

• ROZPRAWY HABILITACYJNE UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO •

GEORGI MINCZEW

# ŚWIĘTA KSIĘGA – IKONA – OBRZĘD

**Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne  
a ich funkcjonowanie  
w sztuce sakralnej i folklorze  
prawosławnych Słowian na Bałkanach**



WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO • ŁÓDŹ 2003

RECENZENT  
*Aleksander Naumow*

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ  
*Jadwiga Pawlak*

REDAKTOR TECHNICZNY  
*Teresa Guzek*

KOREKTOR  
*Aurelia Wendland*

OKŁADKĘ PROJEKTOWAŁA  
*Barbara Grzejszczak*

Rozprawa habilitacyjna napisana w Katedrze Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Łódzkiego

© Copyright by Georgi Minczew, 2003

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego  
2003

Wydanie I. Nakład 100 + 50 egz. Ark. wyd.  
Ark. druk. 14,0 + 12 wkładek. Papier kl. III, 80 g, 70 × 100  
Przyjęto do Wydawnictwa UŁ 10.07.2002 r.  
Zam. 24/3473/2003. Cena zł 25,–

Drukarnia Uniwersytetu Łódzkiego  
90-236 Łódź, ul. Pomorska 143

ISBN 83-7171-616-8

*Pamięci mojego Ojca  
poświęcam tę książkę,  
której przeczytać nie zdążył*



## Wstęp

Książka ta stanowi próbę interpretacji wybranych cech charakteryzujących chrześcijaństwo ludowe, interpretacji dokonanej poprzez analizę tekstów powstałych na obszarze *Slaviae Orthodoxae* od schyłku X w. aż do końca wieku XIX: rytów liturgicznych, odzwierciedlających nabożeństwo prawosławne na różnych etapach jego rozwoju historycznego, utworów literatury kanonicznej i pseudokanonicznej (apokryficznej) oraz tekstów ikonograficznych i folklorystycznych (obrzędowych), w których widoczne są ślady praktyk liturgicznych.

Termin *Slavia Orthodoxa*, wprowadzany do paleoslawistyki od końca lat sześćdziesiątych XX w. przez włoskiego uczonego Riccardo Picchio, jest – jak wszystkie terminy w naukach humanistycznych – sporny, ale jednocześnie dosyć wygodny, jako że łączy piśmiennictwo średniowieczne na jego podstawie wyznaniowej, język tego piśmiennictwa i – ogólniej – kulturę prawosławnych narodów słowiańskich oraz niesłowiańskich. I rzeczywiście, ogólne spojrzenie na średniowieczne dziedzictwo kulturowe Słowian prawosławnych nie pozwala zrozumieć go ani analizować bez odniesienia do prawosławia, Cerkwi prawosławnej, prawosławnej teologii i liturgii. Początki samodzielnego życia literackiego i kulturowego Słowian wiążą się ze stworzonym przez Równych Apostołów św. św. Cyryla i Metodego alfabetem i przekładami podstawowych ksiąg liturgicznych z greckiego na słowiański. Język tych przekładów, ulegający w późniejszych epokach przemianom w poszczególnych krajach bałkańskich i u Słowian Wschodnich, pozostaje jednak wspólnym językiem sakralnym, ponieważ różnice pomiędzy poszczególnymi redakcjami staro-cerkiewno-słowiańskiego (bułgarską, serbską, ruską) są nieznaczne i w wymianie językowo-kulturowej nie przeszkadzają. Wspólny jest też podstawowy korpus literatury liturgicznej, teologicznej, ascetycznej i pseudokanonicznej, przekładany w różnych okresach z greckiego i rozpowszechniany w poszczególnych redakcjach języka staro-cerkiewno-słowiańskiego na terytorium całej wspólnoty prawosławnej.

*Slavia Orthodoxa* jest terminem wygodnym również ze względu na precyzję swojej opozycji do *Slaviae Romanae*, tj. tego zasiedlonego przez Słowian terytorium kulturowego, które pozostawało w sferze wpływów Rzymu i Kościoła katolickiego. Zapoczątkowana bezpośrednio przed podziałem Kościoła w XI w.

i rozwijająca się po nim na podstawie kultury bizantyńskiej i duchowości wschodniochrześcijańskiej literatura oraz kultura prawosławnych Słowian poszła swoją drogą, inną od drogi rozwoju średniowiecznej literatury katolickiej, powstającej w języku łacińskim, a później także w językach narodowych i rozprzestrzeniającej się wśród Słowian Zachodnich i – częściowo – Wschodnich oraz Południowych.

Użyteczny i klarowny termin *Slavia Orthodoxa* zawodzi jednak, szczególnie w konkretnych analizach zabytków liturgicznych, kanonicznych i pseudokanonicznych, tłumaczonych z greckiego, kompilowanych na podstawie utworów bizantyńskich czy powstających jako oryginalne w poszczególnych krajach słowiańskich i rozprzestrzeniających się w niezliczonych odpisach pośród „braci w wierze”. Ucieczkę przed podporządkowaniem się modelowi i wariantywność poszczególnych tekstów albo grup tekstów w stosunku do wzorca widać szczególnie dobrze w średniowiecznym piśmiennictwie Słowian bałkańskich. Takie twierdzenie kryje w sobie pewien paradoks. Żyjący w bezpośrednim sąsiedztwie Bizancjum autorzy słowiańscy czerpią stamtąd autorytatywne wzorce kultury chrześcijańskiej, tworząc w konwencji kultu słowa pisanego, rozumianego jako Słowo, tj. jako materializacja Bożej mądrości. Naśladowanie wzorów bizantyńskich jest dla średniowiecznego piśmiennictwa Słowian bałkańskich (i nie tylko) fenomenem tak charakterystycznym, że warto poszukać dla niego jakiegoś innego, precyzyjnego, wspólnego terminu – choćby „bizantyńsko-słowiańska wspólnota prawosławna”. Mimo iż bliższy specyfice średniowiecznych kultur słowiańskich, nie byłby chyba bardziej precyzyjny, ponieważ nie wyraża wspomnianego wyżej, paradoksalnego na pierwszy rzut oka, napięcia pomiędzy modelem a wariantem/wariantami tegoż modelu. Oddalanie się zabytków piśmiennictwa starsłowiańskiego od ich wzorów bizantyńskich, obserwowane przy badaniach porównawczych literatury prawosławnej, można wyjaśniać na kilka sposobów – jako dążenie do emancypacji kulturowej, przejawiającej się np. w powstawaniu tekstów hagiograficznych, hymnograficznych i retorycznych, pisanych zgodnie z kanonami literatury bizantyńskiej, ale poświęconych swoim, bułgarskim czy serbskim, świętym; albo jako konsekwencję losów Słowian bałkańskich, naznaczonych wielowiekową nieobecnością Cerkwi autokefalicznej, mogącej sankcjonować wybór, przekłady, przepisywanie i rozpowszechnianie tekstów uważanych przez nią za kanoniczne. Prowadzi to jednak do rozmywania się granicy między kanonicznością i niekanonicznością oraz do powstawania utworów, w których obserwuje się wymianę między tym, co oficjalne a nieoficjalne, między dozwolonym a zabronionym. A może zarówno dążenie ku emancypacji kulturowej, jak i brak oficjalnych instytucji razem wzięte przyczyniły się do powstawania, rozprzestrzeniania się i funkcjonowania w obu sferach, ludowej i cerkiewnej, tekstów określanych tradycyjnie jako ludowe, apokryficzne czy nawet here-

tyckie. Na postawione tu pytania można by odpowiedzieć inaczej: napięcie pomiędzy modelem a jego wariantem/wariantami jest charakterystyczne nie tylko dla średniowiecznego piśmiennictwa i kultury prawosławnej. Podobne relacje obserwuje się zawsze w przypadku osvajania autorytatywnego obcego modelu kulturowego, który przysposabia się za pomocą rozmaitych strategii – przekładu, adaptacji, naśladowania struktury i technik formalnopoetyckich przy tworzeniu utworów oryginalnych, co może doprowadzić nie tylko do powstania wariantów modelu wzorcowego, ale i przewyciężenia go w nowym środowisku kulturowym.

To pozornie jasne założenie metodologiczne nie zawsze ma jednak zastosowanie w analizie zabytków średniowiecznych, szczególnie w przypadku studiów porównawczych nad tekstami kanonicznymi i pseudokanonicznymi adaptowanymi w środowisku słowiańskim. Być może taki stan badań jest następstwem zarówno dawno powstałego stereotypu o nieoryginalności pracy intelektualnej autora, tłumacza i kopisty, pracy sprowadzającej się do niewolniczego naśladownictwa i kopiowania cudzych dzieł, jak i pewnego dualistycznego stosunku do całej kultury średniowiecznej, pojmowanej jako opozycja elementów oficjalnych i nieoficjalnych. W piśmiennictwie średniowiecznym Słowian prawosławnych (zwłaszcza na Bałkanach) i w tzw. klasycznym folklorze trudno jednak rozdzielić elementy chrześcijańskie od pogańskich, kanoniczne od niekanonicznych, oficjalne od heretyckich, literackie od ludowych. Niezależnie od tego, czy teksty tradycyjnie określane jako apokryficzne lub folklorystyczne były uznawane czy odrzucane przez Cerkiew, odbierano je (i tak jest do dziś) jako kanoniczne – uświęcone przez tradycję, integralną część rytuału. Według interpretacji przestarzałej i pozostającej pod wpływem schematów marksistowskich i pseudomarksistowskich, chrześcijaństwo adaptuje stare kultury pogańskie, nadbudowując nad politeistycznymi wierzeniami ideologemę nowej wiary. Na te relacje można jednak spojrzeć z innej strony: czy oficjalna religia wpływa poprzez teksty wykorzystywane podczas nabożeństwa na folklor? Czy można założyć, że w epoce klasycznego średniowiecza, kiedy rytuał chrześcijański i obrzędy folklorystyczne jednocześnie sankcjonują każdy ważniejszy moment życia społeczeństw tradycyjnych – narodziny, inicjację, ślub, śmierć – obserwujemy wzajemny wpływ tekstów kanonicznych, pseudokanonicznych i folklorystycznych?

W tym miejscu konieczny jest pewien komentarz do słowa „tekst”, które rozumiane jest nie w wąskim, filologicznym sensie, ale w znaczeniu szerszym, semiologicznym; w niniejszym studium chodzi bowiem o „teksty kulturowe”: literackie, rytualne (liturgiczne), ikonograficzne, folklorystyczne. W symbiozie tekstu kanonicznego, pseudokanonicznego i obrzędowego można doszukiwać się przyczyn fenomenu tzw. chrześcijaństwa ludowego, które może być rozpatrywane jako próba zeświecczenia *sacrum*, próba deeschatologizacji wiary,

próba wyblągania ingerencji z tamtego świata „tu i teraz” lub próba lokalizacji kultu, tzn. przyswajania *sacrum* przez poszczególne wspólnoty tradycyjne. W ciągu ostatnich dziesięcioleci pojawiło się wiele dobrych prac poświęconych kulturze ludowej i chrześcijaństwu ludowemu. Złożone relacje pomiędzy chrześcijaństwem oficjalnym i ludowym rozpatruje się z antropologicznego, fenomenologicznego, socjokulturowego, teologicznego, a nawet duszpasterskiego punktu widzenia. Tu podjęto próbę ujęcia problemu w innej perspektywie: chrześcijaństwo ludowe stanowi związek tekstów kulturowych, które rozpatrywane są we wzajemnej relacji; perspektywa ta pomaga zrozumieć wynikające z tych tekstów antropologiczne, socjokulturowe czy teologiczne aspekty takich zjawisk, jak zeświecczenie *sacrum*, deeschatologizacja wiary, lokalizacja kultu.

Przekonanie, że średniowieczną kulturę ludową powinno się badać w sposób interdyscyplinarny, ponieważ jej synkretyczny charakter wymaga takiej właśnie strategii interpretacyjnej, jest głównym powodem, dla którego książkę tę pisano przez długi czas. A dokładniej: pisano, przekomponowując, kilka razy. Zmiany w tekście i układzie poszczególnych rozdziałów wynikały ze zmiany stanowiska autora: pierwotna koncepcja badań struktury wybranych utworów kanonicznych jako zabytków literackich ustąpiła w pewnej chwili pomysłowi umieszczenia ich w kontekście szerszym, teologicznym i liturgicznym. Ale jakkolwiek nęcąca jest teologiczno-liturgiczna analiza zabytków literackich, okazuje się ona niewystarczająca w przypadku pracy z tekstami znajdującymi się na granicy między kanonicznym a pseudokanonicznym. Dlatego właśnie ostateczny wariant książki proponuje czytelnikowi badanie porównawcze tekstów literackich, ikonograficznych i obrzędowo-folklorystycznych.

Struktura poszczególnych rozdziałów odpowiada następującemu schematowi: analizowany w pierwszej części tekst liturgiczny, hagiograficzny czy pseudokanoniczny komentowany jest w kolejnych podrozdziałach, opisujących zabytki ikonograficzne i zapisy folklorystyczne. W każdym z rozdziałów znajduje się aneks, w którym przedstawiono nieznane bądź mało znane źródła związane z rozpatrywaną problematyką. Tę trójdzielną strukturę naruszono jedynie w rozdziale drugim, gdzie brakuje analizy słowiańskiego materiału ikonograficznego dotyczącego procesji liturgicznych. Jest to spowodowane dwiema przyczynami: po pierwsze, wczesnochrześcijańskie i bizantyńskie przedstawienia procesji zostały wyczerpująco omówione w licznych badaniach z zakresu historii sztuki i liturgiki bizantyńskiej. Niestety, podobne badania nad słowiańskim materiałem ikonograficznym stanowią rzadkość. Szkoda – bo z pewnością poświęcona im monografia dałaby wyniki bardzo interesujące, szczególnie w porównaniu z tradycją bizantyńską. Przyczyna druga jest natomiast bezpośrednią konsekwencją pierwszej. Autor tych słów jest filologiem, a nie historykiem sztuki. Średniowieczną i odrodzeniową ikonografię Słowian



bałkańskich interpretuje się tu jako tekst kulturowy w ogólnym kontekście chrześcijaństwa ludowego. Brak specjalistycznej literatury z zakresu historii sztuki, omawiającej przedstawienia procesji liturgicznych, utrudnia interdyscyplinarne podejście do badanego materiału w tej jego części, której analiza opiera się w dużym stopniu na powoływaniu się na cudze opinie.

Oczywiście, dążenie do pełnego, wyczerpującego komentarza problemów związanych z ludową kulturą chrześcijańską nie oznacza wcale, że książka ta daje odpowiedzi na wszystkie postawione pytania. Analizuje ona wybrane teksty z przekonaniem, że dobór ich nie jest przypadkowy, ale wyraża istotne aspekty tematu przedstawionego w tytule. W tym sensie niniejsze studium oczekuje swoich krytyków.

Chcę podziękować wszystkim, którzy przez lata powstawania kolejnych stron niniejszej książki patrzyli na tę pracę przychylnym okiem. Wielką pomoc okazała mi Ałbena Georgiewa z Instytutu Folklorystyki Bułgarskiej Akademii Nauk; odbyliśmy szereg niezwykle pożytecznych rozmów, również podczas ekspedycji folklorystycznych, kiedy to miałem sposobność uczyć się od niej pracy w terenie. Iwance Gergowej z Instytutu Historii Sztuki Bułgarskiej Akademii Nauk wdzięczny jestem za cenne uwagi dotyczące odrodzeniowych ikonostasów bułgarskich. Dziękuję również zespołowi Komisji Archeograficznej Biblioteki Narodowej im. św. św. Cyryla i Metodego w Sofii, szczególnie zaś Elisawecie Musakowej i Elenie Uzunowej, które ułatwiały mi dostęp do zbioru rękopisów podczas moich krótkich ostatnio pobytów w Bułgarii, nawet w czasie wakacji, gdy biblioteka jest dla „zwykłych” czytelników zamknięta.

Ostateczny wariant książki powstał w Polsce. Dzięki rozmowom z prof. Aleksandrem Naumowem zmieniłem część wcześniejszych koncepcji, włączyłem do badań nowe, wskazane przez niego, a nieznane mi uprzednio materiały źródłowe, które jak się okazało, bezpośrednio dotyczą interesującej mnie problematyki.

Studium to nie ukazałoby się do dziś, gdyby nie wyrozumiałość i wsparcie, jakie otrzymałem od Kierownictwa Wydziału Filologicznego i Katedry Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Łódzkiego – mojego miejsca pracy przez ostatnie osiem lat. W szczególności dziękuję prof. Zdzisławowi Daraszowi za cenne uwagi redaktorskie dotyczące poszczególnych fragmentów pracy.

I wreszcie – specjalne podziękowania składam doktorantce Katedry Filologii Słowiańskiej UŁ Małgorzacie Skowronek, która podjęła niewdzięczne zadanie przeczytania, tłumaczenia, poprawiania i redagowania większej części tekstu, stale przez kapryśnego autora uzupełnianego, skracanego i zmienianego, a nawet traconego i rekonstruowanego. Bez jej bezinteresownego zaangażowania i cierpliwości książka ta z pewnością nie mogłaby się ukazać.



## Rozdział I

### Chrześcijaństwo ludowe jako fenomen pogranicza kultury oficjalnej i nieoficjalnej

#### I.1. Problemy z terminologią

Termin „chrześcijaństwo ludowe”, wykorzystany już we wstępie i konsekwentnie używany w dalszej części niniejszej pracy, nie jest terminem nowym. Użyty został w latach osiemdziesiątych XX w. przez Arona Guriewicza<sup>1</sup> i istnieje konkurencyjnie w stosunku do innych terminów, próbujących opisać zbieżne, a niekiedy identyczne fenomeny kulturowe, np. *religion populaire* (*catholicisme populaire*), *religione popolare* (*religiosità popolare*), *Volksreligiosität*, *popular religion*, *folk religion*, *local religion*, *religijność ludowa* (*katolicyzm ludowy*), *бытово християнство* (*бытовое православие*), *фолклорно християнство*, *wiara ludowa*, *teologia popularna*, a nawet *prawosławne pogaństwo* czy *religijność magiczna*. W Polsce używany jest przede wszystkim termin „religijność ludowa”<sup>2</sup>, rzadziej „katolicyzm ludowy”<sup>3</sup>.

Powyższą listę terminologiczną można przedłużać, ale nie pomoże to chyba przy określeniu specyfiki i głównych cech charakterystycznych analizowanych zjawisk oraz procesów, przebiegających na granicy między światopoglądem oficjalnym (kanonicznym) i nieoficjalnym (niekanonicznym), a zazwyczaj określanym jako przejawy religijności ludowej.

W ciągu ostatnich dziesięcioleci naukowe zainteresowanie fenomenem kultury „granicznej” uległo wyjątkowemu nasileniu; nawet w mało podatnej na

---

<sup>1</sup> А. Я. Гуревич, *Проблемы средневековой народной культуры*, Москва 1981. Przekład polski: A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przeł. Z. Dobrzyński, Warszawa 1987.

<sup>2</sup> Zob. np. R. Tomicki, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław 1981, s. 29–70.

<sup>3</sup> Zob. E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy – tendencje przemian współczesnych*, „Roczniki Socjologii Wsi” 1968, t. 8, s. 15–35.

modne doktryny mediewistyce (i częściowo paleoslawistyce) odnaleźć można elementy teorii poststrukturalnych i postmodernistycznych, szczególnie wyczu-  
lonych na wszelkie granice, niuanse, niedookreślenia. Większość autorów  
badających złożone relacje i przenikanie się kulturowych tekstów kanonicznych  
i niekanonicznych doświadcza potrzeby ponownego nazwania opisywanych  
zjawisk, często bez krytycznego odnoszenia się do badań wcześniejszych,  
proponujących własną, mniej lub bardziej udaną terminologię.

Przyczyny chaosu terminologicznego można upatrywać w przywiązaniu  
poszczególnych autorów do określonej szkoły narodowej (np. francuskiej,  
amerykańskiej, rosyjskiej), danego paradygmatu naukowego (np. mitologicznego,  
strukturalno-antropologicznego, socjologicznego, etnolingwistycznego) lub też  
pewnej doktryny ideologicznej (np. marksistowskiej czy religijnej). Najczęściej  
wybór terminologii i związane z nim spekulacje naukowe są wynikiem wyżej  
wymienionych przyczyn.

Trudno jest wyliczyć, uporządkować chronologicznie i zanalizować liczne  
konceptje i związane z nimi terminologię. Owszem, podejmowano takie próby.  
Tak np. w 1981 r. Giuseppe De Rosa S. J. poświęcił niemałą część swojej  
książki<sup>4</sup> omówieniu różnych teorii poświęconych chrześcijaństwu ludowemu  
(przede wszystkim włoskich, francuskich, hiszpańskich), zwracając szczególną  
uwagę na krytykę marksistowskich i związanych z marksizmem koncepcji  
(chrześcijaństwo ludowe jako religia uciskanych klas społecznych). W 2000 r.  
ukazał się numer periodyku „Български фолклор” poświęcony w całości  
relacjom między chrześcijaństwem i folklorem. Na szczególną uwagę zasługuje  
artykuł Katii Michajłowej, w którym dokonuje ona przeglądu istniejącej  
terminologii i próbuje określić główne cechy charakteryzujące zjawisko  
określane przez nią jako *битово/фолклорно християнство*<sup>5</sup>. Poważną analizę  
krytyczną K. Michajłowej można oczywiście uzupełniać i rozszerzać tak, by  
stała się podstawą odrębnego obszernego studium.

Celem niniejszego rozdziału jest przedstawienie jedynie niektórych spośród  
istniejących pojęć i dokonanie – na ich tle – próby obrony wyboru terminu  
„chrześcijaństwo ludowe”.

---

<sup>4</sup> G. De Rosa S. J., *La religione popolare. Storia – teologia – pastorale*, Roma 1981.

<sup>5</sup> К. Михайлова, *За съдържанието на термина „битово/фолклорно християнство” в славянската фолклористика*, БФ 2000, 3, s. 3–15. Trudno znaleźć dobry polski odpowiednik dla bułgarskiego terminu *битово християнство* (por. ros. *бытовое християнство*), który w przybliżeniu oznacza ‘przejawy religii chrześcijańskiej w codziennym życiu wspólnot tradycyjnych’.

## I.2. Od *двоеверия* do *local religion*

Na przełomie XIX i XX w. pojawił się w rosyjskiej literaturze naukowej termin *двоеверие* (dwiuwiera), używany dla opisu religijności ludowej rozumianej jako konkurencja elementów pogańskich i chrześcijańskich w kultach świętych oraz w kosmologicznych i eschatologicznych przedstawieniach „prostego człowieka”<sup>6</sup>. Koncepcja ta, spadkobierczyni wcześniejszych, romantycznych pojęć życia ludowego i sztuki ludowej, okazała się niezwykle żywotna i w późniejszych badaniach chętnie ją rozwijano. Zbudowana na prostej dychotomii ludowe (= pogańskie) – oficjalne (= chrześcijańskie, a dokładniej: cerkiewne), dawała jasny obraz duchowego życia, obyczajów i wierzeń wspólnot tradycyjnych, gdzie Cerkiew nie przyjmowała archaicznych elementów pogańskich, ale walczyła z nimi, zastępując bóstwa starego panteonu chrześcijańskimi świętymi i siłami bezcielesnymi, a święta kalendarza agrarnego – odpowiednimi świętami kalendarza liturgicznego. Koncepcję dwiuiary przyjęli nie tylko folklorysty i etnologowie. Odkrywamy ją również w analizach średniowiecznych zabytków literackich – apokryfów i literatury heretyckiej, w opozycji dzieła kanoniczne – niekanoniczne. Rekonstrukcja ukrytych w tekstach folklorystycznych i literackich dawnych wierzeń pogańskich i próby ustalenia całego systemu mitologicznego (np. Słowian przed przyjęciem chrześcijaństwa) stały się głównym celem kolejnych pokoleń uczonych.

Nie byłoby w tym nic złego, gdyby w pewnym momencie do owej dychotomii ludowe – oficjalne nie przyłączyło się pojęcie klasy. Wypracowane w końcu XIX i początkach XX w. marksistowskie schematy klasy panującej i uciskanej, dwu antagonistycznych kultur (oficjalnej i ludowej) stały się inspiracją dla badaczy o poglądach lewicowych. Naturalnie, podczas takiego zabiegu pierwszą część dychotomii nacechowano negatywnie, a drugą – pozytywnie. Mówiąc o marksizmie w badaniach antropologicznych i folklorystycznych, należy podkreślić, że nie zaistniał on jedynie w pracach autorów z dawnych krajów komunistycznych. Tak np. Antonio Gramsci w swoich *Quaderni dal carcere* pisze, że religia ludowa (*religione popolare*) jest „pewnym poglądem na świat i życie uciskanych klas społecznych w opozycji do «oficjalnych» poglądów na świat, prezentowanych przez wykształcone klasy społeczne”<sup>7</sup>. Opinie A. Gramsciego, w których łatwo odnaleźć pierwiastki leninowskiej idei dwu kultur, rozwijały kolejne pokolenia uczonych o poglądach marksistowskich<sup>8</sup>. Nie tylko we Włoszech. Ślady podobnych czarno-białych

<sup>6</sup> А. В. Аничков, *Язычество и Древняя Русь*, Санкт-Петербург 1914.

<sup>7</sup> Cyt. za: G. De Rosa S. J., *La religione popolare...*, s. 37.

<sup>8</sup> Zob. np. C. Ginzburg, *Folclore, magia, religione*, [w:] *Storia d'Italia*, vol. 1, Torino 1972, s. 603–676.

wizji życia i wierzeń we wspólnotach tradycyjnych widać też w późniejszych, bardziej złożonych i socjologizujących teoriach dotyczących chrześcijaństwa ludowego. Spróbuję zilustrować to stwierdzenie kilkoma przykładami pochodzącymi z badań uczonych bułgarskich, które to badania, ze względu na ich szczególną ekspansję w latach minionych, przyniosły szereg tak interesujących, jak różnorodnych wniosków.

Lansowany w latach osiemdziesiątych XX w. termin *фолклорно християнство*<sup>9</sup> (por. ang. *folk religion*), który w znacznym stopniu ukuty został na podstawie wykorzystywanego przez starsze pokolenia terminu *битово християнство*<sup>10</sup>, rozpatruje kulturę ludową przez pryzmat pracy na roli i przedstawia religijne postaci i wydarzenia w kontekście codziennych potrzeb wspólnoty tradycyjnej:

Сътворил образа на Бога по свое подобие, като Бог-стопанин и Труженик, той [селянинът – G. M.] е убеден, че наред с традиционните за християнството пост и молитва, важно средство „да се угоди Богу” е трудолюбието, схващано впрочем не като индивидуална нравствена черта, колкото като отложено в нормативи изискване за оцеляване<sup>11</sup>.

[Stworzywszy obraz Boga-Gospodarza na swoje podobieństwo, (chłop – G. M.) jest przekonany, że, na równi z tradycyjnym dla chrześcijaństwa postem i modlitwą, ważnym środkiem, „aby dogodzić Bogu”, jest pracowitość, pojmowana zresztą nie tyle jako indywidualna cecha osobowości, co raczej warunek przeżycia.]

Cytowana praca Petka Iwanowa jest reprezentatywnym przykładem naśladowania uprzednich schematów myślowych (desakralizacja *sacrum* we wspólnotach tradycyjnych), a jednocześnie dążenia do przewyciężenia dychoomicznych przedstawień chrześcijaństwa ludowego i poszukiwania raczej cech wspólnych chrześcijaństwa oficjalnego oraz wierzeń ludowych. W końcu swego studium P. Iwanow stwierdza bowiem:

Съхранили в недрата си древни митологични структури и само по различен начин надстроени над тях, фолклорът и религията всъщност още по произход са богати с общи значения, които разсейват „идеологическата” им неприязнь<sup>12</sup>.

[Zachowując w swym wnętrzu dawne struktury mitologiczne i tylko w inny sposób nadbudowane nad nimi, folklor i religia są w istocie z natury bogate w znaczenia wspólne, które rozpraszają ich „ideologiczną” nieprzyjaźń.]

<sup>9</sup> Т. И. Ж и в к о в, *Етнокултурно единство и фолклор*, София 1987.

<sup>10</sup> З о б. Х. Г а н д е в, *Проблеми на Българското възраждане*, София 1976.

<sup>11</sup> П. И в а н о в, *Фолклорът и християнството като духовни форми на живот*, [w:] *Обикуване с текста. Сборник с теоретически статии и есета*, съст. А. Ангелов, А. Кюсев, София 1992, s. 263.

<sup>12</sup> П. И в а н о в, *Фолклорът и християнството...*, s. 287.

Terminy *битово* czy *фолклорно* chrześcijaństwo nie tylko naśladują stare naukowe interpretacje wierzeń wspólnot tradycyjnych. W swoim dążeniu do objaśniania kultury ludowej jako nieprzerwanego aktu desakralizacji *sacrum* rodzą nowe terminy, które same w sobie stanowią *contradictio in adiecto* – np. prawosławne pogaństwo u R. Popowa czy O. Todorowej<sup>13</sup>. I odwrotnie – dążenie do rozpatrywania kultury wspólnot tradycyjnych jako całości, we współoddziaływaniu chrześcijaństwa i folkloru, każe uczonym odrzucać stare schematy i mówić o chrystianizacji folkloru przy jednoczesnej folkloryzacji chrześcijaństwa<sup>14</sup>.

I skoro mowa o przewyciężeniach terminologicznych, nie mogę nie wspomnieć szczególnie modnego w ostatnich dekadach pojęcia *local religion* (religia lokalna), wprowadzonego przez amerykańskiego antropologa W. Christiana<sup>15</sup>, które próbuje widzieć religię ludową jako hierarchiczny system świętych postaci pomagających w kryzysowych dla wspólnoty sytuacjach. Charakterystyczne, że część folklorystów i antropologów, którzy rozpoczęli swe poszukiwania przywiązani do wspomnianych koncepcji (*битово* czy *фолклорно* chrześcijaństwo), zaczęła w ostatnich latach używać pojęcia „religia lokalna” (wśród nich i autor wyżej cytowanej pracy)<sup>16</sup>.

Podsumowując w kilku słowach cechy charakterystyczne chrześcijaństwa określanego mianem *битово* czy *фолклорно* (według zwolenników tego terminu), należałoby je rozpatrywać jako następstwo mechanizmów transformacji „wysokiego” chrześcijaństwa w codzienności, bycie i folklorze<sup>17</sup>; w zeświecczeniu panteonu świętych, przedstawianych naturalistycznie jako jedna rodzina i wykonujących rozliczne prace; w braku eschatologicznych wymiarów wierzeń (Bóg i święci żyją na ziemi „tu i teraz”); w nacjonalizmie i lokalnym patriotyzmie w religii chrześcijańskiej (uniwersalność chrześcijańska sprowadza się do etnocentryzmu); w folkloryzacji chrześcijańskich kategorii moralnych (grzech, pokuta, odpuszczenie win); w myśleniu magicznym, które nie przeszkadza wierze w Jezusa Chrystusa itp.

Zwolennicy koncepcji „religii lokalnej” widzą jej przewagę w zniwelowaniu opozycji ludowe – oficjalne, tzn. badają jednocześnie „wysoką” i „niską”

<sup>13</sup> Zob. np. O. Тодорова, *Православната църква и българите XV–XVIII век*, София 1997, s. 212 i n.

<sup>14</sup> W Polsce zob. cenne uwagi J. Bartmińskiego na temat kolęd, np.: *Bóg się szerzy. Przykład chrystianizacji noworocznej kolędy ludowej*, [w:] *Biblia a literatura*, Lublin 1986, s. 476–497; *Ludowe kolędy apokryficzne*, [w:] *Z kolędą przez wieki. Kolędy w Polsce i w krajach słowiańskich*, Tarnów–Kraków 1996.

<sup>15</sup> W. A. Christian, *Local Religion in Sixteen-Century Spain*, Princeton 1981.

<sup>16</sup> П. Иванов, В. Измирлева, *Жив светец в българската фолклорна космология. Опит за (ре)конструкция*, БФ 2000, 3, s. 43–51.

<sup>17</sup> К. Михайлова, *За съдържанието на термина...*, s. 4.

religijność nie w ich przeciwstawności, lecz jako dwa równorzędne aspekty „wielostronnego życia społecznego konkretnej wspólnoty”<sup>18</sup>. Nie bez znaczenia jest też fakt, że określenie „lokalna religia” oferuje pragmatyczny schemat studiów nad życiem religijnym, wspólny dla wszystkich warstw społecznych – zarówno dla elit, jak i dla ludu, i w tym sensie przewyższa dualistyczną, marksistowską w swojej podstawie tezę o dwu antagonistycznych kulturach.

Jakkolwiek ponętne jest określenie „religia lokalna”, cierpi ono, podobnie jak i inne wyżej wymienione, na pewien istotny niedostatek – życie społeczne wspólnoty jest głównym (jeśli nie jedynym) kryterium, do którego odnoszą się różne przejawy życia duchowego. Innymi słowy, odczuwa się w nich brak wymiaru transcendentnego w badaniach nad fenomenami wiążącymi się bezpośrednio właśnie z transcendentnym.

Zdaje się, że klasyczne już rozgraniczenie K. Bartha między religią i wiarą pomogłoby w studiach nad procesami oraz zjawiskami na granicy światopoglądu oficjalnego i nieoficjalnego. Jeśli przyjąć twierdzenie niemieckiego teologa, że religia jest dążeniem człowieka do zbawienia jednocześnie własnymi siłami i z pomocą sił nadnaturalnych, a wiara jest jedyną drogą ku zbawieniu, opartą na całkowitym poddaniu się woli Bożej, to chrześcijaństwo ludowe należałoby rozpatrywać jako rezultat współoddziaływania między religią a wiarą.

### **I.3. Chrześcijaństwo ludowe jako rezultat wzajemnego oddziaływania tekstów kulturowo bliskich**

Problemy związane z badaniami nad duchowym życiem wspólnot tradycyjnych, „ludu”, są udziałem tak mediewisty, jak i etnologa. Jedną z możliwości badań wierzeń ludowych jest analiza zabytków piśmiennictwa z pogranicza literatury kanonicznej i niekanonicznej, tradycyjnie określanych jako apokryfy. Jak już wspomniano, średniowieczne zabytki literackie – apokryfy, literaturę heretycką rozpatruje się zazwyczaj w opozycji dzieła kanoniczne – niekanoniczne, a w zależności od przekonań autora odkryte w zapisach literackich elementy mitologiczne i folklorystyczne określa się bądź jako naruszające strukturę tekstu, średniowiecznego myślenia czy światopoglądu, bądź też jako *novum*, dzięki któremu ta stara struktura, myślenie i światopogląd torują drogę dla nowego typu literatury. Stosunkowo rzadko spotyka się badania, w których apokryfy uważa się za element wewnętrzny struktury kultury średniowiecznej,

---

<sup>18</sup> Г. Вълчинова, *Знеполски похвали. Локална религия и идентичност в Западна България*, София 1999, s. 15.



za dzieła składające się wraz z kanonicznym korpusem tekstów na jedną jedyną wizję świata i człowieka na podstawie tradycji chrześcijańskiej<sup>19</sup>. Średniowieczny autor apokryfów tworzy literaturę popularną, w której obecny jest chrześcijański obraz świata, przetwarzany też w utworach kanonicznych. Różne są jedynie środki, za pomocą których wyrażana jest narracja. W przeznaczonych dla ludu utworach często wykorzystywane są liczne zrozumiałe dla słuchacza środki artystyczne, niekiedy wplątane do opowieści obrazy, z których część jest bez wątpienia bliska ludowemu myśleniu wspólnot tradycyjnych. Te odchylenia od normy cerkiewnej są przyczyną negatywnego stosunku oficjalnych instytucji do części piśmiennictwa apokryficznego. Rozpatrywane jednak przez pryzmat relacji z odbiorcą, zabytki apokryficzne przestają być takimi. Odbierane w ten sposób zarówno przez niższe duchowieństwo (w większości przypadków autorów i kopistów apokryfów), jak i słuchaczy, stają się w pełni kanoniczne, o czym świadczy m. in. włączanie ich do rozmaitych kodeksów liturgicznych. Właśnie ze względu na tę szczególną cechę apokryfów w książce konsekwentnie używany będzie termin „teksty pseudokanoniczne”, który – zdaniem autora – dokładniej oddaje specyfikę relacji tekstów średniowiecznych wewnątrz systemu literatury cerkiewnej.

I o ile mediewista dysponuje ogromnym korpusem zabytków, to badacz tzw. folkloru klasycznego znajduje się w znacznie trudniejszej sytuacji wyjściowej. Zmuszony jest bowiem korzystać z różnych tekstów pisanych, nie-folklorystycznych, wrogich kulturze ludowej, na podstawie których próbuje rekonstruować wierzenia i obrzędy regulujące codzienność i odzwierciedlające duchowe życie tych wspólnot. Nie może zresztą postępować inaczej, bo po prostu w średniowieczu nie zbierano, nie zapisywano tekstów folklorystycznych. Potwierdzenia istnienia praktyk obrzędowych są rozproszone w literaturze polemicznej, gdzie poświadczą się ich odrzucenie i napiętnowanie jako „diabelskich”, jako odchylenie od norm zachowania chrześcijańskiego wyznaczonych przez Cerkiew. Coraz częściej współczesna etnologia odwołuje się również do innych tekstów kulturowych – np. ikonograficznych – w których poszukuje śladów praktyk folklorystycznych.

Badanie kultury ludowej jako szeregu odrębnych przekazów (literackich, folklorystycznych, ikonograficznych) kryje w sobie ryzyko analizy poszczególnych procesów i zjawisk poza kontekstem, w którym istnieje. Konieczność kompleksowego badania różnych bliskich sobie tekstów jest wywołana samą specyfiką kultury ludowej. Życie wspólnot tradycyjnych reguluje kalendarz agrarny, w którym pojedyncze święta stanowią konglomerat elementów chrześcijańskich i ludowych znajdujących się w dynamicznych stosunkach

---

<sup>19</sup> A. N a u m o w, *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnoślawiańskiej*, Kraków 1976.

między sobą i posiadających najczęściej strukturę dwudzielną: pierwsza część odbywa się w cerkwi według rytuału chrześcijańskiego, a druga – poza świątynią zgodnie z praktykami obrzędowymi. Ale tak w pierwszej, jak i drugiej części obrzędu biorą udział te same osoby: kapłan i wierni. Stwierdzenie to odnosi się zarówno do obrzędowości związanej z najważniejszymi wydarzeniami w życiu człowieka – narodzinami, chrztem, małżeństwem, śmiercią, jak i obrzędami mającymi na celu wywołanie ingerencji sił wyższych w chwilach krytycznych dla wspólnoty i dla jednostki, np. suszy czy choroby. Albo też podczas świąt, zajmujących szczególnie ważne miejsce w cyklu rocznym: na św. Jerzego (Гергьовден), św. Dymitra (Димитровден), św. Archaniołów (Архангеловден) i in. Używane podczas poszczególnych obrzędów teksty cerkiewne i ludowe wchodzi w złożone relacje, wzajemnie na siebie oddziałują, aby przekształcić się w jednolity tekst religijno-obrzędowy. Rozpatrywana z tej perspektywy kultura ludowa przestaje funkcjonować jako system dychotomiczny, w którym zderzają się dwa wrogi sobie, tworzące ją elementy – oficjalny (cerkiewny) i nieoficjalny (ludowy, pogański). Oficjalne wyjaśniane jest przez nieoficjalne; i odwrotnie – elementy ludowych wierzeń i praktyk stają się organiczną częścią rytuału cerkiewnego. Takie podejście przewyższa stare marksistowskie pojęcie dwu kultur – we wspólnym święcie uczestniczą i przedstawiciele elit (kapłani), i przedstawiciele ludu. Podejście to przewyższa też będące pod wpływem XIX w. teorie o dwuwierze, według których obrzędowość cerkiewna budowana jest na starych wierzeniach pogańskich, metodą zastępowania bóstw starego panteonu chrześcijańskimi świętymi i siłami bezcielesnymi, a świąt kalendarza agrarnego – odpowiednimi świętami kalendarza liturgicznego.

Opisaniu wspomnianych fenomenów dobrze służy termin „chrześcijaństwo ludowe”. W ostatnich latach coraz częściej używają go autorzy, którzy uważają że chrześcijaństwo odegrało istotną rolę jako ideologia i światopogląd przy formowaniu się wierzeń ludowych<sup>20</sup>. Pod określeniem „chrześcijaństwo ludowe” rozumiana jest w niniejszym studium ta sfera życia duchowego społeczeństwa średniowiecznego, w której na podstawie współdziałania tekstów pisanych (rytualnych, kanonicznych, pseudokanonicznych), obrzędów i praktyk obrzędowych oraz innych tekstów kulturowych (np. ikonograficznych) powstaje jednolita wizja świata i człowieka zgodna ze światopoglądem chrześcijańskim, zmienianym przez pryzmat wierzeń wspólnot tradycyjnych.

