzieć na to pytanie. W regułach podpisanych imieniem Bazylego Wielkiego znajdujemy następującą klasyfikację występków seksualnych mniszek: orgazm nocny (podczas snu) – obłożony jednodniową pokutą z 39 pokłonami i odmówieniem Psalmu dziesiątego, orgazm wyobrazeniowy, bez stymulacji ciała, ale na jawie – 7 dni pokuty i tyle samo pokłonów każdego dnia, a jeśli *сѣ ржкоа*, to długość trwania kary wzrastała do 40 dni¹¹². Podobnie masturbacja męska była karana czterdziesto- lub sześćdziesięciodniową pokutą i surowym postem¹¹³. Ejakulacja osiągnięta przez mnicha bez stymulacji ciała podlegała takiej samej karze 60 dni odłączenia od komunii i 300 pokłonami na dzień¹¹⁴. Jeśli mniszka spełniła akt seksualny razem z inną mniszką, to długość pokuty była podwojona względem tej za masturbację i wynosiła 80 dni. Jeśli mniszka dopuściła się stosunku z mężczyzną, to miała odbyć pokutę dla mężatki za zdradę, *poslubiona jest bowiem Chrystusowi*, czyli 7 (*Kodeks berliński*) lub 14 (*Nomokanon CIAI 1160*) lat, ale jeśli pości surowo, odmawia sobie sera, ryb, jaj, zwiększa ilość pokłonów, to można okres odkupienia winy skrócić o rok za każde dodat-

¹⁰⁸ Np.: J a n K l i m a k, *Drabina raj*, XV, kol. 880D–904C; I z a a k S y r y j - c z y k, *Homilie ascetyczne*, LX, s. 329–332.

¹⁰⁹ Odnoszę jedynie, że motywy dziewictwa i czystości cielesnej jako wartości duchowej są akcentowane w żywotach anachoretów autorstwa E u t y m i u s z a T y r n o w - s k i e g o (*Żywot Filotei*, s. 78–80; *Żywot Petki*, s. 62).

¹¹⁰ *NA 66 (List Dionizego Aleksandryjskiego do Bazylidesa)*, k. 154^r–154^v; *NA 67 (List Atanazego do Ammuna)*, k. 154^v–157^r; *NA 70*, k. 159^r; *NA 111*, k. 187^v.

¹¹¹ *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 73)*, s. 148 (jednodniowa pokuta, 40 pokłonów, 100 powtórzeń „Panie zmiłuj się” i Psalm 10); *NA 52*, k. 137^r.

¹¹² *NA 31b–d*, k. 101^r–101^v.

¹¹³ *NA 8*, k. 52^v; 10, k. 54^v (w Wielkim Poście – do Paschy). *NA 34b*, k. 103^r; według tej reguły czterdziestodniowym postem mieli być karani masturbujący się świeccy. Kapłani i mniisi zaś mieli zwiększony wymiar pokuty.

¹¹⁴ *NA 34c*, k. 103^r. Pokuta może być skrócona do 30 dni, jeśli ukarany gorliwie podejmuje akty pokutne. Cf. *NA 51*, k. 137^r.

kowe wyrzeczenie¹¹⁵. Taką samą pokutę miała odbyć mniszka zgwałcona przez „barbarzyńców”, chyba że jej wcześniejsze życie było bez skazy – wówczas czekał ją tylko rok bez komunii¹¹⁶. Mnisi byli karani czterdziestodniową pokutą za pocałowanie kobiety¹¹⁷ i siedmio- lub czternastoletnią pokutą za stosunek seksualny z osobą płci przeciwnej¹¹⁸. Mnich będący kapłanem w przypadku polucji miał wstrzymać się jeden dzień od sprawowania liturgii, jeśli zaś dopuścił się nierządu miał być pozbawiony prawa sprawowania funkcji kapłańskich i dodatkowo odbyć trzy lata pokuty. Jej wymiar wzrastał, jeśli zgrzeszył z mniszką (9 lat plus pięć tysięcy pokłonów rocznie), mniszką noszącą wielką schimę (12 lat i dwa tysiące pokłonów rocznie) lub swoją siostrą, bratanicą czy krewną (14 lat, ilość pokłonów nieokreślona)¹¹⁹. Hieromnich miał być karany za masturbację dwuletnią suspensą i tysiącem pokłonów (na rok? dzień?)¹²⁰. Ten wymiar pokuty nieco zaskakuje, bowiem jak widzieliśmy wcześniej, według innych epitymii z tego samego nomokanonu kara dla mnicha i kapłana za masturbację była taka sama i wynosiła 60 dni. Pokuta, o której do tej pory mówiliśmy dotyczyła incydentalnych przypadków. Mnich zaś, który popadł w nawyk masturbacji, miał się nie komunikować, aż nie zmieni swojego zachowania, a potem odbyć 2–3 lata pokuty¹²¹. Według innej epitymii w tej sytuacji mnich miał pościć i wykonywać codziennie dwa tysiące pokłonów, aż się nie wyzwoli z grzechu¹²². Praktyki homoseksualne braci nie były piętnowane specjalnie, najpewniej odnosiły się do nich te same reguły co do świeckich. W *Kodeksie berlińskim* jest jedynie wspomniane, że cudzołożnikiem jest mnich kładący się do łóżka z innym bratem¹²³.

Jan Klimak, pisząc o ascecie wyobcowanym ze świata, stwierdza, że głównymi zagrożeniami czyhającymi na „wygnańca” są wółczęgostwo i upodobanie

¹¹⁵ *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 2)*, s. 140; *NA 31f*, k. 101^v, cf. *NA 49*, k. 132^f. Pokuta dla kobiety niezamężnej dopuszczającej się nierządu wynosiła 7 lat, w *Kodeksie berlińskim* – 3 lata.

¹¹⁶ *NA 34x*, k. 104^v.

¹¹⁷ *NA 34cc*, k. 105^v; *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 13–14)*, s. 141. Jest to jeden z niewielu przypadków, gdy wymiar pokuty z obu źródeł pokrywa się. *Nomokanon z Kodeksu berlińskiego* dodaje 40 pokłonów rano i wieczorem.

¹¹⁸ *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 1)*, s. 139–140; *NA 48*, k. 133^f. W *Kodeksie berlińskim* znajdujemy mniejszy wymiar pokuty (7 lat), jeszcze krótszą pokutę (3 lata) odbywał mnich noszący małą schimę, nie był on bowiem traktowany jako cudzołożnik, ale osoba dopuszczająca się nierządu.

¹¹⁹ *NA 91–93*, k. 184^v.

¹²⁰ *NA 94*, k. 184^v.

¹²¹ *NA 105*, k. 186^v.

¹²² *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 74)*, s. 148.

¹²³ *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 34)*, s. 143.

w przyjemnościach. Włóczęgostwu przyjrzymy się niżej, tutaj zatrzymajmy się krótko nad ή φιληδονία. Demon upodobania w przyjemnościach nie jest szczegółowo omawiany na kartach *Drabiny rajy*. Jednym z przykładów filedonii przywoływanym przez Klimaka jest śpiew, wykonywany bez umiaru i nie w porę¹²⁴. Coś, co może się wydawać niegroźne i jest dalekie od rozwiązłości czy obżarstwa, jest przedstawione przez Klimaka jako to, co pozwala demonom zwyciężać mnichów¹²⁵. Jest to zupełnie zgodne z wyobrażeniem o sposobie działania złych duchów, które podzielał Klimak i inni mistrzowie życia duchowego. Demony, aby zwieść mnicha, podsuwają mu pokusy, które są na tyle drobne, że mogą uchodzić za coś nienoszącego pozorów zła. Mnich, który im ulegnie, staje się jednak podatny na ich dalsze podszepty i w ten oto sposób od małego, ledwo zauważalnego zła, dochodzi do przywiązania do namiętności, od których trudno się uwolnić¹²⁶. Czujność u anachorety, a posłuszeństwo i wyznawanie wszystkiego przełożonemu u cenobity są zaporą chroniącą przed grzechem¹²⁷. Absolutne podporządkowanie się woli przełożonego jest zupełnym wyzwoleniem z niebezpieczeństw, które czyhają na mnicha: *nie boi się już śmierci ten, kto przez posłuszeństwo wobec woli ojca duchowego zdobył czyste do końca sumienie*¹²⁸. W ten sposób możemy też rozumieć zachętę Izaaka Syryjczyka: *Obyś nie umiłował swoją duszą niczego ze świata, ale podporządkuj się igumenowi i przełożonym*¹²⁹. Posłuszeństwo jest centralną ideą teologii monastycznej Doroteusza z Gazy. Trzymanie się własnej woli jest według niego pychą, źródłem wszelkiego zła – w sensie absolutnym (upadek w rajy) i partykularnym (grzechy ludzi)¹³⁰. *Widzisz kogoś upadającego? Wiedz, że ten człowiek ufał sobie. [...] I tak nigdy nie pozwoliłem sobie słuchać własnej myśli, bez zapytania starca*¹³¹. O Dozyteuszu, uczniu Doroteusza, napisano w jego żywocie stanowiącym wstęp do księgi nauk starca z Gazy, że *nie postąpił ani razu w żadnej sprawie według własnej woli*¹³².

¹²⁴ J a n K l i m a k, *Drabina rajy*, VIII, 17, kol. 832 A, s. 178.

¹²⁵ J a n K l i m a k, *Drabina rajy*, XXVI, 76, kol. 1029 A, s. 268.

¹²⁶ J a n K l i m a k, *Drabina rajy*, XV, 72, kol. 896C–897B; XV, 15, kol. 881C, tłum. W. P o l a n o w s k i, s. 201: *Lisica udaje śpiącą, a demon powściągliwego: tyle, że ona po to, aby oszukać ptaka, a ten, by zgubić duszę*; D o r o t e u s z, *Nauki*, 42, s. 109–110; 62, s. 130; 113–114, s. 183–185.

¹²⁷ D o r o t e u s z, *Nauki*, 61–68, s. 128–138.

¹²⁸ J a n K l i m a k, *Drabina rajy*, IV, 50, kol. 705B, tłum. W. P o l a n o w s k i, s. 134.

¹²⁹ I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, IX, s. 47, tłum. moje wg Zogr 116, k. 40^v.

¹³⁰ D o r o t e u s z, *Nauki*, 10–11, s. 82–83.

¹³¹ D o r o t e u s z, *Nauki*, 66, s. 134.

¹³² *Żywot Dozyteusza*, s. 66.

Wielkiemu znaczeniu posłuszeństwa w życiu mnicha podkreślanemu przez mistrzów życia duchowego odpowiadają liczne i drobiazgowo regulacje w nomokanonach. Potwierdzają one, że mnich w ogóle nie powinien nic czynić bez wiedzy lub błogosławieństwa igumena¹³³, a jeśli zrobi coś, choćby to było dobre, należy owoce jego pracy zniszczyć i niech zacznie jeszcze raz – już z błogosławieństwem¹³⁴. Pozwolenie (błogosławieństwo) igumena było mnichom potrzebne, żeby się umyć¹³⁵, położyć spać¹³⁶ albo nałożyć sobie czy komuś jedzenie, siedząc przy stole¹³⁷. Zalecenie wyznawania wszystkiego ojcu duchowemu znalazło odzwierciedlenie w epitymiach piętnujących mnichów, którzy pomyśleli coś złego o bracie i nie opowiedzieli o tym przełożonemu¹³⁸, oraz mnichów zatajających swoje przewiny¹³⁹. Szeroki zakres kontroli igumena nad członkami wspólnoty był już sygnalizowany wcześniej, przy okazji omawiania ograniczeń w kontaktach ze światem zewnętrznym.

Szczególnie piętnowane były wszystkie przejawy buntu przeciwko przełożonemu, jak np. bliżej nieokreślone zebrania przeciwko igumenowi¹⁴⁰, podburzanie braci¹⁴¹, oczernianie igumena¹⁴², mówienie o nim złych rzeczy, choćby były prawdziwe¹⁴³, kwestionowanie nałożonych epitymii¹⁴⁴. Mnich sprzeciwiający się igumenowi powinien zostać wyrzucony z klasztoru, żeby nie *zaraził swoją chorobą* innych braci¹⁴⁵. Osobliwie surową karę miał ponieść mnich, który uderzył kijem igumena, było to obcięcie ręki¹⁴⁶.

Monastyczny wymóg *stabilitas loci*, jak się wydaje, również należy rozważać w kontekście posłuszeństwa¹⁴⁷. Zmiana klasztoru wiązała się bowiem ze zmianą

¹³³ NA 35, k. 106^r; NA 50t, k. 129^r; Kodeks berliński (*Poenae monasteriales* 32–33), s. 143.

¹³⁴ NA 81, k. 182^v.

¹³⁵ Kodeks berliński (*Poenae monasteriales* 62), s. 147.

¹³⁶ NA 34k, k. 103^r; Kodeks berliński (*Poenae monasteriales* 26), s. 142–143.

¹³⁷ NA 68g, k. 157^r.

¹³⁸ Kodeks berliński (*Poenae monasteriales* 66), s. 147.

¹³⁹ NA 50bb, k. 135^v.

¹⁴⁰ NA 50cc, k. 135^v.

¹⁴¹ NA 50cc, k. 135^v; NA 87, k. 183^v.

¹⁴² NA 88, k. 183^v.

¹⁴³ NA 89, k. 183^v. Następna reguła (NA 90, k. 183^v) podaje szczegółową procedurę upomnienia igumena cudzołożnika: dwóch lub trzech starszych miało wezwać go do opamiętania na osobności, upadłszy przed nim na twarz. Jeśli by nie zmienił swojego zachowania, mnisi mogli opuścić klasztor.

¹⁴⁴ NA 47q, k. 129^r; Kodeks berliński (*Poenae monasteriales* 81), s. 150.

¹⁴⁵ NA 82, k. 182^v–183^r.

¹⁴⁶ NA 83, k. 183^r.

¹⁴⁷ J a n K l i m a k, *Drabina rajy*, IV, 94, 109, kol. 716B, 717D–720A. Cf.: D.M. N i c o l, *Instabilitas loci: the Wanderlust of Late Byzantine Monks*, SCH 22, 1985, s. 193–

ojca duchowego, co było potępiane zarówno w odniesieniu do świeckich jak i mnichów¹⁴⁸. Takie rozumienie mniszej stabilności odnosi się w pełni do mnichów żyjących w małych grupach zgromadzonych wokół starca, które rozwiązywały się po śmierci pasterza. Podobnie jednak widzimy, że Teodozjusz Tyrnowski swobodnie opuścił klasztor po śmierci igumena i nie jest to w żaden sposób komentowane przez jego hagiografa¹⁴⁹. Przed koniecznością znalezienia sobie samodzielnie przełożonego stanął Romił, kiedy kolejno zmarli: igumen jego klasztoru i starzec, do którego został oddelegowany¹⁵⁰. W innym wypadku, to właśnie igumen zdecydowałby o jego dalszym losie, jak zdaje się sugerować hagiograf.

Specyficznym wymiarem monastycznego radykalizmu jest wymóg ochoczego usposobienia w podporządkowywaniu się regułom życia ascetycznego. W zachętach do czynienia wszystkiego w dobrym usposobieniu wobec Boga i ludzi celuje Bazyl Wielki¹⁵¹, ale nie są one obce również innym autorom ascetycznym¹⁵². Nakaz gorliwości znajduje również wyraz w regułach mniszych zawartych w nomokanonaх przez piętnowanie spóźniających się na modlitwę, rozkojarzonych w trakcie celebracji, nieobecnych lub wychodzących z kościoła¹⁵³, ociągających się i narzekających w pracy lub wykonujących swoje zadanie bez należytej staranności¹⁵⁴, szemrzących przeciwko poleceniom igumena lub brata pełniącego jakąś funkcję klasztorną¹⁵⁵, nie odpowiadających od razu na wezwanie brata¹⁵⁶. Elementem gorliwości mniszej było również zalecenie zachowywania ciągłej uwagi, co wiązano z nieustanną aktywnością (modlitwa, lektura, praca, etc.). W *Kodeksie berlińskim* wśród epitymii znajduje się następująca przestroga dla leniwych: **аще кааолоу геръ пражень сѣдитъ. пища днаволоу нарѣт сѣ**¹⁵⁷.

202; K. M a r i n o w, *Między Bułgarią, Bizancjum a Serbią – mnisze peregrynacje św. Teodozjusza Tyrnowskiego i św. Romila Widyńskiego*, BP 15, 2009, s. 99–111.

¹⁴⁸ J a n K l i m a k, *Drabina raj* IV. 72, s. 137; *Kodeks berliński* IV. 27, s. 108; G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 29–30.

¹⁴⁹ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 12. W ten sam sposób Teodozjusz i Roman opuścili Parorię po śmierci jej igumena – Grzegorza Synaity (K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 15–16).

¹⁵⁰ G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 12.

¹⁵¹ B a z y l i W i e l k i, *Reguły krótsze*, CLVII–CLXII, s. 359–363.

¹⁵² I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, II, s. 11; LVIII, s. 314.

¹⁵³ *NA* 47/0, k. 129^r; *NA* 50k–t, k. 134^v–135^r; *NA* 96, k. 185^r; *NA* 122, k. 189^v; *Kodeks berliński (Poenae monasteriales* 28, 45), s. 143, 145. Cf. D o r o t e u s z, *Nauki*, 118, s. 188–189. Znajdziemy tam opowieść o aniele, który naznaczał krzyżem wszystkich mnichów pozostających w kościele podczas liturgii od początku do końca z *powodu ich zapatu, gorliwości i dobrej woli*.

¹⁵⁴ *NA* 47h, k. 129^r; *NA* 50g. h, k. 129^r; *NA* 132, k. 192^v–193^r; *Kodeks berliński (Poenae monasteriales* 79), s. 149.

¹⁵⁵ *NA* 47q, k. 129^r; *NA* 50c, k. 134^r.

¹⁵⁶ *NA* 50dd, k. 135^v.

¹⁵⁷ *Kodeks berliński (Poenae monasteriales* 58), s. 146.

* * *

Pewnie niejednemu czytelnikowi nasuwa się pytanie, na ile przedstawione wyżej drobiazgowo i surowe reguły dotyczące niemal wszystkich aspektów życia były przestrzegane w rzeczywistości. Wątpliwości podają nam same źródła. Przytoczę jedynie kilka przykładów. Paranie się handlem, a tym bardziej lichwiarstwem, wymaga posiadania nakładów finansowych. Gdyby mnich przestrzegał nakazu ubóstwa lub był kontrolowany w tej kwestii na bieżąco, nie miałby możliwości rozpoczęcia działalności gospodarczej tego typu. Wówczas zbędne byłoby określenie wymiaru kary za tak głębokie naruszenie monastycznego etosu, a takie znajdujemy w epitymii z *Nomokanonu CIAI 1160*¹⁵⁸. Wskazówką, że nadzór igumena nad zachowywaniem ubóstwa przez mnichów bywał nieskuteczny jest jeszcze epitymia z *Kodeksu berlińskiego*: mnich, który za życia zbierał złoto i srebro miał być pozbawiony prawa do normalnego pogrzebu – *niech mu zwiążą nogi i niech go wleką 4 popriszta* [tj. ok. 700 metrów] *i niech będzie pogrzebany w odludnym miejscu*¹⁵⁹. Domyślam się, że nie mamy tu do czynienia z karą odroczonej, ale że kanon ten dotyczy sytuacji, w której „chciwość” mnicha wyszła na jaw po jego śmierci. Na znaczne oddalenie się od ideału ubóstwa i dodatkowo pokory wskazuje epitymia, wymierzona w mniszkę bijącą swoją służącą¹⁶⁰.

Nie do końca były zapewne przestrzegane regulacje dotyczące nieutrzymywania kontaktów z rodziną. Mnich, który kradł w klasztorze i wysyłał swoim krewnym zawłaszczone dobra, najwyraźniej nie zerwał z nimi więzi. Do podobnych wniosków skłania uzasadnienie zakazu całowania kobiet: nie godzi się mnichowi całować żadnej, chyba że własną matkę na Wielkanoc¹⁶¹. Spotkanie z rodziną w okresie świątecznym wydaje się w świetle tej epitymii nie incydem, ale obyczajem.

Wzniosłe ideały i wyśrubowane normy nie były najpewniej zachowywane również w kwestii posłuszeństwa i stosunku do przełożonych. Co najciekawsze – dowiadujemy się tego z żywotu świętego – a jesteśmy przecież przyzwyczajeni, że utwory hagiograficzne przekazują nam nieskazitelny wizerunek swojego bohatera. Z tego też względu rzeczony żywot, mowa tu o dziele Grzegorza Kaligrafa poświęconym Romiłowi Widyńskiemu, sprawia wrażenie naiwnego, nie do końca zgodnego z kanonem. Widyński święty wykazuje się nieposłuszeństwem kilkukrotnie, ale autor jest świadom tylko jednego wykroczenia Romiła w tym

¹⁵⁸ *NA* 3, k. 39^v; *NA* 120, k. 189^v.

¹⁵⁹ *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 57)*, s. 146.

¹⁶⁰ *NA* 47z, k. 130^r.

¹⁶¹ *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 13–14)*, s. 141.

aspekcie. Pozostałe przypadki przytacza, próbując wysławić swojego nauczyciela za jego cnoty.

Czynem, który wzbudził wątpliwości Grzegorza było opuszczenie starca przez Romiła. *Nie wiem czy [postąpił tak] za przyzwoleniem Bożym dla większej korzyści, jak pokaże dalej nasze słowo, czy z powodu złośliwości diabelskiej*¹⁶². Grzegorz nie przybliży nam okoliczności rozstania – nie wiemy czy Romił odszedł do pustelni bez zgody i wiedzy przełożonego, czy wbrew jego woli. Grzegorz próbuje zmniejszyć winę Świętego w następujący sposób:

Nie wypada nikomu, kimkolwiek by był, pochopnie i bez zastanowienia czynić wyrzutów prepodobnemu z powodu jego odejścia, bowiem starzec miał u siebie kir Hilario-na do pomocy i dlatego to, co się zdarzyło, nie było nierozsądne ani zasmucające¹⁶³.

choć wcześniej sam wahał się, czy ucieczka nie była efektem pokusy szatańskiej.

Nie jest to pierwszy epizod w życiu Romiła, który wystawia złe świadectwo jego stosunkowi do ideałów monastycznych. Przebywając w swoim pierwszym klasztorze, Matki Boskiej Hodegetrii w Wielkim Tyrnowie, usłyszał on o klasztorze w Parorii zbudowanym przez propagatora hezychazmu – Grzegorza Synaitę i gorąco zapragnął przenieść się tam. Myśl o zmianie klasztoru nie dawała mu spokoju. *Zagora* [tj. Bułgaria] *posiadała jego ciało, a Paroria jego duszę* – stwierdza Grzegorz Kaligraf¹⁶⁴. Romił, nie chcąc zasmucić igumena, który bardzo go miłował, początkowo nie powiedział mu nic o tym. Kiedy jednak utwierdził się w swoim zamiarze, wybrał dogodny moment i odkrył przed przełożonym swoje myśli. Igumen zgodził się, bojąc się, żeby Romił nie pojechał tam bez jego zgody¹⁶⁵. Potencjalne nieposłuszeństwo naszego bohatera nie jest jedynym powodem dla którego wspominam ten epizod. Obowiązkiem mnicha ściśle związanym z wymogiem posłuszeństwa było wyjawianie wszystkich myśli, szczególnie tych sięgających niepokój, swojemu przełożonemu. Na tym właśnie polegało postulowane przez autorów parenetycznych przynoszące pokój wyrzeczenie się woli. Stan rozdwojenia, w który popadł Romił, jest ewidentnym przykładem utajonego przed ojcem duchowym *logismos*. Mnich nie powinien był sobie na coś takiego pozwolić¹⁶⁶, niemniej jednak Grzegorz przywołuje ten epizod, aby

¹⁶² Grzegorz Kaligraf(S), s. 13.

¹⁶³ Grzegorz Kaligraf(S), s. 13.

¹⁶⁴ Grzegorz Kaligraf(S), s. 7.

¹⁶⁵ Grzegorz Kaligraf(S), s. 7.

¹⁶⁶ NA 82, k. 182^v: *Jednym rozumem i jedną myślą podporządkowujcie się przełożonym, a tak godnie trwając znajdziecie pokój i zbawienie*; Jan Klimak, *Drabina raju*, IV, 21, kol. 688B, tłum. W. Polanowski, s. 123: *Bo jak człowiek występny jest dwojaki, inny na pokaz, a inny w ukryciu, tak człowiek prosty nie jest podwójny, ale jest kimś jednym*. O rozterkach jako

pokazać odbiorcy jak bardzo Romił pragnął życia pustelniczego. Czyżby Grzegorz był nieświadomy, że jednocześnie stawia swojego mistrza w złym świetle z innego powodu? Podobne pytania będziemy mogli zadawać sobie przy kolejnych zrelacjonowanych tu fragmentach żywotu.

Romił, przebywając na Górze Atos, służył pewnemu starcowi, który ze względu na problemy z trawieniem żywił się wyłącznie rybami. Ów polecił mu pewnego razu, aby poszedł łowić ryby na krótko i wrócił bez ociągania się. Romił jednak – ponieważ połów był wyjątkowo pomyślny – został dłużej, aby zrobić zapasy. Starzec przyjął ryby, ale skarcił go i nie wpuścił na noc do celi. Surowość przełożonego o mało co nie pozbawiła Romiła życia, bowiem działo się to zimą, a nasz bohater miał przemoczone ubranie. Mimo że Romił wyraźnie przekroczył pierwotny nakaz starca, Grzegorz wykorzystuje tę historię dla ukazania posłuszeństwa i pokory Świętego, który nie opuścił okrutnego przełożonego¹⁶⁷.

Romił wykazał się nieposłuszeństwem, czy raczej brakiem szacunku dla przełożonego, co najmniej jeszcze raz. Starzec Hilarion nakazał Romiłowi i Grzegorzowi, aby pościli cały tydzień w samotności, następnie aby wrócili w sobotę i razem zjedli. Grzegorz według zlecenia starca przygotował posiłek gotowany, lepszy dla „uciechy cielesnej”. Romił zasiadł do stołu, ale nic nie tknął, a kiedy jeszcze trwał posiłek, bez słowa wyjaśnienia wstał i oddalił się. Hilarion z Grzegorzem myśleli, że udał się do toalety, ale skoro minął czas potrzebny na załatwienie „naturalnej potrzeby”, starzec wysłał późniejszego hagiografa na poszukiwania. Okazało się, że Romił poszedł do swojej celi, aby modlić się. I znów: autor chwali swojego bohatera za radykalne oddanie zajęciom właściwym mnichom, zamiast skarcić go za brak szacunku okazany przełożonemu i ostentacyjne nakładanie na siebie większych wyrzeczeń niż te, które zachowują bracia¹⁶⁸. Równie symptomatyczne, jeśli idzie o luźne przestrzeganie zasad posłuszeństwa wśród późnośredniowiecznych bułgarskich mnichów, jest zachowanie Romiła, jak i sposób komentowania tego przez Grzegorza.

Napięcie między wysokimi ideałami i słabością ludzką było z pewnością elementem codzienności mniszej. Przesadą byłoby ukazywanie tego jako aporii moralnej. Duchowość monastyczna uwzględniała upadki ascetów. Odpowiedzią na ich nieuniknioną słabość było wezwanie do nieustannej pokuty. O tym będzie

przeciwieństwie mniszej „pojedynczości”, prostoty obszernie pisał A. G u i l l a u m o n t, *Monastycyzm jako zjawisko religijne*, [in:] i d e m, *U źródeł...*, t. I, s. 314–330.

¹⁶⁷ G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 11–12.

¹⁶⁸ G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 15–17. J a n K l i m a k, *Drabina rajy*, IV, 104, kol. 717B, tłum. W. P o l a n o w s k i, s. 142: *cechą prawdziwej wiary jest to, żeby bez wahania zaufać opiekunom, nawet wtedy, gdy widzimy, że ich nakazy sprzeczne są z naszymi oczekiwaniami* [tu: zbawieniem – przyp. J.M.W.]; J a n K l i m a k, *Drabina rajy*, IV, 81–82, kol. 713A–713B.

traktował następny rozdział. Ponieważ odwoływałem się tutaj bardzo często do penitencjarzy i nomokanonów, uważam za konieczne przypomnieć, że kultura monastyczna opierała się nie na spisanych regułach, ale na mądrości i doświadczeniu igumenów, starców i ojców duchowych. W samych tekstach normatywnych wiele kwestii jest pozostawionych ostatecznej decyzji przełożonych – zawartość lektur, długość modlitw, wymiar pokuty, etc. Podejrzewam, że nie oddalimy się daleko od prawdy, jeśli przyjmiemy, że ich zdanie było decydujące i w szeregu spraw, które zostały ustalone jednoznacznie w analizowanych tu zbiorach praw.

1.2. Pokuta

Pokuta (gr. ἡ μετάνοια, nawrócenie, przeminana, cs. покаяніє) w literaturze parenetycznej i hagiograficznej była łączona z innymi cnotami i dziełami mnicha, które razem stanowią tzw. *praksis* negatywną, odcinającą od grzechu¹⁶⁹. Do żarliwej skruchy, wynikającej z uznania własnej grzeszności przed Bogiem i ludźmi, miała skłaniać pamięć o śmierci. Wyrazem jej były żal za grzechy i dar łez. Tym tematом swoje rozważania poświęca Jan Klimak w następujących kolejno po posłuszeństwie stopniach *Drabiny raju*. Konkluduje je w następujący sposób:

W chwili wyjścia duszy z ciała nie będziemy oskarżani o to, że nie czyniliśmy cudów, że nie zajmowaliśmy się teologią i że zaniedbywaliśmy kontemplację, ale niewątpliwie zdamy Bogu rachunek z tego, żeśmy nieustannie nie płakali¹⁷⁰.

Pamięć o śmierci nie jest jednoznaczna ze strachem przed potępieniem (*doskonała świadomość śmierci wolna jest od strachu*¹⁷¹), a prowadzi do czystości umysłu i uwolnienia od grzechu:

myślenie o śmierci sprowadza bezmierną czystość i staranie. A potwierdza to ten święty, o którym dopiero co mówiliśmy [spędził on ostatnie 12 lat życia pokutując jako rekluz – J.M.W.]. Tacy do bojaźni dodając bojaźń, nie zatrzymują się, dopóki sił im w kościach starczy.¹⁷²

Jednocześnie uzyskany za sprawą pokuty (pamięci o śmierci) stan beznamiętności nie jest kresem łez:

¹⁶⁹ Cf. T. Š p i d l í k, M. T e n a c e, R. Č e m u s, *Questions monastiques...*, s. 153–155.

¹⁷⁰ J a n K l i m a k, *Drabina raju*, VII, 70, kol. 816A, tłum. W. P o l a n o w s k i, s. 175.

¹⁷¹ J a n K l i m a k, *Drabina raju*, VI, 14, kol. 796B, tłum. W. P o l a n o w s k i, s. 163.

¹⁷² J a n K l i m a k, *Drabina raju*, VI, 19, kol. 797B, tłum. W. P o l a n o w s k i, s. 164.

Lzy wynikłe z bojaźni orędują za nami, a te z przeświętej miłości pokazują, że nasze błagania zostały przyjęte¹⁷³.

Bazyli Wielki nie rozwinął aż tak bardzo teologii pokuty i pamięci o śmierci, choć jest dla niego oczywiste, że życie doczesne powinniśmy poświęcić na przygotowanie do życia przyszłego, którego elementem jest skrucha i żal za grzechy.

Nie pozostawajmy w dotychczasowej beztrosce i obojętności, nie marnujmy lekko-myślnie obecnego czasu, nie odkładajmy do jutra i na później rozpoczęcia pracy, aby ten, który zażąda naszych dusz, nie zastał nas nieprzygotowanych [...]. Wówczas będziemy płakać na próżno i daremnie, żałując czasu życia źle przeżytego. Wtedy bowiem na nic się zda okazywanie skruchy.¹⁷⁴

W psychologii ascetycznej Bazylego miejsce pamięci o śmierci, prowadzącej do uwolnienia od namiętności, zajmowało pełne gorliwości nastawienie (*diathesis*), wynikające z silnie zakorzenionego w świadomości celu życia (*skopos*)¹⁷⁵. U Doroteusza z Gazy nie znajdziemy rozbudowanych rozważań na temat nawrócenia i pokuty. Jednocześnie jednak możemy stwierdzić, że zajmowały one ważne miejsce w jego myśli ascetycznej. Choć Doroteusz zazwyczaj rozumie pokutę bardzo konkretnie – jako zadośćuczynienie za konkretny grzech – to ujmuje ją również jako podstawę *praxis* negatywnej, etap drogi duchowej mnicha:

Trzeba więc nie tylko wyciąć namiętności, ale także usunąć ich przyczyny, a tym samym dobrze przygotować swe obyczaje przez pokutę i łzy, i wtedy zacząć siew dobre go ziarna, którym są dobre uczynki¹⁷⁶.

Izaak Syryjczyk jest autorem najbardziej eksponującym rolę nawrócenia w życiu mnicha. Sygnalizuje to już w pierwszym zdaniu swojego dzieła: „Bojaźń Boża jest początkiem cnoty”¹⁷⁷. Drogę duchową mnicha ze świata pełnego grzechu do raju porównuje do podróży morskiej: statkiem jest pokuta, bojaźń Boża sternikiem, a przystanią miłość (rozumiana tu jako stan wyciszenia i kontemplacji)¹⁷⁸.

Pokuta, rozumiana jako praktyki oczyszczające duszę, była ważnym elementem życia mniszego również tak jak je przedstawiają utwory hagiograficzne. Joachim według autora żywotu: БѢ ВЪСІГѦ ВЪ ОУМИЛЕНІИ. И ВЪ СЛЪЗѦ И ВЪ ПОЩЕНІИ,

¹⁷³ J a n K l i m a k, *Drabina raju*, VII, 7, kol. 804B, tłum. W. P o l a n o w s k i, s. 167. Podobnie o łzach pisał I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie*, XXX, s. 138.

¹⁷⁴ B a z y l i W i e l k i, *Reguły dłuższe*, s. 46.

¹⁷⁵ Cf. A. H o l m e s, *A Life Pleasing...*, s. 113–116.

¹⁷⁶ D o r o t e u s z, *Nauki*, 132, s. 201.

¹⁷⁷ I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie*, I, s. 1.

¹⁷⁸ I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie*, LXXXIII, s. 397–399.

и въ оудръжканин. и въ оудроученин тѣла своѣго¹⁷⁹. Dar uez jako ważny element duchowości Romiła Widyńskiego był eksponowany przez jego ucznia i hagiografa Grzegorza¹⁸⁰. Pokuta zajmowała ważne miejsce w życiu mnicha i skruszonego rozbójnika Barbarosa¹⁸¹. Na razie mówiliśmy o wstrzeźliwości mniszej w odniesieniu do jedzenia i picia jako o formie ksenitei, wyrzeczenia się siebie. Stanowiła ona jednak również obok pokłonów i długotrwałego zachowywania pozycji stojącej (w trakcie czuwań i posiłków) konwencjonalny sposób wykonywania pokuty. O Petce możemy przeczytać w jej żywocie, że umartwiała swoje ciało postami i czuwaniem, *na pustyni nie widziała ani jedzenia, ani picia, a jej pokarmem i napojem były trzy i nieustanne modlitwy*¹⁸². Wgląd, w jaki sposób konieczność ciągłej pokuty przekładała się na codzienność mniszą, dają nam teksty normatywne. Mnisi ze względu „na większą nagrodę”, której oczekiwali, mieli zachowywać surowy reżim jedzenia przez cały rok. W *O poście z Kodeksu berlińskiego* są zestawione pokarmy, które mogli jeść, z dietą kapłanów diecezjalnych. I tak na przykład w Wielką Niedzielę kapłani mogli jeść mięso, a mnichom dozwolone były jedynie ryby, mleko i jaja oraz olej lub masło¹⁸³. W dni postne, jak na przykład środy i piątki okresu po Niedzieli Wszystkich Świętych, kapłani mieli wstrzymać się od pokarmów mięsnych, a mnisi od ryb, nabiału i tłuszczu, zostawał im chleb z kapustą lub gotowana fasola i owoce¹⁸⁴. Podstawą diety mnichów (i wszystkich pokutujących), według innych reguł miały być chleb i woda, w sobotę i niedzielę mogli sobie pozwolić na *вариво съ маслом* (gotowane warzywa z tłuszczem). Jeśli chcieli jeść ser i jaja, nie było im to zabronione, poza dniami postnymi, tj. poniedziałkiem, środą i piątkiem. Autor reguły zachęca ich jednak by z tego zrezygnowali (*бѣ ради*)¹⁸⁵. Mnisi mieli też wykonywać więcej pokłonów podczas godzin liturgicznych – zazwyczaj dwukrotność tego, co kapłani diecezjalni¹⁸⁶.

¹⁷⁹ *Żywot Joachima*.

¹⁸⁰ Grzegorz Kaligraf(S), s. 15–17.

¹⁸¹ *Żywot Barbarosa*, s. 49.

¹⁸² *Żywot Petki* (PS), s. 44.

¹⁸³ *Kodeks berliński* I. 11, s. 49–50.

¹⁸⁴ *Kodeks berliński* I. 1–15, s. 43–51. Podobne reguły dotyczące zachowywania surowszego postu u mnichów – NA 12, k. 59^r.

¹⁸⁵ NA 126, k. 192^r. Dane o diecie późnośredniowiecznych mnichów bułgarskich zawarte w literaturze hagiograficznej zebrała Silwija Arizanova (*Bългарите в агиографјата от XIII–XIV век*, Plovdiv 2013, s. 274–282). Potwierdzają one duże znaczenie jakie mnisi przypisywali wstrzeźliwości od pokarmów i napojów. Użytecznym i bardzo szczegółowym wprowadzeniem do zagadnienia postu w kulturze chrześcijańskiej jest praca: S. Bralicki, *Od obżarstwa do postu – praktykowanie wstrzeźliwości od pokarmów przez chrześcijan do VII w.*, [in:] *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II–VII w.)*, część II, *Pokarm dla ciała i ducha*, red. M. Koszko, Łódź 2014, s. 463–522.

¹⁸⁶ *Kodeks berliński* I. 1, 6, s. 45, 47–48.

1.3. Modlitwa

O modlitwie pisałem już w rozdziale dotyczącym tekstów obecnych w życiu mniszym. Tam przypatrywaliśmy się strukturze i treściom modlitw liturgicznych oraz częstotliwości modlitwy psalterzem. Do zagadnienia modlitwy mniszej wrócimy jeszcze w rozdziałach dotyczących zaangażowania społecznego mnichów. Tutaj przyjrzymy się pokrótce miejscu modlitwy pośród ideałów życia monastycznego.

Modlitwa, obok pracy i czytania, wypełniała znaczną część dnia mnicha, choć trudno na podstawie dostępnych nam źródeł określić dokładnie jaką. Modlitwa jest też tym zajęciem mnicha, obok praktyk pokutnych, a w przeciwieństwie do pracy i czytania, któremu przypisywano ogromne znaczenie metafizyczne. Przy okazji wymieniania cnót mnicha mogliśmy zauważyć, że modlitwa zajmuje wśród nich wysoką pozycję. Na drabinie Klimakowej stanowi ona dwudziesty ósmy stopień. Z właściwą sobie emfazą tak o niej pisze ów mistrz życia ascetycznego:

Modlitwa jest w swej istocie obcowaniem i zjednoczeniem człowieka z Bogiem. Pod względem funkcji jest ona tworzeniem świata, pojednaniem z Bogiem, matką i córką łez, przeblaganiem za grzechy, mostem ponad pokusami, murem oddzielającym od cierpienia, ustaniem konfliktów, dziełem aniołów, pokarmem wszystkich istot bezcielesnych, przyszłą radością, niekończącą się aktywnością, źródłem cnót, ambasadorem charyzmatów, niewidzialnym postępem, pokarmem dla duszy, oświeceniem umysłu, siekierą dla rozpacz, manifestacją nadziei, zanikiem smutku. Jest ona również bogactwem mnichów, skarbem hezychastów, słabnięciem gniewu, zwierciadłem postępu, ukazaniem miary postępu i stanu duszy, objawieniem przyszłości, znakiem chwały. Modlitwa jest prawdziwym sądem, trybunałem Pana, poprzedzającym Sąd, który ma nadejść.¹⁸⁷

Klimak rozpatruje tutaj modlitwę w planie eschatologicznym. Będąc *przyszłą radością, objawieniem przyszłości, sądem* [...] *poprzedzającym Sąd* i *zjednoczeniem z Bogiem* jest ona uczestnictwem w tym, co ma nastąpić dopiero po śmierci i stanowi cel życia mnicha. Klimak ukazuje modlitwę jako źródło i efekt pozostałych cnót. Trzeba jednak rozróżnić w tym miejscu modlitwę cielesną od modlitwy czystej, duchowej. Cytowane wyżej epitety odnoszą się do tej drugiej. Różnica między nimi jest nie tyle formalna, co przejawia się inną dyspozycją oranta. Warunkiem modlitwy doskonałej jest wyzwolenie się od wszelkich obrazów pojawiających się w umyśle. Stan ten można uzyskać przez zupełne odcięcie się od

¹⁸⁷ J a n K l i m a k, *Drabina raju*, XXVIII, 1, kol. 1129A–1129B, tłum. W. P o l a - n o w s k i, s. 310.

świata, przejawiające się wyciszeniem (hezychią) i wolnością od namiętności (*apatheia*)¹⁸⁸. Według tradycyjnej interpretacji duchowości Klimaka modlitwa, hezychia i beznamiętność stanowią razem z miłością cnoty kontemplacyjne (*theoria*, jednocześnie są to cztery ostatnie stopnie drabiny), do których prowadzi cała praktyka ascetyczna (*praxis*, cnoty życia czynnego: posłuszeństwo, pokuta, pamięć o śmierci, żal, łagodność, wielkoduszność, czystość, ubóstwo, pokora, etc.)¹⁸⁹. Zauważmy jednak, że podział modlitwy na dwa rodzaje nie jest ostry – modlitwa cielesna prowadzi bowiem do duchowej. Co więcej oczyszczenie umysłu jest procesem dynamicznym i nie jest osiągnięte raz na zawsze¹⁹⁰. Jan Klimak zaleca modlić się często, przestrzegać godzin modlitwy, ale nie znajdziemy w jego podręczniku duchowości wezwania do modlitwy nieustannej.

Doroteusz z Gazy w swoim dziele nie mówi wprost o modlitwie, choć wzmiankuje ją kilkunastokrotnie¹⁹¹. Izaak Syryjczyk jest bliższy Janowi Klimakowi, jeśli idzie o umiejscowienie modlitwy w systemie cnót i wartości mniszych: pisze on o modlitwie doskonałej i czystej, kontemplacji wolnej od obrazów i słów, do której prowadzi modlitwa niższego stopnia¹⁹². Określa on taką modlitwę jako czystość, bezruch umysłu. Stan ten przypomina beznamiętność i wyciszenie, o których mówił Klimak. Izaak, pisząc o modlitwie duchowej, również przyjmuje perspektywę eschatologiczną. Kontemplacja, jak twierdzi, nie należy do widzialnego świata, ale do przyszłego wieku¹⁹³. Wzywa on do nieustannej modlitwy, ale rozumie to przerośnięcie – wypełnieniem tego wezwania jest według Izaaka skierowanie całej swojej uwagi ku Bogu czy to przez lekturę, czy wykonywanie pokłonów, albo psalmodię¹⁹⁴.

Czysta modlitwa, pod formą modlitwy Jezusowej, i towarzyszące jej wyciszenie i beznamiętność stały się jednym z najbardziej eksponowanych tematów nauczania ascetycznego części autorów bizantyńskich z XIII i XIV w. takich jak Nicefor Hezychasta, Grzegorz Synaita czy Filoteusz Kokkinos. Przedstawiciele

¹⁸⁸ J a n K l i m a k, *Drabina raju*, XXVIII, 25, kol. 1133B. Cf. I. H a u s h e r r, *La théologie du monachisme chez saint Jean Climaque*, [in:] *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, éd. G. L e M a î t r e, Paris 1961, s. 391–393; T. Š p i d l í k, M. T e n a c e, R. Č e m u s, *Questions monastiques...*, s. 191–192, 202–204.

¹⁸⁹ K. W a r e, *Introduction...*, s. 11–13.

¹⁹⁰ J a n K l i m a k, *Drabina raju*, XXVIII, 19 kol. 1132D; XXVIII, 27, kol. 1133D.

¹⁹¹ Cf. np. D o r o t e u s z, *Nauki*, CX, s. 181: *Modlitewna prośba skierowana do Boga o pokorę jest najlepszą drogą do wykorzenia namiętności*. Doroteusz woli jednak w tym fragmencie skupić się na wartości pokory niż roli modlitwy w procesie wyzwalania się z siel szatańskich.

¹⁹² I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, XV, s. 60.

¹⁹³ I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, XV, s. 63, 68.

¹⁹⁴ I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, XXXIX, s. 164–168.

tego nurtu zostali nazwani hezychastami¹⁹⁵. Jednym z najśłynniejszych epizodów historii ruchu hezychastycznego stał się spór o naturę doświadczeń towarzyszących ekstazy kontemplacji, który uosabiają najbardziej zagorzali dyskutanci z obu stron: Grzegorz Palamas i Barlaam z Kalabrii¹⁹⁶. Echa ich sporu dotarły jedynie w niewielkim stopniu do Bułgarii¹⁹⁷.

Pojęcie hezychazmu, ze względu na swoją wieloznaczność jest problematyczne. Bywa używane na przykład na określenie koncepcji teologicznych Grzegorza Palamasa, praktyki modlitwy kontemplacyjnej lub owoców duchowych anachorezy (tak u Jana Klimaka)¹⁹⁸. W literaturze dotyczącej bułgarskiego czternastego wieku (szczególnie jego drugiej połowy) często hezychazm jest traktowany jako idea łącząca w sobie nowe zjawiska w literaturze, sztukach plastycznych, teologii i duchowości¹⁹⁹. Nie będę się odwoływać do tych holistycznych wizji sprowadzających przemiany kulturalne zachodzące w czternastym wieku do rozpowszechnienia się „ruchu hezychastycznego”. Interesują mnie w tym momencie zmiany w obrębie praktyk modlitewnych ówczesnych mnichów, które *a priori* są zakładane przez

¹⁹⁵ A.E.N. T a c h i a o s, *Mount Athos and the Slavic Literatures*, Cyr 4, 1977, s. 14–18; J. M e y e n d o r f f, *Is „Hesychasm” the Right Word? Remarks on Religious Ideology in the Fourteenth Century*, HUS 7, 1983, s. 447–457.

¹⁹⁶ Zagadnienia te były już wielokrotnie omawiane w literaturze przedmiotu, zarówno od strony teologicznej jak i ich historycznego kontekstu. Cf. *Isichazm. Annotirovannaja bibliografija*, red. S. C h o r u Ź y j, Moskwa 2004, s. 299–496. Z opracowań dostępnych w języku polskim warto wymienić: J. N a u m o w i c z, *Wstęp*, [in:] *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, przekł. i oprac. i d e m, Tyniec 1998, s. 7–48; J. M e y e n d o r f f, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, tłum. K. L e ś n i e w s k i, Lublin 2005; Y. S p i t e r i s, *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas*, tłum. B. W i d ł a, Warszawa 2006; B. T a t a k i s, *Filozofia bizantyńska*, tłum. S. T o k a r i e w, M.A. W e s o ł y, Kraków 2012, s. 213–229.

¹⁹⁷ G. P o d s k a l s k y, *Hésychasme ou Palamisme dans l'école littéraire de Tärново? Thèses critiques*, TKŠ 7, 2002, s. 461–465. Tradycję piśmienniczą słowiańskich przekładów dzieł Palamasa omawia wyczerpująco Marco S c a r p a (*Gregorio Palamas slavo. La tradizione manoscritta delle opere. Recensione dei codici*, Milano 2012, s. 57–64).

¹⁹⁸ Aktualny przegląd najważniejszych poglądów w tym zakresie można znaleźć w: A.G. D u n a e v, *Isichazm*, [in:] *Pravoslavnaja ènciklopedija*, t. XXVII, Moskwa 2011, s. 240–254.

¹⁹⁹ Cf. np.: G. P r o c h o r o v, *Isichazm i obščestvennaja mysl' v Vostočnoj Evrope v XIV v.*, TODL 23, 1968, s. 86–108; K. I v a n o v a, *Njakoi momenti na bálgaro-vizantijskite literaturni vrázki prez XIV v.: Isichazmät i negovoto pronikvane v Bálgarija*, SbL 1, 1971, s. 209–242; P. R u s e v, *Estetika i majstorstvo na pisatelite ot Evtimievata knižovna škola*, Sofija 1983, s. 14–36; E. B a k a l o v a, *Ivanovskite stenopisi i ideite na isichazma*, Izk 26.9, 1976, s. 14–21; A. A n g u ŝ e v a, *Isichazmät i isichastka tradicija*, [in:] *Istorija na bálgarskata srednovekovna literatura*, red. A. M i l t e n o v a, Sofija 2008, s. 519–520. Krytycznie do tej wszechobejmującej wizji hezychazmu odnosi się m. in. R. S t a n k o v, *Isichazmät, stilät „pletienie sloves” i ezi-kovo-pravopisnata reforma na patriarch Evtimij*, Sofija 1999.

uproszczone wizje datujące właśnie na ten okres pojawienie się „hezychazmu” w Bułgarii i na całych Bałkanach.

Jeśli przyjrzymy się charakterystycznym elementom praktyki modlitwnej „hezychastów”, to okaże się, że ich obecność w praktykach mnichów bułgarskich nie jest związana z działalnością Grzegorza Synaity. I tak modlitwa nieustanna jako element ideału mniszego jest wymieniona już w *Żywocie Joachima* (XIII w.) oraz *Żywocie Gabriela* (XIII w.?, przed 1330 r.).²⁰⁰ Odnotujmy od razu, że pozostaje również mocno eksponowana w żywotach czternastowiecznych²⁰¹. Sama formuła modlitwy Jezusowej z pewnością była już znana bułgarskim mnichom w tym samym XIII w.²⁰² Nie możemy być pewni, czy potwierdza to hezychastyczną praktykę modlitwy, bowiem formuła modlitwy Jezusowej mogła funkcjonować jako „akt strzelisty”. Być może to właśnie popularyzacja metody psychosomatycznej modlitwy były innowacją wprowadzoną do klasztorów bułgarskich przez Grzegorza i jego uczniów. Choć jednocześnie wiemy jednak, że była ona praktykowana na Atosie pod koniec XIII i na początku XIV w.²⁰³ i być może przeniknęła do Bułgarii już wcześniej.

Trzeba jednak przyznać, że pojawienie się w Bułgarii Grzegorza Synaity i działalność jego uczniów, wprowadziły istotną zmianę w życiu duchowym ówczesnych mnichów (choć nie do końca możemy być pewni jej treści). Przekonuje nas o tym prosta statystyka: w XIII w. pojawił się tylko jeden święty mnich w Bułgarii, w drugiej połowie XIV w. mamy ich czterech, spośród których trzech jest związanych z Synaitową szkołą duchowości (Teodozjusz, Romi i Euty-miusz). Fakt ten ukazywałby nam Grzegorza przede wszystkim jako charyzmatycznego przywódcę raczej niż propagatora nowych prądów duchowych. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę stosunkowo szybkie i szerokie rozpowszechnienie się jego pism, to stanie się jasne, że odgrywał również i drugą z tych ról²⁰⁴. Kiedy

²⁰⁰ *Żywot Joachima; Żywot Gabriela*.

²⁰¹ Np.: Grzegorz Kaligraf (S), s. 25; Euty-miusz, *Żywot Jana Rylskiego*, s. 16.

²⁰² Brak bezpośrednich świadectw jej znajomości w Bułgarii, ale wiadomo, że była ona znana na Atosie, w Serbii i na Rusi już od początku wieku XIII lub nawet wcześniej. A. R i g o, *Le formule per la preghiera di Gesù nell'esicasmò athonita*, CS 7.1, 1986, s. 1–18; M. P e t r o v i ć, *Sveti Sava i dogmatika. Omiljena molitva svetoga Save*, [in:] *Sveti Sava*, prir. K. M i l o v a n o - v i ć, D. K a l e z i ć, Beograd 1995, s. 51–56; A. M a i n a r d i, *Le formule della preghiera esicasta nella tradizione russa antica*, [in:] *Vie per Bisanzio. VII Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini. Venezia, 2528 novembre 2009*, t. I, a cura di A. R i g o, A. B a - b u i n, M. T r i z i o, Bari 2013, s. 710–711.

²⁰³ Świadczą o tym działalność Nicefora Hezychasty (cf. A. R i g o, *Niceforo l'esicasta (XIII sec.): alcune considerazioni sulla vita e sull'opera*, [in:] *Amore del bello. Studi sulla Filocalia*, a cura di T. Š p i d l i k, Magnano 1991, s. 81–119) oraz *Żywot Grzegorza Synaity* (s. 130).

²⁰⁴ K. W a r e, *The Jesus Prayer in St Gregory of Sinai*, ECR 4.1, 1972, s. 3–22; A.-E. T a - c h i a o s, *Gregory Synaites' Legacy to the Slavs: Preliminary Remarks*, Cyr 7, 1983, s. 113–161;

przyjrzymy się twórczości Eutymiusza Tyrnowskiego zauważymy, że choć wymienia te same cnoty i działania mnicha co wcześniejsi hagiografowie, to mówi o jego doświadczeniu duchowym nieco innym językiem, odwołując się do pojęć *theoria* i *praksis* i tym samym odsyła nas do dziedzictwa Grzegorza Synaity. I to właśnie Eutymiusz jako pierwszy obok ideału modlitwy nieustannej stawia modlitwę czystą, kontemplacyjną²⁰⁵. Znaczenie działalności paroryjskiego igumena dla bułgarskiego monastycyzmu wymaga dalszych badań szeroko uwzględniających jej atonicki i bizantyński kontekst.

2. Style życia monastycznego

Historyczny rozwój monastycyzmu i jego zróżnicowanie regionalne zaowocowały wykształceniem trzech podstawowych form osad mniszych: cenobium, laury i pustelni, które rządziły się innymi regułami. Wszystkie one były reprezentowane w późnośredniowiecznej Bułgarii. Bliższe przyjrzenie się sposobowi ich funkcjonowania utrudnia systematyzację, nie mamy bowiem do czynienia z czystymi typami, ale *continuum* zjawisk. Mnisi, w zależności od możliwości, swoich potrzeb i wskazań ojca duchowego, podejmowali na kolejnych etapach życia różne formy uprawiania ascezy.

2.1. Cenobityzm

Cenobityzm był niewątpliwie podstawowym stylem życia monastycznego w późnośredniowiecznej Bułgarii. Jak wynika z życiorysów mnichów bułgarskich z XIII–XIV w. (przedstawiam je w rozdziale *Życiorysy świętych mężów*) pobyty w pustelniach były epizodami, mnisi zaczynali i kończyli swoje kariery monastyczne w cenobium: tak było w przypadku Joachima, Teodozjusza i Eutymiusza. Efrem i Romił większą część życia spędzili poza klasztorami, głównie w kilkusobowych grupach hezychastycznych. Eremy, wieże i hezychasteriony, w których przebywali podczas okresów odosobnienia, były zazwyczaj w jakiś sposób powiązane z klasztorami. W źródłach jest mowa o bliskości topograficz-

A. D e l i k a r i, *Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Balkans: über die nur auf Slavisch erhaltenen Schriften des Gregorios Sinaites*, [in:] *Mnogokratnite prevodi v južnoslavjanskoto Srednovekovie. Dokladi ot meždunarodnata konferencija, Sofija 7–9 Juli 2005 g.*, red. L. T a s e v a, R. M a r t i, M. J o v č e v a, T. P e n t k o v s k a j a, Sofija 2006, s. 467–478.

²⁰⁵ Np. E u t y m i u s z, *Żywot Petki*, s. 61.

nej, ale najpewniej związki te były rzeczywiste i wyrażały się na przykład przez wsparcie materialne – ze strony klasztoru, oraz moralne (kierownictwo duchowe, modlitwa) – ze strony anachorety¹.

Według prawa kanonicznego każdy mnich, również jeśli chciał zostać anachoretą, musiał najpierw odbyć nowicjat w posłuszeństwie (w cenobium, a może także pod opieką starca)². Zazwyczaj trwał on trzy lata, ale w pewnych okolicznościach mógł być skrócony do sześciu miesięcy³. Do tych reguł przywiązywano zapewne dużą wagę. Eutymiusz Tyrnowski dostosował do nich swój *Żywot Jana Ryłskiego*, wysyłając retrospektywnie swojego bohatera do klasztoru dla odbycia formacji⁴.

W źródłach na określenie wspólnoty monastycznej spotykamy najczęściej określenia *монастирь* oraz *обитѣль* („mieszkanie”)⁵. Inne nazwy to *общее житіє*⁶ („wspólne życie”), *киновіа*⁷, *црѣковѣ*⁸. To ostatnie słowo jako synonim cenobium pojawia się stosunkowo rzadko.

Część późnośredniowiecznych klasztorów nosiła nazwę laura (cs. *лавра*). Były to Wielka Laura Czterdziestu Męczenników w Wielkim Tyrnowie⁹, Wielka Laura Matki Boskiej Przczystej¹⁰ oraz Laura Michała Archanioła, identyfikowana zazwyczaj z klasztorem skalnym pod tym samym wezwaniem w Iwanowie¹¹. Klasyczne laury były konfederacjami anachoretów¹². Wydaje się jednak, że jednoimienne instytucje z późnośredniowiecznej Bułgarii miały ustrój cenobityczny. Wiemy, że na czele obu wspomnianych wyżej wielkich laur stał igumen. O podobnej pozycji igumena we wspólnotach określanych jako klasztor wspólnotowy lub laura świadczą epitymia z *Nomokanonu CIAI 1160*:

¹ D. P a p a c h r i s a n t u, *Atonsko monaštvo. Počeci i organizacija*, prev. S. J a k š i ć, Beograd 2003, s. 33.

² *NA* 41, k. 110^r–110^v.

³ *NA* 45, k. 127^v–128^r.

⁴ E u t y m i u s z, *Żywot Jana Ryłskiego*, s. 8.

⁵ Np.: *NA* 41, k. 110^r.

⁶ *NA* 34k, k. 103^v.

⁷ *NA* 79, k. 182^r.

⁸ *NA* 76, k. 170^v; *NA* 141, k. 198^v; *Chryzobulla mraczka*, s. 21.

⁹ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 26.

¹⁰ *Zapiski marginalne* 47, s. 42.

¹¹ *Zapiski marginalne* 51, s. 45; S. J o r d a n o v, *Skalnijat manastir „Sveti Archangel Michail” pri selo Ivanovo*, Varna 2009, s. 15; B. N i k o l o v a, *Monašestvo, manastiri i manastirski život v Srednovekovna Bălgarija*, t. II, *Monasite*, Sofija 2010, s. 628–629.

¹² Y. H i r s c h f e l d, *Życie monastyczne na Pustyni Judzkiej w okresie bizantyńskim*, tłum. K. T w a r d o w s k a, przedm. E. W i p s z y c k a, Kraków 2010, s. 58–76.

Jeśli jakiś mnich przebywający w cenobium lub laurze zaśnie bez modlitwy swojego igumena, niech wykona 150 pokłonów i niech stoi przez noc bez snu, modląc się cały czas do Boga¹³

Codziennie błogosławieństwo otrzymywane od igumena przed snem kłóci się z semianachoretycznymi obyczajami bliskowschodnich laur. Co więcej, wiemy, że w Bizancjum już od co najmniej VIII w., jak dowodzi Denise Papachryssantou, laura była po prostu oboczną nazwą cenobium¹⁴. Z dużym prawdopodobieństwem możemy zatem założyć, że sytuacja w późnośredniowiecznej Bułgarii była analogiczna.

Semianachoretyczne wspólnoty istniały w późnośredniowiecznym Bizancjum i Bułgarii, ale ich struktura i geneza różniła je od klasycznych laur, nie były one też tak nazywane. Zazwyczaj stanowiły one bowiem grupy uczniów gromadzących się wokół anachorety-starca, który, jak będą dowodzić później, odgrywał rolę analogiczną do igumena w cenobium. Tej formie życia przyjrzymy się niżej, w podrozdziale *Hezychazm i semianachoretyzm*.

Klasztor cenobityczny stanowił zwartą strukturę pod przewodnictwem przełożonego, zwanego najczęściej po prostu *игуменъ*¹⁵, ale również *наставникъ*, *настопателъ*, *настоащи* (*обитѣли*)¹⁶ lub *архимандритъ*¹⁷. Pewne kontrowersje budzi ostatnie z tych określeń. W monastycyzmie bizantyńskim tytuł archimandryty funkcjonował w kilku znaczeniach. W okresie od VI do VIII w. był wyłącznie synonimicznym określeniem igumena. Później zaczął być używany także jako godność honorowa, którą obdarzano mniichów cieszących się dużym autorytetem. Z czasem zaś stał się tytułem igumena ważniejszej wspólnoty monastycznej lub igumena nadzorującego również pobliskie klasztory¹⁸. Reguły z *Nomokanonu CIAI 1160* i *Kodeksu berlińskiego* potwierdzają, że w późnośredniowiecznej Bułgarii określenie „archimandryta” używano jako synonimu określenia „igumen”. Z kolei igumeni i archimandryci wymienieni są osobno w opowieści o synodzie w Lampsakos w *Synodykonie cara Borila*¹⁹. Możemy się domyślać, że autor opowieści uważał te tytuły za różne. Godność archimandryty przełożonego Wielkiej Laury Czterdziestu Mę-

¹³ NA 34k, k. 103^v.

¹⁴ D. P a p a c h r i s a n t o u, *Atonsko monaštvo...*, s. 35–36.

¹⁵ NA 45, k. 128^r.

¹⁶ NA 41, k. 110^r; NA 50cc, k. 135^v; NA 43, k. 126^r; NA 114, k. 200^v; *Żywot Barbarosa*, s. 53.

¹⁷ NA 68a, k. 157^r, *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 53)*, s. 146; *Żywot Barbarosa*, s. 53; *Synodykon cara Borila*, s. 160; *Zapiski marginalne 31*, s. 35; K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 26.

¹⁸ P. d e M e e s t e r, *L'archimandritat dans les Églises de rite byzantine*, [in:] *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, vol. II, Roma 1949, s. 115–137.

¹⁹ *Synodykonie cara Borila*, s. 160.

czenników w Wielkim Tyrnowie sugeruje, że tytuł ten mógł również oznaczać przełożonych ważniejszych wspólnot²⁰. Co do jego nadawania jako godności znaczniejszym mnichom możemy jedynie spekulować²¹. Tak samo nie mamy żadnych danych dotyczących istnienia w średniowiecznej Bułgarii „świętych gór”, lokalnych zrzeseń klasztorów, podlegających zwierzchnictwu czy to archimandryty, czy to protosa²².

W dwóch regułach z *Nomokanonu CIAI 1160* pojawia się kapłan (cs. **свѣщенникъ**) jako osoba, której należy być posłusznym tak samo jak igumenowi: *nie godzi się mnichowi nic czynić, ani iść gdzieś bez [zgody] kapłana albo igumena*²³, *nie godzi się mnichom [...] sprzeciwić się swoim kapłanom* niezależnie czy postępują sprawiedliwie, według reguł, czy są okrutni²⁴. Być może mowa tu o ojcach duchowych (cs. **отцыцъ духовныи**²⁵), czyli spowiednikach. W klasztorach atonickich i biznatyńskich funkcje te były czasem rozdzielone, a czasem łączono je ze sobą²⁶ – nie wiadomo, jak to rozwiązywano w późnośredniowiecznych klasztorach bułgarskich.

Głównym zadaniem igumena było dbanie o zbawienie swoich podopiecznych. Igumen realizował swój cel sięgając po różne środki. Przede wszystkim modlił się za mnichów, pouczał ich i zachęcał do ascezy²⁷. Postawienie modlitwy na pierwszym miejscu odpowiada temu, jak postrzegana była jej rola. Na taką hierarchię

²⁰ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 26. O samym klasztorze, cf. np. T o t e v, *Carskata cārka „Sv. Sv. Četirideset mǎčenici” i manastirǎt Velikata lavra v Tǎrnovgrad (rezultati ot poslednite archeologičeski razkopki)*, Arch 42.1/2, 2001, s. 30–44.

²¹ Znamy jeden przypadek archimandryty, co do którego nie wiadomo, czy pełnił posługę igumena: *Zapiski marginalne* 31, s. 35.

