

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
Miroslaw 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

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, wykląda 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. Dostarczą 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 noramtywnych.

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 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 pärvä*, 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 ksiązek 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. Współbrzmiały 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 ksiązek, 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 των πατέρων διδασκαλῖαι 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 zakreślone 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 zakreślony 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 niewiążący 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 ewangelarzy (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 *Ewangelii 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 oboznačaeet 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 wylania 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 *Heksameronem* 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 opisania 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.