---

<sup>20</sup> Zob. np. Т. А. Бернштам, *Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве*, [= „Ethnographica Petropolitana”, 5], Санкт-Петербург 2000.

## Rozdział II

### Procesje przeciw trzęsieniu ziemi, suszy i innym nieszczęściom. Obrzędy liturgiczne, teksty kanoniczne i ich repliki ludowe

#### II.1. Procesje w bizantyńsko-słowiańskim kalendarzu liturgicznym i obrzędowym

Obserwator rytuału prawosławnego pozostaje zwykle pod dużym wrażeniem uroczystego przebiegu procesji i nabożeństw cerkiewnych mających miejsce poza świątynią. Procesje, odbywające się często – bądź w określone dni świąteczne kalendarza liturgicznego, bądź też okazjonalnie, gdy wierni chcą wyprosić łaskę Bożą w przypadku klęsk żywiołowych i społecznych, konsolidujące lokalną społeczność religijną, są nieodłączną częścią obrzędowości prawosławnej. Bez względu na wariantywność tekstów i gestów liturgicznych, cechą wspólną dzisiejszych procesji jest to, że rozpoczynają się one zawsze w świątyni, część główna rytuału odbywa się poza nią, aby jej zakończenie odbyło się znów w cerkwi. Tej drodze, z i do świątyni, przewodniczą kapłani i diakoni, niosąc krzyże, ikony i chorągwie. Za nimi idą wierni, kler i parafianie, śpiewając przeznaczone na dane święto teksty cerkiewne. Uczestniczący po raz pierwszy np. w nabożeństwie wielkanocnym, nawet jeśli postrzega je jako szczególny rodzaj widowiska teatralnego, nie pozostanie obojętny na tę tak ważną jego część: procesję między czuwaniem północnym a uroczystą jutrznią. Kończy się czwanie w ciemnej cerkwi. Kończy się żal po zmarłym i pogrzebanym Zbawicielu. Duchowieństwo stawia na *soleum* płonąca świecę i zaprasza wiernych, aby zapalili od niej swoje świece, aby przyjęli światłość, która jest samym zmartwychwstałym Chrystusem. Cerkiew rozświecła się, Światło rozprasza mrok. Z zapalonymi świecami, z Ewangelią, krzyżem i ikoną Zmartwychwstania, śpiewając *Twoje Zmartwychwstanie, Chryste Zbawicielu, wystawiamy*, duchowieństwo i wierni wychodzą ze świątyni w noc, aby obwieścić milczącemu w oczekiwaniu światu, że Życie znów odniosło zwycięstwo nad

śmiercią. Strumień trzymających zapalone świece wiernych okrąża cerkiew, aby wrócić przed główne wejście, gdzie na specjalnym podium, dokładnie o północy, odczytuje się perykopę ewangeliczną: „Na początku było Słowo...” (J 1, 1–17). Aktem tym rozpoczyna się uroczysta jutrznia i Liturgia św., którą kontynuuje się w świątyni<sup>1</sup>.

Słowiańskie teksty liturgiczne procesji przekładano z greki z pewnością już w czasach Świętych Braci Cyryla i Metodego (druga połowa IX w.). Cennym świadectwem tych dawnych praktyk liturgicznych na terenie *Slaviae Orthodoxae* są odkryte w 1975 r. w synajskim klasztorze św. Katarzyny *Nowe karty Euchologium Sinaiticum* (dalej *NSin*)<sup>2</sup>, fragment głągolskiego kodeksu z końca X – początku XI w., znalezionej jeszcze w drugiej połowie XIX w. w tym samym klasztorze<sup>3</sup>. Nowo odkryte karty zawierają m. in. modlitwy kapłańskie i litanie diakońskie przeciwko klęskom żywiołowym<sup>4</sup>.

Ta część rękopisu z jednej strony demonstruje ścisły związek z prowinjonalną, monastyczną tradycją bizantyńską, z drugiej zaś – w niektórych spośród słowiańskich tekstów po raz pierwszy pojawiają się innowacje świadczące o wariantowości praktyk liturgicznych w bizantyńsko-słowiańskiej wspólnocie prawosławnej w epoce średniowiecza i obalające tezę o niewolniczym naśladowaniu greckiego materiału euchologicznego przez słowiańskich

<sup>1</sup> Tak wygląda procesja wielkanocna na Bałkanach, bliższa – zdaniem autora – teologicznej i liturgicznej tradycji bizantyńskiej. Na Wschodzie Słowiańszczyzny obserwujemy pewne różnice, dotyczące przede wszystkim przebiegu procesji do momentu rozpoczęcia jutrzni.

<sup>2</sup> I. Tarnanidis, *The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Thessalonikê 1988. *Sigla* rękopisów greckich i słowiańskich zob. w Skrótach.

<sup>3</sup> Wydawany czterokrotnie. Zob.: L. Geitler, *Euchologium. Glagolski spomenik Manastira Sinai Brda* (= Djela JAZU II), Zagreb 1882; J. Frček, *Euchologium Sinaiticum. Texte slave avec sources greques et traductions française*, [w:] PO, vol. XXIV, Paris 1933, vol. XXVII, Paris 1939; R. Nahtigal, *Euchologium Sinaiticum. Starocrkvenoslovanski glagolski spomenik*, t. I: *Fotografski postenek*, Ljubljana 1941, t. II: *Tekst s komentarjem*, Ljubljana 1942; T. Lysaght, *Euchologium Sinaiticum. XIth Century Manuscript*, Vol. I–II, Eigenverlag, New Zealand 1987. Z filologicznego punktu widzenia wydanie L. Geitlera jest niedoskonałe. Większość błędów pierwszego wydania zabytku poprawił Frček, a zwłaszcza Nahtigal, pracujący z fotografiami rękopisu. Wydanie Lysaghta nie wnosi nowej interpretacji tekstu, stanowiąc w istocie reedycję pracy Nahtigala.

<sup>4</sup> Zdjęcia z tej części fragmentu głągolskiego zob. w: I. Tarnanidis, *The Slavonic Manuscripts...*, k. 5–9 (s. 223–227). Transliteracja cyrylicy i analiza porównawcza rytmów zob. w: Г. Минчев, *Дяконската ектения и свещеническите молитви срещу природни бедствия в новите листове на Синайския евхологий*, [w:] *Медиевистика и културна антропология*. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова, София 1998, s. 111–153. Zob. też: G. Minčev, *I Nuovi Fogli Slavi del Sinai. Un frammento glagolitico del X–XI secolo. Analisi codicologica, filologica e liturgica* – praca doktorska obroniona w 1996 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim (maszynopis).

autorów/kompilatorów tekstów liturgicznych. W wiekach następnych poszczególne modlitwy czy całe rytus procesji błagalnych spotyka się w południowo- i wschodniosłowiańskich kodeksach liturgicznych coraz częściej, teksty stopniowo unifikują się i zajmują w *trebnikach* stałe, zawsze te same miejsca.

Jednak procesje nie są tylko częścią rytuału cerkiewnego. Dla Słowian prawosławnych, szczególnie na Bałkanach, stanowią ważny element obrzędowości ludowej, szczególnie gdy podczas klęsk żywiołowych wspólnoty tradycyjne uciekają się do rozmaitych praktyk magicznych, do których „wplatają” procesje kanoniczne. A jednym z najstraszniejszych nieszczęść jest na Bałkanach susza, będąca realnym zagrożeniem życia. Wiosną i latem na bułgarskich i serbskich terytoriach etnicznych odbywają się procesje, znane jako *скръсти*, *покръсти*, *крстоноше* (‘idziemy z krzyżem’, ‘za krzyżem’, ‘niesiemy krzyż’). Kapłan odprawia pierwszą część rytuału w świątyni, po czym wraz z diakonem i wiernymi wynosi z cerkwi krzyż, ikony i chorągwie. Kiedy procesja okrąża wieś i przynależące do niej pola uprawne, kapłan śpiewa przewidziane na daną okoliczność teksty kanoniczne, a wierni wtórują mu, uzupełniając materiał eucharystyczny pieśniami ludowymi, w niektórych wypadkach imitującymi śpiewy cerkiewne. Po zatoczeniu magicznego kręgu wokół majątku i ziemi, których ewentualna susza nie ma od tej pory prawa dotknąć, obrzęd *скръсти*, *покръсти*, *крстоноше* zazwyczaj kończy się *kurbanem*<sup>5</sup> w miejscu silnie nacechowanym sakralnie – pod krzyżem, w kaplicy, pod świętym drzewem itp.

Tradycyjna etnologia patrzy na te praktyki zazwyczaj podejrzliwie, jako że trudno jest odkryć w nich ulubione przez wielu autorów pradawne elementy pogańskie. Konsekwencją tego nieco lekceważącego stosunku jest brak poważniejszych badań tak samej obrzędowości ludowej, jak i jej związków z rytuałem cerkiewnym. A szkoda, ponieważ jeśli przyjąć przedstawioną w poprzednim rozdziale tezę o dychotomii obrzędu, którego pierwsza część wiąże się ściśle z Cerkwią i jej praktykami liturgicznymi, a druga zakorzeniona jest w obrzędowości wspólnoty tradycyjnej, bez zrywania zresztą związków z oficjalnymi, sankcjonującymi ją tekstami i gestami, to należałoby zastanowić się, czy poważniejsza analiza porównawcza wspomnianych procesji cerkiewnych i ludowych nie przysłużyłaby się interpretacji tego, co dzieje się *по-кръсти* (za krzyżem).

Problemowi temu poświęcony jest niniejszy rozdział.

---

<sup>5</sup> *Kurban* (z tureckiego) – ofiara obrzędowa.

## II.2. Procesje, modlitwy kapłańskie i litanie diakońskie przeciwko klęskom żywiołowym i społecznym w tradycji bizantyńskiej oraz w greckich księgach liturgicznych. Od „świata” do świątyni czy od świątyni do „świata”?

Przywykliśmy kojarzyć nabożeństwo ze świątynią, domem Bożym, gdzie jest On realnie obecny wśród zgromadzenia wiernych. Zwykle nie pytamy o związek między rytuałem w świątyni a rytuałami odprawianymi poza nią, albo np. czy w historii zdarzały się okresy, kiedy rytuał odprawiany poza świątynią był równorzędny bądź nawet ważniejszy od tego w świątyni.

Historycy sztuki i liturgiści próbują odpowiedzieć na te pytania od dawna. Do wydania przez Konstantyna edyktu mediolańskiego chrześcijanom nie wolno było modlić się publicznie. I może właśnie to, że przez kilka stuleci zmuszeni byli odprawiać swoje nabożeństwa potajemnie, w katakumbach, jest jedną z przyczyn ogromnej ekspansji procesji po 313 r. Procesje wczesnochrześcijańskie są w polskiej literaturze naukowej opisane dość dobrze<sup>6</sup>, dlatego nie będę tu szczegółowo ich przedstawiać. Jerzy Miziołek starannie analizuje ikonografię procesji jako fenomenu sztuki chrześcijańskiej i podaje wyczerpującą bibliografię dotyczącą nie tylko badań z zakresu historii sztuki, ale i źródeł opisujących procesje chrześcijańskie, a także historycznych, teologicznych i liturgicznych aspektów problematyki. Znane w pogańskiej starożytności i okresie wczesnego chrześcijaństwa jako litanie (*maior* i *minor*)<sup>7</sup>, wczesnochrześcijańskie procesje dzielą się tradycyjnie na trzy typy: naśladowanie drogi Pana, czyli procesja w Niedzielę Palmową, procesje błagalne oraz tzw. translacje, czyli przenoszenie świętych relikwii. Do tych trzech grup, opisanych jeszcze przez J. A. Jungmanna, J. Miziołek dodaje procesje podczas Mszy św. oraz procesje pogrzebowe<sup>8</sup>.

Z epoki wczesnego chrześcijaństwa przejdźmy jednak do wczesnego Bizancjum. Specjaliści z zakresu liturgiki bizantyńskiej potwierdzają miejski i jednocześnie stacjonarny charakter liturgii konstantynopolitańskiej do czasów Justyniana<sup>9</sup> oraz jej wpływ na późniejsze kształtowanie się rytuału bizantyńsko-słowiańskiego.

<sup>6</sup> J. Miziołek, *Przedstawienia procesji w sztuce wczesnochrześcijańskiej*, FHA, 1985, XXI, s. 5–52.

<sup>7</sup> Z gr. λιτή – ‘prośba’, ‘modlitwa’. W rękopisach słowiańskich procesje najczęściej nazywane są ‘litijami’ (zob. w *Sin* i *Nsin* – литиѧ). ‘Litijami’ nazywane są również pewne litanie diakońskie.

<sup>8</sup> J. Miziołek, *Przedstawienia procesji...*, s. 9.

<sup>9</sup> J. Baldwin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, [= OCA, 228], Roma 1987; J. Baldwin, *A Note of*

Pierwsze wzmianki o procesjach błagalnych w bizantyńskiej stolicy spotyka się w pismach Ojców Kościoła z końca IV – początku V w. W czasie posługi biskupiej św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Złotoustego herezja ariańska ciągle jeszcze stanowiła dla ortodoksji poważne zagrożenie, szczególnie w stolicy Imperium. Świętom ariańskim towarzyszyły wspaniałe procesje, przechodzące we dnie i w nocy ulicami Konstantynopola<sup>10</sup>. Uczestniczyło w nich wielu mieszkańców, a uroczyste i widowiskowe rytuały przyciągały uwagę również wielu wyznawców ortodoksji. Zatraskany o morale wiernych św. Jan Złotousty (biskup Konstantynopola od 398 r.) zmuszony był walczyć z heretykami za pomocą ich własnej broni; wydał rozporządzenie wprowadzające nocne procesje z krzyżami i świecami – innowację, którą konstantynopolitańczycy przyjęli z dużym entuzjazmem<sup>11</sup>.

Równie wielkie niebezpieczeństwo dla normalnego trybu życia w Konstantynopolu stanowili barbarzyńcy. Persowie (588), Awarowie (początek VII w.), Protobułgarzy (813) i Rusowie (860) próbowali zdobyć stolicę Imperium. W czasie oblężenia ludność wychodziła na ulicę, by modlić się o zwycięstwo nad najeźdźcami. Patriarcha razem z klerem organizował błagalne procesje, jak np. podczas oblężenia ruskiego, kiedy to Focjusz urządzał czuwania i procesje, trwające aż do zwycięstwa Bizantyńczyków<sup>12</sup>.

Trzęsienia ziemi i susze były jednymi z najstraszniejszych klęsk żywiołowych, siejących zamęt w codziennym życiu średniowiecznego Konstantynopola. Pomędzy rokiem 430 a 960 zarejestrowano osiemnaście wstrząsów, z których najbardziej niebezpieczne wystąpiły 26 stycznia (8 lutego) 437 r., 26 października (6 listopada) 740 r. Oraz w listopadzie 447 r.<sup>13</sup> I w tym przypadku kler wykorzystywał procesje błagalne jako formę repliki liturgicznej na nieszczęścia nękające bizantyńską stolicę. Patriarcha razem z cesarzem i wiernymi organizował procesję, która okrążała miasto. Wszyscy modlili się i śpiewali cerkiewne hymny. Pierwszy opis procesji błagalnej przeciwko trzęsieniu ziemi, które nawiedziło Konstantynopol w listopadzie 447 r., daje św. Teofan

---

*Liturgical Processions in the Menologion of Basil II (Ms. Vat. gr. 1613) / Εὐλόγημα*. Studies in Honour of Robert Taft S. J. (a cura di E. Carr, S. Parenti, A. A. Thiermeyer, E. Velkovska), Roma 1994, s. 25–37; R. Taft, *The Byzantine Rite. A Short History*, Collegeville Min. 1992, s. 30–431 (przekład bułg. E. Velkovskiej w: *Византийското богослужение*, [w:] P. Тафт, Е. Фаруджа, *Теология на литургията и теология на символа*, София 1992); R. Taft, *The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060/I*, [w:] OCP, 1979, 45, s. 279–307; II. OCP, 1980, 46, s. 89–124.

<sup>10</sup> J. Baldwin, *The Urban Character...*, s. 171; P. Тафт, *Византийското богослужение...*, s. 26–32.

<sup>11</sup> O nocnych procesjach w czasach św. Jana Złotoustego zob. Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, przeł. S. Kazikowski, Warszawa 1972, s. 408–409.

<sup>12</sup> J. Baldwin, *The Urban Character...*, s. 171; Sokrates, *Historia...*

<sup>13</sup> J. Baldwin, *The Urban Character...*, s. 186–187.

Wyznawca. Na czele procesji szedł patriarcha, a rytuał składał się z modlitw, litanii diakonów i *Sanctus*<sup>14</sup>. Patriarcha i kler organizowali również procesje przeciwko suszy – miało to miejsce np. w pierwszej połowie XI w. (za panowania cesarza Michała IV Paflagończyka), podczas suszy trwającej sześć miesięcy<sup>15</sup>.

Niestety bizantyńskie zabytki sprzed połowy VIII w. opisują błagalne procesje dosyć powierzchownie. Wspomina się o nich jedynie wówczas, gdy ilustrują ważne wydarzenia historyczne lub stanowią przykłady z życia dostojników kościelnych. Według *Historii Kościoła* Sokratesa, podczas nocnych procesji wprowadzonych przez św. Jana Złotoustego śpiewano hymny, a wierni nosili srebrne krzyże z umieszczonymi na nich zapalonymi świecami. O nocnych procesjach wspomina również Paladiusz w swym *Dialogu o życiu św. Jana Złotoustego*<sup>16</sup>. Patriarcha Focjusz natomiast opisuje w swoich *Kazaniach* (połowa IX w.) czuwania, procesje błagalne i hymny śpiewane przez lud z okazji zwycięstwa nad barbarzyńcami (po oblężeniu Konstantynopola przez Awarów i Rusów)<sup>17</sup>.

Bez względu na ubóstwo materiału źródłowego dotyczącego miejsca procesji w nabożeństwie wczesnochrześcijańskim, analiza rozrzuconych po rękopisach świadectw pozwala na dokonanie ich interpretacji teologicznej. Według R. Tafta, do czasu powstania Świętej Sofii (a i później, do zwycięstwa ikonofilów), liturgia stacjonarna w bizantyńskiej stolicy wyraża pojmowanie cerkwi jako *ecclesiae*, tj. nie jako domu Bożego, budynku, miejsca modlitwy, ale jako zgromadzenia modlitewnego wiernych, niematerialnego przybytku Bożej obecności<sup>18</sup>. W tym sensie prawdziwą świątynią jest miasto, świat, kosmos, a konkretny budynek sakralny jest tylko jednym z miejsc, gdzie procesja wiernych przystaje, aby się pomodlić:

Тези шествия [процесиите – G. M.] на открито е трябвало да свършват някъде и това някъде обикновено е църква<sup>19</sup>.

[Te pochody (procesje – G. M.) odbywające się poza świątynią musiały się gdzieś kończyć i miejscem tym zazwyczaj była cerkiew.]

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> P. De Meester, *Liturgia bizantina. Studi di rito bizantino alla luce della teologia, del diritto ecclesiastico, della storia, dell' arte e dell' archeologia*, libro II, parte VI: *Rituale-Benedizionale bizantino*, Roma 1930, s. 340. O cesarzu Michale IV (1034–1041) zob. ODB, s. 1365–1366.

<sup>16</sup> J. B a l d o v i n, *The Urban Character...*, s. 184–186; P. T a ф т, *Византийското богослужение...*, s. 29.

<sup>17</sup> J. B a l d o v i n, *The Urban Character...*, s. 167–226.

<sup>18</sup> P. T a ф т, *Византийското богослужение...*, s. 24–25, 34–35.

<sup>19</sup> Tamże, s. 25.



Dopiero po wybudowaniu Świątej Sofii pojawiają się symboliczne komentarze świątyni (*mistagogie*, scs. таиново̀д̀з̀ств̀а), interpretujące budynek świątyni jako kosmos. W tym czasie nabożeństwo było już zamknięte w cerkwi, mimo iż elementy procesji można znaleźć i w dzisiejszej liturgii:

Тези константинополски стационални служби оставят неизгладим отпечатък върху божествената Литургия и другите ритуали на Великата Църква: входи́ве, процесии, възлизания характеризират цялото византийско богослужение. Те заемат по-голямата част от символиката на класическите литургични коментари на св. Максим Изповедник (ок. 630 г.) нататък и дори константинополският патриарх Генадий Схоларий, водач на православните във Флорентинския събор, пише кратък трактат Върху Свещените Входи́ве<sup>20</sup>.

[Te stacjonarne nabożeństwa konstantynopolitańskie pozostawiają niezatarty ślad na Liturgii św. i innych rytuałach Wielkiej Cerkwi: wejścia, procesje, podejścia są charakterystyczne dla całego rytuału bizantyńskiego. Zajmują one większą część symboliki klasycznych komentarzy liturgicznych św. Maksyma Wyznawcy (ok. 630 r.), a nawet patriarcha Konstantynopola Genadiusz II Scholastyk, przywódca prawosławnych na soborze florenckim, napisał krótki traktat o Świątych Wejściach.]

Niedosyt informacji o miejscu procesji w nabożeństwie konstantynopolitańskim okresu przedikonoklastycznego rekompensuje bogactwo tekstów po IX w. Strukturę uroczystych konstantynopolitańskich procesji błagalnych można zrekonstruować dzięki opisom spotykanym w bizantyńskich typikonach, minejach, ewangeliarzach, apostołach i – najczęściej – w euchologionach. Pamięć o ogromnych klęskach społecznych i żywiołowych stopniowo znajduje swoje miejsce w księgach liturgicznych – tak w cyklu świąt nieruchomych, jak i w cyklu paschalnym. *Typikon Wielkiej Cerkwi* odnotowuje dziewięć trzęsień ziemi i trzy najazdy nieprzyjaciół (Awarów, Saracenów i Persów), jak też procesje na różne święta: 1/14 września (początek roku liturgicznego), 11/24 maja (rocznica założenia Konstantynopola), z okazji pierwszej niedzieli Wielkiego Postu (tzw. Święto Ortodoksji), Niedzieli Palmowej itd.<sup>21</sup>

Pod datą 26 października (6 listopada) w tym samym *Typikonie* odnotowane jest „wspomnienie o strasznym zagrożeniu” – trzęsieniu ziemi z 740 r.<sup>22</sup> Opis tej procesji błagalnej spotyka się też w *Typikonie* klasztoru św. Pantalejmona (Święta Góra Atos): Ἡ λιτή τοῦ κάμπου διὰ τὸ Τρισάγιον καὶ μνήμη τοῦ σεισμοῦ<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Тамже, s. 29.

<sup>21</sup> *Typikon Wielkiej Cerkwi* wydał J. Mateos, *Le Typicon de la Grand Eglise*, t. I–II, Roma 1962–1963, s. 165–166. O świętach związanych z procesjami błagalnymi zob. J. Baldwin, *The Urban Character...*, s. 190–197 i aneks dziewiąty na s. 300.

<sup>22</sup> J. Mateos, *Le Typicon...*, t. I, s. 78–81.

<sup>23</sup> А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока*, т. I, ч. I: Типіка́, Киев 1895, s. 155–158.

Pod datą 5/18 czerwca w *Typikonie Wielkiej Cerkwi* odnotowana jest pamięć o „okropnym strachu”, spowodowanym najazdem Awarów: *μνήμη τῆς μετὰ φιλανθρωπίας ἐπενεχθείσης ἡμῖν φοβερᾶς ἀνάγκης ἐν τῇ τῶν βαρβάρων ἐπιδρομῇ...*<sup>24</sup>

Greckie mineje zawierają kanony przeciwko trzęsieniu ziemi na dzień 26 października (razem ze świętem Dymitra Sołuńskiego), 26 stycznia (8 lutego) i 16/29 sierpnia. Greckie i słowiańskie ewangeliarze i apostoły również mogą pomóc w rekonstrukcji procesji błagalnych: spotyka się w nich często wskazówki liturgiczne dotyczące porządku nabożeństwa i osobne litanie diakońskie śpiewane podczas procesji. Tak np. w ewangeliarzu z XI w., przechowywanym w Kijowie, opisana jest szczegółowo procesja błagalna z okazji 1 września – początku roku liturgicznego<sup>25</sup>.

Procesje błagalne na 1 września są stosunkowo dobrze zbadane<sup>26</sup>. Liturgiści zwracają szczególną uwagę na trójdzielną strukturę tego konstantynopolińskiego rytu:

– Pierwsza część odprawiana jest w świątyni i składa się z jednej litanii i dwu modlitw (modlitwa pochylecia głowy – κεφαλοκλισία i modlitwa końcowa). Po drugiej modlitwie procesja wychodzi ze świątyni z Ewangelią i krzyżem, śpiewając *Sanctus*;

– Drugą część odprawia się na placu. Po *Chwała Ojcu...* śpiewane są trzy antyfony z właściwymi im modlitwami. Potem następuje litania i modlitwa na dane święto;

– Trzecia część stanowi skrócony wariant Liturgii katechumenów. Diakon intonuje *Sophia*, następuje *prokimenos*, perykopa z apostołu, ewangelia i błogosławieństwo końcowe. Ryt kończy się litaniami i dwiema modlitwami – jedną na święto i jedną pochylecia głowy.

Studiując wybrane ruskie XV- i XVI-wieczne rękopisy, N. Krasnoselcew doszedł do wniosku, że procesja błagalna na 1 września, ryt, który dotarł na ziemię słowiańskie prawdopodobnie w XIII w., nie różni się zasadniczo od swego bizantyńskiego wzorca. Jedyne innowacje stanowią: duża liczba stichir, śpiewanych podczas wychodzenia procesji ze świątyni i dołączenie długiej

<sup>24</sup> J. Mateos, *Le Typicon...*, t. I, s. 305–309.

<sup>25</sup> Tekst ten opublikował A. Dmitriewski, *Описание литургических рукописей...*, s. 152–154. Wydanie to wykorzystał J. Mateos, *Le Typicon...*, t. II, s. 200–203. Tenże tekst, porównany z materiałem słowiańskim zob. w: К. Никольский, *О службах русской церкви бывших в прежних печатных богослужебных книгах*, Санкт-Петербург 1885; Н. Красносельцев, *О некоторых церковных службах и обрядах, ныне не употребляющихся*, „Православный Собеседник” 1887, 1.

<sup>26</sup> J. Baldovin, *The Urban Character...*, s. 225 i n.; Н. Красносельцев, *О некоторых церковных службах...*, s. 52–80.

modlitwy, przypisywanej patriarsze Konstantynopola Filoteuszowi, która odmawiana była na placu<sup>27</sup>.

Procesje błagalne przeciwko klęskom żywiołowym i społecznym nie są zbadane tak szczegółowo, jak ryt początku roku liturgicznego. Jak już wspomniano, *Typikon Wielkiej Cerkwi* daje różne opisy procesji w wypadku trzęsienia ziemi i najazdu nieprzyjaciół. Pewna liturgiczna wskazówka w konstantynopolitańskim euchologionie *Coi* daje bardzo ważną informację: procesja błagalna przeciwko strachowi (λιτή διὰ φόβου) była prowadzona zarówno na pamiątkę nieudanego najazdu nieprzyjaciela (5 czerwca, oblężenie Konstantynopola przez Awarów), jak i dla upamiętnienia wielkich trzęsień ziemi (25 września (8 października), 26 października). Można przypuszczać, że procesje upamiętniające te klęski (albo mające im zapobiegać) miały podobny schemat, który wypełniały litanie i modlitwy w zależności od okazji. *Typikon Wielkiej Cerkwi* nie przewiduje np. specjalnego dnia, w którym prowadzona była procesja błagalna, ale poszczególne modlitwy przeciwko suszy, spotykane w różnych greckich euchologionach (redakcji konstantynopolitańskiej lub prowincjonalnej) wskazują, że podobne procesje przeprowadzano w przypadku, gdy susza zagrażała ludności głodem. Być może procesje błagalne o deszcz naśladowały strukturę procesji przeciwko strachowi i trzęsieniu ziemi, opisanych w *Typikonie Wielkiej Cerkwi*. Mają one jednak bardziej zróżnicowaną strukturę aniżeli porządek świętowania 1 września, która prezentuje się następująco:

26 października (dla upamiętnienia trzęsienia ziemi z 740 r.)<sup>28</sup>

Pierwsza część rytu (w świątyni) – w czasie pierwszych godzinek patriarcha wchodzi przez boczną bramę do Świętej Sofii;

- chór intonuje *troparion* na procesję;
- procesja wychodzi ze świątyni;

Druga część (na placu) – *Chwała Ojcu...* i modlitwy na dane święto;

- procesja kieruje się ku świątyni Bogurodzicy w dzielnicy Blacherny;

Trzecia część – skrócony wariant Liturgii katechumenów.

5 czerwca (najazd Awarów)<sup>29</sup>

Pierwsza część (w świątyni) – patriarcha wchodzi przez boczną bramę do Świętej Sofii w czasie jutrzni (po pierwszej antyfonie);

- patriarcha odmawia *Sanctus*;
- następuje *troparion*, w czasie którego procesja wychodzi ze świątyni;

<sup>27</sup> Н. Красносельцев, *О некоторых церковных службах...*, s. 67–68.

<sup>28</sup> J. Mateos, *Le Typicon...*, t. I, s. 78–81.

<sup>29</sup> Tamże, s. 305–309.

Druga część (na placu) – *Chwała Ojcu...* i *troparion* na dane święto;

– następuje długa litania, odmawiana przez diakona;

– *troparion*;

– *Chwała Ojcu...* i jeszcze jedna długa litania;

Trzecia część (przed trybunałem) – skrócony wariant Liturgii katechumenów; pod koniec rytuału patriarcha ogłasza, że Liturgia wiernych będzie odprawiona w cerkwi św. Jana Chrzciciela;

– zanim procesja skieruje się do św. Jana Chrzciciela, diakon odmawia jeszcze jedną litanię z odpowiednią modlitwą.

Jak wynika z obydwu schematów, procesje błagalne przeciwko strachowi, trzęsieniu ziemi i prawdopodobnie przeciwko suszy również mają strukturę trójdzielną, ale jest ona, przynajmniej w swoim klasycznym wariacie, uproszczona w stosunku do kompozycji procesji rozpoczynającej rok liturgiczny. Nabożeństwo zaczyna się i kończy w świątyni. W Świętej Sofii (podczas pierwszych godzinek albo jutrzni) brakuje jednak dwu modlitw, o których wspomina *Typikon Wielkiej Cerkwi* na święto 1 września. Uproszczona jest również druga część rytu: brakuje antyfon z odpowiednimi modlitwami, a zamiast nich przewidziane są litanie diakońskie i *tropariony*. Rzeczywistym zakończeniem procesji jest Liturgia katechumenów, odprawiana pod gołym niebem. Po niej następuje Liturgia wiernych, odprawiana już w świątyni (5 czerwca w cerkwi św. Jana Chrzciciela).

Do tak przedstawionego schematu procesji błagalnych należy dołączyć również kanon, odprawiany bezpośrednio przed nimi. Mineje greckie obejmują kanon z akrostychem przeciwko trzęsieniu ziemi, śpiewany 26 października. W akrostychu można przeczytać imię Józef. Według J. Fundulisa, autorem kanonu może być metropolita sołuński Józef Studyta (769–832) lub Józef Hymnograf (813–883)<sup>30</sup>.

Szczególne miejsce w strukturze procesji błagalnych przeciwko klęskom żywiołowym i społecznym zajmują modlitwy, stworzone specjalnie na te okoliczności. Według *Typikonu Wielkiej Cerkwi* na dzień 26 października jest ich więcej niż jedna i są one odmawiane na placu po formule doksologicznej. Na dzień 5 czerwca modlitwa jest jedna i odmawia się ją po litanii diakońskiej, pod koniec Liturgii katechumenów.

Słowiańskie modlitwy przeciwko klęskom żywiołowym i społecznym w *NSin* są przekładem najstarszych tego typu modlitw greckich. Teksty greckie spotyka się w rękopisach i drukowanych księgach liturgicznych z różnych epok i różnych redakcji: począwszy od najstarszego znanego dzisiaj rękopiśmiennego euchologionu *Bar. gr. 336* (II poł. VIII w.), a skończywszy na współczesnych

<sup>30</sup> I. M. Phountoules, *Ἀκολουθία εἰς φόβον σεισμοῦ* [= *Κείμενα Λειτουργικῆς*, 14], Thessalonikê 1978, s. 4.

wydaniach cerkiewnych. W *Bar. gr. 336* spotykamy tylko modlitwę przeciwko trzęsieniu ziemi w sąsiedztwie innych modlitw na różne okoliczności (dwie modlitwy przeciwko suszy znajdują się w kodeksie w innym miejscu).

*Bar. gr. 336*, k. 224<sup>1</sup>–226:

– Εὐχὴ ἐπὶ οἰκοδομούντων οἶκον;

– Εὐχὴ ἐπὶ σεισμοῦ. *Inc.* Ὁ φοβερὸς καὶ θαυμαστὸς καὶ μέγας, ἔνδοξός τε καὶ ἀληθινὸς Θεός...<sup>31</sup>

– Εὐχὴ εἰς τοὺς εἰσερχομένους εἰς διακονίας<sup>32</sup>.

Jednak w późniejszych greckich euchologionach różnych redakcji poszczególne modlitwy, podobnie jak i całe rytury, znajdują się zazwyczaj w sąsiedztwie, stanowiąc często „dopełnienie” rytów krótkich liturgicznych nabożeństw i procesji.

W *Gb IV*, italo-greckim rękopisie z X w., na k. 102–104, spotykamy następujące teksty modlitewne:

– Εὐχὴ εἰς τὸ εὐλογῆσαι τὰ βᾶτα (dwie modlitwy podczas poświęcenia gałązek na Niedzielę Palmową – święta, które również obchodzone jest z nieodłączną procesją błagalną);

– Εὐχὴ τῆς ἐκτενῆς τῆς λιτῆς (litania na procesję błagalną);

– Εὐχὴ ἐν λιτῇ γινομένη δια φόβον, *inc.* Πάλιν σου, Κύριε τοῦ φιλανθρώπου Δεσπότη, μνήμη παιδείας (modlitwa przeciwko strachowi)<sup>33</sup>;

– Εὐχὴ ἐπὶ σεισμοῦ (modlitwa przeciwko trzęsieniu ziemi)<sup>34</sup>.

Podobne łączenie procesji błagalnych z modlitwami przeciwko społecznym i żywiołowym klęskom można odnaleźć również w rękopisach konstantynopolitańskich, np. w *Coi* (1027 r.), *Bes* (XI–XII w.)<sup>35</sup> i *Strat* (XIII–XIV w.):

*Bes*, k. 36–39:

– Εὐχὴ ἐπὶ ἐνάρξει λιτῆς (modlitwa na początek procesji);

– κεφαλοκλισία (modlitwa pochylecia głowy) z tego samego rytu;

– Εὐχὴ ἐκτενῆς γινομένη ἐν τῷ φόρῳ (litania na procesję błagalną na forum w Konstantynopolu);

<sup>31</sup> Słowiański tekst tej modlitwy według *NSin* zob. w: Г. Минчев, *Дяконската ектения и свещеническите молитви...*, s. 146–148.

<sup>32</sup> *L'Eucologio Barberini gr. 336*, a cura di: S. Parenti e E. Velkovska [= Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae. Subsidia”], Roma 1995, s. 255–258.

<sup>33</sup> Słowiański tekst tej modlitwy według *NSin* zob. w: Г. Минчев, *Дяконската ектения и свещеническите молитви...*, s. 134.

<sup>34</sup> *L'Eucologio Barberini gr. ....*, s. 256–257.

<sup>35</sup> Jeśli przyjąć hipotezę M. Arranza o konstantynopolitańskim pochodzeniu rękopisu. Zob. publikacje M. Arranza w OCP, szczególnie artykuły *Les Sacraments de l'ancien Euchologe constantinopolitain (I). Etude préliminaire des sources*, [w:] OCP, 1982, 48, s. 284–335 i *Circonstances et conséquences liturgiques du concil de Ferrare-Florence*, [w:] *Christian Unity*, ed. G. Alberigo, [= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 97], Lovaine 1991, s. 407–427.

– κεφαλοκλισία (modlitwa pochylenia głowy) z tego samego rytu;  
 – Εὐχή λεγομένη ἐν λιτῇ γινομένη διὰ φόβον;  
 – trzy inne teksty, związane z procesją błagalną (patriarsza liturgia przed trybunałem i dwie modlitwy na święto);

– Εὐχή ἐπὶ ἀνομβρίας α', *inc.* Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ διὰ τὸν πρὸς σὲ ζῆλον ἐπακούσας Ἡλιοῦ τοῦ προφήτου i Εὐχή ἐπὶ ἀνομβρίας β', *inc.* Κύριε, ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτορ, ὁ ἀνάγων νεφέλας ἐξ ἐσχάτου τῆς γῆς<sup>36</sup>.

*Strat* proponuje strukturę identyczną jak *Bes*<sup>37</sup>; w *Coi* dwie modlitwy przeciwko suszy zapisane są razem z modlitwą przeciwko strachowi<sup>38</sup>. Modlitwy przeciwko strachowi, suszy i trzęsieniu ziemi można spotkać razem (w różnych kombinacjach w poszczególnych rękopisach) – również w prowincjonalnych euchologionach bizantyńskich, pochodzących z Palestyny (*Sev*)<sup>39</sup> czy ze Świętej Góry Atos (*Lavra 189*)<sup>40</sup>.

Struktura procesji błagalnych przeciwko klęskom żywiołowym nawiązuje do kolejnych liturgicznych reform bizantyńsko-słowiańskiego obrządku liturgicznego. W najstarszych euchologionach spotyka się tylko modlitwy kapłańskie przeciwko klęskom żywiołowym ( Ὁ φοβερὸς καὶ θαυμαστὸς καὶ μέγας, ἔνδοξός τε καὶ ἀληθινὸς Θεὸς..., Πάλιν σου, Κύριε τοῦ φιλανθρώπου Δεσπότη, μνήμη παιδείας..., Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ διὰ τὸν πρὸς σὲ ζῆλον ἐπακούσας Ἡλιοῦ τοῦ προφήτου... i Κύριε, ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτορ, ὁ ἀνάγων νεφέλας ἐξ ἐσχάτου τῆς γῆς). Odmawiano je podczas procesji błagalnych na placu (*forum*) po litanii diakońskiej albo po litanii odmawianej pod koniec Liturgii katechumenów (zanim procesja wyruszy do cerkwi, by tam odprawić Liturgię wiernych, jak poświadcza *Typikon Wielkiej Cerkwi* pod datą 5 czerwca).

Ślady nowej redakcji ksiąg liturgicznych (X–XI w.)<sup>41</sup> widoczne są również w procesjach błagalnych przeciwko klęskom żywiołowym i zagrożeniom natury

<sup>36</sup> Słowiański tekst tej modlitwy według *NSin* zob. w: Г. Минчев, *Дяконската ектения и свещеническите молитви...*, s. 140–142.

<sup>37</sup> Bez dwóch pierwszych tekstów: ektenii i κεφαλοκλισία w procesji błagalnej na forum.

<sup>38</sup> J. D u n c a n, *Coislin 213. Euchologe de la Grande Eglise*. Dissertatio ad Lauream, P.I.O., Roma 1983, s. 153–154.

<sup>39</sup> Εὐχή ἐπὶ σεισμῶ i εὐχή ἐν λιτῇ διὰ φόβον γινομένη. Zob. S. K o s t e r, *Das Euchologion Sevastianov 434 (X–XI Jhdt.)*. Dissertatio ad Lauream, P.I.O., Roma 1991, s. 180–181.

<sup>40</sup> К. 33a – εὐχή ἐπὶ ἀνομβρίας k. 34a – εὐχή ἐπὶ σεισμῶ. А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей...*, т. II, *Еυχολόγια*, Киев 1901, s. 181.