²² Zdanie przeciwne zob. B. N i k o l o v a, *Monašestvo...*, t. II, s. 403, 505; I. R u s e v, G. K o v a č e v, *Manastirskata obštnost Sveta Gora Slivenska i rajonǎt i prez XII–XVII vek*, Veliko Tǎrnovo 2011.

²³ *NA* 35, k. 106^r.

²⁴ *NA* 39, k. 106^r–106^v.

²⁵ *NA* 103, k. 186^v.

²⁶ Rozłączenie obu funkcji nakazywał typikon chilendarski z początku XIII w. (M. Ž i - v o j n o v i ć, *Chilandarski i Evergetidski tipik. Podudarnosti i razlike*, ZRVI 33, 1994, s. 90), natomiast na ich połączenie wskazuje praktyka Klasztoru Ewergetydzkiego pod koniec XII w. (R. H. J o r d a n, R. M o r r i s, *The Hypotyposis of the Monastery of the Theotokos Evergetis, Constantinople (11th–12th Centuries): Introduction, Translation and Commentary*, London–New York 2013, s. 13, 261).

²⁷ Józef N a u m o w i c z (*Kierownictwo duchowe w tradycji monastycznej*, [in:] *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik dla księży*, red. J. A u g u s t y n, J. K o ł a c z, Kraków 2007, s. 143–151) opierając się na świadectwie źródeł greckich podkreślał znaczenie osobistej relacji ascety z kierownikiem duchowym (igumenem). Aspekt ten był zapewne niezmiernie ważny i w późnośredniowiecznym monastycyzmie bułgarskim, niestety dostępne mi źródła nie pozwalają ukazać tego wymiaru stosunków mnich – przełożony.

wskazuje Kalikst w *Żywocie Teodozjusza Tyrnowskiego*. Chwali igumena pierwszego klasztoru, w którym przebywał Teodozjusz, jako męża cnotliwego i w słowach, i w czynach. Teodozjusz był *okryty jego modlitwami jak zbroją*, choć jednocześnie, jak twierdzi Kalikst, był on niezadowolony z jego pouczeń i porządku modlitw w klasztorze²⁸. Jan Klimak nazywa modlitwy igumena-ojca duchowego hełmem zbawienia oraz podkreśla, że cenobita nic nie zawdzięcza sobie, ale wstawiennictwu swojego przełożonego²⁹. Wierzono, że zakres odpowiedzialności igumena był ogromny. Igumen, który niedostatecznie napominał swoich podopiecznych, miał ponosić w przyszłym życiu kary za ich grzechy³⁰. Mnisi, aby w pełni skorzystać z dobrodziejstw duchowych, płynących z kierownictwa igumena, zobowiązani byli do pełnego posłuszeństwa wobec niego i informowania go o wszystkich swoich sprawach. Pisałem o tym szerzej w rozdziale dotyczącym ksenitei. Igumen przyjmował nowych mnichów do wspólnoty i wprowadzał ich na kolejne szczeble profesji³¹, delegował do sprawowania funkcji i rozdzieliał między nich zadania³², wybierał lektury, po jutrzni wygłaszał katechezy, w trakcie posiłków odpowiadał na pytania, prowadził rozmowy na osobności³³. Ponadto zarządzał też majątkiem klasztornym. Jego swoboda w tym zakresie była ograniczona: nie mógł na przykład zbywać żadnych posiadłości klasztornych³⁴. W rozdzielaniu dóbr (ubrań? książek? jedzenia? – nie wiemy czego konkretnie dotyczą cytowane tu epitymie) miał traktować równo siebie i członków bractwa, jak i nie wyróżniać nikogo spośród mnichów³⁵. Igumen, który źle wypełniał swoje obowiązki, miał być usunięty ze stanowiska³⁶. To samo dotyczyło przełożonego, który wpuszczał do klasztoru kobiety, chłopców lub popadł w herezję³⁷. Na igumena należało wybrać osobę godną, wyróżniającą się cnotliwym życiem, mogącą prowadzić mnichów w prawej wierze i gwarantującą zachowanie ideałów życia mniszego, a także ładu w klasztorze (*могущеи мьнишьскоу ю хытросеть и все оустроениѣ манастырскоѣ добрѣ съхранити*)³⁸.

²⁸ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 12.

²⁹ J a n K l i m a k, *Drabina raju*, IV, 2, kol. 677D; IV, 54, kol. 705D–708A.

³⁰ NA 110, k. 187^v.

³¹ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 11; NA 36, k. 106^r.

³² Np. NA 35, k. 106^r.

³³ V.P. V i n o g r a d o v, *Ustavnyja čtenijja. Propoved' knigi. Istoriko-gomiletičeskoe izsledovanije*, wyp. 1, *Ustavnaja reglamentacija čtenij v grečeskoj cerkvi*, Sergijev Posad 1914, s. 79, 134–135.

³⁴ NA 23, k. 92^v–93^r.

³⁵ NA 25, k. 93^v; NA 98, k. 185^v.

³⁶ NA 2, k. 38^v; NA 97, k. 185^r–185^v; NA 98, k. 185^v.

³⁷ NA 34bb, k. 104^v.

³⁸ V.P. V i n o g r a d o v, *Ustavnyja...*, s. 79; NA 23, k. 92^v.

Mieszkańców klasztoru nazywano: *подвижникъ*³⁹, *инокъ*⁴⁰, *мнихъ*⁴¹, *калогѣръ*⁴², *ѡрѣньць*⁴³, *ѡрноризць*⁴⁴, *братъ*⁴⁵ oraz zbiorczo: *братіа*⁴⁶, *дрѣжина*⁴⁷. Wszyscy oni, jak już pisałem, mieli być równo traktowani przez igumena, ale nie byli grupą homogeniczną. Istniało w niej kilka powiązanych ze sobą hierarchii. Pierwszą nazwijmy naturalną: starsi służyli radą i przykładem młodym. Tak zostało to ujęte w anonimowym *Pouczeniu do wszystkich ludzi: starsi niech pouczają młodych, średni zaś niech ćwiczą się w pokorze, a młodzi niech służą w posłuszeństwie*⁴⁸. Jednocześnie starszym należało okazywać szczególny szacunek, co sankcjonowały teksty normatywne⁴⁹. Ich doświadczenie sprawiało, że byli postrzegani jako bardziej odporni na pokusy i mądrzejsi⁵⁰. To właśnie starsi mnisi mieli być wysłani do rozwiązłego igumena, aby go upomnieć⁵¹. W formowaniu tej hierarchii niebagatelną rolę odgrywały zapewne przymioty osobiste. *Nomokanon CIAI 1160* pośrednio ukazuje wyższą pozycję „bardzo mądrych” – w jednym z kanonów podkreśla się, że nawet takich mnichów należy wygnąć z klasztoru, jeśli sprzeciwiają się igumenowi⁵². Możemy przypuścić, że większym poważaniem darzono mnichów posiadających wyspecjalizowane umiejętności, mogli to być pszczelarze, ogrodnicy, zielarze, lekarze, pisarze ikon lub znawcy prawa kanonicznego. Źródła pokazują nam jedynie wyższą pozycję skrybów i pisarzy (cs. *книжникъ*)⁵³. Druga hierarchia wewnątrz wspólnoty, formalna, związana była z pełnieniem funkcji i wykonywaniem określonych zadań. Istnienie mniej i bardziej prestiżowych zadań sugeruje hagiograf Joachima, gdy dla podkreślenia pokory swojego bohatera stwierdza, że był on posyłany do wszystkich posług klasztornych i nigdy nie okazał nieposłuszeństwa. Co więcej, prace były mu zlecane nie tylko przez igumena, ale również przez braci⁵⁴. Niskim prestiżem

³⁹ Grzegorz Kaligraf (S), s. 6.

⁴⁰ Grzegorz Kaligraf (S), s. 5.

⁴¹ NA 4, k. 44^v, NA 13, k. 64^r.

⁴² NA 7, k. 50^r; *Kodeks berliński* I.52, s. 60.

⁴³ *Kodeks berliński* I.1, s. 45.

⁴⁴ *Kodeks berliński* I.27, s. 55.

⁴⁵ NA 50b, k. 135^v.

⁴⁶ NA 42, k. 111^r.

⁴⁷ NA 50i, k. 103^v.

⁴⁸ *Kodeks berliński* V. 7, s. 133. Zobacz NA 82, k. 183^r.

⁴⁹ NA 47, k. 128^v.

⁵⁰ Dotyczyło to nie tylko pokus cielesnych. Cf.: NA 4, k. 44^r–44^v; NA 22, k. 88^r–88^v; NA 82, k. 183^r.

⁵¹ NA 90, k. 184^r.

⁵² NA 84, k. 183^r; NA 82, k. 183^r.

⁵³ NA 82, k. 183^r; NA 141, k. 198^v.

⁵⁴ *Żywot Joachima*.

cieszyła się praca fizyczna i ta była najczęściej zlecana młodszym. Jedynie bardziej doświadczonym i godnym braciom powierzano sprawowanie służby liturgicznej. Liczba mnichów funkcyjnych zależała zapewne od wielkości klasztoru. W wykorzystywanych tu źródłach dotyczących późnośredniowiecznej Bułgarii odnajdujemy następujące nazwy stanowisk: **КЕЛАРЪ** – zarządca spichlerza⁵⁵; **ТРАПЕЗАРЪ** – brat odpowiedzialny za przygotowywanie i rozdawanie posiłków oraz czystość refektarza⁵⁶; **ЛИКОНАУМНИКЪ, ПЕВЕЦЪ** – przewodnik chóru i kantor⁵⁷; **ЕКЛИСІАРХЪ, ПАРЕКЛИСІАРХЪ** – brat odpowiedzialny za porządek modlitw, utensylia liturgiczne i zachowanie ładu w kościele oraz jego pomocnik⁵⁸. Jeszcze inaczej pozycję mnichów we wspólnocie określało posiadanie święceń kapłańskich lub stopnie złożonych ślubów – postrzyżyny, śluby małej i wielkiej schimy⁵⁹. Hieromnichów nazywano: **ИНОКЪ СВАЩЕННИКЪ**⁶⁰, **СВАЩЕНОИНОКЪ**⁶¹, **ИЕРЕИ МНИХЪ/ МНИХЪ ИЕРЕИ**⁶² lub **ИЕРЕОМОНАХЪ**⁶³. Mnisi po ślubie małej schimy byli określani najczęściej jako mnisi bez dodatkowych określeń lub **ЕДИНООБРАЗНЫИ (ИНОКЪ)**⁶⁴. Wielkoschimnicy to (**МНИХЪ**) **ВЪ ВЕЛИКОМЪ ОБРАЗЪ**⁶⁵ lub **КАЛОУГЕРЪ СКЫМНИКЪ**⁶⁶, a sama wielka schima to (**ВЕЛИКЫ**) **ВБРАЗЪ АГГЕЛЬСКЫ**⁶⁷. O wyższej pozycji mnichów po trzeciej profesji i mnichów kapłanów nie można powiedzieć nic konkretnego⁶⁸. Czytając *Żywot Joachima*, możemy odnieść wrażenie, że wielką schimę otrzymał on po krótkim pobycie w klasztorze, podczas gdy Romił Widyński został zaszczycony

⁵⁵ *NA* 131, k. 192^v.

⁵⁶ *NA* 131, k. 192^v.

⁵⁷ *NA* 68d, k. 157^v.

⁵⁸ *NA* 127, k. 192^v. Funkcje monastyczne w klasztorach bizantyńskich omawia m. in. A. P. K a ž d a n, *Vizantijskij monastyr' XI–XII vv. kak social'naja grupa*, VV 31, 1971, s. 64–65; M. Ž i v o j n o v i ć, *Istorija Chilandara I: Od osnivanja manastira 1198. do 1335. godine*, Beograd 1998, s. 73–77; D. K r a u s m ü l l e r, *Multiple Hierarchies: Servants and Masters, Monastic Officers, Ordained Monks, and Wearers of the Great and the Small Habit at the Studious Monastery (10th–11th Centuries)*, Bsl 74.1/2, 2016, s. 98–101.

⁵⁹ Rozróżnianie drugiej i trzeciej profesji mniszej było krytykowane przez Teodora Studytę, w XIV w. tę krytykę przypomniał Grzegorz Palamas: P. J. H a t l i e, *The answer to Paul Asen of Gregory Palamas: A fourteenth century apology for the one, grand and angelic schema*, SVTQ 33, 1989, s. 35–51.

⁶⁰ *NA* 36, k. 106^r.

⁶¹ *NA* 96, k. 185^r.

⁶² *NA* 91–92, k. 184^r.

⁶³ *NA* 92, k. 183^r.

⁶⁴ *NA* 6, k. 46^r.

⁶⁵ *NA* 6, k. 46^r.

⁶⁶ *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 37)*, s. 144.

⁶⁷ *Żywot Joachima*; G r z e g o r z K a l i g r a f(S), s. 18.

⁶⁸ Według praktyki studyckiej z X–XI w. tylko wielkoschimnik mógł przyjąć święcenia diakonatu lub prezbiteratu. D. K r a u s m ü l l e r, *Multiple Hierarchies...*, s. 110–112.

nią dopiero na późnym etapie swojej kariery monastycznej⁶⁹. Przypomnę jeszcze, że od wielkoschimnichów i mnichów-kapłanów wymagano więcej w sensie moralnym – świadczą o tym dłuższe okresy pokuty nakładane za różne przewiny. Śledziliśmy to już na przykładzie wykroczeń przeciwko celibatowi. Na wysoką pozycję hieromnichów we wspólnotach mniszych pośrednio wskazuje również fakt, że wśród „cnotliwych starców” towarzyszących Teodozjuszowi podczas synodu tyrnowskiego w 1359/1360 r., wszyscy wymienieni z imienia posiadali święcenia kapłańskie⁷⁰.

Dla osiągnięcia celu życia mniszego ważna była nie tylko opieka igumena, ale i wsparcie braci. Barwnie ujął to Jan Klimak: *Mnisi żyjący w cenobium biorą na siebie jarzmo Chrystusa, ale swoje brzemie nakładają na kark drugiemu, płyną przez wielką głębinę podtrzymywani na rękach drugich*⁷¹.

2.2. Anachoretyzm

Cenobityzm pozwoliłem sobie określić jako „podstawową formę życia monastycznego” w późnośredniowiecznej Bułgarii. Pozostając przy tym nieco uogólnionym i emfaticznym trybie wypowiedzania się, można by określić anachorezę czyli pustelnictwo jako najdoskonalszy sposób życia monastycznego, najwyższy stopień ascezy⁷². Autorzy parenetyczni czytani przez późnośredniowiecznych bułgarskich mnichów mieli różne zdanie w tej sprawie. Bazyl Wielki ostro krytykował anachoretów. Za odpowiedni do realizacji nadrzędnego celu życia, to jest zachowywania przykazań i dostąpienia zbawienia uważał wspólnotowy styl życia⁷³. Doroteusz z Gazy nie wypowiedział się na ten temat bezpośrednio. Jego katechezy były skierowane do cenobitów i nie przekazywał w nich nic, co miało by skłonić słuchaczy do anachorezy. Przy okazji tak usilnie podkreślał

⁶⁹ *Żywot Joachima*; Grzegorz Kaligraf(S), s. 18.

⁷⁰ Kalikst, *Żywot Teodozjusza*, s. 26.

⁷¹ Jan Klimak, *Drabina raju*, IV, 5, kol. 680B–680C, tłum. W. Polanowski, s. 118.

⁷² W niektórych opracowaniach dotyczących ascezy rozróżnia się znaczenie słów eremita, anachoreta, pustelnik. W odniesieniu do analizowanych przeze mnie materiałów byłoby to zbędne, używam tych wyrazów w ich słownikowym znaczeniu, które pozwala traktować je synonimicznie (cf. np.: *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1958–1968).

⁷³ Bazyl Wielki, *Reguły dłuższe*, VII, s. 82–89; cf. A. Holmes, *A Life Pleasing...*, s. 143–161; T. Špidlík, M. Tenace, R. Čemus, *Questions monastiques en Orient*, Roma 1999, s. 253–255.

wartość posłuszeństwa i bycia we wspólnocie⁷⁴, że niezależnie od tego, jakie były jego rzeczywiste poglądy na tę kwestię, pozostawia on późniejszego czytelnika z wrażeniem, że klasztor jest wg niego najlepszym miejscem dla rozwoju duchowego. Efrem, Izaak Syryjczyk i Jan Klimak przyznawali wyższość drogi pustelniczej⁷⁵. Autor *Drabiny raju* głosił to jednak ogólnie, aby – jak zwraca uwagę scholiasta – nie zniechęcić słabych, nienadających się do anachorezy, którzy stanowili większość mnichów (to znów twierdzenie Klimaka⁷⁶):

Dlaczego święci Ojcowie z Tabennisi [tj. cenobici – przyp. J.M.W.] nigdy nie mieli tyłu gwiazd, co Ojcowie ze Sketis? Niech rozumie to ten, kto potrafi. Ja w każdym razie nie mogę, czy też raczej nie chcę, mówić o tym.⁷⁷

Pisma powstałe w późnośredniowiecznej Bułgarii i droga życia ówczesnych mnichów pośrednio wskazują, że przeważało zdanie wspomnianych ojców syryjskich i Klimaka⁷⁸. Bardzo wysoko pustelniczość cenił Eutymiusz Tyrnowski, autorzy *Żywotu Joachima Osogowskiego* oraz *Żywotu Petki z Prologu ze sticheronami*. Oprócz retorycznych pochwał wysiłku duchowego swoich bohaterów na dowód ich wyjątkowej świętości autorzy hagiografii przywoływali liczne cuda dokonane za pośrednictwem anachoretów czy doświadczane przez nich wizje i łaski im udzielone (cudowne nakarmienie, dar prorocki, rozmowy ze świętymi, etc.)⁷⁹. Także bułgarscy „Ojcowie (i Matki) ze Sketis” mieli więcej gwiazd niż ci z „Tabennisi”: w korpusie żywotów świętych, zdefiniowanym w pierwszym rozdziale tej pracy, tylko jeden z nich – Hilary z Mogleny – nie miał w swoim życiu epizodu pustelniczego. Zauważmy, że słowa pochwały życia anachoretycznego u pisarzy ascetycznych, przede wszystkim zaś u Jana Klimaka, odnoszą się nie tylko do pustelników, ale również do mieszkańców laur i grup semianachoretycznych. Przyjrzymy się im w następnym podrozdziale.

⁷⁴ E. g. D o r o t e u s z, *Nauki*, 68, s. 128–129; 77, s. 146–147; 119, s. 190.

⁷⁵ A. V ö ö b u s, *History of Asceticism...*, s. 94; A. G u i l l a u m o n t, *Syryjski mistyk Izaak z Niniwy*, [in:] i d e m, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. II, tłum. S. W i r p - s z a n k a, Kraków 2006, s. 274; A. J a s i e w i c z, *Wstęp...*, s. 32.

⁷⁶ J a n K l i m a k, *Drabina raju*, IV, 119, kol. 725C.

⁷⁷ J a n K l i m a k, *Drabina raju*, XXVII, 32, kol. 1105C, tłum. W. P o l a n o w - s k i, s. 300.

⁷⁸ Warto na marginesie dodać, że listy krytycznych wobec anachoretyzmu pisarzy wschodniochrześcijańskich nie wyczerpuje Bazyl Wielki, znajdujemy ich również w późniejszej historii ascetyki bizantyńskiej. D. K r a u s m ü l l e r, *Moral Rectitude vs. Ascetic Prowess. The Anonymous Treatise On Asceticism (Edition, Translation and Dating)*, BZ 100.1, 2007, s. 103–104.

⁷⁹ E u t y m i u s z, *Żywot Jana Rylskiego*, s. 5–7; E u t y m i u s z, *Żywot Petki*, s. 59–62; *Żywot Joachima Osogowskiego*, s. 405–408; *Żywot Petki (PS)*, s. 44–46.

Trudno jest rozsądzić z enigmatycznych wzmianek w żywotach mnichów bułgarskich z XIII–XIV w. czy na danym etapie swojego życia święty przebywał w zupełnym odcięciu od świata w pustelni, czy przyłączał się do jakiejś grupy półpustelniczej. Na przykład w *Żywocie Joachima* moment kariery mniszej świętego, który spędził on poza klasztorem, przedstawiony jest w następujący sposób:

и въ тои горѣ [tj. na Atosie] провидѣ многыне стѣне старце. и рѣвноује живѣ ихъ.
и бл҃годѣланію и прѣспѣваше. и тоу много времѣ прѣбывъ. изъшъ ѿтоу⁸⁰

Jeśli jednak skupimy się na tych opisach w żywotach świętych, które są jednoznaczne, to okaże się, że ściśle rozumiany anachoretyzm, taki jaki znamy choćby z żywotów Jana Rylskiego, był w późnym średniowieczu rzadko praktykowany⁸¹. Doświadczenie zupełnej anachorezy spośród wszystkich świętych mnichów bułgarskich okresu późnego średniowiecza mieli, jeśli będziemy się trzymać ściśle litery żywotów, wyłącznie Romil i Teodozjusz. W żywocie tego pierwszego czytamy, że za pozwoleniem swojego ojca Hilariona oddalił się od swojej grupy i udał się w rejon Parorii:

прѣвѣ же въ поустыни внои лѣта ѣ въсакого ѿлускаго смѣшенїа оустранень.
аще и нѣгдѣ ноужнои потрѣбѣ оудроучивши. къ вбитѣли ѿца сїнаита, твораше
его понти.⁸²

Pobyt Romiła w pustelni zakończył się ze względu na najazdy tureckie. Od tamtego czasu (poza krótkim, nieudanym dla niego pobytom w „Zagorze”) będziemy go zawsze widzieć w towarzystwie uczniów. Teodozjusz został z kolei skierowany do pustelni przez swojego igumena Grzegorza i po nieokreślonym czasie kontemplacji i walki duchowej wrócił do „życia czynnego”⁸³. Resztę życia spędził najpierw podróżując po bałkańskich klasztorach w towarzystwie Romana, następnie służąc jako przełożony wspólnot cenobitycznych, ostatni zaś rok przebywał w konstantynopolitańskim Klasztorze Mamasa⁸⁴. Ze *Słowa pochwalnego Eutyμιuszowi Tyrnowskiemu* dowiadujemy się, że, przewodząc cenobium, usuwał się czasem do pustelni, powierzając bieżące sprawy bractwa nadzorowi Eutyμιusza⁸⁵.

⁸⁰ *Żywot Joachima*.

⁸¹ Denisse P a p a c h r i s a n t o u (*Atonsko monaštvo...*, s. 31) sugeruje, że opowieści o heroicznych anachoretach były raczej legendami pisanyymi dla podniesienia morale, niż rzetelnymi relacjami z ich życia.

⁸² G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 18.

⁸³ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 14–15.

⁸⁴ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 16sq.

⁸⁵ G r z e g o r z C a m b ł a k, s. 136–138.

Być może jednak próba rozgraniczenia ścisłej anachorezy pustelników od semianachorezy grup hezychastycznych jest niepotrzebnym anachronizmem. Wszak Grzegorz Kaligraf wśród pustelników uciekających z góry Atos przed najeźdźcami tureckimi wymienił również Romiła, o którym wiemy, że przemieszczał się wówczas razem ze swoimi uczniami⁸⁶.

Styl życia anachoretów do pewnego czasu nie był regulowany żadnym pisemnym dokumentem. W połowie XIV w. pojawiła się *Reguła eremicka*. Powstała ona na bazie typikonu jerozolimskiego i w większości powtarzała jego zalecenia liturgiczne⁸⁷. Pustelnicy w samotności swoich cel powtarzali ten sam schemat modlitw, które odmawiali cenobici. Gromadzili się razem z innymi anachoretami na wspólnej modlitwie raz w tygodniu, w sobotę, lub dwa, jeśli na dany tydzień przypadają jakieś święto. Była to tak zwana synaksa – modlitewne zgromadzenie obejmujące nonę, nieszpory, całonocne czuwanie, jutrznię i wspólną eucharystię⁸⁸.

Głównym owocem życia anachoretycznego w świetle żywotów świętych jawią się zwycięstwa pustelnika nad szatanem. Szczególnie wymowne w tej kwestii są żywoty Jana Rylskiego i Prochora Pszyńskiego z *Prologu Norowa*, w których spośród cnót i czynów bohaterów wymienia się jedynie prowadzenie walki duchowej⁸⁹. O zmaganiach z demonami obok milczenia, czuwania i nieustannej modlitwy mowa jest także w *Żywocie Gabriela* oraz *Żywocie Jana Rylskiego z Minei Dragana*⁹⁰. Szczególnie interesujące są świadectwa *Żywotu Romiła* Grzegorza Kaligrafa oraz *Żywotu Teodozjusza* Kaliksta. Podobnie jak w *Żywocie Jana Rylskiego* Eutymiusza Tyrnowskiego podkreśla się w nich realizm wizji, które podsuwa szatan, a także fizyczny wymiar walki: zdarza się, że demony biją, rzucają w przepaść, wypełniają celę światłem, itp.⁹¹

Słownictwo związane z anachoretycznym stylem życia jest równie ubogie, jak ubogi miał być żywot jego adeptów. Pustelników nazywano *пѣстынникъ*⁹², *поустын'ножителъ* lub *ошьльникъ*⁹³, samo pustelnictwo to *ошьльственное житіе*, *поустынное житіе* lub *ошьльничьство*⁹⁴, a miejsce odosobnienia – *поустыиня*⁹⁵.

⁸⁶ Grzegorz Kaligraf (S), s. 32–33.

⁸⁷ E. Beljakova, *Slavjanskaja redakcija skitskogo ustava*, DRVM 11.4, 2002, s. 28–36.

⁸⁸ *Reguła eremicka*, s. 64–65.

⁸⁹ *Żywot Jana Rylskiego* (N); *Żywot Prochora*.

⁹⁰ *Żywot Gabriela*; *Żywot Jana Rylskiego* (D).

⁹¹ Grzegorz Kaligraf (S), s. 19; Kalikst, *Żywot Teodozjusza*, s. 14–15, 30–31; Eutymiusz, *Żywot Jana Rylskiego*, s. 9, 16. Cf. T. Špidlík, M. Tenace, R. Čemus, *Questions monastiques...*, s. 164–165.

⁹² *NA* 42, k. 111^r.

⁹³ Grzegorz Kaligraf (S), s. 1, 32.

⁹⁴ *NA* 41, k. 110^r; Kalikst, *Żywot Teodozjusza*, s. 14; Grzegorz Kaligraf (S), s. 32.

⁹⁵ Grzegorz Kaligraf (S), s. 32.

2.3. Hezychazm i semianachoretizm

Prowadzenie życia monastycznego w małych grupach po dwóch–trzech mnichów zalecał Jan Klimak:

Całe życie mnisze zawarte jest w trzech głównych porządkach: albo w ascetycznym odosobnieniu i życiu pustelnicznym, albo w tym by wspólnie z jednym czy najwięcej dwoma praktykować milczenie [hezychię – przyp. J.M.W.], wreszcie w tym, żeby cierpliwie pozostawać we wspólności. *Nie zbacжай na lewo i prawo* mówi Eklezjastyk [Prz 4,27], lecz idź drogą królewską; pośredni z tych sposobów życia jest odpowiedni dla wielu, bo tenże Eklezjastyk mówi: *Biada samotnemu*, bo jeśli popadnie w smutek albo senność, albo w lenistwo, albo w rozpacz, to *nie ma drugiego, który by go podniósł* [Koh 4,10]. *Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich*, powiedział Pan [Mt 18,20].⁹⁶

W innych miejscach swojego utworu, np. opisując starca Stefana, oddającego się ascezie razem z dwoma uczniami, autor *Drabiny rajy* nazywał taki styl życia hezychastycznym⁹⁷. Służył on bowiem, podobnie jak i anachoreza, osiągnięciu stanu zupełnego wyciszenia wewnętrznego i praktykowaniu czystej modlitwy. Wyróżnienie przeze mnie formy monastycyzmu semianachoretycznego w strukturze tej pracy opiera się nie tylko na świadectwie synajskiego igumena, ale również na znacznej popularności „starczestwa”, tj. życia w kilkusobowych grupach pod przewodnictwem doświadczonego ascety, odnotowanej przez źródła hagiograficzne z drugiej połowy XIV w.⁹⁸ Zaznaczmy na marginesie, że cytowane powyżej zalecenia Jana Klimaka mogły się również odnosić do dwóch – trzech anachoretów nie pozostających w relacji posłuszeństwa. Nie wiadomo nam jednak nic pewnego o istnieniu takowych grup w późnośredniowiecznej Bułgarii.

Najwcześniejszy chronologicznie przykład wspólnoty hezychastycznej odnajdujemy w *Żywocie Joachima*, mnicha i późniejszego patriarchy tyrnowskiego, działającego w pierwszej połowie XIII w. Pewien czas po opuszczeniu cenobium na Atosie prowadził on tam życie anachoretyczne, być może został wówczas uczniem jakiegoś starca – tego żywot nie precyzuje, choć możemy odczytać

⁹⁶ J a n K l i m a k, *Drabina rajy*, I, 26, kol. 641D–644A, tłum. W. P o l a n o w - s k i, s. 108.

⁹⁷ J a n K l i m a k, *Drabina rajy*, VII, 50, kol. 812A–812D.

⁹⁸ Nie jesteśmy jednak uprawnieni, aby twierdzić, że popularność tej formy życia wzrasta. Choć mamy tylko jeden przykład grupy hezychastycznej z XIII w. i kilka z wieku XIV, to pamiętajmy, że jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest fakt, że swoją wiedzę na ten temat w odniesieniu do XIII w. opieramy wyłącznie na *Żywocie Joachima*, podczas gdy wiek XIV jest dużo lepiej udokumentowany.

w nim taką sugestią (Joachim „obserwował” starców). Następnie sam został starcem i z grupą trzech uczniów osiedlił się w Bułgarii w założonej przez siebie pustelni⁹⁹.

Romił z kolei – tu już przechodzimy do połowy XIV w. – większą część swojego życia spędził we wspólnotach półpustelniczych. Najpierw Grzegorz Synaita oddelegował go jako ucznia, aby służył pewnemu starcowi. Potem znalazł sobie innego przełożonego, u którego przebywał razem z Hilarionem. Po odejściu od niego i krótkim okresie „samowoli” stał się uczniem wspomnianego wyżej Hilariona. Grupa urosła do trzech osób, gdy dołączył się do nich jako uczeń Grzegorz Kaligraf, autor żywotu widyńskiego świętego¹⁰⁰. Romił po opuszczeniu Hilariona i doświadczeniu pełnej anachorezy przez resztę życia odgrywał rolę starca¹⁰¹.

Teodozjusz po pobyciu w licznych cenobiach (na ten czas przypada również jego pustelnictwo) stał się ojcem duchowym niejakiego Romana. Podróżowali razem po Półwyspie Bałkańskim, aby odnaleźć dobre miejsce do życia w hezychii i uzyskać pouczenie duchowe od wybitnych starców z Atosu. Teodozjusz w pewnym momencie odesłał Romana w okolice Sliwenu, sam zaś odwiedził kilka innych słynnych wspólnot monastycznych oraz odbył pielgrzymkę do Konstantynopola, aby pokłonić się relikwiom przechowywanym w tamecznych kościołach¹⁰². Gdy znów się zeszl, zostali jeszcze na krótko w okolicach Sliwenu, następnie przenieśli się w okolice Nesebyru, aż osiedli w ufundowanych przez cara Jana Aleksandra celach w Kilifarewie. Wkrótce wspólnota znacznie się rozrosła, hagiograf podaje, że liczyła aż pięćdziesięciu mnichów. Choć Kalikst twierdzi, że ich cele były nieco od siebie oddalone, co sugeruje semianachoretyczny charakter kolonii¹⁰³, to jednocześnie podkreśla, że wszyscy członkowie wspólnoty czynili postępy w ascezie dzięki pouczeniom Teodozjusza i opisuje mnichów, jak *jeden drugiego chciał przewyższyć w cnocie*, co przywodzi na myśl cenobium¹⁰⁴.

⁹⁹ *Żywot Joachima*. Cf. S. A r i z a n o v a, *Bългарите в агиографјата от XIII–XIV век*, Plovdiv 2013, s. 150–151.

¹⁰⁰ G r z e g o r z K a l i g r a f(S), s. 14–15.

¹⁰¹ G r z e g o r z K a l i g r a f(S), s. 20sqq.

¹⁰² K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 16–17.

¹⁰³ Wykopaliska archeologiczne nie potwierdzają literackiej wizji Kaliksta, był to najprawdopodobniej klasztor o zwartej zabudowie. Ja. N i k o l o v a, M. R o b o v, *Teodosievija manastir pri Kilifarevo v svetlinata na archeologičeskite proučvanija*, TKŠ 5, 1994, s. 571–580. Przyjęta przez tych autorów lokalizacja klasztoru w Kilifarewie budzi jednak pewne wątpliwości, zobacz M. D a m j a n o v a, *Kām vāprosa za mestopoloženie na Teodosievija manastir*, TKŠ 4, 1985, s. 334–340, dalsza literatura tu, s. 113, przyp. 57.

¹⁰⁴ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 17–19. Mnichów ćwiczących się w posłuszeństwie i osobno w hezychii wspomina Kalikst w dalszej części żywotu, ale wydaje się, że nie dotyczy to członków miejscowego bractwa, ale pielgrzymów (K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 23). Pewność Klimentyny I w a n o w e j (*Patriarch Evtimij*, Sofija 1986, s. 25–28) dotycząca tego,

Swoją karierę monastyczną pod opieką starca rozpoczynał urodzony w Bułgarii Efreem, późniejszy patriarcha serbski. Następnie przez krótki czas prowadził życie hezychastyczne u stóp Atosu (anachoretyczne lub semianachoretyczne). Wiemy, że po przenosinach do Serbii przebywał w kilku pustelniach i miał przy sobie ucznia – Jakuba¹⁰⁵.

Jak wyglądała codzienność wymienionych wyżej grup hezychastycznych? Jakie reguły w nich panowały? Przypominały raczej hierarchiczne cenobium, czy laury, kolonie anachoretów o luźniejszej strukturze? Udzielenie wyczerpującej odpowiedzi na to pytanie nie jest możliwe. Wiele z pewnością zależało od osobowości starca i jego ucznia lub uczniów. Grzegorz Kaligraf, opisując spotkanie ze swoim przełożonym, do którego doszło podczas wspólnego posiłku, czuje się w obowiązku poinformować czytelnika: *my jemy i modlimy się osobno, oprócz określonych dni*¹⁰⁶. Zdanie to sugeruje, że grupa, o której tu mowa, zachowywała regułę eremicką. Z drugiej strony źródła upewniają nas, że wzajemne kontakty członków grupy były intensywniejsze niż u anachoretów spotykających się jedynie raz w tygodniu na synaksie. Romił, kiedy zapragnął osiągnąć pełne wyciszenie, odłączył się zupełnie od Hilariona i Grzegorza, choć już wcześniej mieszkał w pewnym oddaleniu od nich¹⁰⁷. Okazje do kontaktu stwarzało z pewnością to, że członkowie grupy wspólnie dbali o zaspokojenie potrzeb żywieniowych i mieszkaniowych¹⁰⁸. Takich sytuacji było z pewnością więcej. Jedną z nich pokazuje nam Grzegorz Kaligraf. Pewnego razu, podczas budowy hezychasterionu, Romił wraz ze swoimi uczniami porzucił regułę samotności i, co więcej, nie wrócił do niej przez pewien czas, kiedy pustelnia była już gotowa. Hagiograf opisuje korzyści duchowe, jakie z tego powodu odnieśli uczniowie, bowiem obserwowali swojego mistrza, udzielającego pouczeń niezliczonym mnichom-pielgrzymom, przychodzącym do niego po poradę z całej góry Atos¹⁰⁹.

Nie znamy żadnych reguł określających pozycję starca w grupie hezychastycznej. Była ona z pewnością wysoka. Jego autorytet był przecież spoiwem wspólnoty. Co więcej był on duchowym ojcem swoich uczniów. Obowiązywały ich zatem te same zasady posłuszeństwa wobec niego co cenobitów względem ich ojca duchowego i igumena¹¹⁰. Przełożonego grupy określano najczęściej jako

jak był zorganizowany Klasztor Kilifarewski, jest nieuzasadniona, jednak jej konkluzja, że był on „hybrydowy”, tj. stanowił cenobium otoczone eremami, wydaje się sensowna. Niepotrzebnym uproszczeniem jest nazywanie tego typu organizacji „laurą”.

¹⁰⁵ M a r e k P e ć k i, s. 69–73.

¹⁰⁶ G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 23.

¹⁰⁷ G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 18.

¹⁰⁸ G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 21–22

¹⁰⁹ G r z e g o r z K a l i g r a f (S), 24.

¹¹⁰ G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 11–12, 28–30.

стар'ць¹¹¹, ale spotykamy również настродатель¹¹² i авва/ ава¹¹³. Miejsce pobytu grupy czy pojedynczego mnicha nazywano zaś: келїа, колиба lub пиргъ.¹¹⁴ Wyróżniano również съворната келїа, gdzie spożywano wspólne posiłki¹¹⁵.

2.4. Idiorytmia, autoproskoptyzm i inne nieprawidłowości w życiu monastycznym

„Idiorytmia” jest prowadzeniem się według własnego porządku i spełnianiem swojej własnej woli – taką definicję samowoli podaje scholiasta *Drabiny raj*¹¹⁶. Jan Klimak ostrzega przed nią anachoretów:

wiedziecie, że usiłujecie iść drogą najkrótszą, choć kamienistą, na której jest tylko jedna ścieżka prowadząca na manowce, a ta właśnie jest zwana samowolą¹¹⁷.

O niebezpieczeństwach związanych z kierowaniem się własną wolą pisał obszernie Doroteusz z Gazy, o czym już wspominałem. Tutaj będzie interesować nas jednak idiorytmia (cs. самочинїе, самоволство, своєючинїе¹¹⁸) ujmowana nie jako zagrożenie duchowe czyhające na mnicha, ale jako problem strukturalny. W cesarstwie bizantyńskim pojawia się ona jako styl życia mniszego, cieszący się względną akceptacją, właśnie pod koniec XIV w. Próba wyrugowania tej nowinki był typikon góry Atos wprowadzony przez Manuela II chryzobullą w 1406 r. W szerszym ujęciu była to próba nieudana, bowiem w okresie późniejszym idiorytmia systematycznie wypierała cenobityzm, a w XVII w. wszystkie klasztory atonickie były już idiorytmiczne. Mieszkający w nich mnisi dysponowali własnością, nie podlegali władzy przełożonego, oddzielnie spożywali posiłki¹¹⁹. Choć

¹¹¹ Grzegorz Kaligraf(S), s. 11.

¹¹² Grzegorz Kaligraf(S), s. 11.

¹¹³ Kalikst, *Żywot Grzegorza* (S), s. 237 (odpowiada to ó ἀββᾶ w greckiej wersji (Kalikst, *Żywot Grzegorza*, s. 146)); A. Magros, *Lični imena v srednovekovni kirilski nadpisi ot skalni manastiri v Severoiztočna Bălgarija*, ELit 38.1, 1983, s. 91, 93; S. Smjadovsk i, *Bălgarska kirilaska epigrafika IX–X vv.*, Sofija 1993, s. 79.

¹¹⁴ Kalikst, *Żywot Teodozjusza*, s. 14; Grzegorz Kaligraf(S), s. 32.

¹¹⁵ Grzegorz Kaligraf(S), s. 23.

¹¹⁶ Jan Klimak, *Drabina raj*, (*Scholion 2 do rozdziału XXVII*), kol. 1117B, tłum. W. Polanowski, s. 118.

¹¹⁷ Jan Klimak, *Drabina raj*, IV, 5, kol. 680B–680C, tłum. W. Polanowski, s. 118.

¹¹⁸ Zogr 204, k. 22; Zogr 122, k. 7; Zogr 206, k. 84.

¹¹⁹ E. Amanda Mendietta, *Mount Athos. The Garden of Panaghia*, transl. M.R. Bruce, Berlin–Amsterdam 1972, s. 100–105; A.M. Talbot, *Idiorythmic Monasti-*

ten etap rozwoju idiorytmii nie znajduje odzwierciedlenia w wykorzystywanych przeze mnie źródłach, to mamy dane, które pozwalają nam przypuszczać, że był to narastający problem monastycyzmu bułgarskiego. Pojęcie samowoli użyte w ówczesnych źródłach kanoniczno-prawnych i hagiograficznych odnosi się do mnichów nieposiadających ojca duchowego.

Konieczność podlegania doświadczonemu przełożonemu i zachowywania wobec niego daleko idącego posłuszeństwa była wielokrotnie podkreślana przez autorów parenetycznych¹²⁰. Grzegorz Synaita twierdził, że samodzielnie nikt nie może nauczyć się cnoty¹²¹. O niebezpieczeństwach życia bez przewodnika duchowego pisał Kalikst w *Żywocie Teodozjusza Tyrnowskiego*, opisując przypadek mnicha Teodozjusza:

gdy został mnichem, nie wziął sobie nikogo za nauczyciela, lecz samodzielnie (САМОВОЛНѢ) prowadził swoje próżne życie, zachowywał wstrzemięźliwość i post; umartwiając się, obchodził góry i pagórki. Szatan widząc, że jest mu we wszystkim posłuszny, kierował nim jak chciał. [...] Zaczął chodzić po miastach i wsiach, i głosić, że jest nauczycielem. Uczył kobiety, aby odłączały się od mężów, podobnie i mężów, aby zostawiali żony [...] Gdy [Teodozjusz] zrozumiał, że żył jakby we śnie, rozpoznał prawdę, tak samo i wszyscy, którzy postępowali według jego haniebnego nauczania. Niektórzy spośród nich żyją do dziś, zachowując surową ascezę.¹²²

Teodozjusz zgromadził wokół siebie grono uczennic i mniej licznych uczniów. Prowadzili razem życie zdecydowanie oddalone od ideałów chrześcijańskiego monastycyzmu, choć nosili mnisze szaty. Kalikst wspomina ich adamityzm oraz orgie, które urządzali, a również cześć, jaką oddawali Teodozjuszowi, chodząc po jego śladach, na podobieństwo uczniów naśladowujących Chrystusa, jak interpretowali ustęp Ewangelii wg Mateusza (16,24)¹²³. Według Kaliksta źródłem upadku Teodozjusza i jego grupy była właśnie idiorytmia, rozumiana jako brak odpo-

cism, [in:] *ODB*, vol. II, s. 981–982; T. Š p i d l í k, M. T e n a c e, R. Č e m u s, *Questions monastiques...*, s. 252–253, o samym typikonie – D. P a p a c h r i s a n t u, *Atonsko monaštvo...*, s. 203–207. Być może pojawienie się idiorytmii należy przesunąć na okres wcześniejszy. Już w 2. poł. XII w. Teodor Balsamon zdiagnozował upadek cenobityzmu, twierdząc, że jeszcze tylko mniszki w niektórych klasztorach stołują się i mieszkają wspólnie (A.P. K a ž d a n, *Vi-zantijskij monastyr'...*, s. 54).

¹²⁰ *Zhy* [...] *cieszysz się z tych, którym brak przewodnika* – D o r o t e u s z, *Nauki*, 64, s. 132; J a n K l i m a k, *Drabina rajy*, IV, 104. 107–108, kol. 717B–717D; XXVI. 52–53, kol. 1089B.

¹²¹ G r z e g o r z S y n a i t a, *O bezychii i dwóch sposobach modlitwy*, XV, s. III.

¹²² K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 23–24; tłum. J.M. W o l s k i, [in:] *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, oprac., tłum. i komentarz G. M i n c z e w, M. S k o r o n e k, J.M. W o l s k i, Łódź 2015, s. 183–185.

¹²³ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 23.

wiedniej formacji pod okiem doświadczonego nauczyciela. Niejako potwierdzeniem jego diagnozy jest zakończenie historii – Teodozjusz i jego zwolennicy porzucili swój tryb życia pod wpływem pouczeń świętego Teodozjusza¹²⁴.

Temat odpowiedniego doboru przełożonego – a przede wszystkim konieczność posiadania takowego – jest dla Kaliksta ważny i pojawia się kilka razy na kartach jego utworu¹²⁵. Przyjrzyjmy się jeszcze jednej sytuacji opisanej w *Żywocie Teodozjusza*. Autor, przedstawiając przyłączenie się Romana do Teodozjusza Tyrnowskiego, tak zreferował wcześniejszą sytuację tego pierwszego:

ОУСВОЕНІЕМЪ СРЪЧНЫМЪ ДО КОНЦА ПРИЛѢПІЕНЪ. ВЪ ННОУСЬКЫИ СЕБѢ ОДѢКАВЪ ОБРАЗЪ.
СИЦѢ ПРОСТО БѢ. НАСТАВЛЮЩАГО ВЪ ПОУТѢ БЖІИ НИКАКОЖЕ ИНЫ. СКОРБЛѢШЕ ВЪ
СЕБѢ И ТРОУЖАШЕ ВЕЛЪМИ¹²⁶.

Opis ten wydawać się może mało prawdopodobny, bo oto widzimy mnicha na początku jego drogi ascetycznej pozbawionego opieki przełożonego. Czy opuścił on klasztor samowolnie naruszając podstawowe reguły życia monastycznego? Jeśli nie, to jak znalazł się w takim położeniu? I dlaczego – skoro, jak twierdzi Kalikst, smucił się on wielce z tego powodu? Czy może jako osoba pochodząca z wyższych sfer społecznych cieszył się on większą swobodą? Czy to nowo przyjęty do stanu mniszego sam miał zadbać o swojego ojca duchowego? Taką sugestię możemy odczytać z opowieści Kaliksta odnoszącej się do poprzednio analizowanej sprawy: [Teodozjusz] *gdy został mnichem, nie wziął sobie* [wyróżnienie moje – J.M.W.] *nikogo za nauczyciela...*¹²⁷. Trudno rozstrzygnąć te wątpliwości, bowiem hagiograf skrótowo przedstawia początek drogi monastycznej Romana. Wydaje się, że funkcją tego epizodu w utworze jest po pierwsze podkreślenie, że nie jest dobrze, aby mnich nie miał nauczyciela, po drugie zaś, ukazanie Grzegorza Synaity, do którego Teodozjusz podróżował razem z Romanem, jako wybitnego ojca duchowego¹²⁸. Weźmy pod uwagę jeszcze jedną możliwość. Kalikst mógł przedstawić tę sprawę oględnie, bez wyjaśniania uprzedniej sytuacji Romana, aby nie musieć komentować czegoś, co było jednoznacznie potępiane przez prawo kościelne i pisarzy ascetycznych, a co mogłoby pośrednio obciążać bohatera jego utworu. Mielibyśmy do czynienia z taką sytuacją, gdyby Roman opuścił samowolnie niewymieniony z nazwy klasztor tyrnowski, aby przejść pod opiekę Grzegorza Synaity. Tę wersję wydarzeń uprawdopodobnia relacja Kaliksta dotycząca przyjęcia przez paroryjskiego igumena nowego mnicha, w której czuje

¹²⁴ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 24.

¹²⁵ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 11–12, 15.

¹²⁶ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 15.

¹²⁷ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 23.

¹²⁸ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 15.

się on w obowiązku uzasadnić, dlaczego Grzegorz nie odprawił Romana¹²⁹, co, jak wiemy z innych źródeł, powinien był przecież zrobić z uciekinierem z innego klasztoru¹³⁰. Podobnej sytuacji – samowolnemu opuszczeniu ojca duchowego – przyglądaliśmy się już na przykładzie Romiła Widyńskiego. Niezależnie od tego jak było w istocie w przypadku Romana, to świadectwo Kaliksta po raz kolejny potwierdza to, co dla nas jest teraz najważniejsze: brak dyscypliny w zakresie posłuszeństwa był aktualnym problemem monastycyzmu bułgarskiego (i szerzej: bałkańskiego) w drugiej połowie XIV w.

Kolejnym świadectwem idiorytmii wśród ówczesnych mnichów jest *Nomokanon CIAI 1160*:

Jeśli któryś z mnichów żyje w samowoli (въ самоволи), nie mając przewodnika lub igumena, klasztoru, celi, lub towarzystwa ojców duchownych i braci, a przestrzega własnej reguły, i [choć] oddaje się gorliwie postom i modlitwie, zachowując [dni postne w] środę, piątek i poniedziałek, i inne okresy przekazane nam przez świętych Apostołów i świętych Ojców, taki właśnie żyje w herezji autoproskoptów, zwanej również euchicką lub mesalianą. [To, co czyni] nie jest umocnieniem [w pobożności], ale zgubą i zatraceniem. A jeśli na dodatek nie dba o to, o czym pisaliśmy powyżej, ani nie pracuje, ale je, pije i śpi do woli, to zbłądził on i zoczył z właściwej drogi. Nie wolno utrzymywać z nim żadnych kontaktów, ale należy uciekać od niego jak od każdego mesalianina i heretyka.¹³¹

Z opisaną w cytowanym tu nomokanonie sytuacją współbrzmi przestroga przed herezją mesalianą umieszczona w *Regule eremickiej*, w której obok drobnych przewin wobec obyczajów mniszych, mówi się o ich zupełnym nierespektowaniu:

Każdy brat powinien mieć w swojej celi ikonostas, a jeśli nie jest to możliwe, niech śpiewa kanon przed krzyżem. [Każdy powinien] okadzać ikonostas zgodnie z ustawem w czasie wspólnych modlitw. Jeśli ktoś nie może kadzić według kanonów, niech chociaż raz w ciągu dnia okadza [święte ikony], chyba że będzie w ciężkiej niedoli, co czasem może się zdarzyć. Jeśli ktoś nie posiada utensyliów, o których była mowa, w swojej celi, ani nie dba o swoją regułę według obyczaju, niech wie, że popadł w herezję mesalianą, lub wkrótce w nią popadnie.¹³²

Pojęcie samowoli pada jeszcze co najmniej raz w analizowanych tu źródłach, w *Żywocie Romiła* autorstwa Grzegorza Kaligrafa. Święty po śmierci swojego pierwszego starca, jako że nie chciał żyć w idiorytmii (w wersji cerkiewno-sło-

¹²⁹ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 15.

¹³⁰ *NA* 44, k. 127^r–127^v.

¹³¹ *NA* 145, k. 200^v–201^r.

¹³² *Reguła eremicka*, s. 76–77, tłum. J.M. W o l s k i, [in:] *Średniowieczne herezje...*,

wiańskiej czytamy: *самовластно*¹³³, greckiej zaś: *αὐτεξουσίως*¹³⁴) poszukał sobie kolejnego pasterza.

Wydaje się, że nieprawidłowości religijne pojawiające się na Bałkanach w XIV w., a etykietowane przez autorów jako mesalianizm, albo bogomilizm w większości przypadków odnoszą się właśnie do „herezji monastycznej” (takiego określenia używa Antonio Rigo) czyli tego zespołu zjawisk, który tu wiążemy z szeroko rozumianą samowolą¹³⁵. Bogomiłóv – nieposłusznych mnichów opisuje w *Żywocie Hilariona Mogleńskiego* Eutymiusz Tyrnowski. Przedstawiając heretyków w ten sposób raczej interpoluje on współczesną sobie wizję herezji na czasy Hilariona, niż daje rzetelny obraz dwunastowiecznych niepokojów religijnych w bizantyńskiej Macedonii:

niektórzy z nich zaczęli naruszać reguły, o których wyżej mowa [tj. regułę nadaną przez Hilariona]. Sprzeciwiali się wspomnianemu już [igumenowi] Piotrowi, wprowadzali zamęt i herezję.¹³⁶

Pojawienie się idiorytmii jako stylu życia monastycznego zbiega się w czasie z rozpowszechnieniem się hezychazmu. Choć sami hezychasći potępiali idiorytmię¹³⁷, to nie możemy wykluczyć, że ich styl życia stymulował erozję etosu wspólnotowego. Hezychia, stawiana przez dawnych autorów ascetycznych jak Jan Klimak i późniejszych propagatorów odnowy hezychastycznej jak Grzegorz Synaita na szczycie doświadczeń monastycznych, nie mogła być praktykowana w cenobium¹³⁸. Rozbudzone wśród późnośredniowiecznych mnichów pragnienie doskonałego obcowania z Bogiem mogło zatem doprowadzić do zwiększenia popularności anachoretyzmu i semianachoretyzmu, a w dalszej perspektywie stworzyć warunki dla rozwoju pewnych nieprawidłowości związanych z tymi formami życia mniszego. Wydaje się, że w drugiej połowie XIV w. obserwujemy idiorytmię *in statu nascendi*.

¹³³ Grzegorz Kaligraf(S), s. 12.

¹³⁴ Grzegorz Kaligraf, s. 124.

¹³⁵ A. Rigo, *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicismo e bogomilismo*, Firenze 1989, s. 270–271; J.M. Wołsk i, *Autoproscopae, Bogomils and Messalians in the 14th Century Bulgaria*, SCer 4, 2014, s. 233–241.

¹³⁶ Eutymiusz, *Żywot Hilariona*, s. 54, tłum J.M. Wołsk i, [in:] *Średniowieczne herezje...*, s. 213. Zobacz J.M. Wołsk i, „Żywot św. Hilariona z Mogleny” Eutymiusza Tyrnowskiego jako źródło do dziejów dwunastowiecznego bogomilizmu. *Wiarygodność tekstu*, SSH 17, 2011, s. 43–57.

¹³⁷ Cf. G. Prochorov, *Isichazm i obštestvennaja mysl' v Vostočnoj Evrope v XIV v.*, TODL 23, 1968, s. 98.

¹³⁸ Jan Klimak, *Drabina raju*, IV, 117, kol. 725B–725C.

Przedstawione tu problemy z posłuszeństwem oraz mobilność mnichów wynikająca z różnorodnych przyczyn są świadectwem rozluźnienia dyscypliny monastycznej.

3. Mnisi a społeczeństwo

Przedmiotem moich rozważań w tej części pracy będzie pozycja ruchu monastycznego w życiu publicznym trzynasto- i czternastowiecznej Bułgarii oraz miejsce aktywności społecznej w życiu mnichów. Posłuży temu analiza działalności ówczesnych mnichów, w większości świętych, których żywoty prezentują całokształt przebiegu ich życia. Dla właściwego naświetlenia niektórych aspektów mniszego zaangażowania w sprawy tego świata odwołam się również do innych dostępnych źródeł – przede wszystkim dokumentów donacyjnych władców oraz nomokanonów.

Działalność publiczna mnichów i znaczenie samego ruchu monastycznego bywało rozmaicie oceniane przez historyków. Edward Gibbon, jeden z najzagorzalszych krytyków monastycyzmu, uznawał popularność cenobityzmu i anachorezy za jedną z przyczyn upadku cesarstwa zachodniorzymskiego – *ostatnie pozostałości ducha militarnego zostały pogrzebane w klasztorach*¹. Jest to najbardziej charakterystyczny element jego poglądów w tej sprawie. Życie mnichów było według niego bezproduktywne, ich ideały porzucenia świata, pokuty i posłuszeństwa godne pogardy. Angielski uczyony przedstawia klasztory jako ośrodki zabobonu i fanatyzmu. Gibbon waha się nawet czy używać w odniesieniu do mnichów zaszczytnego miana „człowiek”². I choć przyznawał, że ruch monastyczny odpowiadał na określone potrzeby społeczne, to jednocześnie oskarżał mnichów, że oni sami te potrzeby kreowali³. Oświeceniowy uczyony zarzuca mnichom obłudę, nieprzestrzeganie wyśrubowanych i drobiazgowych reguł, którym mieli się poddawać. Przyczyną upadku moralnego mnichów miała być między innymi niewłaściwa motywacja przy wyborze tej drogi życia: biedni mieli szukać w klasztorach pewniejszego bytu i ochrony przed niebezpieczeństwami życia żołnierskiego⁴. W świetle wizji Gibbona nie powinniśmy mówić o roli społecznej monastycyzmu, ale raczej postrzegać tę

¹ E. G i b b o n, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. J. B. B u r y, introduction W. E. H. L e c k y, vol. VI, New York 1907, s. 291.

² *Ibidem*, s. 176.

³ *Ibidem*, s. 163–164.

⁴ *Ibidem*, s. 164–165.

instytucję jako element szkodliwy, dysfunkcyjny. Skrajnie negatywnej wymowy wyводу Gibbona o mnichach nie zmienia nawet to, że zauważa on pozytywną rolę „ich niez mordowanych piór” dla zachowania dziedzictwa piśmienniczego Rzymu i Grecji⁵.

Odcięcie się od świata przez mnichów było jednym z głównych powodów do wysunięcia zarzutów pod ich adresem przez Edwarda Gibbona, było również ważnym punktem w krytycznym obrazie monastycyzmu jaki naskicował Adolf Harnack. W jego wizji wraz z sekularyzacją Kościoła i popularyzacją chrześcijaństwa, nastąpiło obniżanie standardów moralnych obowiązujących wspólnotę wiernych. Z drugiej zaś strony, w ramach reakcji, moralisci stawiali przed ludem coraz wyższe ideały, nadludzkie i trudne do osiągnięcia. Możliwość pełnego ich zachowywania była udziałem wybranych – mnichów, którzy stali się rodzajem kasty „profesjonalnych chrześcijan”. Ideały były tak wyśrubowane, że siłą rzeczy mnisi musieli być skupieni przede wszystkim na sobie⁶.

Uwagi Gibbona i Harnacka nie odnoszą się oczywiście bezpośrednio do monastycyzmu bułgarskiego. Obydwaj uczeni zaproponowali jednak interesujące wizje, w których z przyjętych założeń, wypływających z podzielanych przez nich wartości, wyciągnęli stanowcze wnioski, zachowując przy tym ściśle konsekwencję myślenia. Gibbon wartości, które realizowali mnisi, kontrastował z tym, co służy bezpieczeństwu i potędze państwa. Adolf Harnack, protestancki teolog, swoją ocenę monastycyzmu oparł na przeciwstawieniu chrześcijańskiej idei o powszechnym powołaniu do świętości z elitarnością drogi monastycznej. W obu tych stanowiskach rozpoznajemy myśl, że monastycyzm, jako instytucja społeczna, nie służył dobru wspólnemu, ale realizacji jednostkowych interesów. Pogląd ten, jednak bez tak pełnego rozwinięcia, jakie widzieliśmy w pracach Gibbona i Harnacka, znajdujemy również w historiografii bułgarskiej, omawiającej średniowieczny monastycyzm bułgarski. Bardzo krytyczną ocenę roli monastycyzmu w historii bułgarskiej przedstawił Petyr Mutafcziew. Porzucenie spraw tego świata przedstawił on jako sedno „ducha negacji”, który przejawiał się w bułgarskiej historii przez anachoretyzm i bogomilizm, i był współodpowiedzialny za słabość państwowości bułgarskiej i jej dwukrotny upadek⁷. Echa spojrzenia na

⁵ *Ibidem*, s. 171.

⁶ A. H a r n a c k, *Monasticism: Its Ideals and History and The Confessions of St Augustine*, transl. E. E. K e l l e t t, F. H. M a r s e i l l e, London 1901, s. 24–52. Wypada zaznaczyć, że w późniejszym okresie Adolf Harnack złagodził nieco swoje krytyczne opinie o monastycyzmie wschodnim, doceniając wkład mnichów w rozwój duchowości chrześcijańskiej, cf. J. M. H u s s e y, *Byzantine monasticism*, His 24 (93), 1939, s. 56.

⁷ P. M u t a f č i e v, *Pop Bogomil i Sv. Ivan Rilski. Duchăt na otricanieto v našata istorija*, FP 4.2, 1934, s. 97–112.

monastycyzm, jako instytucję dysfunkcyjną, znajdujemy również w niektórych pracach, oceniających pozytywnie wkład mnichów w dzieje Bułgarii (lub pozbawionych uproszczonego wartościowania). Ich autorzy traktowali bowiem klaszatory nie jako korporacje osób szukających zbawienia, a przede wszystkim jako ośrodki działalności kulturalnej, duszpasterskiej i edukacyjnej, co było przecież pobocznym zajęciem mnichów⁸.

Tezę o „egoizmie” mnichów, odcinających się od spraw doczesnych, potwierdzają analizowane przeze mnie w poprzednich rozdziałach utwory parenetyczne. Ukazują one zbawienie jako główny cel życia mnicha i przestrzegają przed rozprasaniem się nawet dobrymi dziełami. Poniżej zobaczymy liczne przykłady mnichów włączających się w spory teologiczne, twórczość literacką i inne sprawy Kościoła i państwa. Czy możemy powiedzieć, że sprzeniewierzali się oni swojemu powołaniu? Czy oddanie się radykalnej ascezie jednoznacznie wykluczało jakiegokolwiek zaangażowanie w sprawy tego świata?

⁸ V. G j u z e l e v, *Učilišta, skriptorii, biblioteki i znanija v Bălgarija. XIII, XIV vek*, Sofija 1985; i d e m, „*Pristanište za spasenieto na vsjaka duša christijanska*” (*Srednovekovnijat bălgarski manastir – pojava, razvitie, rolja*), *Rod* 1.3, 1996, s. 85–96; R. N a č e v a, *Osobnosti na knižovnata dejnost v bălgarskite manastiri prez XIII–XV vek*, *Rod* 2.3/4, 1997, s. 80–87; B. N i k o l o v a, *Monašestvo, manastiri i manastirski život v Srednovekovna Bălgarija*, t. II, *Monasite*, Sofija 2010, s. 616–858; V. Š a r l a n o v a, *Bălgarskite manastiri kato religiozni, socialni, političeski i kulturni institucii prez Srednovekovieto i Văzraždaneto*, *IBID* 41, 2011, s. 22–26. Przedstawionych tu uwag nie należy traktować jako krytyki wymienionych prac naukowych, a raczej jako wskazanie pewnej słabości tradycji historiograficznej. Cytowani tu autorzy nie mieli na celu zajmowania się kulturą monastyczną *in se*, a tylko jej najbardziej oczywistymi przejawami społecznymi, przy czym wyrażali świadomość niepełności swojego oglądu znaczenia i funkcji instytucji monastycznej. Wasil Gjuzelew postulował nawet przeprowadzenie badań uwzględniających mniej eksponowane dotychczas aspekty monastycyzmu (V. G j u z e l e v, *Pristanište...*, s. 85–86). Przywołana tu Bistra Nikołowa w swej pracy wspominała o *zbawczej roli klasztorów i podstawowym obowiązku społecznym mnicha* – modlitwie za innych (B. N i k o l o v a, *Monašestvo...*, t. II, s. 846, 858), ale nie rozwinęła tych wątków, poświęcając jednocześnie przeważającą część swoich rozważań znaczeniu mnichów dla chrystianizacji kraju, rozwoju piśmiennictwa, edukacji itp. Bardziej wyważone wizje monastycyzmu i jego roli społecznej można znaleźć w: S. S m i r n o v, *Kak služili miru podvižniki Drevnej Rusi*, *BVe* 1, 1903, s. 516–580, 716–788; H. D e l e h a y e, *Życie monastyczne w Bizancjum*, [in:] *Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodniorzymskiej*, red. N.H. B a y n e s, H. M o s s, przeł. E. Z w o l s k i, Warszawa 1964, s. 127–151; A.-M. T a l b o t, *An Introduction to Byzantine Monasticism*, *ICS* 12.2, 1987, s. 229–241; J.M. H u s s e y, *The Orthodox Church in Byzantine Empire*, Oxford 1990, s. 347–348; A.-M. T a l b o t, *A Monastic World*, [in:] *A Social History of Byzantium*, ed. J. H a l d o n, West Sussex 2009, s. 257–278; G. K a n e v, *Što e iztočnopravoslavna monašeska kultura i kakvi sa nejnite elementi – pogled kăm srednovekovna Bălgarija. Čast vtora*, *INM* 21.2, 2012, s. 109–134.

3.1. Życiorysy świętych mężów⁹

Niniejszy podrozdział będzie składał się z dwóch części: kroniki, w której w chronologicznym porządku przedstawiam sylwetki mnichów zaangażowanych w sprawy wykraczające poza horyzont murów klasztornych i perspektywę własnego zbawienia oraz podsumowania, w którym zebrane dane będą poddane analizie jakościowej i usytuowane na szerszym tle ideałów, którymi kierowali się mnisi, podejmując swoje wybory życiowe. Omawiając, na podstawie dostępnych źródeł, czyli przede wszystkim hagiografii, życiorysy wybitnych przedstawicieli bułgarskiego monastycyzmu, nie będę ograniczał się tylko do epizodów związanych z głównym tematem tej części pracy. Interesuje nas tu bowiem nie tylko działalność publiczna ówczesnych mnichów, ale również miejsce jakie zajmowała ona w ich życiu. Dlatego też postaram się przedstawić stosunkowo pełne *curriculum vitae* tych kilku znanych nam postaci bułgarskich mnichów z XIII–XIV w., skracając jedynie wątki poboczne z naszego punktu widzenia. Nieco uwagi poświęcę również chronologii przebiegu ich życia, kwestie te wymagają bowiem uporządkowania. W literaturze spotykamy różne daty przełomowych momentów życia naszych bohaterów, a podawane są one czy to jako pewnik, czy ze znakiem zapytania, choć nie zawsze odpowiada to ich rzeczywistemu statusowi poznawczemu.

