

Piotr Chomik

Kult świętych serbskich w monasterach Wielkiego Księstwa Litewskiego do końca XVI wieku

Elpis 15/27, 165-172

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KULT ŚWIĘTYCH SERBSKICH W MONASTERACH WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO DO KOŃCA XVI WIEKU

THE CULT OF THE SERBIAN SAINTS IN MONASTERIES OF THE GRAND DUCHY OF LITHUANIA
UNTIL THE END OF THE SIXTEENTH CENTURY

PIOTR CHOMIK

UNIwersytet w Białymstoku, chop@uwb.edu.pl

Słowa kluczowe: Wielkie Księstwo Litewskie, święci, monaster, prawosławie

Keywords: Grand Duchy of Lithuania, saints, monastery, Orthodoxy

Jednym z głównych przejawów życia duchowego i kultowego Kościoła prawosławnego jest kult świętych. Właśnie ze względu na związek z życiem duchowym, jest to istotny element życia monastycznego.

Kult świętych, szczególnie w XVI wieku był ważnym tematem literatury religijnej w państwie polsko-litewskim, ze względu na reformację i kontrreformację, ale też z uwagi na polemikę wyznaniową katolicko-prawosławną w przededniu unii brzeskiej. Monasterium były wówczas ośrodkami kultu świętych w dwojaki sposób. Po pierwsze, w monasterach rozwijano kult świętych powszechnie znanych, pochodzących z różnych miejsc i kanonizowanych w różnym czasie. Po drugie, to w nich żyli mnisi czy mniszki, którzy po śmierci zostali kanonizowani ze względu na swój sposób życia.

Już w przeszłości prawosławie w Wielkim Księstwie Litewskim i Koronie nawiązywało do tradycji Rusi Kijowskiej i Halickiej. Państwo kijowskie budowało fundament duchowości, między innymi, w oparciu o kult św. Olgi, św. Włodzimierza, św. św. Borysa i Gleba czy świętych Antoniego i Teodozego Pieczerskich. Również monastycyzm Rusi Północno-Wschodniej w XV wieku wypracował swoją specyfikę kultu świętych. Nie można też zapomnieć o Nowogrodzie Wielkim, szerzącym kult własnych świętych, na czele z Warłamem Chutyńskim czy Antonim Rzymianinem¹.

Jeszcze przed XVI wiekiem w Wielkim Księstwie Litewskim rozpowszechniony był kult świętych związanych z tym obszarem. Przede wszystkim należy przypomnieć następujące postacie: św. Eufrozynę Połocką, św. Cyryla Turowskiego i św. Abrahama Smoleńskiego. W Połocku istniał kult świętych biskupów. Byli to: Mina (1105-1116), Dionizy (1166-1187), Szymon (1266-1289). Odegrali oni doniosłą rolę w rozwoju chrześcijaństwa na

ziemi Połockiej; swoją religijną, oświatową i społeczną działalnością przyczynili się do wzrostu znaczenia Cerkwi prawosławnej. Wśród świętych turowskich, oprócz wspomnianego św. Cyryla i św. mnicha Marcina, należy wymienić, biskupa Ławrencjusza (1182-1194). Życie wszystkich wymienionych świętych turowskich przypadło na okres największego rozkwitu ziemi turowskiej². Należy też przypomnieć świętych: archimandrytę Szymona (1351-1392) i Charytynę, księżnę litewską zmarłą w 1281 r., która wyjechała z Litwy do Nowogrodu i tam została ihumenią monasteru św. św. Piotra i Pawła³.

Prawdopodobnie w XIII wieku żył święty mnich Elizeusz Ławryszewski związany z monasterem Przenajświętszej Bogurodzicy w Ławryszewie k. Nowogródka. Pamięć o nim sięgnęła XVI, bowiem właśnie wówczas podczas soboru lokalnego w Nowogródku w 1514 r. Elizeusz został kanonizowany z inicjatywy metropolity kijowskiego Józefa Sołtana⁴.

W XV wieku na terenie państwa polsko-litewskiego powstała koncepcja autonomizacji prawosławia, której autorem był metropolita kijowski Grzegorz Camblak. Wprowadził on na tereny Rzeczypospolitej kult wielu świętych pochodzących z Bałkanów i obszaru zamieszkałego przez południowych Słowian. Chodzi tu głównie o tradycje kultowe greckie, bułgarskie, serbskie i rumuńskie. Wśród świętych, których kult rozpowszechnił metropolita Grzegorz Camblak, przede wszystkim należy wymienić: św. Paraskiewę-Petkę (Tymowską, z Epiwatu) i św. Jana Suczawskiego, patrona Mołdawii. Grzegorz Camblak rozpowszechnił także kult św. męczenników wileńskich: Jana, Antoniego i Eustachego oraz ustanowił nową datę obchodzenia ich pamięci na trzecią niedzielę przed Bożym Narodzeniem. W czasach Camblaka również na terenie Rzeczypospolitej popularny był kult serbskich świętych: św. Sawy i św. Symeona⁵.

Świadczą o tym zachowane rękopisy cerkiewnosłowiańskie, które to zostały omówione w tekstach A. Naumowa i A. A. Turiłowa⁶. Również autor niniejszego tekstu przeprowadził w latach 2006-2008 badania rękopisów, pochodzących głównie z monasteru Zwiastowania NMP w Supraślu, a przechowywanych w Bibliotece Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie.