<sup>41</sup> O reformie liturgicznej, przeprowadzonej po zwycięstwie prawosławia i zakończonej w końcu XI w. zob. S. P a r e n t i, *Influssi italo-greci nei testi eucaristici bizantini dei „Fogli Slavi dei Sinai” (XI sec.)*, OCP, 1991, 57, s. 145–177; t e n z e, *Osservazioni sul testo dell’Anafora di Giovanni Crisostomo in alcuni eucologi italo-greci (VIII–XI secolo)*, „Ephemerides Liturgicae” 1991, 105, s. 120–154; P. T a φ τ, *Византийското богослужение...*, s. 42–51.

społecznej. W najstarszych greckich euchologionach brakuje litanii diakońskiej przeciwko klęskom żywiołowym. Są one wszakże przewidziane w *Typikonie* i według wszelkiego prawdopodobieństwa diakon brał je z innych ksiąg liturgicznych. Po raz pierwszy kombinacja litanii + dwie modlitwy przeciwko suszy, obecna w *NSin*<sup>42</sup>, pojawia się w peryferyjnych rękopisach z Palestyny i Świętej Góry. A. Dmitriewski opisuje różne greckie euchologiony z XIV–XVI w., w których obecna jest już albo tylko litanii diakońska, albo kombinacje: litanii + pierwsza, druga czy też obie modlitwy przeciwko suszy<sup>43</sup>.

„Obrastanie” prymitywnego euchologicznego jądra nowymi modlitwami nasila się po XI w. Starym euchologionom (konstantynopolińskim i prowincjonalnym) są znane nie więcej niż dwie modlitwy przeciwko suszy. W *Coi* (datowanym na 1027 r.) spotyka się już jednak modlitwę trzecią – Εὐχή ἄλλα ἐπὶ ἀνομβρίας, *inc.* Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεὸς, ὁ παντοκράτωρ, ὁ προσκαλούμενος τὸ ὄδωρ...<sup>44</sup> Stanowi ona kompilację dwu pierwszych dawnych modlitw i świadczy o rozpoczęciu procesu rozrastania się materiału euchologicznego.

Pomimo reformy struktura opisywanych rytów w okresie późniejszym (XIV–XVI w.) nie ulega większym zmianom, zwłaszcza w niektórych z prowincjonalnych, bardziej konserwatywnych rękopisów z Palestyny i Świętej Góry, gdzie aż do XVI w. jedyną innowacją w stosunku do dawnych euchologionów stanowi obecność litanii diakońskiej w rycie przeciwko suszy. Równocześnie spotyka się jednak rękopisy odzwierciedlające proces narastania materiału euchologicznego. Widać to już po wskazówkach liturgicznych na początku rytów. Procesja błagalna przeciwko suszy przekształca się w ἀκολουθία (służbę) lub w kanon: Ἐκκολουθία ἐπὶ αὐχμῶ ἀνομβρίας<sup>45</sup>. Pierwsze księgi drukowane proponują już kanon przeciwko suszy, kilka litanii diakona i osiem modlitw kapłana<sup>46</sup>, przypisywanych Kalistowi – dwukrotnemu patriarsze Konstantynopola (1350–1354, 1355–1366)<sup>47</sup>. O. J. Goar, wydając swój euchologion w Wenecji, nie był pewny atrybucji tych modlitw. Oczywiście, miał rację, gdyż pierwsze dwie kapłańskie modlitwy są w zasadzie

<sup>42</sup> Zob. następny podrozdział.

<sup>43</sup> Nr. *SinGr.* 982, A. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей...*, т. II, s. 237, 240–241; *SinGr.* 971, tamże, s. 255; *Vat* 133 (744), tamże, s. 285.

<sup>44</sup> *Coi* k. 99', J. Duncan, *Coislin 213...*, s. 152–153.

<sup>45</sup> *SinGr.* 658; tamże 982.

<sup>46</sup> *GOAR*, s. 619: Ἐκκολουθία εἰς ἀνομβρίαν. Tamże, s. 620: Κανὼν εἰς φόβον σεισμοῦ. *Euchologion*, 182': Ἐκκολουθία ἐπὶ αὐχμῶ ἀνομβρίας. Tamże, 159': Κανὼν εἰς φόβον σεισμοῦ *Rom*, s. 409: Κανὼν εἰς φόβον σεισμοῦ. Zob. też P. De Meester, *Liturgia bizantina...*, s. 332–333.

<sup>47</sup> Zob. *GOAR*, s. 620, przyp. 2.

dawnymi tekstami, znanymi mu z zabytków z X–XI w. Być może właśnie wraz z patriarchą Kalistem zaczyna się trzeci etap rozwoju rytu przeciwko suszy – do dawnych modlitw Kalist dołączał kolejne teksty, by dojść do ośmiu. Późniejsza tradycja jemu właśnie przypisuje autorstwo wszystkich modlitw kapłańskich, znanych z wydań drukowanych<sup>48</sup>. Ten skonsolidowany ryt przeciwko suszy z greckiego drukowanego *euchologionu* lub słowiańskiego *trebnika* jest obecny i dzisiaj w liturgicznej praktyce narodów prawosławnych.

### **II.3. Nowe karty *Euchologium Sinaiticum*. Modlitwy kapłańskie i litanie diakońskie przeciwko klęskom żywiołowym – suszy, trzęsieniu ziemi, strachowi**

Odkryte w 1975 r. *NSin*, dzięki szczegółowemu opisowi, przygotowanemu przez Ioannisa Tarnanidisa i opublikowanemu w Soluniu w 1988 r.<sup>49</sup>, wywołały w kręgach paleoslawistycznych prawdziwą sensację. Ku radości specjalistów – filologów i liturgistów – grecki uczoney zamieścił na końcu swojej pracy fotografie wszystkich kart *NSin*. Ten cenny załącznik dał początek nowemu kierunkowi w badaniach nad *Sin*; w ciągu ostatnich lat pojawił się szereg studiów poświęconych pewnym problemom tekstologicznym i liturgicznym, związanym zarówno z *NSin* i ich relacjami z *Sin*<sup>50</sup>, jak również bardziej ogólnym kwestiom, dotyczącym analizy najstarszego etapu w rozwoju słowiańskiego obrządku liturgicznego<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> G. Pasarelli również podkreśla kwestię autorstwa modlitw przeciw suszy, ale nie przedstawia własnej opinii, zob. G. Pasarelli, *L'eucologio cryptense Γ.β. VII (X sec.)*, Thessaloniké 1982, s. 57.

<sup>49</sup> I. Tarnanidis, *The Slavonic Manuscripts...*

<sup>50</sup> I. Ševčenko, *Report on the Glagolitic Fragments (of the Euchologium Sinaiticum?) Discovered on Sinai 1975 and Some Thoughts on the Models for the Make-up of the Earliest Glagolitic Manuscripts*, HUS 1982, IV, 2, s. 119–151; Г. Минчев, *Мястото на новооткритите листове от Синайския евхологий сред другите текстове от ръкописа. Филологически и литургичен анализ на молитвите от денонощния богослужебен цикъл (ἀσματική ἀκολουθία)*, „Palaeobulgarica” 1993, XVII, I, s. 21–36; Г. Минчев, *Дяконската ектения и свещеническите молитви...*; H. Miklas, M. Schnitter, *Kyriilo-methodische Miszellen*, AfSPH [= Festgabe für Rudolf Aitzetmüller zum 70. Geburtstag], (Graz) 1994, XXII/1, 1, s. 141–220; M. Bakker, *The New Testament Lections in the Euchologium Sinaiticum*, „Polata Knigopisnaja” 1994, 25–26, s. 155–212.

<sup>51</sup> M. Arranz, *La Liturgie de l'Euchologe slave du Sinai*, [w:] *Christianity among the Slavs. The Heritage of Saint Cyril and Methodius*. Rome, October 8–10, 1985 [= OCA, 231], Roma 1988, s. 15–74; M. Arranz, *Liturgiczny aspekt dzieła Cyryla i Metodego*, [w:] *Cyryl i Metody, Apostołowie i nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty*, t. I, Lublin 1991, s. 55–74.



*NSin* zawierają ryty liturgiczne i nowotestamentowe lektury na dni powszednie i niektóre święta:

1. K. 1–4': modlitwy kapłańskie na nieszpory, jutrznię, III i VI godzinki<sup>52</sup>;
2. K. 5–9: litanie diakońskie i modlitwy kapłańskie przeciwko strachowi i klęskom żywiołowym i zagrożeniom natury społecznej (najazdy nieprzyjaciela, susza, trzęsienie ziemi)<sup>53</sup>;
3. K. 9–12': pierwsza część rytu Objawienia Pańskiego<sup>54</sup> (druga część w *Sin*, k. 1–7')<sup>55</sup>;
4. K. 13–28': lektury z ewangelii i apostołu na dni powszednie i niektóre stałe święta kalendarza liturgicznego<sup>56</sup>.

Litanie diakońskie i modlitwy kapłańskie przeciwko strachowi i klęskom żywiołowym są pierwszym znanym słowiańskim przekładem podobnych tekstów bizantyńskich, poświadczonych jeszcze w najstarszych euchologionach. Konfrontatywne badania słowiańskich modlitw mogłyby pomóc w ustaleniu ich zależności od różnych redakcji greckich ksiąg liturgicznych oraz w dokładniejszym określeniu geograficznego i kulturowego obszaru, na którym powstało *Sin*. Na szczególną uwagę zasługuje analiza liturgicznego (i szerzej – kulturowego) kontekstu, w który wpisują się litanie i modlitwy przeciwko strachowi i klęskom żywiołowym. Są one związane z antycznymi procesjami błagalnymi w Konstantynopolu, prowadzonymi w wypadkach zagrożenia klęskami natury społecznej (ruchy heretyckie, najazdy barbarzyńców) lub żywiołowymi (trzęsienie ziemi, susza).

<sup>52</sup> I. Tarnanidis, *The Slavonic Manuscripts...*, s. 74–77, 219–223. Część modlitw wydał w transliteracji łacińskiej I. Ševčenko, *Report on the Glagolitic Fragments...*, s. 134–135, 137. Wszystkie modlitwy z dobowego cyklu liturgicznego (ἀσματικὴ ἀκολουθία) w transliteracji cyrylicy zob. w: Г. Минчев, *Мястото на новооткритите листове...*, s. 35–39. Tenże tekst, wydany głagolicą, zob. w: H. Miklas, M. Schnitter, *Kyrillo-methodische Miscellen...*, s. 163–170.

<sup>53</sup> I. Tarnanidis, *The Slavonic Manuscripts...*, s. 77–78, 223–227; głagolicki tekst tej części zob. w: H. Miklas, M. Schnitter, *Kyrillo-methodische Miscellen...*, s. 171–179.

<sup>54</sup> I. Tarnanidis, *The Slavonic Manuscripts...*, s. 78–79, 227–231; H. Miklas, M. Schnitter, *Kyrillo-methodische Miscellen...*, s. 179–186.

<sup>55</sup> R. Nahtigal, *Euchologium Sinaïticum...*, t. II, s. 1–14.

<sup>56</sup> I. Tarnanidis, *The Slavonic Manuscripts...*, s. 79–86, 231–247. Zob. też M. Bakker, *The New Testament Lections...*, s. 184–208, mimo iż tytuł może wprowadzać w błąd. Bakker wykorzystuje fotografie z katalogu Tarnanidisa, ale tekst, wydany jako aneks do artykułu, jedynie pozornie przypomina nowotestamentowe lektury w *NSin*. M. Bakker przedstawia „tekst intermediarny” (*intermediary text*), zmieniony w procesie porównania (*collation process*) z innymi zabytkami starobułgarskimi, staroserbскими i staroruskimi. Zmieniony w ten sposób tekst różni się znacznie od znajdujących się na k. 13–28' perykop ewangelicznych.

Zapisane na k. 5–9 litania i modlitwy uporządkowane są w następujący sposób:

1. K. 5:

– koniec litanii diakona<sup>57</sup>;

– modlitwa przeciwko strachowi: МОЛИТВА ГЛАГОЛЕМАА ВЪ ЛИТИИѢ СТРАХА РАДИ. *Inc.*: ПАКЪТИ ТА МОЛИМЪ МИЛОСРЪДНААГО ВЛАДЪИКА, ПОКААНИѢ ПАМАТЬ... (Εὐχή ἐν λιτῇ διὰ φόβον γινομένη. *Inc.*: Πάλιν σου, Κύριε τοῦ φιλανθρώπου Δεσπότη, μνήμη παιδείας...).

2. K. 5–8:

– długa litania diakona o deszcz: МОЛИТВА ВЪ ЛИТИИѢ БЕЗДОЖДЬЮ (Διακουικὰ ἐπὶ ἀνομβρίας);

– pierwsza modlitwa kapłańska o deszcz: МОЛИТВА ВЪ БЕЗДОЖДЬЕ. *Inc.*: ВЛАДЪИКО ГОСПОДИ БОЖЕ НАШЪ, ИЖЕ ПРЪЖДЕ РЕВНОВАНИѢ. ПОСЛОУШААВЪ ЛИИѢ ПРОРОКА... (Εὐχή ἐπὶ ἀνομβρίας α!. *Inc.*: Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ διὰ τὸν πρὸς σέ ζῆλον ἐπακούσας Ἡλιοῦ τοῦ προφήτου...).

– druga modlitwa o deszcz (bez tytułu). *Inc.*: ГОСПОДИ БОЖЕ ВСЕДРЪЖИТЕЛЮ, ВЪЗВОДАИ ОБЛАКЪТИ ОУЪ ПОСЛЪДЪНИИХЪ ЗЕМΛΑ... (Εὐχή ἐπὶ ἀνομβρίας ἄλλη. *Inc.*: Κύριε, ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτορ, ὁ ἀνάγων νεφέλας ἐξ ἐσχάτου τῆς γῆς...).

3. K. 8–9:

– modlitwa przeciwko trzęsieniu ziemi: МОЛИТВА ВЪ ЛИТИИѢ ТРАСА РАДИ. *Inc.*: СТРАШЕНЪ И ДИВЕНЪ, І ВЕЛИКЪ, ПРЪСЛАВЕНЪ ЖЕ. І ИСТИНЕНЪ ЕСИ БОЖЕ... (Εὐχή ἐπὶ σεισμοῦ. *Inc.*: Ὁ φοβερὸς καὶ θαυμαστὸς καὶ μέγας, ἔνδοξός τε καὶ ἀληθινὸς Θεός...).

Tablice porównawcze modlitw przeciwko strachowi i trzęsieniu ziemi, podobnie zresztą jak tablica porównawcza modlitw należących do rytów przeciwko suszy (jedynego całkowicie zachowanego rytów w tej części *NSin*), ukazują ciągłą obecność pewnej części lub wszystkich opisanych modlitw i litanii diakona w różnych etapach rozwoju praktyki liturgicznej Greków i Słowian. Jednocześnie przedstawiają ewolucję tekstów liturgicznych, dając w ten sposób przykład charakterystycznego procesu, towarzyszącego historii bizantyńsko-słowiańskiego obrządku liturgicznego: ciągłego „obrastania” pierwotnego jądra eucharystycznego późniejszym materiałem liturgicznym, który często narusza kompozycję rytów i w większości przypadków stanowi jedynie niezbyt udaną kopię dawnej poezji modlitewnej.

<sup>57</sup> I. Tarnanidis nazywa koniec tego Παρακλητικῆ εἰς πασάν λίτην, wiążąc tekst starobułgarski z pewną ektenią grecką opublikowaną w *GOAR*, s. 640. Zob. I. T a r n a n i d i s, *The Slavonic Manuscripts...*, s. 77, 223. Tekst *NSin* nie odpowiada jednak greckiej litanii w *GOAR*.

### Modlitwa przeciwko strachowi (spowodowanemu najazdem nieprzyjaciela)

ΜΟΛΗΤΒΑ ΓΛΑΓΟΛΕΜΑΔ Β̄ ΛΗΤΗ̄Κ̄ ΣΤΡΑΧ̄Α ΡΑΔ̄Η. *Inc.*: ΠΑΚΖΙ ΤΑ ΜΟΛΗΜΖ ΜΗΛΟСРЪДНΑΔΓΟ ΒΛΑΔΖΗΚ̄, ΠΟΚΑΔΗΗΤ̄ ΠΑΜΑΤ̄... (Εὐχή ἐν λιτῇ διὰ φόβον γινομένη. *Inc.* Πάλιν σου, Κύριε τοῦ φιλανθρώπου Δεσπότη, μνήμη παιδείας...).

<i>NSin</i>	+
<i>Gb IV</i>	+
<i>Gb VII</i>	+
<i>Por</i>	+
<i>Ott</i>	+
<i>Bes</i>	+
<i>Coi</i>	+
<i>SinGr. 973</i>	+
<i>Ebe</i>	+
<i>GOAR</i>	+
<i>Rom</i>	+
<i>Zer</i>	+

### Litania diakona i modlitwy kapłańskie przeciwko suszy (o deszcz)

	litania	1 modlitwa	2 modlitwa	inne
	ΜΟΛΗΤΒΑ	ВЛ̄ΚΟ Γ̄Ῑ БЖ̄ε	Γ̄Ῑ БЖ̄ε	
	ΛΗΤΗ̄Κ̄	НАШ̄Ъ, ῙЖ̄ε	Β̄σεΔ̄ρΖ̄ЖΗΤ̄ΕΛΙΟ,	
	Β̄ΕΖ̄Δ̄ΟΖ̄Δ̄ΥΟ	ΠΡ̄Β̄Ж̄Δ̄ε...	Β̄Ζ̄Β̄ΟΔ̄ΔΗ ΟΒΛΑΚ̄ΖΙ	
<i>NSin</i>	+	+	+	-
<i>Bar. gr. 336</i>	-	+	+	-
<i>SinGr. 958</i>	-	+	-	-
<i>Gb VII</i>	-	+	+	-
<i>Por</i>	-	+	+	-
<i>Sev</i>	-	+	+	-
<i>Ott</i>	-	+	+	-
<i>Bes</i>	-	+	+	-
<i>Coi</i>	-	+	+	+ <sup>58</sup>
<i>SinGr. 973</i>	-	+	-	-
<i>Lavra 189</i>	-	+	-	-
<i>Strat</i>	-	+	+	-
<i>SinGr. 982</i>	+	+	+	-
<i>Vat. 133</i>	+ (variant)	+	-	-

<sup>58</sup> *Inc.* Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεός, ὁ παντοκράτωρ, ὁ προσκαλούμενος τὸ ὄδωρ τῆς θαλάσσης... Brak jej w pozostałych greckich i słowiańskich rękopisach oraz w *GOAR*.

<i>Zajk</i>	–	+	–	–
<i>Borill</i>	+ (variant)	+	+	
<i>GOAR</i>	+ (variant)	+	+	+ 6 modlitw
<i>Euchologion</i>	+ (=GOAR)	+	+	+ (=GOAR)
<i>Rom</i>	+ (=GOAR)	+	+	+ (=GOAR)

## Modlitwa przeciwko trzęsieniu ziemi

ΜΟΛΙΤΒΑ ΒΣ ΛΙΤΗΝΚ ΤΡΑΔΑ ΡΑΔΗ. *Inc.*: ΣΤΡΑΨΗΝΖ Η ΔΗΒΕΝΖ, Ι ΒΕΛΙΚΖ, ΠΡΨΕΛΛΑΒΕΝΖ ΖΕ. Ι ΙΣΤΗΝΕΝΖ ΕΣΙ ΒΟΖΕ... (Εὐχή ἐπὶ σεισμοῦ. *Inc.*: Ὁ φοβερὸς καὶ θαυμαστὸς καὶ μέγας, ἔνδοξός τε καὶ ἀληθινὸς Θεὸς...)

	modlitwa	inne
<i>NSin</i>	+	–
<i>Bar. gr. 336</i>	+	–
<i>Gb IV</i>	+	
<i>Gb VII</i>	+	–
<i>Por</i>	+	–
<i>Sev</i>	+	–
<i>Gb XI</i>	+	–
<i>Ott</i>	+	–
<i>Bes</i>	+	–
<i>Coi</i>	+	–
<i>Strat</i>	+	
<i>Lavra 16</i>	+	+ (=GOAR)
<i>GOAR</i>	+	+ (kanon + trzy <sup>59</sup> modlitwy)
<i>Euchologion</i>	+	+ (=GOAR)
<i>Rom</i>	+	+ (=GOAR)
<i>Zer</i>	+	+ (=GOAR)

Związek pomiędzy litaniami i modlitwami przeciwko klęskom żywiołowym i błagalnymi procesjami w bizantyńskiej i słowiańskiej praktyce liturgicznej jest poświadczony również w rubrykach odpowiednich tekstów w rękopisach średniowiecznych:

*NSin* – ΜΟΛΙΤΒΑ ΠΛΑΓΟΛΕΜΑΔ ΒΣ ΛΙΤΗΝΚ ΣΤΡΑΧΑ ΡΑΔΗ. (Εὐχή ἐν λιτῆς διὰ φόβον)<sup>60</sup>;

ΜΟΛΙΤΒΑ ΒΣ ΛΙΤΗΝΚ ΒΕΖΔΟΖΔΒΙΟ; ΜΟΛΙΤΒΑ ΒΣ ΛΙΤΗΝΚ ΤΡΑΔΑ ΡΑΔΗ.

<sup>59</sup> O kanonach przeciwko klęskom żywiołowym i o późniejszym rozwoju rytu zob. I. M. Phountoules, *Ἀκολουθία...*

<sup>60</sup> Tak w *Sev*, por. S. Koster, *Das Euchologion Sevastianov...*, s. 181. Rubryka liturgiczna w *Gb IV* jest taka sama. *Bes* daje rubrykę liturgiczną bardziej rozwiniętą i zbliżoną do *NSin*: Εὐχή λεγομένη ἐν λιτῆ γυνομένη διὰ φόβον εἰς τὸν ἅγιον Διομήδην ἐξώπορτα καὶ εἰς τὴν

#### II.4. Stosunek tekstów z *Euchologium Sinaiticum* do euchologionów greckich i do innych, późniejszych zabytków słowiańskich

Bizantyńska tradycja procesji błagalnych wcześniej przenika na ziemię słowiańskie. W synaksarium *Sav*, na k. 123', rok liturgiczny rozpoczyna się następującą wskazówką:

НАЧАТЪКЪ ЕНЪДИКТОУ НОВОЕ ЛЪТЪ ЕВА(Г) ВЪ ЛИТ... ГЛА(В) И. Г<sup>61</sup>.

W. Szczepkin nie rekonstruuje frazy *въ лит...*, która może znaczyć tylko *въ литниѣ*<sup>62</sup>.

Na końcu synaksarium z *Ostr* znajduje się lektura przeciwko strachowi: *чѣтєннє вѣ па(т). страхоу*.

W zabytku staroruskim – *Minejach* na lata 1097–1098, pod datą 26 października podano:

ПА(МАТЬ) ВЕЛИКАГО ТРОУСА. И СТГО МЧНКА ДЪМИТРИА<sup>63</sup>.

W średniobułgarskich rękopisach również odnotowuje się wspomnienie o „wielkim wstrząsie”. W *Slepcz* znajduje się ono pod datą 24 października (6 listopada) ze wskazówką, że do nabożeństwa ma być wykorzystane czytanie apostołskie z 25 września (7 października) – wspomnienie o innym wielkim trzęsieniu ziemi według *Typikonu Wielkiej Cerkwi*:

М(Е)ЦЪ ВКТА(В)... КЪД... СТГО МЧКА ДИМИТР(ИД). И ПА(МАТЬ) ВЕЛИКО(МОУ) ТРѢСОУ. АПЛ(С)· СЕКТ(Н)ВР· КЕ<sup>64</sup>.

---

παλαιὰν πέτραν<sup>65</sup>. (por. starobułgarską *молитва глаголемаа въ литниѣ* z *NSin*). Rubryka w *Coi* jest o wiele dłuższa i zamieszcza wskazówki co do czasu, miejsca i sposobu odprawiania procesji przeciw strachowi w Konstantynopolu: 'Εν λιτῆ δια φόβου γινομένη τῆ ΚΕ' τοῦ σεπτεμβρίου καὶ ιοῦίου Εω ἐν τῷ κάμπω τοῦ τριβουναλίου ἔξω τῆς χρυσης πόρτης καὶ ὀκτωμβρίου ΚΣ' τοῦ ἀγίου Δημητρίου τῆ μύμη τοῦ σεισμοῦ καὶ Δ' μετὰ τὴν κυριακὴν τῶν ἀγίων πάντων ἔξω τῆς χερσαίου πόρτης ἀπερχομένης τῆς λιτῆς εἰς τὴν παλαιὰν πέτραν μετὰ τὴν ἐκτενὴ ἰκεσίαν εὐχὴ τῆς κεφαλοκλισίας (por. J. Duncau, *Coislin 213...*, s. 120).

<sup>61</sup> В. Щепкин, *Саввина книга* [= *Памятники старославянского языка I, вып. 2*], Санкт-Петербург 1903, s. 117.

<sup>62</sup> Zob. pr. w *NSin*, k. 5: *молитва глаголемаа въ литниѣ страха рѣди; молитва въ литниѣ вездодждю*.

<sup>63</sup> В. Ягич, *Служебные Минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь*, Санкт-Петербург 1886, s. 179.

<sup>64</sup> Г. Ильинский, *Слепченский апостол XII в. болгарского извода*, Москва 1912, s. 95.

W *Ban* i innych ewangeliarzach i apostołach (jak np. *Cyrk*) wspomnienie o trzęsieniu ziemi odnotowane jest 26 października, podobnie jak w rękopisach greckich:

ε̃ττο μ(ч)κα димитриа. и василию. и великомв сисмс<sup>65</sup>.

Bardzo ciekawa jest wskazówka liturgiczna z karty 186 tego samego zabytku:

а се въ стра(х). траса радн. или помраченина слнцоу или воури дъж(д)ь много<sup>66</sup>.

Pokazuje ona, że w XIII w. istniała tylko jedna lektura ewangeliczna (Mt 8, 23–27) na różne rytury: przeciwko trzęsieniu ziemi, zaćmieniu słońca, ulewnym deszczom. Według wszelkiego prawdopodobieństwa we wszystkich tych przypadkach wykorzystywany był jeden ogólny tekst na procesje błagalne, a modlitwy na różne okazje dołączano do niego w zależności od potrzeb.

Hipotezę tę może potwierdzić obecność w niektórych rękopisach średniobułgarskich i serbskich jednego tekstu procesji, którą odprawiano na różne okazje. Na k. 49' z *Zajk* rozpoczyna się tekst procesji błagalnej na święta Pańskie:

чинь изн(о)си(т) ли(тн)а въ праж(д)н(и)кы̃ г(с)подскыа<sup>67</sup>.

Tekst nosi wyraźne ślady nowej redakcji liturgicznej, jednak natychmiast po procesji następuje dawna pierwsza modlitwa przeciwko suszy, znana z eucharystionów greckich i *NSin*<sup>68</sup>.

Podobny porządek – ogólna procesja<sup>69</sup> + modlitwa (modlitwy) przeciwko suszy – obserwuje się również w niektórych serbskich rękopisach liturgicznych. W zwoju liturgicznym z monasteru Chilandar (koniec XIII w., sygn. 16/5) zapisany jest tekst ogólnej procesji błagalnej i zaraz po niej modlitwa przeciwko suszy:

чинъ како подобаетъ исходити съ крьсти.

МОЛИТВА БЕЗДЪЖДИЮ.<sup>70</sup>

<sup>65</sup> *Банишко евангелие. Среднобългарски паметник от XIII век*. Подготвили за печат Е. Дограмаджиева и Б. Райков, БАН, София 1981, s. 457.

<sup>66</sup> Tamże, s. 445.

<sup>67</sup> НБКМ № 969. Zob. też niepublikowaną pracę: В. Нолошњаја, *Zajkovski trebnik Nr 960 der Nationalbibliothek „Kiril und Method” in Sofia*. Dissertatio ad Lauream, P.I.O., Roma 1993, s. 104.

<sup>68</sup> *Zajk*, k. 55'–56': млтва бездъждиѣ. Zob. В. Нолошњаја, *Zajkovski trebnik...*, s. 137.

<sup>69</sup> Do dziś ten ryt liturgiczny nazywa się Чинъ крестнагв хода, именсемагв лѣта. Zob. *Трѣвникъ*, Београд 1983, s. 495.

<sup>70</sup> Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд 1978, s. 58.

Dwa teksty procesji błagalnych zawiera i *Borill*, rosyjski *Великий потребник* z XVI w., związany z bałkańską tradycją liturgiczną i reformą patriarchy Eutymiusza. Pierwszy z nich wskazuje na fakt, że procesja błagalna kontynuuje dawną tradycję Wielkiej Cerkwi:

ЧИНЪ БЫВАЕМЫ(И) ВЪ ЛИТІЮ. ХОТАЩИ ИЗ ВЕЛИКА ЦРКВИ ИЗХОДИТИ<sup>71</sup>.

Zaraz po niej następuje długa litania:

ЕКТЕНА ВЕЛИКАА. ВЪ ЛИТІЮ И ВЪ МОЛЕБЕНЪ<sup>72</sup>.

Struktura tekstów z *Zajk* i *Borill*, podobnie jak i dobrze zbadany przez K. Nikolskiego i szczególnie przez N. Krasnoselcewa „pochód krzyżowy”, podobne są dawnym greckim procesjom. N. Krasnoselcew przekonująco udowadnia, że rytury słowiańskie nie różnią się zasadniczo od wzorców bizantyńskich i kontynuują trójdzielną strukturę greckich procesji błagalnych, znaną z najdawniejszych liturgicznych rękopisów<sup>73</sup>. W ruskich *slużebnikach* i *trebnikach* również można zaobserwować charakterystyczne dla bałkańskich kodeksów zjawiska: procesje błagalne często przepisywane były razem z modlitwami przeciwko suszy i przeciw strachowi przed najazdem nieprzyjaciela<sup>74</sup>.

*NSin* zajmuje szczególne miejsce w rozwoju liturgicznych rytów przeciwko klęskom żywiołowym i nieszczęściom natury społecznej. W tym głągolicim zabytku obecne są starobułgarskie przekłady modlitw greckich, znanych już od drugiej połowy VIII w. (*Bar. gr. 336*), co świadczy bez wątpienia o jego związku z najstarszymi bizantyńskimi euchologionami. Brakuje natomiast modlitw, które przenikały do rękopisów w X–XI w. po reformie liturgicznej, jak ma to miejsce w przypadku *Coi* i późniejszych rękopisów, w których spotyka się teksty przypisywane patriarsze Kalistowi.

Na szczególną uwagę zasługuje pierwsza modlitwa przeciwko suszy:

ВЛАДЪИКО ГОСПОДИ БОЖЕ НАШЪ, ІЖЕ ПРЪЖДЕ РЕВЪНОВАНИЪ. ПОСЛОУШАДВЪ ІЛИНЪ ПРОРОКА...

Ten sam początek, z frazą *илинъ пророка* obecny jest również w prowincjonalnych greckich euchologionach (*Bar. gr. 336, Gb VII, Sev* i in.):

<sup>71</sup> *Borill*, k. 164–165’.

<sup>72</sup> Tamże, k. 165’–166.

<sup>73</sup> Н. Красносельцев, *О некоторых церковных службах...*

<sup>74</sup> Н. Розов, *Русские служебники и требники. Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР*, вып. 2, ч. 2, Москва 1976, s. 333–334 i przyr. 26.

Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ διὰ τὸν πρὸς σέ ζῆλον ἐπακούσας Ἡλιοῦ τοῦ προφήτου·

W *Bes* i *Coi* (rękopisach konstantynopolitańskich) modlitwa rozpoczyna się następująco:

Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς, ὁ διὰ τὸν πρὸς σέ ζῆλον ἐπακούσας Ἡλιοῦ τοῦ θεσβήτου...

Redakcja ze zwrotem Ἡλιοῦ τοῦ προφήτου weszła do różnych słowiańskich rękopisów Półwyspu Bałkańskiego<sup>75</sup>. Redakcję z frazą Ἡλιοῦ τοῦ θεσβήτου spotyka się natomiast w księgach drukowanych w języku cerkiewnosłowiańskim<sup>76</sup>.

Nie mniej ciekawa jest druga modlitwa przeciwko suszy, a dokładniej notatka liturgiczna na jej początku:

ДѢКЪ ГЛАВЪИ НАША ГОСПОДЮ ПОКЛОНИМЪ. ЛЮДНЕ ТЕБѢ ГОСПОДИ

ПОПЪ ВЪ ТАИИЖ ГОСПОДИ БОЖЕ ВСЕДЪРЖИТЕЛЮ, ВЪЗВОДАИ ОБЛАКЪИ ОТЪ ПОСЛѢДЪНИИХЪ  
ЗЕМΛΔ...

Słowiański kopista świadomie redagował tekst, dodając wskazówkę, że drugą modlitwą powinna być modlitwa pochylenia głowy. W greckich euchologionach na początku drugiej modlitwy jest tylko nagłówek Εὐχή ἐπὶ ἀνομβρίας ἄλλη<sup>77</sup>. Ten załącznik liturgiczny związany jest też z obecnością w tekście słowiańskim litanii diakońskiej przeciwko suszy, kolejnego fenomenu, nieznanego najstarszym rękopisom bizantyńskim.

Obecność litanii jest najwcześniejszym w bizantyńsko-słowiańskiej praktyce liturgicznej świadectwem na umieszczanie tych tekstów w jednym rękopisie. W euchologionach greckich z VIII–XI w. (konstantynopolitańskich i prowincjonalnych) obecne są tylko modlitwy przeciwko suszy. *NSin* jest kodeksem, który odnotowuje początek procesu konsolidacji tekstów, rozsianych do tego czasu po różnych księgach liturgicznych. Słowiański kopista zapisał w jednym miejscu litanie z dwiema modlitwami, tworząc w ten sposób pewien “blok euchologiczny”, wygodniejszy w użyciu podczas procesji poza cerkwią. Po dołączeniu wskazówki liturgicznej, że druga modlitwa powinna być modlitwą pochylenia głowy, ryt przeciwko suszy w *NSin* osiąga już ostateczną postać.

<sup>75</sup> Zob. np. *Zajk*, k. 55': илиж пр(о)рка.

<sup>76</sup> *Тревникъ*, s. 210: Господи боже нашихъ, послѣшавъши Илію фесѣтанина.

<sup>77</sup> Tak w *Bar. gr.* 336, w *Bes* Εὐχή ἐτέρα ἐπὶ ἀνομβρίας, Εὐχή ἐπὶ ἀνομβρίας, w *Coi* Εὐχή ἄλλα ἐτέρα ἐπὶ ἀνομβρίας.



Podobną konsolidację w rękopisach greckich obserwuje się dopiero na początku wieku XIV – i to w euchologionach prowincjonalnych (z Palestyny i Świętej Góry).

Długa litania diakońska jest również przejawem prowincjonalnego (palestyńskiego) pochodzenia tego głągoliczkiego fragmentu. Jest ona owocem swobodnej kompilacji różnych tekstów bizantyńskich. Podobne, ale nie identyczne litanie diakońskie spotyka się w rękopisach synajskich (*SinGr* 982)<sup>78</sup> lub ze Świętej Góry Atos (*Vat 133*)<sup>79</sup>. Podobna jest również litania, opublikowana przez J. Goara<sup>80</sup>.

Litania starobułgarska składa się z dziewiętnastu próśb; jej kompozycja nie jest zbyt logiczna, gdyż słowiański kopista korzystał z rozmaitych tekstów greckich i łączył je dosyć swobodnie. Pierwszą serię próśb (1–13) stanowią prośby do Boga o zesłanie na ziemię deszczu. Drugą serię (14–18) można odnaleźć również w innych tekstach liturgicznych – w litaniach diakońskich pod koniec nieszporów, w krótkich nabożeństwach błagalnych, w kanonach przeciwko klęskom żywiołowym itd. Trzecia, ostatnia grupa próśb, przypomina grupę drugą z pewnym dodatkiem, łączącym ją z grupą pierwszą – z prośbami do Boga o zesłanie deszczu.

Tak ukształtowany ryt przeciwko suszy w *NSin* według wszelkiego prawdopodobieństwa był umiejscowiony pod koniec procesji błagalnej – litania i obie modlitwy odmawiane były przez diakona i kapłana przed końcem nabożeństwa. Na potwierdzenie tej hipotezy można przytoczyć przykłady z *Borill*. Na kartach 352–375' zapisany jest  $\kappa\alpha\lambda\omicron(\eta)\dots \pi\tau\upsilon\alpha\epsilon(\mu)$   $\eta\alpha$   $\beta\epsilon\zeta(\delta)$   $\omicron\upsilon\delta\iota\epsilon$ . Zaraz po nim następuje litania, bardzo zbliżona do głągoliczkiego tekstu w *NSin*:  $\beta\upsilon\zeta\eta\iota$   $\beta\eta\epsilon$   $\eta\alpha$   $\upsilon\sigma\alpha$   $\lambda\upsilon(\delta)$   $\sigma\upsilon\omicron\alpha$ .  $\eta$   $\eta\alpha$   $\mu\lambda\lambda\delta\epsilon\eta\eta\alpha$   $\sigma\omicron\upsilon\zeta\alpha\alpha$ .  $\eta\alpha$   $\iota\upsilon\eta\eta\chi\zeta$   $\eta\epsilon$   $\eta$   $\sigma\tau\alpha\rho\zeta\alpha$ .  $\eta$   $\eta$   $\sigma\kappa\omicron\tau\eta$ .  $\eta$   $\eta$   $\zeta\epsilon\mu\lambda\iota\omicron$   $\eta\epsilon$ .  $\eta$   $\eta$   $\upsilon\sigma\tau\alpha\eta\iota\epsilon$   $\upsilon\sigma\tau$ .

...

$\omega$   $\sigma\beta\iota\rho\alpha\upsilon\zeta\iota(\chi)$   $\sigma\alpha$   $\omega\delta\alpha(\chi)$   $\beta\upsilon\zeta$   $\omega\beta\lambda\alpha\zeta\upsilon\beta(\chi)$   $\tilde{\omega}$   $\kappa\omicron\eta\tau\upsilon\zeta$   $\zeta\epsilon\mu\lambda\lambda$   $\rho\omicron\upsilon\beta\lambda\epsilon\eta\eta\eta\mu\zeta$   $\tau\upsilon\omicron\eta(\mu)$ .  $\rho\omicron\upsilon\zeta\eta\iota$   $\delta\omicron\upsilon\zeta\delta$   $\eta\alpha$   $\zeta\epsilon\mu\lambda\iota$ .  $\mu\lambda$   $\tau\eta$   $\sigma\alpha$   $\tilde{\eta}$   $\tilde{\sigma}\tau\eta$   $\omicron\upsilon\zeta\lambda\upsilon\beta\eta\iota$   $\eta$   $\rho\omicron\mu\iota\lambda\omicron\upsilon\zeta$ .

...

<sup>78</sup> К. 59, 69, А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей...*, т. 2, с. 237, 240–241.

<sup>79</sup> К. 275', Там же, с. 285.

<sup>80</sup> GOAR, s. 612–613. Zob. też: I. Tarnanidis, *The Slavonic Manuscripts...*, s. 77.

Po litanii diakońskiej, na k. 356–357', przepisane są dwie modlitwy przeciwko suszy, ale w odwrotnej kolejności: *господи боже вседержителю, възводи облакы отъ послѣднихъ зѣмля...* jest pierwsza, a *владыко господи боже нашъ, же прежде ревнованиѣ. послушавъ илиа пророка...* – druga. Tak w *Borill*, jak i w *NSin*, ostatnia modlitwa opatrzona jest wskazówką liturgiczną, według której ma być ona odmawiana jako modlitwa pochylenia głowy. Pod koniec rytu w *Borill* zamieszczona jest jeszcze jedna wskazówka, następująca po długiej modlitwie na początek roku liturgicznego na k. 221–223', przypisywana św. Bazylemu. Z tym dodatkiem (trzecia modlitwa po modlitwach przeciwko suszy) ryt w *Borill* wygląda następująco:

– litania diakona;

– modlitwa (2), *гѣ бже вседержителю възводи облакы отъ послѣднихъ зѣмля;*

– *ѣтъ. · миръ всѣ(м) · диакон(н) · главы ваша гѣи. ѣтъ.*

– modlitwa (1), *вл(д)ко гѣ бже. послушавыи илиа пр(о)рка...*

– modlitwa (3), *вл(д)ко гѣ црю бже нашъ. высокыи и славныи члколюбче*<sup>81</sup>.

– koniec nabożeństwa.

Porządek w *Borill* jest bliski rytowi w *NSin*. Obecność litanii diakońskiej i obu modlitw przed końcem nabożeństwa dowodzi, że słowiańskie rękopisy do późna zachowują dawny porządek rytu podczas procesji błagalnych.