Poza nielicznymi wyjątkami w niniejszym podrozdziale nie będziemy mieli okazji wyjść poza sprawy wiążące się bezpośrednio z Kościołem. Być może będzie to zawodem dla czytelników spodziewających się zobaczyć różnorodność zajęć mniszych podobną do tej, którą znamy z Europy łacińskiej. Nie pozwólmy sobie jednak bagatelizować z tego powodu bułgarskiego monastycyzmu. Niech

⁹ Krótkiego chociaż komentarza wymaga przywołane tu pojęcie „świętych mężów”. W badaniach nad chrześcijańskim monastycyzmem zostało ono rozpowszechnione za sprawą nowatorskich prac Petera B r o w n a (m. in.: *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, JRS 41, 1971, s. 80–101; *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. 1971–1997*, JECS 6.2, 1998, s. 353–376), który nadał mu specyficzne znaczenie. W świętych mężach widział on odpowiedników późnoantycznych patronów społeczności wiejskich, charakterystycznych dla Syrii w IV i V w. Choć sama koncepcja Browna jest dyskusyjna, przywołane przez niego pojęcie przyjęło się i bywa używane na oznaczenie świętych mnichów, którzy wchodzą w różnorodne interakcje ze światem zewnętrznym, przede wszystkim zaś ze społecznością lokalną, czy to miejską czy wiejską. W tym też charakterze używam tej kolokacji. O funkcji społecznej mnichów późnoantycznych pisali m.in. E. W i p s z y c k a - B r a v o, *Wierni u stóp Symeona Słupnika. O społecznej funkcji ascetyzmu syryjskiego*, RTK 26.4, 1979, s. 91–117; R. K o s i Ń s k i, *AGIOSYNĒ KAI EXOUSIA. Konstantynopolitańscy święci mężowie i władza w V wieku po Chr.*, Warszawa 2006 (s. 17–26 – omówienie koncepcji Browna i towarzyszących jej kontrowersji).

wystarczy nam, że dużym szacunkiem darzyli tę instytucję społeczną ówcześni carowie, możni i zwykli ludzie. Temu zagadnieniu przyjrzymy się w dwóch kolejnych podrozdziałach.

Joachim I Tyrnowski. Joachim zapisał się na kartach historii Bułgarii jako pierwszy patriarcha bułgarski po odnowieniu tej struktury kościelnej w 1235 r. z siedzibą w Tyrnowie¹⁰. Nas będzie interesował wcześniejszy okres jego kariery – jako mnicha i igumena. O pochodzeniu Joachima wiemy tylko, że był Bułgarem¹¹. Jeśli idzie o czas życia, znamy datę śmierci – 1246 r.¹² Biorąc pod uwagę, że Joachim nie mógł zostać biskupem mając mniej niż 30 lat, jako *terminus ante quem* narodzin możemy wyznaczyć 1205 r. Bezpieczniej będzie jednak datować narodziny po prostu na drugą połowę XII w. Istotnych danych, każących przesunąć nam datę narodzin Joachima na okres nieco wcześniejszy, dostarcza nam jego hagiograf. Podaje on bowiem, że przyszły patriarcha rozpoczął żywot mnicha jako dojrzały człowiek, co wskazuje na późny początek jego kariery kościelnej¹³. Z kolei na początku panowania Jana Asena II (1218–1241), Joachim zasłynął już jako starzec oddany ascezie i przepelniony cnotą¹⁴. Zauważmy jedynie, że

¹⁰ Więcej na ten temat zobacz V. V a s i l e v s k i j, *Obnovlenie bolgarskago patriaršestva pri care Ioanne Asene II v 1235 godu*, ŽMNP 238, 1885, s. 1–56; 239, 1885, s. 208–238; P. N i k o v, *Cárkovnata politika na Ivan Asen II*, BISTB 3,3, 1930, s. 65–111; G. C a n k o v a - P e t k o v a, *Vosstanovlenie bolgarskogo patriaršestva v 1235 g. i meždunarodnoe položenie Bolgarskogo gosudarstva*, VV 28, 1968, s. 136–150; I. T a r n a n i d i s, *Byzantine-Bulgarian ecclesiastical relations during the reigns of Ioannis Vatatzes and Ivan Asen up to the year 1235*, Cyr 3, 1975, s. 28–52; T. S ä b e v, *Samostojna i narodnostna carkva v srednekovna Bălgarija. Christijanizatorski proces, osnovavane i vâzchod, avtokefalija i mežducarkovno položenie. Carkva i dăržava, rolja i značenje*, Sofija 1987, 314–320; B. N i k o l o v a, *Ustrojstvo i upravljenje na Bălgarskata Pravoslavna Carkva, IX-XIV vek*, Sofija 1997, s. 183–250; e a d e m, *Neravnijat păt na priznanieto. Kanonično položenie na Bălgarskata carkva prez Srednekovieto*, Sofija 2001, s. 105–111.

¹¹ *Żywot Joachima*.

¹² *Żywot Joachima*.

¹³ *Żywot Joachima*. Dojrzałość w świetle ksiąg pokutnych osiągnana była w wieku trzydziestu lat, *Nomokanon CIAI 1160*, k. 171^r.

¹⁴ *Żywot Joachima*; nieco bardziej dokładną rekonstrukcję chronologii życia Joachima (narodziny w l. 70–80 XII w.), obarczoną jednak większą niepewnością przedstawionych wniosków można znaleźć w: P. P a v l o v, V. G r u d k o v, *Prizvani da prosijajat... Žitija na sv. patriarch Joakim Tărnovski, sv. Isaj Serski i sv. patriarch Efrem Pečki. Vśătpitelni studii, tekstove, prevodi, komentari i prilozhenija*, Veliko Tărnovo 1999, s. 12; spotkać się możemy z różnymi interpretacjami zagadkowej wzmianki o 19-letniej posłudze arcykapłańskiej Joachima, której rozwiązanie pomogłoby uszczegółowić chronologię jego życia, ale podejmowane próby pozostają niezadowolające, zobacz [K. I v a n o v a], *Beleški, [in:] Stara bălgarska literatura*, t. IV, *Žitiepiski tvorbi, śăst.*, red. e a d e m, Sofija 1986, s. 529, 531, przyp. 9; A. K a l o j a n o v, *Sv. Joakim Patriarch Tărnovski - părviijat igumen na „Golemija manastir na imeto na Velikija archistratig Michail” kraj Ivanovo*, ASDS 6, 2010, s. 13.

określenia „starzec” nie należy traktować w tym kontekście dosłownie, lecz jako wskazówkę dotyczącą jego miejsca w hierarchii monastycznej, był on bowiem wówczas przełożonym małej wspólnoty semianachoretycznej.

W literaturze naukowej pojawiło się twierdzenie o działalności literackiej bułgarskiego hierarchy. Identyfikację Joachima, autora kanonu ku czci Świętego Krzyża, z bohaterem naszych rozważań uznać należy za zbyt pospieszną, a innych danych na ten temat brak¹⁵, dlatego też nie będę brał pod uwagę tego hipotetycznego aspektu działalności Joachima.

Joachim wstąpił do stanu mniszego w którymś z klasztorów atonickich. Przyjął tam też wielką schimę. Hagiograf chwali swojego bohatera na tym etapie jego życia za zachowywanie reguły ojców i ściśle przestrzeganie reguły ascetycznej. Żyjąc w ten sposób, Joachim zdobył uznanie współbraci i okolicznych mnichów. Nasz bohater miał okazję, przebywając w swoim pierwszym klasztorze, obserwować styl życia starców-hezychastów i zapragnął pójść w ich ślady. Na opuszczenie cenobium zdecydował się po pewnym czasie, anonimowy autor nieprecyzyjnie określa ten okres jako „długi”. Następnie Joachim przeniósł się do Bułgarii i wraz z trzema uczniami (nie wiemy czy przybyli oni z nim z Ato-su czy przyłączyli się do niego później) osiadł w klasztorze nad Łomem Ruseńskim w pobliżu wsi Krasen¹⁶. Tam wykazywał się cnotami i konsekwentną ascezą jeszcze bardziej niż na Atosie, a jego sława dotarła do cara, który zapragnął się z nim spotkać i ofiarować mu złoto. Za uzyskane środki Joachim wybudował nowy klasztor pod wezwaniem Michała Archanioła (katolikon poprzedniego klasztoru nosił imię Przemienienia Pańskiego)¹⁷. Według świadectwa hagiografa, zgromadziło się tam wielu mnichów, których Joachim jako igumen prowadził na „ścieżce zbawienia”. Po śmierci prymasa Bazylego Joachim został wybrany na głowę Kościoła bułgarskiego¹⁸. Jego dalsze dzieje nie będą nas interesowały.

Niezwykle ciekawe świadectwo o relacji Joachima, jeszcze w czasach, gdy był mnichem, z carem Janem Asenem przekazuje anonimowe *Przeniesienie relikwii Petki*:

¹⁵ A. K a l o j a n o v, *Sv. Joakim...*, s. 10; Weselin P a n a j o t o w (*Joakim - autor na Kanon za kręsta*, GK 4, 2006, s. 209), na którego powołuje się Anczo Kałojanow, za równie prawdopodobne uważa autorstwo Joachima Osogowskiego.

¹⁶ Rejon Ruse, pozostałości klasztoru zostały zlokalizowane. B. N i k o l o v a, *Monašestvo...*, t. I, s. 387–388, 400–401.

¹⁷ Klasztor zachował się razem ze wspaniałym wystrojem ikonograficznym. L. M a v r o d i n o v a, *Stennata živopis v Bălgarija do kraja na XIV vek*, Sofija 1995, s. 61–66; S. J o r d a n o v, *Skalnijat manastir „Sveti archangel Michail” pri selo Ivanovo*, Sofija 2004; B. N i k o l o v a, *Monašestvo...*, t. I, s. 396–404.

¹⁸ *Żywot Joachima*.

посла БЛАГОВѢРНЫ ЦРЬ Иоакима мниха, ѿца своего мншгославрен'наго и прѣбнааго
въ медоточнааго свѣннѣа, прѣкити ѿ Црѣгря въ Никью великую¹⁹

Tekst ten nazywa Joachima ojcem samego cara. Możemy przypuścić zatem, że był on spowiednikiem władcy, tj. powiernikiem jego spraw duchowych. Wskazywałoby to na jego wysoką pozycję w kręgach władzy. Nie powinniśmy jednak zapominać, że tekst ten był pisany *post factum* i być może opisuje on przenośnie, w nieco egzaltowany sposób, rolę Joachima już po objęciu urzędu patriarchy – ojca duchowego wszystkich wiernych Kościoła bułgarskiego. Niemniej jednak w momencie, nad którym się zatrzymaliśmy, Joachim musiał cieszyć się uznaniem cara czy bułgarskich biskupów. Jego kandydaturę zaproponowano bowiem na stanowisko patriarchy. Hipoteza, że Joachim odegrał jakąś rolę w negocjacjach dotyczących ogłoszenia metropolii tyrnowskiej patriarchatem, jest kusząca, ale brak jej podstaw źródłowych.

Przebieg kariery Joachima jest dla nas interesujący z kilku powodów: pokazuje, że mnich do odegrania roli społecznej przygotowywał się w zaciszu klasztoru pod okiem przełożonych – ćwicząc się w cnotach właściwych jego powołaniu. Taki etap odnajdziemy w życiu wszystkich działaczy kościelnych, z którymi się zetkniemy w dalszym ciągu wykładu. Widzimy również, że droga do kariery kościelnej i najwyższych urzędów nie była zamknięta dla przełożonego prowincjonalnego klasztoru średniej wielkości²⁰. Ze względu na lakoniczność naszych źródeł nie możemy określić dokładnie, na czym polegała rola Joachima przed 1235 r., choć pozostawiają nas one z wrażeniem, że była to rola w jakiś sposób wyjątkowa. W *Synodykonie cara Borila* jest on określony w momencie wyboru na patriarchę jako mąż święty i bogobojny, słynący ze swych dzieł i życia mniszego²¹. Treść hagiografii pozwala uznać Joachima za sprawnego organizatora (zakłada dwa klasztory) i charyzmatycznego przywódcę (gromadzi wokół siebie wielu mnichów, z powodzeniem prowadzi ich ku zbawieniu).

Grzegorz Synaita. Urodził się w miejscowości Kukulos na małoazjatyckim wybrzeżu Morza Egejskiego, niedaleko Smyrny (ob. Izmir). Data narodzin pozostaje nieznana, można ją określić najbezpieczniej na drugą połowę XIII w. Za datę śmierci tradycyjnie przyjmuje się 1346 r., z pewnością wiemy jedynie, że stało się to po roku 1341²². Bieg życia Grzegorza poznajemy za pośrednictwem

¹⁹ *Przeniesienie relikwii Petki*, s. 128.

²⁰ Hagiograf stwierdza, jak już to przywoływałem (*Żywot Joachima*), że Joachim zebrał wokół siebie wielu mnichów. Powinniśmy zachować dystans do tej informacji. Klasztor Joachima, sądząc po jego pozostałościach, nie był duży.

²¹ *Synodykon cara Borila*, s. 160.

²² W literaturze można spotkać różne przybliżone datacje narodzin, przegląd stanowisk u: A. R i g o, *Grigorij Sinait. Žizn'*, [in:] *Pravoslavnaja Ėnciklopedija*, t. XIII, Moskwa 2006, s. 50

poświęconego mu żywotu pióra Kaliksta I, patriarchy konstantynopolitańskiego (1350–1354, 1355–1363). Grzegorz został w młodości wzięty razem z rodziną do niewoli przez Turków i przesiedlony do Laodycei (najpewniej syryjskiej)²³. Wypukiony przez miejscowych chrześcijan udał się na Cypr, gdzie został mnichem. Następnie przeniósł się do klasztoru świętej Katarzyny na Synaju, później na Kretę, gdzie spotkał starca Arseniusza, i wreszcie na górę Atos. Spotkanie ze starcem Arseniuszem było kluczowe dla jego rozwoju duchowego – to od niego nauczył się czym jest „modlitwa, wyciszenie i straż umysłu”²⁴, tj. podstaw duchowości czternastowiecznego hezychazmu. Jak słusznie zauważa Hans-Veit Beyer, nie wiadomo, czy to u kretańskiego starca nauczył się on również metody modlitwy psychosomatycznej, charakterystycznej dla duchowości hezychastycznej czternastego wieku²⁵. Można tak przyjąć, zakładając, że księga, o której mowa w *Żywocie Grzegorza*, a według której miał nauczać Arseniusz, to *Metoda świętej modlitwy i uwagi* Pseudo-Symeona Nowego Teologa²⁶. Być może jednak Grzegorz nauczył się modlitwy psychosomatycznej dopiero na Atosie, gdzie znalazł jej zwolenników w hezychasterionie Magula²⁷. Ta metoda modlitwy była znana na Świętej Górze z pewnością już w drugiej połowie XIII w., o czym świadczy twórczość atonickiego mnicha Nicefora Hezychasty²⁸.

i A. D e l ě k a r ě, *Agios Grēgorios o Sinaitēs. Ę drasē kai ē symbolē tou stē diadosē tou ēsychasmou sta Balkania. Ę slabikē metafrasē tou biou tou kata to archaiotero cheirografo*, Thessalonikē 2004, s. 67–68. W sprawie datacji śmierci – A. R i g o, *Grigorij...*, s. 57; A. D e l ě k a r ě, *Agios Grēgorios...*, s. 86–87. *Terminus ante quem* wyznaczony na 1347 r. przez Antonio Rigo jest nieprawidłowy. Analiza *Żywotu Teodozjusza Tyrnowskiego* pozwala włoskiemu uczonemu datować śmierć Grzegorza na co najmniej trzy lata przed synodem tyrnowskim, na którym osądzono Cyryla Bosotę (z tym można by się zgodzić). Synod ten z kolei według włoskiego uczonego miał się odbyć w 1350 r. Ten właśnie punkt stanowi o słabości propozycji A. Rigo, bowiem ostatnia z tych dat jest przez niego arbitralnie wybrana z przedziału 1344–1359/1360 (daty te odpowiadają: wypędzeniu z Atosu osądzonego później w Tyrnowie Cyryla (A. R i g o, *L'assemblea generale athonita del 1344 su un gruppo di monaci bogomili*, CS 5, 1984, s. 475–506) i drugiemu synodowi tyrnowskiemu (K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 27); cf. D. G o n i s, *Sāstav na tārnovskija sābor ot 1359 g.*, IP 45.1, 1989, s. 53.

²³ K a l i k s t, *Żywot Grzegorza*, 112; D. B a l f o u r, *Saint Gregory of Sinai's Life Story and Spiritual Profile*, Th 53.1, 1982, s. 33; A. D e l ě k a r ě, *Agios Grēgorios...*, s. 69.

²⁴ K a l i k s t, *Żywot Grzegorza*, s. 126.

²⁵ Ch.-F. B a j e r, *Kallist I, patriarch Konstantinopolja, Žitie i dejatel'nost iže vo svjatyh otca našego Grigorija Sinaita: Vvedenie, kritičeskoe izdanie grečeskogo teksta i russkij perevod*, Ekaterinburg 2006, s. 129, przyp. 58.

²⁶ A. R i g o, *Grigorij...*, s. 51; polskie tłumaczenie tego utworu można znaleźć w: *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, przekł., oprac. J. N a u m o w i c z, Tyniec 1998, s. 217–227.

²⁷ K a l i k s t, *Żywot Grzegorza*, s. 128–130.

²⁸ I. H a u s h e r r, *La méthode d'oraison hésychaste*, OCP 9.2, 1927, s. 1; M. J u g i e, *Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes*, EO 30 (162), 1931, s. 179–185;

Postać Grzegorza, bizantyńskiego mnicha i animatora odnowy hezychastycznej jest dla nas interesująca, gdyż od końca lat dwudziestych / początku lat trzydziestych XIV w.²⁹ do końca swojego życia (z krótką przerwą) działał on aktywnie w Parorii, na południowo-wschodnich obrzeżach państwa bułgarskiego³⁰. Wśród licznego grona jego uczniów są również osoby niezmiernie ważne dla monastycyzmu bułgarskiego – Teodozjusz i Romił. Ich sylwetki prezentuję poniżej, tam też omawiam ich związki z paroryjskim starcem.

Wpływ Grzegorza na życie monastyczne na Bałkanach, szczególnie zaś w Bułgarii, był podkreślany przez ówczesnych autorów. Oddajmy najpierw głos Kalikstowi, Grzegorzowemu hagiografowi. Według niego Grzegorz podczas swojego pobytu na Atosie:

сѣбравъ бо себѣ и вѣсѣкъ полезный помысль подвижъ, елико емоу мощно бѣ, вѣсѣхъ вѣнаторъ сѣтворити вѣсесвѣтаго и благаго доуха зарѣ же и свѣтлости ѿ доушк вѣсхотѣвъ и вѣждѣлѣвъ боголобевнѣ, ни единого ѿнждѣ вѣстави мѣсто еже ѿсѣдоу поспѣшествомъ вѣжнѣемъ и вѣзмагаемъ, не тѣкмо грѣхское глагола и бѣлгарское, нж и тѣх самѣх срѣвен и вѣще, еже не своимн сѣвеникы прилѣжнѣише дѣло сѣтворити, и тамо безмѣлѣтѣа добре съ свѣтлостиж шенино вѣсѣкати.³¹

W tym opisie duszpasterskiej troski Grzegorza o oświecenie wszystkich ludzi światłem Ducha Świętego rejonem apostołstwa świętego (również dzięki postaciom jego uczniów), okazuje się „nie tylko” Grecja i Bułgaria, ale również Serbia i dalsze kraje. Wiadomo nam, że wśród uczniów Synaity znajdował się wówczas Bułgar Klemens³². Cytowany fragment, umieszczony w narracji na chwilę nim

I. H a u s h e r r, *Variations récentes dans les jugements sur la méthode d'oraison des hésychastes*, OCP 19, 1953, s. 424–428; A. R i g o, *Ancora sulla preghiera di Gesù nell'escismo bizantino dei secoli XIII–XV*, SROC 10.3, 1987, s. 171–182; A. R i g o, *Niceforo l'escicasta (XIII sec.): alcune considerazioni sulla vita e sull'opera*, [in:] *Amore del bello. Studi sulla Filocalia*, a cura di T. Š p i - d l í k, Magnano 1991, s. 81–119; M. B i e l a w s k i, *Il cielo nel cuore. Invito al mondo escicasta di Niceforo il Solitario*, Roma 2002; D. K r a u s m ü l l e r, *The Rise of Hesychasm*, [in:] *The Cambridge History of Christianity, Eastern Christianity*, ed. M. A n g o l d, Cambridge 2006, s. 102–108.

²⁹ Określenie czasu pobytu Grzegorza w Parorii niepewne. Hans-Veit Beyer (Ch.-F. B a - j e r, *Kallist I...*, s. 282–283 (*datirovki*)) datuje jego początek na grudzień 1327 r., a powrót z Atosu na 1330 r. Klasztor Grzegorza w Parorii został ufundowany nieco później.

³⁰ Lokalizacja klasztoru wywołuje duże zainteresowanie uczonych, jednak nie została jeszcze określona w sposób jednoznaczny. Siedem zaproponowanych lokalizacji wylicza Angeliki D e l i k a r i (*Agios Grēgorios...*, s. 159–183).

³¹ K a l i k s t, *Żywot Grzegorza* (S), s. 247–248; K a l i k s t, *Żywot Grzegorza*, s. 180–182.

³² K a l i k s t, *Żywot Grzegorza*, s. 170.

święty podjął decyzję o przenosinach na Synaj, narusza nieco logikę przedstawionych wydarzeń i, jak się wydaje, zapowiada późniejszy etap – pomyślny rozwój paroryjskiej fundacji. Pod koniec swojego utworu Kalikst z wyraźną przesadą pisze, podsumowując dokonania Grzegorza, że udało mu się rozpropagować drogę „czynnej cnoty”, prowadzącej przez modlitwę myślną do wyżyn kontemplacji, na cały świat, przy czym nie wspomina już rzeczywistego zasięgu wpływów Grzegorza³³. O sławie Grzegorza, ściąągającej pod jego kierownictwo mnichów z Bułgarii, pisał jeszcze Kalikst w *Żywocie Teodozjusza Tyrnowskiego*³⁴ oraz Grzegorz Kaligraf w utworze poświęconym Romiłowi³⁵. Barwny obraz działalności Synaity jako przełożonego paroryjskiego klasztoru dał Teofanes w *Żywocie Maksyma* (zm. 1365 lub 1380) napisanym jeszcze w wieku XIV³⁶: Przybywszy do Parorii Grzegorz stał się jak słońce dla żyjących w mroku, jak duchowy chleb dla spragnionych zbawienia. Dzięki niemu bezludna Paroria stała się „mniszym miastem”. Jego sława sięgała Konstantynopola, obejmowała Trację, Macedonię, Bułgarię, Wołoszczyznę (τὰ πέρα Ἰστρου) i Serbię. Według świadectwa Teofanesa uczniami Grzegorza byli władcy: cesarz Andronik III, car Stefan Duszan, car Jan Aleksander i gospodar Mikołaj Aleksander, otrzymujący od niego listowne pouczenia. *Dzięki cnotom i naukom* Grzegorza w ich krajach wzrosła liczba mnichów³⁷. Ten patetyczny tekst potwierdza znaczącą rolę Grzegorza Synaity jako inicjatora i propagatora odnowy monastycznej, a naszkicowany przez niego zakres geograficzny oddziaływania szkoły duchowości Synaity, po rozszerzeniu o Ruś, odpowiada ustaleniom współczesnych uczonych³⁸.

Grzegorz swoją naukę ascetyczną popularyzował nie tylko ustnie, ale zawarł ją również w kilku utworach parenetycznych, które zostały najpewniej zaraz po napisaniu przełożone na język słowiański³⁹. Klasztor w Parorii, jak się przypusz-

³³ K a l i k s t, *Żywot Grzegorza*, s. 210–212.

³⁴ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 12–13.

³⁵ G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 7.

³⁶ A.-M. T a l b o t, *Hagiography in Late Byzantium (1204–1453)*, [in:] *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. I, ed. S. E f t h y m i a d i s, Farnham 2011, s. 186.

³⁷ T e o f a n e s, *Żywot Maksyma*, s. 90–91; identyfikacja postaci władców za wydawcą tekstu François Halkinem.

³⁸ A. D e l ē k a r ē, *Agios Grēgorios...*, s. 112–145; G. P o d s k a l s k y, *Klostertypen und andere Besonderheiten des mittelalterlichen Mönchtums in Bulgarien und Serbien (9.–15. Jahrhundert)*, OCP 62, 1996, s. 398. Wpływ działalności Grzegorza Synaity na Serbię był w literaturze przeceniany m.in. ze względu na błędną identyfikację biskupa Jakuba, ucznia Synaity, jako hierarchy Kościoła serbskiego, cf. A.-E. N. T a c h i a o s, *Le monachisme serbe de Saint Sava et la tradition hésychaste athonite*, ChZ 1, 1966, s. 88–89.

³⁹ A.-E. N. T a c h i a o s, *Gregory Synaites' Legacy to the Slavs: Preliminary Remarks*, Cyr 7, 1983, s. 125; A. D e l ē k a r ē, *Agios Grēgorios...*, s. 103–111.

cza, był ważnym ośrodkiem literackim. Wiąże się z nim powstanie kilku tłumaczeń z greki i przepisanie szeregu rękopisów, z których część zawierała dzieła jego założyciela⁴⁰.

Teodozjusz Tyrnowski. Działalność Joachima i Teodozjusza oddziela całe stulecie. Przez ten czas Cerkiew bułgarska nie wydała żadnego świętego mnicha, a jako że jesteśmy zależni przede wszystkim od źródeł hagiograficznych, okres ten jest dla nas „wiekiem ciemnym”. Druga połowa XIV w. z kolei obfituje w barwne postacie mnichów, aktywnie uczestniczących w życiu Kościoła i państwa. Pierwszą osobą z tej grupy jest Teodozjusz – pozostali są jego następcami nie tylko w sensie chronologicznym, ale również faktycznym: jego uczeń Euty-miusz⁴¹, uczniowie Euty-miusza oraz inni, uczestnicy propagowanej przez niego odnowy hezychastycznej.

Miejsce i data narodzin Teodozjusza nie są nam znane. Kalikst I, hagiograf, rozmyślnie pomija informacje o ojczyźnie swojego bohatera, twierdząc, że była nią „Górna Jerozolima”⁴². Niektórzy przyjmują, że święty przyszedł na świat około roku 1300 w rejonie Widynia⁴³. Skoro wiemy, że Teodozjusz zmarł na pewno nie później niż w roku 1363 (o tym niżej), a pierwszy klasztor, w którym przebywał znajdował się w pobliżu wyżej wymienionego miasta⁴⁴, to możemy te założenia uznać za prawdopodobne. Być może Teodozjusz wywodził się z kręgu arystokracji stołecznej – świadczyć o tym może dobra znajomość z carem i Romanem,

⁴⁰ Ch. M i k l a s, *Kāde sa otišli parorijskite rākopisi*, TKŠ 5, 1994, s. 29–43; M. S p a s o - v a, „Kāde sa otišli...” ili „Otkāde sa došli parorijskite rākopisi?”, [in:] *Kiprianovi četenija: 600 godini ot uspenieto na Sv. Kiprian, mitropolit moskovski, septemvri 2006 g., Kilifarevski manastir „Roždество Bogorodično”, red. N. D o n č e v a - P a n a j o t o v a*, Veliko Tārnovo 2008, s. 399–406; N. G a g o v a, *Vladeteli i knigi. Učastieto na južno-slavjanskija vladetel v proizvodstvo i upotreba na knigi prez Srednovekovieto (IX–XV v.): recepcijata na vizantijskija model*, Sofija 2010, s. 80–94, 159, przyp. 68; M. S k a r p a, *Asketiko-monašeskie sborniki XIV v.: sodržanie i sreda sostavlenija*, Pbg 36.2, 2012, s. 45–52. Jak podkreśla Marija S p a s o v a (*Pripiska s imeto na knižovnika Dionisij v bālgarski rākopis ot 1355/1365 g.*, [in:] „Bālgarija, zemja na blaženi...” *In memoriam Professoris Jordani Andreevi. Meždunarodna konferencija v pamet na prof. din Jordan Andreev*, red. I. L a z a r o v, Veliko Tārnovo 2009, s. 429–430), wbrew przypuszczeniom powtarzanim w literaturze przedmiotu, nie posiadamy żadnych wiarygodnych danych o tłumaczeniach powstałych w Parorii.

⁴¹ W dawniejszej literaturze można się było spotkać z poglądem, jakoby Romił Widynski był uczniem Teodozjusza (np. V. K i s e l k o v, *Žiteto na Sv. Teodosij Tārnovski kato istoričeski pametnik*, Sofija 1926, s. VI, XLII–XLVI). Wynikało to z utożsamienia Romiła z Romanem z kart *Żywotu Teodozjusza*. Niemniej jednak bieg życia obu postaci przedstawiony w obu hagiografiach zupełnie się nie pokrywa.

⁴² K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 10–11.

⁴³ [K. I v a n o v a], *Beležki...*, s. 648; D. P e t k a n o v a, *Teodosij Tārnovski*, [in:] *Starobālgarska literatura. Enciklopedičen rečnik*, red. e a d e m, Veliko Tārnovo 2003, s. 507.

⁴⁴ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 11.

tamtejszym możliwym⁴⁵. Pewne wątpliwości budzi chronologia ostatnich lat życia Teodozjusza. Najpóźniejsze datowane wydarzenie w życiu Teodozjusza to synod w Tyrnowie w 1359/1360 r. Hagiograf opisuje w dalszej kolejności powrót Teodozjusza do klasztoru w Kilifarewie, gdzie przebywał w pokoju „niekrótki czas”, aż z powodu najazdów tureckich przeprowadził się w pobliże Tyrnowa, gdzie wybudował nowy klasztor – w nim spędził co najmniej trzy lata. Dalej następuje podróż do Konstantynopola, gdzie po znów „niekrótkim czasie” zastała go śmierć. Problem z chronologią polega na tym, że Kalikst zmarł w sierpniu 1363 r. lub 1364 r.⁴⁶ W swoim dziele wspomina on datę dzienną śmierci Teodozjusza – 27 listopada⁴⁷. Najpóźniej zatem, jeśli przyjmiemy autorstwo Kaliksta, Teodozjusz zmarł w roku 1362 lub 1363. Jak widzimy, od synodu do śmierci Teodozjusza minęły maksymalnie trzy lata i dziesięć miesięcy (jeśli synod był w styczniu). Któraś z podanych przez hagiografa informacji jest zatem nieprecyzyjna, bo trudno w takim okresie czasu zmieścić budowę klasztoru i trzy „niekrótkie” pobyty, w tym jeden według Kaliksta – trzyletni. Szukając najprostszyc rozwiązań, moglibyśmy przesunąć synod tyrnowski na okres wcześniejszy, co jest o tyle trudne do przeprowadzenia, że w tekście wydarzenie to jest datowane na dwa sposoby dające jednoznaczny wynik: 28 rok rządów Jana Aleksandra i 6868 rok od stworzenia świata⁴⁸.

Na początku swojej kariery Teodozjusz przechodził z klasztoru do klasztoru, szukając właściwego miejsca dla rozwoju duchowego: po pobycie w klasztorze Arczar, koło Widynia, przebywał jeszcze w klasztorach na Świętej Górze tyrnowskiej (Klasztor Matki Bożej)⁴⁹, w Czerwenie, w Klasztorze Bogurodzicy koło Sliwenu, aż nie osiadł w Parorii – w klasztorze Grzegorza Synaity⁵⁰. Zgodnie z patosem hagiograficznym narrator opowieści wychwala cnoty jej bohatera i podkreśla gorliwość, z jaką praktykował ascezę. Niezwyczajna jak na ten gatunek jest krytyka pouczeń przełożonego i porządku liturgicznego w arczarskim klasztorze. Niezadowolony Teodozjusz właśnie z tych aspektów tamtejszego życia było powodem przenosin do Tyrnowa. Kalikst nie waha się pochwalić mnicha porzucającego kolejne klasztory, w których nie mógł już niczego się nauczyć, co kontrastuje ze znanymi nam skądinąd zaleceniami *stabilitas loci*. Dopiero w Parorii, dzięki przewodnictwu Grzegorza Synaity, Teodozjusz miał okazję na-

⁴⁵ Cf. [K. I v a n o v a], *Beleżki...*, s. 648; N. G a g o v a, *Vladeteli...*, s. 147. Obie uczone opowiadają się za widyńskim pochodzeniem Teodozjusza.

⁴⁶ A. M. T a l b o t, A. C u t l e r, *Kallistos I*, [in:] *ODB*, vol. II, s. 1095; D. M. N i c o l, *The Last Centuries of Byzantium: 1261–1453*, Cambridge 1993, s. 262–263; A. D e l ě k a r ě, *Agios Gręgorios...*, s. 40–41.

⁴⁷ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 34.

⁴⁸ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 27.

⁴⁹ W tym klasztorze przebywał przez jakiś czas również Romił Widyński.

⁵⁰ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 11–12.

uczyć się w sposób właściwy wszystkiego, co *upodabnia człowieka do Boga*⁵¹. Takie postawienie sprawy przez hagiografa i przeciwstawienie starych porządków panujących w klasztorach bułgarskich nauce Grzegorza Synaity pozwala zaliczyć Teodozjusza do tego samego nurtu, co jego mistrza i samego Kaliksta, jego hagiografa, oraz określić ten ruch mianem „odnowy hezychastycznej”.

Pierwszą misją publiczną Teodozjusza było zdobycie środków na budowę umocnień wokół klasztoru, bowiem okolice Parorii nękane były wówczas przez „rozbójników i zabójców”⁵². Grzegorz wysłał go w tym celu do władcy bułgarskiego Jana Aleksandra (1331–1371), gdyż, jak twierdzi Kalikst, car już od dawna znał dobrze Teodozjusza⁵³. Misja zakończyła się sukcesem, a Teodozjusz pewien czas później jeszcze raz kwestował u cara na potrzeby paroryjskiego bractwa⁵⁴. Zaraz po powrocie Teodozjusz został wysłany przez Grzegorza do eremu, aby w samotnej kontemplacji zaznał walki duchowej i tak dopełnił swojej formacji monastycznej⁵⁵.

Podczas pobytu w stolicy Teodozjusz przyjął pod opiekę wspomnianego wyżej możnego Romana, aby go zaprowadzić do Parorii. Bowiem, jak twierdzi hagiograf, brakowało mu przewodnika po życiu duchowym. Po śmierci Grzegorza Synaity Teodozjusz pielgrzymował na Atos i do innych ośrodków życia monastycznego (Kalikst wymienia m. in. hezychasterion pod wezwaniem Antoniego Nowego koło Werii, Konstantynopol, klasztory Sliweńskie)⁵⁶. Po okresie wędrówek Teodozjusz zapragnął osiedlić się wraz z Romanem w jakimś odludnym miejscu, a nie znalazłszy odpowiedniego, zwrócił się do cara z prośbą o wyznaczenie takowego i opiekę. Jan Aleksander, licząc na przewodnictwo duchowe („częste pouczenia”) Teodozjusza, zgodził się i ufundował klasztor w Kilifarewie⁵⁷. Wokół Teodozjusza jako wybitnego mistrza życia duchowego zgromadzili się liczni mnisi, w żywocie jest mowa o pięćdziesięciu. Nie były to ostatnie przenosiny w życiu Teodozjusza. Dzięki wsparciu cara wybudował on jeszcze jeden klasztor, bliżej Tyrnowa, ponieważ Kilifarewo na początku lat 60. było zagrożone najazdami tureckimi.

⁵¹ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 13–14.

⁵² K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 14.

⁵³ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 14.

⁵⁴ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 15.

⁵⁵ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 14.

⁵⁶ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 16–17, o próbach lokalizacji sliweńskiego klasztoru Teodozjusza zobacz B. N i k o l o v a, *Monašestvo...*, t. I, s. 485–488.

⁵⁷ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 17. Lokalizacja klasztoru sporna: M. D a m j a n o v a, *Kām vāprosa...*, s. 334–340; Ja. N i k o l o v a, M. R o b o v, *Teodosievija manastir pri Kilifarevo v svetlinata na archeologičeskite proučvanija*, TKŠ 5, 1994, s. 571–580; B. N i k o l o v a, *Monašestvo...*, t. I, s. 469–471; N. G a g o v a, *Vladeteli...*, s. 147–148.

Wraz z osiedleniem się w Kilifarewie rozpoczyna się w życiu Teodozjusza długi okres walki o czystość wiary i poprawność praktyk religijnych w Bułgarii. W tym bowiem czasie do Tyrnowa przybył z Konstantynopola niejaki mnich Teodoret. Stał się on wkrótce popularnym znachorem, a jego klientelę stanowili zarówno prości ludzie jak i członkowie elit:

Pewien mnich, o imieniu Teodoret, przybył z miasta Konstantynopola do Tyrnowa pod pozorem [wykonywania] sztuki lekarskiej. Zabrawszy się do pracy, zaczął rozsiewać chwasty bezbożności będące w rzeczywistości bluźnierstwami bezbożnego Akindyna i Barlaama, a nadto wielu doprowadził do błędu czarami i magią. Działał nie tylko wśród ludzi prostych, lecz również wśród znamienitych i wielmożnych. Wyniknęło z tego ogromne zło, a niemała część miasta wpadła w przepaść [bezbożności]: bowiem [Teodoret] uczył kłaniać się dębowi, aby otrzymywać uzdrowienie.⁵⁸

Oprócz uzdrawiania za pomocą praktyk magicznych (kłanianie się dębowi), zajmował się on najpewniej ziołolecznictwem. W księgach pokutnych przełożone w cytowanym fragmencie jako magia określenie „ВЛЪХВОВАНІЕ” odnosi się również do podawania ziołowych środków zapobiegających poczęciu lub poronnych⁵⁹. Wysunięte przez Kaliksta oskarżenia o herezję, nieprzystające do przedstawionego w dalszej części żywotu wizerunku Teodoreta, służyły, jak mi nie mam, dyskredytacji postaci znachora i propagowanych przez niego praktyk⁶⁰. Ponieważ *wyniknęło z tego ogromne zło, a lud ogarnęły liczne spory i wzburzenie*, należa-

⁵⁸ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 19; tłum. J.M. W o l s k i, [in:] *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, oprac., tłum. i komentarz G. M i n - c z e w, M. S k o w r o n e k, J.M. W o l s k i, Łódź 2015, s. 177.

⁵⁹ Np. *Nomokanon CIAI 1160*, k. 49^v-50^v.

⁶⁰ Paralelna była sytuacja mnicha Teodozjusza Fudula: w *Synodykonie cara Borila* (s. 178) i *Słowie pochwalnym Eutymiuszowi* Grzegorz Cambłaka (s. 184) został on oskarżony o różne wykroczenia doktrynalne (herezję Barlaama i Akindyna, nestorianizm, ikonoklazm), bezczeszczenie przedmiotów kultu i praktyki magiczne. W oficjalnym piśmie, w którym wyrzekął się on przed sądem patriarchy Konstantynopola swoich błędów, mowa jest jedynie o magii (*Przysięga Teodozjusza Fudula*; cf. E. T r a p p, *Theodosios Phudules*, [in:] *Byzance et les Slaves. Études de civilisation. Mélanges Ivan Dujčev*, ed. S. D u f r e n n e, Paris 1979, s. 445-449; I. B o ž i l o v, *Balgarskoto obštество през 14. vek. Struktura i prosopografija*, Plovdiv 2014, s. 332-334). W sprawie Teodoreta bardziej ostrożne stanowisko przyjął Dimityr A n g e l o w (*Bogomilstvoto*, Sofija 1993, s. 441-442), nie rozstrzygając, czy „przewiną” jego był barlaamityzm czy działalność uzdrowicielska. Jednocześnie bułgarski uczony podkreślał, że trudno sobie wyobrazić, aby Teodoret łączył „herezję Barlaama i Akindyna” ze znachorstwem. W tym punkcie podzielam jego stanowisko, odważam się jednak uznać właśnie oskarżenia o herezję za kalumnię, bowiem barlaamityzm jest przypisany Teodoretowi jedynie przez jednozdaniowe oskarżenie pozbawione kontekstu, podczas gdy zarzutowi uprawiania magii towarzyszy szczegółowy opis jego działalności. Inaczej: N. G o v a, *Vladeteli...*, s. 149-150.

ło ukrócić działalność siejącego zamęt – zadania podjął się właśnie Teodozjusz. Kalikst pisze o tym bardzo oględnie:

Przeto udawszy się z pośpiechem [do Tyrnowa], wyplenił zło, utwierdził Tradycję Kościoła i pouczył ludzi, aby kłaniali się Bogu jednemu w trzech osobach. Tych, którzy popadli w błędy, sprowadził na dobrą drogę, a nędznego kłamcę i kusiciela przegnał zupełnie i okrył wiecznym wstydem.⁶¹

Jak widzimy akcja Teodozjusza, zgodnie z patosem hagiograficznym, była skuteczna, a Jan Aleksander, jak deklaruje Kalikst, jeszcze bardziej umiłował kilifarewskiego igumena. On sam zaś po wykonaniu tego dzieła usunął się do pustelni, aby oddawać się właściwemu sobie wyciszeniu (hezychii). Kalikst powtarza frazę o powrocie do pustelni na zakończenie każdej opowieści dotyczącej społecznego zaangażowania Teodozjusza.

Kolejnym problemem dyscyplinarno-doktrynalnym, przed którym stanął Teodozjusz, była sprawa Łazarza i Cyryla Bosoty uczniów tesaloniczkiej mniszki Ireny Porini obwinianej o wyznawanie bogomilizmu⁶². Po wygnaniu z góry Atos przybyli oni do Tyrnowa:

Choć przebywali tam niedługo, nie zdołali ukryć swoich błędów. Łazarz popadł w szaleństwo, obchodził całe miasto zupełnie nagi, nosząc na wstydlivych częściach ciała tykwę, mając [w niej jedyne] okrycie. [Stanowił] dziwny i straszny widok dla wszystkich patrzących, [okazał się] hańbicielem narządów płciowych, którym Bóg dał moc płodzenia dzieci. [Również] wspomniany wyżej Cyryl Bosota zaczął z wolna ujawniać swoją nieczystą herezję. Czasem bluźnił świętym ikonom, a czasem okazywał pogardę dla świętych oraz czcigodnego i życiodajnego Krzyża, ponadto urządzał uczty po domach, [podczas których] jedzono różne obrzydliwości. Nauczał, że sny są oglądaniem Boga, mężów i żony nakłaniał do odstępowania od prawowitych ślubów, [rozpowszechniał] wiele innych, podobnych plugastw i bluźnierstw.⁶³

Patriarcha tyrnowski, imiennik Teodozjusza, posłał po niego, aby doradził mu, co przedsięwziąć w tej sprawie. Ów polecił patriarsze zwołać synod, co rzeczywiście wkrótce się stało (z rozkazu cara). Podczas synodu to Teodozjuszowi powierzono zadanie wybadania Cyryla, Łazarza i jego ucznia Stefana co do prawości

⁶¹ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 19; tłum. J.M. W o l s k i, [in:] *Średniowieczne herezje...*, s. 177.

⁶² A. R i g o, *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo*, Firenze 1989, s. 156–178, 202–214; D. A n g e l o v, *Bogomilstvoto...*, s. 442–449.

⁶³ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 20; tłum. J.M. W o l s k i, [in:] *Średniowieczne herezje...*, s. 179.

ich wiary. W toku debaty Cyryl wyrzekł się herezji, a Łazarz i Stefan niewzruszenie trwali w swoich „błędach”, za co zostali ukarani przez cara wypaleniem na twarzą znamienia, a następnie wygnani⁶⁴.

Interwencji świętego Teodozjusza wymagała również sprawa innego Teodozjusza i zwiedzionych przez niego ludzi, o której pisałem już szerzej w rozdziale dotyczącym idiorytmii. Reakcja Teodozjusza Tyrnowskiego była szybka i skuteczna:

Westchnąwszy z głębi serca i przejrzawszy diabelską przewrotność, wznosił do Boga żarliwie modlitwy za tych, którzy ulegli kłamstwu. Nie pozostawił nic nie w pełni uleczonego, lecz błędzącego [Teodozjusza] przywiódł [ku prawdzie] duchową troską. Nie powiedział mu nic surowo ani ostro, ani nie groził mu, o wielkoduszności! lecz słowami słodkimi i spokojnymi, mogącymi ująć duszę, ukazał mu szatańskie oszustwo i przywiódł go do poznania prawdy, nie tylko jego, ale również wszystkich, którzy naśladowali go bydlęcą i bezrozumnie.⁶⁵

Wkrótce sprawy w Bułgarii znów, wedle słów Kaliksta, przybrały zły obrót. Teodozjusz zaniepokojony rozprzestrzeniającym się złem spotkał się z carem, którego przekonał, że należy zwołać synod. Problemem wymagającym takiej reakcji, zgodnie z przekazem Kaliksta, miało być zachowanie mniejszości żydowskiej, która *rozpoczęła wojnę przeciwko prawdziwej i czystej wierze*, próbując odłączyć cara od wspólnoty Kościoła. Co więcej – urągali oni duchownym i naśmiewali się z mnichów. Kalikst podaje, że powodem wystąpienia żydów była postać żydówki Teodory, małżonki cara, na której przychylność liczyli. Synod zwołany w Tyrnowie w 1359/1360 r. zgodnie z przekazem Kaliksta nie wypowiedział się w tej sprawie, ale potępił ikonoklastów, bogomiłó i przeciwników hezychazmu. Problem z żydami-bluźnierzami rozwiązał car Jan Aleksander, który skazał ich na śmierć, po czym okazał swoją wspańałości i złagodził im karę. Ostatecznie jeden z nich przyjął chrzest i został zwolniony z odpowiedzialności, kolejny został zlinczowany przez zgromadzony tłum, a trzeciemu obcięto język, usta i uszy. Na zakończenie posiedzenia synodu z rozkazu cara, patriarchy i zgodnie z wolą wszystkich zgromadzonych został podpisany dokument, potwierdzający status żydów jako sług i niewolników. Miał on sprawić, żeby żydzi już nigdy nie śmieli wystąpić przeciwko wierze chrześcijańskiej⁶⁶. Przekaz Kaliksta dotyczący tej sprawy budzi niedosyt, a nawet zdumienie. Czy żydzi istotnie wmieszali się w politykę religijną cara? Jak? Czy podjęli jakąś inicjatywę na korzyść bogomió lub przeciwko hezychastom,

⁶⁴ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 21–22.

⁶⁵ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 24; tłum. J.M. W o l s k i, [in:] *Średniowieczne herezje...*, s. 185.

⁶⁶ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 24–27.

jak moglibyśmy odczytać postanowienia zwołanego w tej sprawie synodu? Dlaczego władze Kościoła bułgarskiego pozostały początkowo bierne wobec „szerzącego się zła”? Jaka była rzeczywista rola Teodozjusza? Pytania można by mnożyć, jednak bez nadziei uzyskania satysfakcjonującej odpowiedzi⁶⁷. Na potrzeby tego wykładu będzie musiało wystarczyć nam ogólne stwierdzenie: oto znów Teodozjusz okazał się strażnikiem prawej wiary i pobożności.

Na kartach żywotu odnajdujemy jeszcze jeden epizod, ukazujący naszego bohatera w tej roli: Pod koniec swojego życia Teodozjusz pomógł eremitom Hiobowi wyzwolić się z siideł szatańskich⁶⁸. Nie będziemy przypatrywali się dokładnie tej sprawie, nie wiadomo nam bowiem nic o jej reperkusjach społecznych.

Klasztor Kilifarewski był ze względu na osobę przełożonego celem pielgrzymek z całej Bułgarii, Serbii, Węgier, Wołoszczyzny i, jak precyzuje Kalikst, okolic Mesembrii (dz. Nesebyr). Z żywotu dowiadujemy się, że pouczeń Teodozjusza (o posłuszeństwie, praxis i teorii) szukali przede wszystkim adepci życia monastycznego⁶⁹. Możemy z tego wywnioskować, że pozostałą część odwiedzających, choćby niewielką, stanowili świeccy i kapłani diecezjalni. Czego oczekiwali od Teodozjusza, możemy się jedynie domyślać. Prosimy go o modlitwę? radzili się w sprawach życiowych? szukali wsparcia na drodze ku doskonałości chrześcijańskiej, czy może liczyli na protekcję u cara? Pozostaje nam konstatacja, że był to powód na tyle ważny, a możliwości Teodozjusza na tyle duże, że warto było przedsięwziąć daleką, a zatem kosztowną i niebezpieczną podróż.

Klasztor Kilifarewski był też, jak się przypuszcza, ośrodkiem ożywionej działalności piśmienniczej i translatorskiej⁷⁰. Członkiem wspólnoty monastycznej był Dionizy Wspaniały, który słynął z doskonałej znajomości greki⁷¹. Był on autorem przekładu antologii pism Jana Chryzostoma *Perły*⁷².

⁶⁷ Ciekawy kontekst niepokojów religijnych przedstawionych na kartach *Żywotu Teodozjusza* ukazuje Paweł S t e f a n o w (*Danse macabre: Nov pogled kām cārkovnite sǎbori v Tǎrnovo prez XIV v.*, [in:] *Teodosievi četenija. 640 godini ot uspenieto na prep. Teodosij Tǎrnovski. 27 noemvri 2003 g. Kilifarevski manastir „Roždestvo Bogorodično”*, red. D. K e n a n o v, Veliko Tǎrnovo 2005, s. 75–88). Zwraca on uwagę na epidemię dżumy, która zaatakowała wówczas Bułgarię. Epidemie wywoływały niejednokrotnie stan religijnego wzburzenia, czego liczne przykłady dostarcza nam historia Europy zachodniej i południowej.

⁶⁸ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 30–31.

⁶⁹ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 22–23.

⁷⁰ A. M i l t e n o v a, *Literatura prez XIV vek. Knižovni središta*, [in:] *Istorija na bǎlgarskata srednovekovna literatura*, red. e a d e m, Sofija 2008, s. 501–502; M. S k a r p a, *Asketiko-monašeskie sborniki...*; i d e m, *Monašeskoto obrazovanie na patriarch Evtimij v manastira Kefalarevo*, SbL 45/46, 2012, s. 273–282.

⁷¹ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 18.

⁷² M. S p a s o v a, *Pripiska s imeto na knižovnika Dionisij v bǎlgarski rǎkopi ot 1355/1365 g.*, [in:] *„Bǎlgarija, zemja na blaženi...” In memoriam Professoris Iordani Andreevi. Meždunarodna*

Przedstawienie roli Teodozjusza w życiu Kościoła bułgarskiego wymaga przeanalizowania jeszcze jego relacji z drugim Teodozjuszem, patriarchą Tyrnowa. Podczas gdy przy zwoływaniu pierwszego synodu tyrnowskiego mnich Teodozjusz jawi się być doradcą patriarchy, tak w przypadku dwóch kolejnych spraw (znachora Teodozjusza i żydów-błuźnierców), był on inicjatorem rozwiązania problemów, przy bezczynności władz kościelnych⁷³. Kalikst przedstawił tyrnowskiego patriarchę w negatywnym świetle, napisał o nim: *był człowiekiem prostym i zupełnie nieporadnym*⁷⁴. Taka charakterystyka w istocie odpowiada przedstawionym wyżej faktom. Źródłem negatywnego wizerunku tyrnowskiego hierarchy w utworze Kaliksta może być spór toczony wówczas przez głowy kościołów bułgarskiego i bizantyńskiego. Dowiadujemy się o nim z listu Kaliksta do tyrnowskich mnichów z 1361 r.⁷⁵ Konstantynopoliński patriarcha odpowiada w nim na doniesienie Teodozjusza i Romana o pomijaniu imienia patriarchy konstantynopolińskiego podczas liturgii przez patriarchę tyrnowskiego i niewłaściwych obyczajach chrzcielnych bułgarskiej Cerkwi. Kalikst negatywnie ocenia pretensje patriarchy tyrnowskiego do pełnej niezależności, wyrażające się w pomijaniu jego imienia podczas liturgii oraz potępia nieprawidłowości przy udzielaniu sakramentu chrztu⁷⁶. Wydaje się, że u źródeł konfliktu leżało zaangażowanie zwierzchnika Kościoła bułgarskiego w sprawy Kościoła serbskiego i ruskiego, które było postrzegane przez patriarchę konstantynopolińskiego jako naruszenie jego praw⁷⁷. Kalikst odgraża się, że mógłby wezwać patriarchę bułgarskiego przed swój sąd, ale nie zrobi tego, aby nie zasmucać cara Jana Aleksandra. Bistra Nikołowa zwraca uwagę, że jeden z postulatów Kaliksta został spełniony. Imię patriarchy konstantyno-

konferencija v pamet na prof. din Jordan Andreev, red. I. L a z a r o v, Veliko Tärnovo 2009, s. 423–433.

⁷³ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 24.

⁷⁴ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 20, tłum. J.M. W o l s k i, [in:] *Sredniowieczne heretże...*, s. 179.

⁷⁵ List zachował się w dwóch wersjach językowych: greckiej i bułgarskiej. Bułgarskie tłumaczenie listu znane z dwóch rękopisów (starszy z końca XV w.; A.A. T u r i l o v, *Južno-slawjanskie perevody XIV–XV vv. i korpus perevodnych tekstov na Rusi (k 110-letiju vychoda v svet truda A. I. Sobolevskogo)*, [in:] i d e m, *Mežslavjanskie kul'turnye svjazi epochi Srednevekov'ja i istočnikovedenie istorii i kul'tury slavjan. Ètjudy i charakteristiki*, Moskwa 2012, s. 558, przyp. 43) przekazuje imiona adresatów – Teodozjusza i Romana. K a l i k s t, *List (S)*, s. 99. W dawniejszej literaturze błędnie datowano list na 1355 r., właściwy rok powstania tekstu ustalił Jean D a r r o u z è s (*Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople: Les Actes des Patriarches*, fasc. V, *Les Regestes de 1310 à 1376*, Paris 1977, s. 368–369).

⁷⁶ K a l i k s t, *List*, s. 177–180.

⁷⁷ T. S ä b e v, *Samostojna...*, s. 323–325; B. N i k o l o v a, *Ustrojstvo...*, s. 204–205; I. T j u t j u n d ž i e v, *Tärnovskij episkopat, XII–XXI vek*, Veliko Tärnovo 2007, s. 56–57.

politańskiego zostało mianowicie wpisane do tekstu służby Bożej najpóźniej w czasach pontyfikatu Eutymiusza Tyrnowskiego. Przy czym, jak zauważa bułgarska badaczka, oznaczało to uznanie pierwszeństwa honorowego patriarchy ekumenicznego, a nie jego zwierzchności faktycznej⁷⁸. Abstrahując już od sedna tego interesującego sporu, zwróćmy uwagę na funkcję, którą odgrywają w nim mnisi – pomijając swojego arcypasterza, zwracają się z prośbą o opinię (interwencję?) do jego adwersarza! Wydaje się, że bułgarscy mnisi skupieni wokół Teodozjusza stali w tym sporze po stronie bizantyńskiego hierarchy. Kalikst chwali ich bowiem za gorliwość i zachęca do pilnowania bułgarskich biskupów i kapłanów, aby przestrzegali jego zaleceń⁷⁹. Misja, którą powierzył bułgarskim mnichom, nie została jednak wypełniona. Nie wiemy, czy to mnisi nie potraktowali jego argumentów z pełną powagą, czy uznali wykonanie tego zadania za niemożliwe, czy też po prostu nie podolali mu. Teodozjusz został namaszczoney właściwym krzyżem (Bułgarzy mieli używać olejku świętego Demetriusza oraz Barbarosa, co kwestionował Kalikst) dopiero podczas swojej wizyty w Konstantynopolu tuż przed śmiercią⁸⁰. Nasz obraz tej sprawy, pochodzący wyłącznie z przekazu jednej z zaangażowanych stron, jest z pewnością niepełny. Dla naszych rozważań o roli społecznej mnichów najważniejsze jest przekonanie Kaliksta, że bułgarscy mnisi mogą wpłynąć na postawę swoich biskupów. Wydaje się, że Kalikst nie był zupełnie oderwany od realiów patriarchatu tyrnowskiego i możemy, ufając jego opinii, przyjąć, że dbałość o prawość wiary wpisywała się w etos bułgarskich mnichów, oraz że stanowili oni dość wpływową grupę. Zaangażowana postawa Teodozjusza w licznych sprawach o herezję potwierdza częściowo tę wizję. Niepowodzenie zaś misji poruczonej mnichom przez Kaliksta, wskazuje, że nieco przeliczył się on, jeśli idzie o znaczenie mnichów, czy też samego Teodozjusza, dla kształtowania polityki kościelnej w Bułgarii.

⁷⁸ B. N i k o l o v a, *Ustrojstvo...*, s. 203–205, inaczej o ówczesnym statucie Kościoła bułgarskiego: I. T a r n a n i d e s, *Ē diamorfōsis tou Autokefalou tēs Boulgarikēs Ekklēsiās (864–1235)*, Thessalonikē 1976, s. 169–170.

⁷⁹ K a l i k s t, *List*, s. 179–180. B i s t r a N i k o ł o w a (*Ustrojstvo...*, s. 205, przyp. 32) uważa twierdzenie o stronniczości Teodozjusza i Romana za bezpodstawne. W opozycji do patriarchy tyrnowskiego stawia jednakże bułgarskich mnichów już sam fakt zwrócenia się do Kaliksta z problemem pozostającym poza jego jurysdykcją w sytuacji konfliktu między oboma stolicami. D i m i t y r K e n a n o w (*Isichastkoto duchovno bratstvo (Grigorij Sinait – Teodosij Tärnovski – Kalist)*, [in:] i d e m, *Krilitijat vāzduchochodec Teodosij Tärnovski*, Veliko Tärново 2010, s. 19–20) uważa konflikt między Teodozjuszem mnichem i Teodozjuszem patriarchą za bardzo silny, podróż do Konstantynopola tyrnowskiego igumena interpretuje on jako przymusową emigrację.

⁸⁰ K a l i k s t, *Żywot Teodozjusza*, s. 32.

Przyjrzenie się postaci Teodozjusza znacznie ubogaca nasz obraz mnicha-działacza społecznego. Podobnie jak Joachim jest on sprawnym organizatorem życia klasztornego oraz opiekunem duchowym cara. Dodatkowo okazuje się być powiernikiem spraw zwykłych wiernych, a przede wszystkim – strażnikiem ortodoksji. Jest on również krzewicielem nowego prądu w duchowości, czyli odnowy hezychastycznej. Naukę o prawdziwej ascezie rozpowszechnia on drogą pouczeń ustnych wśród swoich uczniów. Dociera ona również do szerszego audytorium za pośrednictwem ksiąg przepisywanych w klasztorach Teodozjusza. W związku z działalnością tyrnowskiego świętego w polu naszego widzenia pojawiają się również inni mnisi, odpowiadający swoją działalnością na ważne potrzeby duchowe ludności. Są to: Teodoret świadczący usługi uzdrowicielskie, Teodozjusz przywódca adamińskiej sekty oraz Cyryl Bosota i Łazarz, którzy podobnie jak Teodozjusz propagowali określony typ duchowości, jednak w odróżnieniu od Teodozjusza zostali oni ze względu na nowinkarstwo wezwani do porzucenia swojego duszpasterstwa (Cyryl Bosota), lub – w przypadku odmowy – wyłączeni ze wspólnoty Kościoła (Łazarz).

Romił Widyński. Data jego narodzin i śmierci są nieznane. Pochodził z Widynia, z mieszanego małżeństwa grecko-bułgarskiego⁸¹. Wydarzenia historyczne, w których uczestniczył, pozwalają w przybliżeniu określić ramy czasowe jego działalności na koniec lat dwudziestych / początek lat trzydziestych – koniec lat siedemdziesiątych/ początek lat osiemdziesiątch XIV stulecia. Żywot, autorstwa jego ucznia Grzegorza Kaligrafa, świadczy bowiem, że drugim klasztorem, w którym przebywał, była Paroria, gdzie uczestniczył w pracach budowlanych. Pozwala to datować jego pobyt na okres po 1331 r., kiedy to został ufundowany klasztor⁸². Święty z Widynia zmarł zaś niedługo po przybyciu w okolice Klasztoru Rawanickiego, który został wybudowany nakładami księcia Łazarza przed 1381 r.⁸³

⁸¹ Kiril M a r i n o w (*Między Bułgarią, Bizancjum a Serbią – mnische peregrynacje św. Teodozjusza Tyrnowskiego i św. Romiła Widyńskiego*, BP 15, 2009, s. 109, przyp. 68) wskazuje, że uczeń i hagiograf Romiła uważał go za Słowianina, z czego możemy wnioskować, że nasz święty silniej identyfikował się z kulturą bułgarską niż bizantyńską.

⁸² *Terminus post quem* wyznacza intronizacja Jana Aleksandra, fundatora klasztoru (tj. rok 1331, cf. A. R i g o, *Gregorio il Sinaita*, [in] *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. II, XIII–XIX^e siècles, sous la dir. de C.G. C o n t i c e l l o, Turnhout 2002, s. 42–44). W literaturze spotyka się różne datacje budowy klasztoru w Parorii: około 1330 r. (A.M. T a l b o t, *Gregory Sinaites*, [in:] *ODB*, vol. II, s. 883); 1335 r. (A. R i g o, *Grigorij...*, s. 55), około 1335 r. (G. G o r o v, *Mestonachożdenieto na srednovekovnata Parorija i Sinaitovija manastir*, IP 28.1, 1972, s. 69; A. D e l ē k a r ē, *Agios Grēgorios...*, s. 81).

⁸³ V. M a r k o v i ć, *Pravoslavno monaštvo i manastiri u srednjevekovnoj Srbiji*, Sremski Karlovci 1920, s. 127, 129; B. V u l o v i ć, *Ravanica, njeno mesto i njena uloga*

Po obszernym wstępie, uzasadniającym napisanie żywotu, Grzegorz Kaligraf przedstawił kilka typowych dla utworów hagiograficznych informacji o wczesnym życiu swojego bohatera. I tak Romił (imię chrzestne Rusko lub Rajko⁸⁴; imię z pierwszej profesji Roman), syn pobożnych rodziców, jako chłopiec uczęszczał na prywatne lekcje, gdzie wyróżniał się zdolnościami intelektualnymi. Po zaaranżowanych przez rodziców zaręczynach Romił, pragnąc oddać się życiu monastycznemu, uciekł z domu i wstąpił do Klasztoru Matki Bożej na tyrnowskiej Świętej Górze⁸⁵. Przebywając w klasztorze, osiągnął doskonałą pokorę, wykazywał się zadziwiającą miłością wobec braci, posiadał również dar łez. Po kilku latach zdecydował oddać się życiu eremickiemu, a gdy usłyszał o Parorii i przebywającym tam Grzegorzem Synaicie, zapragnął udać się właśnie tam. Pewien czas sprzeciwiał się temu przełożony Romiła, bowiem, jak twierdzi hagiograf, bardzo go miłował. Gdy wyraził zgodę, Romił udał się do Synaitowego klasztoru razem ze współbratem Hilarionem, swoim późniejszym wieloletnim towarzyszem⁸⁶. Tutaj podobnie, jak i w tyrnowskim klasztorze wykazał się wielką dobrocią i gorliwością w sprawowaniu klasztornych posług. Grzegorz Synaita, jak zaświadcza Kaligraf, widząc usposobienie Romiła i jego młodość, wysłał go, aby usługiwał pewnemu, jak się okazało później, złośliwemu starcowi–eremicie. Po jego śmierci Romił znalazł sobie drugiego starca (było to już po śmierci Grzegorza Synaity), prowadzącego ascetyczny tryb życia w pewnym oddaleniu od klasztoru. Towarzyszył mu tam wspomniany wyżej Hilarion. Po opuszczeniu rejonu Parorii, ze względu na głód i grasujących zbójców, grupa mnichów przeniosła się w rejon Monkre (okolica niezidentyfikowana). Wówczas Romił samowolnie opuścił starca i rozpoczął życie samotnicze. Po śmierci swojego byłego przełożonego bardzo żałował okazanego mu nieposłuszeństwa i poprosił Hilariona, aby ów przyjął go pod swoją opiekę jako starzec, na co Hilarion wyraził zgodę. Wrócili razem w okolice Parorii, bowiem miejsce stało się znów bezpieczne, po tym jak Jan Aleksander zagroził napadającym na mnichów karłą ekspedycją⁸⁷. Po pewnym czasie, gdy już dołączył się do nich autor żywotu, tj. Grzegorz Kaligraf, zagrożeni przez Turków wrócili w rejon Monkre. Wtedy Romił odłączył się od grupy i udał się z powrotem do Parorii, gdzie przebywa-

u sakralnoj arhitekturi Pomoravlja, Beograd 1966, s. 33–34; D. B o g d a n o v i ć, *Smisao Ravanice*, [in:] i d e m, *Studije iz srpske srednjovekovne književnosti*, Beograd 1997, s. 180; T. S t a r o d u b c e v, *Pisani izvori o crkvama i manastirima podizanim ili obnavljanim u oblastima Lazarevića i Brankovića. II Povelje*, RZZSK.S 46, 2014, s. 107–108.