Rękopisy cerkiewnosłowiańskie wskazują na dużą popularność kultu św. Paraskiewy-Petki⁷, który na terenie państwa polsko-litewskiego był znacznie silniejszy niż kult św. Paraskiewy-Piatnicy. Warto zauważyć, że A. Naumow twierdził iż w świadomości prawosławnych mieszkańców I RP, Paraskiewa-Petka była traktowana jako Serbka. Jej kult kwitł w XIII wieku, gdy po zwycięskiej bitwie Bułgarów z armią cesarstwa Tessalonik pod Kłokotonicą (9.03.1320 r.) car bułgarski Iwan Arsen II przeniósł jej relikwie do stolicy swego państwa – Wielkiego Tyrnowa i ogłosił patronką stolicy i kraju. Paraskiewa należała do grupy najbardziej czczonych bałkańskich świętych w ruskiej cerkwi. Początki kultu łączone są z XII-wieczną Tracją. Rozwój kultu wiązany jest przede wszystkim z falą emigracji, jaka nastąpiła w wyniku inwazji tureckiej na Półwysep Bałkański pod koniec XIV wieku. Imię Paraskiewy-Petki było umieszczone w synaksarionie psalterza kijowskiego metropolity Cypriana (1390-1406), mającego bałkański rodowód. Już Dymitr Tuptało (św. Dymitr Rostowski) przypisywał wprowadzenie dnia jej pamięci do kalendarza metropolicie kijowskiemu Grzegorzowi Camblakowi, który był autorem kilku utworów dedykowanych tej świętej. W XVII wieku, ważne znaczenie dla umocnienia kultu św. Paraskiewy Tyrnowskiej miała polityka cerkiewna metropolity kijowskiego Piotra Mohyły, który w obliczu nowej sytuacji w jakiej znalazło się prawosławie w Rzeczypospolitej po unii brzeskiej, postawił na autonomizację kijowskiego prawosławia i ukierunkował kontakty zewnętrzne bardziej na patriarchat w Konstantynopolu, niż na budującą swą potęgę Moskwę. Kult Paraskiewy cieszył się ogromną popularnością na obszarze dawnej metropolii kijowskiej, a także halickiej i litewskiej. Promieniował na Podkarpacie i Chełmszczyznę, dotarł także na Podlasie⁹. Jak pisał A. Naumow, w chwili obecnej w Polsce znamy około 40 służb ku czci św. Paraskiewy-Petki. W kilku rękopisach znajdują się też tropariony i kondakiony na jej święto, są też krótkie żywoty przedstawiające życie świętej i losy jej relikwii. W homiliarzach znajdziemy pieśni o tej postaci, często także wzmiankę o niej zawierają kalendarze umieszczone w księgach liturgicznych¹⁰.

W zbiorach wileńskich zachował się natomiast obszerny żywot św. Paraskiewy, pióra bułgarskiego patriarchy Eutymiusza z dodatkiem autorstwa Grzegorza Camblaka, także pełna służba (bez kanonu), kilka kondakionów i różne

wspomnienia na jej temat¹¹. A. Naumow pisał też o nowej pieśni poświęconej tej świętej, przepisanej w 1742 r.¹² Rękopis zachowany w Wilnie pod sygnaturą 19-79 – zgodnie z najnowszym datowaniem N. Morozowej – pochodzi z drugiej ćwierci XVI wieku i zawiera wspomniany żywot św. Paraskiewy. Jest to tzw. *Minieja czetna* z monasteru w Supraślu. Księga będąca połączeniem kilku tekstów zawiera 663 karty. Na karcie 5 została zachowana zastawka w kolorach czerwonym i zielonym. Minieja obejmuje teksty liturgiczne na miesiące wrzesień-listopad. Żywot Paraskiewy Tyrnowskiej został zapisany na karcie 315. Tekst rozpoczyna się słowami: „Месяца октября 14 день житие и жизнь преподобных матере нашей Параскевы списаное Ефимием патриархом Тырновским, к концу же слова и како принесена бысь в славную сербскую землю списано Григорием Цамблаком”. W tekście znalazł się też opis przeniesienia kultu św. Paraskiewy na ziemię serbską¹³. Minieja zawiera również teksty dotyczące innych świętych oraz pouczenia duchowe różnych autorów, w tym świętych mnichów pochodzących z Bizancjum i Półwyspu Synajskiego.

Inną kopię żywotu św. Paraskiewy autorstwa Eutymiusza, zawiera rękopis zachowany pod sygnaturą 19-70. Jest to dokument zawierający pouczenia katechetyczne i naukę o sakramentach św. Cyryla Jerozolimskiego. W tekście umieszczony został również żywot św. Jana Złotoustego (k. 223). Natomiast żywot św. Paraskiewy zamieszczono na karcie 401. Obecny stan zachowania rękopisu nie pozwala jednoznacznie stwierdzić czy żywot świętej kończył cały dokument, czy był, na przykład, początkiem części zawierającej żywoty świętych, których kult w sposób szczególny odnosił się do ziem ruskich Korony i WKL. Rękopis bowiem urywa się na żywocie św. Paraskiewy. Opisywany manuskrypt pochodził z monasteru w Dubnie i stamtąd został „pożyczony” w 1537 r. do monasteru św. Trójcy Wilnie. W XVII wieku trafił on do, unickiego wówczas monasteru w Żyrowicach¹⁴.

XVI-wieczny Typikon z monasteru w Supraślu, w którym umieszczono kondakion poświęcony św. Paraskiewie Tyrnowskiej zawiera również teksty liturgiczne dotyczące pamięci licznej grupy świętych ruskich. Wśród nich znaleźli się: Sergiusz Radoneżski, Warłaam Chutyński, Borys i Gleb oraz Teodozy Pieczerski. Zamieszczono tu także teksty dotyczące kultu Włodzimierskiej Ikony Matki Bożej. W Typikonie, pod datą 14 kwietnia umieszczono również teksty poświęcone świętym męczennikom wileńskim Janowi, Antoniemu i Eustachemu¹⁵.

W XVI wieku rozpowszechniony był też kult św. Jana Nowego Suczawskiego, którego pamięci wspominamy 2 czerwca. W Wilnie znajduje się manuskrypt zawierający nabożeństwo ku czci świętego wraz z pełnym tekstem

męczeństwa autorstwa Grzegorza Camblaka i nieznanym dotychczas – jak pisał A. Naumow – tekst prologu ze stichirą¹⁶. Rękopis ten został dokładnie opisany przez S. Tiemczina¹⁷. Co do pochodzenia rękopisu warto zauważyć, że mimo iż jest opisywany jako rękopis pochodzący z Witebska z monasteru markowego, a zatem z monasteru założonego w wieku XVII, to jednak bez wątpliwości – przynajmniej Tiemczin – jest to rękopis pochodzący z pierwszej połowy XVI wieku. Prowadzi to do dwóch wniosków: kult św. Jana Suczawskiego był wówczas rozpowszechniony i szeroko rozbudowany, a rękopis mógł pochodzić pierwotnie z jakiegoś monasteru położonego na wschodnich rubieżach WKL, który po 1596 r. przyjął postanowienia unii brzeskiej. Według S. Tiemczina w tekście nabożeństwa do św. Jana widoczne są wpływy językowe okolic Smoleńska, Pskowa i Witebska, co może wskazywać, że pierwotnym miejscem jego przechowywania był monaster z pogranicza moskiewsko-litewskiego, być może (jest to tylko przypuszczenie) monaster pustynski pod Mścislawem. Mogło być też tak, że jedynie autor rękopisu pochodził, z tego obszaru¹⁸.

Manuskrypt wileński, opisywany przez Tiemczina to rękopis z pierwszej połowy XVI wieku, będący księgą liturgiczną Kościoła prawosławnego, tzw. Minieją służebną. Jest to księga o wymiarach 15x20 cm, zawierająca 358 kart. Karty te w wielu miejscach noszą ślady zalania woskiem, co może świadczyć o ich częstym wykorzystywaniu.