Analiza modlitw przeciwko klęskom żywiołowym i zagrożeniom natury społecznej w *NSin* oraz zachowanego najpełniej rytu przeciwko suszy daje podstawę do następujących wniosków:

a) teksty z fragmentu głągoliczkiego związane są z modlitwami bizantyńskimi, poświadczonymi w najstarszych zabytkach liturgicznych;

b) porównanie modlitw i litanii z *NSin* z wcześniejszymi greckimi i późniejszymi słowiańskimi zabytkami dowodzi, że miejsce tych tekstów znajduje się pod koniec procesji błagalnych;

c) długa litania i modlitwy z rytu przeciwko suszy kontynuują prowincjonalną (palestyńską?) tradycję;

d) pierwsza modlitwa tego rytu zbliżona jest do redakcji różniącej się od konstantynopolińskiej, a reprezentowanej przez *Bes* i *Coi*;

e) jednoczesna obecność długiej litanii i dwóch modlitw przeciwko suszy, z których druga nazwana jest modlitwą pochylenia głowy – κεφαλοκλισία,

<sup>81</sup> К. 221–223': *мѣтва великаго василѣа. глѣма на всаксю потребу · за ве(з)ведриѣ · за оумноженіе дожда · въ смртоносною извоу. Inc.: вл(д)ко гѣ ис хѣ · страшныи црю сила(м) ·*

prezentuje drugi etap w rozwoju rytu, który związany jest z liturgicznymi zmianami w prawosławnym nabożeństwie końca X – początku XI w.;

f) ryt przeciwko suszy w *NSin* poddany został świadomej przeróbce – liturgicznej i tekstologicznej. Słowiański kompilator dowolnie wykorzystywał grecki materiał eucharystyczny przy zestawianiu litanii diakońskiej. W rezultacie stworzył tekst, który zasadniczo się różni od wzorców bizantyńskich.

## **II.5. Procesje przeciwko suszy: *скръсти, покръсти, крстоноше*. Ludowe *imitatio* liturgii. Inne obrzędy przeciwko suszy naśladowujące rytę cerkiewne**

Sądzę, że przegląd historii bizantyńskich i słowiańskich tekstów opisujących procesje błagalne przeciw klęskom żywiołowym i zagrożeniom natury społecznej jest dobrą ilustracją przedstawionego na początku tego rozdziału twierdzenia o wyjątkowo ważnym miejscu analizowanych tu rytuałów w życiu liturgicznym narodów prawosławnych. Teksty te funkcjonują nie tylko w kanonicznie sakralnym czasie i przestrzeni, ale stanowią integralną część obrzędowości ludowej. Kanoniczne praktyki liturgiczne należące do rytuału przeciwko suszy przeplatają się z obrzędowymi i magicznymi praktykami z rytuału *скръсти, покръсти, крстоноше*, które nie mogą odbywać się bez usankcjonowania przez Cerkiew, bez uczestnictwa kapłana i wykorzystania przedmiotów liturgicznych.

Obrzęd występujący pod nazwami: *скръсти, покръсти, крстоноше, заветина, литија* znany jest na całym bułgarskim i serbskim terytorium etnicznym.

Bułgarską obrzędowość ludową związaną z letnimi suszami opisał M. Arnaudow<sup>82</sup>. Dla tego obrzędu oprócz nazw *скръсти, покръсти* spotyka się też określenia *крстоноше, черкуване, молебия*<sup>83</sup>. Zwykle w któryś z dni pomiędzy Wielkanocą a św. Piotrem (29 czerwca/12 lipca), najczęściej w św. Mikołaja „letniego” (9/22 maja) kapłan najpierw poświęca w cerkwi dary ziemi, a potem prowadzona przez niego procesja wychodzi z cerkwi – z krzyżem, ikonami oraz chorągwiami idzie ku polom prosić Boga o łaskę deszczu i urodzaju. Wierni, wtórując kapłanowi, śpiewają pieśń ludową, ale z refrenem *Паніе, змиѡј сіѣ*. Taka struktura pieśni zbliża ją do litanii diakońskiej:

<sup>82</sup> М. Арнаудов, *Студии върху българските обреди и легенди*, ч. 2, София 1924, s. 247–320. Zob. też: Ж. Стаменова, *Родови празници и обичаи*, [w:] *Етнография на България*, т. 3, София 1985.

<sup>83</sup> *Българска митология. Енциклопедичен речник*, София 1994, s. 271.

След кръсти носиме, Христом Боже,  
 Господи помилуй.  
 Богу се молиме,  
 Господи помилуй.  
 Дай ни Боже ситна роса,  
 Господи помилуй...<sup>84</sup>

[Za krzyżem idziemy, Chryste Boże,/ Panie, zmiłuj się./ Boga prosimy,/ Panie, zmiłuj się./  
 Daj nam, Boże, drobną rosę,/ Panie, zmiłuj się...]

We wsi Kremikowci pod Sofią obrzęd ten odbywał się w dzień Ducha św. (pięćdziesiąt jeden dni po Wielkanocy). W drugiej połowie XIX w. W. Kaczanowski zapisał pieśń wykonywaną podczas obrzędu *кръстоноше*, której refren brzmi *Кирле ресле – Господи помилуй*. Jego pierwsza część to zniekształcone, niezrozumiane greckie *Kyrie eleison*:

Кирле ресле – Господи помилуй!  
 Света тройца слезна оз-горе ,  
 Кирле ресле...  
 Та си влезна в село,  
 Кирле ресле...  
 Та изкарай кмете, кметице!  
 Кирле ресле...  
 Куни да носим, Бога да молим:  
 Кирле ресле...  
 Я дай ни Боже ситна росица –  
 Кирле ресле...  
 По горе руйно, по поле ситно,

Кирле ресле...  
 Трева да расте, паун да пасе,  
 Кирле ресле...  
 Паун да пасе, перя да рони,  
 Кирле ресле...  
 Перя да рони,  
 Кирле ресле...  
 Моми да берат,  
 Кирле ресле...  
 Моми да берат, китки да вият,  
 Кирле ресле...  
 Китки да вият, момци да зимат<sup>85</sup>.

[Kyrie eleison – Panie, zmiłuj się!/ Święta Trójca zeszła z góry/ Kyrie eleison.../ I weszła do wsi/ Kyrie eleison.../ Wyjdź do nas sołtysie z sołtysową/ Kyrie eleison.../ Nieśmy ikony, prośmy Boga/ Kyrie eleison.../ Daj nam, Boże, drobną rosę/ Kyrie eleison.../ W górach obfitą, na polach – drobną/ Kyrie eleison.../ By trawa rosła, by paw się pasał/ Kyrie eleison.../ By paw się pasał, pióra by gubił/ Kyrie eleison.../ Pióra by gubił/ Kyrie eleison.../ Panny by zbierały/ Kyrie eleison.../ Panny by zbierały, wianki by wiły/ Kyrie eleison.../ Wianki by wiły, chłopców by brały.]

W rytualnych pochodach wokół wsi uczestniczą chłopcy i dziewczęta. Przy źródłach i miejscach sakralnych kapłan dokonuje rytu poświęcenia wody, po czym skrapia nią pola i łąki. Po zakończeniu obrzędu cała wieś organizuje wspólnie *kurban* w intencji deszczu.

<sup>84</sup> М. Арнаудов, *Студии върху българските...*, s. 251–252.

<sup>85</sup> В. Качановский, *Памятники болгарского народного творчества*, Сб. ОРЯС, (Санкт-Петербург) 1882, XXX, 1, s. 109. Zob. też М. Арнаудов, *Студии върху българските...*, s. 252.

W Serbii obrzęd *крстоноше* (*заветина, литија*) również ma miejsce najczęściej pomiędzy Wielkanocą a św. Piotrem<sup>86</sup>. *Заветина* i *литија* różnią się od *крстоноше* tym, że o ile podczas tego ostatniego obrzędu rytualnie okrąża się wieś, to przy pozostałych dwóch procesja chodzi tylko wokół miejsca sakralnego (najczęściej świętego drzewa)<sup>87</sup>. Zdarza się jednak, że w wielu przypadkach obrzędy te odprawiane są razem. W odróżnieniu od bułgarskiego *покръсти*, w *крстоноше* bierze udział przede wszystkim młodzież płci męskiej. Rankiem świątecznego dnia wybiera się na *крстоноше* ('niosącego krzyż') chłopca w wieku siedmiu – dziesięciu lat. Następnie w cerkwi odprawia się nabożeństwo błagalne. Procesja wychodzi ze świątyni z ikonami i krzyżem (w niektórych regionach także z carskimi wrotami ikonostasu). Jeśli we wsi nie ma cerkwi, wierni zbierają się przed szkołą albo przy świętym drzewie, zazwyczaj dębie (tzw. *zanuc*), gdzie odprawia się nabożeństwo<sup>88</sup>. Następnie procesja udaje się na pola, diakoni śpiewają *Благославiony jesteś, Chryste, Boże i Zbaw, Panie, lud twój*, a wierni odpowiadają pieśnią ludową, podobną do bułgarskiej, w którą wplatają refren *Panie, zmiłuj się nad nami*:

Крстоноша Бога моле,  
Господи помилуй...<sup>89</sup>

[Krzyż niosący Boga prosi./ Panie, zmiłuj się...]

Bardzo ważny jest kierunek, w którym procesja idzie: zawsze od prawa na lewo. Wierzą bowiem, że pomylenie kierunku przeszkodzi deszczowi<sup>90</sup>. Następnie procesja wraca do świętego drzewa i śpiewając, trzykrotnie je obchodzi. Ludzie wiercą w drzewie otwór i wkładają doń papier z napisem  $\text{I}\Sigma\text{X}\Sigma\text{NIKA}$  i/lub wlewają tam wino, oliwę, a niekiedy palą kadzidło. Wszystko kończy się wspólną zabawą, kobiety częstują uczestniczących w procesji winem i rakiją, a dla uzyskania urodzaju obsypują ich pszenicą, cukrem, kwiatami<sup>91</sup>.

Należy podkreślić, że w niektórych regionach Bułgarii obrzęd *скръсти* odprawia się razem z innymi obrzędami mającymi wspomagać deszcze, jak

<sup>86</sup> O serbskiej obrzędowości przeciwko suszy zob. М. Недељковић, *Годишни обичаји у Срба*, Београд 1990, s. 89–91, 127–130, 141–142; *Сабрана дела В. Караџића*, т. 17: *Етнографски списи*, Београд 1971, s. 173–174; С. Зечевић, *Заветина у североисточној Србији*, ГЕМ 1973, 36, s. 43–66.

<sup>87</sup> М. Недељковић, *Годишни обичаји у Срба...*, s. 90–91.

<sup>88</sup> Тамже, s. 128.

<sup>89</sup> М. Милићевић, *Живот Срба сељака*, Београд 1894, s. 127; М. Арнаудов, *Студији върху българските...*, s. 257.

<sup>90</sup> М. Недељковић, *Годишни обичаји у Срба...*, s. 129–130.

<sup>91</sup> Тамже, s. 130.

*nenepyrda* ('motyl', znany też jako *nenepyruga*, *додола*, *дудул*). Jest to letni obyczaj przywoływania deszczu, w którym uczestniczą tylko dziewczęta i młode kobiety. W umówiony dzień wybiera się „peperudę” – małą dziewczynkę, zwykle sierotę. Pozostałe uczestniczki obrzędu stroją ją zielonymi gałązkami, po czym wszystkie, na czele ze starszą kobietą lub wdową, obchodzą wieś od domu do domu, śpiewając specjalne pieśni. Wita je gospodyni, która polewa „peperudę” wodą. Literatura naukowa uważa ten obrzęd za klasyczny przykład magii imitacyjnej<sup>92</sup>. Podczas procesji *покръсти* uczestniczące w obrzędzie kobiety, tzw. *nenepyдарки*, przyłączają się do niej, śpiewając i opryskując kapłana wodą. Działania imitacyjno-magiczne, w których ważną rolę spełnia woda, znane są także na serbskim terytorium etnicznym:

Код воде се застаје, па се иконе и бајраци квасе, а учесци поворке прскају свештеника водом... Бајрак се стави у чабар с водом и окити биљем. То чине да би било кише<sup>93</sup>.

[Zatrzymują się nad wodą, zanurzają ikony i chorągwie w wodzie, a uczestnicy procesji spryskują kapłana wodą. Chorągiew stawiają do kadzi z wodą i ubierają kwiatami. Robi się tak w intencji deszczu.]

Obrzędy *скръсти*, *покръсти*, *крстоноше*, *заветина* i *литуја*, będące niezmienną częścią wiosenno-letniego kalendarza agrarnego Słowian Południowych, nie były dotąd przedmiotem badań etnologicznych (z wyjątkiem prac S. Zečevića i częściowo M. Arnaudowa). Zdaniem niektórych serbskich autorów, np. M. Nedeljkovicia, *заветина* zachowuje stare praktyki pogańskie w większym stopniu niż *крстоноше* i *литуја*, w których zasadniczą rolę odgrywa obrzędowość chrześcijańska. R. Popow uważa, że uczestnictwo kapłana i wykorzystanie przedmiotów liturgicznych decydują o tym, że *покръсти* jest przejawem chrześcijaństwa ludowego czy prawosławnego pogaństwa (cokolwiek ten drugi termin miałby oznaczać)<sup>94</sup>, a pogańskie symbole obrzędu *nenepyrda* przeplatają się z elementami chrześcijańskimi w celu zintensyfikowania oddziaływania magicznego.

Te silnie wartościujące interpretacje obrzędów, deprecjonujące znaczenie pierwiastka chrześcijańskiego, kanonicznego na korzyść starego, pogańskiego, wykrzywiają – moim zdaniem – wizerunek tego fenomenu, nazywanego chrześcijaństwem ludowym, tj. szczególnego współoddziaływania tekstów kulturowych, które razem tworzą jednolitą wizję świata i człowieka. Opisane tu obrzędy dobrze ilustrują przeplatanie się tekstów liturgicznych i folklorystycz-

<sup>92</sup> Zob. Р. Попов, *Пеперуда и Герман*, София 1989; М. Беновска, *Наблюдения върху символиката в обрeда за дъжд „Пеперуда”*, [w:] *Фолклор, език, народна съдба*, София 1979.

<sup>93</sup> М. Неделковић, *Годишни обичаји у Срба...*, s. 130.

<sup>94</sup> *Българска митология...*, s. 271.

nych, ponieważ drugorzędną pozostaje kwestia wyboru priorytetów – reliktyw pogańskich czy obrzędowości chrześcijańskiej.

O wpływie rytuału cerkiewnego na teksty folklorystyczne świadczą już nazwy poszczególnych obrzędów. W niektórych regionach Bułgarii i Serbii nazywają się one *молебия* (od bułg. *молебен* – ‘nabożeństwo błagalne’) czy *литуја* (serb. ‘procesja’). Widać stąd, że dla tradycyjnej wspólnoty nabożeństwo cerkiewne i procesja są ważną, jeśli nie najważniejszą częścią obrzędu.

Obrzęd ludowy naśladuje w ten sposób makrostrukturę rytuału cerkiewnego. Procesja rozpoczyna się modlitwami w świątyni, po czym wychodzi z krzyżem, ikonami i chorągwiami na zewnątrz i obchodzi wieś, a na koniec zatrzymuje się na miejscu sakralnym, gdzie robi się *kurban*. W Serbii procesja wraca do miejsca, z którego wyruszyła. Ten ruch z i do zamkniętej przestrzeni sakralnej odpowiada trójdzielnej strukturze dawnych procesji błagalnych: początkowe modlitwy w świątyni, procesja (ze śpiewami i litaniami diakońskimi) poza nią i powrót do cerkwi (bądź odprawienie części trzeciej w innej cerkwi). Należy tu zaznaczyć obecność także innego rytuału cerkiewnego podczas procesji – w niektórych przypadkach kapłan odprawia ryt poświęcenia wody i kropi nią pola i łąki.

Obrzęd ludowy towarzyszy rytuałowi cerkiewnemu, jednocześnie go naśladując – jest swoistym *imitatio* liturgii. Szczególnie dobrze widać to we wzajemnym przenikaniu się rytuału cerkiewnego i ludowego na płaszczyźnie mikrotekstualnej. Towarzyszące śpiewom cerkiewnym teksty folklorystyczne imitują strukturę litanii diakońskiej: formuły magiczne, śpiewane, by wywołać urodzaj, przeplatają się z refrenem *Panie, zmiłuj się* (*Господу помилуй*), a nawet *Kyrie eleison!*

W tak przedstawionym obrazie kanoniczno-chrześcijańskich i jednocześnie ludowych obrzędów przeciwko suszy trudniej jest znaleźć miejsce dla archaicznych wierzeń pogańskich. Nie dlatego, że ich nie ma – w jakiś sposób kanoniczne procesje błagalne kryją w sobie relikty magii imitacyjnej i uważna analiza modlitw bizantyńskich mogłaby pójść i w tym kierunku. Im bardziej jednak staramy się znaleźć w nich pierwiastki stare, pogańskie, im bardziej próbujemy udowodnić, że zmieszanie obrzędów *nenepыda* i *покръсти* jest w istocie zmieszanym „prawosławnego pogaństwa” z symboliką pogańską, tym bardziej skrzywiony obraz tych wierzeń otrzymujemy. Dlatego z innego punktu widzenia można zadać pytanie: czym jest relacja między pierwiastkiem pogańskim i chrześcijańskim w obrzędzie *nenepыda*, gdzie grupa uczestniczek również przypomina procesję, a prowadząca ją przebiera się niekiedy w ubranie przypominające szaty kapłana i naśladuje jego gesty? Jest to trawestacja znana i z innych letnich obrzędów przeciwko suszy.

**Текст молитв каплањских и литаниј дијаконских противу кљском  
живиоловум według *Новых карт Euchologium Sinaiticum***

Глаголички текст молитв и литаниј дијаконских з *NSin* представљено в транслитерацији цырилическој, выкорыстувая фотографије збытку замещене в анексии праци I. Tarnanidisa. Тексты поровнано з молитвами з инных wspomnianych wyżej словяњских рѣкописов и стародруков. Тексты старобульгарские поровнано з euchologionami греческими в инней праци аутора<sup>1</sup>.

k. 5

[1] Кониец литаниј дијакона

крестъ ѿ нъскъ. мѡ[и]твѡми  
св[ѡ]тѡна. прѣчистѡна. бл[ѡ]г[осло]ве-  
нѡна. влѡ[зи]чница нашѡна в[ого]р[одн]ца,  
и приснодѣвѡна марѡна. и всѣ-  
хъ св[ѡ]тѡнихъ. молимъ ти сѡ. трѣ-  
св[ѡ]тѡни г[оспо]д[и]. Послоушди насъ мола-  
щнихъ сѡ и помилуи: ѡ[и]е. ѿ. г[оспо]д[и]  
по[милуи]:

[2] Молитва противу стрѡху

ѡ[и]твѡ глаголе[ѡ] въ лити стрѡ[ѡ] ради:  
Пакъзи тѡ молимъ м[и]срѡ[дн]аго  
вл[ѡ]дѡ[зи]кѡ покѡаниѡ памѡтъ,

<sup>1</sup> Г. Минчев, *Дяконската ектеня и свещеническите молитви срещу природни бедствия в новите листове на Синайския евхологий*, [w:] *Медиевистика и културна антропология*. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова, София 1998, s. 111–153.



пакъзи неключимъ рабъ. ѡ-  
 тъпоущениѣ мольбами зна-  
 ѣщихъ тѣ. Елико величиемъ  
 прѣимаши. толико незлобо-  
 ѣ памадъ м[и]л[осрз]днемъ, тѣмъ-  
 же молимъ ти сѧ. ѡбрати нзи  
 б[о]же с[з]п[асе]ниѣ нашего. и отъврати  
 ѣрость твоѣ отъ насъ. Ъко да  
 не въ вѣкъ. Прогнѣвѣеши сѧ на  
 нзи. нъ м̂[и]остиѣ твоѣѣ живи  
 нзи. И скоро да вратъ нзи це-  
 дротъ твоѣ г[оспод]и. в[з]г[ла]ш[ение]: ѣко мило[стивъ]:

[3] Litania diakona o deszcz

✞ м̂[итва] въ литїи бездождью: д̂[икъ]:  
 Ръцемъ вси г[оспод]и по[милови]: л̂[иѣ]:

к. 5'

Ѡтъ всеѧ д[оу]шѧ. и ѡтъ всего помъ[сла] миромъ  
 г[оспод]ю помолимъ [сѧ]:

Ѡ сзбираѣщихъ облацѣхъ, отъ  
 конецъ зѣмѧ, повѣлениемъ  
 твоимъ. Дати дъждь на зе-  
 м̂ѣ. молимъ ти сѧ:

Ѡ призываети водѣ морскѣ-  
 ѣ. и леѧ еѣ по лицу всеѧ зѣмѧ.  
 призи на нзи вл[ад]и[ко]. и обрадоу-  
 и ѣ твоѣѣ благостѣѣ, молимъ [ъ ти сѧ]:  
 Дождь воденъ поустѣ на зѣм̂ѣ.

и с[ь]п[ас]и с[ь]п[ас]е всѣхъ вселенѣиѣ. мо[лимъ ти сд]:

Вблагѣи н[е]во облакы. готова-  
иѣи земли дъждь. и възсходѣща-  
е сѣно скотоу. и трѣвѣ на слоужь-  
вѣ ч[ловѣ]комъ. с[ь]п[ас]и ч[ловѣ]ка съ скотомъ  
молимъ ти [сд]:

Напаѣи бразды земьниѣ  
и оумножи твѣа. молимъ ти [сд]:

Ѣко очи рабоу възрѣкоу г[оспо]дѣи своихъ.  
такѣ очи наши къ тебѣ б[о]же. Ѣко да  
не къ ли призриши на ны дъ-  
ждѣмъ. молимъ [ти сд]:

В възсходѣциимъ слзньци. и свѣ-  
тациимъ. на зълзиѣ. и на  
добрзиѣ. такожде и одъжди  
дъждѣмъ зълзиѣ и добрзиѣ.

к. 6

множи сѣмена семънаа. ми-  
лостивъ б[о]же. молимъ ти сд:

Вблачѣи и сд свѣтомъ. Ѣко и ни-  
зоѣ. Призри на ны вл[адъ]ко. моли[мъ ти сд]:

В приходѣи съ възсокъихъ. и при-  
емлѣи оубогзиѣ. призри на съ-  
мѣрение. людеи своихъ ч[ловѣ]колювь-  
че б[о]же. молимъ ти сд:

Не поминѣи беззаконѣи нашихъ  
вл[адъ]ко. Аще ли на беззаконѣиѣ наша  
призриши. Г[оспо]дѣи г[оспо]дѣи къто постои-

тѣ. молимъ ти сѧ оу[слѣши и помилоуи нзи]:

Оуслѣши нзи г[оспод,]и. Ъко кр[ъ]стомъ ми-  
лостъ твоѣ. и сѣдръждади зѣмѣѡ

твоимъ бл[а]г[осло]вениемъ. моли[мъ ти сѧ]:

Скоро да вардѣтъ нзи м[и]н[о]сти твоѧ  
г[оспод,]и. и призьри на зѣмѣѡ дъжде-  
мъ. молимъ ти сѧ:

Избави г[оспод,]и градъ сѧ. и всѣкъ гра-

дъ. и всѣкъ весь. Ѡтѣ глада,

трѣса и потопа. огнѣ меча, на-

пасти страны. плѣнениѣ вѣ-

зврани. Сѣщдѧ тогда бѣдѣи

избави. молимъ ти сѧ]:

Ѡ избавити сѧ намъ. отъ всѣкоѧ.

И о всѣхъ трѣб[ъ]: Ѡ прѣстоѧщи:

к. б'

Помилоуи нзи б[о]же по велицѣи [милости твоѧи]:

И ещѣ оуслѣшадѣи г[оспод,]ю и б[ог]оу наше-  
моу. гласъ мѡитвѣи нашеѧ. и

помиловати нзи. и мило-

стивоу и оувѣтивоу бѣити.

ч[ловѣ]колюбьцоу б[ог]оу. о грѣсѣхъ на-

шихъ и помиловати нзи. и о-

тѣвратити гнѣвъ свои отъ

насѣ. и избавити нзи отъ

настоѧщаго. Праведнаго.

Рѣцемъ вси [господ,]и помилоуи]:

И пакъзи оуслѣши. г[оспод,]и б[о]же нашъ.

гласъ мѡитвѣи нашеѣ. ѿ за  
 милость. ѿ отъданіе даѣѣ.  
 ѿ грѣхъѣ отъпоущаѣѣ. ѿ да бѣ-  
 детъ ч[ловѣ]колюбіе в[о]жне на грѣхъѣ  
 наша ѿ помилоуетъ нзи. ѿ и-  
 збавитъ нзи. ѡтъ настоѣ-  
 щаго праведнаго. прѣще-  
 ниѣ его. ѿ одъждити зѣмѣѣ.  
 тжчеѣѣ благоѣѣ. Ръцемъ вси  
 прилежно. со слъзами. мо-  
 лаще са. Г[оспод]и оуслъши. ѿ помилоуи нзи:  
 ✠ людіе вси ·ѣ· Г[оспод]и помилоуи]:

[4] Modlitwa kapłńska o deszcz

✠ мѡ[итва] въ бездождью: поп[ъ въ] тѣи[нѣ]:

k. 7

Вл[адѣ]ко Г[оспод]и в[о]же нашъ. ѿже прѣ-  
 де ревнованиѣ. Послоу-  
 шававъ ѣлиѣ про[ро]ка. ѿже на  
 врѣмена посълаѣѣ зѣми  
 дъждъ. оуставити повелѣѣ.  
 ѿ пакъѣ мѡ[и]твоѣѣ его. тжчеѣѣ  
 плодъѣѣ. дастъ еи. тѣи вл[адѣ]ко  
 всѣмъ. своимъ м[и]л[осръ]днемъ.  
 оумолимъ. Дождь вольнзи.  
 Дажди достоѣнью ти. прѣз-  
 ра прѣгрѣшениѣ наша. тжча сво-  
 ѣѣ поустѣ. На трѣвоуѣѣѣ. ѿ

просаща мѣста. Възвесе-  
ли лице земли. оубогъ ихъ ра-  
ди люди твоихъ. за мѣдъ-  
нецъ же. и скота ради. и ихъ  
всѣхъ. Ёко на тѣ радиши сѧ. Да-  
ищадго имъ пиши. Въ бла-  
говрѣмѧ. в[зг]л[а]ение:

Тѣ бо еси в[о]гъ с[ъ]п[а]сѣ нашъ. и тебѣ славѣ възвсилаемъ]:

[5] Druga modlitwa kapłńska o deszcz

÷ по[з] мѣ всѣхъ люди[е] и д[о]х[о]ви  
твоему.

÷ Дѣ[к]з глав[з]и наш[а] г[оспо]ю пок[лонимъ]. Люд[ие]  
тебѣ г[оспо]и:

÷ поп[з] въ тли[нѣ]:

k. 7'

Г[оспо]и в[о]же вседръжителю, възво-  
дан облакы отъ послѣдън-  
ихъ земѧ. мѣниѧ въ дъжди съ-  
твори. и поощаѧ вѣтры отъ сѣкро-  
виць своихъ. и призываѧ водѣ  
морскѣ. и изливѧ ѧ на ли-  
це всеѧ земѧ. тѣ молимъ и про-  
симъ. и милкоуемъ сѧ. и кла-  
нѣемъ сѧ. и сповѣдаемъ грѣ-  
хи своѧ. Просѧще отъ тебе  
богатѣна милости. Утверзи  
хладби небеснѣ. и повели обла-

КОМЪ ОДЪЖДИТИ. ОУЩЕДРИ ВСѢ ЗЕ-  
 МНАА. МИЛОСТИВЪ БѢДИ НА СТА-  
 РЪИ. І ЮНЪНА И НА МѢДЕНЬЦА.  
 СЪСѢЩАНА СЪСЪЩА. НА РАБЪИ. І НА  
 РАБЪИНА. НА СЪИНЫ И НА ДЪЦЕРИ. І  
 НА ВСА СКОТЪИ ЗЕМНЪНА. ДА  
 ВЪСИѢЕТЪ ЗЕМЬ МАСЛИНЫ. І  
 ПРОЗЪВНЕТЪ ЗЕМЬ ТРѢВѢ СКОТО-  
 МЪ. І ИЗНЕСЕТЪ ХЛѢБЪ НА СЪИ-  
 ДЬ. ТА МОЛИМЪ ЦѢСАРЮ СИЛЪ. ПРИ-  
 НИМИ МО[И]ТВЪИ ВСѢХЪ ЛЮДЕИ ТВО-  
 ИХЪ. І ПРОШЕНИѢ ТВОИХЪ РАБЪ. І  
 ВЪЗЪДИХАНІЕ ОУБОГЪИХЪ ЛЮ-  
 ДЕИ ТВОИХЪ. І НЕ ГНѢВОМЪ ТВО-

k. 8

[ИМЪ НА]КАЖИ НАСЪ. НИ ѢРОСТИѢ  
 [ТВОЕИѢ] ОБЛИЧИ НАСЪ. НИ ГЛАДЕМЪ  
 НИ ЖАЖДЕИѢ ЛЮДЕИ ТВОИ-  
 ХЪ. ВСѢХЪ БО ОЧИ НА ТА ОУПОВАЕ-  
 МЪ. І ТЪИ ДАЕШИ ИМЪ ПИЩИѢ ВЪ  
 БЛАГОВРЕМА НА ТА БО СА НАДѢ-  
 МЪ. І РАЪВѢ ТЕБѢ ИНОГО НЕ ВѢМЪ.

УТЪ ТЕВЕ БОГАТЪНА МИ [ОС]ТИ ЖИДЕ-  
 МЪ. В[ЪЗГЛА]Д[ЕНІЕ]: ТЪИ БО ЕСИ Б[ОГ]Ъ НАШ[Ъ]. І ТЕБѢ [СЛАВѢ ВЪЗЪСИЛАЕМЪ]:

[6] Modlitwa przeciwko trzęsieniu ziemi

✠ МО[ИТВА] ВЪ ЛИТІ ТРАСА РАДИ:  
 СТРАШЕНЪ И ДИВЕНЪ. І ВЕЛИКЪ.

прѣславенъ же. и истиненъ  
 еси б[о]же. твори всѣкаа. и прѣ-  
 лагаа. Призѣраа на зѣмѣхъ.  
 твори трести са прикаса-  
 а са горахъ и вѣскоуратъ  
 са. Движи н[е]б[е]са отъ основа-  
 ни. и стлзпъми ихъ вѣсколѣ-  
 бла. Егоже всѣ ищадѣхъ. и трд-  
 сѣхъ са. Утѣ лица силы его. бѣ-  
 ко непостойнъ гнѣвъ твои. иже на  
 грѣшнѣа. прогнѣваниѣ ти. бе-  
 щислзнаа же и неизмѣрзнаа ми-  
 лость благости твоѣа. тѣи  
 самъ помани щедротѣи твоѣа

k. 8'

г[оспод]и и м[и]л[о]сти твоѣа подд[ри на]-  
 мъ. Бѣко отъ вѣка сѣхъ [оу]-  
 твръди тварь. и оуст[ави на]-  
 сѣ. оутвръди вѣсколѣбавѣ-  
 шнѣхъ са всѣхъ вселенѣхъ. и  
 не поговѣи насъ сѣ безаконь-  
 и нашими. ни осѣди насъ въ  
 прѣисподьнаа зѣми: в[ззгл]д[ение]:  
 Дкѣ Бѣко тѣи еси в[ог]ъ наш[ъ]. и тебѣ [славѣ  
 вѣзъсилаемъ]:  
 И пакѣи. Да оуслъшитъ г[оспод]ь б[о]гъ  
 нашъ гласъ. м[о]тѣи нашеа. и  
 помилуетъ насъ. и да излѣ-

етѣ на нѣи съвѣише хладѣи не-  
 веснѣиѣ. Напаѣѣища зѣмѣиѣ.  
 и плодѣ даѣища. просащимѣ  
 оу тебе. Рѣцемѣ вси г[оспод,]и помилоуи.  
 И пакѣи. Да избавиши г[оспод,]и люди  
 своиѣ. Ѡтѣ глѣда трѣса. пото-  
 па. глѣда огнѣ. Ведрѣ бра-  
 ни осопнѣиѣ. и всѣкаѣ напа-  
 ети. и о благостроеньи. и о с[ѣ]па-  
 сеньи бо[го]любиваго. и благо-  
 вѣрнааго вл[ад,]ѣи нашего. има р[екѣ].  
 и о благодѣи его. и всѣхѣ во не-  
 го. и да покоритѣ г[оспод,]ь подѣ нога-

к. 9

ма его. всѣ врагѣи и сѣпостѣ[тѣи].



## Rozdział III

### **Kanoniczne i pseudokanoniczne objaśnienia obrządku, czyli jak tłumaczono symbolikę prawosławnego rytuału w piśmiennictwie oficjalnym, apokryfach, ikonografii i folklorze**

#### **III.1. „Liturgia ziemską” i „liturgia niebiańska”. Obrządek i świątynia jako niebo na ziemi**

Związki pomiędzy „ziemskim” i „niebiańskim” to *loci communes* dla tekstów literackich, ikonograficznych i folklorystycznych poświęconych rytuałowi prawosławnemu. Znane i często cytowane jest świadectwo wysłanników księcia kijowskiego Włodzimierza do Konstantynopola w roku 987, który przed przyjęciem chrześcijaństwa zapragnął zapoznać się z „grecką wiarą”. O wrażeniu, które na poganach zrobiła patriarsza liturgia w Świętej Sofii, możemy sądzić z relacji książęcego poselstwa, zachowanej w staroruskich kronikach:

I przybyliśmy do Greków, i wiedli nas, gdzie służą Bogu swojemu, i nie wiedzieliśmy, w niebiechli byliśmy, czy na ziemi: nie ma bowiem na ziemi takiego widowiska ni piękna takiego, i nie wiemy jak opowiedzieć o tym; tylko to wiemy, że tam Bóg z ludźmi przebywa i nabożeństwo ich jest najlepsze ze wszystkich krajów<sup>1</sup>.

„Świątynia jest niebem na ziemi, gdzie niebiański Bóg jest obecny i działa” – napisał w swoim komentarzu liturgicznym patriarcha Konstantynopola św. German.

Ziemską świątynia jest obrazem kosmosu, stanowi ona

образ на небесния олтар, където обитават небесният Бог, и земната литургия е „съслужение” в „прославата”, която Небесният Агнец и ангелските хорове отправят пред Божия престол...<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Powieść minionych lat*, przeł. F. Sielicki [Biblioteka Narodowa II, 244], Wrocław 1999, s. 86.

<sup>2</sup> Cyt. za: P. Т а ф т, *Византийското богослужение*, [w:] P. Т а ф т, Е. Ф а р у д ж а, *Теология на литургията и теология на символа*, София 1992, s. 35.

[obraz niebiańskiego ołtarza, gdzie przebywa Bóg Zastępów, a liturgia ziemna jest „celebracją w chwale”, którą Baranek Boży i chóry anielskie odprawiają przed Bożym tronem.]

Wiara, że w czasie, gdy w świątyni ziemskiej ma miejsce sakrament eucharystii, w niebie Chrystus wraz z archaniołami i aniołami odprawia niebiańską liturgię oraz wiara, że podczas liturgii realnie obecny jest Chrystus i siły niebieskie, jest charakterystycznym elementem duchowości prawosławnej – oficjalnej i ludowej. Fenomenowi temu poświęcony jest niniejszy rozdział, w którym dokonano próby porównania tekstów kanonicznych, pseudokanonicznych i folklorystycznych w celu wykazania, jak dopełniają się nawzajem, tworząc wspólną wizję rytuału, w której granica pomiędzy „ziemskim” a „niebiańskim” rozmywa się, uczestnicy nabożeństwa stają się świadkami „otwarcia się niebios” i zstąpienia Trójcy św., archaniołów i aniołów do świątyni.

Rytuał bizantyński zawsze podkreślał związek „liturgii ziemskiej” i „ofiary niebiańskiej”. Wynika to np. z tekstu starej konstantynopolińskiej modlitwy na Wielkie Wejście (tj. tej części porządku Liturgii św., w której przynosi się Święte dary z *prothesis* do ołtarza i którą rozpoczyna się Liturgia wiernych):

Panie i Władko, Boże nasz, Któryś ustawił w niebiosach zastępy aniołów i archaniołów, by służyły Twej wielkości, pozwól świętym aniołom, by weszli i razem z nami służyli Ci i wysławiali Twoje miłosierdzie<sup>3</sup>.

Również w dzisiejszym porządku Liturgii św. Jana Złotoustego i Bazylego Wielkiego siły niebieskie są obecne w świątyni ziemskiej podczas Wielkiego Wejścia. Kiedy kapłan i diakoni przygotowują się do przeniesienia świętych darów, chór śpiewa *Cherubikon* (Иже херувимы), stary chrześcijański hymn włączony do bizantyńskiej praktyki liturgicznej w czasach cesarza Justyna II (565–578). *Cherubikon* symbolicznie przedstawia zstąpienie pojawiających się w świątyni archaniołów i aniołów, służących do Mszy św. razem z ludźmi:

My, którzy tajemniczo przedstawiamy Cherubinów, i Żywotwórczej Trójcy pieśń trójświętą przyśpiewujemy, teraz wszelką ziemską pieczę odłóżmy<sup>4</sup>.

W niektórych cerkwiach prawosławnych (np. w Polskiej) wierni słuchają hymnu klęcząc, podkreślając w ten sposób uroczystość chwili, w której następuje mistyczne połączenie „ziemskiego” z „niebiańskim” podczas liturgii.

Wiarę w obecność i uczestnictwo w Liturgii św. sił bezcielesnych można odnaleźć zarówno w niektórych tekstach Nieliturgicznych, jak i w prawosławnej ikonografii. Już św. Jan Złotousty pisze, że podczas eucharystii kapłan otoczony

<sup>3</sup> Р. Тафт, *Византийское богослужение...*, s. 35.

<sup>4</sup> Wszystkie cytaty z Liturgii św. Jana Złotoustego wg: *Święta Liturgia Świętego Jana Złotoustego*, Warszawa 1936.

jest pomagającymi mu aniołami, które wypełniają ołtarz. Wierzy się również, że aniołowie są strażnikami eucharystii i przestrzeni ołtarza. Na bizantyńskich i słowiańskich freskach i ikonach można spotkać aniołów w szatach diakonów z rypidionami w rękach; otaczają oni ołtarz, chroniąc komunie<sup>5</sup>.

Szeroko rozpowszechniona jest opinia, jakoby prawosławny rytuał „zastygł w czasie”, stanowiąc niezmienny kanon tekstów, odprawianych w ten sam sposób od czasów św. Jana Złotoustego do dziś. Należy tu poczynić zastrzeżenie, że podobne powierzchowne wyobrażenia o wschodniej liturgii funkcjonują zazwyczaj w kręgach niespecjalistów i w dużym stopniu są owocem manipulacji ideologicznych. Dla apologetów prawosławia dużą wagę ma związek rytuału z tradycją Ojców Kościoła; konserwatyzm uważany jest za wierność natchnionym tekstom w opozycji do zachodniej, łacińskiej liturgii, która wprowadziła niedopuszczalne nowinki, naruszając w ten sposób dziedzictwo chrześcijańskiej starożytności. I odwrotnie – krytycy liturgii prawosławnej podkreślają jej archaiczność i niechęć do wprowadzania zmian, wiodące do hermetyczności działań liturgicznych, co przekształciło je w niezrozumiałe dla przeciętnego wiernego modlitwy i gesty.

Naukowa analiza liturgiczna rozpatruje rozwój historyczny oraz geograficzne rozprzestrzenienie wschodniego rytuału w inny sposób. Nie jest on zbiorem martwych aktów liturgicznych. Niektóre spośród najstarszych modlitw żyją nadal, we współczesnej praktyce – choć niekiedy w innym niż dawniej kontekście. Sławetny konserwatyzm prawosławny istnieje jedynie w tendencyjnych, bardziej lub mniej popularnych opisach wschodniego rytuału. Owszem, w tekstach średniowiecznych obserwuje się tendencję konserwatywną, związaną zarówno ze światopoglądem kopisty, próbującego pozostać wiernym zapisanemu słowu, jak i dążeniem Cerkwi do dochowania wierności starym praktykom liturgicznym. Te konserwatywne tendencje wchodzi jednak w konflikt ze zmianami zarysowującymi rozwój historyczny tak Kościoła jako całości, jak i poszczególnych wyznań, społeczeństw, narodów; innymi słowy – wchodzi w konflikt z życiem wiernych, którzy w różnym czasie i w różnych warunkach wnoszą swoje codzienne problemy do świątyni, modląc się o przebaczenie win i błogosławieństwo.