⁸⁴ G r z e g o r z K a l i g r a f, s. 116; G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 3.

⁸⁵ G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 4–5. To najprawdopodobniej ten sam klasztor, w którym krótko przebywał Teodozjusz Tyrnowski, patrz wyżej.

⁸⁶ G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 7.

⁸⁷ G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 9–14.

li jeszcze jacyś mnisi, a święty został tam obleczony w wielką schimę. Na miejscu wycofał się do niezlokalizowanej pustelni, gdzie prowadził walkę duchową. Po pewnym czasie opuścił paroryjskie pustelnie z powodu najazdu tureckiego i wrócił do Bułgarii w nieokreślone bliżej odludne miejsce. Wywołał jakieś kontrowersje wśród lokalnych mnichów, hagiograf wspomina o tym oględnie, postanowił udać się na Świętą Górę. Na Atosie spotkał się z życzliwym przyjęciem, cieszył się już wówczas statusem starca. Wielu mnichów przychodziło do niego, aby porozmawiać o sprawach duchowych z doświadczonym ascetą⁸⁸. Romił uciekał przed sławą, przemieszczając się z miejsca na miejsce, aż nie osiadł na dłużej w wybudowanym przez siebie hezychasterionie w miejscu zwanym Melana blisko Wielkiej Laury. Tam odnalazł go Grzegorz Kaligraf. Został on przyjęty przez Romiła, który oprócz Grzegorza, jak wynika z dalszej opowieści, miał przy sobie również innych uczniów. Sława Romiła rosła, atoscy mnisi porównani są przez hagiografa do pszczół krążących po łące w poszukiwaniu nektaru, czyli Bożych pouczeń świętego⁸⁹. Romił jest ukazany na tym etapie swojego życia jako dobry, choć surowy, przewodnik ku zbawieniu. Wielokrotnie podkreślana sława jeszcze raz zmusza go do przeprowadzki⁹⁰. Po bitwie nad Maricą (1371 r.), jak świadczy Grzegorz, wielu mnichów przestraszonych turecką ekspansją uciekło ze Świętej Góry. Wśród nich był również Romił, który osiedlił się w ustronnym miejscu w pobliżu nadadriatyckiej Wlory. Tam przybywali do niego po duchowe pocieszenie również inni uciekinierzy z Atosu, którym jednak Romił nie pozwalał osiedlać się w pobliżu jego siedziby, żeby nie naruszali jego pustelniczego trybu życia. O sławie atonickiego męża dowiedzieli się jednak lokalni mieszkańcy i również oni zaczęli do niego pielgrzymować. Prosił go o błogosławieństwo i ofiarowywali mu w zamian dary – owoce, chleb i inne rzeczy potrzebne ciału, jak je zbiorczo określa hagiograf⁹¹. Grecka wersja żywotu przedstawia ten epizod nieco inaczej: mieszkańcy okolic Wlory byli nieokrzesani i zdziczali, przywykli do bandytyzmu i morderstw. Rządzący postępowali niesprawiedliwie, mnisi byli pogrążeni w błędach i ogarnięci namiętnościami. Część ludności porzuciła wiarę prawosławną. Gdy Romił się tam pojawił, okoliczni mieszkańcy, zarówno świeccy jak i duchowni, zaczęli szukać u niego wsparcia, on zaś zdołał sprowadzić na ścieżkę zbawienia wiele dusz. Lokalni możni mieli go tytułować z tego względu „równy apostołom”⁹². Zasadnicza różnica w obu wersjach sprowadza się do pre-

⁸⁸ G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 18–20.

⁸⁹ G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 21–24.

⁹⁰ Przybliżoną lokalizację miejsca jego ówczesnego pobytu podaje Kirił Pawlikjanow (C. P a v l i k i a n o v, *The Athonite Period in the Life of Saint Romylus of Vidin*, BSym 15, 2002, s. 249–253).

⁹¹ G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 32–33.

⁹² G r z e g o r z K a l i g r a f, s. 143–144.

zentacji zachowania miejscowych – reakcja Romiła w obu przypadkach polegała na udzielaniu adekwatnych do sytuacji pouczeń (i błogosławieństw – w tekście słowiańskim). Uciekając przed sławą, Romił zdążył jeszcze przenieść się w okolicę klasztoru w Rawanicy, gdzie wkrótce zmarł. W tym miejscu Grzegorz dodaje zasłyszana od innych świadków, „przyjaciół prawdy”, jak ich nazywa, wieść, że podczas pobytu w Rawanicy Romił posiadał moc uzdrawiania chorych i wypędzania złych duchów⁹³.

Misja animatora życia monastycznego w przypadku Romiła nie ograniczała się jedynie do przewodzenia wspólnotom mniszym. Romił (jak się przypuszcza) inicjował przepisywanie ksiąg zawierających pouczenia ascetyczne na użytek atoskich eremitów⁹⁴, sam również był (najprawdopodobniej) autorem tekstu o wartości szczerzej spowiedzi w życiu duchowym mnichów i świeckich⁹⁵.

Jak widzimy z powyższego zarysu jego życia, Romił zmieniał wciąż miejsce pobytu, szukając lokalizacji odpowiedniej dla życia pustelniczego. Uważał on aktywność społeczną (udzielanie pouczeń i przewodzenie mnichom) i idące za tym uznanie za zasadzkę Nieprzyjaciela i przeszkodę na drodze do zbawienia⁹⁶. Wiązało się to bowiem z naruszeniem hezychii (wyciszenia), co podobnie jak ziemską sławą było obce powołaniu mniszemu. Potrzebę spokoju od ludzkich spraw Romił traktował bardzo rygorystycznie, nawet w cenobium przeszkadzała mu „*мльва житиескыя*”⁹⁷.

Podkreślić należy, że działalność publiczna Romiła – ta o której informuje nas hagiograf – w całości była podjęta poza granicami Bułgarii. O tym, że jego historię przytoczyłem dość szczegółowo w niniejszej pracy, zdecydowało kilka czynników. Romił był bowiem bułgarskim mnichem – przez jego etniczne pochodzenie i przez lokalizację miejsc w których odbył swoją monastyczną formację. Nie bez znaczenia jest też niedobór źródeł spełniających ściśle geograficzno-chronologiczne kryteria wyznaczone przez podjęty tu temat. Żywoty Joachima i Teodozjusza są bardzo oględne w relacjonowaniu stosunków ludności miejscowej z mnichem-świętym mężem. Przekaz hagiografów Romiła i Efrema (niżej) jest pod tym względem dużo ciekawszy.

⁹³ Grzegorz Kaligraf(S), s. 33.

⁹⁴ C. Pavlikianov, *The Athonite Period...*, s. 249–255; T. Jovanović, *Inventar srpskih ćirilskih rukopisa Narodne Biblioteke u Parizu*, APri 3, 1981, s. 306–308. Rękopis zawiera fragment utworu Grzegorza Synaity, co tworzy interesujący kontekst dla hipotezy o udziale Romiła w powstaniu kodeksu.

⁹⁵ K. Ivanova, P. Matejic, *An Unknown Work of st. Romil of Vidin (Ravanica): Preliminary Remarks*, Pbg 17.4, 1993, s. 3–15.

⁹⁶ Grzegorz Kaligraf(S), s. 33.

⁹⁷ Grzegorz Kaligraf(S), s. 6.

Efrem Pecki. Żywot napisany przez jego ucznia Marka pozwala na dość dokładne określenie chronologii życia Efrema: urodził się w 1311/1312 r., zmarł zaś w 1400 r.⁹⁸ Godność patriarchy serbskiego sprawował dwukrotnie – w latach 1375–1379/1380 oraz od 1389 r. do 1390–1392 r.⁹⁹

Efrem z urodzenia był Bułgarem i w tym kraju rozpoczął karierę duchownego jako mnich. Jego ojciec był kapłanem diecezjalnym¹⁰⁰. W wieku dwudziestu trzech lat uciekł z domu przed naciskami rodziców, którzy przeznaczili go do kariery świeckiej. Udał się pod opiekę starca Bazylego, którego pustelnia znajdowała się w niedalekiej okolicy. Następnie przeniósł się na górę Atos, uciekając dalej przed swoimi bliskimi, którzy odnaleźli go w pustelni Bazylego. Przebywał m. in. w Klasztorach Chilendarskim, Zografskim i w hezychasterionie u stóp szczytu Atosu¹⁰¹. W kilka lat później, już jako starzec, opuścił wraz ze swym uczniem mniszą górę, nękaną najazdami tureckimi, i udał się z powrotem do swojego rodzinnego kraju, gdzie został przełożonym klasztoru w okolicach Filipopola (Płowdiwu). Następnie, szukając miejsca odpowiedniego do prowadzenia życia pustelniczego, udał się do Serbii¹⁰². Tutaj po wizycie w siedzibie patriarchatu peckiego, osiadł w celi w pobliżu Klasztoru Deczańskiego – w późniejszym okresie przeprowadzał się jeszcze kilkakrotnie. Dopiero ten etap jego życia jest związany z działalnością publiczną – patriarcha Sawa wybudował dla niego pustelnię, do której pielgrzymowali okoliczni mnisi, szukając pouczenia. Wśród

⁹⁸ Sylwetka Efrema pojawia się również w *Żywotach królów i arcybiskupów serbskich*, ale przedstawione tam informacje nie wnoszą nic nowego do analizowanych tu zagadnień, dlatego nie uwzględnilem tego utworu w niniejszej pracy.

⁹⁹ M. A. P u r k o v i ć, *Srpski patrijarski srednjeg veka*, Diseldorf 1976, s. 101–115, 123–126; D. P o p o v i ć, *Patrijarch Jefrem – jedan poznosrednjovekovni svetiteljski kult*, ZRVI 43, 2006, s. 111–125. Kwestią sporną pozostaje identyfikacja Efrema Peckiego z Efremem – autorem kilku utworów hymnograficznych. Pozytywnie w tej kwestii wypowiadają się Dimitrije B o g d a n o v i ć (*Šest pisaca XIV veka*, Beograd 1986, s. 38–40) oraz Danica P o p o v i ć (*Patrijarch...*, s. 115) identyfikację odrzuca zaś Predrag M a t e j i ć (*Bálgarskijat chimnopisec Efrem ot XIV vek. Delo i značenje*, Sofija 1982, s. 41–44) i częściowo Marija Jowczewa (*от съвременна гледна точка идентификация на химнописеца със сръбския патриарх не намира подкрепа, макар че не може окончателно да се отхвърли* – M. J o v č e v a, *Chimnopisec Efrem*, [in:] *Istorija na bálgarskata...*, s. 579–580). Rozwikłanie tej kwestii z naszego punktu widzenia nie jest istotne – twórczość Efrema, jeśli przyjmujemy identyfikację obu postaci, odnosi się do okresu jego posługi patriarchalnej.

¹⁰⁰ M a r e k P e c k i, s. 69.

¹⁰¹ M a r e k P e c k i, s. 69–70.

¹⁰² M a r e k P e c k i, s. 70. Płamen P a w ł o w i Weselin G r u d k o w (*Prizvani da prosijajat...*, s. 62) datują to zdarzenie na rok 1346/1347, Danica P o p o v i ć (*Patrijarch...*, s. 113) – ogólniej na lata 50. Przeprowadzka do Serbii miała miejsce na pewno przed rokiem 1354, bowiem w Peci Efrem został powitany przez patriarchę Joannicjusza (1346–1354).

odwiedzających był również sam zwierzchnik serbskiej Cerkwi¹⁰³. Efrem wybrany został na patriarchę jako kandydat kompromisowy, w obliczu przeciągającego się sporu dwóch stronnictw. Sprawując tę funkcję, okazał się, wedle słów Marka Peckiego, doskonałym kaznodzieją, wzorem cnót, opiekunem biednych oraz przeciwnikiem herezji¹⁰⁴. Wkrótce zrezygnował ze stanowiska, chcąc prowadzić życie ascetyczne (podobnie było i podczas drugiego okresu posługi patriarszej). Pod koniec życia, kiedy to przebywał znów w pustelni, zasłynął jako kierownik duchowy (*uwalniał od namiętności*), głosiciel prawej wiary i uzdrowiciel (*uzdrawiał ułomności ciała*)¹⁰⁵.

Działalność publiczna mnicha Efrema – tak jak ją przedstawia Marek – ogranicza się do sprawowania opieki nad mnichami, udzielania pouczeń dotyczących życia duchowego, umacniania w wierze i błogosławienia chorych. Podobnie jak w przypadku Romiła informacje o roli społecznej Efrema dotyczą czasów, kiedy święty opuścił już Bułgarię, co znacząco ogranicza ich użyteczność dla realizacji celów tej pracy – przywołałem je jednak tutaj po pierwsze jako czyny mnicha, który pochodził z Bułgarii, i tam też otrzymał formację monastyczną (do momentu przeprowadzki na Atos), a po drugie jako cenne egzemplia, pokazujące, jak mogły wyglądać stosunki doświadczonego ascety ze środowiskiem zewnętrznym.

Eutymiusz Tyrnowski. Data narodzin i śmierci pozostają nieznane⁴⁴⁹. W latach ok. 1375–1393 Eutymiusz był patriarchą tyrnowskim. Zarys życia przekazuje nam jego uczeń Grzegorz Camblak w poświęconym mu słowie po-

¹⁰³ M a r e k P e ć k i, s. 70.

¹⁰⁴ M a r e k P e ć k i, s. 71.

¹⁰⁵ M a r e k P e ć k i, s. 72.

¹⁰⁶ Emil K a ł u ż n i a c k i (*Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393) nach den besten Handschriften*, Wien 1901, s. XXIII–XXVI) datuje śmierć Eutymiusza na okres pomiędzy napisaniem przez Joazafa Widyńskiego *Słowa pochwalnego Filotei* (który wzmiankuje Eutymiusza jako żywego) a napisaniem przez Grzegorza Camblaka *Słowa pochwalnego Eutymiuszowi*, czyli przedział 1396–1419. Druga spośród tych dat niepewna, przyjmuje się, że Grzegorz napisał swój utwór, sprawując funkcję metropolity kijowskiego (1415–1419: P. R u s e v, I. G ä l ä b o v, A. D a v i d o v, G. D a n č e v, *Pochvalno slovo za Evtimij ot Grigorij Camblak*, Sofija 1971, s. 18; A. A n g u š e v a, *Grigorij Camblak*, [in:] *Istorija na bǎlgarskata...*, s. 596; inne poglądy relacjonuje L.V. G o r i n a, „*Pochval'noe slovo Evfimiju Tyrnovskomu*” *Grigorija Camblaka kak istoričeskij istočnik*, [in:] *Slavjanskie kul'tury i Balkany*, t. I, IX–XVII, red. V. T ä p k o v a - Z a i m o v a, N. T o d o r o v e t al., Sofija 1978, s. 345–346; cf. J. S t r a d o m s k i, *Literacka, polityczna i cerkiewna działalność prawosławnego metropolity kijowskiego Grzegorza Camblaka w świetle współczesnych mu źródeł*, ZNUJ.SR 41, 2008, s. 167–182). W literaturze można spotkać różne próby datacji narodzin i śmierci Eutymiusza oparte na niepewnych przesłankach, narodziny są umiejscawiane między rokiem 1320 a 1335 (różne opinie zebrała A. A n g u š e v a, *Evtimij Tärnovski*, [in:] *Istorija na bǎlgarskata...*, s. 575). Jeśli

chwalnym¹⁰⁷. Dowiadujemy się z niego, że Eutymiusz był uczniem Teodozjusza Tyrnowskiego, który z kolei przekazał mu *sposób życia i modlitwy* Grzegorza Synaity¹⁰⁸. Cambłak przedstawia Eutymiusza jako osobę oddaną sprawom Bożym od młodości¹⁰⁹, a później – mnicha zachowującego surową ascezę, wykazującego się wielką pokorą i prowadzącego walkę duchową z Szatanem¹¹⁰. Grzegorz właśnie te przymioty Eutymiusza wychwalał najbardziej na tym etapie życia przyszłego patriarchy. Stosunkowo lakonicznie panegirysta wspomina o przewodzeniu przez Eutymiusza klasztorowi założonemu przez Teodozjusza – jako igumen miał dbać nie tylko o strawę i odzienie braci, ale także o zbawienie ich dusz i straż umysłu (właściwe hezychastycznej duchowości określenie odnoszące się do zachowywania wolności od pokus i rozproszeń)¹¹¹. Sławiąc Eutymiuszowe cnoty, Cambłak wspomina również troskę okazywaną *ubogim przybyszom, nędzarzom i wędrowcom*, których obdarzał *strawą duchową* i kierował na drodze zbawienia¹¹². Eutymiusz podczas swojego pobytu na Górze Atos wszedł w konflikt z cesarzem bizantyńskim i został uwięziony na wyspie Limnos¹¹³. Grzegorz jako przyczynę tego incydentu wskazuje chciwość władcy, chcącego uzyskać od Eutymiusza jakieś kosztowności, których ów nie miał. Współcześni uczeni wolą tu widzieć raczej spór o prounicką politykę Jana V Paleologa¹¹⁴. Wkrótce po tym Eutymiusz osiedla się (w założonym przez siebie?) Klasztorze Świętej Trójcy, najprawdopodobniej niedaleko Tyrnowa,

idzie o datę śmierci to najczęściej pojawia się 1402 r. (np. A. A n g u ŝ e v a, *Evtimij...*, s. 577) – data z grobu–mistyfikacji tyrnowskiego patriarchy z początku XX w. Zobacz D. Č e ŝ m e d ŝ i e v, *Beleżki za groba na patriarch Evtimij v Bačkovskija manastir*, [in:] *Slovo i vjara. Meždunarodna naučna konferencija, posvetena na 90-godišnjinata ot rođenieto na prof. Bonju St. Angelov. 18–19 oktombri 2004 g. Stara Zagora*, red. D. K e n a n o v, Veliko Tärново 2007, s. 431–453.

¹⁰⁷ L. V. G o r i n a, *Pochval'noe slovo...*, s. 341.

¹⁰⁸ G r z e g o r z C a m b ł a k, s. 138–140, 142.

¹⁰⁹ G r z e g o r z C a m b ł a k, s. 120–122.

¹¹⁰ G r z e g o r z C a m b ł a k, s. 126–136, 146–152.

¹¹¹ G r z e g o r z C a m b ł a k, s. 136–138, 164–166.

¹¹² G r z e g o r z C a m b ł a k, s. 144–146.

¹¹³ G r z e g o r z C a m b ł a k, s. 152–162. Polichronij A. S y r k u (*K istorjii ispravlenija knig v Bolgarii v XIV veke*, t. I, vyp. 1, *Vremja i žizn' patriarcha Euthimija Ternouskago*, Sanktpeterburg 1898, s. 555–556) datuje ten epizod na rok 1370.

¹¹⁴ V. K i s e l k o v, *Prouki i očerti po starobălgarska literatura*, Sofija 1956, s. 174; A. A n g u ŝ e v a, *Evtimij...*, s. 575; D. Č e ŝ m e d ŝ i e v, D. I. P o l y v j a n n y j, *Evfimij*, [in:] *Pravoslavnaja Ėnciklopedija*, t. XVII, Moskva 2008, s. 374–376; Dimo Czeszmedziew w innej publikacji (D. Č e ŝ m e d ŝ i e v, *Bălgarite i Aton do kraja na XIV v.*, PSS 10, 2016, s. 64) przedstawia Eutymiusza jako ofiarę konfliktu patriarchatów konstantynopolitańskiego i tyrnowskiego o status patriarchatu ekumenicznego, konfliktu którego wyrazem był omówiony wyżej list Kaliksta z 1361 r. (bułgarski uczyony datuje go na 1355 r.).

gdzie wznosi kościół¹¹⁵. W tym miejscu swojego utworu Grzegorz wspomina ogólnie o działalności literackiej Eutymiusza i dziele poprawiania starych tłumaczeń¹¹⁶. W literaturze naukowej często mówi się o reformie literackiej i liturgicznej przeprowadzonej przez Eutymiusza – nie będziemy tu roztrząsać tego wielce interesującego zagadnienia, bowiem, o ile w ogóle można mówić o reformie, wiąże się ona raczej z jego posługą patriarszą¹¹⁷. Właśnie w tym punkcie narracji Grzegorza dochodzimy do wyboru Eutymiusza na głowę Kościoła bułgarskiego¹¹⁸. Panegirysta opowiadając o Eutymiuszu, jako pasterzu Kościoła, wskazuje, że był on wzorem dla swoich wiernych, pokrzepiał ich pouczeniami, zwalczał herezje i inne nieprawidłowości w życiu religijnym, troszczył się o biednych i całą wspólnotę¹¹⁹. Jego sława miała się rozprzestrzeniać na powierzone jego opiece terytoria kanoniczne oraz na północy – aż po ocean, a na zachód – do Ilirii, to jest, jak możemy interpretować przytoczone świadectwo, obejmowała cały obszar *Slavia orthodoxa* i ziemie rumuńskie. Następnie dowiadujemy się od panegirysty o niezłomnej postawie tyrnowskiego hierarchy podczas zajęcia miasta przez Turków¹²⁰, wygnaniu Eutymiusza do Macedonii (czyli geograficznej Tracji) i jego posłudze duszpasterskiej wśród przesiedlonych z nim ludzi (pouczenia duchowe, błogosławienie chorych)¹²¹.

Eutymiusz pozostawił po sobie stosunkowo bogatą spuściznę literacką: 4 żywoty, 4 słowa pochwalne, utwory hymnograficzne, przekłady tekstów liturgicznych oraz listy dotyczące teologii i dyscypliny kościelnej. Poza listem do Cypriana cała twórczość Eutymiusza datowana jest na czas jego pontyfikatu¹²². Korespondencja z Cyprianem potwierdza wysoki autorytet, jakim cieszył się Eutymiusz jako przewodnik duchowy i znawca prawa kanonicznego. Cyprian kie-

¹¹⁵ Grzegorz Cambłak, s. 162–164; identyfikacja klasztoru Eutymiusza z istniejącym dziś klasztorem świętej Trójcy (ok. 10 km na północ od Tyrnowa, zabudowania z początku XX w. na fundamentach z połowy XIX w.) wynika jedynie ze zbieżności nazwy, B. Nikołova, *Monašestvo...*, t. I, s. 456.

¹¹⁶ Grzegorz Cambłak, s. 166–168.

¹¹⁷ Przegląd najważniejszych stanowisk zobacz: R. Stankov, *Isichazmät, stilät „pletene sloves” i ezikovo-pravopisnata reforma na patriarch Evtimij*, Sofija 1999.

¹¹⁸ Grzegorz Cambłak, s. 174–176.

¹¹⁹ Grzegorz Cambłak, s. 176–194.

¹²⁰ Grzegorz Cambłak, s. 198–200.

¹²¹ Grzegorz Cambłak, s. 216–232, obecnie niemal powszechnie przyjmuje się, że Eutymiusz spędził koniec życia w Klasztorze Baczkowskim, cf. D. Češmedžičev, *Beleški...*

¹²² E. Kallužnicki, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393)*, Wien 1901; K. Ivanova, *Patriarch Evtimij i agiografskata tradicija v srednovekovnata literatura (650 godini ot roždenieto mu)*, LM 21.10, 1977, s. 90–99; K. Ivanova, *Patriarch Evtimij*, Sofija 1986, s. 102–120; A. Angheliev, *Evtimij...*, s. 577.

rował do niego swoje pytania, przebywając na górze Atos, gdzie najwyraźniej nie znalazł osoby, której odpowiedź mógłby uznać za decydującą.

Środowisko uczniów, współpracowników i kontynuatorów jego dzieła obejmuje szeroki krąg wybitnych postaci, takich jak: Cyprian, Grzegorz Cambłak, Nikodem Tismański, Antym, Konstantyn Kostenecki czy Joazaf Widyński. Zazwyczaj krąg ten, zwłaszcza w badaniach literaturoznawczych, nazywa się „szkołą tyrnowską”. Odegrali oni istotną rolę jako literaci i organizatorzy życia religijnego na szerokim obszarze (jako biskupi i przełożeni klasztorów), obejmującym Wołoszczyznę, Serbię, Ruś i Litwę¹²³. Wiarygodne dane o działalności wymienionych tu osób odnoszą się do etapów ich życia, wykraczających poza geograficzny, czasowy i tematyczny zakres tej rozprawy, dlatego ich postacie nie zostaną tu zaprezentowane. Powiązanie ich ze środowiskiem czternastowiecznych hezychastów podkreśla atrakcyjność drogi duchowej propagowanej przez Grzegorza Synaitę, Teodozjusza Tyrnowskiego, Romiła Widyńskiego oraz Eutymiusza Tyrnowskiego i skuteczność tych ostatnich jako animatorów ruchu monastycznego i działaczy religijnych.

Aktywność społeczna Eutymiusza jako mnicha nie wykracza poza kanon spraw wyznaczony przez uprzednio analizowane życiorysy: opieka duchowa nad mnichami i świeckimi, propagowanie określonego stylu duchowości (straż umysłu), moderowanie działalności literackiej. Jednoznacznej interpretacji wymyka się uwięzienie na wyspie Limnos – nie możemy rozstrzygnąć czy Eutymiusz był ofiarą chciwości władcy, czy członkiem (przywódcą?) stronnictwa sprzeciwiającego się polityce kościelnej cesarza.

Podsumowanie. Z zebranych tu życiorysów wyłania się powtarzalny schemat kariery monastycznej: wstąpienie do klasztoru, formacja: szybkie postępy

¹²³ Przywołanym tu postaciom poświęcono w nauce wiele uwagi, stosunkowo pełny przegląd literatury można znaleźć w opracowaniach syntetycznych i słownikowo-encyklopedycznych: *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, vyp. 2, (vtoraja polovina XIV – XVI v.), č. 1–2, red. D.S. L i c h a č e v, Leningrad 1988–1989; M. L a B a u v e H é b e r t, *Hesychasm, Wordweaving, and Slavic Hagiography: The Literary School of Patriarch Euthymius*, München 1992; *Starobălgarska literatura. Enciklopedičen rečnik*, red. D. P e t k a n o v a, Veliko Tărново 2003; *Istorija na bălgarskata srednovekovna literatura*, red. A. M i l t e n o v a, Sofija 2008. O Nikodemie Tismańskim cf. np.: E. L ä z ä r e s c u, *Nicodim de la Tismana și rolul său în cultura veche românească (până la 1385)*, Rsl 11, 1965, s. 237–285; É. T u r d e a n u, *Les premiers écrivains religieux en Valachie l'hégoumène Nicodème de Tismana et le moine Philothée*, [in:] i d e m, *Études de littérature roumaine et d'écrits slaves et grecs des principautés roumaines*, Leiden 1985, s. 15–49; R. J a k o v l j e v i ć, *Put svetog Nikodima*, Beograd 2007. Zagadnienia te nie są obce również polskiej nauce, zobacz: K.M. K u j e w, *Konstantyn Kostenecki w literaturze bułgarskiej i serbskiej*, Kraków 1950; T. D a b e k - W i r g o w a, *Historia literatury bułgarskiej*, Wrocław 1980; T.M. T r a j d o s, *Metropolicij kijowscy Cyprian i Grzegorz Cambłak (bułgarscy duchowni prawosławni) a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i w pierwszej ćwierci XV w.*, BP 2, 1985, s. 211–234; J. S t r a d o m s k i, *Literacka...*

w cnotach cenobitycznych, doświadczenie pustelnicze, działalność publiczna: przewodzenie grupie anachoretów (jako starzec), założenie klasztoru/ posługa igumena, później ewentualnie powtórne wycofanie do pustelni. Schemat jest uogólnieniem, w żadnym z analizowanych przypadków nie jest realizowany bez odstępstw¹²⁴. W życiorysie Joachima brakuje ostatniego etapu, bowiem umiera on jako patriarcha tyrnowski. Teodozjusz z kolei nieco przedwcześnie, jak możemy sądzić, zostaje oddelegowany do działalności publicznej. Jego pierwszy pobyt w pustelni następuje dopiero (i od razu!) po realizacji misji u Jana Aleksandra. Wyjątkiem są również Romił i Efrem, którzy nigdy nie założyli klasztoru, przy czym ten drugi był przez pewien czas igumenem klasztoru cenobitycznego. Efrem swoje doświadczenie monastyczne zaczynał w pustelni, pod okiem starca, w cenobium znalazł się dopiero na Atosie. Romił w klasztorze wspólnotowym przebywał jedynie na początku swojej kariery mnicha, potem posługiwał starcom oraz przewodził grupom hezychastycznym, dla których budował cele.

Działalność publiczna przedstawionych tu postaci sprowadzała się przede wszystkim do dbałości o dobro korporacji monastycznej. Dotyczy to w zupełności monastycznego etapu życia Joachima, a także częściowo Romiła – kontakt z ludnością świecką jest potwierdzony dopiero we Wlorze. Podobnie Efrem i Eutymiusz na początkowym etapie kariery monastycznej nie wykazują się szczególną aktywnością społeczną (o ile możemy wierzyć hagiografowi Markowi i panegirystie Grzegorzowi). W przypadku Efrema sytuacja zmienia się w trakcie pobytu w pustelni po opuszczeniu stanowiska patriarchy. Przypomina to sytuację Eutymiusza: na wygnaniu przebywa w klasztorze, ale opiekuje się troskliwie wiernymi. Do dbałości o dobro stanu mniszego możemy również zaliczyć modelowanie działalności piśmienniczej, bowiem większa część klasztornej produkcji literackiej była przeznaczona na cele ruchu monastycznego. Aktywnie działające skryptorium powstało pod okiem Grzegorza Synaity w Parorii, Teodozjusza Tyrnowskiego w Kilifarewie, Eutymiusza w Klasztorze Św. Trójcy. Przepisywanie ksiąg inicjował przypuszczalnie Romił w atoskim hezychasterionie. Twórczość literacka Efrema i Joachima, jak widzieliśmy, pozostaje jedynie wątpliwą hipotezą. Działalności mnichów w tym aspekcie poświęcimy jeszcze nieco uwagi w osobnym podrozdziale.

Ważnym elementem aktywności ascetów było również wprowadzanie innowacji religijnych. Choć i one były one skierowane przede wszystkim do własnego środowiska. Tak było z odnową hezychastyczną krzewioną przez Grzegorza, Teodozjusza, Romiła i Eutymiusza. Rządziej zaś nowe kierunki w duchowości

¹²⁴ Z tej części podsumowania wyłączony jest Grzegorz Synaita, który z Bułgarią był związany tylko przez kilka ostatnich lat swojego życia.

były przez mnichów propagowane wśród szerszego grona odbiorców: wśród uczniów rzekomych mesalian Cyryla Bosoty i Łazarza widzimy księdza diecezjalnego. Świeckich gromadzą wokół siebie adamita Teodozjusz oraz mniemany propagator pogaństwa (oddawania czci dębowi) i znachor Teodoret. Wrócimy do tych zagadnień w podrozdziale 3.3.

Paralelną działalnością, do tej omówionej powyżej, było zwalczanie herezji, czyli innowacji religijnych potępionych przez Kościół. Najaktywniejszy pod tym względem był Teodozjusz Tyrnowski, którego rolę w tych sprawach omówiłem już szczegółowo powyżej. Romił pod koniec życia, według greckiej wersji żywotu, prowadził działalność duszpasterską wśród mieszkańców okolic Wlory, z których część wcześniej porzuciła prawosławie. Działalność antyheretycką prowadzili również Efrem i Eutymiusz, ale już jako patriarchowie¹²⁵, a Efrem dodatkowo podczas ostatniego pobytu w pustelni. Hagiograf nazywa go wówczas głosicielem prawej wiary. Ponadto mnisi współtworzyli stronnictwa w obrębie Kościoła – tak możemy interpretować zaangażowanie Teodozjusza w spór patriarchatów tyrnowskiego i konstantynopolitańskiego. Podobnie bywa tłumaczone uwięzienie Eutymiusza na wyspie Limnos. Wiemy, że mnisi uczestniczyli w obradach synodów: widzimy ich jako przedstawicieli Kościoła bułgarskiego na synodzie w Lampsakos¹²⁶, obecni są również na synodach tyrnowskich z lat 1211 oraz 1359/1360¹²⁷. Możemy założyć, że byli nie tylko obserwatorami, ale i aktywnymi uczestnikami tych zgromadzeń.

Odegranie znaczącej roli w życiu publicznym przez mnicha nie było powiązane z osiągnięciem przez niego określonego stanowiska, na przykład igumenatu któregoś z ważniejszych klasztorów. Odwrotną tendencję obserwujemy w sąsiedniej Serbii, gdzie wielu hierarchów było wcześniej przełożonymi Chilandaru¹²⁸. Joachim został metropolitą tyrnowskim, a następnie patriarchą, będąc uprzednio igumenem założonego przez siebie klasztoru, nie wyróżniającego się wielkością. Podobnie i Eutymiusz przewodził nowo założonemu klasztorowi przed swoim wyborem na głowę bułgarskiego Kościoła. Tym co

¹²⁵ Marek Pecki, s. 71; Grzegorz Cambłak, s. 184.

¹²⁶ *Synodykon cara Borila*, s. 160.

¹²⁷ *Synodykon cara Borila*, s. 155; Kalikst, *Żywot Teodozjusza*, s. 25–26. Teodozjusz był również uczestnikiem niedatowanego synodu przeciwko bogomilom, powierzono mu wówczas zadanie przesłuchiwania heretyków. Wśród ojców synodalnych prawdopodobnie byli obecni inni mnisi, choć źródło nas o tym nie informuje (Kalikst, *Żywot Teodozjusza*, s. 20–22).

¹²⁸ Cf. M. Živonović, *Istorija Chilandara I: Od osnivanja manastira 1198. do 1335. godine*, Beograd 1998, według indeksu: Daniel II, Eustacjusz I, Joannicjusz, Nikodem, Sawa I, Sawa III.

łączy przedstawione przez nas życiorysy przyszłych hierarchów i wyróżniających się działaczy religijnych, jest pobyt na górze Atos¹²⁹. Spośród nich wszyscy przebywali, choćby krótko, w którymś z świętogórskich klasztorów. Hagiorytą był również Teodozjusz, patriarcha tyrnowski, współczesny Teodozjuszowi Tyrnowskiemu.

Do swojego zaangażowania społecznego mnisi przejawiali ambiwalentny stosunek. Według hagiografów unikali aktywności „w świecie”: Romił ciągle uciekał przed sławą, wiążącą się z posługiwaniem odwiedzającym mnichom i pielgrzymom. Teodozjusz brał udział w wydarzeniach publicznych poproszony o to (dotyczy to obu synodów), po czym pospiesznie wracał do swojej pustelni. Efrem zarzekał się, że nie chce być patriarchą i w pewien czas po wyborze zrezygnował ze stanowiska, aby powrócić do życia anachoretycznego. Wiemy jednakże z tych samych źródeł, że zabiegi służące odcięciu się od spraw światowych były zazwyczaj w dłuższej perspektywie nieskuteczne: Efrem jeszcze raz został patriarchą, Romił znów musiał zmieniać miejsce pobytu, etc. Pozostaje nam skonstatować, że w etosie mnicha mieściły się zarówno ucieczki jak i uleganie prośbom okolicznych wiernych o błogosławieństwo, współbraci o pozwolenie na osiedlenie się w pobliżu, władz o zaangażowanie w kierowanie sprawami Kościoła.

Jednoznaczne określenie stosunku mnichów do ich zaangażowania w życie publiczne na podstawie żywotów świętych nie jest możliwe. Z pewnością jednak czynne oddanie sprawom tego świata nie było potępiane. Potwierdzają to zarówno postawy bohaterów utworów hagiograficznych, jak i sposób ujęcia tematu przez ich hagiografów, którzy nie tylko nie ukrywają zaangażowania świętych w dzieła doczesne, ale dopisują do ich zasług. Z drugiej zaś strony wśród zebranych przykładów nie znajdujemy ani jednego, w którym działalność tego typu stałaby się głównym zajęciem życiowym mnicha. Okresy aktywności publicznej mnicha są zawsze przeplatane okresami pobytu w miejscu odosobnienia. Kontakty ze światem *extra muros* i naruszenia wyciszenia są też w większości przypadków podejmowane dla dobra własnej korporacji – wiążą się z założeniem, rozbudową klasztoru. Dopiero na dalszym planie jest działalność służąca Kościołowi (jak np. walka z herezjami) oraz społeczności świeckich. Ta ostatnia, wyrażająca się najczęściej w przyjmowaniu petentów, miała zapewne istotne znaczenie dla funkcjonowania bractwa. Prośbie o błogosławieństwo, modlitwę czy poradę towarzyszył (zazwyczaj?) dar materialny.

¹²⁹ I. D u j č e v, *Centry vizantijsko-slavjanskogo obšćenija i sotrudničestva*, TODL 19, 1963, s. 122; V. G j u z e l e v, *Učilišta...*, s. 70, 75–76; M. K a j m a k a m o v a, *Sveta gora i bałgarskata duhovna kultura prez Srednovekovieto*, [in:] *Svetogorska obitel Zograf*, t. II, red. V. G j u z e l e v et al., Sofija 1996, s. 51–65; D. Č e š m e d ž i e v, *Bałgarite...*, s. 64–65.

Dowiadujemy się tego z *Żywotu Romiła*, który odmawiał przyjęcia zapłaty za swoje usługi duchowe, oraz z ksiąg pokutnych¹³⁰. Działalność na rzecz zwykłych wiernych jest marginalizowana w prezentacji postaci świętego–mnicha (hagiografii czy słowie pochwalnym), podczas gdy wyraźnie zaznaczana się ją w przypadku osób sprawujących funkcje biskupie (Joachim, Efrem, Eutymiusz). Jako przykład zaangażowania mnichów w kwestie niezwiązane ze sprawami Kościoła można przytoczyć przypadek Józefa Katara, tj. mnicha–posła¹³¹. Misja powierzona mu przez carycę Marię Paleolog Kantakuzen zawiodła go przed oblicze patriarchy jerozolimskiego i sułtana egipskiego. Z braku źródeł rzucających nieco więcej światła na jego życie i działalność jestem zmuszony porzucić ten wątek.

3.2. Opiekunowie i obrońcy państwa

Dokumenty donacyjne władców bułgarskich ukazują społeczne znaczenie monastycyzmu w nieco innym świetle niż hagiografia analizowana obszernie w poprzednim podrozdziale. W centrum uwagi stawiają one modlitwę mniszą – źródło łask Bożych: zwycięstw militarnych państwa i zbawienia wiernych. Wydaje się, że właśnie roztaczanie opieki modlitewnej było tym sposobem służby społeczeństwu, który współgrał doskonale z głównym celem życia monastycznego – zbawieniem własnej duszy. Choć, jak zobaczymy później, i do tego niektórzy autorzy ascetyczni zgłaszali zastrzeżenia.

Radykalne poświęcenie się sprawom Bożym przez mnichów uzasadnia, dlaczego byli oni postrzegani jako szczególnie skuteczni orędownicy przed Bogiem. Jednym ze świadectw najwyraźniej ukazujących wiarę w moc modlitwy mniszej jest *Chryzobulla mesembryjska*: modlitwy mnicha trafiają prosto do Boga, chronią przed zakusami Szatana, są „szybkie jak błyskawica” i „błyszczą niczym złoto”¹³². Cytowany tu dokument jest jednak najprawdopodobniej nieautentyczny. Powinniśmy zatem przyjąć, że nie odwzorowuje on bezpośrednio poglądów „wystawcy”, ale raczej wyobrażenie fałszerza (mesembryjskiego cenobity) jaką opinię o modlitwie mniszej mógł mieć władca. Wypada nam się z nim zgodzić, bowiem istotnie carowie bułgarscy, podobnie jak i inni władcy bałkańscy, mieli wysokie mniemanie o wartości orędownictwa bractw mona-

¹³⁰ Kodeks berliński I. 51; *Poenae monasteriales* 36, s. 60, 144; Cf. A.-M. T a l b o t, *A Monastic World...*, s. 257–278.

¹³¹ P. A n g e l o v, *Duchovníci-diplomati v srednovekovna Bălgarija*, SB 27, 2009, s. 145–146.

¹³² *Chryzobulla mesembryjska*, s. 140. Cf. Kodeks berliński IV. 75, s. 124: *modlitwa sprawiedliwych wznosi się jak kadzidło do Boga* (cytat z *Apostegmatów*).

stycznych. Swoje darowizny uzasadniali właśnie potrzebą zapewnienia sobie metafizycznego wsparcia wspólnot klasztornych. W tej samej bulli wystawca-falszeryz wyraża nadzieję, że mnisi otoczeni carską opieką, nie będą niepokojeni przez nikogo i będą mieli więcej czasu, aby modlić się za państwo i zwycięstwa nad jego zewnętrznymi i wewnętrznymi wrogami¹³³. Nie musimy polegać jedynie na tym wątpliwym świadectwie, kolejne przykłady potwierdzające te tezy dostarczają nam dokumenty o niekwestionowalnej autentyczności. W *Chryzobullii mraczkiej* (1347 r.) Jan Aleksander tak oto uzasadnia swoją hojność wobec klasztoru:

Етъ ниѡже [tj. w klasztorach] тѣкѣно нарицаетъ сѧ и прославѣетъ сѧ, имѧ ісѧ хѧ бѣга нашего. и православнаѧ вѣра христіанска. и того же ради, бл҃гоизволи цр҃во ми даровати сѣни бл҃гообразныи въсенастоѡщии ХР҃ІСОВУЛѢ, цр҃ва ми, томѣ монастырю цр҃ва ми¹³⁴

Przytoczone sformułowanie jest niezwykle interesujące, bowiem w jego świetle darowizna ma na celu zwiększenie chwały Pańskiej. Wartość ta na pierwszy rzut oka jest abstrakcyjna z punktu widzenia interesów państwa. Dalsza lektura tekstu pokazuje nam, że taka ocena byłaby pochopna. W sankcji wystawca jeszcze raz, nieco inaczej, uzasadnia poczynione koncesje, wskazując na dobro państwa i jego poddanych:

и въ вдрѣжаніе вѣруноѣ. и нераздрѣшиноѣ. дарова цр҃во ми сѣни ХР҃ІСОВУЛѢ цр҃ва ми ст҃го и великославнаго вѣотворца и архіерарха хѣва Николы. за всѧ мѣ дрѣжавѣ и облѣ. и за мѣди. и за всѧ мѣ правины.¹³⁵

Nie ma powodu, żeby przeciwstawiać oba motywy wystawienia dokumentu. Najwyraźniej władca uważał, że zwiększenie chwały Pańskiej przysłuży się dobrobytowi jego państwa i wszystkim ludziom.

W *Chryzobullii zografskiej* (1342 r.) również znajdziemy odwołania do argumentów metafizycznych. W tym dokumencie, pochodzącym z kancelarii tego samego Jana Aleksandra, jako przyczynę wsparcia klasztoru wskazuje się fakt, że służy on zbawieniu dusz przebywających w nim mnichów, którzy wychwalają Boga, modlą się za carów chrześcijańskich, pozostałych darczyńców i wszystkich chrześcijan:

єлма оубо бысть мановеніе бѧ вѣца и гѧ нашего іисѣу хр҃іста, хѣдатанствомѣ сѣщымѣ и истиньнымѣ прѣвѣстымѣ и прѣбл҃гословенымѣ влѣцѣмѣ и бѣгородителіцѣмѣ,

¹³³ *Chryzobulla mesembryjska*, s. 142.

¹³⁴ *Chryzobulla mraczka*, s. 24.

¹³⁵ *Chryzobulla mraczka*, s. 26.

на стѣнѣ горѣ дошнѣнѣ еже быти въ ней пристанище спсєннѣ въсѣкон дѣши хрїстїан'стѣнѣ паучє же православнѣнѣ, и съ оусрѣднєнѣмъ прѣбѣгажцѣи въ ней. еже ради вини, и въздвнгошж трѣдолюбєзнѣ мнози, дѣмѣнѣ стѣмъ великы и дивны. цѣрнє бѣгоучєствннѣ. и вѣголюбєннѣ вєльмѣжє. и прѣподѣвннѣ ннѣцн. и оукрашншж и вѣвгатишж въсѣкѣ. [...] еже быти въ доволѣство и нз'обѣлнє сжщнмъ и прѣбыважщнмъ въ такобнхъ въсєчєстнхъ и бѣжєст'вѣтнхъ дѣмѣнѣ охъ, пожщнхъ и славащнхъ єдїногѣ бѣга въ трѣнцн славнмагѣ, и прѣчнстѣжж и вѣсєпѣтѣжж єгѣ матєрє. помннати же и православнѣмъ и хрїстѣолюбєнѣмъ и прнснопамѣтнѣмъ цѣрѣмъ, и прочѣмъ блажєнѣмъ ктнторѣмъ и въсѣкѣмъ рѣдѣмъ хрїстїанскѣмъ.¹³⁶

Bardziej skonkretyzowane cele: zapewnienie carstwu opieki świętego Jerzego i pomocy podczas walk, stawiał sobie Konstantyn Asen Tich (1257–1277), potwierdzając i powiększając stan posiadania Klasztoru Wirgińskiego¹³⁷. Despota Aleksy Sław, władca małego państwa w Macedonii istniejącego na początku XIII w., ufundował klasztor, po to żeby wznoszono tam modlitwy za niego, jego przodków i wszystkich ludzi dobrej woli, jak czytamy w wystawionym z tej okazji sygillionie¹³⁸. Modlitewna pamięć o zmarłych carach jest też jednym z powodów wystawienia *Chryzobulli rylskiej*¹³⁹.

W średniowiecznych dokumentach donacyjnych z krajów „wspólnoty bizantyńskiej” często powtarzają się podobne do wyżej wymienionych motywy obdarowywania klasztorów, to jest uzyskanie wsparcia modlitewnego dla darczyńcy, jego rodziny, w tym również zmarłych przodków, i państwa – w przypadku dokumentu wystawionego przez władcę¹⁴⁰.

¹³⁶ *Chryzobulla zografka*, s. 335.

¹³⁷ *Chryzobulla wirgińska*, s. 18. Fragment przytaczam poniżej.

¹³⁸ *Sygillion melnicki*, s. 30.

¹³⁹ *Chryzobulla rylska*, s. 51.

¹⁴⁰ Chryzobullę Aleksego III z Trapezuntu na rzecz klasztoru Sumela przytacza Peter Charanis (*The Monk as an Element of Byzantine Society*, DOP 25, 1971, s. 63). Inne przykłady można znaleźć w: D. Popović, *Pustinje i svete gore srednjovekovne Srbije – pisani izvori, prostorni obrasci, graditeljska rešenja*, ZRVI 44, 2007, s. 266; E. Kostova, *Medieval Melnik. From the End of the 12th to the End of 14th Century. The Historical Vicissitudes of a Small Balkan Town*, transl. K. Petrov, Sofia 2013, 135. Prywatne dokumenty fundacyjne z terenów cesarstwa bizantyńskiego analizował pod tym kątem Michel Kaplan (*Why were monasteries founded*, [in:] *Founders and Refounders of Byzantine Monasteries*, ed. M. Millet, Belfast 2007, s. 28–42), dochodząc do zbieżnych wniosków, z tym, że wymiar państwowy nie był w nich eksponowany. Cf. C. Girou, *Le statut de la donation à Byzance: rhétorique et actes de la pratique (Xe–XVe siècle)*, [in:] *Donation et donateurs dans le monde byzantine: Actes du colloque international de l'Université de Fribourg, 13–15 mars 2008*, éd. J.-M. Spires, É. Yota, Paris 2012, s. 97–106.

Rola wspólnot monastycznych, tak jak ją przedstawiają dokumenty donacyjne władców, jest paralelna do roli, którą przypisywano świętym¹⁴¹. Liczne żywoty świętych, czyli teksty o zastosowaniu liturgicznym, kończyły się wezwaniami modlitewnymi z prośbą o opiekę nad państwem, władcami prawosławnymi lub o pomoc w osiągnięciu zbawienia. W zakończeniu *Żywotu Jana Rylskiego* z *Prologu ze sticheronami* znajdujemy taką modlitwę o zbawienie rodaków, pomoc carowi, zwycięstwa wojenne, pomyślność dla kraju i dobrobyt dla wszystkich poddanych:

мѣи сѧ вѣсѣмѣлѣтнѣвомѣ вѣлцѣ сѣпѣи твоѧ сѣрѡдники ѣдинорѡднии ти жъзыкѣ
бѣлѣгарскыи и помози дѡрѣжавномѣ цѣрю нашемѣ. и покори емоу вѣсѣлѣ противнымѣ
врагы пѡ нвсѣкѣ егѡ вѣбѣрж непорѡчнѣ сѣблѡди. грады нашѧ стѣврѣди. мирѡ
вѣсѣ змири. гладѣ и пагѣбы избави ны. и ѡ напѣнѣи иноплемѣнныхѣ сѣхрани
ны. старѡстѣ стѣбѣши. вѡдѡвицѣ помилѣши. сирѡты застѣжи. млѣдѣнцѣ вѣспитѣи
вѣсѣлѣ люди своѧ сѣхрани ѡ вѣсѣлѣ напѣстѣи. и вѣ дѣнь страшнагѡ сѣдѣ шѡлѣж
чѣсти избави и сѣ дѣснѣиими ѡбѣцѣи мѣлѣтѣи си спѡбѣи¹⁴²

Podobne sformułowania odkrywamy na przykład w *Żywocie prologowym Konstancyntyna-Cyryla*:

Тогоже мѣлѣтѣи да ѡутѣрѣдитѣ гѣ бѣ вѣсѣкѣ цѣрѣва правослѣвнѣныхѣ хѣртѣанѣхѣ
вѣ бѣкѣ вѣкѡмѣ. И да спѡдѡбитѣ и насѣ гѣ бѣ цѣрѣвѣшѣ своѣмѣ вѣ бѣкѣ бесѣкѡнѣчныхѣ¹⁴³

W niektórych kopiach tego tekstu zamiast prośby o pomyślność dla wszystkich carstw prawowiernych chrześcijan mamy wyrażoną troskę o państwo bułgarskie¹⁴⁴.

Specjalne miejsce wśród niebiańskich orędowników i obrońców carstwa zajmowali święci, których relikwie znajdowały się w stolicy¹⁴⁵. To właśnie w ich żywotach możemy odnaleźć bardzo rozbudowane prośby o pomoc. Dotyczą one zbawienia dla całego narodu, zwycięstw nad wrogami, zachowania czystej wiary,

¹⁴¹ Cf. A. V a u c h e z, *Święty*, [in:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. L e G o f f, tłum. M. R a d o Ź y c k a - P a o l e t t i, Warszawa 2000, s. 395–397. Dziękuję dr. Kirilowi Marinowowi za zwrócenie uwagi na tę pozycję bibliograficzną.

¹⁴² *Żywot Jana Rylskiego* (PS), s. 61–62.

¹⁴³ *Żywot prologowy Konstancyntyna-Cyryla*, s. 43.

¹⁴⁴ *Żywot prologowy Konstancyntyna-Cyryla* (Snegarov), s. 162. Podobną sytuację – nadanie lokalnego wymiaru kultowi świętego – analizuje D. A t a n a s o v a, *Bălgarsko carstvo v predsmărtna molitva na măčenic Areta (Nabljudenija vărchu slavjanskata versija na Martyrium S. Arethae et Sociorum)*, Pbg 38.1, 2014, s. 32–44.

¹⁴⁵ I. B i l j a r s k i, *Pokroviteli na Carstvoto. Sv. car Petăr i sv. Paraskeva-Petka*, Sofija 2004, s. 56–57; I. B o Ź i l o v, *Bălgarskoto obštество...*, s. 162–163, 169–185; K. M a r i n o v, *Tărnovo kato svešten grad prez kăsnoto srednovekovie*, TKŠ 10, 2015, s. 697–722.

bezpieczeństwa dla miast, pokoju na świecie, ochrony przed głodem i chorobami, etc.¹⁴⁶ Łączy je jasno wyrażona świadomość odrębności interesów własnego państwa. Obecność relikwii świętego w stolicy czyniła z niego ważną figurę w panteonie świętych kościoła partykularnego. Przeniesienie relikwii Petki do Tyrnowa przez Jana Asena zostało przedstawione w tekście liturgicznym wspominającym to wydarzenie jako fakt wagi państwowej. Relikwie świętej miały przynieść pomyślność w ziemskim bytowaniu i zbawienie w przyszłym życiu całemu carstwu:

[Jan Asen poprosił o relikwie Petki „łacinników”, rządzących wówczas w Konstatny-popolu] Иѡвѣ велими доброю себѣ испроси чѣ и хвалоу, и славоу, и радѣ, и веселию, помощь нешворимоую не тѣкѣмо на сѣмь вѣцѣхъ оутверженіе црѣствоу своѣмоу, нь и въ гредоущимъ вѣцѣхъ избавителницоу испросивъ¹⁴⁷.

Nie powinniśmy być zaskoczeni, że podobnych korzyści oczekiwano od świętych i mnichów. Narzędzie ich działania było bowiem jednakie: modlitwa, wstawienictwo przed Bogiem. Symptomatyczny w tym względzie jest też fakt, że hagiografowie określali tak samo funkcję społeczną świętego, niezależnie od tego czy ich bohater znajdował się jeszcze wśród żywych, czy już „oglądał Boga twarzą w twarz”. Eutymiusz Tyrnowski w żywocie biskupa Mogleny Hilariona, wymieniający jego zasługi w epilogu swego dzieła, stwierdza, że choć umarł, wciąż jest jak żywy i działa cuda¹⁴⁸. Z kolei prośby do Hilariona, które formułuje narrator – Eutymiusz w zakończeniu żywotu, dotyczą właśnie tych aspektów działalności Kościoła, w których święty „specjalizował się” za życia¹⁴⁹.

Funkcjonalna tożsamość świętych i mnichów znajduje jeszcze jeden bardzo znamienny wyraz. W dokumentach donacyjnych nazwa obdarowywanej wspólnoty jest stosowana zamiennie z imieniem jej świętego patrona. W pierwszym odruchu moglibyśmy uznać to za prostą figurę stylistyczną, metonimię. Takie przedstawienie sprawy wydaje mi się jednak uproszczeniem. W *Chryzobulli mraczkiej* Jan Aleksander deklaruje swoją miłość do kościołów, a przede wszystkim do (kościola?) świętego Mikołaja, pomocnika i opiekuna carstwa, który pomagał mu we wszystkich jego wojnach:

Тѣмже и црѣво ми теплѣа любовь и мѣла къ снѣгъ бжтвеннымъ црѣквямъ дръзновениемъ оусредно изрѣднѣи же къ стѣмоу и тепломоу помощникоу, и посовителю црѣва ми. стѣмоу и великославномоу вѣтворцоу архирархоу хѣвоу Николаѣ еже въ вѣкы бранѣ. приключъшихъа црѣва ми. неѡстѣпно, теплѣа помагашаи црѣвоу ми¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Нр.: *Żywot Jana Ryłskiego* (PS), s. 61–62; E u t y m i u s z, *Żywot Petki*, s. 76–77.

¹⁴⁷ *Przeniesienie relikwii Petki*, s. 128.

¹⁴⁸ E u t y m i u s z, *Żywot Hilariona*, s. 58.

¹⁴⁹ E u t y m i u s z, *Żywot Hilariona*, s. 57–58.

¹⁵⁰ *Chryzobulla mraczka*, s. 24.

Czy rzeczywiście sam święty Mikołaj jest obrońcą carstwa czy raczej jego klasztor? W dalszej części dokumentu wystawca wyraża swoją wiarę, że to kościoły (tu w znaczeniu „klasztory”) są źródłem władzy, potęgi państwa i prawa (sprawiedliwych rządów?):

съ силни вѣстевными цѣрквами. цѣрне. цѣрвоуѡтѣтъ. и роугъ цѣркы възвышається. и дрѣжава ихъ оутверждається. и силнии правдѣ пишжѣтъ.¹⁵¹

Takie atrybuty bywały przypisywane zazwyczaj albo samemu Bogu, albo właśnie świętym¹⁵². Wydaje się jednak, że rozróżnienie, czy przywoływane wyżej słowa odnoszą się do świętego czy klasztoru nie jest potrzebne – dotyczą one bowiem obydwu naraz. W *Chryzobulli wirgińskiej* funkcja ochrony państwa jest przypisana beneficjentowi donacji, czyli, jak uszczegóławia tekst darowizny, świętemu Jerzemu oraz przełożonemu klasztoru, który reprezentuje całe bractwo:

то вса да дрѣжѣи стѡи Гевугие горос и побѣдоносець. и въ неѣ настоѣжщии ѣтнои архиимадриѣ вѣблѣвниенѣмь сегѡ ХРИГВѢУАШ понеже да го има цѣрни хѡдѡтата и помѡщника. въ всакои напастѣ и рѡтѣхъ.¹⁵³

Przykłady podobnych „metonimii”, wymiennego użycia imienia świętego i nazwy jego kościoła czy klasztoru, odnajdujemy również w literaturze serbskiej i ruskiej. W *Żywocie Sawy* pióra Domencjana (tekst napisany w 1242/1243 lub 1253 r.) narrator, mając na myśli posiadłości klasztorne, mówi o *Bogurodzicy Chilendarskiej*¹⁵⁴. Interesujące z naszego punktu widzenia kontrowersje wzbudziły niektóre wspomnienia postaci Mądrości Bożej, pojawiające się w tekstach związanych z Nowogrodem Wielkim. Część badaczy odczytywała je, jako odnoszące się nie tylko do upersonifikowanej *Sofii*, ale również kościoła, nowogrodzkiego soboru, który był miejscem jej szczególnej obecności¹⁵⁵.

Temat „obrońców carstwa” i znaczenia politycznego kultu świętych takich jak: car Piotr, Petka, Demetriusz i Jan był już podejmowany w bułgarskiej me-

¹⁵¹ *Chryzobulla mraczka*, s. 24.

¹⁵² I. B i l j a r s k i, *Pokroviteli...*, s. 9–16, 56–79; S. I v a n o v, *Obščestvennaja mysl' v Bolgarii v XI–XIII vv.*, [in:] *Vlast' i obščestvo v literaturnych tekstach drevnej Rusi i drugih slavjanskich stran (XII–XIII vv.)*, red. B. F l o r j a, Moskva 2012, s. 111–115.

¹⁵³ *Chryzobulla wirgińska*, s. 18.

¹⁵⁴ D o m e n c j a n, *Żywot Sawy*, s. 96. O samym utworze – Lj. J u c h a s - G e o r g i e v s k a, *Život svetog Save od Domentijana. Istorija teksta*, Beograd 2003; B. S z e f l i ŋ s k i, *Trzy oblicza Sawy Nemanjicia. Postać historyczna, autokreacja, postać literacka*, Łódź 2016, s. 187–199.

¹⁵⁵ Krytyczne omówienie dyskusji: Z. B r z o z o w s k a, *Sofia – upersonifikowana Mądrość Boża: Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyńsko-słowiańskiej*, Łódź 2015, s. 334–335.

diewistyce¹⁵⁶. Do grona niebiańskich opiekunów państwa bułgarskiego należą dołączyć świętych Mikołaja i Jerzego. Zostali oni, razem ze swoimi klasztorami, wprost nazwani opiekunami i orędownikami władcy i państwa w cytowanych wyżej chryzobullach. Pozwala nam to rozpatrywać klasztory jako element ideologii politycznej drugiego carstwa bułgarskiego. O wysokiej pozycji klasztorów w systemie symboli politycznych przesądza również fakt, że ich wspieranie było konwencjonalnym dowodem pobożności władcy, a co za tym idzie aktem legitymizującym władzę¹⁵⁷. Bardzo wymowna jest w tym względzie arena *Chryzobullii rylskiej* (1378 r.):

Бл[а]гоучѣствиво что и сѣкло пріѣтно и похвално въсѣмъ хр[и]столюбивыми ц[а]рѣмъ еже любити и желаніе тепло имѣти къ с[вѣ]тымъ и б[о]ж[е]ств[ен]нымъ црквамъ, въ нихже въразъ б[о]га и чл[овѣ]ка и с[вѣ]тыхъ его написается. Оукрашаеѣ бо са ц[а]рѣ дїадимомъ и каменїемъ и висрвомъ мнвогѣннимъ, нж и еже къ б[о]г[у] бл[а]гоучѣстїемъ и вѣромъ, и къ с[вѣ]тымъ его црквамъ чѣстїа. Тѣмже и ц[а]рствѣ ми помазанїемъ шт б[о]га и агг[е]ловомъ прѣданїемъ бл[а]гоучѣствива хрїстїантѣвѣ стола с[вѣ]топочившїихъ ц[а]рѣи и любовъ теплжъ къ б[о]г[у], и чѣсть къ с[вѣ]тымъ его црквамъ, и б[о]ж[е]ств[ен]ному въразоу его и къ всѣмъ с[вѣ]тымъ его, нж и паче ради обновленїа и помѣна и зад[о]шїа с[вѣ]топочившїихъ ц[а]рѣи прѣвопрѣстолныхъ стола вѣлгарскаго:

¹⁵⁶ V. T ä p k o v a - Z a i m o v a, *Quelques représentations iconographiques de saint Démétrius et l'insurrection des Assénides – première scission dans son culte „oecuménique”*, Bbg 5, 1978, s. 261–267; P. Ch. P e t r o v, *Vāzstanovjavane na Bālgarskata dāržava: 1185–1197*, Sofija 1985, s. 335–340; I. L a z a r o v, *Vladetelsko ime „Joan” i kultāt kām sv. Joan Rilski v dāržavno-političeskata ideologija na Vtoroto Bālgarsko Carstvo*, [in:] *Svetogorska obitel Zograf*, t. III, red. V. G j u z e l e v, Sofija 1999, s. 90–97; I. B i l j a r s k i, *Pokroviteli...*; I. B o Ź i l o v, *Bālgarskoto obštество*, s. 169–185. O wymiarze politycznym kultu Konstantyna Wielkiego, który jednak w samej Bułgarii nie odegrał większego znaczenia pisze A.-E.N. T a c h i a o s, *Le cult de saint Constantine en Bulgarie au XIVe siècle*, [in:] *Srednovekovna christijanska Evropa. Iztok i zapad*, red. V. G j u z e l e v, A. M i l t e n o v a, Sofija 2002, s. 79–84.

¹⁵⁷ Cf. S. A r i z a n o v a, *Bālgarite v agiografijata ot XIII–XIV vek*, Plovdiv 2013, s. 335. Pobożność jako przymiot monarchy bizantyńskiego zostały omówione w: N.H. B a y n e s, *The Byzantine State*, [in:] i d e m, *Byzantine Studies and Other Essays*, Westport 1974, s. 53–58; H. H u n g e r, *Prooimion. Elemente der Byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Wien 1964, s. 63–73; Ch. C h u n g e r, *Imperija na novo središte. Christijanskijat duch na vizantijskata kultura*, prev. G. I n d Ź i e v a, Sofija 2000, s. 97–104; I. B o Ź i l o v, *Vizantijskijat svjat*, Sofija 2008, s. 120–127, 130–140. Interesującym tekstem z późnośredniowiecznej Bułgarii ukazującym ideał władcy jest *Pochwała Jana Aleksandra*. Temat opieki nad klasztorami nie jest w niej poruszony, choć pobożność władcy jest silnie eksponowana. Cf. E. B a k a l o v a, *The Perfect Ruler in the Art and Literature of Medieval Bulgaria*, SCer 1, 2011, s. 71–80. Inaczej cnoty monarchy zostały przedstawione we wspomnieniu Jana Asena II w *Synodykonie cara Borila* (s. 156). Tam troska o byt materialny klasztorów jest wymieniona między jego sukcesami na polach bitew, a wciąż okazywaną kapłanom.