Służba z żywotem św. Jana Nowego zajmuje karty 8-39 i stanowi cykl czterech tekstów metropolity kijowskiego Grzegorza Camblaka. O postaci tej pisałem już w rozdziale pierwszym. Tutaj przypomnę tylko, że oprócz działalności cerkiewnej, Camblak był znakomitym hymnografem, a jego twórczość literacką i liturgiczną wielokrotnie opisywali różni badacze¹⁹. Grzegorz Camblak pewną część życia spędził w Suczawie i tam wziął udział w ustanowieniu kultu św. Jana Suczawskiego i ogłoszeniu go niebiańskim patronem Mołdawii. Został też realizatorem liturgicznego oblicza kultu tego świętego. Grzegorzowi polecono przygotowanie tekstów niezbędnych do oficjalnego wprowadzenia kultu: służby oraz żywotu, ustalając datę święta na 2 czerwca²⁰. Grzegorz Camblak wykorzystał postać św. Jana do stworzenia modelu kultury, jaki w jego przekonaniu powinien obowiązywać w Mołdawii – państwie położonym na styku kulturowym. Postać męczennika jest skontrastowana z trzema wrogimi typami – katolickim, pogańskim i żydowskim. Właśnie na takich antytezach buduje Grzegorz kult Jana i model kultury Mołdawii, model prawosławnego państwa, zmuszonego do obrony własnej tożsamości przed innowiercami²¹.

Św. Jan Suczawski urodził się w Trapezuncie (dzisiaj Trabzon w Turcji) nad Morzem Czarnym. Był zamożnym kupcem. Około 1330 r. płynął włoskim statkiem i w

trakcie podróży wdał się w konflikt z kapitanem (czy też właścicielem) statku o imieniu Reiz. Gdy statek wpłynął do Białogrodu, tatarskiego portu na prawym brzegu zatoki nad Dniestrem (obecnie na Ukrainie) kapitan potajemnie poinformował zarządcę miasta, że Jan wyraził chęć wyparcia się Chrystusa i dołączenia do wyznawców boga-słońca. Jan jednak bronił nieugięcie swojej wiary, za co został poddany mękom. Po chłóście przywiązano go do końskiego ogona i wleczono przez miasto, aż w końcu ścięto mu głowę. Jan został pochowany przez chrześcijan, ale Reiz chciał wykraść jego ciało, jednakże Jan objawił się miejscowemu kapłanowi i nakazał mu udaremnienie porwania. Ciało świętego zostało pochowane w miejscowej cerkwi, gdzie przez ponad 70 lat miały miejsce liczne cuda²².

Według typikonu jerozolimskiego²³ służba poświęcona świętemu powinna składać się z trzech części: małej wieczerni, wielkiej wieczerni i jutrzni. Taki układ miała pierwotnie służba poświęcona św. Janowi i został on zachowany w miniejach rosyjskich. Jednak niekiedy w rękopisach służba poświęcona św. Janowi występuje w formie skróconej, z jedną wieczernią, stosownie do wymogów typikonu studyjskiego²⁴.

W opisywanej Miniej wileńskiej absolutna większość służb jest skonstruowana według wymogów typikonu studyjskiego. Jednak służba św. Janowi Suczawskiemu zachowała dawną strukturę z podziałem na małą i wielką wieczernię. Może to oznaczać ważność kultu św. Jana na obszarze, z którego minieja pochodziła. Warto zauważyć, że taką samą strukturę mają nabożeństwa ku czci: św. Cyryla Białozierskiego połączone z nabożeństwem do św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Jana Chrzyciela i św. apostołów Piotra i Pawła²⁵.

Częścią wileńskiego nabożeństwa ku czci św. Jana Suczawskiego jest opis jego męczeństwa, będącego szeroko rozpowszechnionym zabytkiem średniowiecznej literatury słowiańskiej. Na jego podstawie w 1534 r. ihumen mołdawskiego monasteru niamieckiego Teodozy ułożył słowo pochwalne na cześć św. Jana. Oryginalny tekst męczeństwa był wykorzystany przez duchownego-mnicha nowogrodzkiego Eliasza w 1538 r. do napisania żywotu św. Jerzego Nowego Sofijskiego. Męczeństwo św. Jana mogło też być wykorzystywane przy sporządzaniu żywotu metropolity moskiewskiego Filipa oraz w opowieści o Piotrze Kazańskim i w żywocie Jana Kazańskiego²⁶.

Wileński wariant męczeństwa św. Jana Suczawskiego zawiera jego pełny tekst w pierwotnej autorskiej redakcji i według S. Tiemczina jest najbardziej poprawną wersją tekstu, spośród znanych XVI wiecznych wersji. Jedynie prolog zawiera kilka błędów w stosunku do innej wersji męczeństwa z 1574 r., przechowywanej w Bibliotece Akademii Nauk w Petersburgu²⁷. S. Tiemczin wysunął

także przypuszczenie, że tekst wileński pozostaje w ścisłym związku ze starszymi XV-wiecznymi wariantami tego tekstu pochodzącymi z Mołdawii i Rumunii²⁸. Potwierdza to ściśle związki kultu świętych prawosławnych w Wielkim Księstwie Litewskim z kultami południowosłowiańskimi, a kult św. Jana Suczawskiego, obok kultu św. Paraskiewy-Petki jest tego najlepszym przykładem.

Wspomniane postaci to święci otoczeni szczególnym kultem w prawosławiu polsko-litewskim. O kulcie innych świętych wnioskujemy z kolejnych ksiąg liturgicznych i żywotów świętych przechowywanych w bibliotece Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie. Zachowane księgi pochodzą głównie z monasterów supraskiego i żyrowickiego i to właśnie one są najcenniejszym materiałem dla odtworzenia kultu świętych w WKL w środowisku monastycznym. Warto przypomnieć, że monaster supraski posiada ogromną spuściznę rękopiśmienną przechowywaną w różnych bibliotekach w Polsce, Litwie, Rosji i innych krajach, o czym będzie mowa w kolejnej części tego rozdziału.