Być może ten historyczno-kulturowy dynamizm jest jedną z przyczyn różnorodności średniowiecznych ksiąg liturgicznych, na podstawie których dokonujemy dziś rekonstrukcji dawnego rytuału. W istocie trudno jest znaleźć dwa identyczne kodeksy liturgiczne. Przepisywane z najrozmaitszych źródeł, w różnych miejscach i w różnych okolicznościach kulturalno-historycznych,

---

<sup>5</sup> Zob. I. B e n t c h e v, *Engeliken. Machtvolle Bilder himmlischer Boten*, Freiburg–Basel–Wien 1999, s. 106. Więcej o bizantyńsko-słowiańskiej ikonografii poświęconej „niebiańskiej liturgii” zob. w podrozdz. III.5.

rękopisy odzwierciedlają przemiany w życiu Cerkwi, w społeczeństwie, architekturze i ikonografii.

Wielką pomocą przy rekonstrukcji kolejnych etapów rozwoju wschodniego rytuału rodziny bizantyńsko-słowiańskiej służą przeróżne greckie mistagogie – symboliczne interpretacje tekstów i gestów liturgicznych, odmawianych i dokonywanych podczas Liturgii św. Najstarszym bizantyńskim tekstem dającym opis świątyni i liturgii jako ziemskiego odpowiednika kosmosu i „liturgii niebiańskiej” jest *Mistagogia* św. Maksyma Wyznawcy († 660)<sup>6</sup>. W okresie późniejszym pojawia się nowa mistagogia autorstwa konstantynopolińskiego patriarchy św. Germana I (ok. 730), gdzie kosmiczna interpretacja rytuału ustępuje miejsca bardziej dosłownemu, historycznemu opowiadaniu o Zbawieniu<sup>7</sup>. Ostatnia bizantyńska synteza mistagogiczna pochodzi z XV w. – jest nią dzieło arcybiskupa sołuńskiego św. Symeona († 1429) *De Sacra liturgia*<sup>8</sup>, próba symbolicznego objaśnienia związku pomiędzy „liturgią ziemską” i „niebiańską” w planie eschatologicznym, gdzie „liturgia niebiańska” traktowana jest jako ostateczna, doskonała realizacja tej ziemskiej. *Mistagogia* św. Symeona Sołuńskiego staje się utworem niezwykle popularnym w prawosławnym świecie bizantyńsko-słowiańskim, jej części (później także całość) tłumaczone są na cerkiewnosłowiański i rosyjski, wpływając na wiele późniejszych dzieł słowiańskich – objaśnień symboliki świątyni oraz porządku liturgicznego i sakramentów<sup>9</sup>.

Mistagogie bizantyńskie oraz ich słowiańskie repliki nie mogą być rozpatrywane jedynie jako źródła historycznej rekonstrukcji rytuału. Są również świadectwem światopoglądu wiernych w epoce średniowiecza, świadectwem mistycznego przeżywania Liturgii św. jako aktu, w którym uczestniczą siły niebieskie. Kanoniczną interpretację symboliki rytuału uzupełnia i precyzuje szereg popularnych w Bizancjum i *Slavia Orthodoxa* pseudokanonicznych widzeń i objaśnień, gdzie mistyka i eschatologia ustępują wierze w realną obecność Chrystusa i sił niebieskich „tu i teraz”, podczas odprawianych w świątyni nabożeństw. W tekstach tych zaciera się granica między przedstawiającym i przedstawianym, czy też – mówiąc językiem mistagogii – prosofora np. już

<sup>6</sup> PG, t. XCI, k. 664–684. Zob. nowy rosyjski przekład w: *Творения преп. Максима Исповедника*, кн. 1: *Богословские и аскетические трактаты*, [b. m.] 1993, s. 154–184.

<sup>7</sup> P. Meyendorff, *St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy*. The Greek text with translation, introduction and commentary by P. Meyendorff, Crestwood, N. Y. 1984.

<sup>8</sup> PG, t. CLV, k. 697–750.

<sup>9</sup> Więcej o bizantyńskich mistagogiach zob. w: P. Meyendorff, *St. Germanus...; R. Тафт, The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, [= OCA, 200], 3<sup>rd</sup> ed., Rome 1979, szczególnie s. 53–118; t e n ż e, *The Liturgy of the Great Church. An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm*, DOP, 1980–1981, s. 34–35, 45–75; t e n ż e, *Византийское богослужение...*

„nie wyobraża Chrystusa”, ona „*jest* Chrystusem–Emmanuelem”, złożonym na patenie, składanym przez kapłana w ofierze.

Zmieszanie mistyczno-symbolicznego i dosłownego rozumienia rytuału wyraża się także w bizantyńskiej i słowiańskiej ikonografii – we freskach i ikonach przedstawiających „niebiańską liturgię”, odprawianą przez Chrystusa jako Wielkiego Arcykapłana z pomocą aniołów–diakonów. Do tego ikonograficznego motywu można dodać przedstawienia Chrystusa jako Wielkiego Arcykapłana, udzielającego Komunii apostołom, wychodzącego z kielicha mszalnego, oraz ikony przedstawiające Chrystusa–Emmanuela na patenie jako profore – co jest mistycznym i jednocześnie dosłownym objaśnieniem Jego bezkrwawej ofiary.

Chrześcijaństwo ludowe przejmuje z oficjalnego rytuału, tekstów pseudokanonicznych i prawosławnej ikonografii wiarę w realną obecność i uczestnictwo sił niebieskich w Liturgii św., po swojemu interpretując ją i rozwijając. W zapisach terenowych z pielgrzymek można napotkać opisy nabożeństw odprawianych nocą przez aniołów oraz opisy obecności aniołów pomagających kapłanowi podczas liturgii w dniu święta kościelnego.

Ważne wydaje się podkreślenie, że kanoniczne objaśnienia, niemal niezmiennione, stają się tekstami pseudokanonicznymi i ludowymi „widzeniami”, a ta ich zamiennność znów świadczy na korzyść hipotezy o wpływie oficjalnej kultury na chrześcijaństwo ludowe. Rytuał cerkiewny i jego teologiczne i ikonograficzne objaśnienie wcale nie muszą być rozpatrywane w opozycji do obrządku ludowego; służą one raczej za model dla ludowych wierzeń i praktyk oraz obrzędowych tekstów.

Część niżej analizowanego materiału literackiego i ikonograficznego była wydawana i komentowana w drugiej połowie XIX i początku XX w., część znana jest jedynie z opisów, a niektóre spośród zabytków literackich publikuje się tu po raz pierwszy. Mam nadzieję, że przedstawiony korpus tekstów pomoże w przewartościowaniu starych ocen i bardziej adekwatnym rozumieniu oraz interpretacji kanonicznych, pseudokanonicznych i ludowych objaśnień prawosławnego rytuału.

### **III.2. Jeroschimonach Spiridon – uczeń św. Paisija Wieliczkowskiego i autor oryginalnych utworów związanych z duchowością późnego hesychazmu**

Kanonizacja Paisija Wieliczkowskiego dokonana w 1988 r. przez Święty Synod Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej reaktywuje zainteresowanie naukowe skierowane zarówno ku własnej spuściźnie literackiej świętego, jak i ku utworom oryginalnym oraz przekładom dokonany przez jego uczniów. Pojawiły się

nowe badania dotyczące rękopisów związanych z hesychastyczno-filologiczną szkołą Paisija, rozproszonych po licznych księgozbiorach prawosławnego Wschodu<sup>10</sup>. W Rosji i innych państwach słowiańskich organizowano konferencje i wydawano prace poświęcone Paisijowi i kulturowo-historycznemu kontekstowi, w którym powstawała i rozwijała się późnohesychastyczna duchowość grecko-słowiańska<sup>11</sup>.

W drugiej połowie lat osiemdziesiątych XX w. opublikowane zostały prace Iwana Dujczewa<sup>12</sup> i Bożidara Rajkowa<sup>13</sup>, wprowadzające do obiegu naukowego nieznaną dotąd rękopis bułgarskiego jeroschimonacha Spirydona – ucznia św. Paisija Wieliczkowskiego i autora słynnej odrodzeniowej *Krótkiej historii słowiańskiego narodu bułgarskiego*<sup>14</sup>. Jako aneks do swojego studium B. Rajkow wydał fototypicznie nieznaną utwór Spirydona – traktat teologiczny o modlitwie umysłu z końca XVIII w. pt. *Поучение в оумно дѣлание*, do którego dodane są również dwa wstępy; inne dzieło Spirydona, będące kompilacją – *Слово в три части дѣши члѣвческой*; fragment tekstu widzenia w duchu apokaliptycznym, pisany inną ręką, ale którego autorem jest bez wątpienia również jeroschimonach Spiridon, ponieważ uwaga pod tekstem głosi, że *Сіе писанно ѿ Спирїдонова бгослѣна*. Rękopis przechowywany jest w bibliotece Centrum Badań Słowiańsko-Bizantyńskich im. I. Dujczewa<sup>15</sup>. *Поучение...* zostało wydane z komentarzem w 2001 r. przez Beatę Kotyk<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> В. Овчинкова-Пелин, *Сводный каталог молдавских рукописей хранящихся в СССР*, Кишинев 1989.

<sup>11</sup> Zob. np. Паусий Величковски и неговата книжовна школа, Велико Търново 1994. Również w Polsce pojawiły się przekłady dzieł Paisija Wieliczkowskiego i studia poświęcone powstaniu jego szkoły. Zob. np. *O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej*, przekład i wstęp J. Kuffel, Białystok 1995; J. Kuffel, *Znaczenie działalności piśmienniczej św. Paisjusza Wieliczkowskiego (1722–1794) dla odnowy i rozwoju rosyjskiej myśli religijnej*, „Roczniki Humanistyczne” (Lublin) 1996, XLIV, 7.

<sup>12</sup> И. Дуйчев, *Поздние отголоски исихазма в болгарской литературе*, [w:] *Исследования по древней и новой литературе*, Ленинград 1987, s. 81–85.

<sup>13</sup> Б. Райков, *Неизвестен ръкопис на българския историограф Спиридон в архива на академик Иван Дуйчев*, „Годишник на Софийския Университет Климент Охридски. Научен център за славяно-византийски проучвания” (София) 1990, I, s. 335–346.

<sup>14</sup> Wydana po raz pierwszy przez W. Złatarskiego w 1900 r. Najnowsze wydanie: *История во кратце о болгарском народе славенском*, фототип. изд., увод Б. Христова, София 1992.

<sup>15</sup> Sygn. *Cod. D. Slav. 22*. Zob.: Б. Христова, А. Джурова, В. Велинова, *Опис на славянските ръкописи от Центъра за славяно-византийски проучвания “Проф. Иван Дуйчев” към СУ “Св. Климент Охридски”*, София 2000, s. 55–59.

<sup>16</sup> В. Котык, *Zabytki związane ze szkołą filologiczno-hesychastyczną Paisjusza Wieliczkowskiego w Bibliotece Narodowej im. św. św. Cyryla i Metodego oraz w Centrum im. I. Dujczewa w Sofii*, „Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne” (Kraków) 2001, 3, s. 337–388.

Porównanie nowo odkrytego autografu jeroschimonacha Spirydona z innymi jego mało znanymi dziełami i zabytkami z kręgu hesychastyczno-filologicznej szkoły św. Paisija Wieliczkowskiego zrewiduje – być może – przyjęte jeszcze przez Bojana Penewa stanowisko, jakoby twórca ten był obecny w historii literatury bułgarskiej jedynie jako naśladowca (w dodatku niezbyt zdolny) dzieła Paisija Chilendarskiego<sup>17</sup>. Komparatywne podejście do twórczości Spirydona, zaprezentowane w pracach Beaty Kotyk, ukazuje inną perspektywę badań: literackie dziedzictwo bułgarskiego jeroschimonacha, umieszczone w kontekście spuścizny piśmienniczej późnohesychastycznej szkoły św. Paisija Wieliczkowskiego, podlega przewartościowaniom i rozpatrywane jest na tle innych poświęconych duchowości prawosławnej dzieł teologicznych od końca XV do początku XIX w.<sup>18</sup> Bardziej wnikliwa analiza ascetyczno-mistycznych pism Spirydona z pewnością pomoże w przełamaniu nagromadzonych od dawna stereotypów o nieoryginalności jego twórczości i wykaże jego związki nie tylko z historiograficzną tradycją bułgarskiego Odrodzenia narodowego, ale i ze wspólnymi dla całej prawosławnej Słowiańszczyzny tendencjami reformowania (czy raczej odrodzenia) duchowości chrześcijańskiej na podstawie dzieł Ojców Kościoła i późniejszych, bizantyńskich i słowiańskich dzieł ascetycznych<sup>19</sup>.

### **III.3. Słowiańskie *Widzenie króla Amfilocha* i przekłady *Mistagogii* św. Symeona Sołuńskiego – kanoniczne i pseudokanoniczne objaśnienia rytuału prawosławnego. *Słowo historyczne* Grzegorza Dekapolity i jego relacje z podobnymi tekstami południowo- i wschodniosłowiańskimi**

W zbiorach Biblioteki Narodowej im. św. św. Cyryla i Metodego w Sofii, pod sygnaturą 1322, znajduje się pochodzący z początku XIX w. rękopis zawierający *Opowieść o królu Amfilochu* albo *Słowo o królu Muracie* (k. 1–5);

<sup>17</sup> Б. Пенев, *История на новата българска литература*, фототип. изд., т. I, София 1976, s. 560–574.

<sup>18</sup> Б. Котък, *Traktat „O Modlitwie” mnicha Spirydona a działalność Paisjusza Wieliczkowskiego*, [w:] *Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej Europy*, red. W. Stępnia-Minczewska, o. Z. J. Kijas OFMConv [= Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 9], Kraków 1999, s. 137–144; tenże, „*Pouczenie o modlitwie umysłu*” mnicha Spirydona wobec przekładów szkoły filologiczno-hesychastycznej Paisjusza Wieliczkowskiego, [w:] *Święci i świętość u korzeni tworzenia się kultury narodów słowiańskich*, red. W. Stępnia-Minczewska, o. Z. J. Kijas OFMConv [= Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 13], t. I, Kraków 2000, s. 173–177. Zob. też: Г. Минчев, *Видението на Амфилохий и тълкуванието на Св. литургия по „Тайноводството” („Мистагогията” на св. Симеон Солунски – два автографа на йеросхимонах Спиридон от началото на XIX в., „Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne” (Kraków) 2001, 3, s. 389–437.*

<sup>19</sup> Б. Котък, *Traktat „O Modlitwie”*..., s. 147.

cerkiewnosłowiański przekład części *Mistagogii*<sup>20</sup> św. Symeona Sołuńskiego (k. 5'–12); po kilku pustych kartach, na k. 21–35' przepisano inną ręką *Gromnik*<sup>21</sup> i *Kolednik*<sup>22</sup>. Językiem zabytku jest cerkiewnosłowiański, krojem pisma – w pierwszych dwu częściach – naśladowający druk drobny półstaw, charakterystyczny i dla innych autografów jeroschimonacha Spirydona. Rękopis należy łączyć z ostatnim etapem życia i twórczości Spirydona, który po śmierci św. Paisija Wieliczkowskiego (1794) wrócił z Mołdawii i osiedlił się w Monasterze Ryłskim. W 1945 r. Wasił Zachariew podarował należący do jego samokowskich krewnych rękopis Iwanowi Dujczewowi, który ze swej strony przekazał go do zbiorów Biblioteki Narodowej<sup>23</sup>.

Rękopis nr 1322 był już obiektem publikacji naukowych. W latach pięćdziesiątych I. Dujczew zanalizował pokrótce jego zawartość, zwracając szczególną uwagę na część drugą i publikując tekst *Kolednika*<sup>24</sup>. Bułgarski uczyony wspomina mimochodem również *Opowieść o królu Amfilochu*<sup>25</sup> – według niego autograf Spirydona jest późniejszą redakcją mowy historycznej bizantyńskiego twórcy z IX w. Grzegorza Dekapolity<sup>26</sup>. To pseudokanoniczne objaśnienie rytuału (a zwłaszcza część poświęcona proskomidii) stało się przedmiotem kilku rozpraw liturgicznych i historyczno-literackich. H.-J. Schulz, cytując wcześniejsze prace M. Mandali i J. M. Hanssensa, opisuje widzenie saraceńskiego władcy i podtrzymuje tezę H. G. Becka, według którego tekst ten powstał później, dopiero na początku XIV w.<sup>27</sup>

W publikacji I. Dujczewa nie została omówiona historia tekstu *Widzenia Amfilocha*, jak też przekład/kompilacja części *Mistagogii* św. Symeona Sołuńskiego.

<sup>20</sup> Słowiańskim odpowiednikiem greckiego słowa *mistagogia* jest *танноводство*.

<sup>21</sup> Księga służąca do wrózenia. Znane są dwa typy *gromników*: *gromnik-rocznik* i *gromnik zodiakalny*. W pierwszym wróży się według tego, w którym miesiącu i o jakiej porze doby zagrzmi. W drugim – według tego, na który znak zodiaku przypada grzmot.

<sup>22</sup> Księga służąca do wrózenia według tego, na który dzień tygodnia przypada Boże Narodzenie.

<sup>23</sup> X. Кодов, М. Стоянов, *Опис на славянските ръкописи в софийската Народна библиотека*, т. 4, София 1971, s. 123–124.

<sup>24</sup> Ц. Кристанов, И. Дуйчев, *Естествознанието в средновековна България. Сборник от исторически извори*, София 1954, s. 395–437.

<sup>25</sup> Tamże, s. 395. Dalej w pracy używam tytułu według przekładu jeroschimonacha Spirydona: *Widzenie króla Amfilocha* (Видѣніе Амфілѡга цара).

<sup>26</sup> O Grzegorzcu Dekapolicie zob. ODB, vol. 2, New York–Oxford 1991, s. 880. Tekst historyczny wydany został w PG, t. C, k. 1201–1212: Λόγος ιστορικὸς Γρηγορίου τοῦ Δεκαπολίτου.

<sup>27</sup> Zob. H.-J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgeschalt*, [= „Sophia. Quellen Östlicher Theologie”, 5], Trier 1980, s. 113–116.



W 1965 r. Bonju Angełow opisuje trzy części rękopisu, podając pokrótce treść *Widzenia*<sup>28</sup>. Należy zwrócić uwagę na obserwacje autora dotyczące włączenia do początku dokonanego przez Spirydona przekładu *Annales ecclesiastici* Cezarego Baroniusza<sup>29</sup> jako źródła historycznego:

В разказа за турците се говори като за съвременници на събитието. За исторически извор е използван и *Бароний хронограф*, с когото започва самият разказ: Глетъ Бароний хронографъ римскій<sup>30</sup>.

[W opowieści mówi się o Turkach jako współczesnych wydarzeniu. Jako źródło historyczne wykazano *Annales ecclesiastici*, który rozpoczyna samą narrację: Глетъ Бароний хронографъ римскій.]

B. Angełow również nie analizuje przekładu/kompilacji części *Mistagogii*.

Ostatnią publikacją, w której mimochodem wspomina się o dwóch autografach Spirydona ze zbiorów Biblioteki Narodowej w Sofii, jest studium B. Rajkowa z 1987 r.<sup>31</sup>

Niestety, we wspomnianych wyżej pracach nie poświęcono więcej miejsca porównaniu *Widzenia króla Amfilocha*, będącego w swej głównej części mistycznym objaśnieniem Liturgii św. i *Mistagogii* św. Symeona Sołuńskiego, z innymi, późnymi symboliczno-mistycznymi interpretacjami obrządku prawosławnego. Brakuje również badań poświęconych recepcji *Widzenia* i *Mistagogii* sołuńskiego arcybiskupa w średniowiecznej i odrodzeniowej literaturze bułgarskiej.

Określane tradycyjnie jako apokryf *Widzenie króla Amfilocha* było wśród Słowian lekturą dosyć popularną. Autograf Spirydona przedstawia historię arabskiego władcy w sposób następujący:

1. Na k. 1–1' tłumacz/kompilator cytuje Cezarego Baroniusza (Бароний хронографъ римскій) i przytacza dane dotyczące pierwszego etapu pobytu Turków w Azji Mniejszej, sojuszu Arabów z Turkami oraz wojen pomiędzy muzułmanami i chrześcijanami w XII w., w wyniku których Turcy na stałe osiedlili się w małoazjatyckich prowincjach Imperium Bizantyńskiego.

2. Na k. 1'–2' mowa jest o sporach pomiędzy chrześcijanami i Żydami w Jerozolimie, o intrygach Żydów, oczerniających chrześcijan przed babiloń-

<sup>28</sup> Б. Ангелов, *Из ръкописната сбирка на Народна библиотека „Кирил и Методий”*, [w:] *Известия на Института за българска литература*, т. 5, София 1965, s. 25–26.

<sup>29</sup> O tym dziele zob.: G. B. Vercoff, *Królestwo Słowian. Historiografia Renesansu i Baroku w krajach słowiańskich*, Izabelin 1998.

<sup>30</sup> Б. Ангелов, *Из ръкописната сбирка...*, s. 26.

<sup>31</sup> Б. Райков, *Неизвестен ръкопис...*

skim królem Amuratem (Muratem) i zarzucających im przymierze z „zachodnimi królami” (krzyżowcami?) przeciw Turkom. Za karę Amurat wysyła do Jerozolimy ekspedycję pod dowództwem swojego sojusznika, arabskiego księcia Amfilocha, który udaje się do Bożego Grobu, aby „zburzyć mury miasta, wszystkie chrześcijańskie domy i Wielką Świątynię fałszywego proroka i kusiciela Chrystusa”. Wystraszony pogłoskami o najeździe, patriarcha Jerozolimy Metody ucieka z miasta. W Wielkiej Świątyni pozostaje tylko jeden zakonnik – Makary.

3. Na k. 2’–4’ opisana jest podjęta przez Amfilocha nieudana próba zburzenia świątyni. Po zniszczeniu murów miejskich i domów chrześcijan odnajduje on Wielką Świątynię i wjeżdża do niej konno wraz ze swym wojskiem w czasie, kiedy Makary przygotowuje proskomidię – i pozostaje do końca nabożeństwa. Ta część *Widzenia* jest w istocie mistycznym objaśnieniem Liturgii św. w duchu zarówno mistagogii bizantyńskich, jak i pewnych pseudo-kanonicznych tekstów poświęconych „niebiańskiej liturgii”.

4. Na k. 4’–5 opisano, jak Amfiloch, który ujrzał, jak aniołowie odprawiają liturgię, zstąpienie Ducha św. i samego Chrystusa złożonego w ofierze, prosi Makarego, aby go ochrzcił. Ten, jako prosty mnich, odmawia, ale radzi Amfilochowi zwrócić się do patriarchy. Król wysyła do Metodego list z prośbą o chrzest. Patriarcha powraca do Jerozolimy i udziela chrztu królowi i jego wojsku.

5. W końcu *Widzenia* (na k. 5) przedstawiono męczeńską śmierć Amfilocha i jego żołnierzy. Po powrocie do Babilonii król próbuje nakłonić Amurata do przyjęcia chrześcijaństwa. Ten, „wielce zasmucony”, skazuje na męki nowych wyznawców, którzy „przyjmują z rąk Chrystusa wieńce nieśmiertelności”.

O popularności *Widzenia króla Amfilocha* w późnośredniowiecznej i odrodzeniowej literaturze bułgarskiej świadczy jego nowobułgarski odpis na k. 1–5 w następującym po rękopisie nr 1322 kolejnym – nr 1323 (według czwartego tomu *Opisu rękopisów...*)<sup>32</sup>. Rękopis nr 1323 pochodzi z połowy XIX w. i pisany jest drobnym niestarannym półustawem. Inny nowobułgarski odpis tegoż *Widzenia* z pierwszej połowy XIX w. (ok. 1829 r.) znajduje się w zbiorach żeńskiego monasteru p.w. Opieki Najświętszej Bogurodzicy w Samokow<sup>33</sup>. Porównanie obu tekstów wykazuje, że przekład nowobułgarski jest bardzo bliski autografowi Spirydona i można go rozpatrywać jako jego skróconą redakcję. Oto kilka przykładów na potwierdzenie tej hipotezy:

<sup>32</sup> X. Кодов, М. Стоянов, *Опис на славянските ръкописи...*, s. 124.

<sup>33</sup> „Слово зарад царь Мурата штоо искаль да развали Великата църква. Видение Амфилохия” w: А. Джурова, В. Велинова, *Опис на славянските ръкописи от Самоков*, София 2002, s. 98–99.

## Rkp nr 1322

По смерти Утомана цара тврцакагъ  
поставиша тврци дръгагъ цара  
именемъ Амората: и царствуюцъ  
Аморатъ въ Вавилонъ: и во Аравіи же  
царствуюцъ нѣкоемъ царю Амфлогію  
соединени свще...

и се послаю тебѣ войскъ мою пѣхота .ṙ  
тысяцъ. [=100 000] и конницъ .ḱ  
тысяцъ. [=20 000] и ты да возмишъ  
войскъ твою еликъ имѣшъ, и да  
пойдешъ по скору во Іерусалимъ, и да  
разоришъ нещадну стѣны  
Іерусалимскія, и вси дома хртіанскія, и  
церковъ тою великою, прелестника Хрѣта  
ложнагъ пророка до основанія:

и егда рече сѣенникъ: прости прїимше  
бжтвенныа и пречистыа хртовѣ тайнъ:  
и тогда видѣ царъ и вси князи егъ  
гда прїиде единъ агблъ страшный и  
вза вси грѣхи сѣенниковѣ иже бахъ  
написани на единъ катастивъ. и  
послѣ что соверши сѣенникъ стѣю  
лвтѣргію, вза стѣю анафоръ и ѿнесе  
царю, царъ же рече въ серцѣ своемъ,

## Rkp nr 1323

По смерти Отомана царя тврскаго  
поставиха тврците дръгъ царъ ѿмето  
мъ Мзратъ. Като царъваше Мзратъ въ  
Вавилонъ; во Анадолъ Амфлогія...

Щомъ видишъ писмото съ тия 100  
хиляди пешаци и 20 хиляди конйцы  
и ти колкото имашъ да дойдешъ во  
Іерусалимъ по скоро да загъбишъ  
церкви сосъ христиането...

кога рече попо прости прїимше тога  
зема единъ ангел на попо всите  
грехове и понесе попо на царо  
нафора а царо мѣ рече що ми носишь  
тия трохи аз видимъ имашъ нещо по  
светло от слънцето

что ми посещѣ сѣа троха хлѣбнаа, и  
 рече сѣенниковы, азъ та видѣхъ такъ  
 издаде ты едино отроча свѣтлѣйшее  
 паче солнца.

*Widzenie króla Amfilocha* według rękopisu nr 1323 konstruuje fabułę opowieści w sposób zbliżony do Spiridonowego autografu. Brakuje jedynie ostatniej, piątej części, opisującej męczeństwo arabskiego króla i jego żołnierzy. Tekst nowobułgarski kończy się epizodem przyjęcia chrztu w wariancie skróconym (nie wspomina listu Amfilocha do jerozolimskiego patriarchy):

ї попо разме онова явленїе и каза на царо, вїе сте по големи отъ мене, но сега земї това, а кога се покръстите, ще ти докажем, и после викна патриархатъ та се кръсти. крайї и Богъ нашемъ слава.

Słowiański przekład *Widzenia* podlegał już badaniom i porównaniom z tekstami greckimi. Jeszcze w 1878 r. w jednej ze swoich prac Emil Kalużniacki wspomina o jego wschodniosłowiańskich odpisach pochodzących z lwowskiego klasztoru bazylianów<sup>34</sup>. W 1903 r., w AfSPh publikuje on krótkie studium, w którym porównuje znane mu wschodniosłowiańskie rękopisy z mową historyczną Grzegorza Dekapolity<sup>35</sup> oraz tekstem z ASS na miesiąc kwiecień<sup>36</sup>. We wschodniosłowiańskim odpisie *Widzenia* w wydaniu z AfSPh wyraźne są cechy południowosłowiańskiego (bułgarskiego) protografu, np.: *Скончавъ же поп сватѣхъ литургїѣхъ, не смѣхъ, царю, нѣхъ поидева къ патрїарху*. Podkreślając różnice pomiędzy mową Grzegorza Dekapolity i wschodniosłowiańskimi przekładami, E. Kalużniacki przedstawia hipotezę, że tekst grecki wykorzystany został jako schemat, do którego wprowadzono rozszerzone – i nowsze – objaśnienie Liturgii św.

W 1906 r. ukraiński slawista Iwan Franko opublikował cztery wschodniosłowiańskie teksty *Widzenia króla Amfilocha* – trzy według rękopisów z XVIII w., a jeden – według XVII-wiecznego. Pierwsze trzy rękopisy można określić jako pełną redakcję, choć różnice pomiędzy nimi są istotne. Tytuł pierwszych dwóch to *Слово о сѣтѣй литургїи сѣаго дѣла Павла* (w drugim rękopisie po tytule

<sup>34</sup> E. Kalużniacki, *Обзор славянорусскихъ памятниковъ языка и письма, находящихся въ библиотекахъ и архивахъ львовскихъ*, [w:] *Труды третьяго археологическаго сѣзда въ Россїи*, Киев 1878, s. 213–321.

<sup>35</sup> E. Kalużniacki, *Die Legende von der Vision Amphilog's und der Λογοῶν ιφστορικωῶν des Gregorios Dekapolites*, AfSPh, 1903, XXV, s. 101–108.

<sup>36</sup> ASS, *Aprilii*, s. XLII–XLIV.

zaznaczono: Ѡ Прелога!)<sup>37</sup>, *inc.*: Бысть [быль] Анфилогъ Ѡ црѣскаго рода, не вѣдаше закона...<sup>38</sup>, a trzeciego – Слово сѣтаго преподобнаго Ѡца ꙗ. Павла исповѣдника о сѣтой литургїи, *inc.*: Быль Анфилогъ црѣзъ рода сарацинскаго, поганинъ...<sup>39</sup>. Czwarty tekst, redakcję skróconą, wzięto ze starego wydania drukowanego – Нево новое Joannikija Galatowskiego z 1665 r: Історїа в Ѡкровен, *inc.*: Анфилогъ царъ Сарацинскїй поганинъ в' Іерлїмѣ пришолъ до цркви...<sup>40</sup>

W XIX w. poznano i inny tekst pod tytułem Свѣтаго Григорїа Богослова о свѣтей славбѣ, еже естъ литургїа, wydany przez N. Krasnoselcewa według rękopisu z XV lub XVI w., pochodzącego z Biblioteki Sołowieckiej<sup>41</sup>. Ta interpretacja ma jednak zupełnie inny charakter, jest raczej pseudokanonicznym objaśnieniem „niebiańskiej liturgii” odprowadzanej przez aniołów oraz ich walki z demonami, próbującymi odciągnąć wiernych od udziału w eucharystii. Inne objaśnienie nabożeństwa, ale już jutrzni, podczas której aniołowie zapisują imiona dobrze modlących się i śpiewających w świątyni i niosą je do nieba, publikuje I. Franko według zbioru Измарагдъ z XVII w.<sup>42</sup>

W cytowanych wyżej studiach analizuje się jedynie rękopisy wschodniosłowiańskie, z których jednak część, jak ma to miejsce w przypadku publikacji E. Kalużniackiego, wykazuje związki z piśmiennictwem południowosłowiańskim (inną kwestią jest, czy protograf/protografy były bułgarskie, czy rumuńskie, ale pisane według średniobułgarskich norm językowych i ortograficznych). Kolejną cechą charakterystyczną tradycji wschodniosłowiańskiej jest duża różnorodność pseudokanonicznych objaśnień rytuału prawosławnego, a *Widzenie króla Amfilocha*, i to w różnych redakcjach, jest tylko jednym spośród nich. Godne uwagi są również obserwacje E. Kalużniackiego dotyczące istotnych różnic tekstualnych pomiędzy mową Grzegorza Dekapolity a słowiańskimi przekładami/kompilacjami, które sugerują konieczność poszukiwań także innych, późniejszych greckich tekstów mistagogicznych – stanowisko podzielane później i przez I. Dujczewa.

<sup>37</sup> I. Франко, *Апокрифи і легенди з українських рукописів*, т. 4: *Апокрифи есхатологічні*, Лівов 1906, s. 92–98, 99–102.

<sup>38</sup> Тамże, s. 92, 95.

<sup>39</sup> Тамże, s. 99.

<sup>40</sup> I. Франко, *Апокрифи і легенди...*, s. 98.

<sup>41</sup> „Православный собеседник” 1882, ч. 2, s. 11–19. Inne pseudokanoniczne teksty – objaśnienia Liturgii św. z XV–XVII w. opisano w: А. В. Горский, К. И. Нево струев, *Опис славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки*, отд. 1, Москва 1855, s. 199; отд. 2, Москва 1857, s. 91, 599.

<sup>42</sup> I. Франко, *Апокрифи і легенди...*, s. 91.

Po raz pierwszy południowosłowiański tekst zawierający pseudokanoniczne objaśnienie Liturgii św. został opublikowany w pracy Lazara Mirkovicia *Анђели и демони на капителима у цркви св. Димитрија Маркова манастира код Скопља*<sup>43</sup>. Autor przedstawił serbski tekst z *Czasosłowu* zestawionego przez Jeroteja Račanina w 1699 r.: *Оуказаниѣ в ѣтей лѣгѣи како подоваеть стојати въ църкви въсакомъ хрѣтианинъ съ страхѣмъ бѣви ѣче, inc.: Вѣцъ Ефрема изш'дышъ не пветиниѣ...*<sup>44</sup> Kompilacja Jeroteja Račanina bliska jest pod względem budowy strukturalnej i treści ruskiemu objaśnieniu wydanemu przez N. Krasnoselcewa – opisuje przede wszystkim walkę między aniołami i demonami o człowieczą duszę podczas Liturgii św. L. Mirković jednak słusznie zauważa, iż porównanie tych dwóch słowiańskich tekstów jest niewystarczające i poszukuje innych, greckich źródeł, które mogłyby pomóc w analizie materiału ikonograficznego i liturgicznego. Serbski bizantynista przytacza tu dla porównania grecki rękopis z 1600 r. przechowywany w Bibliotece Watykańskiej pod sygn. 2137, przywieziony z Jerozolimy przez Angelo Maia i zawierający miniatury Liturgii św. z objaśnieniami bliskimi słowiańskiemu tekstowi wydanemu przez N. Krasnoselcewa<sup>45</sup>. Dużą wartość studium L. Mirkovicia stanowi próba pełnej analizy ikonograficznych i literackich (greckich<sup>46</sup> i słowiańskich) tekstów, na podstawie których dokonuje on udanej próby atrybucji niektórych fresków przedstawiających demony w cerkwi św. Dymitra w Monasterze Markowym pod Skopjem.

W latach osiemdziesiątych XX w. także Aleksander Naumow zwraca uwagę na pseudokanoniczne słowiańskie objaśnienia liturgii prawosławnej<sup>47</sup>. Powołując się na teksty publikowane przez I. Frankę i L. Markovicia, polski paleoslawista umieszcza je w szerszym, teologiczno-liturgicznym kontekście i dokonuje ich analizy z punktu widzenia boskiego charakteru Bożej Mądrości i wynikającej stąd twórczej mocy Słowa<sup>48</sup>.

Przekonanie autora, że na pewno istnieją też starsze, południowosłowiańskie rękopisy, na podstawie których powstają późniejsze, objaśniające liturgię

<sup>43</sup> Л. М и р к о в и ћ, *Иконографске студије*, Нови Сад 1974, s. 253–261.

<sup>44</sup> Tamże, s. 259.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Oprócz rękopisu 2137 z Biblioteki Watykańskiej L. Mirković korzysta – dla porównania słowiańskich *Widzeń króla Amfilocha* – również z greckiego tekstu z: ASS, *Aprilii*, s. XLII–XLIV.

<sup>47</sup> А. N a u m o w, *Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich*, Kraków 1983, s. 38–39; т е н ж е, Глаголъ благагоуствоуѣциимъ. *O średniowiecznym kulcie słowa*, [w:] *Литературознание и фолклористика*. В чест на акад. Петър Диневков, София 1983, s. 140–144.

<sup>48</sup> А. N a u m o w, *Biblia w strukturze...*, s. 38.



wykorzystano również nowogreckie wydanie *Mistagogii* (Wenecja 1820) oraz niektóre wcześniejsze przekłady słowiańskie:

Мы имели в виду и прежние переводы блаж. Симеона – славянские. Под руками у нас было три рукописи, конца XVII или самого начала XVIII века, заключающих в себе два почти современных, но по внутренним достоинствам весьма различных перевода<sup>52</sup>.

[Mieliśmy na uwadze również wcześniejsze słowiańskie przekłady bł. Symeona. Korzystaliśmy z trzech rękopisów z końca XVII albo samego początku XVIII w., zawierających dwa niemal współczesne, ale pod względem cech wewnętrznych, bardzo się różniące przekłady.]

Wydawcy wspominają też inne, przechowywane w rosyjskich bibliotekach, rękopisy, nad którymi pracował A. Dmitriewski<sup>53</sup>.

Poszczególne części *Mistagogii* były przekładane i przepisywane jako oddzielne utwory. Szczególnie ważny dla niniejszej pracy jest fakt, iż przekłady i odpisy rozdziału poświęconego sakramentowi kapłaństwa zostały dokonane w Mołdawii, w drugiej połowie XVIII w. przez samego Paisija Wieliczkowskiego lub któregoś z jego bliskich uczniów. W *Opisie rękopisów słowiańskich z rumuńskich bibliotek* A. Jacymirski odnotowuje:

237 (321). Симеона Солунскаго, *Слово о священстве*, 4°; скоропись-автограф старца Паисия Величковскаго.

238 (324). Симеона Солунскаго, *Слово о священстве*, XVIII века, 4°; скоропись священника Досифея<sup>54</sup>.

[237 (321). Symeona Sołuńskiego *Słowo o kapłaństwie*, 4°, skoropis-autograf o. Paisija Wieliczkowskiego.

237 (321). Symeona Sołuńskiego *Słowo o kapłaństwie*, XVIII w., 4°, skoropis kapłana Dositeja.]

Poza rękopisem nr 1322 nie jest mi znany inny południowosłowiański rękopis zawierający przekład części *Mistagogii* św. Symeona Sołuńskiego.

Krótki przegląd badań poświęconych recepcji greckich pseudokanonicznych objaśnień Liturgii św. i *Mistagogii* św. Symeona Sołuńskiego w słowiańskim świecie prawosławnym pokazuje, że te na pierwszy rzut oka odmienne, a w istocie powiązane tematycznie teksty, są niedostatecznie poznane. *Widzenie króla Amfilocha* (znane na Słowiańszczyźnie Wschodniej jako *Słowo apostoła Pawła o Liturgii św.*) z całą pewnością zostało pierwotnie przetłumaczone

<sup>52</sup> *Сочинения блаженнаго Симеона...*, s. 7.

<sup>53</sup> Tamże, s. 8–9. Nie są to z pewnością wszystkie spośród przechowywanych w rosyjskich księgozbiorach słowiańskich tekstów *Mistagogii*. Analiza i komentarz historyczno-liturgiczny większości przekładów przyczyni się do poznania dróg recepcji dzieła św. Symeona wśród Słowian.

<sup>54</sup> А. И. Яц и м и р с к и й, *Славянские и русские рукописи румынских библиотек*, Сб. ОРЯС 1905, 79, s. 580.



z greckiego na Bałkanach, o czym świadczy język i ortografia opublikowanego przez E. Kalużniackiego tekstu, a stamtąd (przez Rumunię?) trafiło do Słowian Wschodnich.

Średniobułgarskie *Słowo św. Bazylego i ojca Efrema* znane z odpisu z 1500–1502 r. powstało prawdopodobnie jeszcze w XIII w.<sup>55</sup> i bez wątpienia miało wpływ na podobne, późniejsze pseudokanoniczne utwory (przekład/kompilacja J. Račanina). Te utwory, jak też *Widzenie króla Amfilocha* z rękopisu – autografu jeroschimonacha Spirydona (różniące się jednak zasadniczo od utworów typu *Słowa św. Bazylego i ojca Efrema*), nowobułgarski tekst tegoż *Widzenia* z rękopisu nr 1323 z Biblioteki Narodowej w Sofii jak również nowobułgarski odpis z monasteru p.w. Opieki Najświętszej Bogurodzicy w Samokow są chyba jedynymi znanymi dotąd późniejszymi utworami południowosłowiańskimi poświęconymi symboliczno-mistycznej interpretacji prawosławnego rytuału. Odkrycie K. Iwanowej rzuca nowe światło na drogę rozpowszechniania się pseudokanonicznych interpretacji liturgii prawosławnej: z Bułgarii poprzez Serbię, Mołdawię aż po ziemie wschodniosłowiańskie. Utwory te nie podlegały analizom w planie porównawczym, kulturowo-historycznym i teologicznym. W tym sensie studia L. Mirkovicia i A. Naumowa wskazują kierunek poznania podobnych dzieł w szerszym, kulturowo-historycznym i teologicznym kontekście.