того ради и ц[а]рство ми ономоу законоу и прѣданіюу навикъ, и бл[а]гоизволи
ц[а]рство ми даровати бл[а]гоуобразное и въсенастоющее сїе златопечатливное
слово ц[а]рства ми монастырю ц[а]рства ми с[в]ѣт[о]моу ш[т]иц[о]у Іу[ан]оу
Рыл[ь]скомоу¹⁵⁸

Według tekstu chryzobulli „ozdobą” cara obok regaliów (diadem) oraz „pereł i kamieni” jest wiara i dbałość o klasztory. W dalszej części tekstu cześć okazywana tymże klasztorom jest wymieniona w jednym ciągu razem z czią, którą władca winien oddawać Bogu i świętym. Jako źródło władzy cesarskiej jest wskazane pomazanie Boże przekazane przez aniołów. Władca zaś wierny temu, tj. pomazaniu Bożemu oraz tradycji, jak możemy odczytywać anielski „przekaz” (прѣданіе), potwierdza donację swoich przodków i powiększa posiadłości klasztoru. To idealnie współbrzmi z przytaczanym wyżej fragmentem *Chryzobulli mraczkiej*, w którym stwierdza się, że to właśnie dzięki kościołom (w tym kontekście: „klasztorom”) władcy rządzą (сѣ си ми бжтвными црквами. црне. црвоултъ)¹⁵⁹. Wystawca dokumentu na rzecz Klasztoru Rylskiego odwołuje się do tradycji jeszcze raz, uzasadniając swoją darowiznę: tak czynili mój ojciec, dziadowie i pradziadowie, poprzednicy na tronie¹⁶⁰. Podobne sformułowania pojawiają się w *Chryzobulli wirgińskiej*, gdzie dobroczynność względem klasztorów jest przedstawiona jako powinność carów w następujący sposób: блгоутно бо је тако твори стѣи мь и правобѣрнии мь црне мь и краемь¹⁶¹.

3.3. Duszpasterstwo mnisz

Najważniejszymi obszarami działalności mnichów na rzecz społeczności świeckich, było, jak sugerują źródła: wstawiennictwo przed Bogiem za żywych i umarłych, błogosławieństwo chorych, a także kierownictwo duchowe, czyli udzielanie porad w sprawach życiowych oraz spowiadanie. Teksty bezpośrednio poświęcające taki stan rzeczy nie są zbyt liczne, ale wspiera je kontekst: to co wiemy o monastycyzmie w szeroko pojmowanym świecie bizantyńskim.

Mnisi byli opłacani za swoje usługi modlitewne nie tylko przez najwyższe władze, ale również przez zwykłych wiernych. Świadczenie takiej praktyki znajdujemy w nomokanonie epitymijnym z *Kodeksu berlińskiego*, przy okazji reguł piętnujących mnichów niewywiązujących się z podjętego zobowiązania

¹⁵⁸ *Chryzobulla rylska*, s. 51.

¹⁵⁹ *Chryzobulla mraczka*, s. 24.

¹⁶⁰ *Chryzobulla rylska*, s. 53.

¹⁶¹ *Chryzobulla wirgińska*, s. 19.

modlitewnego¹⁶² oraz nieinformujących igumena o przyjęciu ofiary zadusznej¹⁶³. Istnienie tego obyczaju potwierdzają również żywoty świętych: petenci przynosili dary Romiłowi i Eutymiuszowi, prosząc ich o modlitwę i pouczenie¹⁶⁴. Te nieliczne wzmianki najprawdopodobniej nie oddają skali zjawiska. Merkantylna idea, że możemy kupić dobra duchowe, tj. że opłacona przez nas osoba pomodli się, a zostanie to przez Boga poczytane za naszą zasługę – nie jest obca chrześcijaństwu starożytnemu i średniowiecznemu. Odnajdujemy ją na przykład w *Apoftegmatach*. Abba Lucjusz dyskutował z mesalianami o praktykowaniu modlitwy nieustannej i krytykował ich za porzucenie pracy zarobkowej, bowiem, jak twierdził, właśnie dzięki uzyskanym z niej pieniądzom może wypełnić nakaz modlitwy nieustannej: *I kiedy tak spędzę cały dzień na pracy i modlitwie, zarabiam mniej więcej szesnaście groszy: z tych dwa składam w branie kościoła, a za resztę się utrzymuję. Ten zaś kto weźmie tamte dwa grosze, modli się za mnie czy ja jem, czy śpię: tak za pomocą Bożą wypełniam nakaz modlitwy nieustannej*¹⁶⁵. Jan Klimak w podobnym duchu zachęca w *Drabinie raju* do rozdania jałmużny przed podjęciem drogi hezychastycznej: *Odejdź [od świata – przyp. J.M.W.] teraz. Od razu. Rozdaj wszystko co masz [...] aby ich modlitwy [tj. obdarowanych – przyp. J.M.W.] towarzyszyły ci w hezychii*¹⁶⁶. W bułgarskim nomokanonie epitymijnym z XV–XVI w. znajdujemy regułę pozwalającą osobie chorej zastąpić post w ramach pokuty śpiewem Psalmów, gdy jednak pokutujący nie potrafi śpiewać, może on zapłacić komuś, aby śpiewał za niego¹⁶⁷. Możliwość wymiany postu pokutnego na ofiarę pieniężną znajdujemy również w trzynastowiecznym nomokanonie z *Kodeksu berlińskiego*¹⁶⁸. Jeśli potraktujemy modlitwę jako towar, dobro wymienne, to wówczas mnisi będą nam się jawić jako profesjonalni *modlący się* w pełnym tego słowa znaczeniu¹⁶⁹. Autorzy ascetyczni przestrzegali jednak przed przecenianiem „płatnej protekcji” – rozdział 32 swoich *Pandektów* poświęcił właśnie temu zagadnieniu Nikon Mawrorytes. Wybrał on tam fragmenty pism parenetycznych potwierdzające wiarę w moc modlitwy wstawienniczej osób miłych Bogu

¹⁶² *ИЩЕ КТО ДАСТЬ КАЛОУГЕРОУ. ЧТО ДА ПОМЕНШТЬ ЕГО. ВЪ МЛТВАХЪ КЪ БОУ А НЕ КЛАНАТИ СЖ. ЗА НЬ.* Wymiar pokuty za ten czyn nie został określony. *Kodeks berliński I.* 51, s. 60.

¹⁶³ *ИЩЕ КАЛОУГЕРЬ ВЪЗМЕТЬ ЗАДШНЕ. А НЕ ПОВѢСТЬ ИГОУМЕНОУ. ТО МРЪТВЕЦА БЪ НАРѢТЬ.* *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 36)*, s. 144.

¹⁶⁴ G r z e g o r z K a l i g r a f(S), s. 33; G r z e g o r z C a m b ł a k, s. 228.

¹⁶⁵ *Apoftegmaty* (Lucjusz), kol. 253B–C.

¹⁶⁶ J a n K l i m a k, *Drabina raju*, XXVII, 28, kol. 1100D.

¹⁶⁷ *Penitencjał Grig.* 32, s. 64.

¹⁶⁸ *Kodeks berliński I.* 73, s. 66.

¹⁶⁹ O strukturze trójdzielnej (*bellatores, oratores, laboratores*) społeczeństwa późnośredniowiecznej Bułgarii pisał obszernie I. B o Ź i l o v, *Bułgarskoto obštestvo...*, s. 51–63.

(świętych), przy zastrzeżeniu, że takie wstawiennictwo jest bezużyteczne dla kogoś nie dbającego samodzielnie o swoją duszę¹⁷⁰.

Przywoływałem już wyimki z dokumentów carskich potwierdzające wiarę w wyjątkową moc modlitwy mniszey. Wydaje się zasadne przyjąć, że podzielali ją pozostali wierni. Umacniał ją z pewnością przekaz żywotów świętych, w których można przeczytać (lub raczej: usłyszeć podczas celebracji liturgicznej) o mnichach prowadzących skutecznie walkę z najzjadlejszymi atakami szatana, a także dokonywanych przez nich cudach, ich szczególnej więzi z Bogiem¹⁷¹. W utworach hagiograficznych, znanych w późnośredniowiecznej Bułgarii, znajdujemy bardzo sugestywne deklaracje zaufania do modlitwy mniszey. W *Żywocie Eutymiusza Wielkiego* możemy przeczytać następującą wypowiedź mieszkańców pewnego miasta, którzy mieli stracić żyjącego w pobliżu anachoretę: *Jeśli ten święty umrze, nie będzie dla nas nadziei zbawienia, gdyż przez jego wstawiennictwo jesteśmy zbawieni*¹⁷². Podobną wymowę ma opinia niejakiego ojca Jana o Symeonie Saloicie: *мѣтвѣ бо того и азъ и весь миръ трѣбуемъ*¹⁷³.

Mnichów proszono o modlitwę w różnych intencjach. Jak możemy się domyślać, źródła uchwyciły tylko część ludzkich spraw, w których wierni szukali wsparcia modlitewnego mnichów. W dokumentach donacyjnych wspomina się o pomocy na wojnie, trosce o dobrobyt państwa, wstawiennictwu za zmarłych. Przywoływany już trzynastowieczny *Kodeks berliński* wyróżnia tylko tę ostatnią kategorię¹⁷⁴. Żywoty świętych pozwalają nam dodać również modlitwę za chorych do listy intencji, z którymi zwracano się do mnichów. Do prośby o błogosławieństwo nad chorym możemy zredukować na podstawie zdroworozsądkowej krytyki źródeł wieści o cudownych uzdrowieniach dokonywanych przez Romiła, Efrema i Eutymiusza¹⁷⁵. Wypada przypomnieć w tym miejscu również postacie znachora Teodoretę znanego z kart *Żywotu Teodozjusza* i Teodozjusza Fudula parającego się czarami. Być może oprócz czynności symbolicznych (modlitwa, praktyki magiczne jak np. kłanianie się dębowi) w ramach terapii wykorzystywali oni ziołolecznictwo. Sławę mnichów jako uzdrowicieli utwierdzały znane

¹⁷⁰ N i k o n, *Pandekty*, k. 225^r–243^f.

¹⁷¹ Różnorodne źródła (apokryfy, żywoty świętych, panegiryki, dokumenty donacyjne władców) wskazujące na szczególną pozycję mnichów w świecie wyobrażeń średniowiecznych Bułgarów zebrał Georgi Kanew (G. K a n e w, *Što e iztočnopravoslavna...*, č. II, s. 111–117).

¹⁷² C y r y l, *Żywot Eutymiusza*, s. 37; tłum. E. D a b r o w s k a, [in:] C y r y l z e S c y t o p o l i s, *Żywoty mnichów palestyńskich*, wstęp i kom. R. K o s i Ń s k i, Kraków 2011, s. 171.

¹⁷³ L e o n c j u s z, *Żywot Symeona*, s. 126.

¹⁷⁴ *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 36)*, s. 144.

¹⁷⁵ G r z e g o r z K a l i g r a f (S), s. 33; M a r e k P e ć k i, s. 72; G r z e g o r z C a m b ł a k, s. 228.

przekazy dotyczące świętych-cudotwórców z dawniejszych epok, np.: Tekli, Symeona Saloity, Paraskewy, etc.¹⁷⁶

Katalog spraw powierzanych mnichom otwierają sytuacje krytyczne: wojna, śmierć, choroba. I tylko one, sprawy największej wagi znalazły odzwierciedlenie w źródłach. Skoro jednak tak bardzo wierzono w moc modlitwy mniszej, jestem skłonny przyjąć, że powierzano im również inne ważne sprawy i bardziej blahe troski dnia codziennego¹⁷⁷.

Źródła są jeszcze bardziej skąpe w informacje o równie ważnym, jak przypuszczam, aspekcie duszpasterstwa mniszego – udzielaniu pouczeń i rad. Działalność Eutymiusza Tyrnowskiego na tym polu w okresie zesłania w Klasztorze Baczkowskim (miejsce jego ówczesnego pobytu pozostaje dyskusyjne) została przez panegirystę przedstawiona w następujący sposób:

Нѣ каково и въ заточеніи дѣло Євѣіміюу? Аше и тѣа, обычноє ап(о)с(то)лѣм дѣло, не рыбнаа, нѣ ѡл(овѣ)ч(ь)скаа на кыждо д(ь)нь и ноць и просто вса часы. [...] швы оубо разлѣчныхъ ереси тако ѡт пазь своеждаахъ сѧ, шви же саракинскаго неучетїа тѣмъ штеѣгаахъ, шви вселшвесно житїе тако скверннѣ штлаагахъ ризѣ. Бѣсѣкож доводѣтѣли види насаждаахъ сѧ, наоучаахъ сѧ людіе бѣдѣти г(оспод)а, невѣжде иным оучителе бываахъ. [...] и мншгыл ѡт славныхъ женъ научаствѣщїихъ странѣ оной кѣ немюу градѣахъ и ѡт него приводими бѣхъ кѣ бл(а)гочетїюу. И тыа пакы, своа мѣжа того м(о)л(и)твѣми приобрѣтающе кѣ немюу приводѣхъ и онѣ – Х(ри)сто)вы.¹⁷⁸

Dbałość o czystość wiary i moralność okazują się podstawowym celem działalności kaznodziejskiej i przewodnictwa duchowego Eutymiusza. Wypada również zwrócić uwagę, że wśród odwiedzających „świętego męża” wyróżnieni zostali przedstawiciele lokalnej elity. Z taką samą sytuacją mieliśmy do czynienia w przypadku Romiła (pobyt we Włorze) i Efrema. Opisy ich duszpasterstwa świeckich obejmują wyłącznie te same wątki, które wymienił Grzegorz Cambłak, pisząc o tyrnowskim patriarsze na wygnaniu, nie będą ich zatem tutaj przytaczał.

¹⁷⁶ Wyobrażenie o popularności tych i podobnych tekstów można sobie wyrobić przeglądając *Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica* Klimentyny I w a n o w e j (Sofia, 2008). Wydania przywołanych tekstów: E. M i r č e v a, *Germanov sbornik ot 1358/1359 g. Izsledvane i izadanie na teksta*, Sofija 2006 (*Słowo o Tekli*, s. 308–313, *Żywot Paraskewy*, s. 350–363), T. L a l e v a, *Sevastijanovijaz sbornik v bälgarskata räkopisna tradicija*, Sofija 2004 (*Żywot Symeona Saloity*, s. 82–139).

¹⁷⁷ Niezmiernie interesujący przegląd różnorodnych spraw, którymi zajmowali się mni-si, możemy odnaleźć w korespondencji Barsanufiusza i Jana, starców z Gazy z VI w. Ich listy były fragmentarycznie przetłumaczone na bułgarski w popularnych *Pandektach* N i k o n a M a w r o r y t e s a.

¹⁷⁸ G r z e g o r z C a m b ł a k, s. 226–228.

Elementem mniszego kierownictwa duchowego, trudnym do oddzielenia od przedstawionego wyżej apostołstwa, wyrażającego się czy to przez rozmowy osobiste, czy przez kazania publiczne, jest spowiadanie. Rola mnichów w sprawowaniu tego sakramentu w porównaniu do roli duchowieństwa świeckiego jest trudna do określenia, kiedy mowa o średniowiecznej Bułgarii. Możemy założyć, że mnisi byli chętnie wybierani na kierowników duchowych. Interesujący z tego względu jest komentarz Teodora Balsamona, znawcy prawa kanonicznego działającego w Konstantynopolu pod koniec XII w. Odnosząc się do 52 kanonu apostołskiego, w którym piętnowany jest kapłan lub biskup nieprzyjmujący skruszonego grzesznika, konstantynopolitański kanonista zauważa, że w kościele pierwotnym, inaczej niż ówczesnie, nie tylko mnisi posiadający święcenia prezbiteratu mogli spowiadać¹⁷⁹. Wyciąganie z tego jednoznacznych wniosków dotyczących monopolizacji przez mnichów udzielania tego sakramentu w późnośredniowiecznej Bułgarii, byłoby przedwczesne¹⁸⁰. Jest to jednak dobry punkt wyjścia dla dalszych rozważań na ten temat. Pośrednią wskazówką, ukazującą dominującą rolę hieromnichów w szafowaniu sakramentu pokuty i pojednania, niech będzie fakt, że z ośmiu zachowanych bułgarskich odpisów nomokanonów-penitencjarzy Pseudo-Zonarasa lub pokrewnych z XIII–XIV w.¹⁸¹, wszystkie, o których losie można powiedzieć coś konkretnego, były najprawdopodobniej wykorzystywane w klasztorach.

¹⁷⁹ Za: R. M a c r i d e s, *Perception of the Past in the Twelfth Century Canonist*, [in:] *To Byzantio kata ton 120 aïona. Kanoniko dikairo, kratos kai koinônia*, edk. N. O i k o n o m i d e s, Athëna 1991, s. 596–597. Inny komentarz Balsamona potwierdza, że sprawowanie sakramentu przez mnichów bez święceń było źle widziane. Mnisi Klasztoru Matki Boskiej Ewergetis wystosowali zapytanie do patriarchy, czy mogą spowiadać się swojemu igumenowi, którym był wówczas mnich nieposiadający święceń prezbiteratu. Teodozjusz Boradiotes (1178–1183) odpowiedział, że w takim wypadku igumen powinien przyjąć święcenia kapłańskie (za: R. H. J o r d a n, R. M o r r i s, *The Hypotyposis of the Monastery of the Theotokos Evergetis, Constantinople (11th–12th Centuries): Introduction, Translation and Commentary*, London–New York 2013, s. 13, 261). O samym Teodorze Balsamonie i jego dziele zobacz S. T r o i a n o s, *The Twelfth to the Fifteenth Centuries*, [in:] *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, ed. W. H a r t m a n n, K. P e n n i n g t o n, Washington 2012, s. 180–183 wraz ze wskazaną tam literaturą.

¹⁸⁰ Można sobie zadać pytanie, czy dosłowne odczytanie jego komentarza jest właściwe również dla dwunastowiecznego Bizancjum. Przykłady preferencji mnichów przy wyborze ojców duchowych w Bizancjum w okresie IX–XII w. przedstawiła Rosemary M o r r i s (*Monks and laymen in Byzantium, 843–1118*, Cambridge 1995, s. 97–102).

¹⁸¹ Są to rękopisy: Archiwum Bułgarskiej Akademii Nauk w Sofii sygn. 80 (*Kodeks Riapowa*); Biblioteka Rosyjskiej Akademii Nauk sygn. 13.3.17 (*Kodeks łoweczki*) oraz 12.3.9; *Kodeks Berliński*; *Nomokanon CIAI 1160*; Rosyjska Biblioteka Państwowa w Moskwie, f. 178 (Muzejnoe sobranie), sygn. 3169; Państwowe Muzeum Historyczne w Moskwie, sygn. Hlud. 76; Rosyjska Biblioteka Narodowa w Sankt-Petersburgu, sygn. Q.II.90.

Mam tu na myśli wielokrotnie przywoływane: *Kodeks berliński*, *Nomokanon CIAI 1160* oraz *Kodeks Riapowa*¹⁸². Przepuszczalnie jednak nie tylko mnisi sprawowali funkcję spowiedników w późnośredniowiecznej Bułgarii. W kazaniu *O dobrej spowiedzi* umieszczonym w *Kodeksie berlińskim* „ojciec duchowy” (УПЦЬ ДУХОВНИИ) bywa określany wielokrotnie jako kapłan (ПОПЬ, ИЕРЕИ)¹⁸³, ale ani razu jako mnich czy hieromnich. Do podobnych wniosków skłania mnie również kanon przestrzegający mnichów i bezzennych kapłanów, którzy nie osiągnęli jeszcze starości, przed spowiadaniem kobiet¹⁸⁴.

Oprócz wypełniania posług stricte duchowych mnisi udzielali się również w działalności „socjalno-bytowej”. W Bizancjum choć wiodącą rolę w organizacji działalności filantropijnej odgrywali biskupi¹⁸⁵, to klasztory również zajmowały ważne miejsce w systemie instytucji dobroczynnych. Znaczna część szpitali, przytułków dla sierot i starców, schronisk dla bezdomnych, podróżnych i pielgrzymów była prowadzona właśnie przez wspólnoty mnisze¹⁸⁶. Jak pod tym względem prezentuje się monastycyzm bułgarski? Źródła bardzo słabo oświetlają tę kwestię i nie pozwalają nam wyciągnąć jednoznacznych

¹⁸² O *Nomokanonie CIAI 1160*: M. C i b r a n s k a - K o s t o v a, *Pokajnata knižnina na Bălgarskoto srednovekovie IX-XVIII vek*, Sofija 2011, s. 206–207. Kodeks Riapowa jest związany z paroryjskim lub kilifarewskim ośrodkiem piśmienniczym, zobacz M. S k a r p a, *Asketiko-monašeskie sborniki...* Co do Kodeksu berlińskiego wiadomo nam, że umieszczone tam kazanie *O dobrej spowiedzi* (*Kodeks berliński* IV. 1–48, s. 99–115) było przeznaczone dla kaznodziei–mnicha (*Kodeks berliński* IV. 14, s. 102), co sugeruje, że i cały kodeks powstał na użytek klasztoru. Wspomnieć również należy, że powstanie rękopisu Hlud. 76 może być powiązane z carskim skryptorium w Tyrnowie (sugestia Anatolija A. T u r i ł o w a (*K istorii tyrnovskogo „carskogo” skriptorija XIV v.*, SbL 33/34, 2005, s. 319–323), przyjmuje ją m.in. M. C i b r a n s k a - K o s t o v a (*Pokajnata knižnina...*, s. 208, 266)).

¹⁸³ *Kodeks berliński* IV. 27, 30, s. 108–109.

¹⁸⁴ *NA* 4, k. 44^r–44^v.

¹⁸⁵ D. C o n s t a n t e l o s, *Byzantine Philantropy and Social Welfare*, New Brunswick–New Jersey 1968, s. 67–70; T. M i l l e r, *Charitable Institutions*, [in:] *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, ed. E. J e f f r e y s, J. H a l d o n, R. C o r m a c k, Oxford 2008, s. 621–629.

¹⁸⁶ D. J. C o n s t a n t e l o s, *Byzantine Philantropy...* (szczególnie s. 88–110); T. M i l l e r, *Charitable Institutions...* Znaczną literaturę dotyczącą charytatywnej działalności mnichów w okresie do VI w. zebrała Katarzyna S k o t n i c k a (*Obraz mnichów w świetle relacji autorów „Historii Kościelnych” wczesnego Bizancjum*, Łódź 2015, s. 192–195). Interesujące napomnienia dotyczące obowiązku dbania o niedomagających skierował do mnichów czternastowieczny literat i możny bizantyński Konstantyn Akropolites (G. T. D e n n i s, T. M i l l e r, *Constantine Acropolites: The Obligation of Monks to Care for the Sick*, OCP 56, 1990, s. 416–420). Ogólne uwagi w tym temacie w odniesieniu do średniowiecznej Bułgarii sformułował Minčo G e o r g i e v (*Grižata za bolnite v srednovekovna Bălgarija*, Vek 18.4, 1989, s. 38–42).

wniosków. Możemy przypuszczać, że w późnośredniowiecznej Bułgarii było podobnie jak w cesarstwie bizantyńskim. Troska o biednych była udziałem Joachima, Efrema i Eutymiusza, wówczas dopiero, jak to przedstawiają hagiografowie i panegirysta, gdy objęli swoje katedry. W *Nomokanonie CIAI 1160* obok biskupów, jako osoby odpowiedzialne za rozdawanie jałmużny, wymieniani są także igumeni¹⁸⁷. W granicach państwa bułgarskiego znajdował się przez znaczną część XIII i XIV w. Klasztor Baczkowski, jeden ze słynnych klasztorów bizantyńskich posiadających rozwinięte instytucje dobroczynne¹⁸⁸. Trzy ksenodochia oraz szkoła powiązane z klasztorem, stanowiły wspólną fundację pod zarządem igumena, ale nie były położone w bezpośredniej bliskości siedziby wspólnoty. Do zarządzania nimi byli oddelegowani bracia, a w przypadku szkoły brat posiadający święcenia kapłańskie¹⁸⁹. Obraz działalności dobroczynnej klasztoru Pakuriana dopełnia jałmużna, rozdawana w dni postne¹⁹⁰. Choć nie możemy powiedzieć zbyt dużo o inicjatywach filantropijnych w klasztorach drugiego carstwa bułgarskiego, to myślę, że uzyskamy właściwy obraz, jeśli wyobrazimy sobie, że niejeden chory, ubogi i podróżny w późnośredniowiecznej Bułgarii, szukał pomocy właśnie w klasztornej furcie. Wrota klasztoru nie są tu jedynie symbolem, ale rzeczywistym miejscem udzielania pomocy, co potwierdza typikon Pakuriana¹⁹¹. Dobroczynne dzieła były sprawą klasztoru i jego przełożonego, a nie pojedynczego mnicha. W *Nomokanonie CIAI 1160* znajdujemy regulę dotyczącą mnichów (eremitów) zajmujących się rękodziełem i dysponujących owocami swojej pracy. Są oni zachęceni do oddania ich biednym, ale jeśli mnich nie posiada nic (dotyczy to cenobitów), niech nie troszczy się o jałmużnę, bowiem jego powołaniem jest być ubogim, pościć, modlić się i strzec swego serca, a nie dbać o osoby znajdujące się w niedostatku¹⁹². Spontaniczne odruchy serca członka bractwa, który na przykład, spotkawszy marznącego tułacza, podzielił się swoją szatą bez pozwolenia igumena, były jednoznacznie potępiane¹⁹³. Nic z tego, co posiadał mnich, nie było przecież jego własnością i mogło mu być w każdej chwili odebrane przez przełożonego. Taka sytuacja opisana jest w *Żywocie Romiła*. W pobliże hezychasterionu, któremu przewodził widyński święty, przybył ubogi mnich, trapezuntczyk. Grzegorz Kaligraf, autor żywotu, skarcił surowo

¹⁸⁷ *NA* 25, k. 93^v.

¹⁸⁸ D.J. Constantelos, *Byzantine Philantropy...*, s. 203–204, 247–248.

¹⁸⁹ *Typikon Pakuriana*, s. 111–115.

¹⁹⁰ *Typikon Pakuriana*, s. 69–71.

¹⁹¹ *Typikon Pakuriana*, s. 69.

¹⁹² *NA* 113, k. 188^r–188^v, I z a a k S y r y j c z y k, *Homilie ascetyczne*, XXX, s. 139 (w dziele Izaaka ten tekst jest przywołany jako cytata z „któregoś ze świętych”).

¹⁹³ *NA* 114, k. 188^v; *Kodeks berliński (Poenae monasteriales 72)*, s. 148.

przybysza za to, że zbierał drewno na terenie należącym do wspólnoty. Romił, dowiedziawszy się o tym, zaprosił bezimiennego Trapezuntczyka na posiłek. Wypytał go o wszystkie jego sprawy, a ustaliwszy, że z ledwością udaje mu się zapewnić sobie codzienne wyżywienie, nakazał Grzegorzowi podzielić na pół wszystkie rzeczy, które posiadał w swojej celi i przekazać jedną część przybyszowi¹⁹⁴.

Obraz interakcji klasztoru i społeczności lokalnej, jaki pozwalają nam naszkicować źródła, jest niezbyt bogaty w szczegóły. Możemy spodziewać się jednak, że za tymi nielicznymi wzmiankami kryje się niezwykle barwna codzienność naznaczona zwykłymi ludzkimi sprawami, życiowymi dramataми i wysiłkiem związanym z pracą nad sobą na drodze ku chrześcijańskiej doskonałości. Zależności między wspólnotami monastycznymi i okolicznymi mieszkańcami były wzajemne. Mnisi zapewniali świeckim nie tylko wsparcie moralne, ale również rozdawali jałmużnę, przy części klasztorów istniały przytułki, szpitale i sierocińce. Celnym podsumowaniem ich działalności jest stwierdzenie przypisywane Janowi Chryzostomowi: *Tak staje się mnich wspólnym lekarzem bogatych i ubogich, pierwszych uwalniając z grzechu, drugich z nędzy*¹⁹⁵. Z drugiej strony ludzie otrzymujący w klasztorze określone dobra duchowe, odpłacali się środkami materialnymi: pieniędzmi i darami w naturze¹⁹⁶. Część słynnych przewodników po życiu duchowym, jak Teodozjusz Tyrnowski, ściągала petentów z odległych rejonów¹⁹⁷. Większość ośrodków klasztornych, jak możemy się domyślać, obsługiwała przede wszystkim mieszkańców najbliższej okolicy. Możemy również przypuszczać, że funkcjonowanie małych klasztorów – nie obdarzonych przez władców przywilejami i ziemią – było uzależnione od wsparcia społeczności lokalnej. Sieć współzależności materialnych i metafizycznych łączyła klasztor, ze wszystkimi, którzy polegali na modlitwach mnichów (państwo, społeczność lokalna), a z drugiej strony mnisi sami zależeli od modlitw i kondycji duchowej innych: igumena, ojca duchowego (mogła to być ta sama osoba), współbraci i anachoretów, utrzymywanych czasem ze środków klasztornych (adelfaton)¹⁹⁸.

¹⁹⁴ Grzegorz Kaligraf(S), s. 23–24.

¹⁹⁵ Jan Chryzostom, *Porównanie króla z mnichem*, s. 120.

¹⁹⁶ Grzegorz Kaligraf(S), s. 32–33; Grzegorz Cambłak, s. 228. Choć zarówno Romił jak i Eutymiusz odmawiają przyjęcia darów, to przedstawione tu epizody potwierdzają istnienie praktyki wynagradzania za usługi modlitewne i udzielanie porad duchowych.

¹⁹⁷ Kalikst, *Żywot Teodozjusza*, s. 22–23. Mowa tu o mieszkańcach Bułgarii, Serbii, Węgier, Wołoszczyzny i okolic Mesembrii (dz. Nesebyr) odwiedzających kilifarewskiego starca.

¹⁹⁸ Grzegorz Kaligraf(S), s. 21; P. Magdalin, *Adelphaton*, [in:] ODB, vol. I, s. 19.

3.4. Klasztory — centra działalności gospodarczej, literackiej i edukacyjnej

Temat działalności gospodarczej, literackiej i edukacyjnej prowadzonej przez mnichów jest stosunkowo słabo naświetlony przez źródła. Zagadnienia te cieszą się jednak wysokim zainteresowaniem uczonych. Obraz aktywności mniszej w tych obszarach jest powierzchowny, co wynika raczej nie z niewielkiej ilości źródeł, ale ich jednorodności. Jeśli idzie o gospodarkę klasztorną, to najważniejszym źródłem naszej wiedzy są dokumenty donacyjne władców – opisują one posiadłości i immunitet fiskalno-prawny wspólnot monastycznych. Z nich właśnie dowiadujemy się, że cieszyły się one przychylnością władz oraz posiadały nieraz znaczny majątek: wsie, młyny, sady owocowe, lasy, etc.¹⁹⁹ Informacje te, choć szczegółowe, niewiele nam mówią o samych klasztorach i ich pozycji w państwie bułgarskim. Nie wiemy nic o zarządzaniu majątkiem, płynących z nich dochodach, sposobie ich wykorzystania, nie możemy też porównać klasztorów w żadnym aspekcie z innymi podmiotami gospodarczymi – właścicielami świeckimi i kościelnymi, ponieważ źródła nic o nich nie mówią. Skazani jesteśmy jedynie na domysły. Najprawdopodobniej majątkiem wspólnoty w imieniu igumena, podobnie jak w ówczesnym Bizancjum, zarządzał ekonom. Część dochodów była z pewnością przeznaczana na działalność charytatywną czy edukacyjną i piśmienniczą, które miałyby bardziej ograniczony zakres, gdyby nie względne bogactwo klasztorów. Kwestie majątkowe wywoływały zapewne jakieś problemy dyscyplinarne, ale nie możemy o nich powiedzieć nic konkretnego. Przytaczałem już w rozdziale poświęconym ksenitei epitymie skierowane przeciwko mnichom zajmującym się handlem lub lichwiarstwem, oraz przeciwko mnichom i igumenom przekazującym majątek wspólnoty swojej rodzinie, wspominałem też zakazy dzielenia włości klasztornych. W tym miejscu można by jeszcze przywołać regułę przepisywaną w menologionach, w której wskazane są mniej ważne święta kościelne, podczas których mnisi mieli wstrzymywać się od prac fizycznych, zaś dla pracowników fizycznych służących wspólnocie był to normalny dzień pracy²⁰⁰. Świadectwo

¹⁹⁹ I. S a k ā z o v, *Srednevekovnoto monastirsko stopanstvo v Bălgarija*, SBID 23.4/5, 1925, s. 205–232; D. A n g e l o v, *Agrarnite otnošenija v Severna i Sredna Makedonija prez XIV v.*, Sofija 1958; G. C a n k o v a - P e t k o v a, *Za agrarnite otnošenija v srednevekovna Bălgarija (XI–XIII v.)*, Sofija 1964, s. 52–71; M. A n d r e e v, *Vatopedskata gramota i văprosite na bălgarskoto feodalno pravo*, Sofija 1965, s. 45–119; L. J o n ĉ e v, *Za charaktera na manastirskoto zemevladenie v Makedonija prez XIII–XIV v.*, IIIs 22, 1972, s. 150–166; I. B i l j a r s k i, *Fiskalna sistema na srednevekovna Bălgarija*, Plovdiv 2010.

²⁰⁰ Za: I. B o Ź i l o v, *Bălgarskoto obštstvo...*, s. 140.

to raczej potwierdza po raz kolejny dewocję mniszą, niż mówi nam cokolwiek o gospodarce klasztornej.

Nieco bogatsza jest nasza wiedza o mnichach-literatach. Choć i w tym przypadku źródła są jednorodne, a są nimi efekty pracy kopistów i pisarzy, czyli rękopisy, to mówią one więcej o swoich twórcach niż opisy posiadłości o właścicielach. Przesądają o tym zapiski marginalne, kolofony, różne interwencje kopisty-redaktora i sama treść ksiąg. Wedle powszechnej opinii literaturoznawców cenobia i hezychasteriony stanowiły jedno z ważniejszych ośrodków piśmiennictwa w późnośredniowiecznej Bułgarii. Dane statystyczne oparte na podpisach kopistów wskazują, że istotnie ponad połowę z nich stanowili mnisi. Piśmiennictwo przeniosło się do klasztorów na dobre w czternastym stuleciu: w XIII w. na 24 znanych z imienia ludzi pióra tylko dwóch było mni-chami, podczas gdy w XIV proporcja ta wynosiła już 94 do 64²⁰¹. Od starców atonickich działających na przełomie XIII i XIV w. zaczął się ruch „poprawiania ksiąg”, tworzenia nowych przekładów, redakcji, uaktualniania zawartości kodeksów²⁰². Zjawiska te miały osiągnąć apogeum w działalności „tyrnowskiej szkoły literackiej”, której głównym przedstawicielem był Eutymin Tyrnowski²⁰³. Pracom redakcyjnym w okresie od końca XIII w. zostały poddane wszystkie teksty, które wymieniłem w rozdziale pierwszym jako najważniejsze utwory parenetyczne, czyli: *Drabina rajy* Jana Klimaka, *Pouczenia* Efrema Syryjczyka, *Homilie ascetyczne* Izaaka Syryjczyka, *Nauki* Doroteusza z Gazy i paterykony. Przetłumaczono wówczas również wiele dzieł ważnych dla kultury monastycznej: *Pandekty* Nikona Mawrorytesa i *Gerontikon*²⁰⁴. Czternasty wiek jest także

²⁰¹ Dla trzynastego wieku moje szacunki oparte są na *Zapiskach marginalnych*, podczas gdy dla wieku czternastego korzystam z wycień Iwana B o ž i ł o w a (*Bългарското обшество...*, s. 78). Sumarycznie dla obu wieków daje to proporcję 118 : 68 (literaci nie-mnisi : mnisi), co oznacza, że mnisi stanowili niemal 60% kopistów i literatów.

²⁰² G. P o p o v, *Novootkrito svedenie za prevodačeska dejnost na bŕlgarski knižovnici ot Sveta gora prez pŕrvata polovina na XIV v.*, Bez 28.5, 1978, s. 402–410; M. S p a s o v a, *Pripiskata za stareca Joan i problemŕt za atonskata redakcija na starobŕlgarskite knigi*, TKŠ 8, 2007, s. 211–229 (autorka datuje działalność jednego z atoskich starców już na I poł. XIII w.); M. J o v č e v a, L. T a s e v a, *Atonska knižovna reforma*, [in:] *Istorija na bŕlgarskata...*, s. 510–519.

²⁰³ K. S t a n č e v, *Evtimievata škola v konteksta na evropejskoto duchovno razvitie*, Sbl 11, 1982, s. 8–18; K. I v a n o v a, *Novoizvodnite tŕrnovski sbornici i vŕprosŕt za roljata na patriarch Evtimij v tehnija prevod*, Sbl 25/26, 1991, s. 124–134; N. D o n č e v a - P a n a - j o t o v a, *Tŕrnovska knižovna škola i bŕlgaro-rusko obštuvane v konteksta na kulturnite procesi v jugoiztočna i iztočna Evropa prez XIV–XV v.*, TKŠ 8, 2007, s. 38–55; A. A n g u ŝ e v a, *Evtimij...*, s. 575–579.

²⁰⁴ M. J o v č e v a, L. T a s e v a, *Atonska reforma...*, s. 516 (tam też wskazano dalszą literaturę).

okresem popularyzacji tak zwanych kodeksów ascetyczno-monastycznych, to jest antologii drobnych pism autorów takich jak Makary Egipski, Nil z Ancyry, Izaak Syryjczyk, Bazyli Wielki, Marek Mnich, wzbogaconej o wyimki z paterykonów, fragmenty tekstów normatywnych oraz cytaty z żywotów świętych²⁰⁵. Rękopisy tego rodzaju były przeznaczone do lektury indywidualnej w celi. Jak wynika z tego przeglądu większa część produkcji literackiej mnichów miała pokrywać zapotrzebowania wspólnot monastycznych i anachoretów. Wiadomo nam jednak, że mnisi pisali również księgi na zamówienie osób świeckich i duchownych²⁰⁶.

Jeśli idzie o edukacyjną rolę klasztorów w późnośredniowiecznej Bułgarii, niemal wszystko co możemy o niej powiedzieć jest oparte na domysłach²⁰⁷. Wiadomo nam jedynie o istnieniu przyklasztornej szkoły w Klasztorze Baczkowskim²⁰⁸. Trudno jednak odmówić logiki przypuszczeniu, że klasztory były ważnymi ośrodkami edukacyjnymi, skoro większość znanych nam osób zajmujących się literaturą i jedyna zlokalizowana z tego okresu zinstytucjonalizowana szkoła działała właśnie w klasztorze²⁰⁹.

Na początku podrozdziału *Mnisi a społeczeństwo* postawiałem pytanie czy mnich angażujący się w sprawy wykraczające poza własne zbawienie sprzeniewierza się swojemu powołaniu. Zebrane materiały nie pozwalają na nie odpowiedzieć jednoznacznie. Można by tu przywołać, kilka przykładów z żywotów świętych, albo cytatów z dzieł parenetycznych o przeciwstawnej wymowie, co

²⁰⁵ A. M i l t e n o v a, *Mnogokratnite prevodi i redakcii v sästava na monašeskite florilegii (po material ot sbornik no 382 ot Chilendarskija manastir)*, [in:] *Mnogokratnite prevodi v južnoslavjanskoto Srednovekovie. Dokladi ot meždunarodnata konferencija, Sofija 7–9 Juli 2005 g.*, red. L. T a s e v a, R. M a r t i, M. J o v č e v a, T. P e n t k o v s k a j a, Sofija 2006, s. 309–332; I. E v a n g e l o u, *The Ascetical-Mystical Literature in the Slavic Miscellanies of Mount Athos in the 14th–18th Century*, [in:] *Sparagmata Byzantinoslavikēs klēronomias. Charistērios tomos ston omotimo kathēgētē Iōannē Chr. Tarnanidē*, ekd. K. G. N i c h ō r i t ē s et al., Thessalonikē 2011, s. 229–246; M. S k a r p a, *Asketiko-monašeskie sborniki...*, s. 45–52.

²⁰⁶ A. T u r i l o v, *K istorii tyrnovskogo „carskogo” skriptorija XIV v.*, SbL 33/34, 2005, s. 305–328.

²⁰⁷ V. G j u z e l e v, *Učilišta...*, s. 26–39; B. N i k o l o v a, *Monašestvo...*, t. II, s. 741–751.

²⁰⁸ *Typikon Pakuriana*, s. 115–117.

²⁰⁹ W związku z zakazem przebywania chłopców we wspólnocie monastycznej szkoła była umieszczona w zależnym od klasztoru hezychasterionie (*Typikon Pakuriana*, s. 115).

nie pomogłoby nam zrozumieć tego zagadnienia. Najbardziej miarodajna, jak mi się wydaje, jest wypowiedź Jana Klimaka:

Liczni, usiłując razem z sobą ocalić niedbałych i opieszałych, sami też z nimi zginęli [...]. Nie wiem, czy wszyscy powinniśmy mieć pieczę o innych, natomiast wiem, że na wszelki sposób powinniśmy się troszczyć o samych siebie.²¹⁰



²¹⁰ Jan Klimak, *Drabina raju*, III, 4, kol. 664C–664D, s. 113.

Zakończenie



Jestem przekonany, że zaprezentowany wyżej obraz kultury monastycyzmu bułgarskiego późnego średniowiecza potwierdza wyrażoną we wstępie tezę o jej pragmatyczności, ukierunkowaniu na realizację celu. Zakres środków, jakimi dysponowali średniowieczni bułgarscy mnisi, aby go osiągnąć, był nadzwyczaj szeroki. Służyło mu odcięcie od świata, wsparte niemal absolutną kontrolą igumena; porzucenie własnej woli i podporządkowanie jej ojcu duchowemu; wyrzeczenie się wygod; umartwianie się, polegające na odmawianiu sobie pełnowartościowego jedzenia, snu, zaspokojenia potrzeb seksualnych; długotrwałe modlitwy oraz ciągła pokuta. Droga do zbawienia, w zależności od predyspozycji danej osoby, mogła wieść przez wspólnotę cenobityczną lub grupę przewodzoną przez starca. Mnisi bułgarscy praktykowali również anachorezę, ale był to zazwyczaj tylko etap, ubogacający ich doświadczenie monastyczne.

Zebrane przeze mnie materiały umożliwiły zobrazowanie mniszego ideału. W mniejszym stopniu mogliśmy obserwować, w jaki sposób przekuwał się on w etos, i jak funkcjonował w rzeczywistości. Odnotowaliśmy liczne wykroczenia przeciwko podstawowym zasadom życia monastycznego, problemy mnichów z posłuszeństwem oraz niezdecydowanie mistrzów życia duchowego, dotyczące angażowania się mnichów w cokolwiek innego niż dbałość o własne zbawienie. Przegląd życiorysów późnośredniowiecznych mnichów przekonuje nas jednak, że działalność publiczna mieściła się w ich etosie. Bogactwo klasztorów, niektóre epitymie, na przykład te piętnujące „ascetów”-kupców i lichwiarzy oraz przy-

kład mnicha-posła, pozwalają przypuścić, że wśród braci istniała warstwa osób zeświecczonych, dla których habit nie był strojem pokutnym, a jedynie znakiem przynależności do stanu, otwierającego różne drogi rozwoju osobistego i społecznego.

Te kwestie są jedynie zasygnalizowane przez źródła, a to co widzimy wyraźnie to to, że mnisi, będąc powołanymi do powielania sprawdzonych postaw poprzedników, tworzyli nieprzerwaną tradycję, tych którzy całkowicie oddali się Bogu. Tradycja ta była przekazywana w relacji mistrz–uczeń i, jak to kilkakrotnie podkreślałem, możemy podejrzewać, że źródła pisane nie odzwierciedlają jej w pełni.

Znaczenia społecznego mnichów nie wyczerpuje „polityka” kościelna, działalność charytatywna czy twórczość literacka. Swoim przykładem pociągali kolejne pokolenia, byli podporą dla świeckich, służyli im modlitwą i radą. Na pewnym poziomie uogólnienia możemy ich przedstawić jako „profesjonalnych chrześcijan”, choć musimy pamiętać, że to sformułowanie wywołałoby protesty samych zainteresowanych. Z pewnością jednak stanowili oni ważny element świata, takiego jakim wyobrażali go sobie im współcześni.

Wydaje się, że część kwestii, które pozostawiłem bez rozwiązania, można by wyjaśnić, odwołując się do przykładów z sąsiedniego Bizancjum i Serbii, których kultura jest lepiej udokumentowana źródłowo. Ten kierunek badań jest moim zdaniem najważniejszym sposobem kontynuacji przedstawionych tu prac.

Organizacja życia mnichów miała im umożliwić wypełnianie przykazań i osiągnięcie zbawienia. Takie ujęcie sprawy w sposób naturalny stawia przed nami pytanie, czy kultura mnisza, rozumiana jako ogół środków materialnych i symbolicznych, służących temu celowi, była w tym skuteczna? Na to pytanie jednakże nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć, wykorzystując narzędzia właściwe naukom historycznym.



Aneks



Poniżej prezentuję fragmenty *Nomokanonu CIAI 1160*. Zostały tu uwzględnione wszystkie reguły oraz krótkie teksty pouczające dotyczące mnichów. Fragmenty, które nie zostały przywołane w zasadniczej części pracy, a są tłumaczeniami zidentyfikowanych kanonów greckich, zostały jedynie wymienione z tytułu. W tych przypadkach umieszczam odsyłacze bibliograficzne do tłumaczeń polskich, a jeśli są niedostępne – do wydań oryginału¹.

Śródtytuły w nawiasach kwadratowych pochodzą ode mnie, pozostałe podaję za źródłem, choć zazwyczaj są one mylące. Zawartość *Nomokanonu CIAI 1160* nie została jeszcze opisana w całości². Fragment napisany przez siedemnastowiecznego skrybę został oznaczony podkreśleniem. Skróty, komentarze i wszelkie ingerencje w tekst są sygnalizowane nawiasami kwadratowymi. W nawiasach okrągłych podana jest lokalizacja fragmentów w rękopisie.

¹ P.P. J o a n n o u, *Discipline générale antique*, t. I.2, *Les canons des Synodes Particuliers*, Grottaferrata 1962; *Kanony Kościoła prawosławnego*, t. I, tłum. A. Z n o s k o, Białystok 2000; *Kanony ojców greckich (tekst grecki i polski)*, *Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, tłum. S. K a l i n k o w s k i, J. S z y m a ń c z y k, M. M u c h a, oprac. A. B a r o n, H. P i e t r a s, Kraków 2009.

² Identyfikację części tekstów można odnaleźć w: C. J a n a k i e v a, A. K r ä s t e v, *Archivski nomokanon. Bălgarski räkopis ot XIV vek. Fototipično izdanie*, Šumen 2007; M. C i b r a n s k a - K o s t o v a, *Pokajnata knižnina na Bălgarskoto srednovekovie. XI–XVII vek*, Sofija 2011; J.M. W o l s k i, *(Pseudo-)Basilian Rules for Monks in Late Medieval Bulgaria. A Few Remarks on a Bulgarian Nomocanon from the End of the 14th Century*, Pbg 36.2, 2012, s. 39–44.

Nomokanon CIAI 1160

Kanony świętych Apostołów i soborów

- 1) Иже аще ѿ жителїи мѣста въсхощеть пострици сѧ въ монастыри и съ женож своеж. и дадати что къ цркви. ѿ иманїа своего. ѿ дшвениѣ раздаати е. и пакы послѣди раскаавше сѧ научѣ искати что ѿ таже даша. или прѣснїти е или красти что ѿ таковы. да аще въ невѣдѣни се сътвориша. да прїимжть канонъ ѣже покаати сѧ. и ни что же ѿ таковы да не да сѧ имь. аще ли въдѣтъ и не хѣтъ да слышатъ како наказжть ихъ, таковыи да ижденжт сѧ ѿ монастырѣ и ѿ цркви да ѿжчут сѧ. понеже дарованна цркви, к томѣ не имат власти кто възати ниже дати.
- 2) Епѣпъ или игоумень или каковъ либо ѿ сщениуьскаго чина. наученетъ неправды творити людемъ и боазни. повелѣваемъ таковыи да извржжт сѧ. или пакы прѣзираетъ прѣвое мѣзъ рѧ, да извржжѣ.
- 3) Иереи или игзмень или дїаконъ мытоемствезжи, или да встави сѧ ѿ такова, или да извржжт сѧ:~

(k. 38^r–38^v)

Reguła spowiedzi

- 4) заповѣдахъ же и съвршеними мнихъ и дѣвствезжи, тако не приемати жены къ себѣ на исповѣдъ. тѣчїа еже юѣ dospѣлъ въ старость цѣломждртнж и блгочиннж. Етъи да наричет сѧ къ таковыи да не помышленїемъ съблажнѣет сѧ ибо дїаволъ съ женами творїи брань мнихъ и стгыи. егда хощѣ которыи либо прижти исповѣдъ женж, прѣжде да стврди себе мїлнтвами и млен'ми, пож снж шалнгы. помїлн ма бѣ въскъ земѣ и по се. да прїимѣ исповѣдъ которжл либо женж [...]

(k. 44^r–44^v)

Jan Postnik, *Kanonarion*

- 5) [dotyczy nakryć głowy osób spowiadających się: władca przystępuje do sakramentu w koronie, mężczyzna zdejmuje nakrycie, kobieta zostawia je] аще ли инѡ ѿе, носи на главѣк своен кокѡль [...]
- 6) и аще инокына сѡ, и колико и аще въ великѡ образѣк сѡ, и колико. еди-нообразныа бо, тако блѡдница сѡт сѡ. великаго вобраза, тако мѡжатица.
- 7) Я еже о женѡ, более пауче искати сѡ [...] колико звиша дѣтени. и пауче же вдовица и инокына и каковѣми и колицѣми вбразы [...] тѣже въпрашати ѡ мнѡ пауче достоитѣ колико звила ѿе ѡтроуѡ въ ѡрѣ колико въ роженіи. пауче вдовица, и калогерица [...]
- 8) аще сѡлоучѡт сѡ нѣцїи иноцѡ и стѡи быти. ѡкаанна бо сѡа въседръжителнаа и неоудовь ѡтроуженаа стѡтѣ аще и, мѡ. днїи тѣчїа ѡ стѡи нашї ѡцѣ запрѣщенїе имѡ непричѡшати сѡ иже въ сѡ пѡшимѣ, нѡ же аче въ иныа лѣта днїи, а не въ стѡла четвородесатницѡ повелѣно бы. сѡа оубо тако же вышѡ прѣрекѡ по моеѡ сѡвѣтѡ двѣ разлучи запрѣщенїѡмѣ да бываѡ.
- 9) тако же смѣрены азѣ въсѣмѣмѣ вбыкѡ даати. мнѡ грѣшныѡ и малогрѣшныѡ. немощныѡ и здравыѡ. юныѡ, и старыѡ. женѡ и мѡже. инокѡ и инокынѣмѣ. кромѣ сѡценныѡ
- 10) аще лї же и инокѣ каковѣ либо въпадѣ въ сѡж стѡтѣ въ велїкыи пѡ ни тѣи да не причѡшает сѡ до пасхѡ аще и стѡтѣ ѿе, дондеже не покаанїе о се не сѡтвори и тога да причѡстит сѡ которыи ли во бѡдѣ.

(k. 45^v–54^v)

О церкви і świętej komunii [parafraza *Kanonarionu*]

- 11) а на рождѡ хѡво, и на богоавленїе, и въ велїкыи ѡе, и въ вѣ сѡ, и на пасхѡ да въкѡшѡ агїазно. и на петровѣ днѣ и на зспенїе стѡж бѡж. и тако въ сѡ днѣ да гѡстѣ таковыи мѡса, аще лї ѿе инокѣ да гѡстѣ сырѣ и рыбѡ. и потѡ пакы да въхѡдї въ свое покаанїа.

(k. 58^v)

О по́сѣ ма́лым и великим [parafraza Kanonarionu]

- 12) Повелѣваѣ ѡ ѡлѡкѡ мир'скыи. прѣз весь пѡ рожѡва хѡва. и пѡ стѣи апль. не гаси маѡса ни сыра. а иноци, не гаси сыра и гаець. такожде и стѣи ѡ бѣж пѡ. а великыи пѡ простѣи ѡлѡци, сѡ, и не. маѡло и вино. а сѡцима въ покаани велицѣма такоже прѣ рекохома да аще мирскыи е. да въкѡшаеть тогда в сѡ, и не, маѡло и вино. аще ли инокъ то никогда ни маѡло ни вино:~

(к. 59^r)

[Różne kanony i epitymie]

- 13) жена маѡлистрѡ или маѡжъ, да покаеть сѡ лѡ г. аще ли мни или мнишица бѡдѡ, лѡ е да покаеть сѡ:~
- 14) Иерей егда вънидѡ въ бана еже ѡмыти сѡ потрѡбы ради нѡкыа или и немощи ради нѡкыа такоже же и мни то да не маѡжет сѡ никаковоѡ маѡстѡ. аще ли помаѡет сѡ иерей, то да прѡстанѡ пѡкти литрѡгѡ дѡни ѡ аще ли ю инѡ се творѡи, да покаеть сѡ рѡ дѡни. на всѡ дѡнь тыѡща:~
- 15) Инокъ не побѡетъ въ бана въходити ѡнѡдъ никакѡ кромѡ немощи ради велѡкыа или жѡж нѡкыа:~
- 16) Иерей на ловѡ исходѡи, или ѡгы хранѡи, и ходѡ съ ними. или палицѡ дрѡжъ, или какво либо ѡрѡжѡе. таже жѡзыѡка сѡ а не хрѡстѡанска. тѡѡиѡ воинѡ егда на бранѡ исходѡ. то таковыи иерей не дѡинъ ю сѡеничѡствѡ, такоже же и инокъ сице ходѡи да покаеть сѡ и всѡ иже ѡ ѡина црѡковнѡ сын:~
- 17) аще ли же таковѡи ѡбѡгнѡт' страѡа ради бѡи и прѡидѡтъ въ монастырь приѡти ѡбразъ агѡлкыи, то свободни прочѡе да бѡдѡтъ ѡ въсѡ. и да не смѡеть никтоже ѡдрѡжати ѡ. такоже пишеть' и апль павѡ за ѡнисѡма въ послан'ны:~
- 18)
- a. Иже аще кто гнѡшаеть сѡ жены и дѡвѡствѡе мрѡзско творѡ посанѡе и гнѡшаѡ сѡ таковыи ѡнаѡема:~

- b. Яще ли же кто творитъ се бѣ ради и аггггскоумъ житію ревнѣжъ съи блвенъ:~
- 19)
- a. Яще кто роди члвч и не храни ни питаеть и тако длъже ю, нж хоще оставити и юны и отити да пострижетъ сѧ, анафема тѣ, и иже аще пострижетъ и:~
- b. Яще кто оставитъ своего родителя стара сжца и немощна. а не почитаетъ и храни его. нж видѣ пострици а бес повелѣніа своего родителя, анафема сего и пострїсажца и.
- c. Яще ли иматъ родителя и дробга члвч и доволенъ ю ѡ илнн и ѡ покои, добро ю оставити свое члвч ити и пострици а. Еда како съвѣршенъ рабъ бжтїи вждѣ, и прїимѣ и тѣ мъзжѣ ѡ га члвч ради своего добра. его роди и въспита и наказа добрѣ ѡ гїи:~
- d. Яще жена стрижѣ власы свои непщѣжци тако добро ю бѣ ради кромѣ тѣчїа иночѣкаго житїа и дръзньвшїа се сътворити, анафема. не повелѣ бо а ѡ бѣ стрици женѣ власы. тѣчїа егѧ прїидѣ въ иночѣкое житїе аще ли же тако навѣженїе вражїе нѣкый стрижѣ власы свои. да ѡлжчитъ сѧ ѡ цркви и ѡ причащенїа лѣто едино, и да покаетъ сѧ:~
- 20) Пѣаетъ же мнїхомъ въ всѧ дни ст҃аго и великаго поста единож днѣ части сѣхо гаденїе а в сж и в нѣ дваши масло и вино. а рыбы не въкоусити никогдѧ в тѣ величѣ постѣ тѣчїа на блговѣщенїе и в нѣ врѣвнѣж. в нѣ врѣвнѣж и на блговѣщенїе. въсѧ же тыж проужѧ дни ст҃го и великаго поста хранити и тѣмъ дѣнно части же единож в пнѣ, в срѣ и в пѧ аще ли кто хоще и въсегда потѣ постѣ единож части, дѣнно и добро творитъ. развѣ тѣчїж сжтж и нѣла:~
- 21) Бетъ же и дробое егда аще кто хоще и въ всѧ дни въсего лѣта възрѣжати сѧ и постити сѧ бѣ ради развѣ тѣчїж сж и нѣ, тако нѣцїи ѡ мнї творѧ дробїи же мнїси вынж ѡнѣдъ, ѡсѣкше единож въсѣко сънѣденїе и питїе ѡ себе, тако прѣвываѧ подвига рѧ великаго и добраго желающе бѣ ради. иже мъзда ѡ га велика вждѣ, аще смѣренїемъ и ницетожъ поживѧ въ таквѣ постѣ о гїи:~

- 22) Мниси да не ходѣ на трапезы мирскыи ѿлкъ ни на пѣтїа ихъ ни на съборы и, ни егда аше творѣ памѣти стѣи аше ли приключитъ самъ нѣкъ и прїидетъ кто въ монастырь и мѣнитъ самъ кога либо полати на трапезѣ своѣ нѣкоего ѿ инокъ бленїа ради то за нѣкъ аше и кто старецъ и може и другыи ползевати и себе невредима и бес пакости съблюсти, тѣи да идѣ юн же сынъ кто ѿ мни, никогда да идѣ н[а] трапезѣ мирскѣ. поне никто такъ не може себе съхранити ѿ пакости вра:~

(к. 64^r–88^v)

Kanony Soborów Antiocheńskiego i Chalcedońskiego

- 23) Игъменъ нѣкоего монастырѣ. аше прїидѣ на смѣртъ еже смѣрти и не остави другаго игъмена въ тѣ монастыри по смѣрти своѣи, то епкъ тѣ мѣста да съблюде монастырь тѣи и да избере игъмена ѿ братїа добра и бгвоазлива и да прѣдастъ емъ монастырь тѣ. а създательє монастырѣ то да не имѣ вла, ни игъмена поставлѣти ни измѣтати безъ повелѣнїа архїереиска. нѣ да назиражтъ и посѣщаѣ. и съгладѣжтъ въсѣ имѣнїа мнастырскаа, а да не възмѣ что ѿ ни ниже малѣ каковѣ либо вещь. мнишск (sic!) бо дѣло огнь и идеже аше въниде поплѣетъ. никтоже бо творитъ монастырь или црковъ, да ѿ неж приwerbѣжтъ тѣлесныа потрѣбы. нѣ бѣ ради се творитъ да прїимѣ мѣжъ своѣ ѿ бѣ:~
- 24) Аше кто игъменъ оумре нѣкоего монастырѣ. и бждѣ въ дни живота своѣ принесѣ въ монастырь иманїа нѣкакова или бждѣ притѣжалъ что въ мнастыри тѣ. и по смѣрти его прїидѣ нѣцїи рожащи его и възыщѣи просѣ ѿ иманїа его что. да не да самъ ни малыи власть, ниже да възниматъ имъ. нѣ да иженѣ ихъ съ безувстїемъ:~
- 25) Епкъ или игъменъ вла имѣ надъ въсѣ имѣнїемъ црковнѣ еже дати и творити еже хощѣ. епкъ съ поповы своии разѣлити и даати имъ зренѣа имъ чѣстъ. и къ ницїи въсегда попенїе имѣти и даати имъ ѿ того црковнѣ иманїа. и себѣ възымати ѿ него зренѣа чѣстъ. такоже ж и игъменъ попенїе имати о братѣ и о ницїи въсегда, и како иманїе монастырское зрѣжати въсегда и о сї страхѣ бжїемъ възимати, и равно себе съ братїами имѣти.

- 26) аще ли таковыи игъменъ или епкъ прѣзираетъ таковыи, и науче себѣ съвирати и своиаго рожакѣ даати стѣбѣ не имати таковыи да не таже сѣ прѣ съборѣ въ сѣ и прѣ архіереи и да накаже его архіереи, еже сѣ же ктоли не творити:~
- 27) Яще мни ѡвратит сѣ ѡ иноуькаго житіа. въ немже овѣща сѣ ю боу прѣ агглы и ѡлы. и пакы обратит сѣ въ мирское житіе ѡвръгъ аггльскыи и стыи вѣра и ѡидетъ, тако песъ обратив сѣ на своа бльвотинъ. таковыи аще когда прідетъ пакы на покааніе, да ѡлжнит сѣ на покааніе лѣ .б. аще вждетъ былъ въ малѣ вѣразѣ. аще ли въ величѣ вжде былъ. да ѡлжнит сѣ на покааніе лѣ .л.:~
- 28)
- a. Яще жена мжжата. или дѣца. или ѡрѣноризица wskврънит сѣ ѡ нѣкоего мжжа насиліем. да аще далѣ вждетъ была ѡ ѡлкѣ, то винъ иматъ рещи тако насиліа естъ еи мжжъ, и не быт ѡ близъ нигде ѡлка да възовѣ къ нем. и мало нѣкуто заповѣди да да сѣ еи ѡ оца противъ како вждетъ. аще мжжата жена то малѣише. аще ли ѡрѣноризица, то множайше съ расжженіемъ. аще ли еѣ посрѣ людіи и посрѣ домо людскы вгнїиелъ и насилитъ таковыи, то въскжа невѣзвата жена гласѣ величѣ въ слышаніе нѣкыимъ. тѣже половинъ ѡ правила написаннаго да сътвори въ покаани. сирѣ елико достонитъ покаати сѣ таковое дѣло сътворивша съ своеж волеа, то сиа таже своеж неволеа постѣра таковое половинъ ѡ покааніа онѣ да сътвори естъ же писано въ книсѣ сѣи таковое правило, и да съматрѣетъ ѡцѣ дѣховныи:~
 - b. Иже съ мжжато женож wskврънит сѣ да покает сѣ лѣ .е. покло .ф. и прочаа:~
 - c. Яще кто съ ѡрѣноризицеж, лѣ .ф. покло .рїи. аще ли вждетъ съ съвѣтѣ онж ѡрѣноризицъ сътворилъ съи мжжъ таковое дѣло, то да покает сѣ лѣ .е.
 - d. Я она ѡрѣноризица лѣ .ф. аще ли вжде таковыи мжжъ прѣлѣстилъ таковыи ѡрѣноризицъ, и паче ѡалъ вждетъ иноуьскыи вѣразъ ѡ неж, и пакы мирскыи вѣразѣ понми еж. таковыи да не приужстит сѣ да до смѣрти. ащ ли пакы приобраще онж ѡрѣноризицъ и вѣратитъ въ иноуьское житіе да тогда покает сѣ лѣ .ф.:~

- е. ЯЩЕ КТО МИРСКИИ МЖЪ ОСКВРЪНИИ ЧРЪНОРИЗИЦЪ ВЕЛИКАГО ШЕРА. ДА
АЩЕ СЪ ВОЛЕА БЖДЕ ТЖ ЧРЪНОРИЗИЦЪ, ТО ТАКОВАА ДА ПОКАЕТ СЪ
ЛБЪ .БІ. ПОКЛО ТЫСАЩА А ШНЪ МЖ ЛБЪ .Ф. ПОКЛО. ПЪ :-

(к. 92^v-96^r)

Jan Postnik, *Kanonarion*

29) = NA 11.

30) = NA 4.