Zachowany materiał świadczy także o popularności kultu św. Sawy Serbskiego²⁹. Żywot tego świętego zamieszczony został w księdze z monasteru supraskiego, zawierającej Pouczenia abby Doroteusza, pisanej półstawem XV wieku. Księga pochodzi z pierwszej ćwierci XVI wieku i zawiera 368 kart, a żywot św. Sawy został zamieszczony na kartach 137-190³⁰. Innym rękopisem mieszczącym opis życia i męki św. Sawy Serbskiego autorstwa Teodozego mnicha klasztoru Chilandar, jest pochodzący z połowy XVI wieku (uściślając datowanie rękopisu N. Morozowa użyła sformułowania „druga tercja XVI wieku) zbiór żywotów świętych, w którym umieszczono też, między innymi, żywot św. Cypriana oraz słowo pochwalne poświęcone Eutymiuszowi Tyrnowskiemu autorstwa Grzegorza Camblaka³¹. Żywot św. Sawy oraz jego ojca króla Stefana - św. Symeona, spotykamy też w kodeksie z XVI wieku zawierającym głównie żywoty świętych ruskich, ale też żywot świętych męczenników wileńskich Jana, Antoniego i Eustachego. Kodeks mieści też żywot św. Abrahama Smoleńskiego, jednej z najważniejszych postaci życia monastycznego w Smoleńsku. Spośród innych świętych ruskich zwracają uwagę żywoty metropolitów kijowskich: Piotra, Aleksego, Teodozego, żywot kniazia Fiodora Smoleńskiego i Jarosławskiego, żywot św. św. Borysa i Gleba z dodatkiem opisu dwóch cudów, żywot św. Leoncjusza Rostowskiego oraz żywot św. Cyryla Bielozierskiego³². Opis życia metropolity Piotra, autorstwa Cypriana Camblaka, zachował się też w innym zbiorze pochodzącym z monasteru supraskiego, przepisany tam w 1518 r., o czym świadczy zapis na marginesie karty 581³³.

Wspomniałem, że kult św. Sawy był bardzo popularny. Święty Sawa jest czczony w Grecji, Bułgarii, Rumunii i Rosji. W dawnym państwie polsko-litewskim jego kult był również rozpowszechniony. A. Naumow stwierdził, że św. Sawa jest wymieniony w rękopisach zgromadzonych w Polsce 74 razy (a św. Symeon 73 razy). Warto jednak zwrócić uwagę na to, że pełnych służb ku czci św. Sawy w Polsce nie ma, są natomiast w Wilnie. Obaj święci często wymieniani byli w tetraewangeliach: Symeon pod datą 13 lutego, a Sawa pod 12 lub 14 stycznia. Ponadto znamy kilka odpisów oficjum ku czci Symeona, w tym nabożeństwo autorstwa św. Sawy, znane dotychczas tylko w nielicznych kopiach. Odpisy te pochodziły między innymi z monasteru Zwiastowania NMP w Supraślu i monasteru św. Trójcy w Słucku³⁴.

Z Supraśla wywodzi się też XVI wieczny kodeks zawierający służbę ku czci św. Arsenija, następcy św. Sawy na serbskim tronie arcybiskupim³⁵. Według przypuszczeń Naumowa, protograf tego kodeksu mógł pochodzić ze zbudowanej około 1314 roku cerkwi św. św. Joachima i Anny w Sudenicy, natomiast A. Rogow twierdził, że miejscem tym mógł być monaster Narodzenia Bogurodzicy w Skopje lub cerkiew Zaśnięcia Matki Bożej we wsi Nerodimlje w Kosowie. Podstawą tych twierdzeń był fragment dołączony do oficjum ku czci św. Arsenija: „В сий же день Уроша краля, ктитора места сего, паче же новые сей цркве”. Różnica zdań pomiędzy autorami hipotez wynika z podawanej przez nich różnej liczby cerkwi fundowanych przez wspomnianego w cytowanym fragmencie kanonizowanego króla Stefana Urosza II Milutina (zm. 1321). Według Naumowa, miał on udział w fundacji około 40 cerkwi, w tym kathedronu monasteru Chilandar na św. Górze Athos, a według Rogowa liczbę tę należy ograniczyć do dwóch³⁶. Warto dodać, że kult syna Stefana Urosza II, św. króla Stefana Urosza III Deczańskiego (zm. 1331) był popularyzowany przez Grzegorza Camblaka (autora żywotu świętego), ale postać króla nie jest wspominana w księgach liturgicznych pochodzących z monasterów WKL.

Święty kniaz Łazar również nie występuje w księgach liturgicznych wywodzących się z monasterów WKL; wspominał o nim jednak Zachariasz Kopysteński w Palinodii, co jest pewnym świadectwem obecności kultu kniazia Lazara na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej.

Żywoty świętych mieści w sobie XVI wieczny Prolog na miesiące wrzesień-listopad. Opisani tutaj święci to: św. Gleb, brat Borysa, męczennica Ludmiła, św. Sergiusz z Radoneża, św. Wiaczesław, św. Iwan Rylski, św. Warłam Chutyński³⁷. Ten kodeks dokładnie pokazuje czym była wspomniana powyżej obecność różnych tradycji liturgicznych w prawosławiu Wielkiego Księstwa Litewskiego, bowiem wymienieni tu święci należą zarówno do tradycji

moskiewskiej, jak i bułgarskiej czy nowogrodzkiej. Kolejny Prolog na miesiące grudzień-luty zawiera między innymi żywoty św. Jana, Antoniego i Eustachego, męczenników wileńskich³⁸. Prolog ten obejmuje informacje dotyczące okoliczności jego powstania. Zostały one umieszczone na ostatniej jego karcie. Znajdziemy tu informacje, że Prolog został spisany w roku 1530 w czasach panowania Zygmunta Starego i wielkiego księcia litewskiego Zygmunta Augusta. Prolog zaczęto spisywać w Łucku, prawdopodobnie w miejscowej cerkwi św. Jana Teologa. Zlecającym spisanie był biskup łucki Makary zaś kontynuatorem pracy nad Prologiem mnich Makary Lwowicz pochodzący z Holszan. Makary był mnichem w dubiskim monasterze Wprowadzenia do świątyni NMP. Autor kończy tekst słowami: „отцы святыя и братия чтете исправляюще где буду описан, а мене грешного не кленете, но прощайте”³⁹. Karta zawierająca powyższe informacje została w okresie późniejszym doklejona do Prologu przechowywanego dzisiaj w Wilnie pod sygnaturą F.19-101. Z tego powodu Dobrjanskij zamieścił te informacje przy opisie tej pozycji ze zbioru dawnej wileńskiej Biblioteki Publicznej. Kartę przeklejoną wówczas, gdy w monasterze supraskim pojawiły się Prologi z Łucka. Czyniąc to chciano najwyraźniej sprawić wrażenie, że wszystkie te Prologi stanowią jeden nowy komplet, zawierały bowiem łącznie materiał liturgiczny na cały rok⁴⁰.