#### **III.4. Tłumaczenia/kompilacje *Widzenia króla Amfilocha* i *Mistagogii* św. Symeona Sołuńskiego pióra jeroschimonacha Spirydona jako próba mistycznego objaśnienia i liturgicznego uporządkowania tekstów pseudokanonicznych**

Podobne podejście prezentuje i sam jeroschimonach Spiridon. Fakt, iż w jednym rękopisie zamieścił pseudokanoniczne *Widzenie króla Amfilocha* i przekład/kompilację *Mistagogii* św. Symeona pokazuje, że bułgarski twórca uważał oba teksty za wzajemnie się uzupełniające, a w niektórych miejscach – wręcz identyczne. Więcej – nie widzi różnicy pomiędzy objaśnieniem kanonicznym (w *Mistagogii*) i interpretacją pseudokanoniczną (w *Widzeniu*). Dla Spirydona oba dzieła są jednakowo kanoniczne, a jego stosunek do nich świadczy o tym, że *Widzenie* nie było pojmowane jako tekst zakazany czy apokryficzny. Również w tradycji wschodniosłowiańskiej utwór ten uważano za kanoniczny i jako taki należał do zestawu ksiąg liturgicznych – w tytule jednego z publikowanych przez I. Frankę rękopisów zaznaczono, że *Widzenie króla*

<sup>55</sup> К. И в а н о в а, *Слово на св. Василий Великий...*, s. 12.

*Amfilocha* wchodziło w skład *Prologu*: Слово о ѿтѣи литургии ѿтаго аѿла Павла ѿ Прелога. Kanoniczny jest też tekst drugiego, południowosłowiańskiego objaśnienia rytuału, skoro Jerotej Račanin włącza go do swojego *Czasosłowu*.

Jak wspomniano wyżej, jeszcze B. Angelow zaznaczył, że na początku *Widzenia króla Amfilocha* z rękopisu nr 1322 z Biblioteki Narodowej w Sofii, na k. 1 Spiridon zamieszcza fragment *Annales ecclesiastici* Cezarego Baroniusza, odnoszący się do wczesnej obecności Turków w małoazjatyckich prowincjach Imperium Bizantyńskiego. Na pierwszy rzut oka nie ma w tym nic dziwnego – tłumacz/kompilator znał dzieło Baroniusza, skoro wykorzystał je jako źródło już wcześniej, w Mołdawii, podczas pracy nad swoją *Krótką historią*... Jednak włączenie fragmentu *Annales ecclesiastici* do początku *Widzenia króla Amfilocha* nie jest chyba przypadkowe – świadczy bowiem o nowym stosunku Spiridona do księgi. Spiridon nie jest starej daty, średniowiecznym tłumaczem/kopistą/kompilatorem, a komentatorem tekstu, starającym się dać czytelnikowi więcej informacji o epoce opisywanych przezeń wydarzeń. Te filologiczno-historyczne umiejętności, których potwierdzeniem jest również dobór i układ materiału w *Krótkiej historii*, reprezentują właśnie owo specyficzne nowe podejście do słowa w szkole św. Paisija Wieliczkowskiego, dzięki któremu szkołę tę można określać jako „hesychastyczno-filologiczną”<sup>56</sup>. Nowe podejście do tradycji prawosławnych tekstów, wyraża się uważnym doborem przekładanego materiału, precyzyjnym cerkiewnosłowiańskim przekładem według ustanowionych w szkole norm językowych i ortograficznych, przepisywanie tekstów ujednoliconym, bliskim wydań drukowanych pismem oraz teologicznym, językowym czy (jak w tym przypadku) historycznym objaśnianiem tłumaczonych utworów poprzez przypiski umieszczane na marginesach bądź w samym tekście. Nowy stosunek to w istocie nowe egzegetyczne podejście do utrzymanych w tradycji utworów o charakterze głównie ascetyczno-mistycznym, to ich aktualizowanie i dostosowywanie do nowych realiów, a także tworzenie dzieł oryginalnych w nurcie hesychastycznej duchowości.

Spiridon widocznie dobrze przyswoił nauki św. Paisija Wieliczkowskiego, co widać w rękopisie nr 1322. Włączenie do początku *Widzenia* fragmentu *Annales ecclesiastici* C. Baroniusza zaznaczone jest dwukrotnie. Na wstępie czytamy: Глѣтъ Бароніи хронографъ римскій, a w końcu tegoż fragmentu, również na k. 1: до здѣ Бароніи хронографъ, po czym rozpoczyna się tekst

<sup>56</sup> Więcej o problematyce związanej z terminami „szkoła literacka”, „centrum piśmiennictwa” zob. w: Д. Богданович, *Книжовна школа и книжовно средище*, „Paleobulgarica” 1983, VII, 4, s. 106; G. Mincew, *Ното виатор, czyli о патмичестве мниховъ балканскихъ в X–XIV в.*, [w:] *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy*, t. I, Łódź 2000, s. 161–162.

*Widzenia króla Amfilocha*: По смерти Утомана цара тѣрецакаго поставиша тѣрки дръгаго цара именемъ Амората.

Nie są to jedyne notatki w rękopisie. W przekładzie/kompilacji części *Mistagogii* Spiridon często zamieszcza w kwadratowych nawiasach w tekście swoje objaśnienia, np.: поманьюци страсти ѿкоже рече са, k. 5<sup>7</sup>; ѿкоже глѣтъ бѣжественный Діивній Аренагъ, k. 8. Szczególnie cenna jest jednak uwaga na k. 6: po przekładzie pierwszego fragmentu *Mistagogii* św. Symeona (k. 5<sup>7</sup>–6), odnoszącego się do proskomidii (rozdział 84 *Mistagogii*)<sup>57</sup>, w polu zapisano ręką samego Spiridona:

Прочее ѿсюдъ со [...] сѣ стый Свмѣѡ видені(ю) Амфѡлѡга цѣра.

Spiridon był przekonany, że *Widzenie króla Amfilocha* jest pokrewne (соответствуетъ albo согласуетъ?) *Mistagogii*. Jest to przyczyna, dla której przepisał oba teksty bezpośrednio jeden po drugim i zmienił kolejność tłumaczonych przez siebie rozdziałów dzieła sołuńskiego arcybiskupa w taki sposób, aby odpowiadały jednocześnie rytowi odprawiania Liturgii św. oraz symboliczno-mistycznemu objaśnieniu rytuału, jak jest to przedstawione w głównej, trzeciej części *Widzenia*.

Porównanie Spiridonowego *Widzenia króla Amfilocha* z mową historyczną Grzegorza Dekapolity i tekstami wschodniosłowiańskimi wskazuje, że albo wykorzystał on nieznanne dziś źródła greckie i słowiańskie, albo też świadomie wprowadzał do swego przekładu/kompilacji zmiany.

W tekście greckim wszędzie jest mowa o Saracenach (Arabach), a nie o Turkach. To zupełnie naturalne, jeśli wziąć pod uwagę fakt, że mowa Dekapolity pochodzi z IX w. i właśnie Arabowie bezpośrednio zagrażali wówczas Bizancjum, podczas gdy Turcy jeszcze nie dotarli do granic Imperium. Sam tytuł według *PG* mówi o Saracenach:

Λόγος ἱστορικὸς Γρηγορίου τοῦ Δεκαπολίτου, πάνυ ὠφέλιμος καὶ γλυκύτατος κατὰ πολλὰ, περὶ ὀπτασίας, ἣν τίς Σαρράκηνός ποτε ἰδῶν<sup>58</sup>.

W rękopisach południowosłowiańskich również mówi się o Saracenach: Бысть Амфилогъ ѿ цѣрскаго рода... и держѧ Сарацены<sup>59</sup>; Бысть Амфилогъ ѿ

<sup>57</sup> ΚΕΦΑΛ. ΠΔ' Περί τῶν τῆ προσκομιδῆ τελούμενων. *De sacra liturgia*, [w:] PG, t. CLV, k. 264.

<sup>58</sup> ASS, *Aprilii*, s. XLII. Zob. też: E. Kalužniacki, *Die Legende von der Vision Amphilog's...*, s. 103.

<sup>59</sup> I. Франко, *Апокрифи і легенди...*, s. 95.

црѣскаго рода... дрѣжаше оу тай лѣта поганѣи Срацино<sup>60</sup>; Амфилогъ царъ Сарацинскїи<sup>61</sup>; Былъ Амфилогъ црѣъ рода сарацинскаго<sup>62</sup>. Według autografu Spirydona (oraz nowobułgarskiego rękopisu nr 1323 z Biblioteki Narodowej w Sofii) Amfiloch to rzeczywiście Амфѣлогъ аравійскїи, ale też jest on sojusznikiem tureckiego władcy Amurata (Murata) – postaci nieobecnej zarówno w greckich, jak i wschodniosłowiańskich tekstach, gdzie podkreśla się jedynie, że „saraceński król Amfiloch” udał się do Jerozolimy, aby spotkać się z bratem<sup>63</sup>.

W *Widzeniu* z autografu Spirydona odprawiający liturgię kapłan nazwany jest po imieniu: Макарій ієрмѣнахъ, jednak w żadnych greckich i wschodniosłowiańskich tekstach imię to nie występuje, brak także rangi kapłana. W mowie historycznej Grzegorza Dekapolity kapłan występuje po prostu jako ιερευηη, a we wschodniosłowiańskich jako попъ albo ієрей.

Nie będę przedstawiać innych różnic pomiędzy tekstami greckimi i słowiańskimi (w tym – i w autografie Spirydona); są one dość dobrze opisane w pracy E. Kalużniackiego. Tak np. w tekstach greckich zamiast Jerozolimy pojawia się Alkarem (ASS) bądź też Ampelon (PG); świątynia nie jest „Wielką Świątynią” (црѣвъ великаѣ), jak u Spirydona, ale nosi imię św. Jerzego, albo jest to po prostu „świątynia”, „świątynia chrześcijańska” albo „miejsce święte”, jak w rękopisach wschodniosłowiańskich. Tekst grecki nie wspomina też korespondencji pomiędzy patriarchą Jerozolimy a Amfilochem. W tekście greckim saraceński władca zostaje mnichem na górze Synaj i umiera śmiercią męczeńską za wiarę po udzieleniu sakramentu chrztu osiemdziesięciu Arabom, podczas gdy u Spirydona Amfiloch i jego wojsko giną z ręki Murata, a w dwóch z czterech *Widzeń* wschodniosłowiańskich w ogóle nie ma mowy o męczeńskiej śmierci Saracenów. W końcu tekstu Ієроїа в ѿкровен z Нево новое J. Galatowskiego podkreśla się, że Amfiloch, już jako mnich, udaje się do swojego brata Klikanca (до брата своего Кликанца), chrzci go, obaj głoszą chrześcijaństwo i dlatego Срацини погане ихъ позавѣали<sup>64</sup>. Podobnie, choć szerzej, oddaje tę historię jeden z rękopisów wschodniosłowiańskich w redakcji pełnej. Brat również nosi imię Klikanec, początkowo sprzeciwia się nowej wierze, ale gdy Amfiloch opowiada mu o swoim widzeniu w cerkwi, decyduje

<sup>60</sup> Тамże, s. 92.

<sup>61</sup> Тамże, s. 98.

<sup>62</sup> Тамże, s. 99.

<sup>63</sup> Тамże, s. 92, 95.

<sup>64</sup> Тамże, s. 99.

się przyjąć chrześcijaństwo, obaj głoszą Słowo Boże wśród Saracenów i giną śmiercią męczeńską<sup>65</sup>.

W tym miejscu chciałbym wskazać pewne różnice między tekstem Spirydona a grupą rękopisów wschodniosłowiańskich wydanych przez I. Franke. W dwóch z nich, należących do redakcji pełnej, opisano mający miejsce w cerkwi cud z wielbłądami. Amfiloch wkracza do świątyni na czele wojska podczas proskomidii. Kapłan uprzedza Saracenów, że nie wchodzi się do świątyni ze zwierzętami. Poganie nie słuchają go, a zwierzęta padają martwe:

И вниде сѧ Амфилогъ оу сѣлце бжїе, не токмо сѧ, но и велблуды велаше оувести. ѿрен же възвранаше ѿ, а они оубедоша, велблуды падше измрша вси<sup>66</sup>.

Epizod ten dość wiernie oddaje grecki tekst mowy historycznej Grzegorza Dekapolity (w rękopisie wschodniosłowiańskim brakuje jednak rozmowy saraceńskiego władcy z kapłanem)<sup>67</sup>.

W *Widzeniu króla Amfilocha* Spirydona mowa jest o tym, że niewierni внидоша вси в' црковъ с' конами и скотами, ale nie wspomina się ani słowem o wielbłądach, proteście kapłana i śmierci zwierząt. Za to bezpośrednio przed tym epizodem opisany jest inny cud, nieobecny w widzeniach wschodniosłowiańskich: żołnierze Amfilocha szukają Wielkiej Świątyni, aby ją zburzyć, ale nagle Jerozolimę spowija mgła – więc nie mogą jej znaleźć. Dopiero następnego dnia, kiedy mgła opada, król znajduje świątynię:

и поидоша разорати и црковъ великою: в' той день оупаде мгла и покри града, и искавше еа весь день и не вбрѣтоша, и возвратиша сѧ кз царю и сказаша емс подробнв: онъ же рече князе свои не вѣсте ли какъ великій царъ Аморгатъ повелѣвае и невозможно есть встави ти црковъ, но азъ самъ поидс искати црковъ: и на застра вѣа сѧ мгла, и поиде самъ царъ и вси князи егв. и вса воиска егв, и вбрѣтоша црковъ.

Nie jest to jedyna istotna różnica pomiędzy *Widzeniem Spirydona* a rękopisami południowosłowiańskimi. Jeszcze E. Kaluźniacki zauważa, że w analizowanych tekstach słowiańskich wspomina się tylko dwa z trzech imion tzw. trzech świętych mężów (Jan, Bazyli, Grzegorz Teolog) w epizodzie, w którym kapłan upewnia się, że Amfiloch naprawdę miał widzenie:

<sup>65</sup> Tamże, s. 94–95.

<sup>66</sup> Tamże, s. 92.

<sup>67</sup> PG, t. C, k. 1202.

Рече емоу ѿерей: Таковаго чюда  
никтоже не видѣъ, ни сватыйъ втець  
Василїи ни Григорїи, егоже ты, царю,  
видѣъ.

Ὁ δὲ ἱερεὺς τοῦτο ἀκούσας ἐξέστη  
λέγων. Κύριε, ἐγὼ ἀμαρτωλὸς  
τυγχάνω, καὶ οὐ δύναμαι ἰδεῖν  
τοιούτο μυστήριον... Οἱ γὰρ μεγάλοι  
καὶ θαυμαστοὶ πατέρες, οἱ τῆς  
ἐκκλησίας φωστῆρες καὶ διδάσκαλοι,  
οἷος ἦν ὁ θεσπέσιος μέγας Βασίλειος,  
καὶ ὁ ἀοίδιμος Χρυσόστομος, καὶ ὁ  
θεολόγος Γρηγόριος...<sup>68</sup>.

Do obserwacji E. Kalużniackiego dodać można, że w jednym z opublikowanych przez I. Frankę rękopisów znajdują się wszystkie trzy imiona: Таковаго чюда никто\* не видѣъ, ни сѣиѣи ѿци Іωα<sup>н</sup>, Βασιλїи, ни Григорїи<sup>69</sup>, a w drugim rękopisie, jak i starodruku, zapisane są imiona tylko św. Bazylego Wielkiego i św. Grzegorza Teologa.

Oto jak opisuje ten epizod Spiridon:

и рече къ црју, лъчшии еси ваше величество ꙗѣ Бѣа, нежели азъ ѿ кааннїи: ꙗкѡ азъ славжихъ хлѣбѡ симъ тайнѣ сїю бжтвеннїю: дрзгое же не знаю: сваче ѿ колїкѡ могъ раззмѣти глїю величествъ вашимъ, да прїимеши ѿ сего дара црковнагѡ ѿ сїа анафора, и послѣъ что та сподобитъ Бгъ да ѡмыеши са сѣиѣи крщениѣ, и потѡ возмѣши и сїа тайна дивнаа пресѣтое тѣло, и кѡве хрѣтовы.

W Spiridonowym *Widzeniu* w ogóle nie ma imion trzech Ojców Kościoła, dialog Makarego z Amfilochem jest zbyt pobieżny, odbiega od tekstu znanego z innych zabytków greckich i słowiańskich – kapłan przyjmuje do wiadomości cud, którego świadkiem jest saraceński król, ale jest to dla niego pretekstem do nakłonicenia muzułmanina do przyjęcia chrześcijaństwa.

Południowosłowiańskie *Widzenie króla Amfilocha* posiada jeszcze jedną cechę charakterystyczną. Trzecia część narratywy, będąca symboliczno-mistyczną interpretacją Liturgii św., jest bardziej szczegółowa w porównaniu i z mową grecką i z zabytkami wydanymi przez I. Frankę. Niestety, E. Kalużniacki nie dość uwagi poświęcił temu, że w tekstach greckich objaśnienia mistagogiczne sprowadzają się tylko do widzenia podczas proskomidii; nie rozwinięto kwestii angelologicznych, brakuje dużej części interpretacji liturgii wiernych, dość dobrze przedstawionej np. w о сѣиѣи

<sup>68</sup> E. Kalużniacki, *Die Legende von der Vision Amphilog's...*, s. 105.

<sup>69</sup> I. Франко, *Апокрифи і легенди...*, s. 94.

литургии сѣаго апапа Павла według rękopisu G. Biliawskiego (podobny opis rytuału znajduje się w drugim rękopisie wschodniosłowiańskim pełnej redakcji)<sup>70</sup>. Porównanie przekładu Spirydona z tym właśnie widzeniem pokazuje, że dokonana przez Spirydona mistyczno-symboliczna interpretacja jest bogatsza i bardziej szczegółowa:

## Rkp nr 1322

## Rkp G. Biliawskiego

- |   |  |
|---|--|
| <p>1. Porządek proskomidii: aniołowie przynoszą Makaremu z nieba piękne dziecko, kapłan zakłuwa je, jego krew przelewa do kielicha, a ciało składa na patenie.</p> <p>2. Modlitwa kadzidła (modlitwa ofiar-na) podczas proskomidii. Otwiera się niebo, z którego schodzą zastępy aniołów i biały gołąb, który zatrzymuje się nad dzieckiem. Cerkiew w cudowny sposób wypełnia się wonnym zapachem.</p> <p>3. Początek liturgii katechumenów. <i>Błogosławione królestwo</i> i litania. W odpowiedzi Makaremu aniołowie śpiewają <i>Kyrie elejson</i>.</p> <p>4. „Małe wejście” z Ewangelią. Dwaj aniołowie biorą kapłana za rękę i prowadzą do ołtarza.</p> <p>5. Początek liturgii słowa. Czytanie Apostoła. Dwaj aniołowie prowadzą kapłana za święty ołtarz.</p> | <p>1. Porządek proskomidii: tekst różni się: kapłan oświetlony jest niebiańskim światłem, wokół niego stoją aniołowie; kapłan nakłuwa bok dziecka spoczywającego na patenie. Z boku spływa krew i woda.</p> <p>2. [Brak]</p> <p>3. Inne, bardziej dosłowne objaśnienie początku liturgii katechumenów. Kiedy kapłan mówi „Pobłogosław, władcyko” świątynia staje się „jakby pokryta lodem”, a ołtarz płonie. Kiedy kapłan modli się „o podróżujących i płynących po morzu”, król widzi „płynące po morzu statki”.</p> <p>4. „Małe wejście”. Archanioł Michał i archanioł Gabriel prowadzą kapłana.</p> <p>5. Brak czytania Apostoła. Zamiast tego – <i>Królu niebieski...</i> . Dwaj aniołowie prowadzą kapłana przed święty ołtarz.</p> |
|---|--|

<sup>70</sup> Tamże, s. 96–98.

6. Kapłan czyta Ewangelię. Dwaj aniołowie zapisują jego słowa i niosą je do nieba. 6. Tekst zbliżony, ale aniołowie nie zapisują słów, a wprost niosą je do nieba.
7. Koniec liturgii katechumenów. „Wszyscy katechumeni wyjdźcie”. Aniołowie niosą z nieba krzyżmo i namaszczają pozostałych w świątyni wiernych. Amfiloch również pragnie być namaszczony, ale ponieważ nie jest ochrzczony, aniołowie odmawiają mu tego. 7. Koniec liturgii katechumenów. Aniołowie niosą krzyżmo z ołtarza i namaszczają wiernych pod koniec litanii po czytaniu Ewangelii. Po „Wszyscy katechumeni wyjdźcie” aniołowie zwiążą grzeszników i wyprowadzają ich ze świątyni.
8. *Abyśmy pod władzą Twoją.* W cerkwi pojawiają się diabły ze spisem grzechów kapłana. Aniołowie drą papier. 8. *Abyśmy pod władzą Twoją,* ale objaśnienie jest inne: diabły próbują zwieść kapłana, ale bezskutecznie.
9. Wielkie wejście. Aniołowie służą kapłanowi jako diakoni i składają dary na ołtarzu. 9. Wielkie wejście. Inne objaśnienie: przed carskimi wrotami stoją aniołowie z mieczami ognistymi i przeganiają diabły. Później biorą od kapłana dary i składają je na ołtarzu. Zstąpienie Ducha św. na dary.
10. Litania. Świątynia wypełnia się aniołami. Pomędzy nimi jest i biały gołąb. 10. [Brak]
11. [Brak] 11. „Miłujmy się wzajemnie” i „pokój wszystkim”. Chrystus i dwunastu apostołów zstępują z nieba i całują ołtarz. Po *Drzwi, drzwi... – Wierzę...* . Duch św. zstępuje na dary.
12. Anafora. *Stańmy dobrze;* „pieśń zwycięska”. Baranek wznosi się, a czterdziestu serafinów staje wokół ołtarza. Ojciec Niebieski całuje Swego Syna i wstępuje do nieba. 12. Anafora. Wariant skrócony. Baranek wznosi się, a dwóch cherubinów stoi przy ołtarzu.



13. *Institutio*. „Bierzcie i jedzcie”, „pijcie z niego wszyscy”. Aniołowie odpowiadają „amen”.
13. Podobny tekst po „bierzcie i jedzcie”. Aniołowie biorą grzechy ludzi i palą je.
14. *Intercesio*. *Szczególnie za Najświętszą*. Otwiera się niebo, Bogurodzica wraz z aniołami rozdaje wiernym w cerkwi gałązki palmowe.
14. *Szczególnie za Najświętszą*, ale inne objaśnienie. Otwierają się carskie wrota, Bogurodzica nie pojawia się.
15. [Brak]
15. Modlitwa kapłana *Racz nam dać* bez symboliczno-mistycznej interpretacji.
16. *Uczyń nas, Władko i Ojciec nasz*. Z niebios schodzą archanioł Michał i archanioł Gabriel i czytają *Ojciec nasz*.
16. *Uczyń nas, Władko i Ojciec nasz* bez symboliczno-mistycznej interpretacji. W tekście dodano, że król Amfiloch aprobuje modlitwę *Ojciec nasz*. W punktach 14, 15 i 16 uwagę zwraca dosłowne oddanie porządku liturgii.
17. Modlitwa „pochylenie głowy” bez początku – rozpoczyna się odmówieniem przez kapłana *Przez łaskę, miłosierdzie i miłość...* . Po wezwaniu otwierają się niebios, Ojciec niebieski zstępuje wraz z dwunastoma serafinami i daje Baranka kapłanowi, aby Go uczynił niepodzielną całością.
17. Modlitwa „pochylenie głowy”. Aniołowie schodzą z ołtarza i nakładają na głowy wiernych wieńce.
18. *Wstąp na niebiosa, Boże*. Aniołowie biorą nieporanionego Baranka i zanoszą Go do nieba<sup>71</sup>.
18. Inne objaśnienie. Po *Wstąp na niebiosa, Boże* Amfiloch widzi, jak twarz kapłana rozświecła się.
19. Komunia. Anioł zstępuje z nieba i zabiera grzechy kapłana.
19. Komunia, ale bez anioła. Mówi się jedynie, że kapłan „jest wyzwolony od grzechów”.

W porównaniu z mową historyczną *Widzenie* Spirydona, podobne do wschodniosłowiańskich rękopisów pełnej redakcji, jest znacznie rozszerzone

<sup>71</sup> Warto zaznaczyć, że zarówno Spirydon, jak i rękopisy wschodniosłowiańskie mylą w tym miejscu porządek nabożeństwa. Kapłańskie wezwanie „Wstąp na niebiosa...” następuje po, a nie

w części poświęconej symboliczno-mistycznemu objaśnieniu rytuału. Zwraca uwagę fakt, że tekst bliski jest porządkowi Liturgii św. i z małymi wyjątkami objaśnia cały porządek: proskomidię, liturgię katechumenów, liturgię wiernych i modlitwy końcowe. Różnice pomiędzy tekstami greckimi i słowiańskimi są tak duże, że E. Kalużniacki i I. Dujczew wahają się, jak określić związki pomiędzy nimi: E. Kalużniacki wysuwa hipotezę, że mowa historyczna Grzegorza Dekapolity jest jedynie ramą, do której wpleciono słowiańskie objaśnienie rytuału; I. Dujczew zaś uważa, że *Widzenie* Spirydona jest przekładem późniejszej redakcji dzieła Dekapolity. W tym miejscu należy jednak dokonać pewnego wyjaśnienia. W czasie, kiedy pojawiają się teksty słowiańskie, głównym tekstem mistagogicznym dla prawosławnego Wschodu jest *Mistagogia* św. Symeona Sołuńskiego z XV w. Wychowany w tej tradycji Spiridon nieprzypadkowo szuka paraleli między utworem sołuńskiego arcybiskupa i *Widzeniem króla Amfilocha*. Mowa historyczna Grzegorza Dekapolity pochodzi z IX w., kiedy to głównym tekstem mistagogicznym w Bizancjum była *Mistagogia* św. Germana (I połowa VIII w.), dzieło, które zastępuje wcześniejsze „symboliczno-kosmiczne” interpretacje rytuału bizantyńskiego (np. św. Maksyma Wyznawcy z VII w.) objaśnieniem bardziej historycznym. Nie będę zatrzymywać się na poważnych studiach poświęconych starym bizantyńskim mistagogiom<sup>72</sup> i ich związkom z późniejszą, poikonoklastyczną tradycją oraz dziełem św. Symeona Sołuńskiego. *De Sacra liturgia* jest ostatnią wielką syntezą mistagogiczną i przedstawia

схващането за двустепенния символизъм на новата мистагогия (тайноводство): 1) космическата визия за “небесната литургия”, изтъкувана от Максим; 2) земната или анамнетична история с нейното експлицитно, репрезентативно обрисване на историята на спасението<sup>73</sup>.

[pogląd o dwustopniowym symbolizmie nowej mistagogii: 1) kosmiczną wizję „liturgii niebiańskiej” objaśnionej przez Maksyma; 2) ziemską albo anamnetyczną historię z jej zewnętrznym, reprezentatywnym opisem historii Zbawienia.]

W tym przypadku dużo ważniejsze jest, że mistyczne interpretacje pochodzące z dzieła Grzegorza Dekapolity są krótkie, odzwierciedlają miniony już stan rozwoju bizantyńskiego rytuału i z pewnością nie mogły zadowolić autorów pokroju Spirydona, znających *Mistagogię* św. Symeona i dążących do stworzenia pełnego opisu rytu ziemskiego i jego relacji do „liturgii niebiańskiej”. Kwestią

---

przed komunią. Kolejność ta odpowiada logice symboliczno-mistycznego objaśnienia Liturgii św. – po tym, jak Chrystus był „między nami” podczas ofiary eucharystycznej, wstępuje z powrotem do nieba.

<sup>72</sup> Zob. np. R. Taft, *The Liturgy of the Great Church...*, s. 45–75; t e n ż e, *The Great Entrance...*

<sup>73</sup> P. T a ф т, *Византийското богослужение...*, s. 53.

otwartą pozostaje, która z mów historycznych Grzegorza Dekapolity posłużyła jako podstawa słowiańskiego przekładu/kompilacji. Jej pokrewieństwo z tekstami słowiańskimi jest bowiem niewątpliwe: niezależnie od istniejących różnic, w narratywie występują te same postacie, w większości przypadków epizody przedstawiono w podobny sposób. I. Dujczew pisze, że Spiridon wykorzystał nieznaną, krótką redakcję mowy historycznej. Jako że tekst tego typu nie jest mi znany, skłonny jestem raczej przyjąć stanowisko E. Kalużniackiego: mowa Grzegorza Dekapolity miałaby stanowić ramę historyczną, do której włączono kompilowaną mistagogię słowiańską, naśladowującą kanoniczne przedstawienia bizantyńskie i jednocześnie wprowadzającą do tekstu elementy widzeń niekanonicznych. Różnice pomiędzy tekstami wschodniosłowiańskimi a rękopisem Spiridona potwierdzają hipotezę o jego indywidualnym rysie, autorskiej próbie uporządkowania i objaśnienia całego rytu Liturgii św. w planie mistagogicznym.

Podobną kompilatywno-egzegetyczną metodę wykorzystuje Spiridon w swoim przekładzie części *Mistagogii* św. Symeona. Można przypuszczać, że pracował nad nim – według tekstu greckiego z 1683 r. w wydaniu jasskim – jeszcze w Mołdawii, a ukończył go w Klasztorze Ryłskim. Przełożył kilka rozdziałów z *Mistagogii* (rozpoczynając od osiemdziesiątego czwartego – według numeracji z PG – *O proskomidii*). Do tekstu podchodzi Spiridon w sposób twórczy, opuszcza pasáže i całe rozdziały, niekiedy powraca do fragmentów wcześniejszych. Na pierwszy rzut oka przekład sprawia wrażenie chaotycznego. W istocie jednak Spiridon próbuje „pogodzić” mistagogiczne objaśnienie św. Symeona z tekstem *Widzenia króla Amfilocha*, jak też z układem Liturgii św. Jana Złotoustego. Porządkuje poszczególne fragmenty zgodnie z układem Liturgii św. – poczynając od proskomidii, a kończąc na rozdaniu *antydonu* w końcu nabożeństwa. W ten sposób przekład staje się tekstem autorskim, oczywiście autorskim w tradycji hesychastyczno-filologicznej szkoły św. Paisija Wieliczkowskiego, co wyraża się starannym doбором źródeł, poważnym podejściem do sztuki przekładu, hermeneutyczno-filologicznym objaśnieniem tekstu w nurcie późnohesychastycznej duchowości. Treść wybranych dzieł i przekładów/kompilacji Spiridona świadczy o zainteresowaniu uczniów szkoły św. Paisija problematyką liturgii.

Dotychczasowe analizy duchowego dziedzictwa św. Paisija Wieliczkowskiego i jego uczniów dotyczą głównie ich dzieł oryginalnych oraz przekładów, pozostających w ścisłym związku z prawosławną literaturą ascetyczną. Dokonane przez Paisija i jego uczniów przekłady części *Mistagogii* św. Symeona Sołuńskiego, jak i zainteresowanie Spiridona kanonicznymi i pseudo-kanonicznymi tekstami mistagogicznymi (dokładniej – widzeniami o charakterze apokaliptycznym) świadczą o fascynacji objaśnieniami rytu prawosławnego, pojmowanego z całą pewnością jako rodzaj „modlitwy umysłu”, jako zjednoczenie pierwiastka ziemskiego z boskim.

### III.5. Ikonografia „liturgii niebiańskiej” i jej związek z tekstami kanonicznymi i pseudokanonicznymi

Pośrednim potwierdzeniem popularności *Widzenia* na Bałkanach są freski i ikony przedstawiające „liturgię niebiańską”, związane z wiarą w to, że podczas ofiary eucharystycznej spełnianej na ziemi, na niebie Chrystus jako arcykapłan odprawia liturgię przy pomocy aniołów służących Mu jako diakoni (ryc. 1). Ikonograficzne objaśnienie sakramentów jest w swojej istocie kontynuacją objaśnień kanonicznych i pseudokanonicznych. Zazwyczaj freski przedstawiające „niebiańską” liturgię spotyka się w przestrzeni wokół ołtarza i jego centralnej apsydzie.

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że mówiąc o ikonograficznym ilustrowaniu „liturgii niebiańskiej”, trzeba mieć na uwadze wielość objaśnień plastycznych, które można podzielić na kilka grup: „Chrystus jako Wielki Arcykapłan odprawiający Liturgię św. razem z aniołami”, „komunia apostołów”, „złożenie ofiary”, „liturgia Ojców Kościoła”, „Chrystus jako Wielki Arcykapłan wychodzący z kielicha mszalnego”.

Badacze bizantyńskiej i prawosławnej słowiańskiej ikonografii zazwyczaj łączą te przedstawienia z programem dekoratywnym wprowadzanym stopniowo od drugiego soboru nicejskiego (787) do ostatecznego zwycięstwa ikonofilów. Najwcześniejsze freski z tego typu przedstawieniami pochodzą z XI–XII w.<sup>74</sup> Nowy program ikonograficzny, związany z przemianami architektury sakralnej (pojawienie się świątyń o sklepieniach krzyżowych), jako objaśnienie Liturgii św., przewidywał następujące sceny:

1. Na kopule – Chrystus Pantokrator w otoczeniu aniołów;
2. W środkowym pasie apsydy („komunia apostołów”) – Chrystus w stroju arcykapłana udziela apostołom komunii św.;
3. W dolnym pasie apsydy („liturgia Ojców Kościoła”) – najczęściej przedstawiająca twórców tekstów liturgicznych, św. Jana Złotoustego i św. Bazylego Wielkiego;
4. W okienku apsydy („hołd składany Ofierze”) – Ojcowie Kościoła oddający cześć Chrystusowi–Emmanuelowi jako złożonemu na patenie Barankowi ofiarnemu<sup>75</sup>.

W swoim studium poświęconym późnobizantyńskiej i pobizantyńskiej ikonografii liturgicznej Hans-Joachim Schulz porządkuje chronologicznie trzy spośród wymienionych wyżej motywów – najstarszym, według niego, jest

<sup>74</sup> Zob. Л. М а в р о д и н о в а, *Стенната живопис в България до края на XIV век*, София 1995, s. 30–31, tam szczegółowa bibliografia.

<sup>75</sup> Tamże, s. 30–31.



Ryc. 1. *Chrystus rozdaje eucharystię apostołom*, Gorno Nagoriczino, Macedonia, 1316/1318. Wg: I. Bentchev, *Engelikenen. Machtvolle Bilder himmlischer Boten*, Freiburg–Basel–Wien 1999, s. 106



Ryc. 2. Michał Damaskin, *Liturgia niebiańska*. Druga poł. XVI w. Wg: I. Bentchev, *Engelikenen. Machtvolle Bilder himmlischer Boten*, Freiburg–Basel–Wien 1999, 107

„komunia apostołów”, następnie „liturgia Ojców Kościoła”, a najmłodszym – „niebiańska lub kosmiczna liturgia”, uważana przezeń za kontynuację ikonografii „komunii apostołów”<sup>76</sup> (ryc. 2).

Jednak podobne przedstawienia spotyka się w sztuce chrześcijańskiej (zarówno monumentalnej, jak i miniaturach kodeksów) już od VI w. Na mozaikach kościoła San Vitale w Rawennie obecny jest składany w ofierze Baranek (Abel i Melchizedek w strojach kapłanów stoją przed ołtarzem; Abel wznosi ku ołtarzowi Chrystusa–Baranka) oraz „liturgia niebiańska” (procesja aniołów). Miniaturę przedstawiającą „komunię apostołów” zamieszcza *Rabbulacodex* (586) – Chrystus trzymający chleb i kielich udziela komunii swoim uczniom<sup>77</sup>. Można przypuszczać, że ikonograficzna interpretacja rytuału jako połączenia „ziemskiego” z „niebiańskim” odzwierciedla dawną wiarę, że podczas liturgii w świątyni Bóg wraz z aniołami odprawia nabożeństwo w niebie. Jest to interpretacja łącząca w sobie „kosmiczne”, „historyczne”, a nawet „dosłownie objaśniające” rytuał przedstawienia. Interpretacja, w której w różnych okresach poszczególne elementy – „kosmiczne”, „historyczne”, „dosłowne” – dominują nad pozostałymi. W okresie postikonoklastycznym elementy „kosmiczne” wzbogacają się interpretacją „historyczną”, związaną z rozumieniem ofiary eucharystycznej jako *anamnesis*, aby dojść do kodyfikacji dekoracyjnych programów cerkwi (ok. XI w.), kiedy to hierarchiczne uporządkowanie fresków w świątyni odpowiada „historycznemu” rozumieniu eucharystii i jednocześnie zwiastuje późniejsze dosłowne przedstawienie scen liturgicznych. Dlatego dalej postaram się przedstawić podstawowe motywy ikonograficzne, biorąc pod uwagę nie tyle chronologię, ile raczej logikę rozwoju teologiczno-mistagogicznej interpretacji wschodniego rytuału.

Jednym z najbardziej rozprzestrzenionych i z pewnością najstarszym wyobrażeniem „liturgii niebiańskiej” jest tzw. „liturgia kosmiczna”, przedstawiająca Chrystusa w szatach arcykapłana, odprawiającego nabożeństwo przy pomocy aniołów w strojach diakonów. Mistagogie bizantyńskie, np. ta autorstwa św. Germana, porównują diakonów do serafinów. Służbę diakonów porównuje się ze służbą serafinów w niebie również w *Mistagogii* św. Symeona Sołuńskiego, który objaśnia, że diakonat przypomina nadanie rang aniołom przez Boga. Orarion symbolizuje skrzydła anielskie, a rypidion, który nowo

<sup>76</sup> H.-J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie...*, 166–186. O ikonografii obrządku bizantyńskiego zob. też. C. Walter, *Sztuka i obrządek kościoła bizantyńskiego*, przeł. K. Malcharek, Warszawa 1992, a szczególnie rozdz. V, s. 5–8, gdzie omówiona została ikonografia „liturgii niebiańskiej”. Należy zaznaczyć, że klasyfikacja C. Waltera nie różni się zasadniczo od klasyfikacji H.-J. Schulza.

<sup>77</sup> Szczegóły o antycznych przedstawieniach „komunii apostołów” i ofiary eucharystycznej w ikonografii zob. w rozdziałach *Apostelkomunion i Eucharistie* w: LchI, Hrsg. E. Kirschbaum, Rom 1968.

ustanowiony diakon otrzymuje od arcykapłana, symbolizuje i skrzydła anielskie, i samych cherubinów oraz serafinów. Św. Symeon pisze:

Diakonem, wyobrażającym serafinów, arcykapłan wręcza rypidion; symbolizuje on skrzydła anielskie oraz samych cherubinów i serafinów, ponieważ przedstawieni są na nim serafinowie jako obraz tych, którzy żyli w czasach Zakonu i uświęcali Arkę i *sancta sanctorum*. Albowiem jeżeli byli oni i wtedy, kiedy istniał jedynie cień<sup>78</sup>, to tym bardziej powinni być obecni teraz, w czasie objawienia Prawdy. I rzeczywiście – obecnych jest tu wielu aniołów, wielu spośród naszych Ojców widziało, jak wypełniali oni świątynie<sup>79</sup>.

Porównanie to, charakterystyczne dla tekstów kanonicznych i pseudokanonicznych znajduje odzwierciedlenie nie tylko w ikonografii, ale i w architekturze sakralnej okresu przedikonoklastycznego, która oddaje ideę typologii między ołtarzem ziemskim a niebiańskim<sup>80</sup>. Z całą pewnością odzwierciedleniem znaczenia dawnych procesji i wyjątkowej wagi Wielkiego Wejścia dla porządku liturgii są mozaiki przedstawiające pochody aniołów z kościoła San Vitale w Rawennie. Szczególnie uroczyste, doskonałe w swojej „kosmiczności” są przedstawienia Ojca i Chrystusa jako arcykapłanów odprawiających nabożeństwo w asyście wszystkich sił niebieskich, jak np. na greckiej ikonie Michała Damaskina *Liturgia niebiańska* z drugiej połowy XVI w.<sup>81</sup>

Wzorowane na bizantyńskiej sztuce freski i ikony z wyobrażeniem Chrystusa jako Wielkiego Arcykapłana, z których część została dobrze opisana w książce I. Bentcheva, spotyka się często w ikonografii Południowych i Wschodnich Słowian – np. we wspomnianych wyżej przedstawieniach z cerkwi św. Dymitra koło Skopja czy freskach ze Studenicy (1314), gdzie aniołowie z rypidionami przynoszą Barankowi w ofierze kadzidło, świece i naczynia liturgiczne<sup>82</sup>. Z biegiem stuleci motyw ten znacznie się wzbogacił – na niektórych późniejszych ikonach aniołowie sami odprawiają Liturgię św., a ok. XIV w. w bizantyńskiej i słowiańskiej ikonografii poświęconej „niebiańskiej liturgii” pojawiają się też inne postacie: Ojcowie Kościoła i przedstawiciele kościelnej hierarchii. Szczególną uwagę poświęca się św. Bazylemu Wielkiemu i św. Janowi Złotoustemu, przy czym nie jest to przypadek, jako że w ten sposób ponownie podkreśla się związek między „niebiańską” liturgią i dziełami największych autorów „liturgii ziemskiej”.