(к. 100^r-101^r)

Bazyli Wielki, *Reguły dla upadłych mniszek*

- 31) ВЪЖЪЖЕ И ЗАПРЪЩЕНІА ТАЖЕ НЕ МЫ, НЖ ВЕЛИКЫ ВАСИЛІЕ ИЗЛОЖИ ПЛАЩИИ
ИНОКЫНЪМЪ:~
- Прилогъ помысла, безгрѣшенъ. съгланіе, метаніи .БІ. сълогъ,
запрѣщенію виновенъ. вореніе, или вѣнцѣ или мжкѣ достоино.
 - стѣртъ, аще съ скверноа въ ноши БЖДЕ, ДНЬ ЕДИНЪ ИМАТЪ
НЕПРИУЩАТИ Л и метаніи, МФ. и ПЛАМЪ Н.
 - БДАЩИИ ЖЕ ТЪБЛЪ ОСКВРЪНИША СЪ, ДНІИ, З. ИМА И НА КЪЖО ДНЬ .МФ.
МЕТАНІИ ТВОРАЩИ И НЕПРИУЩАЩИ Л
 - ТАЖЕ СЪ РЖКОА МАЛАКІА, М. ДНІИ ИМА НЕПРИУЩАЩИ Л, И .МФ.
МЕТАНІИ ТВОРАЩИ.
 - А ЕЖЕ СЪ ДРОУГОА СМЪШЕНІЕ, СЪГЪВО ИМА МАЛАКІИСТВО. ТЪЖЕ. И.
П. ДНІИ СЪХО ДА ГАСЪ.
 - БЛЖ, ВЪ МИРСКИИ ОУВО, З. ЛБЪ ИМА ВЪ ДВАХЪ РЕКШЕ ИНОКЫНЪ, БЛЖДНОЕ
ЗАПРЪЩЕНІЕ НБЪ. ЗАНЕ ПРЪБЛЮВДЪКІСТВЕТЕЪ. ТАКО МЖЖА ЕВ ИМАЩИ ХА
ПРЪБЛЮВДЪКЕТЪ Ѡ НЕГО. ИМА ЖЕ ЗАПРЪЩЕНІЕ НЕ ПРИУЩАТИ Л ПО
ДРЕВНИИ ШБО ОЦЕ, ЛБЪ .З. ВЕЛИКИЙ ВАСИЛІЕ, ДВАЩИ РЕ .З. ШБАЧЕ ЕЛМА
НИЖЕ ВЪ ДРЕВНИИ БЖТЪВНЫИ НАШИИ ШЦЕ. НИЖЕ ВЕЛИКИЙ ВАСИЛІЕМЪ,

постъ нѣкыи или сѣхотаденіе или бдѣніе ѿложено бы. зри сео и на коежко сѣ, аще кащія са винно епитие ѿсѣцае, и ты лѣто ѿ сѣ ѿиши. аще ѿ масла здръжит са, такоже. аще ѿ рыбы. аще метаніи мнѡжство твори. аще сыра и яецъ сдалѣти са ѡбѣщавае са, на коежко сѣ ѡемли. паче аще прїиде пострици ѿ, скорѣише даже оставленіе ѡбраза ради. зане хошетъ даже до сѣлрти трѣдити са:~

(к. 101^r–101^v)

[Różne kanony i epitymie]

- 32) жена ни мирскаа ни иноуѣствѣщаіа въ іаковѣ либо запрѣщени сѣщи, никога же ѿ цркви ѡлжует са развѣ тѣкмо ѿ причащеніа. іакѡ ни презвитеръ ни діакѡ. іакѡ и бжтвное правило ѡ се глѣ іако се твори, за еже мнѡгы ѿ срама себе погблѣти.
- 33) ѿ обитѣли избѣгшіа и съ мжже съвѣксплѣши ѿ и изволивши скрадена быти, прѣлюбодѣиствѣтъ. тѣ же да ѡтѣта бжде ѿ скрадшаго тж, и да има запрѣщеніе съ прѣлюбодѣе.

(к. 102^r)

Reguły ojca naszego św. Bazylego

- 34) тоже стго ѡца наш василіа, правилъ:~
- a. яще въпаіетъ мирскыи ѣлкъ въ малакіа, .л. днїи да не причащает са. маса да не гаетъ развѣ масла. сбражнѣж са въ бдѣни и млтвѣ. и метаніи толико въ .л. днѣ.
- b. аще ли инокъ ю, ж. днїи сѣхо да гаетъ, без причащеніа (sic!) прѣбываа снѣден различны сдалѣа ѿ. поста са на кѣжо днь до .ф.го ѡа и непрѣстанно мла са. такоже же и сщени се творли тоже правила да има.
- c. аще инокъ въпадѣ сѣжжѣнь въ истицаніе, днїи .ж. сѣхо да гаетъ. сстраетъ же са и до, л. и да твори на кѣжо днь метаніи, т. поне ѿ небрѣженіа паде.

- d. аще которыи сщении пиеть инѡ вина и изблѣваетъ сѧ, днѣи, мѣ. да не причащаетъ сѧ. такоже же и инокъ.
- e. паматозлобный, лѣто съвършено сѣхо да гасѣтъ. тако лютешишеѧ стѣрѣти юѣ поравощенъ. творѧ на кѣжо днѣ, нѣ. метанѣи.
- f. аще которыи инокъ оставитъ ложе свое ѡ неврѣженѣа и поспитъ на дрѣжнѣ, да сътворитъ метанѣи, ф. и гѣи оцѣсти мѧ и гѣи прости мѧ такоже.
- g. аще которыи инокъ пронѣтъ инѡ бра въ каковѣ либо главизнѣ да сътвори, рѣи. метанѣи:~
- h. аще ходитъ инокъ въ градѣ имѣѧ великыи шеразѣ кромѣ кѣкола своего, съи тако съблѣдилъ юѣ. нѣ таково же дѣланѣе или рѣкодѣлѣе дрѣжнѣ инокъ въ великѣо шеразѣ сын. не имѧ власть безъ мантѣа своѧ и безъ кѣкола ниже дѣлати ниже поспати.
- i. аще которыи инокъ гасѣтъ или пиеть кромѣ събранѣа своего, да сътвори метанѣи .нѣ.
- j. аще которыи инокъ распоасѣетъ сѧ на ложи своеѣ и тако спи, да сътвори метанѣи, нѣ.
- k. аще которыи инокъ въ общѣи житѣи или въ лаврѣ сын и поспи безъ мѣтвы и гѣмена своего, да сътвори метанѣи, рѣи. и стоанѣе безъ сѣсна ношѣтъ единѣ мѣла сѧ бѣви:~
- l. аще кто инокъ или мирѣскы ѡлкѣ сътвори безъ причащенѣа, мѣ. днѣи кромѣ запрѣѣ [brakuje calej karty]
- m. †си не прѣвѣно.. юѣ ѡ цѣркве изгнати нѣжѣ обличѣти. нѣ мѣтвынеѧ и покаанѣемѣтѣ блѣгосгодити бѣви тѣѣ да творѧ. тѣѣѣѣ ѡ причащенѣа пѣбаеѣтъ ѣ възбранѣти. и запрѣщенѣа ихѣ легка да вываѣтъ:~
- n. аще кто не пѣбаеѣтъ поѣдати бѣвенѣа въземлѣши лихѣвѣ, или гасѣти въ домѣ ихѣ:~
- o. аще инокъ падѣ въ съгрѣшенѣе и нѣѣ достоинѣе причащати сѧ, не пѣбаеѣтъ емѣ блѣгославлѣти трапѣ, дондѣ исплѣни запрѣщенѣе свое.

- p. аще ꙗко презвитерь или дїакон или ѹтѣецъ и извръжень и естъ инкоъ, трапѣ да бѣлаѣтѣ тѣмъ. и нѣка и мѣтвѣ игъменѣкъ и презвитерь сын, поставѣтѣ ѹтѣца иподїакона
- q. тако не пѣаетъ презвитеръ сѣжити съ мандїа развѣ нжжї:~
- r. Имѣщомъ бѣса инкоъ, не пѣаетъ бѣвѣти трапѣ, ни причѣпати сѣ егѣ боли:~
- s. иже, мѣсѣтны творїи презвитерь двѣ или мнѡжеа три и единъ просфоръ аще хоѣе приносить и едино кандило вѣжѣетъ.
- t. тако не пѣетъ гѣсти въ домъ иже къ влѣхвѡ ходїи, или ѡ двоеженца, или ѡ троеженца, аще не прїимѣ запрѣщенїе.
- u. аще кто привѣжѣ на главѣ свои или на выи болѣзни ради нѣкыа ѡ глѣмы хранительны, е. лѣ да покает сѣ въ запрѣщены. аще ли ꙗко невѣжа, лѣто едино.
- v. аще кто ѡвръжѣ сѣтны иночѣкы ѡбрѣ и не исправѣет сѣ. о ѡвръженїи дрѣжї православіе, не пѣаети таковаго въ дѡ приѣмати ниже гѣсти съ ни, развѣ по нжжї.
- w. инкоъ крѣщаѣ и ѡбразъ иночѣкы подаетъ и дїаконъ по нжжї крѣщаѣ.
- x. аще инокынѣ растлит сѣ ѡ вар'варъ и гѣвит сѣ прѣвое житїе еа чїсто, да сѣтворї лѣто без причѣпїїа. аще ли испрѣва не бѣ чїста, прѣлюбодрїства запрѣщенїе да сѣврѣши.
- y. тако пѣаетъ болащомъ инкоъ гѣсти мѣсо гѣще велѣми истаетъ ѡ неджга и то попросї
- z. о ѡметащїи жѣ сѣтны ѡбрѣ, пѣаетъ имѣ оглашати сѣ ѡ братїи пѣбѣщаа. не ѡ оглашенїа иже на прїатїе ѡбразѣ. нж ѡ иже пода бѣ глѣ ѡ сѣмысла своегѡ. и сѣтворитъ правило покаанное. и ѡблѣтити его игъменъ нїчѣ възглашаа. и запрѣщенїа же да сѣврѣши сѣмотрителнѣ, такѣ пише въ правилѣ. и прѣ олтарѣ же ѡдѣваѣ его, тамѣ бо полѣетъ одежѣ такѣ и на пострїсѣ въ сѣжителнѡ. пострїсѣет же его и облѣчї мѣтвѣа ѡбѣ мѣтвѣа же имѣтъ мѣтвѣници. единъ ѡбо о мжжѣ, дрѣжѣа же о женѣ.

сїа же длѣже ꙗко кто глаголати въ напастны ѿрени. и пострисати
его и глаголати мало тропарей, и облачити его въ иноуѣкы вбразь:~

aa. аще кто вбращет сѧ wskврѣнивъ ложе ѿчѣе, ꙗко лѣ да сътвори
въ запрѣщени. и тогда да спобит сѧ иноуѣкомъ вбразь:~

bb. О еже колико главизнь изганѣж иноуѣкы ѿ обитѣли:~ прѣвое збѣ
аще ꙗко и҃змѣнь еретикъ:~ второе же. ащѣ ест и въхолодъ женскы въ
монастири:~ третїе же, аще зчлѧт сѧ дѣти мирскы ѿлкъ:~ прочее
же ино, не изгони иноуѣкы ѿ обитѣли

cc. аще цѣлзѣтъ иноуѣкы каковѣ либо женѣ, да запрѣтит сѧ днїи, мѣ.
по канѡмъ.

dd. иноуѣкы по въсприѧти сѧго иноуѣкаго вбрѧ аще здарѣи кѡ, да
сътвори метанїи, ꙗко.

ee. аще кыи иноуѣкы пїетъ водѣ по паврници, да сътвори метанїи .нѣ.

(к. 103^r–105^v)

Kanony pierwszego soboru świętych ojców

35) тако не побаеть иноуѣствѣжщїи кромѣ сѣченика или и҃змѣна творити что
либѣ или ѿходити нѣкамо.

36) тако не лѣтъ естѣ иерѣѣ мирѣнинѣ пострисати иноуѣкы, или одѣвати
въ вбразь еже еѣ не носитъ, како подаетъ инѣмъ. развѣ иноуѣ
сѣченици сжѣ. или и҃змѣни и ти сѣченици сжѣ

(к. 106^r)

Kanony czwartego soboru powszechnego

37) тако не лѣпо естѣ ѿ сѣчениуѣства къ иноуѣствѣ приходѣщїи, пакы
на сѣчениуѣство наскакати. ѿложъше во тѣжкое и҃го сѣчениуѣства,
и легкое и҃го хѣво въсприѧшѧ по глаголомъ. и҃го мое благо естѣ и брѣмя
мое легко. аще ли кто вбращет сѧ тако въ любовѣ живѣ сын, такоѣ
анаѣма да ꙗко и приовѣщѣи ѧ емъ:~

- 38) Вѣсхыщали инокына и растлѣваа еа, да не причащает сѧ лѣѣ, бѣ. такоже и та съ посты и мѣтвани.
- 39) како не побѣѣ иноуѣствѣащѣи, ѿложыши бѣлоговѣиство съпротивлѣти ѧ сѣщенникѣ свой, въ каковѣ либо вещи еже тѣѣ изволит сѧ. и паучѣ аще правѣнѣ творѧ и глѣть по бжтвны и сѣщенны правилѣ. аще ли жестоци сѧ и не приемла сѣщенники. такоѣи да ѿлжыит сѧ ѿ цркви, и ѿ причащенїа, с. сто мѣное врѣмѧ. кнасс бо люди свои не рѣши злѣ:~

(к. 106^r–106^v)

[Różne epitymie]

- 40) аще которыи епкпъ или презвитеръ или дїакѣ или инокъ обращет сѧ въ сѣтжа нѣлж поста сѧ или в сѣтж развѣ великыа, сѣщенници збо сжще да изврѣгжт сѧ. прѣѣи же да запрѣщени бжтъ и да ѿлжт сѧ:~

(к. 107^v)

[Sobór in Trullo, kanony 41–42]

- 41) о затворникѣ:~ Иже въ градѣ и весѣ въ затворницѧ хотѣши въннати и себѣ на единѣ вънимати, прѣвое въ монастырь въннати побѣѣ. и ошельственомѣ нащити сѧ житїю. и трилѣтное врѣмѧ обитѣли настоѣщомѣ страхѣ бжїемъ повинovati ѧ. и по въсемѣ такоже лѣпо ѣ послѣшанїе исплнѣти. и тако исповѣдѣащѣи о еже въ таковѣ жити произволенїе. и такоже ѿ въсего срѣца то любѣть, ѿ мѣста того епкпа да искѣшени бжтъ. и тако и дрѣгое лѣто прѣтрѣпѣти вънѣ затвора, тако да раздѣ ихъ множае тѣвѣ бждѣ. тогда бо извѣщнїе болшее подадѣть, тако не тѣщжа ловѣще славж. нж за сжщее доброе (sic!) безмльвїе то желѣать. по исплнени же толика врѣмене аще въ таковѣ произволенїи прѣбжтъ, затварѣти ихъ. и к томѣ не исходити имъ егда хотѣи или таковѣ прѣбыванїа ѿстжпачи, развѣ аще не за общжа полжж и зспѣха. или ины нѣкыа вѣды къ сѣмрѣти тѣѣ принжжѣащж, и къ сѣмѣ привлачими сѧ. и тако съ блвенїемъ епкпа мѣста тѣѣ кромѣ же рѣны винъ начинащѣи ѿ прѣбывалищѣ своихъ

исходити, прѣвѣ же тѣ и не хотѣши затворѣти въ рѣнѣмъ затворѣ. потѣ же, постѣ и инѣмъ жестоцѣ житіемъ тѣ зврачевати. вѣдѣши по писанномъ тако никто же възложивъ рѣ своа на рало и вбращи сѧ възспать, зправленъ ю въ црѣтво нбное:~

- 42) о пѣстыннѣхъ:~ Глмыа пѣстынныкы. иже чрѣны ризы носѣше и власы растѣше, обходѣтъ грады посрѣ мжжеи и жень мирьскы живѣше, и свое везуѣшаще, обѣщаніе. повелѣваемъ же. аще хотѣтъ власы остригше проѣи инокъ възсприати вбразъ и въ монастырѣ быти и братіамъ съпримѣсити ѧ. аще ли се не произволатъ, възсѣубьскы тѣ ѿ градовъ изганѣти сѧ. и въ пѣстынѣ жити о ни же именованіе себѣ притвориша:~

(к. ІІІІ^г—ІІІІ^г)

[Synod Konstantynopoiltanski 861 r., kanony 3–6]

- 43) и се злѣ творимо. по нѣмъ горшее прѣзиранию и нераженію вставлѣемо, полѣити сжжено бы исправленіа. тако да аще кто вбитѣли настоли, иж по нимъ зченыа инокы ѿвѣгашѣ не изыскзетъ съ мнозѣ прилежаніе. или обрѣтаа не възсприемѣ, и побѣдѣши и прикляуаемымъ съгрѣшенію врачеваніемъ неджговавшее зстравлѣетъ и зкрѣплѣти побжжет сѧ се во повелѣ стынъ съборъ ѿлжвенію полжжати. аще ево иже скотѣ бесловесныи попѣніе имѣти въ възржваемыи и ѡ стадѣ небрѣгжи, не оставлѣет сѧ без мжвеніа. колми паче, иже хвѣмъ ввца пастырскжѧ власть възвѣренныи. и небрѣженіемъ и лѣниостіа о тѣ спѣни не прилжжѧ, како не казънь такового дръзжжтїа възсприимет:~
- 44) Мнѣ образѣ лжжавы инѣмъскаго вбразѣ чѣстное, поносно положити повнза сѧ. и мнѣ обрѣтѣ на се поспѣшество прѣжже вблѣвшѧ ереси врѣмѧ. своа во вбитѣли нжжѣа ересоа инѣмъствѣдѣши оставлѣаще, ови въ иныа страны. ови въ мирькы ѿлкѣ прѣхѣжаахъ вбитѣлици нж же еже тѣми тоа блгочѣтїа ра творимое, блажмыи гавлѣаше. въ бесловесное прѣложѣ ѧ, подѣ смїаны прѣставлѣетъ. възсѣдъ во ннѣ блгочѣстїю простершю ѧ. и ѿ съблжзнь. цркви прѣмѣнѣвши ѧ, ѿходѣтъ и еше нѣцїи ѿ своѣ обитѣлен. и тако нѣкаа стрѣга вѣнаа не здобъ здрѣжжѣаема, само и онамо прѣливаемѣ ж и прѣтиѣаще. мнѣгы же исплѣнѣа нелѣпоты монастырѧ. мнѣ же безчынїе себѣ прѣвѣнашаа. и повинѣнїе чѣтное растрѣсаатъ же и растѣваатъ нж сї не зставное

стръмилиеніе и неповинованіе стъын съборъ възбранѣа, повелѣ. тако да аще которы инокъ ѿ своа ѡвѣгъ обитѣли или въ инъ прѣидеть монастырь. или въ мирское вънидетъ обиталище. тѣи и приемны егѡ, ѡлжѹени да сѣ. донде ѡвѣгнжвыи възвратит сѧ въ обитѣ ѿ неа же злѣ испаде. аще ли епкпъ нѣкыиа ѿ инокъ ѡ блогоговѣинствѣ и ѹтънѣ житіи свѣтельствованы, въ инъ монастырь зстроеніа ради обтл(тѣли) (sic!) възсхоще прѣвести. или въ мирское обитѣлище на спеніе тамо живѹщій искѹсить, и зстроитъ. или инде блоговолить поставити къ, ниже приемлѹщій, ниже инокы повинны творити:~

- 45) Неразсжднаа и безъ искснаа ѡрєніа мира. о мносѣ иночьское блогоуинніе гѹбѡща вобрѣтаѣ. дръзостнѣ еѡ въ иночькое житіе себе нѣціи вѣмѣтаа. и къ жестоком и болѣзньномъ постничьства прѣнемѡще, къ любоплътном и сладострѣтномъ житію вкааннѣ паку възвращѡт ѡ. повелѣ збо сего ради стъын съборъ. никомѣже иночькомъ спѡблѣти ѡ вбразѣ, прѣже даж трилѣтное вѣма, въ искѹшеніе тѣѡ вставленное, искѹсны тѣѡ и достоины такоѡ званіа прѣставитъ. и се дръжати възсѣцѣ вбразѡ повелѣ, развѣ аще не нѣкыи припѡтъ тажѣ недѡгъ, вѣма съкратити понѡдитъ такоѡго званіа. или аще нѣкыи вѣтъ мѣ блогоговѣинъ и иночьское житіе въ мирѣтѣ вбразѣ съврѣшаа. о такоѣѡ бо мѣжи въ искѹшеніе възсѣчѹко, и шестомѣчное довлѣеть вѣма. аще ли кто ѹрѣсь сѧ сътворитъ, игѹмень зѡѡ ѿ игѹменьства ѡпадѣ, показаніе своего безѹиніа еже въ повиновани житіе изѡвбрѣсти инокъ сътвореныи въ инѣи обитѣли иночькое впасство хранѡ да прѣданъ вѣде:~

- 46) Иноци, ничтоже свое длѣжны сѣ имѣти възсѣ же своа прилѡти къ монастырю и овѣа имѣти. глѣ еѡ блаженыи лѡка о иже въ хѡ вѣрѡвавшій, и иночькое жительство вѣвѡраѡщій. тако никот ѿ имѣніи свой глѡаше что свое имѣти. нѣ вѣхѣ имъ възсѣ овѣа. занѣ хотѡщій иночьствовати, свобода дает ѡ о имѣніи свой завѣщавати прѣвѣе и имже хотѡтъ лицѣ гавѣ тако не възвѡрєненым ѿ закона своа ѡдавати имже хотѡ. по еже бо инокъ быти, имѣніемъ ѡ възсѣ монастырь имѡ облѡ. и ничѡ же ѿ свой пищи ѡ или завѣщавати сѧ попѡщено вѣ. аще ли кто вѡрѣшет сѧ стѡжаніе нѣкое имѣа, еже не одано вѣ монастырю свое и ещ тѡрѡ. и люво стѡжаніа стрѣти пораѡщаа ѡ, тѡ игѹменѡ или епкпѡ да възмет ѡ и прѣ мносѣми продано, нищѡ и немошнымъ да разѡастъ сѧ. такоѡ еже стѡжаніе по древнемъ ананіи зкрасти побѹнѡшаго сѧ, пѡбѡащій запрѣщеніемъ стъын съборъ повелѣ оуцѣло(ло)мѣдрити (sic!). вѣдомо же вѣди тако таже о иночьствѡщій

мѣже стынъ съборъ изложи, тоже же и о иноуѣствѣщій женѣ дръжати
оправалъ ю:~

(к. 126^r–128^v)

[Psuedo-Bazyli Wielki, *Epitymia in canonicas*]

47) о иноуѣствѣ, повѣсе днѣвнаа запрѣщенїа:~

- a. Клавшїа сѣ имене бѣжиль. да ѡлжуйт сѣ нѣла единж. творѣщи метанїи, м̄.
- b. обезуѣстившїа нѣкжѣ ѡ стариць, да ѡлжуйт сѣ дондѣ проѣна
бжть ѡ обезуѣстеныа.
- c. поклеветавшїа ненасжцжѣ тѣ, да ѡлжуйт сѣ нѣла единж.
- d. празнословїа и блади и смѣхы творѣщїа, да ѡлжуйт сѣ, г̄. д̄ни.
- e. таже посѣбѣтъ запрѣщенои по правдѣ и ѡмъщаѣ еѣ, да ѡлжуйт сѣ.
- f. таже бесѣдѣтъ ком̄ ѡ вѣнѣшнїи прѣже даже не повелѣно еи
бжть, да ѡлжуйт сѣ.
- g. Иже рыпцѣ въ работѣ дѣланѣи, да ѡлжуйт сѣ.
- h. таже не брѣже данжѣ еи слѣбж, да ѡлжуйт сѣ сѣхо гаджцѣ.
- i. аще нѣкаа помызаетъ оуми или вѣразы блжнѣчныа творїи или
таже на печаль зрѣщїи, сѣхо да гасеть.
- j. оукрашащїа сѣ, по единѣ и вторѣ наказани сѣхо да гасеть.
- k. ходившїа къ ѡцѣ или м̄три или сѣрднїи безъ настожцжѣ, сѣхо
да гасеть, и да творїи метанїи на днѣ по, з̄.
- l. бесѣдѣщїа нѣкоторѣи ѡ вѣнѣшнїи жѣ и ѡвѣти приемлѣщїа,
сѣхо да гасеть.
- m. опившїа сѣ винѣ, да не пїеть, г̄. д̄ни.

- n. не вѣставшїа на правило, вино да не пїеть днь единь.
- o. помыслы имащїа и не поаши, по единѡ и вторѣмь наказани да ѡлжуют сѧ или сѣхо да гасть.
- p. прѣхощїа ѡ сѣбы въ сѣбѣж за еже владити и бесѣдовати безвремьно, ѡлжует сѧ въ мѣсто яко ѡ тжтѣ не изыти днїи, з.
- q. приемшїа запрѣшенїе и сего ради рѣшшїи и не съ блгодаренїемъ приемиаши, сгубо да има запрѣшенїе.
- r. свѣвшїа нѣкыѧ тайно съгрѣшенїе и не явивши то настоащю, тожѣ да има запрѣшнїе сътворашеѧ съгрѣшенїе.
- s. видшїа бо татѣ и текшїа съ нимъ, и съ прѣлюбодѣемъ сучастїе свое полааши, явѣ яко и запрѣшенїю съприовшит сѧ.
- t. прѣсѣшащїа, поклоны да творить. прѣбыващїи же сѣхо да гасть.
- u. бесѣды на обѣ творшїа. аще въспомнѣнет ѧ еи и не прѣстанѣ. яко бжтвенноѣ уытенїю посрамленїе творшїи, стоаши да гасть. прѣбыващїи да ижнѣет сѧ ѡ трапѣзы (sic!).
- v. ащї нѣкаѧ разгнѣвает сѧ и не съмирит сѧ, без приуащенїа да ю дондѣ съмирит сѧ.
- w. ѡтан гадьшїа кромиѣ трапѣзы, да постит сѧ, в. днїи.
- x. бесѣдъ въ цркви творшїа кромиѣ сучиненыѧ на се, въспомнѣнжтѣ же еи бывшю и не прѣсташїи, поклоны да творїи или сѣхо да гасть.
- y. гажѣ въ гробници бесѣды творшїа, да стѡи гранесѡ словашїи ѡглы, н.
- z. гажѣ рабѣ имащїа и виаши еѧ и мльвы творшїи, да ѡимет сѧ ѡ неѧ тако да наѡчит сѧ себѣ работати.
- aa. глшїа ѡдежа моѧ, или ино что се мое есть или стѡжанїе мое, и не ѡвръже ѧ мира и гажѣ въ мирѣ. тѣ же да наѡчит сѧ ничто свое имѣти нж въсѣ обща. прѣбыващїи, да ѡлжчит сѧ ѡ сестрѣ.

- bb. или снѣдь прѣмѣненѣ ищѣши или питїе или варенїе паче сжцаго на трапезѣ, да възвранит сѧ и ѿ тѣмъ тако да наѣдут сѧ доволна быти обциномъ.
- cc. или одѣканїе ново или мнѡцѣнно ищѣши, тако крѣсаши ѧ и ѡдобрѣти сѧ хотѣши, да запрѣщена бждѣ.
- dd. ишѣшїа и ѿ обитѣли бѣжавшїа, възвращѣши ѧ, въ вратѣ да стоить въскѣмъ творѣши поклоненїе мѣлїти сѧ о немъ:~

(к. 128^v–130^r)

Kanony św. Bazylego

- 48) иннокъ аще съблждить, да има запрѣщенїе прѣлюводѣво, лѣѣ:~
- 49) такоже иннокынѣ аще съблждить, лѣѣ:~
- 50) [= Bazyli Wielki, *Poenae in monachos delinquentis*]
- a. аще кто зрѣвъ сын тѣмъ не радїи о мѣтвѣ или о изѣчени ѡлѣнїи нещїа вины въ грѣсѣ, да ѡлжченъ бждѣ и да постит ѧ единѣ нѣла:~
- b. иже познаеть нѣкомъ съгрѣшенїе и не исправи то, обличѣа мирѡ и съ любовїа о хѣ, нѣ съ гнѣвѡ тако везѣщаа бра нежели исправлѣа виновнаго грѣхъ, и тѣ да ѡлжнут сѧ съ обличѣаемымъ о грѣсѣ, ѣ. нѣли. понѣ тако врагъ а не тако братъ обличїль естѣ:~
- c. аще кто досажаетъ и прѣбрѣкзетъ заповѣдаемъ ѿ брата таже по силѣ и непослшае съ въскѣкомъ радостїа тако извѣстити его, такоже и тѣ да ѡлжнут сѧ нѣла единѣ:~
- d. иже празнословїи и гл҃мїт сѧ, не хранѣ съ страхѡ и трепетѡ ѡченїе бл҃жнаго апла и ст҃го е҃лїа, и тѣ да ѡлжнут ѧ нѣла единѣ:~
- e. аще кто развѣ еи, или ни иноѣ клѣнет ѧ клѣтвомъ, и тѣ да ѡлжнут ѧ нѣ единѣ:~

- f. иже прости нѣкоемъ братѣ съгрѣшеніе и по еже мимо ити понашае емъ тако облиуаа и тѣ тако не мѣтивъ и рѣчь сѧ злымь, да ѡлжуют сѧ не единѣ:~
- g. аще кто исходи изъ цркви или изъ келіа своа пауче нѣжнѣ потрѣбь ходи безвѣрѣменно само и ѡнамъ, да ѡлжуют сѧ таковыи тако да безмѣльвѣствѣать носѣ его въ домъ такоже пишеть:~
- h. аще кто прогнѣваетъ ѧ и не авіе змѣи брата егоже опечали. тако да оставитъ емъ грѣ иже съгрѣши емъ, и тѣ да ѡлжуют сѧ не единѣ:~
- i. аще кто досажень бывъ ѡ брата. и змѣень бывъ ѡ дрѣжины, не пращаетъ емъ съгрѣшеніе его, помѣнжвѣ глѣща. аще кто къ комъ ина пореніе да пращаетъ то тако и хс дарова вамъ, и тѣ да ѡлжуют ѧ не единѣ:~
- j. Ѹбѣвы братнее изъшествіе, или съѡещив сѧ емъ, или и съпоспѣшествова и не прѣвѣзвѣстивъ, да ѡлжѣт ѧ не еди:~
- k. Лишааи сѧ шести ѡламъ, да прѣстоитъ на трапезѣ. насѣди на же, по .ѳ. метаніи да творить:~
- l. Иже по шести ѡсламѡ исходоаи ѡ стѣла бжїа цркви и прѣбываа до, ѳ.го ѡлама спѧ, да прѣстой на трапѣ такожѣ:~
- m. Не вѣстали до, ѳ. ѡлама, сѣхо да гаетъ:~
- n. Иже ѡ вѣсего правила вѣстали, сѣхо да гаетъ и не сѣдаа да прѣбываетъ:~
- o. не обрѣтали ѧ ѡ научла пѣнію, запрѣшеніе да иматъ не обрѣтащїи сѧ на славѣ:~
- p. Ѹліе не слышани, да прѣстой на трапезѣ не вѣкшала ничьсѡ, до ѡпщенїа вѣрна:~
- q. остааи вѣнѣ вратъ сѣхо да гаетъ днѣ тѣ:~
- r. Неприуащали сѧ своа вола, да ѡлжуют сѧ днѣ единѣ:~
- s. Недоспѣвали на стихъ, да прѣвѣжѣть не гады до тогожѣ ѡа:~

- t. Вѣсѣкъ слышани, ꙗко ѿдареніа о вѣсѣ. и не сътичѣ сѧ съ тѣшаніе, метаніи, ꙗко да сътворитъ:~
- u. Иже пауче ѿставлены ѿ слѣбѣхъ исхода и обхода въ монастыри, да ѿложит сѧ днь единъ:~
- v. Не сътичѣ сѧ съ срьдїе на вѣсѣко врѣмя дѣланіа съ прочеа братіа, да ѿложит сѧ днь единъ:~
- w. Иже по мѣтвѣ вѣстаніа трапезна не ѿходѣ тако повѣлкѣ сѧ, или въ келіа свои или на срьеннѣ работѣ, да творѣ метаніи, еі:~
- x. Бесѣдѣ по павѣрни, да творѣ метаніи, еі:~
- y. Вѣсѣкъ ржодѣлнѣ не дѣлаѣ въ безмѣвнѣ нѣ побѣжѣ тѣжѣа бесѣды, или клевети, да ѿложит сѧ, б. дніи:~
- z. Обрѣтаѣ сѧ въ вѣскои краѣвѣ, да ѿложит сѧ нѣла единъ:~
- aa. Вѣсклицѣ пауче побѣа, да творѣ метаніа, запрѣщїа:~
- bb. Яще кто имѣ что неисповѣдано. или кромѣ повелѣнны исповѣсть комѣ, да ѿложит сѧ днь единъ:~
- cc. Иже оберѣщѣ сѧ таи ѿ настоѣща пишѣ комѣ или приеѣмѣ писаніа какова либо, да ѿложит сѧ, ꙗко дніи:~
- dd. Зовомыи нѣкы братѣ, и не авїе вѣскорѣ ѿвѣщѣваѣ къ зовѣщюмѣ его не далеѣ сѣщѣ емѣ, да сътвори метаніи, л:~
- ee. Вѣсѣкъ съборы творѣ на настоѣща и съмѣщѣаѣ братіа, да ѿложит сѧ нѣла еднѣ:~
- ff. Иже безврѣменно приходѣтъ въ магерницѣ или въ келарѣ кромѣ сунены и пекѣщїа о слѣбѣхъ и о блѣгочинствѣхъ, да ѿложит сѧ днь единъ:~
- gg. Иже изыше тако прилѣѣи ѣ на любовѣ. и по вѣзвращени повѣдѣтъ прикѣѣѣша сѧ емѣ по комѣ либо оберѣщѣ. пауче также на трапезѣ, кромѣ вѣпрашаемѣ ѿ настоѣщаго, да ѿложит сѧ днь единъ:~

- hh. Иже кѣ същѣи на оной странѣ монастырѣ приходѣ кромѣ писанїа настоѣща по коемѣ либо образѣ. и пачѣ о снѣди и питїи или о инои нѣщѣи вещи, да ѿложитъ сѧ .Г. днѣи:~
- ii. Иже въ нѣла и въ празѣньственныи днѣ не носѣ болшаа своѧ одежѣ, или мандїа на обою верню и на стрѣни, да творѣ прѣ олтарѣ по десѧтъ метанїи. и пакы възвращѣ ѧ да наложи еѧ:~

(k. 133^r–134^v)

Kanony synodu w Neocezarei

- 51) Въпадали въ малакїа мирѣнїнь, днѣи, м. да не приуѣщаетъ ѧ. аще ли инокъ ю, днѣи, з. да ю неприуѣщень. такоже и сщени въпали, тоже правило да има.
- 52) въ снѣ же пѧли инокъ, з. днѣи да неприуѣщаетъ сѧ. зане ѿ невѣрженїа паде:~
- 53) Сщени аще пивъ воно (sic!) обѣдѣваетъ ѧ, м. днѣи да ю безъ приуѣщенїа. пѣнѣ же инокъ обѣдѣвани ѧ, тоже правило да иматъ:~

(k. 137^r)

Kanony Quinisextum

- 54) = kanon 34, *Kanony Kościoła prawosławnego*, t. I, tłum. A. Z n o s k o, Białystok 2000, s. 83.
- 55) = kanon 40, *Kanony Kościoła prawosławnego...*, s. 85–86.
- 56) = kanon 45, *Kanony Kościoła prawosławnego...*, s. 87–88.
- 57) = kanon 47, *Kanony Kościoła prawosławnego...*, s. 88.

(k. 137^v–139^v)

Kanony Soboru Nicejskiego II

- 58) = kanon 12, *Kanony Kościoła prawosławnego...*, s. 116.
 59) = kanon 13, *Kanony Kościoła prawosławnego...*, s. 116.
 60) = kanon 18, *Kanony Kościoła prawosławnego...*, s. 118–119.
 61) = kanon 21, *Kanony Kościoła prawosławnego...*, s. 120.
 62) = kanon 22, *Kanony Kościoła prawosławnego...*, s. 120–121.
 (k. 145^v–148^v)

Kanony Synodu Konstantynopolińskiego (681 r.)

- 63) = kanon 2, P.P. J o a n n o u, *Discipline générale antique*, t. I.2, *Les canons des Synodes Particuliers*, Grottaferrata 1962, s. 450–451.
 64) = kanon 3, P.P. J o a n n o u, *Discipline...*, I.2, s. 452–453 (= NA 43).
 (k. 148^r–149^r)

List Bazylego do Amfilocha

- 65) = Bazyli Wielki, *Drugi list kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium (O mnichach, którzy dopuścili się grzechu)*, [in:] *Kanony ojców greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, tłum. S. K a l i n k o w s k i, J. S z y m a Ń c z y k, M. M u c h a, oprac. A. B a r o n, H. P i e t r a s, Kraków 2009, s. 43.
 (k. 149^v–150^r)

List Dionizego Aleksandryjskiego do Bazylidesa

- 66) = Dionizy Aleksandryjski, *List do Bazylidesa (O tych, którzy tracą mimowolnie nasienie w nocy)*, [in:] *Kanony ojców greckich*, s. 4.
 (k. 154^r–154^v)

List Atanazego do ojca Ammuna

67) = Atanazy, *List do mnicha Ammuna*, [in:] *Kanony ojców greckich*, s. 23–25.

(k. 154^v–157^r)

Epitymie ojca naszego Bazylego [= *Poenae in monachos delinquentes*]

68) Єтго ѿца нашѣ василіа запрѣщеніа

- a. Иже изыде̑ изъ монастырѣ не прие̑ блвеніа и ѿпшченъ бывѣтъ ѿ архимандрита съ млтвомъ да прѣбываетъ безъ причущеніа:~
- b. Иже стажитъ что въ монастыри или вънѣ монастырѣ, да естъ безъ причущеніа:~
- c. Иже съвѣщаетъ съ нѣкымъ еже отити ѿ монастырѣ на ино нѣкое мѣсто, да естъ безъ причущеніа:~
- d. Яще кто ѿ ликоначлннѣ оброще̑ кого съмѣщаща или бесѣдща въ лицѣ и не иже не его вънѣ ѿ лика, самъ да бѣтъ безъ блвеніа:~
- e. Яще кто ѿ слѣніа безвремѣнно ѡстае̑тъ кромѣ въшвраженъ на дѣло, ніжѣ блгочиніе творщнѣ да бѣтъ безъ блвеніа
- f. Иже бѣдетъ безъ блвеніа наказаніа ради. и прѣбидѣ̑ не ѡвѣщаетъ о тѣмъ нѣ прїиме̑тъ блвеніе, да ѡлжунт сѧ:~
- g. Яще прѣбложитъ что на трапезѣ или себѣ или иномъ не повелѣнь бывѣтъ ѿ архимандрита, да бѣтъ безъ блвеніа
- h. Иже безъ мантиа творитъ дѣло на коемъ либо мѣстѣ, да бѣтъ безъ блвен[іа]
- i. Иже бесѣдетъ приходщомъ страннѣ или своемъ не повелѣнно емѣ ѿ архимандрита кромѣ въшвраженны, да бѣдетъ безъ блвеніа:~
- j. Иже възме̑ ѿ врата что и съкрые̑тъ да бѣтъ безъ блвеніа:~
- k. Иже не възѣ̑ блвеніа гаетъ кромѣ наказаніа сын, да ѡлжунт сѧ:~

- l. Иже не въземе^ѿ блвеніе на радѣ^{хъ} своѣ, да бжѣтъ без блвеніа.
- m. аще ли потребы ради нѣкыа не спѣ, да ѡвѣщааетъ о сеѣ:~
- n. Яще кто оберашетъ сѧ въ нощи особѣ столъ съ нѣкы^ѿ, или мѣсто прѣмѣнѣа безъ вола въображены, да ѡлжуютъ сѧ:~

(k. 157^r–158^v)

[Bazyli Wielki, *Konstytucje monastyczne*]

- 69) = Bazyli Wielki, *Konstytucje monastyczne*, XXII, *O postuszeństwie*, [in:] *PG*, vol. 31, kol. 1401–1409.

(k. 158^r–159^r)

О naturalnych wyciekach nasienia

- 70) О иже по юствѣ бываемаа истицаніа:~ Пбаетъ вѣти егда прилжуютъ сѧ. прѣвое, г. покло, тѧ. за млитѣвъ въ стѣѣ ѡцѣ. потѣ трістѣе и гѣ помлди .вѣ. тѧ придѣте поклони сѧ, г. и рѣтъ, ѣ палѣ, г. помлди ма бѣ по. и покло, м. и дрѣзѣ, м. съгрѣши гѣ за има твоѣ стѣе помлди ма. и бѣ ѡцѣсти ма грѣшнаго и помлди ма дрѣзѣ, м. и гѣ помлди .м. тѧ. вѣрѣа въ единѣ бѧ. потѣ ѡбѣтѣиша херѣви. и тако бваетъ ѡпѣ. въ тѣже, днѣ, анафорж не възымаѣ. ни иконж цѣлди. такоже же ни крѣтъ, ниже въ стѣи волатарѣ въходѣ, ни на трапезѣ пѣгиа не възымаѣ:~

(k. 159^r)

[Różne epitymie]

- 71) Яще которыи инокѣ безъ нжжж иде камолибо, или ни ѡ [ко]го же посланѣ. и въниде и истѣшетъ сѧ о вѣрѣ каковѣ либо. и о сеѣ млѣвы творѣи нико^ѿ же нждащѣ его, таковыи да запрѣтитъ сѧ на покааніе:~
- 72) Нж ниже да изрѣчаетъ кого либо ѡлка мирскаго въ мирѣ. ниже сждити ниже свѣтель быти мирскы^ѿ вѣщемѣ.

- 73) Яще кто ѿ ѹбѣтныи и бѣговѣрныи иереи прѣльстит сѧ, и по мѣзѣ нѣкоеи свѣтельство лѣжно свѣтельствуетъ. повелѣваемъ семѿ ѿ бжествныа слѣбы ѿстѣпити, ꙗ. лѣ:~ И въ монастырь ходити и съ мнихи въдварѣти ѧ. и работати съ братїами монастырю, бѣ. дни, или ꙗ. въ нѣли. въ цркви же вънегѧ съ мнихи быти дондѣ скончаетъ, ꙗ. лѣ. и ѿпсетит сѧ емѿ стѣгрѣшенїе оно. и пакы на свои санъ да възыде:~
- 74) аще иереа нѣкоего жена прѣлюбы сътвори, таковаа да пострижет сѧ въ монастыри. възлѣвшѣ ѿ своеж прикїа третїа ѹа. а двѣ ѹасти своемѣ дѣтишѣ да остави аще юѣ родила. аще ли не има дѣтѣа, да да (sic!) възлѣ половинѣ ѿ своеа прикїа та да сѧ постриже. аще ли не хоше пострици сѧ, нѣ тако ходити свободно. то да не дастъ ѧ еи ѿ прикїа еж ни единъ властѣ. аще ли хоше попъ еа имѣтї ѧ (sic!) пакы, да оставит сѧ ѿ сщеничѣтва еже слѣжити:~
- 75) Яще инокъ остави свое иноуство и идѣ въ мирь, таковаго да имѣ епкпъ гра тѣ и да свѣже его и да ѿпсетит его въ монастырь ѿ нѣдѣ изыде. и аще каковолибо имѣнїе има о себѣ, то и та иманїа да ѿпсетит съ ни въ монастырь тѣи. и аще ли пакы избѣгнѣ из монастырѣ поврѣтъ иноуцкое житїе, то и пакы да сътворѧ емѿ такоже. аще ли и третицеа тоже сътвори, котмѣ да оставѧ его ходити такоже хоше и свое брѣмѧ тѣи сѧ да понѣ:~
- 76) Инокъ аще что бждѣ принесѣ въ монастырь и прѣдалъ въ црковъ и пакы хоше изыти ѿ тѣ монастырѣ въ инъ или въ ино мѣсто, да не да сѧ емѣ ничтоже ѿ иманїа тѣ. тѣѹїа аще мѣлѣать его братїа бѣ ради, да дадѧ емѣ ѿ монастырѣ нѣчто ѿ блвенїа любве ра бжїа. нѣ да не исходитъ ѿ своего пострига кромѣ велиа нѣжж:~
- 77) Яще какова либо инока поставѧ въ мнастири за работѣ нѣкыѣ слѣбы и не твори еа бѣ ради. нѣ свѣдѧ еѣ крадѣща и събирѣща себѣ что или рожакѣ свои разавѣща, то да възлѣ братїа оно краденое, и вънесѣ въ дѣ црквныи. тѣже мниха прѣ въсѣми да осрамотѧ и зничижѧ и поносѧ емѣ досажѣщї:~

(к. 166^r–171^v)

Pouczenie o prawym życiu kapłanów, mnichów i świeckich

78) Сїа же не простѣ ниже о себѣ написана быша. нѣ ѿ бжтвеннѣи писанїи прѣставивше свѣтельства, оузаконено законѣ положихѣ, и такоже иерее ѿлиученѣ ѡбразѣ, и иноци ѿ мир'скыи ѡлкъ имѣ. сице и добродѣтели вѣщѣише исправлѣти повелѣхѣ писано бо юѣ аще не прѣоумнѡжит сѧ правда ваша паче фарисеи и книгоуїи, не имате вѣннати въ цртво нѣное. егда бо иерее и иноци таже властѣ побалтъ научитѣ дѣлати, погыбнѣтъ. и [д]лъженъ бо юѣ рекыи, тако нѣжно юѣ бѣгатъ въ цртво нѣное вѣннати. и паки оуне есть велѣждѣ сквозѣ иглинѣ ѡши проити, нежели бѣгатъ въ цртво бжтѣ вѣннати. нѣ бо иерѣѡ и инокѡ такоже властелѣ жити. аще бо и жены имѣ иерее, блѣда ради сице тѣкмо повелѣно бы. сего ради писано юѣ. иже въ мирѣ живѣщи сїе тѣкмо ѡставлено имѣ юѣ, еже съ законноѡ женоѡ и ѡды прѣбывати и мѡса гисти, проѡа же такоже иноѡствѣщи трѣбѡать. въсѣ же блѣга и бошаа паче инокѡ дръжати побаетъ имѣ, и стѣла книги испытѡвати, тако избравше ѡастъ, ѿ вѣнѣ глѣбины грѣховныи, и не въ печалѣ житиескыи жити и прохѡдити, и прѣбывати. такоже и о иноцѣ и властѣ рѣно бы. мир'скыи же ѡлкъ исправленїа, паденїа сѣ инокѡ. и иноѡкаа исправленїа паденїа сѣ мир'скыи ѡлкъ. исправленїа же мир'скыи ѡлкъ бѣгатѣство юѣ и слѣ. и блѣжитѣе покои, ѡгоженїе плѣти. мнѡстѣжанїе. ризы мѡккы и свѣтли и ина различнаа. коне врѣзи, и доброплѣтни. и ина различнаа ѡрашенїа. власѡ красота и проѡа житиескыи печалѣ ж и иманїа. въ нѣ же аще прїидѣ инокѡ погвѣбает сѧ. иноѡкаа же исправленїа сѣ сїа. нестѣжанїе имѣнїю, безъславїе, и безмѣвїе, мѣѡанїе. смѣренїе. любовѣ. трѣпѣнїе. кротѡстѣ. вѣзржанїе. хѣды власѣны ризы. ѡсѣѡенїе вѡлѣ. ѡрѣзанїе власѡ. и прочии житиескыихъ въсѣ попѣнїи. въ сї же аще прїидетъ мирскыи ѡлкъ паденїе мнѣтъ велїе и стражетѣ велми, тако и ѡдавѣ ѡготовати себѣ.

(к. 179^v–181^v)

Kanony o mnichach i kapłanach

Ѧ се паки о инокѡ, и иерѣѡ проѡа главызни, о смѣрено... о повелѣни стѣи ѡцѣ: о при...ѡащїи сѧ въ инокѡ: о иере.. же пѡ властѣж сѣщїи: о раз... ихъ прѣгрѣшенїи поѡѡенїе дѣше ползно: о трѣбѣщїи пастырѣ на кыиѡ грѣ: о положены на оуищенїе и зѡавїѡ полѡенїе:~

Понѣ нѣцїи безъ писанїа различно зако оуставивше иже въ различный трѣсѣ обрѣтшии сѧ неравнѣ прѣдаша. годѣ бы стѣмъ съворѣ нашемъ написавше прѣдати, како пѣбае коемѣжо запрѣщавати, иже тако прилѣчившии сѧ. тѣже съблюде нѣкъ ѡмъ нашъ, и повелѣнный съ попенїемъ слѣхъ приклонѣте:~

79) Иже въ стѣи аггласкыи въразъ приѡдѣанїи, и въ монастырѣ живѣще по рѣцѣ бѣжїи прѣже, и игѣменовѣ. ни словѣ не пѣбаетъ именовати, мое или твое. или сїе или ѡно. иеѡ .ѣ. тысѣщъ мирѣне сѣщъ въсѣбъ овца имѣхъ при аплѣ нѣкогда, и никтоже свое глаше быти что на пауче же иже въ киноуїи живѣще, не пѣбаетъ имъ имѣти своа имѣнїа, и своа стажанїа пакостнаа, и безъ разѣма прѣбывати посрѣ и. иде мое и твое, или сїе или ѡно. иде бо сѣже ѡ плѣвелосѣателѣ дїавола сицева въ киноуїи павѣлаша сѧ о себѣ которагожо своеимъ имѣнїе, не достоитъ сїа киноуїа нарицати киноуїа. нѣ развоиничьскаа събранїа, и тата иже стѣа крадѣтъ, и въскѣкыа злобы и лѣкавѣства дѣателѣ. сеѡ бо ради нарицѣт сѧ киноуїа сирѣ въщаа житїа. тако да въсѣбъ имѣ овца себѣ. и повелѣнїемъ еже съ бѣѡ свой наставни, да прѣбываѣтъ.

80) Единѣмъ разѣмѣ и единоа мысли повинѣще сѧ имъ и послѣшаще и на бѣгаа. и тако достоинѣ прѣбываѣще, обрѣщѣ пои и спенї.

81) Мнї аще каково либо дѣло сътвори велико или мало безъ повелѣнїа игѣменова, такоже быти дѣло ѡно велицѣ ѡбѣти дѣнно. никакожъ да не пощѣди игѣменъ ѡно дѣло понѣ безъ блвенїа ѣ сътворено. нѣ да ижежеть е, и съ блвенїе дрѣгое да науче:~

82) Аще котѡрыи инокъ прѣкослови игѣменѣ своемъ, да ижежѣ его из монастырѣ. аще и сѣло прѣмѣдрѣ ѣ и книжнї. тако же ѡвца крастѣ имѣщїа, да не и ныа ѡвцѣ осквернїти своеа крастож. ащѣ бо старїи прѣкословецѣ бѣтъ, како юныа научѣ повинѣвати сѧ игѣменѣ свой и смѣрѣти ѧ имъ:~

83) Аще котѡрыи инокъ имѣ дрѣво и ѡдарїи игѣмена, да ѡсѣкѣ рѣжѣ емѣ понѣ насилнїи стѣи ѡцѣ бы и заповѣде и:~

84) Иже аще инокъ запрѣщае ѡ игѣмна своего, запрѣтитъ и тѣи игѣменѣ. да изврѣжѣ его въсѣбъ вратїа ѡ монастырѣ, тако прѣстѣпника заповѣди бѣжїи глашѡи. елика ащѣ свѣже на земли, бѣтъ свѣзана и на нѣи. аще и мнѣ прѣмѣдрѣ бѣтъ бра тѣи, да не помѣлет сѧ. аще

ли нѣцїи ѿ братїа помѣжтъ емѣ на се, и ти да ѿлжѹат ѿ ѿ црѣве. .Ѣ. мцѣ. прѣзъ въса нѣла творѹще которынжѹ, ѿ. ѿ. поклонѹ:~

- 85) Инокъ аще поидеть камолибо бес пвелѣнїа игѹменова, да ѿлжѹит ѿ нѣ единж, поклѹ. ѿ. ѿ. зри и сїе:~
- 86) Инокъ тайно ѿдѣжи, да ѿлжѹит сѹ бѣ. нѣли. творѹ на днѣ ѿ. поклѹ:~
- 87) Инокъ аще съмжтитъ или попржжи братїамъ безъ повелѣнїа, да ѿлжѹит сѹ бѣ. нѣли. поклонъ ѿ.
- 88) Инокъ оклеветажи игѹмена и понашаѹ емѣ, недалѣ юѣ ѿ гнѣва бжїа. таковыи да покает сѹ, .Ѣ. мцѣ. поклонъ на нѣла, бѣ. тысащѣ:~
- 89) Инокъ аще облиѹаетъ игѹмена своего прѣ братїами въсѣми, или паѹе и прѣ мирскыи ѿлкъ рѣгает сѹ емѣ аще и истинно юѣ еже глетъ, пагѣбѣж наслѣдитъ такоже и послѹшащѣи его въ сласть. и да покает ѿ лѣ, ѿ. покл. ѿ. ѿ:~
- 90) Игѹменъ аще въпадѣ въ блѣ и не вѣтавлѣет сѹ ѿ с[траст]и съблажнѣжт сѹ въсѣ братїа. не пѹбаетъ прѣ многыи вблиѹити его и обнажити грѣ его, да не тако хамъ клѹтѣж ѿѹа наслѣдитъ. въси бо въ грѣсѣ повиннїесмы. и никтѹже безъ грѣха, тѣѹїа бѣ единъ. и никтѹже въ ѿлѹѣ съврѣшеное имѣжи. нѣ да съвержт сѹ два или трїе ѿ старѣиши. и да идѣ на единѣ въ келїа его. и да сътворѣ емѣ метанїе съ самѣренїемъ и да рекѣ емѣ ѿѹе стѹи за дѣло се съблажнѣем сѹ въси, да за твой ради стѹий млтѣвъ остави сѹ ѿ сего дѣла. и тако да рекѣ емѣ дващѣ и трищи. да аще слыши, бѣ слава о семъ. аще ли не послѹшаѣ о тѹ, то паѹе пѹбаетъ съблажнѣщѣи сѹ да ѿстѣпа ѿ тѹ монастырѣ и да идѣ въ ино мѣсто и дѣж свож да спѣжтъ а онъ властѣ имѣ о себѣ, своемѣ гѣви станѣ или падет сѹ. станѣ же силен бо юѣ бѣ възѣтавити его:~
- 91) Іерен мнї еже юѣ сцѣнноинокъ аще истицанїе емѣ бждѣ да не слѣжи въ днѣ тѣ. аще и какова либо нѣжа бждѣ:~
- 92) Мнї іерен аще съблаждѣ, да вѣтавит сѹ ѿ поповѣства до конца. а три лѣта да покает сѹ о грѣсѣ. такоже и иже аще прѣлюбѹы сътвори іереоїнахъ:~

- 93) Иерей мнѣ аще съблжди съ рожакѣмъ своимъ, сестроу или братѣмъ чуждѣмъ да изврѣжетъ сѧ ѿ поповѣства до конца. и да покаетъ сѧ въ всѧ дни живота своего. а по еѣ тѣмъ лѣхъ да принуждаетъ сѧ оуже въсегда аще ли съ калогерицѣмъ съблжди, да покаетъ сѧ лѣтѣ 5. на котороужо лѣто поклоѣ е. тѣмъ щѣ. аще ли съ калогерицѣмъ носѣщѣмъ великѣмъ образѣмъ, лѣтѣ бѣ поклоѣ на лѣто бѣ. т... аще ли и ѿвѣргнѣтъ сѧ ѿ иноувѣства и сътворѣтъ сѧ мироуѣне и пакты аще прѣидѣтъ когда въ иноувѣство то по малѣмъ лѣхъ да принуждѣтъ сѧ за мѣрѣе бжїе. и по малѣмъ покаани. а потомѣ въ всѧ дни живота своего да кахѣтъ сѧ гдѣ бѣ своимъ спѣшно и срѣдно. тѣмъ бо рѣ не хощѣтъ смѣрти грѣшномъ нѣмъ ѿбратити сѧ и живѣти вътѣмъ емоу :~
- 94) Щенюнокѣмъ малакѣмъ творѣмъ, да прѣстанѣтъ ѿ литургѣмъ бѣ. лѣтѣ. поклоѣ. 4. :~
- 95) Щенюнокѣмъ крадѣмъ, или да прѣстанѣтъ ѿ сего дѣла или да ѿлазѣтъ сѧ ѿ поповѣства :~
- 96) Щенюнокѣмъ иже встави слѣбы свои дневныя или ношныя небрѣженїемъ или тѣлесноу работѣмъ, да покаетъ лѣтѣ 5. дни. поклѣ рѣ :~
- 97) Игдменѣмъ каковѣмъ либо иже съвѣтъмъ творѣтъ съ женоу о каковѣмъ либо работѣмъ, таи ѿ братїи или съ дѣтищѣмъ. да ѿстѣпѣтъ таковыи ѿ игдменѣства, тако не достѣи такоу бѣмъ
- 98) Игдменѣмъ иже не живѣтъ по законѣмъ божїоу и по прѣданїоу стѣмъ ѿцѣмъ и не оучѣтъ дѣлаѣмъ и словѣмъ своимъ стадо върѣжено емѣ, и съ въсѣцѣмъ спасенїемъ. аще не творѣтъ въсѣмъ по прѣданїѣмъ стѣмъ ѿцѣмъ, нѣ по своей воли научѣтъ жити. и не равно въсѣмъ имѣти, нѣ волю даваѣтъ что а иноу не дажѣ ѿ братїи, и воуѣмъ любѣмъ а ѿ дрѣгмыи не радѣтъ. таковыи далѣ ѣ ѿ бѣ и ѿ любве его. таковыи да изврѣжетъ лѣтѣ ѿ игдменѣства :~
- 99) Аще инокѣмъ иноу погрѣши и сдари его. да ѿлазѣтъ лѣтѣмъ, мѣцѣмъ 4. поклоѣ 4. аще ли окрѣваѣтъ его, мѣцѣмъ 5. :~
- 100) Инокѣмъ аще волеѣмъ збѣиство сътвори, да каетъ сѧ въ всѧ дни живота своего, покаанїемъ такоже прѣрекѣхѣмъ. а на смѣрти своей да причѣститъ лѣтѣ. аще ли не волеѣмъ збѣиство, лѣтѣмъ, 1. и потѣмъ да причѣститъ сѧ :~
- 101) Аще инокѣмъ въпадѣтъ въ азѣмъ, и не волеѣмъ нѣдѣи ѿ нѣ съблжди съ женоу и гастѣмъ мѣса и инаѣмъ проуѣа скверѣнаѣ, да покаетъ сѧ, лѣтѣмъ е. и поклоѣмъ бѣ. тѣмъ лѣтѣмъ да сътвори на лѣто и по пѣти лѣтѣмъ да причѣститъ сѧ :~

- 102) Инокъ аще ѿ поганькый жрътвь волеа въкъси, да покает ѿ лѣѣ, ѿ и покло на котѣжѣ лѣто, бѣ. тѣмѣ аще ли кромѣ жрътвь ѿ прѣиме мѣсо и гасеть ѿ нѣ волеа лѣѣ .дѣ. и поклоны въса такоже прѣ рекохѣ:~
- 103) Инокъ аще въ стѣла, мѣницѣ своимъ лакѣствѣмъ разорѣи по и гасеть рыбы, кромѣ праздника бѣговѣщенїа, или нѣ врѣвнѣа таковыи да не причастит ѿ на пасхѣ. нѣ дрѣгыа, бѣ. нѣ да покает ѿ, покло на днѣ и ношть. рѣ. аще ли въ немощи нѣкоеи тѣлеснѣи въпалъ бѣде и лежи едва живъ. да сего рѣ аще хоше въ великыи по гаси, да гасеть въ сѣ и нѣ. нѣ прѣже да исповѣ ѿ се архѣерѣ и ѿцемъ дѣховнымъ, и аще простѣ его то да гасеть. сице же и в срѣ и в пѣ прѣзъ все лѣто хранити прѣжѣ ѿ стѣ аплѣ. развѣ праздника госпѣска аще сълѣчит са в срѣ или пѣ тогда нѣ по.
- 104) Инокъ зѣв не тѣвѣа повелѣно бы по имѣти въ срѣ или въ пѣ, нѣ и въ всѣ днѣ живота наше постѣ и въздръжанїѣ и мѣтѣ обѣщахѣ са цѣтѣ ради нѣнаго. а миркый ѿлкѣмъ законъ написа са срѣ и пѣ искати или прочѣа посты. которыи ли ю хрѣстіани иже покаанїа не трѣвѣтъ:~
- 105) Инокъ или сѣеннїѣ, иже ѿ татѣи или ѿ развоиннѣи и хышннѣи приемлѣи дары или пѣа и гдыи съ ними, да изврѣжет ѿ и да ѿлѣжит са. и тако аще не оставит са сего, тѣ съ ними съдит ѿ тако единомыслннѣи съ ними:~
- 106) Разарѣан срѣ или пѣ и не по имы въ нѣ, анафѣма бѣди. срѣда бо зѣстави ѿ по за прѣданїа хѣа, егда прѣдастъ са въ рѣцѣ оубѣицѣ на ради. а пѣ за распѣтїа емѣ тѣ же кромѣ праздника госпѣска прѣжѣ не разарѣти по. а пнѣ, зѣставиша по стѣи ѿци мнїхѣмъ покаанїа ради:~
- 107) Въ по рѣжѣства хѣа и стѣ аплѣ, не гаси рыбы инокъ повелѣно бы развѣ сѣ и нѣ а мирѣнѣмъ, втрѣни, и чѣ, и сѣ и нѣла:~
- 108) Инокъ аще малакїа дѣетъ съи тако жрътвѣж принеси дѣаволѣ свое сѣмѣ. тѣже да не причастит са никогдѣ стѣи таиннѣ. аще ли прѣстанѣ, да покает са, бѣ. или, гѣ. лѣѣ и потѣ да причастит са:~
- 109) Инокъ аще живетъ в монастыри нѣкое и блѣди ходѣ, и ю близѣ емѣ грѣ тѣи, да ѿпѣсти его игѣменъ въ инѣ монастырь къ инѣ игѣменѣ съ писанїѣ. и да идѣ далѣ ѿ стѣти тож. и тако стыд ѿ онѣ братїи не въбѣчннѣи емѣ, и далѣ сын ѿ грѣха тѣ, прѣстанѣ ѿ злаго и лѣкавааго въбѣчаа:~

- 110) Инокъ аще прѣлюбы творѣи и тако звѣдѣть его и збѣжитъ его нѣщїи или тѣи збѣитъ нѣкѣ, и наипаче змнѣжитъ ѿ о сеѣ грѣѣ. да аще на нерадени игъменовѣ и на не наказанї еговѣ се бждѣ братъ, и стажѣ гѣъ бѣъ дшж его ѿ ржкѣ игъмнѣ. аще ли наказалъ бжтѣ игъменъ и зчилъ его и ѡ сеѣ подвижалъ сѧ, а бра нѣ послѣшалъ. то зже игъменъ грѣха не имѧ пишетъ бо, спѧми спѣтъ дшж [с]вожъ:~
- 111) Инокъ аще въ стѣнѣ искъси его дїаволъ и бждѣ емъ истицанїе. да въставъ припадѣ къ братїи въсеи глѧщи блвїте стїи ѡци и простїте ма грѣшна, тако искъси ма дїаволъ въ стѣнѣ и тако прїимѣ прощенїе и помѣщъ ѿ бѧ:~
- 112) Инокъ аще ѡтаи изыдѣ ѿ монастырѣ и ѡбѣгнѣ юудѣ пѣбитъ сѧ, ѡнъ бо съ зчїтеле хмъ сынъ и съ прочїими аплы, абїе ѡтаи въставъ и ѡбѣже ѿ нї. и причѣте сѧ законно прѣстѣпный еврей. да аще пакы прїидѣ бра тѣи съ смѣренїемъ хотѧ вънїти въ монастырь, да прїимѣ его игъменъ тако свои здѣ и да накажѣ его и повзчїтъ съ змїленїемъ и кротостїа. а тѣи бра еѧ вънїдѣ въ монастырь, да сътвори себѣ послѣднѣиша паче въсѣ и прѧ и прѣстъ прѣ въсѣми, аще хощѣ сїти сѧ. велико бо добро стажанїе юѣ еже смѣрити сѧ:~
- 113) Инокъ аще живѣ въ монастыри и крадѣ что въ нѣ и даеъ рожакѡ своимъ. то ѡнѣ снѡвы геенѣ ѡгньнѣи съдѣваѣ. а се бе татѣ и разбоинка дѡмъ бжтѣ. и въ врѣма посѣщенїа бжїа не достїгнѣ таковыи. дѣло бо мнїхово ѡгнь юѣ и идеже аще вънїдѣ пожисаетъ и пали, тѣже недостѡи никакѡвже инѡкъ попенїе имѣти о свой рожакѡ. нж аще на себе живѣ въ мѣстѣ нѣкѡе, и имѧ что ѿ ржкодѣлїа своего, да творитъ млтына къ нищїи и збогы хрїстїанѡ а не къ свой рожакѡ, нж зкланѣти сѧ ѡ въсѣга бѧ ради так[о]же и обѣща сѧ гѣи, аще и богати или збоси бждѣ. аще ли не имать ничѡтоже даати, то да не пѣт сѧ о млтыни. не повелѣно же вы инѡкъ съдѣшѣ о себѣ имѣти изобилїа и млтына даати. нж нищѣ быти и збогѣ бѧ ради, и днѣ и ноцѣ въсѣгда постѡ и възрѣжанїе свое врѣма проважати и молїтвами и вънїманїе до кончїны свож емъ и тако ползчїти съ хрїстѡ црѣтовати на небесѣ вѣчно:~
- 114) Инокъ аще живѣ въ монастыри сирѣ въ обцѣ житїи. и хощѣ дати нищїи или збогѣ мантїа своа или камилавкѣ, или расѣ, или рїзѣ, или чѣхлы, или ино что ѿ своего, не имѧ властѣ дати безъ въпроса и безъ повелѣнїа игъменова. понѣ съгрѣшаетъ таковыи, дшж бо и телеса

- ѠдахѠ бѠ ради и въ работѠ и по властиѠ игменѠ. то како юѠ дѠдино ѡже глаголати се хошѠ сътворити или шно, или се юѠ мое или шно:~
- 115) Инокъ въходни въ кръвемницѠ и пиани, да Ѡлжуютъ сѠ мѠцѠ. г. поклоѠ, б. тысѠщи:~
- 116) Инокъ аще идетъ въ банѠ мир'скыѠ ѡлкѠ кромѠ нѠжныѠ потрѠеби или болѠзни ради и оумыетъ свое тѠло, да Ѡлжуютъ сѠ, б. мѠцѠ поклоѠ, г. на нѠла. аще пауче иереи бѠждѠ. да прѠстанетъ Ѡ литургѠа лѠбѠ а. поклоѠ, ф:~
- 117) Инокъ аще съженоѠ поидѠ камо либо пѠприще едино, да Ѡлжуютъ сѠ нѠла единѠ, поклоѠ. г. на дѠнѠ. таковыи бо волеѠ своеѠ, осквернилиѠ юѠ оумѠ свои и сѠце. да аще о сеѠ тако, что да рекѠ иже въсегдѠ зрашиѠ жены, пауче гадѠщиѠ и пиѠщиѠ съ ними. странно бо се Ѡ инокъ юѠ. и аще пауче инокъ сѠценниѠ бѠждѠ горе ѡвы мнѠ таковой:~
- 118) Аще инокъ козлогласѠе сътвориѠ и плачетъ, съи бѠсов'скыи ѡлкѠ бы а не бѠжи. и да Ѡлжуютъ Ѡ лѠбѠ, г. поклоѠ, ф. ф:~
- 119) Инокъ аще имѠ гѠсли и биѠ, или идѠ къ мир'бнѠ и сѠдѠ послѠшатѠ и о сицевѠ, да Ѡлжуютъ сѠ нѠ единѠ. поклоѠ на дѠнѠ. рн:~
- 120) Инокъ кѠпчюди или мыта приемѠни и лихвы, да Ѡставитъ Ѡ Ѡ сего дѠлѠ аще ли ни, да Ѡлжуютъ сѠ Ѡ цѠркве:~
- 121) Инокъ аще юѠ въ монастыри и стѠжиѠ севѠ имѠнѠа нѠкаѠ Ѡтан Ѡ игмена, да Ѡлжуютъ сѠ лѠбѠ, а. поклоѠ. б. тысѠщи:~
- 122) Инокъ въ монастыри сыи и безъ нѠжѠ великѠ аще ѠстанѠ Ѡ литургѠа, да поклоѠтъ Ѡ, б. а иже останѠ Ѡ бѠрна и Ѡ павѠрна поклоѠ, рн.
- 123) СѠценниѠ аще ходитъ безъ одежѠ попскѠ. или поидѠ камо либо ѠкрѠвеноѠ главоѠ въ пѠ, или каковъ либо Ѡ санов цѠковныйѠ, да Ѡлжуютъ сѠ нѠ, а. поклоѠ, г. аще ли не послѠшаетъ да изврѠжетъ сѠ. такоже и мниѠ каковъ либо аще камо идѠ безъ мантиѠа, или безъ парамандѠа, или безъ скимѠ аще юѠ в велицѠбѠ вразѠ:~ [...]
- 124) Аще кто брѠ скрадѠ или таино или насилѠемъ. то таковыи на иереиство да не въстѠпѠ аще и прѠмѠдрѠ и прѠвѠтъ бѠждѠ. аще ли построижетъ сѠ, то да сътвориѠ въ иночѠствѠ своѠ съврѠшенѠ лѠбѠ, г. и потѠ аще юѠ ѡтъ и Ѡ иныѠ неповныйѠ, тогда да бѠтъ сѠценникъ:~ [...]