Jeszcze jeden Prolog na miesiące marzec-maj mieścił żywoty św. Wiaczesława, św. Nifonta Nowogrodzkiego, św. Antoniego i Teodozjusza Pieczerskich, św. Leoncjusza Rostowskiego, św. Metodego, opowieść o przeniesieniu relikwii św. Borysa i Gleba, św. Eufrozyny Połockiej, a także pod datą 14 kwietnia żywot męczenników wileńskich⁴¹.

Podobny materiał liturgiczny obejmują inne prologi z monasteru supraskiego, datowane na wiek XV. Jeden z nich pod datą 14 sierpnia, zawiera opis przeniesienia relikwii św. Teodozjusza do Kijowa, a pozostałe elementy obu prologów są tożsame. Pod datą 27 czerwca znajdujemy słowo o Marcynie mnichu z Turowa, żyjącym w monasterze św. Borysa i Gleba w Turowie w pierwszej połowie XII wieku. Prolog zawiera też żywot św. Antoniego Pieczerskiego, nazywanego tu „naczelnikiem wszystkich ruskich mnichów” oraz opis jednego cudu św. Antoniego. Elementy te zostały zapisane pod datą 10 lipca, a dzień następny przynosi teksty dotyczące św. Olgi, babki św. Włodzimierza Wielkiego. Żywot samego św. Włodzimierza został zamieszczony pod datą 15 lipca. Oba prologi zawierają też opis żywotów i cudów św. Borysa i Gleba, a także obecnego w opisywanych już wyżej prologach Mojżesza Węgrzyna. Wart odnotowania jest fakt umieszczenia pod datą 20 sierpnia św. Abrahama Smoleńskiego. Z adnotacji zamieszczonej na ostatniej

karcie Prologu wynika, że informacja ta została przepisana w 1496 r., z polecenia Sołtana Sołtanowicza, nazywanego tu „namiestnikiem bielskim”⁴².

W „Paterikonie Pieczerskim” pochodzącym z monasteru w Żyrowicach, zawierającym 459 kart, zamieszczone zostały żywoty świętych ojców z Ławry Kijowsko-Pieczerskiej. Paterikon zawiera żywot jednego z założycieli Ławry św. Teodozjusza, opis przeniesienia jego relikwii, a także opowieść o powodach nazwania monasteru kijowskiego Ławrą⁴³. Zarówno opisywany Paterikon jak i przedstawione wyżej prologi są świadectwem istotnego znaczenia kijowskiej tradycji liturgicznej w monasterach Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Interesującego materiału dostarcza też pochodzący z monasteru żyrowickiego zbiór żywotów świętych. Pisany półustawem XV wieku kodeks rozpoczyna się fragmentem żywotu metropolity kijowskiego Piotra. W zbiorze umieszczono ponadto żywot św. Sawy Serbskiego i jego ojca św. Symeona, opis przeniesienia relikwii św. Mikołaja Cudotwórcy z Mir Lycejskich do Bari, wraz z opisem jednego cudu, żywot św. Cyryla Biełozierskiego, św. Leoncjusza arcybiskupa rostowskiego, św. Aleksego, metropolity kijowskiego z opisem siedmiu cudów, żywot św. Teodozego ihumena pieczerskiego, żywot świętych męczenników wileńskich Jana, Antoniego i Eustachego, żywot św. Włodzimierza Wielkiego, opis męki św. Borysa i Gleba z opisem przeniesienia ich relikwii, żywot św. Abrahama Smoleńskiego oraz żywot św. Onufrego. Jak zauważył Dobrjanski, ze spisu treści zamieszczonego materiału wynika, że w kodeksie znajdował się jeszcze żywot św. Sergiusza z Radoneża. Druga część kodeksu zawiera służby liturgiczne poświęcone opisanym wcześniej postaciom świętych⁴⁴. Zbiór ten jest doskonałym potwierdzeniem obecności różnych tradycji liturgicznych w prawosławiu polsko-litewskim, o których, jak wspominałem już wcześniej pisał A. Naumow. Mamy tu bowiem przykład zaadaptowanego na gruncie rodzimym wpływu południowosłowiańskiego (święci serbscy), przykład tradycji moskiewskiej (św. Cyryl Biełozierski) oraz rdzennej tradycji własnej (św. męczennicy wileńscy, święci kijowscy).

Z przedstawionego powyżej materiału wynika, że ważne miejsce w kulcie świętych na terenie państwa polsko-litewskiego (nie tylko w znajdujących się tam monasterach) zajmowali święci południowosłowiańscy. Badaczem zajmującym się przenikaniem kultów tych świętych na teren dawnej Rzeczypospolitej jest wspomniany tu już wielokrotnie A. Naumow. Od pewnego czasu w swoich publikacjach prezentuje on tezę o tym, że obecność południowosłowiańskiego elementu (substratu) w tradycji liturgicznej prawosławia w państwie polsko-litewskim jest lokalną specyfiką odróżniającą prawosławie na obszarze Rzeczypospolitej

i Wielkiego Księstwa Litewskiego od prawosławia wielkoruskiego – moskiewskiego. Wprowadzony przez A. Naumowa podział na trzy (a ostatnio na cztery) tradycje liturgiczne obecne w prawosławiu polsko-litewskim nie jest akceptowany przez wszystkich badaczy, czy wręcz kwestionowany przez zwolenników homogeniczności tradycji ruskiej. Z faktu tego zresztą, A. Naumow doskonale zdaje sobie sprawę⁴⁵. Jednym z badaczy, którzy przeciwstawiają się tezie Naumowa jest badacz rosyjski A. Turiłow. Swoje poglądy wyłożył on w artykule Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской. Руси XV – первой половины XVI в., przytaczanym już w jednym z przypisów. Według tego badacza zarówno A. Naumow jak i wyrażający podobne poglądy S. Tiemczin i N. Morozowa⁴⁶, świadomie ignorują lub nie posiadają wiedzy na temat realnej sytuacji kultury piśmienniczej Rusi Moskiewskiej. Turiłow zauważa, że zabytki południowosłowiańskie analizowane przez Naumowa należą do dwóch odrębnych grup: tekstów czasu pierwszego Cesarstwa Bułgarskiego (koniec IX-X w.) oraz bułgarskich i serbskich utworów z okresu od XIII w. do pierwszej ćwierci XV w., spośród których szczególne miejsce zajmują dzieła metropolity Grzegorza Camblaka. Pierwsza z tych grup ma charakter – według autora – wspomnieniowy (według mnie przede wszystkim źródłowy – P. Ch.) bowiem wyraża nie żywe kontakty wschodnich obszarów Rzeczypospolitej i WKL (Turiłow używa anachronicznego określenia „Zachodnia Rus”), a tylko mało znaczące regionalne osobliwości tekstów, które znane były na Rusi już w okresie przedmongolskim⁴⁷. Turiłow dokładnie wymienia zabytki piśmiennictwa południowosłowiańskiego, znane na Rusi