<sup>78</sup> Tj. Stary Testament jako „cień”, zapowiedź Nowego.

<sup>79</sup> Zob. rozdział o diakonacie u św. Symeona w: P G, t. CLV. O porównaniu diakonatu ze służbą cherubinów, serafinów i aniołów zob. też: I. B e n t c h e v, *Engeliken...*, s. 109.

<sup>80</sup> Zob. C. M a n g o, *The Art of the Byzantine Empire, 312 – 1453* (Sources and Documents in the History of Art. Series), New York 1972, s. 57 i n. Zob. też: R. T a f t, *Monogenesis*, [w:] ODB, vol. 2, 1327; P. T a f t, *Византийското богослужение...*, s. 34–35.

<sup>81</sup> I. B e n t c h e v, *Engeliken...*, s. 109.

<sup>82</sup> Tamże.



Jak wspomniano wyżej, „komunia apostołów” pojawia się w prawosławnej ikonografii Bałkanów w XI w. Jedne z najstarszych fresków z tym motywem znajdują się w ochrydzkiej cerkwi św. Sofii (z połowy XI w.)<sup>83</sup> oraz na południowej ścianie ołtarza w krypcie cerkwi Klasztoru Baczkowskiego w Bułgarii, datowanej na XII w. Na tym ostatnim przedstawiono Chrystusa w szatach kapłańskich, podającego jednemu z apostołów kielich z komunią<sup>84</sup>.

Niezwykle ciekawe są freski z cerkwi w Staro Nagoriczane w Macedonii z lat 1316–1318 oraz z cerkwi we wsi Zemen (zachodnia Bułgaria)<sup>85</sup>. Chrystus przedstawiony został „symetrycznie” – jednocześnie podaje apostołom z jednej strony ołtarza chleb, a z drugiej – wino. W tradycji wschodniosłowiańskiej podobne przedstawienia pojawiają się wcześniej i w tym sensie interesujące są paralele między freskami ze Staro Nagoriczane i z apsydy kijowskiej katedry św. Sofii, gdzie Chrystus udziela apostołom komunii w podobny sposób – jednocześnie chlebem i winem<sup>86</sup>.

Ciekawym ikonograficznym objaśnieniem obecności Chrystusa w eucharystii jest przedstawienie Chrystusa–Emmanuela jako Baranka na patenie. Jest to motyw stary, charakterystyczny dla chrześcijaństwa wschodniego, gdzie tradycyjnie nie przedstawia się Chrystusa jako Baranka (ἀμνός), a jako ofiarę przed zakłuciem – *melismos* (z gr. μελίζειν, μελίζω – ‘rozdzierać’, ‘rozrywać’, ‘rozcłunkować’)<sup>87</sup>. Należy podkreślić, że przedstawienie to spotyka się często na naczyniach (patenach) i szatach liturgicznych. Na XIV w. datuje się fresk z Klasztoru Chilendarskiego, przedstawiający ołtarz, na którym ustawiono kielich i patenę z Chrystusem-Emmanuelem. „Oddanie czci Ofierze” obecne jest i w ikonografii Drugiego Carstwa Bułgarskiego – np. na freskach cerkwi św. Mikołaja w Melniku (XII–XIII w.) i w cerkwi św. Dymitra w Tyrnowie (XIII w.)<sup>88</sup>. Dobrą ilustracją tegoż motywu jest też XVII-wieczna ikona rosyjska przedstawiająca Chrystusa na patenie, nad którym pochyla się anioł z nożem w ręce, gotów złożyć Go w ofierze (ryc. 3).

Związek pomiędzy tekstami liturgicznymi, mistagogicznymi, pseudokanonicznymi a ikonografią można prześledzić też na innych, dodanych do tego rozdziału, ilustracjach. Dosłowne objaśnienie bezkrwawej ofiary Zbawiciela przedstawiają wyobrażenia Chrystusa jako Wielkiego Arcykapłana wychodzącego z kielicha mszalnego. Ten późny motyw stał się bardzo popularny nie tylko na Bałkanach, ale także wśród Słowian Wschodnich. Wizerunek z cerkwi

<sup>83</sup> O teologiczno-liturgicznej analizie tych fresków zob. H.-J. S c h u l t z, *Die byzantinische Liturgie...*, s. 170.

<sup>84</sup> Л. Мавродино ва, *Стенната живопис в България...*, il. 21.

<sup>85</sup> Tamże, il. 82.

<sup>86</sup> H.-J. S c h u l t z, *Die byzantinische Liturgie...*, s. 170–171.

<sup>87</sup> I. B e n t c h e v, *Engelikonen...*, s. 184.

<sup>88</sup> Л. Мавродино ва, *Стенната живопис в България...*, s. 41–42.

św. Jerzego ze wsi Gorno Liaski w południowozachodniej Bułgarii (połowa XIX w.) ukazuje Chrystusa–kapłana w kielichu z uniesionymi do modlitwy rękami. Należy dodać, że ta powstała na desce ikona służy jako zastona ołtarzowa, zaczepiona na karniszu carskich wrót, a fakt ten znów podkreśla związek ikonografii z rytuałem. O popularności motywu świadczy też szkic Tomy Wiszanowa *Chrystus wychodzący z kielicha mszalnego* ze zbioru rękopisów Centrum Badań Bizantyńsko-Słowiańskich im. prof. Iwana Dujczewa (ryc. 4). Widocznie zograf często miewał zamówienia na tego typu wizerunki, skoro przygotował wzór w swoim roboczym szkicowniku. Podobne XVIII- i XIX-wieczne ikony i freski z terytorium Bułgarii analizuje w swoim artykule Ivanka Gergowa (np. tryptyk z 1852 r. ze wsi Kojuwci), która próbuje wskazać na związek pomiędzy starymi, postikonoklastycznymi wizerunkami prawosławnymi a wizerunkami typu *Chrystus wychodzący z kielicha mszalnego*<sup>89</sup>.

Swoistą dosłowną (a nawet naturalistyczną) interpretację ofiary Chrystusa można zobaczyć na ukraińskiej ikonie *Jezus – Mistyczna Tłocznia Winorośli*<sup>90</sup>. Z boku Zbawiciela wyrasta krzew winny, a do kielicha mszalnego spływa wino, będące w istocie Jego krwią (ryc. 5). W tym wypadku widoczne są wpływy ikonografii i teologii zachodniej, potrydenckiej, tłumaczącej bardziej naturalistycznie sens ofiary (zob. też ryc. 6). Porównując wizerunki z motywem *Chrystus wychodzący z kielicha mszalnego* z motywem *Jezus – Mistyczna Tłocznia Winorośli (Jezus eucharystyczny)*, obecne również na ikonach pochodzących z południowo-wschodniej Polski<sup>91</sup>, można się zastanowić, czy w przypadku *Chrystusa wychodzącego z kielicha mszalnego* nie należy szukać przeplatania się starych, prawosławnych wzorców ikonograficznych z nowszymi, katolickimi wpływami (poprzez ilustracje ze starodruków zachodnich?).

Przedstawiony tu materiał ikonograficzny nie jest oczywiście pełnym opisem. Wybrane freski i ikony są raczej ilustracją analizowanych wyżej tekstów. W planie teologicznym podtrzymują one tezę o historycznym rozwoju symbolicznej interpretacji rytuału prawosławnego: od neopłatońskiego pojęcia świątyni jako obrazu Kosmosu, przez historyczne objaśnienia Liturgii św. jako *anamnesis*, do późniejszego dosłownego opisanie rytuału; tj. ukazują one proces stopniowej zamiany anagogenicznej interpretacji (eucharystia *jest symbolem* Chrystusa) przez dosłowne, realistyczne rozpatrywanie sakramentu i redukcję symboliki (eucharystia *jest* Chrystusem).

<sup>89</sup> И. Г е р г о в а, *Иконографията на триптиха-поменик от с. Коювци, съхраняван в НИИМ*, „Известия на Националния исторически музей – София” 2001, XII, s. 102–109.

<sup>90</sup> W tradycji słowiańskiej „Христос – виноградар”, „Христос – Небесен лозар”. Z braku odpowiedniego terminu w tradycji zachodniej przyjmuję nazwę używaną przez historyków sztuki łacińskiej, zob. ciekawe studium W. Delugi, *Malarstwo i grafika cerkiewna w dawnej Rzeczypospolitej*, Gdańsk 2000.

<sup>91</sup> Duża liczba ikon *Jezus eucharystyczny* znajduje się np. w Muzeum w Sanoku.



Ryc. 3. *Chrystus na patenie*. Ikona rosyjska z XVII wieku. Wg: I Bentchev, *Engelokonon...*, s. 184



Рис. 4. Toma Wiszanow, *Chrystus wychodzący z kielicha mszalnego*. Szkic, XIX w. Wg Б. Христов, А. Джурув, В. Велинов, *Опис на славянските ръкописи от Центъра за славяно-византийски проучвания „проф. Иван Дуйчев“ към СУ „Св. Климент Охридски“*, София 2000, il. LXXI



Рис. 5. Jezus – Mistyczna Tłocznia Winorośli, Ikona ukraińska z XVIII w. Wg: Д. Степовик, *История української ікони X–XX століть*, Київ 1996, іл. 151.

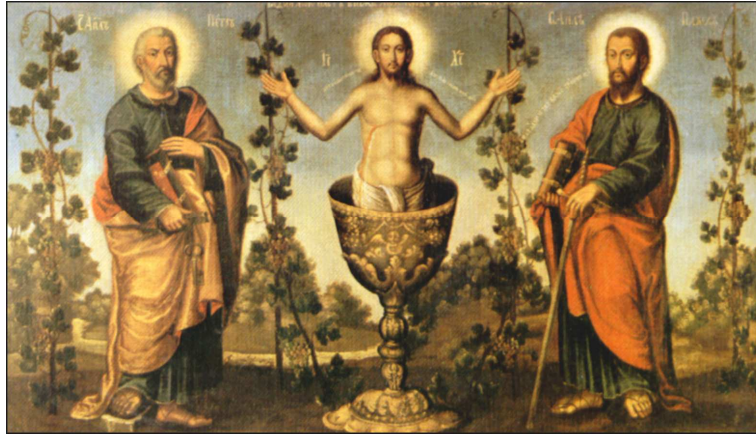


Рис. 6. *Chrystus wychodzący z kielicha mszalnego*. Ikona ukraińska z XVIII w. Wg.: Д. С т е п о - в и к, *Исторія української ікони...*, іл. 149

Przedstawienia „niebiańskiej liturgii” na płaszczyźnie tekstualnej po raz kolejny demonstrują związek zabytków kanonicznych, pseudokanonicznych objaśnień i materiału ikonograficznego. W opisanych freskach i ikonach obecne są znane z bizantyńskich mistagogii interpretacje rytuału oraz sceny znane z widzeń: Chrystus-Emmanuel na patenie, przyniesiony jako ofiara przez kapłana, obecność Boga Ojca i Syna w liturgii, zstąpienie Ducha św. podczas sakramentu eucharystii, służenie do mszy aniołów wraz z kapłanem – symbolem Chrystusa, realna obecność Chrystusa w Komunii, wstąpienie nieranionego Baranka do nieba po Komunii – teksty ikonograficzne dublują i wyjaśniają zabytki pisane.

### III.6. „Liturgia niebiańska” w chrześcijaństwie ludowym

Obszerny temat „niebiańskiej liturgii” obecny jest również w folklorze. Zazwyczaj badania etnologiczne, poświęcone chrześcijaństwu ludowemu, stawiają zastrzeżenie specyficznej obecności, szczególnego, innego od kanonicznego objaśnienia itd. Przytoczone niżej zapisy folklorystyczne z dwóch regionów Bułgarii pokazują, że w niektórych przypadkach wiara ludowa nie tylko nie jest inna od głoszonej i wyznawanej przez oficjalną Cerkiew dogmatyki i praktyki liturgicznej, ale wręcz przeciwnie – objaśnia rytuał i księgi kanoniczne w sposób zbliżony, niekiedy nawet identyczny.

Motyw „widzenia anioła podczas nabożeństwa” spotyka się w niektórych bajkach. W katalogu *Bułgarskie bajki ludowe* pod nr \*796A\*<sup>92</sup> zapisana jest fabuła bajki o sprawiedliwym władcy, który podczas nabożeństwa widział anioła siedzącego na kielichu mszalnym, niesionym przez bezgrzesznego diakona. Nagle anioł zniknął – okazało się, że diakon zgrzeszył, pożądając pięknej kobiety biorącej udział w nabożeństwie. Po udzieleniu diakonowi sakramentu pokuty anioł znów pojawił się na kielichu. W jednym z wariantów tej bajki od tego czasu władca nakazał oddzielić kobiety od mężczyzn podczas liturgii.

Jedynie człowiek sprawiedliwy i bezgrzeszny może zobaczyć siły bezcielesne w świątyni. Tak jest np. w bajce o dobrym pasterzu (w katalogu nr 826)<sup>93</sup>, który nie chodził do cerkwi, ale był tak bezgrzeszny, że kiedy uderzył o ziemię laską, tryskała woda, a gdy napełniał lampkę oliwną wodą, paliła się, jak pełna oleju. Raz jednak udał się do cerkwi, gdzie zobaczył diabły i grzechy

<sup>92</sup> Л. Даскалова-Перковска, Д. Добрева, Й. Коцева, Е. Мицева, *Български фолклорни приказки. Каталог*, София 1994, s. 281.

<sup>93</sup> Tamże, s. 288.

ludzkie jak siodła na plecach modlących się. W innym wariantcie bajki, zapisanym w końcu XIX w. przez K. Szapkarewa w Ochrydzie, pasterz zobaczył, że pop ma dwa siodła na grzbiecie, a władyka – trzy.

Aniołowie biorą udział w liturgii również w bajce *Aniołowie–baranki*. Trzej bracia zostają pasterzami u pewnego starca (Pana Boga). Ten daje im do wykonania różne zadania, ale tylko najmłodszy z braci wypełnia je zgodnie z Jego życzeniem. Kiedy wchodzi z jagniętami do cerkwi, te zmieniają się w aniołów, wspólnie przyjmują komunię, a pasterz bierze komunię i zanoszą ją starcowi<sup>94</sup>.

Ludowe objaśnienie sprawowanej ofiary spotyka się w bajce o podróży pewnego starca z popem<sup>95</sup>. Starzec w cudowny sposób uzdrowił ciężko chore dziecko, krojąc je na części; obmył je, po czym połączył ciało z powrotem, odczytując modlitwę i trzykrotnie tchnął, dając mu duszę. Interesujące jest, że motyw o bezkrwawej ofierze i realnej obecności Chrystusa w komunii (pokrojone i później połączone w cudowny sposób ciało chłopca) splata się z motywem stworzenia pierwszego człowieka – starzec (Bóg) daje duszę martwemu ciału.

Wątek „skradzionego chleba/prosfory” spotyka się w bajce o łakomym żołnierzu, który znalazł dwa bochenki świeżego chleba pozostawione przez Pana Boga, „jeszcze kiedy chodził po ziemi”. Spotkał starca (Pana Boga), który poprosił go o kawałek chleba. Żołnierz dał mu swój czerstwy chleb. Wróciwszy do domu, przełamał jeden ze znalezionych bochenków, z którego popłynęła krew<sup>96</sup>.

Podczas badań terenowych w południowozachodniej Bułgarii latem 2000 r. we wsi Liaski (powiat Chadżidimowo), zapisałem opowieść Neweny Panajotowej (ur. w 1925 r. we wsi Teszewo) o widzeniu podczas liturgii. Babka Newena jest jedną z tych kobiet we wsi, które dobrze znają rytuał, pomagają kapłanowi i śpiewają w chórze w nowej cerkwi św. Dymitra, troszczą się o przestrzeganie kalendarza liturgicznego w cerkwi św. Jerzego w starej wsi Gorno Liaski w górach Piryn, sześć kilometrów od wsi Liaski. Na moje pytanie, czy widziała służące do mszy anioły, babka Newena odpowiedziała:

Аз сама не съм виждала ангели в църква, ама моя приятелка е виждала в манастира св. Пантелеймон [над село Добринище – G. M.]. В нощта срещу празника на манастира преспала в църквата за здраве, а на сутринта, на литургия, видяла ангел, излязъл от олтара заедно със свещеника по време на преноса (Великия вход). Не всички виждат ангели, щото са грешни. Само който е без грях, той ги вижда. Тя, приятелката ми де, го видяла ангела преди 9 септември (1944). По-сетне не съм чувала някой да ги е виждал.

<sup>94</sup> Тамже, № 471, z АЕИМ.

<sup>95</sup> Тамже, № 785, s. 277.

<sup>96</sup> Тамже, № 751, z АЕИМ.



[Ja sama nie widziałam aniołów w cerkwi, ale moja przyjaciółka widziała je w monasterze św. Pantalejmona (pod wsią Dobriniszte – G. M.). W nocy poprzedzającej święto patrona spała w cerkwi (na intencję zdrowia), a rankiem, podczas liturgii, widziała anioła. Wychodził z ołtarza razem z popem podczas przeniesienia darów. Nie wszyscy widzą aniołów, bo grzeszą; tylko ten, kto nie ma grzechów, może ich zobaczyć. Ta moja przyjaciółka widziała anioła jeszcze przed 9 września (1944). Później nigdy już nie słyszałam, żeby ktokolwiek ich widział.]

Podobne widzenia zapisała w 1996 r. Wichra Baewa w Asenowgradzie<sup>97</sup>. Oto co opowiadają dwie kobiety – Ołga Tomowa (ur. w 1919 r. w Asenowgradzie) i Rosica (nie chciała podać nazwiska, ur. w 1951 r. we wsi Mułdawa):

Р. Како Олга, кажи ѝ за тоя случай, дето майка и щерка остават да спят в черквата... и как през мощта присъстват на небесна служба.

О. Т. През нощта се отслужвала небесна служба. Щото едно време ний с черквата се лекувахме. Който е болен, отиваме на черквата да преспиваме и така. И Бог ни дава здраве.

И така тия хорица, снахата болничка, бабата я води в черквата да преспят за здраве и да си идат сутринта. И сутринта идва клисарят да отвори черквата и вика: Айде, излязайте си щото ше има служба. Пък те казали: А-а, снощи какво славна служба се отслужи. Владичи имаше, тука тоя, певеца, едно дяконче така хубаво пееше. Службата свърши, тя мина. Той казал: Кък? Кога? Ми снощи, казва, беше, в полунощ.

Пък попадията беше събрала момичета да ѝ шият парцали. Едно време няхаме килими, черги тъчахме. И посряд нощ чуха кък забиха камбаните, видяха кък са освети черквата и вътре пак са почна богослужението. Но тях ги било страх – полунощ, страх ги било. Казали: Какво ша е тва нещо? Вътре са пее едно хубаво, а пък нас ни страх, та такава.

Попа тогава се карал на попадията: Абе, защо ни ма събудихте и мене? Аз щях да влеза да вида. Е, попе, не е било дадено да видим, на! (Смее се). Затуй и нас на беше страх и ти спеше дълбоко, не можа нищо да чуеш. Ама тия женички, те казаха, че видяли всичко, богослужението чули и си отишли здравички.

[R. Ołgo, opowiedz o tym, jak to matka i córka zostały na noc w cerkwi... i jak nocą brały udział w liturgii niebiańskiej.]

О. Ночą odprawiała się niebiańska liturgia. Bo w tej cerkwi się leczymy. Kto choruje, idzie spać w nocy do cerkwi, i Bóg zsyła mu zdrowie.

I tak chorą synową babka zaprowadziła do cerkwi, żeby przespać noc i wrócić rano. Rano przychodzi kościelny i mówi: no, wychodźcie, liturgia będzie. A one mówią: a nocą jaka piękna liturgia się odprawiała! Władykowie byli, tu diak tak pięknie śpiewał. A jak się nabożeństwo skończyło, zniknęli. Kościelny: jak to? Kiedy? – Ano dziś w nocy, o północy.

To znowu popadła zebrała dziewczęta, żeby z resztek tkanin derki pozszywały. Wtedy nie mieliśmy dywanów, derki tkaliśmy. I w środku nocy usłyszały dźwięk dzwonów, zobaczyły, jak cerkiew się rozświetliła i jak się w środku rozpoczęła liturgia. Ale przelewały się – północ, strach je obleciał. Mówią: cóż się dzieje? W środku tak pięknie się śpiewa, a nam tu straszno.

<sup>97</sup> Dziękuję Wichrze Baewej za uprzejme udostępnienie niepublikowanych zapisów folkloru. Więcej świadectw o ekspedycji do Asenowgradu i informatorach zob. w: В. Баева, *Фолклорното християнство: механизми на обучението във вярата*, [w:] *Człowiek w sferze oddziaływania obcej kultury*. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Studenckiej, Łódź, 7–8 grudnia 1998 r., Łódź 2000, s. 271–279.

Pop wtedy wypominał popadii: dlaczego mnie nie obudziliście? Wszedłbym i zobaczył. Oj, popie, nie było nam dane zobaczyć! (Śmieje się). Myśmy się bały, ty mocno spałeś, nic nie słyszałeś. Ale te kobiety mówiły, że widziały wszystko, słyszały nabożeństwo i odeszły w zdrowiu.]

Dalej w rozmowie Ołga Tomowa objaśnia sens niedzielnego nabożeństwa. Opisuje jutrznię w sposób następujący:

...И тогава, вика – нашта ръководителка, тя ни казваше. Тва е от видение, тва не го пише в книгите. Тогава, вика, ангелът като класен наставник изважда едно тефтерче. Със сичките ни грехове през седмицата. И ни ги заличава. Затва, вика, който рано иде на черква, тва е придобивката. Първия час на службата е Троицния канон и Шестопсалмието – шест псалома се четат. Тва е, вика, първия час. Който, значи, присъства, обаче да е редовен, в неделното богослужение, ангела ни заличава всичките ни грехове през седмицата. Ама не смъртни.

[...I wtedy, mówi – przełożona naszego towarzystwa parafialnego wszystko nam opowiedziała. To widzenie nie jest zapisane w żadnych księgach. Mówi, że anioł – jak wychowawca klasy – wyciągnął zeszyt z zapisanymi wszystkimi popełnionymi przez cały tydzień grzechami. I zaczął je wykreślać. I mówi – kto rano do cerkwi chodzi, tego jest korzyść. Pierwszą godziną liturgii jest kanon ku czci Trójcy św. i sześć psalmów – odczytuje się je. To jest, mówi, pierwsza godzina. Kto wówczas jest obecny, jak powinien, na niedzielnej liturgii, temu anioł wykreśla wszystkie grzechy z tygodnia. Oprócz śmiertelnych.]

A oto co mówi Ołga Tomowa o obecności aniołów podczas Liturgii św.:

О. Т. Третия час на службата е от *Благословено царство*. Като кажат *Благословено царство*, земната църква се свързва с небесната. И тогава никой, който дойде след *Благословено царство*, не бива напред да върви. Назад има свещници, там да си пали свещите.

Р. И нямаш право да целуваш икони.

О. Т. Там да целува задните икони. Да се закове на място, защото в тва време има вече връзка с небесната черква. И никой не бива да върви напред, щото напред има вече много ангели, светии и, вика, не бива.

[О. Trzecią godziną liturgii jest *Błogosławione królestwo*. Kiedy to odmawiają, świątynia ziemską łączy się z niebiańską. I wtedy nikt, kto dojdzie po *Błogosławionym królestwie*, nie może przejść do przodu. Z tyłu stoją świeczniki, niech tam świece zapalą.

Р. I nie można ucałować ikon.

О. Można całować tylko ikony stojące z tyłu. Trzeba stać w jednym miejscu, bo w tym czasie łączymy się ze świątynią niebiańską. I nikt nie może podejść do przodu, bo tam stoją aniołowie i święci – nie wypada.]

Podobne relacje zapisała Florentina Badałanowa. Pochodzą one od świadków widzeń bułgarskiej prorokini z XX w. Bony Welinowej<sup>98</sup>. Podobieństwa

<sup>98</sup> Zob. АИФ I, № 72, zapisała F. Badałanowa.

пomiędzy trzema przedstawionymi świadectwami wskazują na szerokie rozpowszechnienie popularnych objaśnień liturgii w formie druków jarmarcznych i potwierdzają istnienie wspólnych źródeł mistycznej egzegezy obrządku prawosławnego. Oto objaśnienie obecności sił niebiańskich podczas nabożeństwa według słów Bony Welinowej:

Това е съдържанието на *Иже Херувими* – то го пише по черковните книги. И имаше такива книжки, за Божествената литургия. И за света Богородица описват, песни за Исуса Христа и за всичко. За всяка служба имаше. И там го пише всичко, ама сега ги няма тези книжки, изчерпани са.

[То jest treść *Pieśni Cherubinów* – zapisana jest w księgach cerkiewnych. Były takie książki, o liturgii świętej. I o Matce Bożej tam było, i pieśni o Jezusie Chrystusie – i o wszystkim. O każdym nabożeństwie. Było w nich wszystko, ale dzisiaj już ich nie ma, wyczerpały się.]

А тя по време на служба баба Хаджийка [Bona Welinowa – G. M.] вижда големи чудеса. Ние нищо не виждаме. Всички отиваме на църква и гледаме – само свещеника, че служи в олтара, нищо друго не виждаме. А тя какво вижда? Ангели и светии заграждат свещеника. Сам Господ Исус Христос служи службата, а свещеника е като в сянка. Тя го вижда така. На Малкия вход, когато Исус Христос излиза да проповядва с Евангелието – нали така символично изразено е, и свещеника вземе евангелието и обикаля, излазя от Северната врата и се връща през Централния вход, влиза. Но тя вижда – от едната му страна, значи, ангелите стоят: св. Архангел Михаил и св. Архангел Гавраил. Стоят и всяка една дума, която той произнесе, безброй ангели имало – веднага отиват пред престола на Бога – и докладват, че е казано всичко от Евангелието. Тя вижда ангелите и светиите. И казваше така: „След *Благословено царство* не бива да отиваме напред и да палиме свещи на първия свещеник. Защото – казваме *Благословено царство* и първите свещници са заградени с ангели. И пред тях е икона на олтара застава светията. Например – пред „Света Богородица” застава света Богородица, пред „Свети Йоан Крестител” застава свети Йоан Крестител. И другите светии така – пред иконите. Там – пред иконите. А не бивало да отиваме да целуваме иконите по време на богослужението – щото ангелите и светиите са били толкова много, че ний сме ги бутали и лошо сме правили. А те се молят за нас. И кат идем в църква, даже не бивало да се поздравяме. Ангели и светии – тя ги е виждала.

[Podczas nabożeństwa babka Chadżijka [Bona Welinowa – G. M.] widzi wielkie cuda; my nic nie widzimy. Wszyscy chodzimy do cerkwi i patrzymy – ale widzimy tylko kapłana, jak odprawia nabożeństwo w ołtarzu. A ona? Widzi, jak aniołowie i święci otaczają kapłana. Sam Pan Jezus Chrystus odprawia nabożeństwo, a kapłan jest jakby w Jego cieniu. Ona tak go widzi. Podczas Małego Wejścia, kiedy Jezus Chrystus wychodzi czytać Ewangelię – kapłan bierze Ewangelię i wychodzi przez północne wrota i wraca przez carskie wrota, wchodzi. A ona widzi – po jednej jego stronie stoją aniołowie: święty Archanioł Michał i święty Archanioł Gabriel. Stoją, i każde słowo, które on wypowie – a było tam bez liku aniołów, stali przed ołtarzem Pańskim – objaśniają, że wszystko jest zapisane w Ewangelii. Babka Chadżijka widzi aniołów i świętych. I mówi tak: Po *Błogosławionym królestwie* nie wypada, abyśmy podchodzili do przodu i zapalali świece na pierwszym świeczniku. Dlatego odmawiamy *Błogosławione królestwo*, a wokół pierwszych świeczników stoją aniołowie. Przed każdą ikoną staje napisany na niej święty, na przykład – przed ikoną Matki Bożej staje Matka Boża, przed Świętym Janem Chrzcicielem staje

święty Jan Chrzciciel. Inni święci też, przed swoimi ikonami. Nie wypada też, żebyśmy całowali ikony podczas nabożeństwa, ponieważ aniołów i świętych było tylu, że pchalibyśmy się na nich, a to źle by było. Oni modlą się za nas. A kiedy idziemy do cerkwi, nawet się nie pozdrawiamy. Tak, ona widywała aniołów i świętych.]

Paralele z zabytkami literackimi i ikonografią są tak oczywiste, że właściwie nie jest konieczna szczegółowa analiza tych tekstów. I jeśli pozwolę sobie tu na porównanie tekstów „oficjalnych” i „nieoficjalnych”, to jedynie po to, by jeszcze raz poddać w wątpliwość często dodawane do terminów „chrześcijaństwo ludowe”, „wierzenia ludowe” określenia „specyficzny”, „niekanoniczny”, „pogański”, „specyficzny typ kultury”.

1. Przyjaciółka babki Neweny z pierwszego zapisu, podczas snu „za zdrowie”<sup>99</sup> w cerkwi w przeddzień święta jej patrona „widziała anioła wychodzącego z ołtarza razem z kapłanem podczas przeniesienia (Wielkiego Wejścia)”. Podobne jest objaśnienie Wielkiego Wejścia w *Widzeniu króla Amfilocha* jeroschimonacha Spirydona – *цієнникъ же взѧ дарѡвъ, агѧли же прѣидѡще и послѣдѡюще цієнникъ принесѡша дары на великій прѣтолъ со страхѡ и трепетомъ*. Aniołowie składają dary na ołtarzu na freskach ze Studenicy. Anioł jest strażnikiem Komunii św. również w bajce o sprawiedliwym władcyce.

2. „Nie wszyscy widzą aniołów, bo są grzeszni. Tylko kto jest bez grzechu, może ich zobaczyć”. Makary z *Widzenia króla Amfilocha* zwraca się do arabskiego władcy słowami: *лѡчшїи еси ваше величество прѣ Бѧа, нежели азъ вкаанный: ѡакъ азъ слѡжихъ хлѣѡъ симъ тайнъ сїю бѡтвеннѡ: дрѡгое же не знаю*. Przekonanie, że tylko bezgrzeszni i święci ludzi mogą zobaczyć siły niebieskie podczas liturgii, potwierdza i św. Symeon Sołuński: „И действително, тук присѡвѡват множество ангели, много от нашите Отци са ги виждали, как изпълват храма”. Interesujące jest objaśnienie babki Neweny, według której po 1944 r., tj. po objęciu rządów przez komunistów, aniołowie zniknęli, obrażeni na nowe bezbożne władze, a może i na wiernych, którzy dopuścili się tego bezceństwa.

3. Więcej „informacji liturgicznych” daje drugi zapis folklorystyczny z Asenowgradu, widzenie nabożeństwa o północy, podczas którego były dzwony, cerkiew była oświetlona, biskupi służyli do mszy, a „diakon tak ładnie śpiewał”. Zarówno w objaśnieniach kanonicznych, jak i pseudokanonicznych

<sup>99</sup> Charakterystyczne dla całego etnicznego terytorium bułgarskiego jest przekonanie, że jeśli chory prześpi w cerkwi noc przed świętem, święty patron go wyleczy. Wiara ta szczególnie rozpowszechniona jest w Bułgarii Południowo-zachodniej. Tak np. w monasterze św. Jerzego pod miastem Chadzidimowo w nocy z 5 na 6 maja (święto św. Jerzego) śpią w cerkwi nie tylko chrześcijanie, ale i muzułmanie – Pomacy z okolicznych wsi.

widzeniach aniołowie śpiewają albo odmawiają litanie jako diakoni. W zapisie z regionu Asenowgradu również podkreśla się, że jedynie bezgrzeszni ludzie (lub cierpiący, chorzy) mogą zobaczyć siły niebieskie. Parafialnemu kapłanowi np. „nie było pisane” oglądanie aniołów, może dlatego, że był grzeszny. Grzesznik nie może zobaczyć sił bezcielesnych, co więcej – przeszkadza sprawiedliwym w obcowaniu z nimi, jak w przypadku diakona z bajki.

4. Opisując niedzielne nabożeństwo Ołga Tomowa wspomina, że „anioł, jak wychowawca klasy, trzyma zeszyt”, a temu, kto regularnie uczestniczy w nabożeństwie, „wymazuje grzechy popełnione przez cały tydzień”. Jednak warunkiem wymazania grzechów jest pójście wcześniej rano do cerkwi: „Dlatego, mówi, kto idzie rano do cerkwi, tego jest korzyść”. W podobny sposób opisuje obecność sił niebieskich podczas jutrzni wydany przez I. Frankę XVII-wieczny *Измарагдъ*: aniołowie zapisują imiona dobrze modlących się i śpiewających w cerkwi i zanoszą je do nieba. W swoim *Czasostowie* Jerotej Račanin także uprzedza mnichów, aby dobrze się modlili podczas nabożeństwa. Aniołowie zapisują padające z ust kapłana słowa Ewangelii i niosą je do nieba w *Widzeniu króla Amfilocha* Spirydona oraz we wschodniosłowiańskim rękopisie G. Biliawskiego. Aniołowie sprawują również czynności kapłańskie – jak np. w bajce *Aniołowie–baranki*, gdzie udzielają komunii św. Jednak w nabożeństwie biorą udział nie tylko niebiańskie siły. W tekstach ludowych, np. w bajce o dobrym pasterzu, wspomina się i diabły, próbujące zwieść wiernych. I w tym przypadku paralele z pseudokanonicznymi tekstami widzeń są oczywiste – również w *Widzeniu króla Amfilocha*, w XVI-wiecznym bułgarskim *Słowie św. Bazylego* i *Czasostowie* Jeroteja Račanina diabły walczą z aniołami o dusze modlących się.

5. Na pierwszy rzut oka niejasne wydaje się objaśnienie Ołgi Tomowej, że przełożona towarzystwa parafialnego miała widzenie, „którego nie ma w księgach”. Ludowy zapis jednak tak bardzo przypomina „zapisane w księgach” widzenie, że słowa informatorki mogą być rozumiane tak, że widzenia przełożonej nie ma w księgach liturgicznych, ale – jak w przypadku legendy o św. Sisiniu – i tutaj opowiadanie mogło ulec wpływom jakiegoś druku jarmarcznego sprzedawanego podczas odpustów.

6. „Kiedy odmawiają *Błogosławione królestwo*, świątynia ziemską łączy się z niebiańską... w tym czasie ma już łączność ze świątynią niebiańską”. Komentarz jest tu zbędny – słowa informatorki sprawiają wrażenie wziętych z jakiejś bizantyńskiej mistagogii, objaśniającej początek Liturgii katechumenów.

7. „I nikt nie przejdzie naprzód, bo tam stoją aniołowie, wielu świętych...” – tak informatorka cytuje słowa przełożonej żeńskiego towarzystwa parafialnego. Świątynia ziemską, wypełnioną siłami niebieskimi, jest topossem znanym już z zabytków literackich i ikonograficznych.

Świątynia ziemską wypełniona aniołami i świętymi; otwierające się niebo; aniołowie służący do mszy i śpiewający, otwierający kopułę cerkwi na początku nabożeństwa, a pod koniec zamykający ją – to *loci communes*, formujące fabułę opowiadania o zbawieniu i realnej obecności Zbawiciela między wiernymi podczas Liturgii św. To opowiadanie teologiczne, liturgiczne, literackie, ikonograficzne, folklorystyczne, opisywane różnymi językami, ale zawierające zawsze jedno przesłanie.

**Тексты Видения короля Амфилоха и Мистагогии св. Сymeона Солу́нского według рукопису nr 1322 z Библиотеки Народowej им. св. св. Cyryла и Metodeго в Sofии (автограф jeroschimonacha Spirydona)**

Zasady wydania tekstów: wydanie oddaje, na ile to możliwe, zarówno oryginalną ortografię, interpunkcję, jak i znaki nadpisane (litery, tytuły). W stosunku do oryginału wprowadzono następujące zmiany:

1. Tekst drugi podzielono na pięć ponumerowanych rozdziałów i podrozdziały. Segmentacja tekstu odpowiada logice tekstu jeroschimonacha Spirydona: rozdział I poświęcony jest proskomidii; rozdział II – proskomidii, symbolicznemu opisaniu przedmiotów liturgicznych i świątyni; rozdział III – liturgii katechumenów; rozdział IV – liturgii wiernych; rozdział V – anaforze. Spirydон postarał się sam, choć niekonsekwentnie, podzielić tekst na rozdziały (zaznaczone cynobrem) i podrozdziały (w końcu niemal każdego z nich stawia znak ✕).

2. Pominięto znaki nadpisane, postawione przez Spirydona na wzór grecki (*varia, oksia*, przydechy).

3. Nad wszystkimi nadpisanymi grafemami postawiono tytuł < ^ >, z wyjątkiem liter т, д, и, х, ponieważ w oryginale pełnią one funkcję jednocześnie znaków nadpisanych i tytuł.

4. *Nomina sacra* oddano wielkimi literami, niezależnie od tego, czy w tekście zapisane są wielką czy małą literą. Wielką literą rozpoczynają się również imiona własne i toponimy.

5. Zaimek zwrotny konsekwentnie oddzielono od poprzedzającej go formy czasownikowej (соедини са, согласиша са, оскорби са, проповедет са).

6. Zaimki i przysłówki zaimkowe w przypadkach zależnych, posiadające partykułę же, zapisano łącznie (также, имже, идъже, емже, але онъ же). W pozostałych przypadkach partykułę же zapisuje się oddzielnie od poprzedzającego ją wyrazu (в лѣто же, жидови же, етъ же, ради же, Макаріе же).

**ВИДѢНІЄ АМФІΛΩΓΑ ЦАРА АРАВІЄ:**

Глѣтъ Бароній хронографъ римскій: тврки называемый народъ, живущій прежде в горахъ кавказскѣхъ призыванніе ѿ Хоздроя цара персидскаго идати на войны противъ грековъ: в лѣто гдѣне 487ми: [=1148] и пришеше имъ в Персїю и пребывшій малое время тамъ: и недаящій и Хоздрой доволной вброкъ, воздвигоша са на него ратїю и повѣдиша его, и завоеваша Аренїю Великою вкзпѣ

и Вавлѡнѣ градѣ великій и постави<sup>ша</sup> в' немѣ своегѡ цара: В' лѣто же гдѣне ѣдрѣ:  
 [= 1150] Мсрѣи<sup>ѣ</sup> Удегѣс<sup>ѣ</sup> царѣ твѣрецкѣи ѡ Персїи изшедеѣ и въ части земли  
 греческїа вниде многое множество пагѣви и плѣненїе сотвори: В' лѣто же гдѣне  
 ѣдрѣпи: [= 1188] Утоманѣ царѣ твѣрецкѣи соедини са съ Алдинѣ царемѣ халепскѣи  
 и арабїйскїмѣ єдиноувѣрнѣи свѣщѣи: до здеѣ Баронїи хронограф: ← свѣще:

По смерти Утомана цара твѣцкагѡ поставиша твѣрки дѣругагѡ цара именемѣ  
 Аморатѣ: и царствующѣ Аморатѣ въ Вавилонѣ: и во Аравїи же царствующѣ  
 нѣкоемѣ царю Амфлѡгїю соединенни свѣще: и в' томѣ временѣ хрѣтіани живущїи во  
 Іерусалимѣ имѣахѣ всегда прѣвнїе съ жидами живущими во Іерусалимѣ в' вѣрѣ, и  
 всегда хрѣтіани побѣждахѣ жидѡвѣ: жидѡви же не могѣше побѣдити хрѣтіанѣ,  
 оумыслиша совѣтъ лѣкавѣ, и (к. 1') взавши многоцѣннїа дары, и поидоша въ  
 Вавлѡнѣ, къ цѣрю Амсратѣ: и рекоша емѣ многолѣтнїи царю Аморатѣ, да знаѣши  
 извѣстнѡ какѡ хрѣтіани живущїи во Іерусалимѣ согласиша са съ западнѣи царѣ, и  
 хотѣа прїити на тѣ ратїю и взати ѡ рски твоеѣ Іерусали<sup>ѣ</sup> и поставити своегѡ цара:  
 царѣ<sup>ѣ</sup> Аморатѣ оуслышавши сїа словеса ѡ жидѡвѣ великии вскорби са: и абїе  
 написавѣ писмо къ цѣрю Амфїлѡгѣ арабїйскомѣ поносное: поношаа емѣ, зане бѣ  
 покоренѣ пѣ власти егѡ: Глѣтѣ емѣ сицѣ не вѣси ли какѡ хрѣтіани живущїи во  
 Іерусалимѣ, согласиша са съ западнѣи царствѣа востати на царство наше, и взати  
 Іерусалима ѡ рски нашеа: и се посилаю тебѣ войскѣ мою пѣхота .ѣ тысащѣ.  
 [=100 000] и конницѣ .кѣ тысащѣ. [= 20 000] и ты да возмишѣ войскѣ твою  
 еликѡ имѣешѣ, и да поидешѣ по скорѡ во Іерусалимѣ, и да разоришѣ нещаднѡ  
 стѣбнѣ Іерусалимскїа, и вси дома хрѣтіанскїа, и церковѣ тою великою, прелестника  
 Хрѣта ложнагѡ пророка до основанїа: и аще не поидеши по скорѡ и прїидѣа гавсри,  
 и возмѣ Іерусали<sup>ѣ</sup> горкою смертїю казненѣ бѣдѣши: прочетѣ же Амфїлѡ царѣ писмо,  
 оубоа са сълѡ [и рече]<sup>1</sup> къ князѣ<sup>ѣ</sup> своѣи, в' безмнїи гавсри что хотѣа сотворити; да  
 поидѣ<sup>ѣ</sup> по скорѡ да сотворимѣ волю великомѣ царю Аморатѣ: и абїе собра войскѣ  
 свою, и войскѣ аморатѡвѣ взѣа, и поидѣ разрѣати Іерусали<sup>ѣ</sup>: Мефодїе патрїархѣ

<sup>1</sup> и рече dodane na marginesie ręką Spirydona.