- 125) Показаніе же истинное ю. хлѣбѣмъ и водою тѣмъ и поклонны елико написа сѧ прѣже, и прочаа а в нѣла и в сѧ вареніе съ маслѣмъ. рыбы же и сыра и мѧсъ, никакоже. сѧ же и нѣла великыи ѡцѣ нашъ василіе разсѧдивъ, стѣшеніа ради малааго. такоже и о блажницѣ и блажници написано бы:~
- 126) Инокѣ повелѣно бы аще хотѣтъ гаси сыра и ганца. в' вторнѣ и ѹѣ, и сѧ, и нѣ. аще ли кто не хоше възрѣжаніа ради, а онъ тѣмъ да гасѣтъ въ сѧ, и в нѣ. аще ли не хохоше (sic!) никогдѣ бѣ ради гаси, а онъ тѣмъ да въкѣшаетъ еретѣ ради и правилъ стѣ ѡцѣ. въ сырнѣ нѣла. и арциеврѣцѣ нѣли и н.тнѣи нѣ стго дѣа. аще хоше и нѣла празнѣика рожѣства хѣа. и на великѣ пасхѣ. аще ли кто оустранил сѧ ю въ пѣстынѣ дааніи бѣ ради, и прѣбывае въ всѧ дни живота своего (sic!) постѣмъ и въздръжаніе, то таковаго законъ не ише. понеже выше закона бы таковыи:~
- 127) Епископъ, аще что нераденіе съгрѣши. и сътвори о црковнѣи вещь каковѣ либо съ небрѣженіе, или пареклископъ. да сътвори поклонъ. т:~
- 128) Кандило аще кто ѡ братіа развѣтъ, поклѣ. н:~
- 129) Аще на нерадени епископовѣ встанѣ црковъ непомена двѣци въ нѣли, или кандила такоже не змыта, да ѡлжуют сѧ, г. нѣла. поклѣ. ф:~
- 130) Аще на нерадени епископовѣ поврѣжет сѧ что ѡ съсѣ црквнѣи и попереѣ а. или книга, или ино что ѡ потрѣбнѣи, да ѡлжуют сѧ, д. нѣ. поклѣ. ѡ:~
- 131) Келаръ или трапезаръ аще что встави ѡ сънѣннѣи нераденіемъ, и съгниетъ и поврѣжет сѧ тако зже непотрѣбно еше. а инѣ збогы, желадши таково нѣуто въкѣсити, о иже не по съвѣтѣ и гѣменовѣ назирѣетъ и расжѣаетъ котороежо, таковыи да ѡлжуют а, б. мѣа. поклѣ, тысаща:~
- 132) Иже аще кто ѡ братіа слѣтитъ каковѣ либо слѣбѣ съ нераденіе въ монастыри, а не съ страхѣмъ бжіе и трепетѣмъ слѣтитъ братіи тако самоу хоу и агглѣмъ и стіи аплѣмъ, таковыи да ѡлжуют а, г. нѣ. поклѣ. ф:~

- 133) Иже развнеть грѣнецъ или паніцѣ или ино что таково съгрѣшивъ. да положитъ ѿ на главѣ своѣ и да обыде въса братіа глѣще гѣ помѣши и да проси прощеніе ѿ въсѣбъ съ метаніа, и тако да прїиме прощеніе:~
- 134) Инокъ развнѣи съ грѣвѣ раженъ, дрѣвѣ, да ѿлжѣитъ съ днѣ единъ. а иже иглѣ развѣе или изгѣви съгрѣшивъ, поклѣ. ѿ:~
- 135) Инокъ иже звиѣ съ грѣвѣ каково либо животно, или скоть свои, да ѿлжѣитъ ѿ мѣщѣ, гѣ. поклѣ, на днѣ, гѣ. пише бо стѣе писаніе, правѣны милѣ дѣша ско свои, и въсѣкомъ животно:~
- 136) Иже останѣ ѿ литургіа неврѣженіа рѣ, да поклонитъ ѿ, ѿ:~

(к. 181^v–189^r)

Pouczenie świętego Bazylego

- 137) Пѣченіе велика василѣ:~ ѿ иноче аще сѣдѣши за потрѣбѣ чрѣва своего, не обнажи си колѣкѣ. ниже косни съ тѣла своего. ниже да понѣди тѣа помыслѣ твои видѣтї ти что ѿ зѣтъ тѣла твоего, нѣ ризы твоѣ побѣгнѣвъ сътвори потрѣбѣ своѣ. ниже сѣдѣши на таковети потрѣбѣ твоѣи нѣкожде рѣци каково либо ѣл въсѣ бо сицева не въниманіа безумна и бѣсѣвска сѣ. нѣ мѣлѣущи долѣниущи иди въ келїа своѣ. ниже насмѣши съ коѣа тако единъ ѿ поганный азѣ. смѣхъ бо нѣхрѣстіанскы ѣ, колми паѣе иночыскы. ниже поидѣши когда на празники мирскы члѣкъ ниже обраци съ когда съ ними на трапезѣ ихъ каковетѣ либо, тако да не сѣма свое дѣволѣ въложѣ въ срѣце твое. ниже вѣзираи очми своима само и внамо ходѣши ти пѣтѣ свой, нѣ въсеѣа долѣ на земѣ зри очима, горѣ же зномѣ и дѣшеа къ бѣ. къ немѣ же непрѣстанно мѣи съ ѿ свой грѣсѣ, и ѿ искрѣнїи твоеѣ братїи, и ѿ ненавѣдаши тѣа и любѣши. и дондѣ можѣши рѣкама своима дѣлати, дѣлаи, не приѣми ни ѿ коѣе мѣтинѣ. ниже прои еда како недѣинъ сынъ своѣа трѣнїа искоренити, инѣмъ наемлѣши съ искорѣнѣвати трѣнїа. и горестъ въ чѣ съмртныи обрашѣши. нѣ дѣлаи рѣкодѣліе свое въ мѣрѣ, елико тѣвѣа да тѣло свое питаѣши, а инѣмъ не стѣжѣи. мѣтва же непрѣстанно днѣ и ношѣ и на въсѣбъ чѣ, да не исхѣди ѿ зѣтъ твоеѣ и ѿ зма твоего. аглѣ бо вѣѣшалъ съ еси гѣбъ твоеѣ сътворити съ. зри же еда како нераденіе свой, горши вѣса бѣдѣши. пѣбаѣтъ же ти быти кроткѣ,

тихѸ, млѣчаливѸ, непамлатозлюбивѸ, трѣпѣливѸ въ всеѣ, негнѣвливѸ, бл҃госѣвѣтнѸ, смѣренѸ, смѣреномждрѣнѸ, б҃голюбивѸ, збогѸ бѣ ра̀, нищелюбивѸ, страннолюбивѸ. не свои ползи тѣлеснѣи или дѣшевнѣи искати, нж пауче ближнѣи свой ѿць и братїи и проуїи. и искрѣнѣго въсегда зпокоавати, не въсега ѿ мѣста на мѣстѡ прѣходити. поне, такожѣ дрѣво прѣсажаемо ѿ мѣста на мѣстѣ плѡа не творит, сице инѡ прѣходѡ ѿ мѣста на мѣсто покаанїа не творитъ нж поискавѣ и верѣтъ добрѡ дрѣжинѡ божїи сѡ бѣ и слѣдѡщи емѸ днѣ и ноцѣ, и тако съвѣкѡпи сѡ съ ними и трѣпи до днѣ исхода твоего слѣдѡщи съ ними гѣ бѣ своемѣ. ѿ злж же и не полезнѡ дрѣжинѡ и не божїѡ сѡ бѣ, въсегда зкланѣи сѡ. да не и ты ѿ сї навѣкѣ, горшїи и ты бждѣши нж въсегда вышнѣа пѡбаетъ ти искати и о вышнїи мждрѣствовати и послѣшливѣ бывати добрымѣ. и мирнѸ и цѣломждрѣнѸ. и смѣренѸ емѣ въсѣко слѡ гл҃ати, и въсѣко дѣло творити. и аще сице поживѣши и пѡвигнеши сѡ, наслѣднїи бждѣши нѣнаго црѣтїа. и снѣ бжїи нарѣши сѡ:~

(к. 193^r–193^v)

Postanowienia synodu w Gangrze

138) = kanon 18, *Kanony Kościoła prawosławnego...*, s. 140

139) = kanon 19, *Kanony Kościoła prawosławnego...*, s. 141.

(к. 198^r)

Z Żywotu Mikołaja

140) ѿ житїа сѣтго николаѣ. Великын збо въ сѣтѣ николаѣ съ многыми его чюдесы. и се гл҃ет сѡ въ жити его. тако и еще младенецѣ сын, ѿ деснаго тѣчїа съсца и ѿ тѡ единоѡ днѣмѣ крѣмѣше сѡ, въ срѣ же и въ пѡ въ зставленын девѡтїи чѡ млѣка приемѣше. сѣеннїи правилѡ и прѣже младенецѣскаго съврѣшенїа блженын крѣмїи блаженѡ жизни и неврѣднѡ ѿ младенѣства прѣбыванїе чюно прѣпоказѡ сѡ:~

(к. 198^r)

Pouczenie Bazylego Wielkiego

- 141) великаго василіа:~ Яггли сѣ иже въ коужон цркви прѣписѣюще и постащѣа сѣ. блюди да не за малѣа сладѣ бращеннѣа, отъщетиши ѣ написаніа агглылова (sic!). повинна же себе и бѣгливаго и написаніѣ воеводѣствовавшомѣ встрониши:~

(к. 198^v)

Świętego Ignacego

- 142) стѣ игнатіа:~ Яще кто чистотѣствуетъ и възрѣжѣетъ сѣ, да не възноситъ сѣ. тако да не погуби мѣжѣа своѣа. празники не обезумѣайте. четвородесѣтницѣа не унижавѣайте, побие бо има хѣва жительства, стѣи стѣи стѣи седмицеѣа. не прѣзирайте срѣдѣа и пѣтъ постаще ѣ, и збогѣи подаваѣще избытѣкы вашѣа. иже въ нѣла или въ сѣтѣа поститъ сѣ развѣа единомѣ сѣтѣа, съ хриѣто збѣицѣа ю:~

(к. 198^v–199^r)

Z Łąki Duchowej [Jana Moschosa]

- 143) ѡ лавсаика:~ Глаше стѣи аполѣсь. тако побѣа приходѣи братіамѣа поклѣнѣти сѣ. не бо тѣ, нѣ бѣа поклѣнѣли сѣ еси. видѣль ли еси браѣа своего, видѣль бѣа твоего. и се ѡ авраама рѣа прѣахѣа. и тако дѣитъ егда братіа къ оупокоенію понѣжѣати, ѡ лѣта бо се навѣкохѣа понѣдившаго агглы съборныѣа посты невѣзможно ю разрѣшѣати безъ нѣжѣа. въ срѣа бо хѣа прѣданъ бѣа, въ пѣтъ же распѣа сѣ. иже збо сѣа разрѣшаецъ, стѣи прѣдаѣ спѣа и съраспинаецъ его. нѣ аще прѣидѣа къ намѣа браѣа покоа трѣбѣа и постѣа сѣа, да прѣставиши емѣа трапѣзѣа тѣа. аще ли не въсхоѣе, да не понѣдиши его. общеа бо имѣа прѣданіе:~

(к. 199^r)

Z Żywotu Pachomiusza

- 144) ѿ житіѣ стѣо пахоміа:~ Оублащѣ нѣкогѣ стѣмѣ ѿцѣ нашѣмѣ пахоміѣ въ пещерѣ, гави ѿ емѣ аггль гнѣ и рѣ пахоміе. таже о себѣ же исправиль еси. тѣ небо сѣдиши въ пещерѣ сеи. гради и изыди и събери въса юнѣиша ж иноки, и въсели са съ ними. и по вбразѣ даемомѣ тебѣ, сице и тѣ възакони. И въдѣ емѣ дѣсуицѣ мѣднѣ въ неи же написано бѣше сице. простиши комѣжѣ противѣ силѣ и гаси и пити и противѣ силѣ гадѣщій. такоже и дѣла имѣ върѣжѣи. и ниже постити са възбранѣи, ниже гаси. и синая ѣбо дѣла силнѣиши и гадѣщій върѣжѣи. слабаа ж, постащій са и въ мѣтвѣ трѣпашій. въ таковыи оубо дѣлѣ събираеміи, да въходѣ кѣжѣ своимѣ прѣложеніемѣ въ еже причастити са пици. ови въ шестыи ѡа. ови же въ, ѣ. мѣ, дрѣси въ, ѣ. ини иже въ, ѣ. а дрѣси же въ вѣрѣ глѣбокѣ. и ови ѣбо, ѡрѣзѣ единѣ днѣ. дрѣси же ѡразѣ (sic!) два. кѣжѣ же хоше по възаконенію аггльѡвѣ. ѡглашеніа же, г. ѣ рѣди бывати. тако да творѣи строителѣ обитѣли по въса сѣты единѣ. и въ нѣла дѣвѣ. и домашніи два поста рекше сѣѣ и пѣтѣ:~

(к. 199^r–200^r)

[Urywek przeciwko mesalianom]

- 145) Яще которыи инокѣ ходѣ въ самоволи, не имѣа наставника или игѣмена, или монастырь, или келі или съдрѡжѣа нѣкогѣо дѣхвнѣи ѿцѣ и братіи, или правило свое дрѣжѣа, или прилежѣа постѣ и мѣтвѣ и хранѣ неразорно сѣѣ и пѣтѣ и пнѣлнѣи и прѣданныа пости въ ѡщинѣ ѿ стіи аплѣ и стіи ѿцѣ. нѣ тако ходѣ въ ереси самопрѣтикательнѣи глѣмѣи евхѣте сѣѣ мѣсалианѣ, нѣ се исправленіе братіе нѣ пагѣба и погнѣбѣлѣ. и еже не имѣти ѿ сѣи въсѣѣ ихже прѣѣ написахѣ еще же и рѣкодѣліе. нѣ тако гаси и пѣти и спати доволно. таковыи прѣбѣстия са юѣ и заблѣдилѣ ѿ праваго пѣти. и съ таковыи не съвъкѣпѣкти ѿ ѡнѣдѣ никакоже, нѣ вѣгати ѿ него тако же въсѣѣкогѣо мѣсалианѣна и въ ереси сѣцагѡ:~

(к. 200^v–201^r)



Wykaz skrótów



AB	– Analecta Bollandiana
ADSV	– Antičnaja drevnost i srednie veka
AFF.BU	– Anali filološkog fakulteta. Beogradski univerzitet
APri	– Archeografski prilozi
Arch	– Archeologija
ArEž	– Archeografičeskij ežegodnik
ASDS	– Arnaudov sbornik – dokladi i saobštenija
B	– Byzantion. Revue internationale des études byzantines
BAN	– Bălgarska Akademija na Naukite (Sofia, Bułgaria)
Bbg	– Byzantinobulgarica
BEz	– Bălgarski ezik
BF	– Byzantinische Forschungen
BHR	– Bulgarian Historical Review
BIstB	– Bălgarska Istoričeska Biblioteka
BMd	– Bulgaria Mediaevalis
BP	– Balcanica Posnaniensia. Acta et studia
Bsl	– Byzantinoslavica
BSym	– Byzantina Symmeikta
BVe	– Bogoslovskij Vestnik
BZ	– Byzantinische Zeitschrift
ChZ	– Chilendarski zbornik
CIAI	– Cărkovno-Istoričeski i Archiven Institut (Sofia, Bułgaria)
CS	– Christianesimo nella Storia
Cyr	– Cyrillomethodianum

- DK – Duchovna kultura
- DOP – Dumbarton Oaks Papers
- DRVM – Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki
- ECR – Eastern Church Review
- ELit – Ezik i literatura
- EO – Échos d'Orient
- FP – Filosofski Pregled
- GDA – Godišnik na Duchovnata Akademija Sv. Kliment Ochridski
- GK – Glubiny knižnyje [ГЛУБИНЫ КЪНИЖИНЫЯ]
- GRCG – Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubežom
- GSU.NCSVPID – Godišnik na Sofijskija Universitet Sv. Kliment Ochridski. Centăr za slavjano-vizantijski proučvanija Ivan Dujčev
- His – History [London]
- HUS – Harvard Ukrainian Studies
- IB – Istoričesko bādešte
- IBID – Izvestija na Bālgarskoto Istoričesko Družestvo
- ICS – Illinois Classical Studies
- IIAN.RJaS – Izvestija Imperatorskoj Akademii Nauk po Otdeleniju russkogo jazyka i slovesnosti
- IP – Istoričeski Pregled
- IRAIK – Izvestija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopole
- III_s – Izvestija na Instituta za istorija
- INM – Istorija. Naučno-metodičesko spisanie
- Izk – Izkustvo
- JECS – Journal of Early Christian Studies
- JÖB – Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
- JRS – Journal of Roman Studies
- KMS – *Kirilo-Methodievski Studii*
- LI – Literaturna istorija
- LM – Literaturna Mišāl
- MG – Medioevo Greco
- NA – *Nomokanon archivski* (tj. *Nomokanon CIAI 1160*, teksty sygnowane w ten sposób možna odnaleźć w Aneksie (s. 154–189) według wskazanych numerów)
- OCP – Orientalia Christiana Periodica
- ODB – *Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. I–III, ed. A.P. Kazhdan, Oxford 1991
- Pbg – Palaeobulgarica
- PSS – Poznańskie Studia Slawistyczne
- RGB – Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka (Moskwa, Rosja)
- REB – Revue des études byzantines
- Rod – Rodina. Spisanie za bālgarska istoričeska kultura
- Rsl – Romanoslavica
- RTK – Roczniki Teologiczno-Kanoniczne
- RZZSK.S – Republički zavod za zaštitu spomenika kulture. Saopštenja

SB	–	Studia Balcanica
SBID	–	Spisanie na Bălgarskoto ikonomičesko družestvo
SbL	–	Starobălgarska literatura
SbNUNK	–	Sbornik za Narodni Umotvorenija, Nauka i Kniznina
SCer	–	Studia Ceranea
SCH	–	Studies in Church History
SGa	–	Slavica Gandensia
SeS	–	Scripta & e-Scripta
SMSB	–	Studia mediaevalia Slavica et Byzantina
SROC	–	Studi e ricerche sull’Oriente cristiano
SSH	–	Słupskie Studia Historyczne
SSI	–	Sovetskoe slavjanovedenie
SVTQ	–	St. Vladimir’s Theological Quarterly
SZZNPSKNRS	–	Saopštenja Zavoda za zaštitu i naučno proučavanje spomenika kulture Narodne Republike Srbije
Th	–	Theologia [Θεολογία]
TKŠ	–	Tärnovska knižovna škola
TODL	–	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
VCI	–	Vestnik cerkovnoj istorii
Vek	–	Vekove
VSJa	–	Voprosy slavjanskogo jazykoznanija
VV	–	Vizantijskij vremennik
ZNUJ.SR	–	Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica
Zogr	–	Biblioteka Klasztoru Zografskiego (Atos, Grecja)
ZRVI	–	Zbornik radova Vizantološkog instituta



Bibliografia



ŹRÓDŁA

Apoftegmaty

Apophthegmata Patrum, [in:] *PG*, vol. LXV, kol. 71–442.

Barsanufiusz i Jan

Barsanufiusz i Jan, *Listy*, tłum. E. Dąbrowska, wstęp A. Louf, L. Perrone, red. nauk. S. Hiżyccki, Tyniec 2013.

Bazyli Wielki, *Sermo de ascetica disciplina*

Basilius Magnus, *Sermo de ascetica disciplina*, [in:] *PG*, vol. XXXI, kol. 648–652.

Bazyli Wielki, *Poenae in monachos delinquentes*

Basilius Magnus, *Poenae in monachos delinquentes*, [in:] *PG*, vol. XXXI, kol. 1305–1313.

Bazyli Wielki, *Proemium V*

Basilius Magnus, *Sermo asceticus*, [in:] *PG*, vol. XXXI, kol. 870–888.

Bazyli Wielki, *Reguly dłuższe*

Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. II, *Reguly dłuższe. Reguly krótsze*, tłum. i oprac. J. Namowicz, Kraków 1994, s. 43–209.

Chryzobulla mesembryjska

I. Duǰev, *Iz starata bǎlgarska kniżnina: Kniżovni i istoričeski pametnici ot vtoroto bǎlgarsko carstvo*, Sofija 1943, s. 140–142.

Chryzobulla mraczka

G.A. Il'inskij, *Gramoty bolgarskich carej*, Moskva 1911, s. 24–26.

Chryzobulla rylska

I. Du j č e v, *Rilskata gramota na car Ivan Šišman ot 1378 godina*, Sofija 1986, s. 51–54.

Chryzobulla wirgińska

G.A. Il'inskij, *Gramoty bolgarskich carej*, Moskva 1911, s. 14–19.

Chryzobulla witozka

G.A. Il'inskij, *Gramoty bolgarskich carej*, Moskva 1911, s. 29.

Chryzobulla zografka

C. Pavlikianov, *The Mediaeval Greek and Bulgarian Documents of the Athonite Monastery of Zographou (980–1600). Critical Edition and Commentary of the Texts*, Sofia 2014, s. 335–337.

Cyril, Żywot Eutymiusza

E. S c h w a r t z, *Kyryllos von Skythopolis*, Leipzig 1939, s. 3–84.

Domencjan, Żywot Sawy

D o m e n t i j a n, *Žitije svetog Save*, predgovor, prevod i komentari Lj. Juhas-Georgievska, izd. T. J o v a n o v i ć, Beograd 2001.

Doroteusz, Nauki

Różne nauki świętego ojca naszego Doroteusza, [in:] *Doroteusz z Gazy, Pisma ascetyczne*, tłum. M. B o r k o w s k a, oprac. i kom. M. B o r k o w s k a, S. H i ż y c k i, wstęp L. N i e ś c i o r, Kraków 2010, s. 72–250.

Dozyteusz

D o s i t h e j, *Ustav svjatyja gory*, [in:] N.K. Nikol'skij, *Materialy dlja istorii drevnerusskoj duchovnoj pis'mennosti, V*, IAN.RJaS 8.2, 1903, s. 66–68.

Eutymiusz, List do Cypriana

E. K a ł u ż n i a c k i, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393)*, Wien 1901, s. 225–239.

Eutymiusz, Pierwszy list do Nikodema

E. K a ł u ż n i a c k i, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393)*, Wien 1901, s. 205–220.

Eutymiusz, Żywot Filotei

E. K a ł u ż n i a c k i, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393)*, Wien 1901, s. 78–99.

Eutymiusz, Żywot Jana Rylskiego

E. K a ł u ż n i a c k i, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393)*, Wien 1901, s. 5–26.

Eutymiusz, Żywot Hilariona

E. K a ł u ż n i a c k i, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393)*, Wien 1901, s. 27–58.

Eutymiusz, *Żywot Petki*

E. Kałužniacki, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393)*, Wien 1901, s. 59–77.

Eutymiusz, *Żywot Petki* (D)

Zogr. 107, k. 74^r–82^v.

Grzegorz Cambłak

P. Rusev, I. Gălăbov, A. Davidov, G. Dančev, *Pochvalno slovo za Evtimij ot Grigorij Camblak*, Sofija 1971, s. 112–232.

Grzegorz Kaligraf

F. Halkin, *Un ermite des Balkans au XIVe siècle. La Vie grecque inédite de Saint Romylos*, B 31, 1961, s. 116–145.

Grzegorz Kaligraf (S)

P.A. Syrku, *Monacha Grigorijja Žitje prepodobnago Romila. Po rukopisi XVI v. Imperatorskoj Publichnoj Biblijoteki sobranijja Gil'ferdinga s priloženiem služby prepodobnomu Romilu po rukopisi XVII v. belgradskoj narodnoj biblijoteki*, Sanktpeterburg 1900 [= Pamjatniki Drevnej Piśmennosti i Iskusstva, 136].

Grzegorz Synaita, *Rozdziały bardzo pożyteczne*

Gregorius Sinaitus, *Capita valde utilia per acrostichidem disposita*, [in:] PG, vol. CL, kol. 1240–1300.

Grzegorz Synaita, *O hezychii*

Grigorij Sinait, *Tvorenija*, perev. V. Milov, Moskva 1999, s. 94–112.

Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*

Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, wstęp M. Przyszychowska, Kraków 2009.

Inwentarz klasztoru Eleusy

L. Petit, *Le Monastère de Notre-Dame de Pitié en Macédoine*, IRAIK 6.1, 1900, s. 1–153.

Inwentarz klasztoru Speliotissy

Actes de Vatopédi. II. De 1330 à 1376. Texte, éd. J. Lefort, V. Kravari, C. Giros, K. Smyrlis, Paris 2006, s. 303–304.

Inwentarz Ksylurgu

Actes de Saint-Pantéléémôn. Texte, éd. P. Lemerle, G. Dagron, S. Ćirković, Paris 1982, s. 73–76.

Izaak Syryjczyk, *Homilie ascetyczne*

Tvorenija iže vo svjatyh otca našego avvy Isaaka Sirijanina, podvižnika i otšel'nika, byvszago episkopom christoljubivago grada Ninevii. Slova podvižničeskija, Sergiev Posad 1911.

Jan Chryzostom, *Porównanie króla z mnichem*

Jan Chryzostom, *Porównanie króla z mnichem*, tłum. W. Kania, [in:] idem, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, wstęp J. Naumowicz, J. Krykowski, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2002, s. 117–123.

Jan Klimak, *Do pasterza*

Joannes Climacus, *Liber ad pastorem*, [in:] *PG*, vol. LXXXVIII, kol. 1165A–1208A.

Jan Klimak, *Drabina raju*

Joannes Climacus, *Scala paradisi*, [in:] *PG*, vol. LXXXVIII, kol. 632A–1161A.

Jan Klimak, *Drabina raju*, tłum. W. Polanowski, oprac., red., E. Osek, Kęty 2011, s. 97–329.

Kalikst, *List*

V. Gjuzelew, *Izvori za srednovekovna istorija na Bălgarija (VII–XV v.) v avstrijskite răkopisni sbirki i arhivi*, t. I, *Bălgarski, drugi slavjanski i vizantijski izvori*, Sofija 1994, s. 177–180.

Kalikst, *List (S)*

Poslanie na patriarch Kalist do tărnovskoto monašestvo ot 1361, [in:] D. Kenanov, *Krilatijat văzduchobodec Teodosij Tărnovski*, Veliko Tărново 2010, s. 99–103.

Kalikst, *Żywot Grzegorza*

Ch.-F. Bajer, *Kallist I, patriarch Konstantinopolja, Žitie i dejatel'nost iže vo svjatyh otca našego Grigorija Sinaita: Vvedenie, kritičeskoe izdanie grečeskogo teksta i russkij perevod*, Ekaterinburg 2006.

Kalikst, *Żywot Grzegorza (S)*

A. Delēkarē, *Agios Grēgorios o Sinaitēs. Ē drasē kai ē symbolē tou stē diadosē tou ēsychasmou sta Balkania. Ē slabikē metafrasē tou biou tou kata to archaiotero cheirografo*, Thessalonikē 2004, s. 226–259.

Kalikst, *Żywot Teodozjusza*

V. Zlatarski, *Житіє и жизнь преподобнаго отца нашего Феодосія иже въ Тръновѣ постничествовавшего съписано светѣишимъ патріархомъ Кωνстантіна града курь Калистомъ*, SbNUNK 20, 1904, s. 1–41.

Kodeks berliński

Ch. Miklas, L. Taseva, M. Jovčeva, *Berliński sbornik: Srednobałgarski knižoven pametnik ot načaloto na XIV vek s dopălnenija ot drugi răkopisi*, Sofija, Viena 2006.

Marek Pećki

Đ. Trifunović, *Žitije svetog patrijarcha Jefrema od episkopa Marka*, AFF.BU 7, 1967, s. 69–73.

Leoncjusz, *Żywot Symeona*

T. Laleva, *Sevastijanovijat sbornik v bălgarskata răkopisna tradicija*, Sofija 2004, s. 82–139.

NA

Nomokanon CIAI 1160, Aneks, s. 168–203.

Nicetas Stetatos

Simeon Novyj Bogoslov, Nikita Stifat, *Asketičeskie proizvedenija v novych perevodach*, sost. I. Alfeev, Klin 2001, s. 98–222.

Никон, Pandekty

КНИГА ПРЕПОДОБНАГО И БОГОНОСНАГО ОЦА НАШЕГО НИКОНА ИГУМЕНА ЧЕРНЫЯ ГОРЫ, Роѡав 1795.

Nomokanon CIAI 1160

C. Janakieva, A. Krăstev, *Arhivski nomokanon. Bălgarski răkopsis ot XIV vek. Fototipično izdanie*, Œumen 2007. (fragmenty Œródła niewwzględnione w Aneksie)

Pachomiusz, Przykazania

Pachomiusz, *Przykazania*, [in:] *Pachomiana latina*, oprac. M. Starowieyski, tłum. A. Bober, W. Miliszkievicz, M. Starowieyski, Kraków 1996, s. 128–155.

Pachymeres

Georges Pachymères, *Relations historiques*, vol. I–V, ed. A. Failler, trad. V. Laurent, Paris 1984–2000.

Paterykon kijowsko–pieczerski

Kievo-pečerskij paterik, [in:] *Biblioteka literatury drevnej Rusi*, t. IV, XII vek, red. D.S. Lichačev, L. A. Dmitriev, A.A. Alekseev, N. V. Ponyrko, Sankt-Peterburg 2004, s. 296–488.

Penitencjal Grig. 32

M. Cibranska-Kostova, *Bălgarski epitimijnik ot XV–XVI vek. SluŒebnik RGB Grig. № 32*, Moskva, Sofija 2011.

Pochwała Jana Aleksandra

Ch. Kodov, *Opis na slavjanskite răkopsi v bibliotekata na Bălgarskata Akademija na Naukite*, Sofija 1969, s. 1–16.

Przeniesienie relikwii Petki

S. KoŒucharov, *Neizvesten letopisen razkaz ot vremeto na Ivan Asen II*, LM 18.2, 1974, s. 126–128.

Przysięga Teodozjusza Fudula

V. Gjuzelev, *Izvori za srednovekovnata istorija na Bălgarija (VII–XV v.) v avstrijskite răkopsni sbirki i archivi*, Sofija 1994, s. 212.

Reguła dla niepiŒmiennych eremitów

в неђмђюцихъ ниже прочитающихъ светынхъ писани, rękopis klasztoru Chilandar sygn. 640 (koniec XIV w., serbski), k. 7^r–9^r.

Слице въ келїахъ правило неюђмђюцимъ грамоты, RGB f. 304.I 242 (XVI w., rękopis ruski), k. 556^r–557^r.

Reguła eremicka

E.V. Beljakova, *Skitskij ustav po rkp. RNB. Pogod. 876*, DRVM 12.1, 2003, s. 63–95.

Syggillion melnicki

I. Dujčev, *Iz starata bǎlgarska knižnina: Knižovni i istoričeski pametnici ot vtoroto bǎlgarsko carstvo*, Sofija 1943, s. 30–34.

Synodykon cara Borila

I. Božilov, A. Totomanova, I. Biljarski, *Borilov sinodik. Izdanie i prevod*, Sofija 2010.

Synaksarion konstantynopolański

Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae, ed. H. Dehaye, Bruxelles 1902.

Teofanes, Żywot Maksyma

E. Kourilas, F. Halkin, *Deux Vies de S. Maxime le Kausokalybe ermite au Mont Athos (XIV^e s.)*, AB 54, 1936, s. 65–109.

Teodor Studyta, Katecheza wielka

Tvorenija prepodnago otca našego i ispovednika Feodora Studita v russkom perevode, t. I, S.-Peterburg 1907, s. 457–970.

Typikon arcybiskupa Nikodema

Tipik archiepiskopa Nikodima, prir. L. Mirović, Đ. Trifunović, knj. 1–2, Beograd 2004–2007.

Typikon Pakuriana

P. Gautier *Le typikon du sēbaste Grégoire Pakourianos*, REB 42, 1984, s. 19–133.

Zapiski marginalne

B. Christova, E. Uzunova, D. Karadžova, *Beleški na bǎlgarskite knižovnici X–XVIII vek*, t. I, X–XV vek, Sofija 2003.

Żywot Barbarosa

A.I. Jacimirskij, *Iz slavjanskich rukopisej. Teksty i zametki*, Moskva 1898, s. 41–55.

Żywot Dozyteusza

Żywot Dozyteusza, [in:] Doroteusz z Gazy, *Pisma ascetyczne*, tłum. M. Borkowska, oprac. ikom. M. Borkowska, S. Hiżycki, wstęp L. Nieścior, Kraków 2010, s. 58–71.

Żywot Gabriela

J. Ivanov, *Bǎlgarski starini iz Makedonija*, Sofija 1970, s. 395.

Żywot Joachima

Ch. Kodov, *Opis na slavjanskite rǎkopisi v bibliotekata na Bǎlgarskata Akademija na Naukite*, Sofija 1969, s. 46.

Żywot Joachima Osogowskiego

J. Ivanov, *Bǎlgarski starini iz Makedonija*, Sofija 1970, s. 405–418.

Žywoť Jana Ryłskiego (D) (Mineja Dragana)

J. I v a n o v, *Bälgarski starini iz Makedonija*, Sofija 1970, s. 365.

Žywoť Jana Ryłskiego (N) (Prolog Norowa)

K. I v a n o v a, *Dve neizvestni starobälgarski žitija*, LI 1, 1977, s. 60–61.

Žywoť Jana Ryłskiego (PS) (Prolog ze sticheronami)

G. P e t k o v, M. S p a s o v a, *Tärnovska redakcija na Stišnija prolog. Tekstove. Leksikalen indeks*, t. II, *Mesec oktovvri*, Plovdiv 2009, s. 58–62.

Žywoť Petki (PS)

G. P e t k o v, M. S p a s o v a, *Tärnovska redakcija na Stišnija prolog. Tekstove. Leksikalen indeks*, t. II, *Mesec oktovvri*, Plovdiv 2009, s. 44–46.

Žywoť Prochora Pszyńskiego

K. I v a n o v a, *Dve neizvestni starobälgarski žitija*, LI 1, 1977, s. 62.

Žywoť prologowy Konstancyňa-Cyryla

B. A n g e l o v, *Iz starata bälgarska, ruska i sräbska literatura*, Sofija 1958, s. 38–44.

Žywoť prologowy Konstancyňa-Cyryla (S negar ov)

I. S n e g a r o v, *Neizdadeni starobälgarski žitija*, GDA 29, 1953/1954, s. 159–162.

OPRACOWANIA

A l e k s e e v A. A., *Biblija v bogosluženii. Vizantijsko-slavjanskij lekcionarij*, Sankt-Peterburg 2008.

A l e k s e e v A. A., *Tekstologija slavjanskoj Biblii*, Sankt-Peterburg 1999.

A m a n d d e M e n d i e t a E., *Mount Athos. The Garden of Panaghia*, transl. M. R. B r u c e, Berlin, Amsterdam 1972.

A n g e l o v D., *Agrarnite otnošenija v Severna i Sredna Makedonija prez XIV v.*, Sofija 1958.

A n g e l o v D., *Bogomilstvoto*, Sofija 1993.

A n g e l o v D., *Obrazuvane na bälgarskata narodnost*, Sofija 1971.

A n g e l o v P., *Duchovnici-diplomati v srednovekovna Bälgarija*, SB 27, 2009, s. 143–150.

A n d r e e v M., *Vatopedskata gramota i väprosite na bälgarskoto feodalno pravo*, Sofija 1965.

A n g u š e v a A., *Grigorij Camblak*, [in:] *Istorija na bälgarskata srednovekovna literatura*, red. A. M i l t e n o v a, Sofija 2008, s. 588–597.

A n g u š e v a A., *Evtimij Tärnovski*, [in:] *Istorija na bälgarskata srednovekovna literatura*, red. A. M i l t e n o v a, Sofija 2008, s. 575–579.

A n g u š e v a A., *Isichazäm i isichastka tradicija*, [in:] *Istorija na bälgarskata srednovekovna literatura*, red. A. M i l t e n o v a, Sofija 2008, s. 519–521.

A n g u š e v a A., *Novi idejno-tematični i estetički akcenti v literaturnata produkcija*, [in:] *Istorija na bälgarskata srednovekovna literatura*, red. A. M i l t e n o v a, Sofija 2008, s. 522–526.

A r i z a n o v a S., *Bälgarite v agiografijata ot XIII–XIV vek*, Plovdiv 2013.

- A t a n a s o v a D., *Bälgarsko carstvo v predsmärtna molitva na mäčenic Areta (Nabljudenija värchu slavjanskata versija na Martyrium S. Arethae et Sociorum)*, Pbg 38.1, 2014, s. 32–44.
- B a j e r Ch.-F., *Kallist I, patriarch Konstantinopolja, Žitie i dejatel'nost iže vo svjatyh otca naše-go Grigorija Sinaita: Vvedenie, kritičeskoe izdanie grečeskogo teksta i russkij perevod*, Ekaterinburg 2006.
- B a k a l o v a E., *Ivanovskite stenopisi i ideite na isichazma*, Izk 26.9, 1976, s. 14–21.
- B a k a l o v a E., *The Perfect Ruler in the Art and Literature of Medieval Bulgaria*, SCer 1, 2011, s. 71–86.
- B a l f o u r D., *Saint Gregory of Sinai's Life Story and Spiritual Profile*, Th 53.1, 1982, s. 30–62.
- B a r a b a n o v N. D., *Kinovity i anachorety (Otnošenija v srede vizantijskogo monašestva po pamjatnikam aġiografii XIV v.)*, ADSV 26, 1992, s. 154–159.
- B ä r g V i z I., *Žitie, legenda, literatura. Ustni i pismeni tradicii v istoriite za svetcite*, ELit 51.1, 1996, s. 72–85.
- B a y n e s N.H., *The Byzantine State*, [in:] i d e m, *Byzantine Studies and Other Essays*, Westport 1974, s. 47–66.
- B e l j a k o v a E., *Texty Mazurinskoj redakcii i ich proischoždenie*, [in:] *Mazurinskaja kormčaja. Pamjatnik mežslavjanskich kulturnych svjazej XIV–XVI vv.*, red. Ja. Š č a p o v, Moskva 2002, s. 11–54.
- B e n e š e v i č V.N., *Dva spiska slavjanskogo perevoda Sintagmy Matveja Vlastarja, chranjaščiesja v Spb. Sinodal'noj biblioteke. Opisanie ich i teksty neizdannyh statej*, IIAN.RJaS 6.4, 1901, s. 150–227.
- B e y e r H. V., *Die Lichtlehre der Mönche des vierzehnten und des vierten Jahrhunderts, erörtert am Beispiel des Gregorius Sinaïtes, des Euagrios Pontikos und der Ps.-Makarios/Symeon*, JÖB 31.2, 1981, s. 473–512.
- B i e l a w s k i M., *Il cielo nel cuore. Invito al mondo esicasta di Niceforo il Solitario*, Roma 2002.
- B i l j a r s k i I., *Pokroviteli na Carstvoto. Sv. car Petür i sv. Paraskeva-Petka*, Sofija 2004.
- B i l j a r s k i I., *Fiskalna sistema na srednovekovna Bälgarija*, Plovdiv 2010.
- B o b e v A., *Perikopata ot glava sedma na Kniga na prorok Daniil v tradicijata na Slavjanskija parimejnik*, Pbg 33.1, 2009, s. 33–41.
- B o c h e n e k J., *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972.
- B o g d a n o v i ć D., *Inventar ćirilskih rukopisa u Jugoslaviji (XI–XVII veka)*, Beograd 1982.
- B o g d a n o v i ć D., *Katalog ćirilskih rukopisa manastira Chilandara*, Beograd 1978.
- B o g d a n o v i ć D., *Smisao Ravanice*, [in:] i d e m, *Studije iz srpske srednjovekovne književnosti*, Beograd 1997, s. 175–186.
- B o g d a n o v i ć D., *Šest pisaca XIV veka*, Beograd 1986.
- B o Ź i l o v I., *Bälgarskoto obšestvo prez 14. vek. Struktura i prosopografija*, Plovdiv 2014.
- B o Ź i l o v I., *Novi danni za manastira sv. Bogorodica Spileotisa v Melnik*, IB 11.1/2, 2007, s. 138–147.
- B o Ź i l o v I., *Političesko bezsilie i kulturen bljasäk: Ivan Aleksandär Asen (1331–1371)*, [in:] *Istorija na Bälgarija v tri toma*, t. III, *Istorija na srednovekovna Bälgarija VII–XIV vek*, red. I. B o Ź i l o v, V. G j u z e l e v Sofija 1999, s. 582–646.
- B r a l e w s k i S., *Od obžarstva do postu – praktykowanie wstrzemieźliwości od pokarmów przez chrześcijan do VII w.*, [in:] *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II–VII w.)*, część II, *Pokarm dla ciała i ducha*, red. M. K o k o s z k o, Łódź 2014, s. 463–522.

- B r o c k S.P., *Spirituality in the Syriac Tradition*, Kottayam 2005.
- B r o w n P., *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, JRS 41, 1971, s. 80–101.
- B r o w n P., *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. 1971–1997*, JECS 6.2, 1998, s. 353–376.
- B r z o z o w s k a Z., *Sofia – upersonifikowana Mądrość Boża: Dzieje wyobrażeń w kregu kultury bizantyńsko-słowiańskiej*, Łódź 2015.
- B u r g m a n n L., *Der Codex Vaticanus graecus 1167 und der serbische Nomokanon*, ZRVI 34, 1995, s. 91–106.
- C a n k o v a - P e t k o v a G., *Vosstanovlenie bolgarskogo patriaršestva v 1235 g. i meždunarodnoe položenie Bolgarskogo gosudarstva*, VV 28, 1968, s. 136–150.
- C a n k o v a - P e t k o v a G., *Za agrarnite otnošenija v srednovekovna Bălgarija (XI–XIII v.)*, Sofija 1964.
- Č e š m e d ž i e v D., *Beleški za groba na patriarch Evtimij v Bačkovskija manastir*, [in:] *Slovo i vjara. Meždunarodna naučna konferencija, posvetena na 90-godišnjata ot roždenieto na prof. Bonju St. Angelov. 18–19 oktombri 2004 g. Stara Zagora*, red. D. K e n a n o v, Veliko Tărnovo 2007, s. 431–453.
- Č e š m e d ž i e v D., *Bălgarite i Aton do kraja na XIV v.*, PSS 10, 2016, s. 53–68.
- Č e š m e d ž i e v D., *Kratki beleški za kulta na sv. Prochor Pšinski v Srednovekovna Bălgarija*, Sbl 41/42, 2009, s. 150–151.
- Č e š m e d ž i e v D., P o l y v j a n n y j D. I., *Evfimij*, [in:] *Pravoslavnaja Ėnciklopedija*, t. XVII, Moskva 2008, s. 374–376.
- C h a r a n i s P., *The Monk as an Element of Byzantine Society*, DOP 25, 1971, s. 61–84.
- C h r i s t o v a B., K a r a d Ź o v a D., I k o n o m o v a A., *Bălgarski răkopisi ot XI do XVIII vek zapazeni v Bălgarija. Svoden katalog*, Sofija 1982.
- C h r i s t o v a B., Z a g r e b i n V., E n i n G., Š v a r c E., *Slavjanskije rukopisi bolgarskogo proischoždenija v Rossijskoj Nacionalnoj Biblioteke, Sankt-Peterburg*, Sofija 2009.
- C h r i s t o v a I., *Slavjanskite prevodi na monašeskite poučenija na avva Dorotej*, Pbg 25.2, 2001, s. 36–53.
- C h r i s t o v a - Š o m o v a I., *Služebnijat Apostol v slavjanskata răkopisna tradicija*, t. II, *Izsledvane na sinaksarite (Christijanskite praznici v slavjanskite apostoli)*, Sofija 2012.
- C h r y s s a v g i s J., *John Climacus. From the Egyptian Desert to the Sinaite Mountain*, New York 2016.
- C h u n g e r Ch., *Imperija na novo središte. Christijanskijat duch na vizantijskata kultura*, prev. G. I n d Ź i e v a, Sofija 2000.
- C i b r a n s k a - K o s t o v a M., *Kăm istorijata na slavjanskite juridičeski knigi prez Srednovekovieto: Ustjužkata Kormčaja ot XIII–XIV v.*, KMS 18, 2009, s. 341–351.
- C i b r a n s k a - K o s t o v a M., *Pokajnata knižnina na Bălgarskoto srednovekovie IX–XVIII vek*, Sofija 2011.
- C i b r a n s k a - K o s t o v a M., *Starijat zavet kato juridičeski iztočnik. Nabljudenija vărchu slavjanskata răkopisna tradicija*, Sofija 2016.
- C l e m i n s o n R., *A Union Catalogue of Cyrillic Manuscripts in British and Irish Collections*, London 1988.
- C o n s t a n t e l o s D. J., *Byzantine Philantropy and Social Welfare*, New Brunswick, New Jersey 1968.

- D a r r o u z è s J., *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople: Les Actes des Patriarches*, fasc. V, *Les Regestes de 1310 à 1376*, Paris 1977.
- D a m j a n o v a M., *Kām vāprosa za mestopoloženie na Teodosievija manastir*, TKŠ 4, 1985, s. 334–340.
- D ą b e k - W i r g o w a T., *Historia literatury bułgarskiej*, Wrocław 1980.
- D e l e h a y e H., *Życie monastyczne w Bizancjum*, [in:] *Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodniorzymskiej*, red. N. H. B a y n e s, H. M o s s, przeł. E. Z w o l s k i, Warszawa 1964, s. 127–151.
- D e l ē k a r ē A., *Agios Grēgorios o Sinaitēs. Ē drasē kai ē symbolē tou stē diadosē tou ēsychasmou sta Balkania. Ē slabikē metafrasē tou biou tou kata to archaiotero cheirografo*, Thessalonikē 2004.
- D e l i k a r i A., *Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Balkans: über die nur auf Slavisch erhaltenen Schriften des Gregorios Sinaites*, [in:] *Mnogokratnite prevodi v južnoslavjanskoto Srednovekovie. Dokladi ot meždunarodnata konferencija, Sofija 7–9 Juli 2005 g.*, red. L. T a s e v a, R. M a r t i, M. J o v č e v a, T. P e n t k o v s k a j a, Sofija 2006, s. 467–478.
- D e n n i s G.T., M i l l e r T., *Constantine Acropolites: The Obligation of Monks to Care for the Sick*, OCP 56, 1990, s. 413–429.
- D é r o c h e V., *Écriture, lecture et monachisme à la haute époque byzantine*, [in:] *Lire et écrire à Byzance*, éd. B. M o n d r a i n, Paris 2006, s. 113–123.
- D e s p r e z V., *Cenobityzm pachomiański*, tłum. J. D e m b s k a, [in:] *Pachomiana latina*, oprac. M. S t a r o w i e y s k i, tłum. A. B o b e r, W. M i l i s z k i e w i c z, M. S t a r o w i e y s k i, Kraków 1996, s. 15–82.
- D e s p r e z V., *Początki monastycyzmu: Dzieje monastycyzmu do Soboru Efeskiego (431)*, t. I–II, tłum. J. D e m b s k a, Tyniec 1999.
- D i m i t r o v K., *Rākopisnata tradicija na slavjanskija prevod na slovata na avva Dorotej (Archeografski beležki)*, [in:] *Problemi na balkanskoto i slavjanskoto ezikoznanie. Sbornik ot Meždunarodna naučna konferencija 14–15 noemvri 2008 g.*, red. I. C h a r a l a m p i e v, Veliko Tārnovo 2010, s. 93–103.
- D j u r o v a A., D u j č e v I., *Slavonic Manuscripts from the British Museum and Library*, London 1977/1978.
- D o b r e v I., *Raškata pismenost i bālgarskijat pravopis prez Srednovekovieto*, KMS 8, 1991, s. 216–252.
- D o g r a m a d ž i e v a E., *Avtoritētāt na Zografskija manastir predi vāvēždaneto na Erusalimskija ustav*, [in:] *Nest' učenik nad učitelem' svoim. Sbornik v čest na prof. dfn Ivan Dobrev, člen-korespondent na BAN i učitel*, säst. A-M. T o t o m a n o v a, T. S l a v o v a, Sofija 2005, s. 44–53.
- D o g r a m a d ž i e v a E., *Evergetidski pameti v slavjanski evangelski mesecoslovi*, Pbg 32.1, 2008, s. 13–18.
- D o g r a m a d ž i e v a E., *Mesecoslovnite četiva v slavjanskite rākopisni evangelija (X–XVII v.)*, Sofija 2010.
- D r o s n e v a E., *Žitie Ioakima Osogovskogo kak istoričeskij istočnik*, SS1 4, 1982, s. 61–70.
- D u j č e v I., *Centry vizantijsko-slavjanskogo obščenija i sotrudničestva*, TODL 19, 1963, s. 107–129.
- D u n a e v A.G., *Isichazm*, [in:] *Pravoslavnaja enciklopedija*, t. XXVII, Moskva 2011, s. 240–254.

- D y b a ł a J., *Ideal kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Łódź 2012.
- E v d o k i m o v P., *Wieki życia duchowego. Od ojców pustyni do naszych czasów*, tłum. M. T a r n o w s k a Kraków 1996.
- E v a n g e l o u I., *The Ascetical - Mystical Literature in the Slavic Miscellanies of Mount Athos in the 14th-18th Century*, [in:] *Sparagmata Byzantinoslabikēs kléronomias. Charistérios tomos ston omotimo kathēgētē Iōannē Chr. Tarnanidē*, ekd. K.G. N i c h ō r i t ē s et al., Thessalonikē 2011, s. 229-246.
- E v a n g e l o u I., *The Neo-Sabaitic Rite and its Establishment in the South Slavic World in the 14th Century*, SMSB 1, 2011, s. 254-264.
- F e d e r U.R., *Knjažij izbor'nik za vāzpitanie na kanartikina*, t. II, *Tekst*, Veliko Tärново 2008.
- F e d w i c k P.J., *Bibliotheca Basiliana Universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea*, III, *The Ascetica, Contra Eunomium 1-3, Ad Amphiloichium de Spiritu Sancto, Dubia et Spuria, with Supplements to Volumes I-II*, Turnhout 1997.
- G a g o v a N., *Vladeteli i knjigi. Učastieto na južnoslavjanskija vladetel v proizvodstvo i upotreba na knjigi prez Srednovekovieto (IX-XV v.): recepcijata na vizantijskija model*, Sofija 2010.
- G a v a z o v a N., *Knigata Lestvica i Žitie na sv. Ilarion, episkop Mäglenski ot tärnovskija patriarch sv. Evtimij*, [in:] *Balkanite - ezik, istorija, kultura*, t. IV, *Četvărta meždunarodna konferencija. Veliko Tärново, 18-20 oktomburi 2013*, red. K. M u t a f o v a, Veliko Tärново 2015, s. 508-519.
- G e r g o v a E., *Prostrannoto žitie na sv. Joakim Osogovski - strukturno-tipologični nabljudenija*, SbL 28/29, 1994, s. 78-85.
- G e r g o v a I., „Pobälgarjavane” na svetcite, SbL 48, 2013, s. 247-257.
- G i b b o n E., *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. J.B. B u r y, introd. W.E.H. L e c k y, vol. VI, New York 1907.
- G i r o s C., *Le statut de la donation á Byzance: rhétorique et actes de la pratique (Xe-XVe siècle)*, [in:] *Donation et donateurs dans le monde byzantine: Actes du colloque international de l'Université de Fribourg, 13-15 mars 2008*, éd. J.-M. S p i e s e r, É. Y o t a, Paris 2012, s. 97-106.
- G j u z e l e v V., „Pristanište za spasenieto na vsjaka duša christijanska” (Srednovekovnijat bälgarski manastir - pojava, razvitie, rolja), Rod 1.3, 1996, s. 85-96.
- G j u z e l e v V., *Učilišta, skriptorii, biblioteki i znanija v Bälgarija. XIII-XIV vek*, Sofija 1985.
- G o n i s D., *Săstav na tärnovskija säbor ot 1359 g.*, IP 45.1, 1989, s. 40-54.
- G o r i n a L.V., „Pochval'noe slovo Eufimiju Tyrnovskomu” Grigorija Camblaka kak istoričeskij istočnik, [in:] *Slavjanskije kul'tury i Balkany*, t. I, IX-XVII, red. V. T ä p k o v a - Z a - i m o v a, N. T o d o r o v et al., Sofija 1978, s. 340-347.
- G o r o v G., *Mestonachoždenieto na srednovekovnata Parorija i Sinaitovija manastir*, IP 28.1, 1972, s. 64-75.
- G r a n s t r e m E., T i c h o m i r o v N., T u r i l o v A., *Sočinenija Isaaka Sirina v slavjano-russkoj pis'mennosti*, VCI 15, 2007, s. 134-196.
- G u i l l a u m o n t A., *Monastycyzm jako zjawisko religijne*, [in:] i d e m, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. I, tłum. S. W i r p s z a n k a, Kraków 2006, s. 314-330.
- G u i l l a u m o n t A., *Opuszczenie kraju jako forma ascezy w starożytnym monastycyzmie*, [in:] i d e m, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. I, tłum. S. W i r p s z a n k a, Kraków 2006, s. 121-161.

- G u i l l a u m o n t A., *Praca ręczna w starożytnym monastycyzmie. Spór i wartościowanie*, [in:] i d e m, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. I, tłum. S. W i r p s z a n k a, Kraków 2006, s. 162–176.
- G u i l l a u m o n t A., *Syryjski mistyk Izaak z Niniwy*, [in:] i d e m, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. II, tłum. S. W i r p s z a n k a, Kraków 2006, s. 267–285.
- H a g m a n P., *The Asceticism of Isaac of Nineveh*, Oxford 2010.
- H a t l i e P. J., *The answer to Paul Asen of Gregory Palamas: A fourteenth century apology for the one, grand and angelic schema*, SVTQ 33, 1989, s. 35–51.
- H a u s h e r r I., *L'hésychasme. Étude de spiritualité*, OCP 22, 1956, s. 5–40, 247–285.
- H a u s h e r r I., *La méthode d'oraison hésychaste*, OCP 9.2, 1927, s. 101–209.
- H a u s h e r r I., *La théologie du monachisme chez saint Jean Climaque*, [in:] *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, éd. G. L e M a î t r e, Paris 1961, s. 385–410.
- H a u s h e r r I., *Variations récentes dans les jugements sur la méthode d'oraison des hésychastes*, OCP 19, 1953, s. 424–428.
- H a u s h e r r I., *Vocation chrétienne et vocation monastique selon les pères*, [in:] i d e m, *Études de spiritualité orientale*, Roma 1969, s. 405–485.
- H e p p e l M., *The Hesychast Movement in Bulgaria. The Turnovo School and its Relations with Constantinople*, ECR 7, 1975, s. 9–20.
- H e p p e l M., *Hesychasm in the Balkans*, [in:] *Religious Quest and National Identity in Balkans*, ed. C. H a w k e s w o r t h, M. H e p p e l, H. N o r r i s, London 2001, s. 125–137.
- H i r s c h f e l d Y., *Życie monastyczne na Pustyni Judzkiej w okresie bizantyńskim*, tłum. K. T w a r d o w s k a, przedmowa E. W i p s z y c k a, Kraków 2010.
- H o l m e s A., *A Life Pleasing to God: The Spirituality of the Rules of St Basil*, Kalamazoo 2000.
- H u n g e r H., *Prooimion. Elemente der Byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Wien 1964.
- H u s s e y J. M., *Byzantine monasticism*, His 24 (93), 1939, s. 56–62.
- H u s s e y J. M., *The Orthodox Church in Byzantine Empire*, Oxford 1990.
- I l i e v s k i P. Ch., *Istoričeskata realnost i avtorski interpolacii v kratokoto žitie na sv. Kliment ot Dimităr Chomatian*, [in:] *Penie malo Georgiju. Sbornik v čest na prof. Georgi Popov*, red. M. J o v č e v a et al., Sofija 2010, s. 578–590.
- Isichazm. Annotirovannaja bibliografija*, red. S. C h o r u Ź y j, Moskva 2004.
- Istorija na bälgarskata srednovekovna literatura*, red. A. M i l t e n o v a, Sofija 2008.
- I v a n o v S., *Obščestvennaja mysl' v Bolgarii v XI–XIII vv.*, [in:] *Vlast' i obščestvo v literaturnych tekstach drevnej Rusi i drugih slavjanskich stran (XII–XIII vv.)*, red. B. F l o r j a, Moskva 2012, s. 95–124.
- I v a n o v a K., *Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica*, Sofija 2008.
- I v a n o v a K., *Dve neizvestni starobälgarski žitija*, LI 1, 1977, s. 57–65.
- I v a n o v a K., *Žitieto na Varvar Mirotočec Pelagonijski (Bitolski)*, Pbg 24.2, 2000, s. 40–60.
- I v a n o v a K., *Njakoi momenti na bälgaro-vizantijskite literaturni vrážki prez XIV v.: Isichazmät i negovoto pronikvane v Bälgarija*, Sbl 1, 1971, s. 209–242.
- I v a n o v a K., *Novoizvodnite tarnovski sbornici i väprosät za roljata na patriarch Evtimij v technija prevod*, Sbl 25/26, 1991, s. 124–134.
- I v a n o v a K., *Patriarch Evtimij*, Sofija 1986.

- Ivanova K., *Patriarch Evtimij i agiografskata tradicija v srednevekovnata literatura (650 godini ot roždenieto mu)*, LM 21.10, 1977, s. 90–99.
- Ivanova K., Matejic P., *An Unknown Work of st. Romil of Vidin (Ravanica): Preliminary Remarks*, Pbg 17.4, 1993, s. 3–15.
- Jakovljević R., *Put svetog Nikodima*, Beograd 2007.
- Janakieva C., Krăstev A., *Arhivski nomokanon. Bălgarski răkopis ot XIV vek. Fototipično izdanie*, Šumen 2007.
- Jasiewicz A., *Wstęp*, [in:] Jan Klimak, *Drabina raju*, tłum. W. Polanowski, E. Osiek, oprac. E. Osiek, Kęty 2011, s. 19–96.
- Jannou P.P., *Discipline générale antique*, t. I.2, *Les canons des Synodes Particuliers*, Grottaferrata 1962.
- Jordan R.H., Morris R., *The Hypotyposis of the Monastery of the Theotokos Evergetis, Constantinople (11th–12th Centuries): Introduction, Translation and Commentary*, London–New York 2013.
- Jovčeva M., *Chimnopicsec Efrem*, [in:] *Istorija na bălgarskata srednevekovna literatura*, red. A. Miltenova, Sofija 2008, s. 579–581.
- Jovčeva M., Taseva L., *Atonska knižovna reforma*, [in:] *Istorija na bălgarskata srednevekovna literatura*, red. A. Miltenova, Sofija 2008, s. 510–519.
- Jončev L., *Za karakterata na manastirskoto zemevladenie v Makedonija prez XIII–XIV v.*, IIIs 22, 1972, s. 150–166.
- Jordanov S., *Skalnijat manastir „Sveti archangel Michail” pri selo Ivanovo*, Sofija 2004.
- Jovanović T., *Inventar srpskich čirilskih rukopisa Narodne Biblioteke u Parizu*, APri 3, 1981, s. 299–331.
- Juchas-Georgievska Lj., *Život svetog Save od Domentijana. Istorija teksta*, Beograd 2003.
- Jugie M., *Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes*, EO 30 (162), 1931, s. 179–185.
- Kajmakamova M., *Sveta gora i bălgarskata duhovna kultura prez Srednevekovieto*, [in:] *Svetogorska obitel Zograf*, t. II, red. V. Gjuzelev et al., Sofija 1996, s. 51–65.
- Kalojanov A., *Sv. Joakim Patriarch Tărnovski - părvijat igumen na „Golemija manastir na imeto na Velikija archistratig Michail” kraj Ivanovo*, ASDS 6, 2010, s. 9–16.
- Kaluznicaki E., *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393) nach den besten Handschriften*, Wien 1901.
- Kanev G., *Zanajatite kato čast ot monašeskata kultura v srednevekovna Bălgarija (IX–XIV v.)*, [in:] *Muzejat i gradăt. Sbornik s dokladi ot Nacionalna naučna konferencija, posvetena na 50-godišninata na Muzeja na zanajatite, s naučen răkovoditel prof. d.izk. Lozanka Pejčeva (Trojan 18–19 oktovmri 2012 g.)*, red. L. Pejčeva, Trojan 2013, s. 58–63.
- Kanev G., *Što e iztočnopравoslavnnata monašeska kultura i kakvi sa nejnite elementi - pogled kăm srednevekovna Bălgarija. Čast vtoră*, INM 21.2, 2012, s. 109–134.
- Kaplan M., *Retour sur le dossier du Monastère de la Théotokos Éleousa à Stroumitza*, ZRVI 50, 2013, s. 479–492.
- Kaplan M., *Why were monasteries founded*, [in:] *Founders and Refounders of Byzantine Monasteries*, ed. M. Mullert, Belfast 2007, s. 28–42.
- Kaprie V., *Svobodnite i poleznite izkustva spored normata na monašeskija život v Vizantija*, [in:] *id e m, Vizantijski etjudi*, Sofija 2014, s. 391–407.