Moskiewskiej dowodząc, że teksty południowosłowiańskie były tam bardziej rozpowszechnione niż na terenach Rzeczypospolitej. Problem w tym, że Turiłow nie odnosi obecności tych tekstów do konkretnych zjawisk w łonie moskiewskiego prawosławia, a Naumow w swych tekstach wskazuje, że obecność substratu południowosłowiańskiego jest związana z żywą tradycją liturgiczną polsko-litewskiego prawosławia. Omawiając literaturę hagiograficzną Turiłow przyznaje obecność w prawosławiu na terenie Rzeczypospolitej żywotów świętych południowosłowiańskich: św. Paraskiewy Tyrnowskiej, św. Sawy Serbskiego, św. Symeona Serbskiego, św. Jana Nowego Suczawskiego, czy św. Eutymiusza, patriarchy Tyrnowskiego. Znajduje nawet cenne osobliwości w wileńskim tekście żywotu św. Sawy pozwalające zidentyfikować jego autorstwo i przypisać je zgodnie z faktami mnichowi Teodozjuszowi, podczas gdy wielkoruskie wersje żywotu przypisują jego autorstwo najczęściej prezbiterowi Domencjuszowi. Zaraz potem Turiłow podaje jednak, że tradycja wielkoruska dotycząca żywotów świętych południowosłowiańskich jest o wiele bogatsza niż tradycja „zachodnioruska” i przytacza szereg przykładów obecności żywotów świętych bułgarskich i serbskich w zabytkach piśmienniczych pochodzących – jak sam pisze – „ze starych zbiorów monasterskich”. Argumenty przytaczane przez Turiłowa prowadzą do wniosku, że obecność substratu” południowosłowiańskiego w tradycji liturgicznej prawosławia polsko-litewskiego nie była aż taką osobliwością, jak można by o tym sądzić z prac A. Naumowa, a problem różnic w repertuarze tekstów liturgicznych dotyczy – jak przyznaje Turiłow – tak naprawdę niuansów, a nie kontrastów.

Przypisy:

¹ A. Naumow, *Domus divisa*, Kraków 2002, s. 53. Według najnowszych ustaleń A. Naumowa na tradycje liturgiczne Kościoła prawosławnego na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego, a co za tym idzie na rozwój kultu świętych wpływ miały cztery tradycje liturgiczne: polsko-litewska, moskiewska (rosyjska), grecko-katolicka oraz nowogrodzko-pskowska. We wcześniejszych publikacjach badacz ten nie uwzględniał czwartej z wymienionych tu tradycji liturgicznych. A. Naumow, *Utwory południowosłowiańskie*, s. 27. Por. idem, *Święci południowosłowiańscy*, s. 189-196.

² A. Mironowicz, *Kult świętych na Białorusi*, „Wiadomości PAKP”, nr 4, Warszawa 1992, s. 6-21.

³ A. A. Мельников, *Путь не печален*, s. 124-126, 171-174; A. Mironowicz, *Kult świętych*, s. 6-21.

⁴ Е.Е. Голубинский, *История канонизации*, s. 217; A. A. Мельников, *Путь не печален*, s. 143.

⁵ A. Naumow, *Domus divisa*, s. 53.

⁶ A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 45-62; A. A. Турилов, *Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской.*

Руси XV – первой половины XVI в.: парадоксы истории и географии культурных связей, „Славянский альманах 2000”, Москва 2001, s. 247-285. Zobacz również inną pracę tego autora: *Южнославянские переводы XIV–XV вв. и корпус переводных текстов на Руси*, ч. 1, „Вестник церковной истории”, № 1-2 (17-18), 2010, s. 147-175.

⁷ Św. Paraskiewa-Petka była pustelnicą z trackiego Epiwatu koło Kalikrattii. Data jej urodzin jest hipotetyczna. Przyjmuje się, że żyła na przełomie X i XI w. Jej brat, Eutymiusz, był biskupem Madity. Już w dzieciństwie miała uprawiać ascezę, opuściła rodzinny dom i odeszła na pustynię. Odbyła pielgrzymki do Konstantynopola i Ziemi Świętej. Pochowano ją niedaleko Kalikrattii, dokąd wkrótce przeniesiono jej ciało. Stamtąd zabrano je do Wielkiego Tyrnowa. Po upadku miasta w 1393 r., ciało świętej trafiło do miasta Widyń. Kiedy i ono wpadło w ręce Turków, ciało przeniesiono w 1398 r. do Belgradu. W 1521 r. relikwie św. Paraskiewy trafiły do Konstantynopola, a następnie w 1641 r. do Jass, gdzie znajdują się po dzień dzisiejszy. Żywot św. Paraskiewy-Petki w przekładzie na język polski oraz kroniki przeniesienia relikwii do bułgarskiej stolicy zostały opublikowane w: *Ziemscy aniołowie, niebiańscy ludzie. Anachoreci w bułgarskiej literaturze i kulturze*, wybór i wstęp G. Minzczew, Białystok 2002, s. 99-115.

- ⁹ M. Kuczyńska, *Kult św. Paraskiewy-Petki Tyrnowskiej we współczesnej Polsce – zarys problemu*, „Latopisy Akademii Supraskiej”, s. 173-174. Por.: J. Stradomski, *Święta Paraskiewa (Petka) w literaturze, kulturze i duchowości Słowian południowych i wschodnich*, „Biblioteka Ekumenii i Dialogu”, t. 9, red. W. Stępnia-Minczewska, Z. J. Kijas, Kraków 1999, s. 89; M. P. Kruk, *Gregory Tsamblak and the cult of Saint Parasceva*, w: *Byzantium, New Peoples, New Powers: The Byzantino-Slav Contact Zone, from the Ninth to the Fifteenth Century* (Byzantina et Slavica Cracoviensia, V), red. M. Kaimakamova, M. Salamon, M. Smorąg-Różycka, Dedicated to the Memory of Anna Różycka-Bryzek, Cracow 2007, s. 331-348.
- ¹⁰ A. Naumow wymienił w swoim tekście sygnatury rękopisów cerkiewnosłowiańskich w których jest mowa o św. Paraskiewie-Petce: A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 49-50, przyp. 5-11.
- ¹¹ LMAV, F. 19-70, 79, 191, 204, 205, 208, 223, 224; F. 21- 770, 800; F. 22- 80.
- ¹² A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 50-51.
- ¹³ Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie (dalej: BLAN), F. 19-79, k.315; *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковно-славянских и русских*, сост. Ф. Добрянский, Вильна 1892, s. 111; H. Морозова, С. Темчин, *Древнейшие рукописи*, s. 120, 133; P. Chomik, *Wpływy bizantyjskie i południowsłowiańskie*, s. 144.
- ¹⁴ BLAN, F. 19-70, k. 1, 223, 401. Por. *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки*, s. 90.
- ¹⁵ BLAN, F. 19-204, k. 50-272. Podobny materiał liturgiczny zawiera również XVII-wieczny rękopiśmienny Typikon z monasteru supraskiego. BLAN, F. 19-205.
- ¹⁶ BLAN, F. 19-169; A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 51-52.
- ¹⁷ С. Темчин, *Гимнографическое творчество Григория Цамблака: вильнюсский список службы с житием Иоанну Новому Сучавскому, 2 VI.*, „Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne”, t. 2, pod red. S. Temcinasa, Kraków 1997, s. 143-203.
- ¹⁸ Rosyjski badacz A. A. Turilow całkowicie odrzuca możliwość pochodzenia Miniei ze służbą poświęconą św. Janowi Suczawskiemu z terenu dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Według niego jest to „zwyczajowy” rękopis wielkoruski, o czym ma świadczyć nie tylko ortografia, ale przede wszystkim format, niespotykany według Turilowa w rękopisach białorusko-litewskich. Jeżeli ten argument jest do przyjęcia, to absolutnie nie można zgodzić się z twierdzeniem, że za wielkoruskim pochodzeniem rękopisu świadczy brak adnotacji w języku polskim. Przytaczając te argumenty autor odwołuje się do całego kompletu ksiąg znanych z monasteru św. Marka w Witebsku i wnioskuje o jednym rękopisie na podstawie analizy drugiego (na jednym z rękopisów pochodzących z Witebska odnalazł adnotacje w języku polskim, ale pochodzące z 1756 r.). Tymczasem rzeczą naturalną jest, że użytkownicy prawosławnych ksiąg liturgicznych na terenie państwa polsko-litewskiego posługiwali się językiem ruskim i ewentualne adnotacje również mogły być nanoszone w tym języku Zob.: A. A. Турилов, *Южнославянские памятники* s. 251-252, przyp. 48, s. 270-271.
- ¹⁹ Bibliografię dotyczącą G. Camblakazob.: С. Темчин, *Гимнографическое творчество*, s. 146-147, przyp. 12; Najnowszą bibliografię zobacz w: J. Stradomski, *Twórczość hagiograficzna metropolity kijowskiego Grzegorza Camblaka w kontekście tradycji południowo-słowiańskiej literatury XIV-XV wieku*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo narodów słowiańskich*, t. II, s. 105, przyp. 1.
- ²⁰ Jak zauważył S. Tiemczin, nabożeństwo ku czci św. Jana Suczawskiego można też było sprawować w inne dni. Kościół grecko-katolicki czcił św. Jana Suczawskiego w dniu 24 czerwca razem ze św. Janem Chrzcicielem. С. Темчин, *Гимнографическое творчество*, s. 147.
- ²¹ P. Chomik, *Z Bizancjum do Rzeczypospolitej*, s. 111.
- ²² W. Krysiński, *Święty Jan Nowy Suczawski – patron Bukowiny*, „Wiadomości PAKP” nr 6 (187)/2005, s. 17-18.
- ²³ Typikon jerozolimski jest najstarszym zapisanym Typikonem, czyli Ustawem. Powstał on w V wieku. Autorem jest św. Sawa Oświecony. Innymi nazwami tego Typikonu, z którymi możemy się spotkać w literaturze to: Tipos (Norma), Paradosis (Tradycja), Nomos (Prawo). Święty zebrał postanowienia liturgiczne, które były do jego czasów i harmonicznie połączył. Ustaw jest zbiorem monasterskich Tradycji mnichów palestyńskich. Typikon wiąże się z imieniem św. Sawy i palestyńską Ławrą nieopodal Jerozolimy. Święty zmarł w 532 roku, jego moralny autorytet był wielki już za życia. Przywoływali go do siebie patriarsi Jerozolimy i Konstantynopola w związku ze sporami orygenesowskimi.
- Tradycja z jego imieniem wiąże także Leoncjusza Bizantyjskiego. Liturgiści sądzą, że wpływ na Typikon Jerozolimski miały reguły monasterskie św. Pachomiusza i Bazylego Wielkiego. Według słów św. Symeona z Tesalonik, rękopis Typikonu Jerozolimskiego spłonął, w czasie napadu na Jerozolimę Saracenów w 614 roku. Kilka lat później św. Sofroniusz ponownie redagował Tipikon. W VIII wieku Ustaw wzbogacił się o kanony stychyry św. Jana Damasceńskiego. Pierwsza redakcja była bardzo krótka, prawa dyscyplinarne brały górę nad porządkiem nabożeństw. Spowodowane to, było zapewne tym, iż św. Sawa korzystał z reguł zakonnych św. Pachomiusza i Bazylego. Późniejsze redakcje zawierały już o wiele więcej norm dotyczących odpowiedniego porządku służby. W XI wieku nabożeństwa według Typikonu Jerozolimskiego były sprawowane w Jerozolimie, Aleksandrii i Antiochii, można powiedzieć, że od tego czasu zaczął on wchodzić w praktykę liturgiczną innych cerkwi. Główną przyczyną rozprzestrzenienia się Ustawu był jego ogromny autorytet, polegający na świadectwach „podwizników” Ziemi Świętej. Przyczyny popularności leżą także, w „migracji” niektórych rdzennych Palestyńczyków na tron patriarszy Konstantynopola np. Kosma Jerozolimski (1075-1081), Dosyteusz Jerozolimski (1190-1191). С. В. Булгаков, *Настольная книга священнослужителя*, Москва 1992, s. 5-6.
- ²⁴ Szerzej na temat ewolucji tekstu służby św. Janowi Suczawskiemu zob.: С. Темчин, *Гимнографическое творчество*, s. 148, 150. Por.: M. Kuczyńska, *Grzegorz Camblak Nabożeństwo ku czci św. Jana Nowego Suczawskiego 2 VI*, w: *Literatura i język rosyjski w świecie. Materiały III konferencji MAPRAJ*, pod red. E. Kucharskiej, Szczecin 1993, s. 27-36. O typikonie studyjskim pisałem w rozdziale pierwszym. Porównując typikon jerozolimski ze studyjskim, widoczne jest przeznaczenie obu tych ustawów. Pierwszym, zazwyczaj posługiwały się monaster, drugim zaś cerkwie parafialne dla ludzi świeckich, chociaż nie jest to regułą. Pomiędzy nimi występują zarówno podobieństwa jak i spore różnice. Należy pamiętać, przy porównywaniu obu ustawów, iż powstawały one na innym obszarze kulturowym. Jeśli na przykład typikon studyjski był napisany dla mnichów, żyjących razem w mieście, pod zwierzchnictwem jednego igumena, to w monasterze św. Sawy Oświeconego w Palestynie, mnisi żyli w porozsiewanych pieczarach – celach i przychodzili do cerkwi, tylko w niedzielę i większe święta. С. В. Булгаков, *Настольная книга*, s. 7-8. Szerzej na temat dziejów formowania się typikonów w Kościele prawosławnym: М. Н. Скабалланович, *Толковый Типикон*, Киев, 1910.
- ²⁵ С. Темчин, *Гимнографическое творчество*, s. 150.
- ²⁶ Ibidem, s. 161.
- ²⁷ Ibidem, s. 162, 163. Petersburski wariant męczeństwa nosi sygnaturę 13.3.24.
- ²⁸ Ibidem, s. 169, 171.
- ²⁹ Św. Sawa Serbski (Rastko Nemanjić), zmarł 13 lub 14 stycznia 1325 r., jest zdecydowanie najwybitniejszą postacią serbskiej Cerkwi prawosławnej. Ten pełen pokory mnich to nie tylko książę, polityk, twórca autokefalicznej cerkwi i założyciel klasztorów, ale także pisarz, hagiograf swojego ojca. Święty Sawa na tle pozostałych kanonizowanych władców jest postacią niezwykłą. Zamiast ofiarnej krwi wnosi on bowiem pracę, mądrość i miłość. Święty Sawa pracuje nad uzyskaniem autokefalii, ale także korony dla brata, Stefana. Ucieka z dworu, by móc wstąpić do klasztoru, udaje mu się ułagodzić ojcowską pogogę i uzyskać jego przebaczenie, a pod koniec życia króla Stefana zostaje jego sługą, towarzyszem – bratem w klasztorze, świadkiem śmierci i testamentu oraz – pośmiertnie – hagiografem. Jego długa służba dla państwa współgra ze służbą dla Boga, występuje tu motyw jednocześnie obecności w wymiarze świeckim i duchowym. Zarazem Sawa jest literatem, patronem serbskiej tradycji piśmienniczej, a później – całego szkolnictwa. Kult św. Sawy jest w Serbii najsilniejszym, co udowadnia także świecka tradycja literacka. Na temat kultu świętych serbskich z rodziny Nemanjiców zob.: I. Lis, *Święci w kulturze duchowej*, s. 97-124.
- ³⁰ BLAN, F. 19-61. Na oprawie umieszczono kilka napisów. Pochodzą one z końca XVI i początku XVII wieku. Najstarszy z nich Dobrjanski określał na rok 1591. Prawdopodobnie chodzi tu o autograf rozpoczynający się od słów: Służyłem u monasterie u Suprasle u Grigorija.... Zob. *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки*, s. 76. Por. H. Морозова, С. Темчин, *Древнейшие рукописи*, s. 120.
- ³¹ LMAV, F. 19-104; H. Морозова, С. Темчин, *Древнейшие рукописи*, s. 120.