- K a ž d a n A.P., *Vizantijskij monastyr' XI–XII vv. kak social'naja gruppa*, VV 31, 1971, s. 48–70.
- K e n a n o v D., *Isichastkoto duchovno bratstvo (Grigorij Sinait – Teodosij Tärnovski – Kalist)*, [in:] i d e m, *Krilitijat väzduchochodec Teodosij Tärnovski*, Veliko Tärново 2010, s. 9–20.
- K i s e l k o v V., *Žiteto na Sv. Teodosij Tärnovski kato istoričeski pametnikä*, Sofija 1926.
- K i s e l k o v V., *Prouki i očerti po starobälgarska literatura*, Sofija 1956.
- K o d o v Ch., *Opis na slavjanskite räkopisi v bibliotekata na Bälgarskata Akademija na Naukite*, Sofija 1969.
- K o s i ņ s k i R., *AGIOSYNĒ KAI EXOUSIA. Konstantynopolitańscy święci mężowie i władza w V wieku po Chr.*, Warszawa 2006.
- K o s t o v a E., *Medieval Melnik. From the End of the 12th to the End of 14th Century. The Historical Vicissitudes of a Small Balkan Town*, transl. K. P e t k o v, Sofia 2013.
- K o z e r a M., *Idealy Ojców pustyni: Pathos i apatheia*, Lublin 2000.
- K r a u s m ü l l e r D., *Multiple Hierarchies: Servants and Masters, Monastic Officers, Ordained Monks, and Wearers of the Great and the Small Habit at the Stoudios Monastery (10th–11th Centuries)*, Bsl 74.1/2, 2016, s. 92–114.
- K r a u s m ü l l e r D., *The Rise of Hesychasm*, [in:] *The Cambridge History of Christianity, Eastern Christianity*, ed. M. A n g o l d, Cambridge 2006, s. 101–126.
- K r a u s m ü l l e r D., *Moral Rectitude vs. Ascetic Prowess. The Anonymous Treatise On Asceticism (Edition, Translation and Dating)*, BZ 100.1, 2007, s. 101–124.
- K u j e w K.M., *Konstantyn Kostenecki w literaturze bułgarskiej i serbskiej*, Kraków 1950.
- L a b a u v e H é b e r t M., *Hesychasm, Wordweaving, and Slavic Hagiography: The Literary School of Patriarch Euthymius*, München 1992.
- L a u r e n t V., *Recherches sur l'histoire et le cartulaire de Notre-Dame de Pitié à Stroumitsa. A propos d'un acte patriarcal inédit*, EO 33.1 (173), 1934, s. 5–27.
- L ä z ä r e s c u E., *Nicodim de la Tismana și rolul său în cultura veche românească (până la 1385)*, Rsl 11, 1965, s. 237–285.
- L a z a r o v I., *Vladetelsko ime „Joan” i kultät käm sv. Joan Rilski v däržavno-političeskata ideologija na Vtoroto Bälgarsko Carstvo*, [in:] *Svetogorska obitel Zograf*, t. III, red. V. G j u z e l e v, Sofija 1999, s. 90–97.
- L a l e v a T., *Sevastijanovijat sbornik v bälgarskata räkopisna tradicija*, Sofija 2004.
- L e r o u x J.-M., *Jean Chrysostome et le monachisme*, [in:] *Jean Chrysostome et Augustin: actes du colloque de Chantilly, 22–24 septembre 1974*, éd. C. K a n n e n g i e s s e r, Beauchesne 1975, s. 125–144.
- L e ś n i e w s k i K., *„Nie potrzebują lekarza zdrowi...” Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006.
- L i c h a č e v a O.P., *Služebnaja Psaltir' kak osobogo roda sbornik*, [in:] *Problemy naučnogo opisanija rukopisej i faksimil'nogo izdanija pamjatnikov piš'mennosti, materialy Vsesojuznoj konferencii*, red. M.V. K u k u š k i n a, S.O. Š m i d t, Leningrad 1981, s. 220–240.
- Ł a w r e s z u k M., *Modlitwa wspólnoty. Historyczny rozwój prawosławnej tradycji liturgicznej*, Białystok 2014.
- M a c r i d e s R., *Perception of the Past in the Twelfth Century Canonist*, [in:] *To Byzantio kata ton 120 aiōna. Kanoniko dikαιο, kratos kai koinōnia*, ekd. N. O i k o n o m i d ē s, Athēna 1991, s. 589–599.
- M a g d a l i n o P., *Adelphaton*, [in:] *ODB*, vol. I, s. 19.

- M a g r o s A., *Lični imena v srednevekovni kirilski nadpisi ot skalni manastiri v Severoiztočna Bălgarija*, ELit 38. 1, 1983, s. 90–96.
- M a i n a r d i A., *Le formule della preghiera esicasta nella tradizione russa antica*, [in:] *Vie per Bisanzio. VII Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini. Venezia, 25–28 novembre 2009*, t. I, a cura di A. R i g o, A. B a b u i n, M. T r i z i o, Bari 2013, s. 709–731.
- M a r i n o v K., *Tărnovo kato svešten grad prez kăsnoto srednevekovie*, TKŠ 10, 2015, s. 697–722.
- M a r i n o w K., *Między Bułgarią, Bizancjum a Serbią - mnisze peregrynacje św. Teodozjusza Tyrnowskiego i św. Romiła Widyńskiego*, BP 15, 2009, s. 99–111.
- M a r k o v i ć V., *Pravoslavno monaštvo i manastiri u srednjevekovnoj Srbiji*, Sremski Karlovci 1920.
- M a v r o d i n o v a L., *Stennata živopis v Bălgarija do kraja na XIV vek*, Sofija 1995.
- d e M e e s t e r P., *L'archimandritat dans les Églises de rite byzantine*, [in:] *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, vol. II, Roma 1949, s. 115–137.
- M e j e n d o r f I., *Žizn' i trudy svjatelja Grigorija Palamy. Vvedenie v izučenie*, perev. G.N. N a č i n k i n a, red. I. P. M e d v e d e v, V. M. L u r ' e, Sankt-Peterburg 1997.
- M e y e n d o r f f J., *Is "Hesychasm" the Right Word? Remarks on Religious Ideology in the Fourteenth Century*, HUS 7, 1983, s. 447–457.
- M e y e n d o r f f J., *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, tłum. K. L e ś n i e w s k i, Lublin 2005.
- M i k l a s Ch., *Kăde sa otišli parorijskite răkopisi*, TKŠ 5, 1994, s. 29–43.
- M i k l a s Ch., T a s e v a L., J o v č e v a M., *Berlinski sbornik: Srednobălgarski knižoven pametnik ot načaloto na XIV vek s dopălnenija ot drugi răkopisi*, Sofija, Viena 2006.
- M i l l e r T., *Charitable Institutions*, [in:] *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, ed. E. J e f f r e y s, J. H a l d o n, R. C o r m a c k, Oxford 2008, s. 621–629.
- M i l t e n o v a A., *Knižnina na bălgarski ezik v Moldova i Vlachija*, [in:] *Istorija na bălgarskata srednevekovna literatura*, red. e a d e m, Sofija 2008, s. 683–686.
- M i l t e n o v a A., *Literatura prez XIV vek. Knižovni središta*, [in:] *Istorija na bălgarskata srednevekovna literatura*, red. e a d e m, Sofija 2008, s. 500–504.
- M i l t e n o v a A., *Mnogokratnite prevodi i redakcii v săstava na monašeskite florilegii (po material ot sbornik no 382 ot Chilendarskija manastir)*, [in:] *Mnogokratnite prevodi v južno-slavjanskoto Srednevekovie. Dokladi ot meždunarodnata konferencija, Sofija 7–9 Juli 2005 g.*, red. L. T a s e v a, R. M a r t i, M. J o v č e v a, T. P e n t k o v s k a j a, Sofija 2006, s. 309–332.
- M i n č e v a A., *Postničeskite slova na Isak Sirin meždru prevodite ot XIV vek*, [in:] *Prevodite prez XIV stoletie na Balkanite*, red. L. T a s e v a, M. J o v č e v a, K. F o s, T. P e n t k o v s k a j a, Sofija 2004, s. 359–386.
- M i r č e v a E., *Germanov sbornik ot 1358/1359 g. Izsledvane i izadnie na teksta*, Sofija 2006.
- M o r r i s R., *Monks and laymen in Byzantium, 843–1118*, Cambridge 1995.
- M u t a f č i e v P., *Pop Bogomil i Sv. Ivan Rilski. Duchăt na otricanieto v našata istorija*, FP 4.2, 1934, s. 97–112.
- N a j d e n o v a D., *O rabote nad katalogom slavjanskich juridičeskich rukopisej iz sobranij bolgarskich bibliotek*, [in:] *Sovremennye problemy archeografii. Sbornik statej po materialom konferencii, prochodivšej v Biblioteke RAN 25–27 maja 2010 g.*, red. I.M. B e l j a e v a, M.V. K o r o g o d i n a, Sankt Peterburg 2011, s. 55–63.

- N a č e v a R., *Osobenosti na knižovnata dejnost v bälgarskite manastiri prez XIII–XV vek*, Rod 2.3/4, 1997, s. 80–87.
- N a u m o w i c z J., *Kierownictwo duchowe w tradycji monastycznej*, [in:] *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik dla księży*, red. J. Augustyn, J. Kołacz, Kraków 2007, s. 143–151.
- N a u m o w i c z J., *Wstęp*, [in:] B a z y l i W i e l k i, *Pisma ascetyczne*, t. I, *Wstęp do zarysu ascezy. O sędzie Bożym. O wierze. Reguły moralne*, tłum., oprac. J. N a u m o w i c z, Kraków 1994, s. 9–59.
- N a u m o w i c z J., *Wstęp*, [in:] *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, przekł., oprac. i d e m, Tyniec 1998, s. 7–48.
- N i c o l D.M., *Instabilitas loci: the Wanderlust of Late Byzantine Monks*, SCH 22, 1985, s. 193–202.
- N i c o l D.M., *The Last Centuries of Byzantium: 1261–1453*, Cambridge 1993.
- N i e ś c i o r L., *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 1997.
- N i e ś c i o r L., *Wstęp*, [in:] D o r o t e u s z z G a z y, *Pisma ascetyczne*, tłum. M. B o r k o w s k a, oprac., kom. M. B o r k o w s k a, S. H i ż y c k i, wstęp L. N i e ś c i o r, Kraków 2010, s. 13–38.
- N i k o v P., *Cärkovnata politika na Ivan Asen II*, BlStB 3.3, 1930, s. 65–111.
- N i k o l o v a B., *Monašestvo, manastiri i manastirski život v Srednovekovna Bälgarija*, t. I, *Manastirite*, t. II, *Monasite*, Sofija 2010.
- N i k o l o v a B., *Neravnijat päť na priznaniето. Kanoničnoto položenie na Bälgarskata cärkva prez Srednovekoviето*, Sofija 2001.
- N i k o l o v a B., *The Testament of Ioan Rilski – a Desired but Nonexistent Old-Bulgarian monument of the 40s of the Tenth Century*, BHR 32, 2004, s. 9–41
- N i k o l o v a B., *Ustrojstvo i upravljenje na Bälgarskata Pravoslavna Cärkva, IX–XIV vek*, Sofija 1997.
- N i k o l o v a G., *The Fourteenth-Century Slavonic Version of the Longer and Shorter Rules of Saint Basil: Text of the Questions and Remarks*, SeS 14/15, 2015, s. 153–194.
- N i k o l o v a J a., R o b o v M., *Teodosievija manastir pri Kilifarevo v svetlinata na archeologičeskite proučuvanja*, TKŠ 5, 1994, s. 571–580.
- N i k o l o v a S., *Pateričnite razkazi v bälgarskata srednovekovna literatura*, Sofija 1980.
- N i k o l ’ s k i j K., *Posobie k izučeniju ustava Bogosluženija Pravoslavnoj Cerkvii*, S.-Peterburg 1907.
- O b o l e n s k y D., *Late Byzantine Culture and Slavs. A Study in Acculturation*, [in:] *Actes du XV^e Congrès international d’études byzantines*, IV. *Pensée, philosophie, histoire des idées*, 2. *Rayonnement de la culture et de la civilisation byzantine après 1204*, Athènes 1976, s. 3–26.
- O r g e n I., *Parenesis Efrema Sirina. K istorii slavjanskogo perevoda*, Uppsala 1989.
- O v č a r o v T., *Bälgarskite manastiri XII–XVII v.*, Veliko Tärново 2004.
- P a n a j o t o v V., *Joakim – avtor na Kanon za krästa*, GK 4, 2006, s. 208–212.
- P a p a c h r i s a n t u D., *Atonsko monaštvo. Počeci i organizacija*, prev. S. J a k š i ć, Beograd 2003.
- P a r p u l o v G.R., *Psalters and Personal Piety in Byzantium*, [in:] *The Old Testament in Byzantium*, ed. P. M a g d a l i n o, R. N e l s o n, Dumbarton Oaks 2010, s. 77–105.
- P a v l i k i a n o v C., *The Athonite Period in the Life of Saint Romylos of Vidin*, BSym 15, 2002, s. 247–255.
- P a v l o v P., G r u d k o v V., *Prizvani da prosijajat... Žitija na sv. patriarch Joakim Tärnovski, sv. Isaj Serski i sv. patriarch Efrema Pečki: Vsätpitelni studii, tekstove, prevodi, komentari i prilozhenija*, Veliko Tärново 1999.

- Pentkovskij A., *Lekcionarii i četveroevangelija v vizantijskoj i slavjanskoj liturgičeskich tradicijach*, [in:] *Evangelie ot Ioanna v slavjanskoj tradicii*, red. A.A. Aleksejev et al., Sankt-Peterburg 1998, s. 3–54.
- Pentkovskij A., *Tipikon patriarha Alekseja Studita v Vizantii i na Rusi*, Moskva 2001.
- Petit L., *Le Monastère de Notre-Dame de Pitié en Macédoine*, IRAIK 6.1, 1900, s. 1–153.
- Petkanova D., *Teodosij Tärnovski*, [in:] *literatura. Enciklopedičen rečnik*, red. e a d e m, Veliko Tärново 2003, s. 507.
- Petrov G., *Slavjanski säčinenija v Stišnja prolog*, [in:] *Peti dostoit. Sbornik v pamet na Stefan Kožucharov*, red. A. Miltenova, E. Tončeva, S. Bärlijeva, Sofija 2003, s. 217–228.
- Petrov P.Ch., *Väzstanovjavane na Bälgarskata däržava: 1185–1197*, Sofija 1985.
- Petrović M., *Sveti Sava i dogmatika. Omiljena molitva svetoga Save*, [in:] *Sveti Sava*, priir. K. Milovanović, D. Kalezić, Beograd 1995, s. 51–56.
- Pičhadze A.A., *Tipologija parimejnych čtenij knigi Ischod*, Pbg 10.1, 1986, s. 20–34.
- Podskalsky G., *Hésychasme ou Palamisme dans l'école littéraire de Tärново? Thèses critiques*, TKŠ 7, 2002, s. 461–465.
- Podskalsky G., *Klostertypen und andere Besonderheiten des mittelalterlichen Mönchtums in Bulgarien und Serbien (9.–15. Jahrhundert)*, OCP 62, 1996, s. 398.
- Popov G., *Novootkrito svedenie za prevodačeska dejnost na bälgarski knižovnici ot Sveta gora prez pärvata polovina na XIV v.*, BEZ 28.5, 1978, s. 402–410.
- Popova T.G., *Die „Leiter zum Paradies“ des Johannes Klimakos: Katalog der Slavischen Handschriften*, Köln 2012.
- Popović D., *Patrijarch Jefrem – jedan poznosrednjovekovni svetiteljski kult*, ZRVI 43, 2006, s. 111–125.
- Popović D., *Pustinje i svete gore srednjovekovne Srbije – pisani izvori, prostorni obrasci, graditeljska rešenja*, ZRVI 44, 2007, s. 253–274.
- Prochorov G.M., *Dosifej*, [in:] *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi*, vyp. 2, č. 1, *vtoraja polovina XIV–XVI v.*, red. D.S. Lichačev, Leningrad 1988, s. 198.
- Prochorov G.M., *Isichazm i obščestvennaja mysl' v Vostočnoj Evrope v XIV v.*, TODL 23, 1968, s. 86–108.
- Prochorov G.M., Rozov N., *Perečen' knig Kirilla Belozerskogo*, TODL 36, 1981, s. 353–378.
- Purković M.A., *Srpski patrijarski srednjeg veka*, Diseldorf 1976.
- Rajkov B., Kožucharov S., Miklas Ch., Kodov Ch., *Katalog na slavjanskite räkopisi v bibliotekata na Zografskija manastir v Sveta gora*, Sofija 1994.
- Rapp C., *Byzantine Hagiographers as Antiquarians, 7th to 10th Century*, BF 21, 1995, s. 31–44.
- Rigo A., *Ancora sulla preghiera di Gesù nell'esciasmo bizantino dei secoli XIII–XV*, SROC 10.3, 1987, s. 171–182.
- Rigo A., *Ancora sulle Vitae di Romylos di Vidin (BHG 2383 e 2384)*, MG 0, 2000, s. 181–189.
- Rigo A., *L'assemblea generale athonita del 1344 su un gruppo di monaci bogomili*, CS 5, 1984, s. 475–506.
- Rigo A., *Le formule per la preghiera di Gesù nell'esciasmo athonita*, CS 7.1, 1986, s. 1–18.
- Rigo A., *Gregorio il Sinaita*, [in] *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. II, *XIII–XIX^e siècles*, sous la dir. de C.G. Conticello, Turnhout 2002, s. 35–130.

- R i g o A., *Grigorij Sinait. Žizn'*, [in:] *Pravoslavnaja Ènciklopedija*, t. XIII, Moskva 2006, s. 50–57.
- R i g o A., *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo*, Firenze 1989.
- R i g o A., *Niceforo l'esicasta (XIII sec.): alcune considerazioni sulla vita e sull'opera*, [in:] *Amore del bello. Studi sulla Filocalia*, a cura di T. Š p i d l í k, Magnano 1991, s. 81–119.
- R i g o A., *Principes et canons pour le choix des livres et la lecture dans la littérature spirituelle byzantine*, BM 3, 2012, s. 171–185.
- R u s e v I., K o v a č e v G., *Manastirskata obštnost Sveta Gora Slivenska i rajonät i prez XII–XVII vek*, Veliko Tärnovo 2011.
- R u s e v P., G ä l ä b o v I., D a v i d o v A., D a n č e v G., *Pochvalno slovo za Evtimij ot Grigorij Camblak*, Sofija 1971.
- S a k ä z o v I., *Srednovekovnoto monastirsko stopanstvo v Bälgarija*, SBID 23.4/5, 1925, s. 205–232.
- Š a r l a n o v a V., *Bälgarskite manastiri kato religiozni, socialni, političeski i kulturni institucii prez Srednovekovieto i Väzraždaneto*, IBID 41, 2011, s. 22–26.
- S ä b e v T., *Samostojna i narodnostna cärkva v srednovekovna Bälgarija: Christijanizatorski proces, osnovavane i väzchod, avtokefalija i mežducärkovno položenie. Cärkva i däržava, rolja i značenje*, Sofija 1987.
- S c a r p a M., *Gregorio Palamas slavo. La tradizione manoscritta delle opere. Recensione dei codici*, Milano 2012.
- Š e l a m a n o v a N., *Predvaritelnyj spisok slavjano-russkich rukopisej XI–XIV vv., chranjaščichsja v SSSR (dlja Svodnogo kataloga rukopisej, chranjaščichsja v SSSR, do konca XIV v. vključitel'no)*, ArEž 9, 1965, s. 177–272.
- S k a b a l l a n o v i č M., *Tolkovij tipikon. Objasnitel'noe izloženie cerkovnogo ustava*, č. 1, Moskva 1910.
- S k a r p a M., *Asketiko-monašeskie sborniki XIV v.: sodержanie i sreda sostavlenija*, Pbg 36.2, 2012, s. 45–52.
- S k a r p a M., *Monašeskoto obrazovanie na patriarch Evtimij v manastira Kefalarevo*, Sbl 45/46, 2012, s. 273–282.
- S k o t n i c k a K., *Obraz mnichów w świetle relacji autorów „Historii Kościelnych” wczesnego Bizancjum*, Łódź 2015.
- Slavjanskije rukopisi afonskich obitelej*, sost. A.A. T u r i l o v, L.V. M o š k o v a, red. A.È.N. T a c h i a o s, Fessaloniki 1999.
- S l i v a E.È., *Časoslovy studijskoj tradicii v slavjanskich spiskach XIII–XIV vekov (klassifikacija po osobennostjam sostava)*, TODL 51, 1999, s. 91–106.
- Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, vyp. 2, (vtoraja polovina XIV – XVI v.), č. I-2, red. D.S. L i c h a č e v, Leningrad 1988–1989.
- S m i r n o v S., *Kak služili miru podvižniki Drevnej Rusi*, BVe 1, 1903, s. 516–580, 716–788.
- S m j a d o v s k i S., *Bälgarska kirilska epigrafika IX–X vv.*, Sofija 1993.
- S m j a d o v s k i S., *Ritorika na skräbta. Sälzite v starobälgarskata kultura*, Sofija 2014.
- S p a s o v a M., *Grigorij Camblak propovednikät: Slovo za monašeskoto žitie*, ELit 66.1/2, 2013, s. 137–145.
- S p a s o v a M., *„Käde sa otišli...” ili „Otkäde sa došli parorijskite räkopisi?”*, [in:] *Kiprianovi četenija: 600 godini ot uspenieto na Sv. Kiprian, mitropolit moskovski, septemvri 2006 g.*, Ki-

- lifarevski manastir „Roždestvo Bogorodično”, red. N. D o n č e v a - P a n a j o t o v a, Veliko Tärново 2008, s. 399–406.
- S p a s o v a M., *Pripiskata za stareca Joan i problemät za atonskata redakcija na starobälgarskite knigi*, TKŠ 8, 2007, s. 211–229.
- S p a s o v a M., *Pripiska s imeto na knižovnika Dionisij v bälgarski räkopis ot 1355/1365 g.*, [in:] „Bälgarija, zemja na blaženi...” *In memoriam Professoris Iordani Andreevi. Meždunarodna konferencija v pamet na prof. din Jordan Andreev*, red. I. L a z a r o v, Veliko Tärново 2009, s. 423–433.
- Š p i d l í k T., *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, tłum. L. R o d z i e w i c z, Kraków 2006.
- Š p i d l í k T., G a r g a n o I., *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tłum. J. D e m b - s k a, Kraków 1997.
- Š p i d l í k T., T e n a c e M., Č e m u s R., *Questions monastiques en Orient*, Roma 1999.
- S p i t e r i s Y., *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas*, tłum. B. Widła, Warszawa 2006.
- S p r o s t r a n o v E., *Opis na räkopisite v bibliotekata pri Rilskija manastir*, Sofija 1902.
- S t a n k o v R., *Isichazmät, stilät „pletenie sloves” i ezikovo-pravopisnata reforma na patriarch Evtimij*, Sofija 1999.
- S t a n č e v K., *Evtimievata škola v konteksta na evropejskoto duchovno razvitie*, Sbl 11, 1982, s. 8–18.
- Stara bälgarska literatura*, t. IV, *Žitiepisni tvorbi, säst. i red. K. I v a n o v a*, Sofija 1986.
- Starobälgarska literatura. Enciklopedičen rečnik*, red. D. P e t k a n o v a, Veliko Tärново 2003.
- S t a r o d u b c e v T., *Pisani izvori o crkvama i manastirima podizanim ili obnavljanim u oblastima Lazarevića i Brankovića. II Povelje*, RZZSK.S 46, 2014, s. 107–123.
- S t a n k o v R., *Isichazmät, stilät „pletenie sloves” i ezikovo-pravopisnata reforma na patriarch Evtimij*, Sofija 1999.
- S t e f a n o v P., *Danse macabre: Nov pogled käm cärkovnite säbori v Tärново prez XIV v.*, [in:] *Teodosievi četenija. 640 godini ot uspenieto na prep. Teodosij Tärnovski. 27 noemvri 2003 g. Kifarevski manastir „Roždestvo Bogorodično”*, red. D. K e n a n o v, Veliko Tärново 2005, s. 75–88.
- S t o j a n o v V., *Diplomatika na srednevekovnite izvori. Vladetelski dokumenti*, Sofija 1991.
- S t o j a n o v M., K o d o v Ch., *Opis na slavjanskite räkopisi v Sofijskata narodna biblioteka*, t. IV, Sofija 1971.
- S t r a d o m s k i J., *Literacka, polityczna i cerkiewna działalność prawosławnego metropolity kijowskiego Grzegorza Camblaka w świetle współczesnych mu źródeł*, ZNUJ.SR 41, 2008, s. 167–182.
- S u b o t i ć T., *Srpskoslovenski prevod Sintagme Matije Vlastara*, [in:] *Srednjovekovno pravo u Srba u ogledalu istorijskih izvora: Zbornik radova sa naučnog skupa održanog 19–21. marata 2009*, ur. S. Č i r k o v i ć, K. Č a v o š k i, Beograd 2009, s. 9–20.
- S z e f l i ŋ s k i B., *Trzy oblicza Sawy Nemanjicia. Postać historyczna, autokreacja, postać literacka*, Łódź 2016.
- Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, oprac., tłum. i komentarz G. M i n c z e w, M. S k o w r o n e k, J. M. W o l s k i, Łódź 2015.
- S z m u r ł o R., *Życie monastyczne w pismach Szenutego z Atrippe*, Warszawa 2001.
- S y r k u P. A., *K istoriji ispravlenija knig v Bolgarjii v XIV veke*, t. I, vyp. 1, *Vremja i žizn’ patriarcha Evtimija Ternovskago*, Sanktpeterburg 1898.

- T a c h i a o s A.-E. N., *Le cult de saint Constantine en Bulgarie au XIVe siècle*, [in:] *Sredno-vekovna christijanska Evropa. Iztok i zapad*, red. V. G j u z e l e v, A. M i l t e n o v a, Sofija 2002, s. 79–84.
- T a c h i a o s A.-E. N., *Gregory Synaites' Legacy to the Slavs: Preliminary Remarks*, Cyr 7, 1983, s. 113–161.
- T a c h i a o s A.-E. N., *Le monachisme serbe de Saint Sava et la tradition hésychaste athonite*, ChZ 1, 1966, s. 83–89.
- T a c h i a o s A.-E. N., *Mount Athos and the Slavic Literatures*, Cyr 4, 1977, s. 1–35.
- T a f t R.F., *The Byzantine Rite. A Short History*, Collegeville 1992.
- T a f t R.F., *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville 1986.
- T a f t R.F., *Communion*, [in:] *ODB*, vol. I, s. 491.
- T a f t R.F., *Eucharist*, [in:] *ODB*, vol. II, s. 737–738.
- T a f t R.F., *Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite*, DOP 42, 1988, s. 187–194.
- T a f t R.F., *Changing Rhythms of Eucharistic Frequency in Byzantine Monasticism*, [in:] *Il Monachesimo tra Eredità e Apertura*, a cura di M. B i e l a w s k i, D. H o m b e r g e n, Roma 2004, s. 419–458.
- T a l b o t A.-M., *Hagiography in Late Byzantium (1204–1453)*, [in:] *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. I, ed. S. E f t h y m i a d i s, Farnham 2011, s. 173–198.
- T a l b o t A.-M., *An Introduction to Byzantine Monasticism*, ICS 12.2, 1987, s. 229–241.
- T a l b o t A.-M., *A Monastic World*, [in:] *A Social History of Byzantium*, ed. J. H a l d o n, West Sussex 2009, s. 257–278.
- T a l b o t A.-M., *Old Wine in New Bottles. The Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologan Period*, [in:] *The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire. Papers from the Colloquium held at Princeton University, 8–9 May 1989*, ed. S. J u r i ć, D. M o u r i k i, Princeton 1991, s. 15–26.
- T ä p k o v a - Z a i m o v a V., *Quelques représentations iconographiques de saint Démétrius et l'insurrection des Assénides – première scission dans son culte "oecuménique"*, Bbg 5, 1978, s. 261–267.
- T a r n a n i d ē s I., *Ē diamorfōsis tou Autokefalou tēs Boulgarikēs Ekklesiās (864–1235)*, Thessalonikē 1976.
- T a r n a n i d i s I., *Byzantine-bulgarian ecclesiastical relations during the reigns of Ioannis Vatatzes and Ivan Asen up to the year 1235*, Cyr 3, 1975, s. 28–52.
- T a t a k i s B., *Filozofia bizantyńska*, tłum. S. T o k a r i e w, M.A. W e s o ł y, Kraków 2012.
- T e o d o r o v i ć - Š a k o t a M., *Inventar rukopisnich knjiga dečanske biblioteke*, SZZNP-SKNRS 1, 1956, s. 198–211.
- T h o m s o n F.J., *The distorted mediaeval russian perception of classical antiquity. The causes and the consequences*, [in:] *Medieval antiquity*, ed. A. W e l k e n h u y s e n, H. B r a e t, W. V e r b e k e, Leuven 1995, s. 303–364 [= *Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia XXIV*].
- T h o m s o n F.J., *Prolegomena to a Critical Edition of the Old Bulgarian Translation of „De ascetica disciplina” Ascribed to Basil of Caesarea. Together with a Few Comments on the Textual Unreliability of the 1076 Florilegium*, SG 13, 1986, s. 65–84.

- T j u t j u n d ž i e v I., *Tárnovskijaj episkopat, XII–XXI vek*, Veliko Tárnovo 2007.
- T o t e v K., *Carškata cърkva „Sv. Sv. Četirideset máčenicí“ i manastirát Velikata laura v Tárnovgrad (rezultati ot poslednite archeologičeski razkopki)*, Arch 42.1/2, 2001, s. 30–44.
- T r a j d o s T.M., *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Cambtak (bułgarscy duchowni prawosławni) a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i w pierwszej ćwierci XV w.*, BP 2, 1985, s. 211–234.
- T r a p p E., *Theodosios Phudules*, [in:] *Byzance et les Slaves. Études de civilisation. Mélanges Ivan Dujčev*, ed. S. D u f r e n n e, Paris 1979, s. 445–449.
- T r i f u n o v i ć Đ., *Žitije svetog patrijarcha Jefrema od episkopa Marka*, AFFBU 7, 1967, s. 67–74.
- T r o i a n o s S., *Byzantine Canon Law to 1100*, [in:] *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, ed. W. H a r t m a n n, K. P e n n i n g t o n, Washington 2012, s. 115–169.
- T r o i a n o s S., *The Twelfth to the Fifteenth Centuries*, [in:] *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, ed. W. H a r t m a n n, K. P e n n i n g t o n, Washington 2012, s. 170–214.
- T u r d e a n u É., *La littérature bulgare au XIVe siècle et sa diffusion dans les Pays Roumains*, Paris 1947.
- T u r d e a n u É., *Les premiers écrivains religieux en Valachie l'héroumène Nicodème de Tismana et le moine Philothée*, [in:] *Études de littérature roumaine et d'écrits slaves et grecs des principautés roumaines*, Leiden 1985, s. 15–49.
- T u r i l o v A.A., *Dosifej*, [in:] *Pravoslavnaja enciklopedija*, t. XVI, Moskva 2007, s. 54–55.
- T u r i l o v A.A., *Južnoslavjanske perevody XIV–XV vv. i korpus perevodnych tekstov na Rusi (k 110-letiju vychoda v svet truda A. I. Sobolevskogo)*, [in:] i d e m, *Mežslavjanske kulturnye svjazi epochi Srednevekov'ja i istočnikovedenie istorii i kul'tury slavjan. Ètjudy i charakteristiki*, Moskva 2012, s. 556–583.
- T u r i l o v A.A., *K istorii tyrnovskogo „carskogo“ skriptorija XIV v.*, Sbl 33/34, 2005, s. 305–328.
- T u r i l o v A.A., *Kakuju knigu oboznačae slovo Συναξαριον v opisi afonskogo monastirja Ksilurgu 1142 g.?*, [in:] *Paleografija, kodikologija, diplomatika. Sovremennij opyt issledovanija grečeskih, latinskih i slavjanskih rukopisej i dokumentov. Materialy meždunarodnoj naučnoj konferencii v čest' 80-letija doktora istoričeskih nauk člena-koresspondenta Afinskoj Akademii Borisa L'voviča Fonkiča*, Moskva 2018, s. 221–228.
- V a s i l e v s k i j V., *Obnovlenie bolgarskago patriaršestva pri care Ioanne Asene II v 1235 godu*, ŽMNP 238, 1885, s. 1–56; 239, 1885, s. 208–238.
- V a š i c a J., *Kirillo-mefodievske juridičeske pametniki*, VSJa 7, 1963, s. 12–33.
- V e l e v I., *Kultot na sveti Gavril Lesnovski*, GSU.CSVPID 10, 2001, s. 125–131.
- V e l e v I., *Lesnovskiot kniževen centar*, Skopje 1997.
- V e l e v I., *Rakopisnoto nasledstvo od lesnovskiot kniževen centar*, [in:] *Slovo: kám izgraždane na digitalna biblioteka na južnoslavjanski rãkopisi. Dokladi ot meždunarodnata konferencija. 21–26 februaru, 2008, Sofija, Bãlgarija*, red. Ch. M i k l a s, A. M i l t e n o v a, Sofija 2008, s. 81–98.
- V a u c h e z A., *Święty*, [in:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. L e G o f f, tłum. M. R a d o - ż y c k a - P a o l e t t i, Warszawa 2000, s. 391–430.
- V i n o g r a d o v V.P., *Ustavnyja čtenjija. Propoved' knigi. Istoriko-gomiletičeskoje izsledovanie*, vyp. 1, *Ustavnaja reglamentacija čtenij v grečeskoj cerkvi*, Sergijev Posad 1914.

- V o l č k e v i č A. Ju., *Platoničeskie i antičnye alljuzii v tvorenijach svt. Grigorija Palamy*, GR CR 1, 2009, s. 148–154.
- V ö ö b u s A., *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, t. II, *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, Louvain 1960.
- V o s s C., *Die Paränesis Ephraims des Syrers in südslavischen Handschriften des 14.–16. Jahrhunderts. Zur Lexik der albulgarischen Erstübersetzung und ihrer Überlieferung*, Freiburg 1997.
- V u l o v i ć B., *Ravanica, njeno mesto i njena uloga u sakralnoj arhitekturi Pomoravlja*, Beograd 1966.
- W a c ł a w i k D., *Szansę człowieka na uświęcenie. Próba odczytania nauki św. Bazylego Wielkiego*, Warszawa 1995.
- W a r e K., *Introduction*, [in:] J o h n C l i m a c u s, *The Ladder of Divine Ascent*, transl. C. L u i b h e i d, N. R u s s e l l, London 1982, s. 1–70.
- W a r i n g J., *Monastic reading in the eleventh and twelfth centuries: divine ascent or Byzantine fall?*, [in:] *Work and worship at the Theotokos Evergetis. 1050–1200*, ed. M. M u l l e t t, A. K i r b y, Belfast 1997, s. 400–419.
- W i p s z y c k a - B r a v o E., *Wierni u stóp Symeona Słupnika. O społecznej funkcji ascetyzmu syryjskiego*, RTK 26.4, 1979, s. 91–117.
- W o l s k i J. M., *(Pseudo-)Basilian Rules for Monks in Late Medieval Bulgaria. A Few Remarks on a Bulgarian Nomocanon from the End of the 14th Century*, Pbg 36.2, 2012, s. 39–44.
- W o l s k i J. M., *Autoproscopae, Bogomils and Messalians in the 14th Century Bulgaria*, SCer 4, 2014, s. 233–241.
- W o l s k i J. M., *Żywot św. Hilariona z Mogleny Eutymiusza Tyrnowskiego jako źródło do dziejów dwunastowiecznego bogomilizmu. Wiarygodność tekstu*, SSH 17, 2011, s. 43–57.
- Ž i v o j n o v i ć M., *Istorija Chilandara I: Od osnivanja manastira 1198. do 1335. godine*, Beograd 1998.
- Ž i v o j n o v i ć M., *Chilandarski i Evergetidski tipik. Podudarnosti i razlike*, ZRVI 33, 1994, s. 85–101.
- Ž u k o v s k a j a L., T i c h o m i r o v N., Š e l a m a n o v a N., *Svodnyj katalog slavjano-russkich rukopisnych knig, chranjaščichsja v SSSR. XI–XIII vv.*, Moskva 1984.



S U M M A R Y

Monastic Culture in Late Medieval Bulgaria



The life of the monks was entirely attuned to one goal – the salvation of the soul. The desire to be saved and the idea of how it could be achieved shaped the foundations of monastic culture. Of all the Christians who declared the same overarching objective, the monks were distinguished by the fortitude of their resolve, which determined their characteristic radicalism. The greatest masters of Eastern Christian spirituality: Saint Basil the Great, Dorotheus of Gaza, Saint Isaac the Syrian and Saint John Climacus, would instruct those wanting eternal glory to never neglect the issue of their salvation. Ascetic life was thought to give a better chance of achieving salvation, as opposed to living “in the world”.

In this work, monastic culture has been shown as a totality of symbolic means used by the monks to fulfil their life purpose. The dissertation is based on varied sources, primarily including what would be read by the monks in those days (selective choice), texts describing their lives (i.e., the lives of saints) and regulating them, and texts conveying the opinions of the monasteries and their inhabitants, written by the people living at the time (donation deeds of the then rulers, monks’ own writing).

The role of monastic rules in Byzantium and Serbia was fulfilled by monastic typicons, i.e., documents dedicated to particular orders, most often conferred by their founder. It may be assumed that the Bulgarian monasteries were equally governed by written rules of this type, but they did not survive to the present day. However, their lack is not of too much significance – the nomocanons and

handbooks of penance, e.g. the Nomocanon CIAI 1160 or the relevant excerpts of the Berlin Codex, being an extremely valuable source of knowledge about the monastic system.

Reading was an important part of monastic culture from the very beginning of this movement, the significance of knowing the Holy Scriptures and learning to read being emphasized as early as in the fourth century by Pachomius, the organizer of monastic life in Egypt. At a later time, the belief in the importance of listening and independent reading for spiritual formation and everyday practice became ingrained in the monks. Theodore the Studite in *Catecheses* thus summarized the four basic categories of monastic readings: the Bible, the lives of saints, the instruction of the Fathers and theological literature. His writing accurately reflects the volume of texts that the monk in late medieval Bulgaria would have been exposed to, only lacking mention of liturgical prayers. More detailed data on monastic reading can be obtained by reviewing the contents of a monastic library or by analyzing the typicons that regulated community reading.

In the light of collected sources, the virtues of the monk, which at the time were recognized as both ethical dispositions and actions, included above all: *xeniteia*, i.e., alienation from the world, penance and prayer. At the same time, alienation may include *negative praxis*, i.e., everything that distances the monk from worldly affairs: poverty, temperance, and guarding the mind. Monks realized their ideals in three main fashions: cenobitic, semianachoretic and anachoretic. Each of these styles has its apologists and supporters. While the first of them remained the most common (as can be surmised), the second yielded several famous figures, and the third was – most probably – not implemented in its radical variety at all. Our image of breaches in monastic life of late medieval Bulgaria remains vague. Some light is shed by several references to self-will/ idiorrhthmic monasticism, Autoproscopae and Messalianism.

Although so focused on themselves and concerned about the salvation of their soul, the monks were indeed an important element of society at the time. The main tool of their influence was the confession and instructions given to pilgrims, and the prayer for all those in need: simple people, the elite and the ruler. They were believed to have been able to obtain eternal salvation and military victories. The radical dedication to the affairs of God by the monks justifies why they were perceived as particularly effective advocates before God. At the same time, the monasteries (their smaller part) were one of the most important centres of writing and possessors of vast estates.

Indeks osób



A

- Akindyn, mnich, teolog 114
Alekseew Anatolij 24
Aleksy Arystynos, kanonista 36
Aleksy Sław, despota 46, 134
Aleksy Studyta, patriarcha konstantynopoli-
tański 27, 28
Anastazy Synaita, mnich, teolog 37
Andronik III, cesarz bizantyński (1325–1341)

110

- Antym, metropolita Curtea de Argeş 128
Arizanova Silvija 77
Arseniusz, starzec 108
Atanasova Diana 135

B

- Barbaros Rozbójnik (inaczej: Pelagonijski),
mnich 45, 77, 84, 200
Barlaam z Kalabrii, mnich 19, 20, 80, 114
Bazyli, arcybiskup bułgarski 106
Bazyli, starzec 124
Bazyli Wielki, arcybiskup, Ojciec Kościoła, au-
tor ascetyczny 17–22, 24, 25, 27, 29, 30,
32, 38, 50, 51, 55, 60, 61, 66, 67, 71, 76,
89, 90, 149, 160, 168, 170, 174, 176, 188

- Bazyliśkos, diakon, hagiograf 45

- Beyer Hans-Veit* 39, 108, 109
Biljarski Iwan 12
Bogdanović Dmitrije 32, 124
Bożiłow Iwan 18, 148
Bralewski Sławomir 12
Brown Peter 104
Brzozowska Zofia 12, 137

C

- Charanis Peter* 134
Cyprian, mnich 15, 16, 127, 128
Cyryl Bieloziński, igumen 21
Cyryl Bosota, mnich 108, 115, 120, 130
Cyryl ze Scytopolis, mnich, hagiograf 29, 44
Czeszmedźiew Dimo 126

D

- Danczew Georgi* 42
Daniel II, patriarcha serbski 130
Daniel z Raithu, igumen 35
Darrouzès Jean 118
Dawidow Angel 42
Delikari Angeliki 39, 109
Demetriusz z Tesaloniki, męczennik 119, 137

- Dionizy Aeropagita, zob. Pseudo-Dionizy Aeropagita
- Dionizy Wspaniały, mnich 25, 117
- Domencjan, mnich, hagiograf 19, 137
- Doroteusz z Gazy, autor ascetyczny 18, 19, 21, 22, 30, 32, 35, 44, 50, 52, 54, 60, 66, 69, 76, 79, 89, 90, 96, 97, 148
- Dozyteusz, mnich palestyński 44, 69
- Dozyteusz, mnich ruski 27
- Dujczew Iwan* 11
- E**
- Efrem, hymnograf 124
- Efrem Pečki, patriarcha serbski 9, 18–22, 28–30, 32, 41, 42, 82, 90, 95, 123–125, 129–132, 141, 142, 145, 148
- Efrem Syryjczyk, autor ascetyczny 18–22, 28, 29, 32
- Eustacjusz I, arcybiskup serbski 130
- Eutyminusz Tyrnowski, patriarcha bułgarski 8, 15, 16, 33–35, 42, 44–46, 50, 57, 58, 67, 81–83, 90–92, 100, 111, 119, 125–130, 132, 136, 141, 142, 145, 146, 148
- F**
- Fedwick Paul J.* 32
- Filipczak Paweł* 12
- Filotea Temnizka, mniszka 34, 45
- Filoteusz Kokkinos, patriarcha konstantynopoliński 26, 79
- Filoteusz z Synaju, autor ascetyczny 29
- G**
- Gabriel Lesnowski, mnich 63
- Gawazowa Nina* 34, 35
- Georgiev Minčo* 144
- Gibbon Edward* 101, 102
- Gjuzelew Wasil* 11, 18–20, 22, 103
- Granstrem Ewgenij* 32
- Grudkow Wesełin* 124
- Grzegorz Cambłak, metropolita kijowski, hagiograf 33, 42, 114, 125–128, 142, 146
- Grzegorz Kaligraf, mnich, hagiograf 41, 45, 72–74, 92, 94–96, 99, 110, 120–123, 142, 146
- Grzegorz Pakurian, arystokrata bizantyński 17
- Grzegorz Palamas 8, 80, 88
- Grzegorz Synaita, igumen, pisarz ascetyczny 10, 16, 29, 34, 39, 40, 71, 79, 81, 91, 94, 97, 98, 100, 107, 110, 112, 113, 121, 123, 126, 128, 129
- Grzegorz z Nazjanu (Teolog), patriarcha konstantynopoliński, Ojciec Kościoła 17, 18, 20
- Gybybow Iwan* 42
- H**
- Harnack Adolf* 102
- Heppel Mauriel* 39, 40
- Hezychiusz z Synaju, autor ascetyczny 29
- Hilarion, mnich 73, 74, 91, 94, 95, 121
- Hilarion z Mogleny, biskup 35, 45, 57, 62, 100, 136
- Hiob, pustelnik 117
- I**
- Irena Porini, mniszka 115
- Iwanow Siergiej* 43
- Iwanowa Klimentina* 45, 94, 142
- Izaak Syryjczyk, autor ascetyczny 17, 29, 30, 32, 35, 50, 54, 61, 65, 66, 76, 79, 90, 145, 148, 149
- J**
- Jacymirskij Aleksandr* 41
- Jagusiak Krzysztof* 12
- Jakub, biskup 110
- Jan V Paleolog, cesarz bizantyński (1341–1391) 126
- Jan Aleksander, car bułgarski (1131–1371) 46, 94, 110, 112, 113, 115, 116, 118, 120, 121, 129, 133, 136
- Jan Asen II, car bułgarski (1218–1241) 43, 46, 105, 106, 136, 138
- Jan Chryzostom, patriarcha konstantynopoliński, Ojciec Kościoła 18, 19, 20, 27–29, 33, 66, 117, 146
- Jan Klimak, igumen, pisarz ascetyczny 8, 9, 14, 17–20, 22, 26, 28, 29, 34, 35, 50–54, 58–60, 66–69, 75, 78–80, 86, 89, 90, 93, 96, 100, 140, 148, 150
- Jan Rylski, mnich 36, 43–45, 50, 56, 62, 91–92, 135

- Jan Szyszman, car bułgarski (1371–1395) 46
 Jan Zonaras, kanonista, historyk 36
 Jerzy, męczennik 134, 137, 138
 Jezus Chrystus 7, 61, 67, 89, 97
 Joachim, patriarcha tyrnowski 33, 38, 39, 45, 55, 57, 62, 76, 77, 82, 87–91, 93, 94, 105, 106, 107, 111, 120, 123, 129, 130, 132, 145
 Joachim Osogowski, mnich 7, 45, 57, 106
 Joannicjusz, patriarcha serbski 124, 130
 Joazaf Widyński, metropolita 125, 128
Jowczewa Marija 124
 Józef Kataros, mnich 132
- K**
 Kalikst I, patriarcha konstantynopoliński 25, 34, 39, 40, 86, 92, 97–99, 108–119, 126
Kalojanow Anczo 106
Kaluźniacki Emil 125
Kanew Georgi 11
Kaplan Michel 18
Kenanow Dimityr 119
Kiselkow Wasil 11, 39
 Klemens, mnich 109
Kochanek Piotr 12
Kodow Christo 39
Kokoszko Maciej 12
Kompa Andrzej 12
 Konstantyn Asen Tich, car bułgarski (1257–1277) 46, 134
 Konstantyn Kostenecki, mnich, pisarz 128
Krzeszewska Karolina 12
- L**
 Leoncjusz z Neapolis, Ojciec Kościoła, hagiograf 12
Leszka Mirosław J. 12
- Ł**
 Łazarz Hrebeljanović, książę serbski (1373–1389) 120
 Łazarz, mnich 115, 116, 120, 130
- M**
 Makary Wielki, mnich, autor ascetyczny 20, 149
 Maksym Wyznawca, Ojciec Kościoła, autor ascetyczny 17, 20, 29
 Manuel II, cesarz bizantyński (1391–1425) 96
 Marek Mnich 20, 149
 Marek Pecki, mnich, hagiograf 41, 42, 124, 125, 129
 Maria Paleolog Kantakuzen, caryca bułgarska 132
Marinow Kiril 12, 135
Matejić Predrag 124
 Mateusz Blastares, kanonista 19, 36
 Mikołaj Aleksander, hospodar wołowski 110
 Mikołaj z Miry, biskup 136–138
Minczew Georgi 12
Minczewska Angelina 32
Mutańczew Petyr 102
Mysłińska-Brzozowska Elżbieta 12
- N**
Naumowicz Józef 12, 85
 Nicefor Hezychasta, autor ascetyczny 79, 81, 108
 Nicetas Stetatos, autor ascetyczny, hagiograf 29, 51
 Nikodem, arcybiskup serbski 130
 Nikodem Tismański, igumen 128
Nikotowa Bistra 11, 43, 118, 119
Nikotowa Gergana 32
 Nikon Mawrorytes, igumen 19, 24, 140, 148
 Nil Synajski, autor ascetyczny 20, 149
- P**
 Pachomiusz Wielki, założyciel pierwszych cenobiów 15, 25, 189
 Palladiusz, hagiograf 29, 30
Panajotow Weselin 106
 Pankracjusz z Taorminy, męczennik 18
Papachryssantou Denise 84, 91
 Paraskewa Epiwatska, zob. Petka Tyrnowska
Pawlikjanow Kiril 122
Pawłow Płamen 124
 Petka Tyrnowska, mniszka 33, 43, 44, 57, 62, 136, 137, 142
 Piotr, car bułgarski (927–969) 137
Polanowski Waldemar 30
Popović Danica 124, 134

- Prochor Pszyński, mnich 44, 56, 62, 92
 Pseudo-Bazyli Wielki, autor ascetyczny 38
 Pseudo-Dionizy Aeropagita, teolog 19, 30
 Pseudo-Symeon Nowy Teolog, autor ascetyczny 108
 Pseudo-Zonaras, kanonista 37, 143
- R**
Radzenko Konstantyn 11
Rigo Antonio 40, 100, 108
 Roman, mnich 39, 71, 91, 94, 98, 99, 111, 113, 118
 Roman Widyński, zob. Romił Widyński
 Romił Widyński, mnich 34, 39–41, 58, 71–74, 77, 81, 82, 88, 91, 92, 94, 95, 99, 109–112, 120–125, 128–132, 140–142, 146
Rusew Penjo 42
Rzeźnicka Zofia 12
- S**
 Sawa I, patriarcha serbski 130
 Sawa III, patriarcha serbski 130
Scarpa Marco 40, 80
Skotnicka Katarzyna 144
Skowronek Małgorzata 12
Sprostranow Ewtim 20
 Stefan, prezbiter 93
 Stefan Duszan, car serbski (1331–1355) 110
 Stefan z Efezu, kanonista 36
Stefanow Paweł 117
 Symeon Nowy Teolog, autor ascetyczny 29, 51
 Symeon Saloita, mnich 141, 142
Syrku Polichronij 11, 126
Szepliński Błażej 12
- T**
 Teodor Balsamon, kanonista 97, 143
 Teodor Studyta, Ojciec Kościoła, autor ascetyczny 16, 17, 24, 28–30, 32, 36, 38, 88
- Teodora, caryca bułgarska 116
 Teodoret, znachor 114, 120, 130, 141
 Teodoret z Cyru, historyk, teolog 18
Teodorović-Šakota Mirjana 32
 Teodozjusz, patriarcha tyrnowski 40, 119, 131
 Teodozjusz Boradiotes, igumen 143
 Teodozjusz Chilendarski, mnich, hagiograf 19
 Teodozjusz Fudul, mnich 141
 Teodozjusz Tyrnowski, igumen 25, 33–34, 39–42, 71, 81–82, 86, 89, 91, 92, 94, 97–98, 109, 111–120, 121, 123, 126, 128–131, 141, 143, 146
 Teofanes, mnich, hagiograf 110
 Teofilakt Ochrydzki, teolog 19, 29
Thomson Francis J. 49
Tichomirow Nikołaj 32
Trifunowić Dżordże 42
Turilow Anatolij 32
- V**
Voss Christian 32, 33
- W**
Welew Ilija 19
 Władysław Gramatyk 40
Wolińska Teresa 12
Wolska Anna 12
Wolska Ewa 12
Wolska Irena Anna 12
Wolska Irena Maria 12
Wolski Adam 12
Wolski Józef 12
Wolski Stanisław 12
- Z**
Zlatarski Wasil 40

Indeks nazw geograficznych, miejscowych i etnicznych



Skróty:

etn. lud, plemię, grupa etniczne

g. góra/góry

kr. kraj, kraina, państwo

m. miasto, miejscowość

płw. półwysep

w. wyspa

A

Arczar, zob. klasztory

Atos, płw., g. 10, 17, 27, 39, 41, 74, 81, 91–96,
106, 108, 109, 113, 115, 122, 124–126,
128, 129, 131

Awlona, m. 41

B

Baczkowski Klasztor, zob. klasztory

Balkany, region 17, 37, 39, 81, 94, 97, 100,
109, 114

Białe Jezioro 21

Bizancjum, kr. 10, 12, 24, 35, 71, 77, 84, 103,
120, 143, 144, 147, 152

Bizantyńczycy, etn. 39, 46

Bułgaria, kr. 9, 10, 13, 16, 25, 31, 33, 35, 36,
39, 41, 45, 49, 67, 80–85, 88–90, 93–95,
101, 103, 105, 106, 109, 110, 114, 116,
117, 119, 122, 123, 125, 138, 140, 141,
143–146, 148, 149

Bułgarzy, etn. 5, 9–11, 14, 22, 31–34, 37–40,
42, 46, 49, 55, 74, 77, 81, 82, 85, 89, 91,
102, 104, 105, 107, 113, 114, 119, 126,
132, 142–144

C

Chilandar, zob. klasztory

Cypr, w. 108

E

Egipt, kr. 15

F

Filipopol, m. 124

G

Góra Atos, zob. Atos
 Grecja, kr. 102, 109
 Gruzini, etn. 17

I

Iliria, kr. 127

K

Kijów, m. 36
 Kilifarewski Klasztor, zob. klasztory

klasztory:

- Arczar, k. Widynia 112
- Baczkowski 17, 30, 127, 142, 145, 149
- Bogurodzicy, k. Sliwenu 112
- Chilendarski, Atos 124, 130
- Deczański 32, 124
- Ewergetydzki, Konstantynopol 85
- hezychasterion Antoniego Nowego,
 k. Werii 113
- hezychasterion Magula 108
- hezychasterion Melana 122
- Jana Chrzciela, Sozopol 17, 20
- Katarzyny, Synaj 108
- Kilifarewski 40, 94, 95, 112, 113, 117
- Ksylurgu 17, 20, 21
- Laura Michała Archaniola, Iwanowo 83
- Lesnowski 17, 19, 44, 63
- Mamasa, Konstantynopol 91
- Matki Boskiej Eleusy, Strumica 18,
 20–21
- Matki Boskiej Hodegetrii, Tyrnowo 73
- Matki Boskiej Speliotissy, Melnik 18,
 21, 30
- Michała Archaniola, Jerozolima 44, 106
- Mikołaja, Widyń 25, 34
- Paroryjski 73, 109, 110, 112, 120
- Rawanicki 120, 123
- Ryłski 17, 19, 22, 43, 139
- Św. Trójcy 126, 127, 129
- Wielka Laura Czterdziestu Męczenników,
 Tyrnowo 83, 84
- Wielka Laura Matki Boskiej Przczystej 83
- Wirgiński 134
- Zografski 10, 17, 19, 22, 30, 124, 133

Konstantynopol, m. 27, 94, 110, 112–114,
 119, 143
 Kreta, w. 108
 Ksylurgu, zob. klasztory
 Kukulos, m. 107

L

Lampsakos, m. 84, 130
 Laura Michała Archaniola, zob. klasztory
 Lesnowski Klasztor, zob. klasztory
 Limnos, w. 126, 128, 130

M

Macedonia, kr. 100, 110, 127, 134
 Magula, zob. klasztory
 Mamasa Klasztor, zob. klasztory
 Melana, zob. klasztory
 Melnik, m. 18, 20, 21, 30
 Mesembria, m. 117, 146
 Monkre, m. 121

N

Nesebyr, zob. Mesembria
 Nowogród Wielki, m. 137

P

Paroryjski Klasztor, zob. klasztory
 Peć, m. 124
 Płowdiw, zob. Filipopol
 Polska, kr. 11

R

Rawanicki Klasztor, zob. klasztory
 Riła, g. 43
 Ruś, kr. 21, 27, 36, 43, 81, 103, 110, 118, 128, 137
 Ryłski Klasztor, zob. klasztory
 Rzym, cesarstwo rzymskie 101, 102

S

Serbia, kr. 35, 41, 81, 95, 109, 110, 117, 124,
 128, 130, 146, 152
 Smyrna, m. 10, 107
 Sofia, m. 12
 Sozopol, m. 17, 20
 Strumica, m. 18

T

Tracja, kr. 110, 127

Turcy 45, 108, 121, 127

Tyrnowo, m. 39, 43, 73, 83, 85, 105, 108, 112–
116, 118, 126, 127, 136, 144**W**

Węgry, kr. 117, 146

Widyń, m. 25, 34, 111, 112, 120

Wielka Laura Czterdziestu Męczenników, Ty-
rnowo, zob. klasztoryWielka Laura Matki Boskiej Przemyskiej, zob.
klasztory

Wielkie Tyrnowo, zob. Tyrnowo

Wirgiński Klasztor, zob. klasztory

Wołoszczyzna, kr. 110, 117, 128, 146

Z

Zagora, kr. 73, 91, 126, 203

Zograf, zob. klasztory



BYZANTINA ŁODZIENSIA

1997–2018

I.

Sławomir Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Łódź 1997, ss. 197.

II.

Maciej Kokoszko, *Descriptions of Personal Appearance in John Malalas' Chronicle*, Łódź 1998, ss. 181.

III.

Mélanges d'histoire byzantine offerts à Oktawiusz Jurewicz à l'occasion de Son soixante-dixième anniversaire, éd. **Waldemar Ceran**, Łódź 1998, ss. 209.

IV.

Mirosław Jerzy Leszka, *Uzurpacje w cesarstwie bizantyńskim w okresie od IV do połowy IX wieku*, Łódź 1999, ss. 149.

V.

Małgorzata Beata Leszka, *Rola duchowieństwa na dworze cesarzy wczesnobizantyńskich*, Łódź 2000, ss. 136.

VI.

Waldemar Ceran, *Historia i bibliografia rozumowana bizantynologii polskiej (1800–1998)*, vol. I–II, Łódź 2001, ss. 786.

VII.

Mirosław J. Leszka, *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII – pierwsza połowa XII wieku)*, Łódź 2003, ss. 169.

VIII.

Teresa Wolińska, *Sycylia w polityce cesarstwa bizantyńskiego w VI–IX wieku*, Łódź 2005, ss. 379.

IX.

Maciej Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum (III–VII w.)*, Łódź 2005, ss. 445.

X.

Sławomir Bralewski, *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006, ss. 334.

XI.

Byzantina Europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi, red. **Maciej Kokoszko, Mirosław J. Leszka**, Łódź 2007, ss. 573.

XII.

Paweł Filipczak, *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, Łódź 2009, ss. 236.

XIV.

Jolanta Dybała, *Ideał kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Łódź 2012, ss. 480.

XV.

Mirosław J. Leszka, *Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyńskich w latach 893-927*, Łódź 2013, ss. 368.

XVI.

Maciej Kokoszko, Krzysztof Jagusiak, Zofia Rzeźnicka, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II–VII w.)*, cz. I, *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i Bizancjum (II–VII w.)*, Łódź 2014, ss. 671.

XVII.

Andrzej Kompa, Mirosław J. Leszka, Teresa Wolińska, *Mieszkańcy stolicy świata. Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem*, Łódź 2014, ss. 490.

XVIII.

Waldemar Ceran, *Artisans et commerçants à Antioche et leur rang social (seconde moitié du siècle de notre ère)*, Łódź 2013, ss. 236.

XIX.

Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II–VII w.), cz. II, *Pokarm dla ciała i ducha*, red. **Maciej Kokoszko**, Łódź 2014, ss. 607.

XX.

Maciej Kokoszko, Krzysztof Jagusiak, Zofia Rzeźnicka, *Cereals of Antiquity and Early Byzantine Times: Wheat and Barley in Medical Sources (Second to Seventh Centuries AD)*, Łódź 2014, ss. 516.

XXI.

Błażej Cecota, *Arabskie oblężenia Konstantynopola w VII–VIII wieku. Rzeczywistość i mit*, Łódź 2015, ss. 213.

XXII.

Byzantium and the Arabs: the Encounter of Civilizations from Sixth to Mid-Eighth Century, ed. **Teresa Wolińska, Paweł Filipczak**, Łódź 2015, ss. 614.

XXIII.

Miasto na styku mórz i kontynentów. Wczesno- i średniobizantyński Konstantynopol jako miasto portowe, red. **Mirosław J. Leszka, Kiril Marinow**, Łódź 2016, ss. 348.

XXIV.

Zofia A. Brzozowska, *Sofia – upersonifikowana Mądrość Boża. Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyńsko-słowiańskiej*, Łódź 2015, ss. 478.

XXV.

Błażej Szefliński, *Trzy oblicza Sawy Nemanjicia. Postać historyczna – autokreacja – postać literacka*, Łódź 2016, ss. 342.

XXVI.

Paweł Filipczak, *An Introduction to the Byzantine Administration in Syro-Palestine on the Eve of the Arab Conquest*, Łódź 2015, ss. 127.

XXVIII.

Zofia Rzeźnicka, Maciej Kokoszko, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II–VII w.)*, cz. III, *Ab ovo ad γάλα. Jajka, mleko i produkty mleczne w medycynie i w sztuce kulinarnej (I–VII w.)*, Łódź 2016, ss. 263.

XXXVI.

Zofia A. Brzozowska, Mirosław J. Leszka, *Maria Lekapene, Empress of the Bulgarians: Neither a Saint nor a Malefactress*, Łódź 2017, ss. 228.



Jan Mikołaj Wolski
jan.wolski@uni.lodz.pl

Uniwersytet Łódzki

Centrum Badań na Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego
i Europy Południowo-Wschodniej im. Prof. Waldemara Cerana, *Ceraneum*

ul. J. Matejki 32/38
90-237 Łódź, Polska
ceraneum@uni.lodz.pl

Jan Mikołaj Wolski

Kultura monastyczna w późnośredniowiecznej Bułgarii

Mnisi i anachoreci odgrywali różnorakie role w społeczeństwie późnośredniowiecznej Bułgarii. Klasztory i pustelnie były „przystanią zbawienia”, zapewniały odpowiednie warunki do prowadzenia prawdziwie chrześcijańskiego życia. Mnisi – najbliżsi Bogu spośród ludzi („ziemscy aniołowie i niebiańscy ludzie”) – sprawowali modlitewną opiekę nad chrześcijańską ekumena. Ich orędownictwu wierni powierzali swoje codzienne troski, a władcy – losy kraju. Środowiska klasztorne ze swoimi skryptoriami jawią się nam jako najaktywniejsze ośrodki kulturotwórcze. Znajomość podstaw kultury mniszej jest niezbędna dla zrozumienia wielu zagadnień związanych z życiem ówczesnych Bułgarów. Niniejsza monografia daje przegląd tych aspektów życia mnichów i eremitów, które przesądziły o ich odrębności. Analizie poddany został system norm i wartości oraz struktura tej grupy, a także jej znaczenie jako instytucji społecznej. Dokonana przez autora metodyczna selekcja źródeł zaowocowała świeżym spojrzeniem na wiele zagadnień aktualnych dla filologów i historyków.

Książka powstała na podstawie rozprawy doktorskiej, przygotowywanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Mirosława J. Leszki w Katedrze Historii Bizancjum i obronionej w lipcu 2017 r.

Na podstawie solidnej analizy źródłowej rozprawa przedstawia ówczesne ideały życia ascetycznego, dotyczące celu życia mnichów, hierarchii ideałów i poszczególnych wzorców, jak i sposobu ich realizacji, jak kseniteia, wyobcowanie i wyrzeczenie się świata i siebie, pokuta czy modlitwa. Dobrze wydobywa z tekstów źródłowych napięcia, jakie istniały między wysokimi ideałami a słabością ludzką przejawiająca się w mniszej codzienności. Właściwie także przedstawia różne formy życia monastycznego: wspólnotowe, pustelnicze czy półpustelnicze, a także relacje społeczne, które były udziałem ówczesnych mnichów.

Ks. prof. dr. hab. Józef Naumowicz
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl / [e-mail:ksiegarnia@uni.lodz.pl](mailto:ksiegarnia@uni.lodz.pl) / phone (48 42) 665 58 63

 WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

 UNIWERSYTET
ŁÓDZKI

 CERANEUM

ISBN 978-83-8142-094-5



9 788381 420945

Książka dostępna również
jako e-book