- ³² BLAN, F. 19-76, k. 1, 5, 55, 66, 89, 95, 105, 109, 111, 162; *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки*, s. 99, 100, 101, 102; H. Морозова, С. Темчин, *Древнейшие рукописи*, s. 120.
- ³³ BLAN, F. 19-80; H. Морозова, С. Темчин, *Древнейшие рукописи*, s. 120, 130.
- ³⁴ BLAN, F. 19-152, 153, 156, 157, 159; A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 54, przyp. 32, 34. Por. idem, *Święci południowosłowiańscy*, s. 193. Dokładny wykaz rękopisów w: *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog*, oprac. A. Naumow, A. Kaszlej, E. Naumow, J. Stradomski, Kraków 2004.
- ³⁵ BLAN, F. 19-145.
- ³⁶ A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 55, przyp. 35; A. Rogow, *Supraśl jako jeden z ośrodków*, s. 68.
- ³⁷ BLAN, F. 19-96.
- ³⁸ BLAN, F. 19-97.
- ³⁹ BLAN, F. 19-101, k. 404; *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки*, s. 199-200.
- ⁴⁰ Zob. H. Морозова, С. Темчин, *Древнейшие рукописи*, s. 132.
- ⁴¹ BLAN, F. 19-97, 98.
- ⁴² BLAN, F. 19-100, 101. Por. *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки*, s. 198-201. Może tu chodzić raczej o Sołtana Aleksandrowicza, który był starostą bielskim w latach 1492-1493 i zmarł pod koniec 1493 r. Oznacza to, że polecenie, o którym mowa w adnotacji, mogło być wydane nie później niż we wrześniu 1493 r. *Urzednicy podlascy XIV-XVIII wieku. Spisy*, opr. E. Dubas-Urwanowicz, W. Jarmolik, M. Kulecki, J. Urwanowicz, Kórnik 1994, s. 59.
- ⁴³ BLAN, F. 19-86.
- ⁴⁴ BLAN, F. 19-158; *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки*, s. 204.
- ⁴⁵ A. Naumow, *Święci południowosłowiańscy*, s. 191.
- ⁴⁶ H. A. Морозова, С. Ю. Темчин, *Об изучении церковнославянской письменности Великого княжества Литовского*, „Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne”, t. 2, Kraków 1997, s. 23-35.
- ⁴⁷ A. A. Турилов, *Южнославянские памятники*, s. 248-249.

Piotr Chomik

THE CULT OF THE SERBIAN SAINTS IN MONASTERIES OF THE GRAND DUCHY OF LITHUANIA UNTIL THE END OF THE SIXTEENTH CENTURY

Summary

The cult of the saints, especially in the sixteenth century, was an important part of religious literature in the Polish-Lithuanian state, due to the Reformation and Counter-Reformation, but also because of the religious Catholic-Orthodox polemics on the eve of the Union of Brest. Among Serbian and South-Slavonic saints the most famous were: St. Paraskeva-Petka of Tyrnovo, St. Sava Serbian, St. Simon and St. John of Suchava.

The presence of South-Slavonic element in the liturgical tradition of the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian state is the local specificity that distinguishes Orthodoxy in the Republic and the Grand Duchy of Lithuania from the Orthodox Church in the great Russian state.

Rozmiar artykułu 1,3 arkusza wydawniczego