иерусалимскій оуслышавши ѿкѡ градѣ цѣ Амфѣлѡ аравійскій ра (к. 2) зорати  
 иерусалимъ, оубоа са и повѣже въ Антіохію: Макаріе же нѣкто іермѡна рече  
 патріархъ, бл҃гослови мнѣ превѣщеннѣишій вѣко да встанъ са азъ здѣ, азъ верю  
 ѿкѡ не дастъ Гдѣ Бгѣ разорити са мѣсто сіе стѣе: патріархъ же рече емъ вѣди  
 тебѣ по гл҃с твоємъ, и вѣта са Макаріи іермѡнахъ, въ монастыры сѣжаше въ  
 цркви на всакъ день стѣю лѣтвр҃гю: и прїиде же Амфѣлѡгъ царъ аравійскій, и  
 повелѣ князе свой разорати стѣны градскіа, самъ вѣта са внѣ града: и когда  
 разориша князи его стѣны градскіа, и вси дома хр҃тіанскіа до основаніа, и  
 поидоша разорати и црковъ великою: в' той день оупаде мгла и покри града, и  
 искавше еа весь день и не вврѣтоша, и возвратиша са къ царю и сказаша емъ  
 подрѡбнѡ: онъ же рече князе свой не вѣете ли ѿкѡ великій царъ Аморатъ  
 повелѣвалъ и невозможно естъ вѣставити црковъ, но азъ самъ поидъ искати црковъ:  
 и на застра вѣта са мгла, и поиде самъ царъ и вси князи егѡ. и вса воиска егѡ,  
 и вврѣтоша црковъ и внидоша вси в' црковъ с' конами и скотами, и оврѣтоша  
 Макаріа іермѡнахъ в' црковъ вбирающа са на проскомїдїю: и тогда рече цѣ къ  
 князе свой, да пождѣ малѡ и да видимъ: что вѣдѣ дѣлати гаввринъ сей: и  
 рекоша вси князи егѡ: да пождѣ: Макаріи же іермѡна вѣта просфоръ в' рски и нача  
 рѣзати еа по обичаю: царъ же и вси князи егѡ не видѣша просфоръ (!) (к. 2') но  
 видѣша ѿкѡ ѡтверзе са нѣо и снидоша множества аг҃лскѡа войнства носѣще  
 єдино прекрасное отроча и дадоша его въ рски макаріевы: онъ же вѣта, и закла  
 его: и кровъ егѡ вліа въ чашъ: тѣло же егѡ положи на дискосѣ: и рече царъ  
 князе свой видѣте ли что сотвори гаввринъ сей оуби такое прекрасное отроча, и  
 егда изыдетъ ѡ цркви абїе смерти предамъ его: и егда соверши сшѣнникъ стѣю  
 проскомїдїю, и нача чести молитѡв кадильню: и тогда видѣ царъ и вси князи  
 егѡ, ѿкѡ паки ѡтверзе са нѣо, и снидоша множество нѣное войнство, и междъ ними  
 голѡвѣ бѣлїи, и они держаще свѣщи в' рски своеа и окрѡжиша отроча, голѡвѣ ста  
 над' отроча, вѣснаа его, и исполни са вса црковъ бл҃говханїе кадильны: и егда  
 рече сшѣнникъ бл҃гословенно цртво, и нача гл҃ати екстенїе миро Гдѣ помолим са:

тогда оуслыша царь и вси князи егѡ, ѡакѡ единогласнѡ возопиша вси агглы глѡюще Гдѣи помилѡй: и егда изыде сщеникѡ на первый възходѡ съ еѡеліе: и тогда видѣ царь и вси князи егѡ, ѡакѡ прїидоша два агга и възаша сщеника и ведоша его въ олтарь: и егда рече сщеникѡ вонмѣ мирѡ съѡмѡ: и четецѡ нача чести аплѡ: и тогда видѣ царь и вси князи егѡ, ѡакѡ прїидоша два аггла, и възаша сщеника и ведоша его созади прѡтола: и егда нача сщеникѡ чести еѡеліе: тогда видѣ царь и вси князи егѡ, ѡакѡ (к. 3) прїидоша и два аггла и начаша писати словеса еѡлска исходаща из оуеть сщеническїѡ: и егда рече сщеникѡ елицы ѡглашенныхъ изыдити: и тогда видѣ царь, и вси князи егѡ, ѡакѡ снидоша агглы с' нбсе носаче въ сосудѣхъ мврѡ блговсханное и начаша помазovati хртїанѡ ѡбрѣтающихъ са в цркви: царь же рече и вси князи егѡ ко агглѡ помажите и насѡ се и мы здѣ есмы, аггли же рекоша имѡ, не можно еѡт васѡ симѡ мврѡ помазати нечестивыѡ свци: но егда прїимете стѡе крщеніе: и егда рече сщеникѡ, ѡакѡ да по державою твоєю всегда храними: и тогда видѣ царь и вси князи егѡ, ѡакѡ снидоша с' нбсе полкѡ агглѡ, и полкѡ дїаволѡвѡ, и дїаволи носаче писанїа грѣхѡ сщениковѡхъ, вадаще на него: аггли же възаша писанїа ѡ рѡкѡ дїаволскїхъ и раздраша ю: Таже възаша сщеника: сщеникѡ же възадарѡвѡ, аггли же прѣидѡще и послѣдѡюще сщеникѡ принесоша дары на великїѡ прѡтолѡ со страхѡ и трепетомѡ: и егда нача сщеникѡ глѡти ектеніе: и тогда видѣ царь и вси князи егѡ: ѡакѡ паки [ѡверзе са]<sup>2</sup> нбо и снидоша множество агглѡ, и междѡ ними голѡвѡ бѡльїѡ: аггли же наполниша црковѡ, голѡвѡ же ста на отрочѡ ѡсѡбѡ егѡ: и егда рече сщеникѡ станемѡ добрѡ станемѡ со страхѡ воннемѡ стѡе возношеніе въ ми (к. 3') рѡ приносити: и тогда видѣ царь и вси князи егѡ, ѡакѡ возвиси са стѡѡ агнецѡ, и прїидоша четыредесатѡ серафими, и ѡкрожиша стѡго прѡтола: егда же рече сщеникѡ повѣднѡ пѣснь, поюще, вопїюще, възывающе и глѡюще: и тогда видѣ царь и вси князи егѡ, ѡакѡ сниде Оцѡ нбный съ нбсе съ двое на десѡ серафимѡ шестокрилатѡхъ, и двѡма покрывахъ лица своѡ: двѡма

<sup>2</sup> ѡверзе dodane na marginesie rѣkѡ Spirydona.

же покрывахъ ноги своя: двѣма же летахъ: и гласѡ великии поюще, сѣтъ, сѣтъ, сѣтъ  
Гдѣ Савваѡфъ: и паки Оцъ целова Сѣа своего возлюбленнаго, и вознесе са на  
нбо: и когда рече сѣенникъ: прїимите ѡдите сїе еѣ тѣло мое: и тогда видѣ царъ  
и вси князи егѡ, ѡкѡ наполни са црковъ аггламї, и вси возопиша гласѡ великимъ  
аминь: егда же рече сѣенникъ, пїйте ѡ неа вси сїа еѣть кровь моа: и тогда паки  
возопїша вси аггли гласѡ великии, аминь: и егда рече сѣенни твоя ѡ твоихъ тебѣ  
приносаше ѡ всѣхъ и за всѣхъ: и тогда видѣ царъ и вси князи егѡ: ѡкѡ  
снїдош сѣ нбсе два аггла и взаша грѣхи человекѡ иже бахъ в цркви и сожжегоша  
ихъ огнѣ невестественнѣ: и егда рече сѣенникъ, изрѣднѡ ѡ прѣтѣи, и пречистѣи  
и преблгословеннѣи и славнѣи влчцы нашей Бцѣи и прѣнѣ дѣи Марїи: и тогда  
видѣ царъ и вси князи егѡ, ѡкѡ паки ѡтверзе са нбо, и снїде престѣла Бца и  
множество агглѡ носаше вѣтви райскїа: и дадо (к. 4) ша всѣмъ хртїанѣ иже бахъ  
въ цркви: и егда рече сѣенникъ, и сподоби насъ влѣѡ со держновеиѣ: и тогда  
видѣ царъ и вси князи егѡ, ѡкѡ снїдоша сѣ нбсе архангелъ Михаилъ и Гаврїилъ,  
и архангелъ Михаилъ воздїже рѣцѣ свои на нбо и прочте: Оче нашъ иже еси на  
нбсѣхъ: и егда рече сѣенникъ, блгодатїю и щедротами единороднаго Сѣа  
твоего, и тогда видѣ царъ и вси князи егѡ, ѡкѡ паки ѡтверзе са нбо, и снїде  
нбнїи Оцъ, и два на десѣ сѣрафимѡ сѣ нимъ, и взѣ агганца ѡ дискаса и целова  
его и даде его сѣенниковы, и рече емѣ прїими сѣжителю тѣло Сѣа моего и  
снаждъ его: такожде взѣ и чашѣ и даде сѣенниковы глѣюци всѣ тѣа словеса: и  
егда рече сѣенникъ: вознеси са на нбса Бже, и по всей земли слава твоя: и тогда  
видѣ царъ и вси князи егѡ, гдѣ снїдоша вси лики агглстїи ѡ нбсе на  
Олтала(!), и сѣ великою честїю взаша Отроча иже видѣ его царъ закланное,  
живо и нераненно, болше и свѣтлейшее ѡ солнца, и вознесоша сѣ многимъ пѣсней  
аггскими на нбо на прѣтѣла вѣтвеннаго: и видѣвши царъ и вси князи егѡ сїа  
чѣдеса падоша ницъ на земли, и рекоша агганче вжїи помилѣи насъ вкланнїхъ  
рабѡвѣ твоихъ, оумилостиви са на насъ, и не остави насъ погибнѣти, въ тмы, и  
пекла нечестивыхъ: и абїе прїиде гласъ глѣюще крестите са, и положѣ васъ сѣ лики

стѣхъ иже есте (к. 4') видѣле: и егда рече сѣенникъ: прости прїимше бжтвенныа  
 и пречистыа хртовѣ тайнъ: и тогда видѣ царъ и вси князи егѡ гдѣ прїиде  
 единъ агглъ страшный и вза вси грѣхи сѣенниковѣ иже бахъ написани на  
 единъ катастивъ: и послѣ что соверши сѣенникъ стѣю лѣтѣргїю, вза стѣю анафоръ  
 и ѡнесе царю, царъ же рече въ серцѣ своемъ, что ми носешъ сїа троха хлѣбнаа, и  
 рече сѣенниковы, азъ та видѣхъ ѡакѡ издаде ты едино отроча свѣтлѣйшее паче  
 солнца, и почто не принесешъ и мнѣ ѡ того; ѡакѡ нынѣ познаю и азъ, и вѣрѣю во  
 истинъ ѡакѡ естъ истъ Хрто: Бгъ истинный: сѣенникъ же той бывшїи ѡсѣнаѣ ѡ  
 Дха Стлгѡ, и абїе размѣ въ явленїа бжтвеннаа: и рече къ црю, лѣчшїи еси ваше  
 величество прѣ Бга, нежели азъ ѡкаанный: ѡакѡ азъ слѣжихъ хлѣбѡ симъ тайнъ сїю  
 бжтвенную: дрѣгое же не знаю: ѡбаче ѡ колико могъ размѣти глѡ величествъ  
 вашему, да прїимеши ѡ сего дара црковнагѡ ѡ сїа анафора, и послѣ что та  
 сподовитъ Бгъ да ѡмыеши са стѣи крщенїе, и потѡ возмеши и сїа тайна дивнаа  
 престоѣ тѣло, и ковѣ хртовы: царъ же рече къ сѣенникъ покрѣти мене сей часъ:  
 сѣенникъ же рече емъ ты еси царъ, азъ же сѣенникъ простый емъ, и не могъ азъ  
 тебе крѣтити: но естъ оу насъ сѣенникъ болшїи ѡ мене и той тебе покрѣтитъ: царъ  
 же рече емъ гдѣ естъ сѣенникъ той; сѣенникъ (к. 5) же рече емъ, оуслышавши ѡ  
 тебѣ ѡакѡ градѣши разорати ѡерсалима, онъ же оубоа са и повѣже въ Антїохїю:  
 но аще хоцѣши напиши писмо до него, и той прїидетъ и покрѣтитъ та: и написа  
 царъ писмо имѣще сице: Высокпреѡсѣеннѣйшемъ и всечестнѣйшемъ дхѡвномъ ѡцѣ  
 нашемъ, патрїархѣ ѡерсалимскомъ и всей Палластїны, кврїѡ кѣ Мефодїю: со смиренїе  
 покланю са: да знаишъ прѣчтнїи ѡче, ѡакѡ такоѡ чѣдотворенї зовѣтъ насъ  
 премилостивїи Бгъ къ покаанїю, и хоцѣ чѣзъ васъ просвѣтити насъ: ѡакоже чрезъ  
 Петра апла, Корнилїа сотника: сегѡ радїи покорнѡ прошъ вашъ стѣню немедленнѡ  
 возвратити са ва во ѡерсали, сподовити насъ стлгѡ крщенїа: Проче крѣти са царъ  
 Амфїлѡ, и вси князи егѡ, и вси капитани егѡ, и вса войска егѡ иже бѣ пришла с  
 нимъ во ѡерсалим, ѡ стлгѡ патрїарха ѡерсалимскагѡ: кврїѡ кѣ Мефодїа: и послѣ  
 возвратиша са вси къ царю Аморатъ и сказаша емъ вса подробнѡ, и молиша его

да прїиметъ хрѣтїанскю вѣрѣ: онъже оуслышавши сїа, wskорби са зѣлѡ, и повелѣ мзчити ихъ: и по многомъ мзченїи, повелѣ ѡсѣбци главахъ ихъ: и такѡ сконча са царъ царъ Амфілѡ, и вси князи егѡ, и вса войска егѡ: и прїаша вѣнцы нетлѣннїа ѡ рзки Хрѣта Б҃га нашегѡ, емѡже подоваѣ чes и поклоненїе сз Оцѣ и Сѣмъ Дхѡ, нынѣ, и прнѡ и во вѣки. аминь:

(к. 5') Ѡ книги сѣагѡ Снмевна Десалонитскагѡ ѡ та какѡ подоваѣ сѣенникѡ творити сѣзю проскомидїю; и что знаменѣ проскомидїа; и гдѣ подоваѣ стройти прокомидїю:

**I.1.** Глѣтѣ сѣий Снмевнъ Тесалонитскїй митрополи, ѡдѣлавш са сѣенникѡ во сѣзю одеждѡ, прочее приходї на проскомидїи: и поклонивших са трижды, глѣтѣ бл҃гословенъ Б҃гъ нашъ: таже возмѣ ѡ пресенныхъ хлѣбѡ единъ, и назнаменѣ его крѣтѡобразнѡ: изобразѡ спасителнѡ страсти Хрѣтѡвы: [поманюци страсти такоже рече са]<sup>3</sup> :

**I.2.** и глѣтѣ трижды, въ воспоменанїе Гдѡ Б҃га и Спса нашегѡ Ииса Хрѣта: показѡ явѣ какѡ дѣлаѣ проданїе (!): прочее, сз копїею, изобразѡ кокїю [сѣзю]<sup>4</sup> еюже раненъ быѣ Гдѣ: и вбрѣзветъ печата прохорнагѡ (!) въ чѣтыри странъ, глѣтѣ словеса Исїй пророка: такѡ свча на заколенїе веде са: по радѡ и прочїи словеса: издалаа такѡ тайна сїа прежде пророчествованна въ Исїе пророкѡ:

**I.3.** а когда же речетѣ такѡ вѣа са Ѡ земли животъ егѡ вбрѣзюци сз копїею въ странахъ и иземлѣ печата Ѡ хлѣба, и полагаѣ его на дискоса: дискосѣ же изобразѣ нѣо: свѣзда же иже полагаѣ са на дискоса, изобразѣ свѣздѡ нѣнѡ, и свѣздѡ тѣю иже яви са на рождество Хрѣтѡво: такоже и покровецы изобразю твердѡ нѣнѡ, и пеленны, и плащениц гробнѡ: зане и погребателнѡ, и ѡ воплощенїа всѣпѣ изобразю: (к. 6) проскомидїа же

<sup>3</sup> Dodane w tekście ręką Spirydona.

<sup>4</sup> сѣзю dodane na marginesie ręką Spirydona.

изъобраззе<sup>т</sup> пещеръ и яслы: и дѣже роди са Хс̄: потырз же изъобраззе<sup>т</sup> иже пожре Сп̄сз нашз кровь свою:

**I.4.** и почто изрече<sup>т</sup> сцѣнникъ словеса пророческаа: иже свидѣлствзю (!) прежде закланіа Хр̄това, и такъ сей е<sup>т</sup> агнецъ бжій вземлей грѣхи міра: и вза са ѿ земли животъ егъ: и послѣ страданія воскресе и на нбса вознесе са, и ѿ тамъ насъ освѣти:

**I.5.** и прирѣжетъ сцѣнникъ печата хлѣбнагъ кр̄тообразнъ чре<sup>т</sup> половиною, во вѣмъ показъа распатіе Хр̄тово: и жертва сіа гл̄голет са, такъ есть распатіе Хр̄тово: сегъ ради гл̄етъ, жрет са агнецъ бжій въ животъ, и въ спасеніа міра: такоже гл̄етъ пророкъ: и потомъ прободе<sup>т</sup> агнца с̄ копією назнаменъе<sup>т</sup> вса еликъ сотвориша са на страсти сп̄сителейы: и абіе бл̄гословае<sup>т</sup> віно и вода, и влівае<sup>т</sup> ихъ въ чашъ: и когда прободе<sup>т</sup>; гл̄етъ единъ ѿ войнъ копіе<sup>ѣ</sup> ревра егъ прободе: и егда вл̄етъ віно и вода, гл̄етъ, абіе изыде кровъ и вода:

**I.6.** до здѣ въ проскомидіи: свидѣлство противъ еретикъ: иже гл̄ю, такъ не освѣщаютъ са дары словеса пророческы, и словеса Хр̄товы; сирѣчь, пріимите ядите и пійте ѿ неа вси: по точію молитвою, по твоа ѿ твоа:

**II.1.** Прочее [ѿсюдъ со(...)<sup>т</sup>сѣ стый Свмев̄ виденію) Амф̄лwg(а) ц(р̄а)]<sup>5</sup> совершившъ сцѣнникъ по радъ и по чинъ вса тайнства ст̄ыа проскомидіи: гл̄етъ молитвъ пр̄скомидиннью, и призывае<sup>т</sup> Бга Оца, такъ да послѣ намъ Сна своего хлѣба нбнагъ, такъ да бл̄гослови<sup>т</sup> намъ (к. б') пр̄ложенія дары, и да пріиметъ ихъ въ пренбный свой жертвенникъ, и да поманетъ принесшихъ а, и въ приносящихъ са: и сѣжація ст̄ю лвтзргію, и совершивши вса творитъ ѿп̄с:

**II.2.** прочее приноситъ Бгъ кадилъ, въ бл̄годареніе дѣланію, и въ пришествіа Ст̄агъ Дх̄а: зане образъ Ст̄агъ Дх̄а знаменъе<sup>т</sup> кадило: такоже и молитва свидѣлствзѣ, сирѣчь: кадило тебѣ приносимъ Хр̄те Бже нашъ въ воню бл̄говханія дх̄овнагъ еже пріемъ въ пренбный свой жертвенникъ, преподаждъ намъ бл̄годатъ Ст̄агъ твоегъ Дх̄а: Всп̄тъ сцѣнникъ и Бга почитаетъ

<sup>5</sup> Dodane na marginesie ręką Spirydona.

бл҃госханіѣ кадильныѣ: и изъавлаѣ, ѣакѡ и Дх҃ъ Стыѣ дѣлаетъ: и ѣакѡ ѿ сіа тайнства бл҃года Ст҃агѡ Дх҃а проліваѣт са въ міръ: прочее покадивши ст҃ю проскомидїю ѡходитъ на великіи прѣѡ и кадитъ его кр҃тообразнѡ, таже кадитъ и всю цр҃ковъ: иже ѣавлаѣтъ дара и дарованїа нб҃наа: иже излыа са са (!) міръ череѣ Іиса Хр҃та, и бл҃госханїю Ст҃агѡ Дх҃а: и паки иже на нб҃са череѣ его вознесе са: и сіа всегда череѣ Іиса Хр҃та, дѣлаѣт са в' насъ: и ѣакѡ ѿ Оца, череѣ Сна, и Ст҃агѡ Дх҃а вса в' насъ дѣлают са: ѣакоже пророкъ гл҃етъ: словѡ гд҃ни нб҃са оутвердиша са, и Дх҃омъ оуетъ егѡ вса сила ихъ: таковымъ образѡ всакъ даръ ѿ Оца, череѣ Сна, Стыѣ Дх҃омъ даѣт са: Оцъ бл҃говолитъ, Снъ же дѣлаѣѣ, Дх҃ъ же Стыѣ совершаѣтъ: зане бж҃ественнаа тайнства (к. 7) едина съ др҃гаа прѣдержат са нераздѣлно: и ѣакѡ Ст҃аа Тр҃ца нераздѣлна еѣ, сице и дарѡ Стыа Тр҃цы нераздѣлни сѣтъ: сѣгѡ ради тайнства сіа страшнаа ѿ прокомидїи (!) починаѣт са ѡсцѣати са:

**П.3.** совершаѣт са же молитвою по възгласенїи, твоа ѿ твоихъ: сирѣчь: и паки Дх҃а Ст҃агѡ проситъ сцѣенникъ къ совершенїе дарѡ Дх҃о Стымъ: ѣакѡ едина еѣ сила Стыѣ Тр҃цы: Снъ воплотивш са бл҃говоленїе Очимъ, и самъ Снъ дѣлаючи и Дх҃ъ Стыѣ бѣ дѣлаючи:

**П.4.** и паки ѡ проскомидїи: Стыѣ же дисквсѣ имѣѣтъ прѣст҃агѡ хлѣба, и бж҃твеннаа чаша имѣѣѣ вїно квспѣ и вода, положенни прѣ Бгомъ: и паки самъ сцѣенникъ возметъ и дѣгїи печатъ ѿ др҃гзю проскоръ (!), и ѿ поливины (!) печата, изымаѣ едина частица е копїею и приноситъ еа в' честь и памети мтр҃ы бж҃їей, и сіа полагаѣтъ [помановѣї]<sup>6</sup> О деснзю Ст҃агѡ Аганца иже еѣ на дискоса: ѣакѡ сей хлѣвъ еѣ еще изъбраженїе тѣла Хр҃това: частица же таа в' мѣсто иже роди его двѡствѡ, прочее хранит са и въ образъ истинный стоитъ цр҃ца ѣакоже писано еѣ во ѡллмѣ О деснзю Сна и цр҃а Хр҃та, прїемлетъ чести ѣакѡ мтр҃ъ великіа паче всѣхъ: ѣакѡ деснаа страна е четнѣиша:

<sup>6</sup> помановѣї dodane na marginesie ręką Spirydona.

## II.5. ЧТО ЗНАМЕНЕ СВЪЗДА И ПОКОВЦЫ (!), И АЕР8ЛЪ;

Тѣмже, прежде в' чести спсителей, кади свѣзда, и полагаетъ ю на аганца. глѹще, и се свѣзда прій/к. 7'/де и ста верхъ идѣже бѣ отроча: показва знаменіе иже сотвориша са на рѣство: понеже и пещерный, и яслии, рекохъ якѡ съ образъ проскомидіи:

II.6. прочее взавши п<sup>к</sup>ровца дисквсагѡ, иже знаменѣ и с' дрзгими покровцы, пїленахъ (!): глетъ словесахъ фаломскы, иже изобразю воплощеніе слова: Гдѣ воцри са въ лѣпотѣ вблече са и прочаа: и покровца иже полагаетъ верхъ чаши, такожде явлаѣ, воплощеніе гдѣне: покры нбса добродѣтель егѡ, и премздрость егѡ исполнь земли: и сѧ е<sup>т</sup> иже и нбо покрываѣ добродѣтелѣ якѡ единъ Бгъ Исъ Хс: и премздростію егѡ, сирѣчь рзума егѡ полна е<sup>т</sup> земля: якѡ воплотивш са емс, вса земля его, вкспѣ со Оцѣмъ и Сѣбѣ Дхѡ познаша его. прочее полагаетъ сценникъ послѣ всѣхъ аера: и кадитъ его, иже и нбо идѣже бѣ свѣзда, и плащеницъ знанѣ (!): сегѡ ради и въ многихъ мѣстахъ вбрѣтает са начертанъ Исѣ мертвѣй, и съ змирна помазанный, и епитафій сей называет са. сей до конца повчаѣ явнѡ якѡ едина табла вса тайна: якѡ сей пророкованный агнецъ, иже выше нбсз възиде, и въ пещерѣ, и въ яслахъ тѣлесно роди са: и страданіа вкспѣ на рѣство изобразиша са в' него: ради якѡ и свѣзда ста верхъ его и показва его волфѡ (!): сегѡ ради здѣ и стаданіа (!) прїмлет са:

II.7. Чесѡ ради въ олтары, въ странѣ и въ оули стройт са проскомидіа (!); и что знаменѣ: Мѣсто же во странѣ олтарской в' сосвдзхрани/к. 8/телницы, иже и проскомидіа называет са: знаменѣ Виѡлеемъ, и пещерѣ, и яслахъ идѣже роди са Хс: сегѡ ради и въ единомъ оугли в' стѣнѣ стройт са, и ѡ жертвенника недалекѡ есть: аще и бѣ нѣкогда, далѣчѣйше в' цркѡвахъ великихъ, ради храненіа сосвдвзъ: прочее бываѣ во оугли и в' стѣнѣ проскомидіа, зане явлаѣ первое Хрѣтово пришествіе, якѡ бѣ нищетно, и явлаѣ простотѣ пещернѡ идѣже роди са Хс: и во кратцѣхъ реци, и вса яже пострада Хс въ весѣ человѣческыи свой животъ, [сирѣчь



человѣчествѣ<sup>7</sup> ѿ рождѣства своего даже до воскресеніе, въ проскомидіи знаменаніе совершаютъ са: тѣмже въ странах и в' стѣнах и въ оугли строятъ са:

**П.8.** ѿ олтарѣ что изобразѣе стѣй олтарѣ: выше олтарѣ изобразѣе стѣла стѣхъ, и иже свѣтъ нѣса нѣсѣ, и имперейское (!) нѣбо: и безъ олтара црковѣ не можно быти:

**П.9.** ѿ великѣ прѣтолѣ, и что знаменѣ великѣ прѣтолѣ:

Стѣй же прѣтолѣ изобразѣе бжтвеннагѣ прѣтола: иже есть выше нѣса нѣсѣ, и выше имперейское нѣбо: идѣже жретъ са Хс: самѣ архіерей, самѣ и агнецѣ, невестественнѣю и бжтвеннѣю свою славѣ: [іакоже глѣтъ бжтвеннѣй Діѣвнѣй Арѣвпагѣ]<sup>8</sup>, и тамѣ приобщаютъ са бжтвеннагѣ свѣта агглѣстѣй архіерей: херувими глѣю, и серафими, и прѣтѣлы: таже они пріемлющымѣ (к. 8') ѿ Хрта бжтвеннагѣ свѣта и преподаю и прочимѣ агглѣскѣй войнствѣ<sup>9</sup>:

**П.9.** ѿ кзвѣклію: сирѣчь: ѿ сѣвницѣ иже естъ нѣ прѣтоло: Сѣвница же иже естъ нѣ бжтвеннѣю трапезѣ, изобразѣетъ сѣвницѣ она невидимѣю, иже есть окрестъ Бга, сирѣчь: славѣ бжтвеннѣю, и блгодати со иже самѣ покрываетъ са и вдѣваетъ са, свѣто іакѣ единою ризою: и на прѣтолѣ превысокагѣ славы своеа сѣдѣща: іакѣже пророкѣ глѣтъ Гдѣ нѣ нѣсы слава егѣ:

**П.10.** ѿ цркви что црковѣ знаменѣ: Црковѣ изобразѣе, всѣхъ иже свѣтъ на нѣсѣхъ: Толкѣ: [Діѣвнѣсѣй Арѣвпагѣ]<sup>9</sup> Свѣтъ на нѣсѣхъ, четыре нѣса невестественныа: и павечерница знаменѣ, первое нѣбо, идѣже живѣ: агглы, и архагглы, и силы: полвноциница же знаменѣ, второе нѣбо: идѣже живѣ: власти, и начала, и гдѣства: третье же нѣбо знаменѣ пѣвница и на третье нѣбо живѣ: херувими, и серафими, и прѣтоли: и сѣи сѣ близше Бга, зане сѣ агглѣскѣй сѣенническѣй чинѣ: олтарѣ изобразѣе имперейское [црское]<sup>10</sup> нѣбо идѣже естъ прѣтолѣ вжѣй, и покойще прѣстѣла Трѣцы: и іакоже свѣтъ на нѣсѣхъ четыре нѣса; такѣ и

<sup>7</sup> Dodane w tekście ręką Spirydona.

<sup>8</sup> Jw.

<sup>9</sup> Dodane na marginesie ręką Spirydona.

<sup>10</sup> Jw.

цѣрковѣ имѣѣ четыри притворѣ: сирѣчь, павечерница, и полвнощница, и пѣвница, и олтарѣ:

**II.11.** ѡ еже какѡ подобаѣ сѣенникѣ кадити цѣркви преже лѣтѣргии:

жертвенника иже еѣ посрѣдѣ олтара, подобаѣ сѣенникѣ [почати и кадити]<sup>11</sup> бжтвеннѣю цѣрковѣ: [ѣакоже стѣи Дѣвниѣи глѣтѣ:]<sup>12</sup> таже и паки на жертвенника скончати: зане начатокѣ и конецѣ добродѣтеле еѣ Бгѣ: прѣтолѣ же и мѣсто егѡ, (к. 9) еѣ жертвенникѣ: и сегѡ ради преже кадитѣ жертвенника окрѣтъ крѣтѡобразнѡ, зане прѣтолѣ бжѣи еѣ сей и покойще: и изѡбразѣ самаго Хрѣта, закланна и жива, иже жрет са тамѡ вѣ олтары, и знаменѣ, и преѡсокагѡ бжтвеннагѡ прѣтѡла, иже еѣ на востоцѣ, сирѣчь: нѣнаа сѣдѣнѣа Хрѣтова, о деснѣю оца:

**III.1.** ѡ первомѣ възходѣ что знаменѣ; Первый же възходѣ изѡбразѣ сошествѣе Хрѣтова, на земли и смерти, и възкрѣнѣе, и вознесенѣе: зане преже снизошедѣ на земли сѣа сотвори: сегѡ ради преже възхода поют са антѣфони три: вѣ чести стѣа Трѣцы, и междѣ ими и Бгѣ, и стѣихѣ лики, и послѣт славит са едиnorodный Снѣ Бжѣи: пѣвцы же поющѣи пророческаа словеса: изѡбразѣ пророкѡвѣ: зане и прорocy Хрѣта проповѣдаша: сѣенницы же исходаще добры чинѡ ѡ олтарѣ, изѡбразѣ бжтвеннѣа перѣа лики агѣскыа: и кѣ архѣерею идѣще показѣ радости иже имѣѣ Хрѣта ради ѡ побѣды крѣтныа възкрѣнѣе, и вознесенѣе, и показѣ срѣтенѣа иже сотвори Хс сѣ оученики своими послѣт възкрѣнѣе: и сѣа лѣчше являет са ѡ сѣихѣ, ѣакѡ преклонившѣ архѣерею и вси сѣенницы главахѣ своихѣ и молащихѣ са, изѡбразѣ ѣакѡ Гдѣ сниде даже и до насѣ, и оумре, и погребѣ са, и во адѣ сниде: прочее послѣт молитѡвы, въздѡвигнѡвшихѣ са, являютѣ възкрѣнѣе, сѣ въздѡвиженѣа стѣое еѡлѣе, еѣе и ѡгласа дѣаконскагѡ являѣ иже гла (к. 9) голѣ: премѣдрѡсть простѣи:

<sup>11</sup> Dodane na marginesie ręką Spirydona.

<sup>12</sup> Dodane w tekście ręką Spirydona.

когда же пою стѣи Бже, на слава Оца: зане такъ три есть лицами, и едина существо Сѣла Трца, емже Трца разума: и томъ двоесущественномъ, единый ѿ Трцы воплощенъ евліе такъ единый свѣ въ [всемъ]<sup>13</sup> мїръ възсїа: и молит са архїерей такъ да вбыде сїа такъ единагъ вїнограда вѣшвеленнагъ, твораца плода жива и весѣла и ѿ вышнаго насажденна: и послѣ сїа восходитъ и сѣде на сѣагъ прѣола. ѿ Олтаря: изъвразва Іиса Хрта иже вознесе са на нѣо, и сѣде о десню Оца:

**III.2.** и двѣ читает са апостолъ: зане вознесш са Хртъ на нѣо посла оученикѣ своихъ проповѣдати Гда во всемъ мїръ:

**III.3.** прочее послѣ аллилуїа проповѣдет са стѣе евліе въ амвонѣ, такъ ѿшедше аплы и сїа проповѣдаша: и какъ, такъ проповѣданїа Іиса Хртова, и словеса евелскаа: сааго Хрта свѣ:

**III.4.** прочее дѣлает са исхоженїа вглашенныхъ, иже авлае раздѣленїа грѣшныхъ ѿ праведныхъ, послѣ проповѣданїа евелскагъ, въ конца вѣкввъ: такъ послѣ что пропѣтъ са евліе во всемъ мїръ во свидѣтельство всемъ языка, и тогда глїотъ такъ прїиде скончанїе:

**IV.1.** тѣмже и послѣ вглашенныхъ есть вторый възходъ великїй, иже показе слава ѿ нѣа втораа Хртова пришествїа: зане она многи ликѣ сѣенническї дѣлает са сей възходъ: свѣта ради славы Гдни, со иже тогда ѿ нѣса авит са прежде такоже авитъ(!). архїерей держитъ вмофора иже имѣетъ крта показе знаменїе Хртово: прочее и носцїи свѣтилицы, (к. 10) и носцїи рипиды, идѣтъ прѣ Хрта: иже вѣтает са тогда чрезъ тайна, иже ет хлѣвъ нѣный, и чаша веселїа всегдашнїа, радость животнаа и неистоцимаа, иже такъ единагъ агнецъ закланнїи видит са тога такъ и живъ и раненъ вѣде видѣти са и оузратъ его, иже провѣдоша его: сирѣчь: такъ иже оувившїи Бга[...] <sup>14</sup> ÷ мы же вѣровавшїи в немъ возвеселим са в него: такъ мы язвами егъ исцѣлїхом са:

<sup>13</sup> Dodane na marginesie ręką Spirydona.

<sup>14</sup> Nieczytelny tekst na marginesie ręką Spirydona.

**IV.2.** прочее затворяют са дѣверы: ѡакѡ чинъ е<sup>т</sup> вѣдѣцагѡ вѣка: аще невидими сѣть малїа: и низшїа долѣ, и высокїа, ниже познани сѣть на всѣхъ тайнства: зане и тогда покровенъ вѣдѣ<sup>т</sup> многимъ: и по малѡ ѡкрывающа са Іисъ:

**IV.3.** прочее дѣверы ѡверзуют са: ѡакже и тогда въ вѣдѣцагѡ вѣка, избраннымъ и совершеннѣ видѣнїа по достоинствѣ добродѣтелей вѣдѣ<sup>т</sup> имъ: и исповѣданїа проповѣдавша са, и символъ вѣры ѡ всѣхъ прочетша са, являет са чрезъ цѣлованїа любви, и соединенїа агглскаа, и челоѡческаа, зане во единомыслїе вѣдѣ<sup>т</sup> тогда, и вси прїатели и любовни вѣдѣ<sup>т</sup> и Іисъ жертѡа предобраа вѣдѣ<sup>т</sup> посрѣдѣ всѣхъ стѣхъ егѡ:

**IV.4.** миръ всѣ<sup>т</sup> и соединенїе бывшимъ, и сѣенникъ пожертъ, и соединаа всѣхъ, и соединаа са со всѣхъ: Обаче по достоинствѣ добродѣтелей, ѡакѡ не вси равнѡ приѡбщают са: но единїй чистѣише, и безъ закрьванїе близѡ вѣдѣ<sup>т</sup>, и ѡакѡ нѣкїа жертѡацїи стѣа, (к. 10<sup>о</sup>) въ совершеннѣ вѣдѣ<sup>т</sup> приблизити са: ѡакѡ на нѣси, такѡ и на земли по чинѡ стоа<sup>т</sup> и причащуют са въ олтары, и внѣ олтары: сирѣчь: чинъ дѡхѡвнїй в олтары, а мїрїани внѣ олтары: и сїа назнаменѣ архїерей великїй приблизивша са и прикоснѡвша са и жертѡивша тайнста, и самомѡ пожертѡвша са насъ ради изобразѡет са: дрѡгїй же чрезъ его, ѡакѡ чрезъ [единаго]<sup>15</sup> ходатаа приѡбщают са: Тѣмже въ олтары приѡбщают са тайнствахъ епископїи, и сѣенницы аще вѣдѣ<sup>т</sup> вкзпѣ сѡзжили, Обаче не приближают са ѡакже и первїй: дрѡгїй же паки ѡ сѣенникѡ<sup>т</sup> причащуют са по второмѡ чинѡ, и не могѡ<sup>т</sup> реци всакїй вса таа словеса ѡакже и первїй: а най послѣ ѡ всѣхъ причащуют са дїаконїи, таже четцы, и пѣвцы, послѣ тѣхъ иноцы, а потѡ по чинѡ и мїрїанїи: и мїрїани не сѣ равны, ѡакѡ единїй сѣ неѡпале въ грѣха, дрѡгїй же сѣ по канѡна, иже всѣхъ сїи комсждѡ ѡ иже причащуют са показѡ<sup>т</sup> чина и вознесенїа: еше и величество что имѡетъ причащенїа:

**IV.5.** цѣлованїе же дѣлает са егда прочитает са исповѣданїа вѣры, показѡ<sup>т</sup> ѡакѡ мы исповѣдающе вѣрѡ православною, подѡбае да имамы миръ и любовь:

<sup>15</sup> единаго skreślone w tekście, na marginesie dodane единаго ходатаа ręką Spirydona.

**IV.6.** по чѣлованіе (!) же дѣлает са совершеніе тайнства, призваніе Сѣгѡ Дѣа, и паки сѣенникѣ проситѣ Сѣгѡ Дѣа: занае єдина сила ест прѣтѣи Трѣцы: Сѣс воплотившѣ са Оцѣ вѣ бл҃говола: и Сѣнѣ самѣ делаа, и Дѣхѣ Сѣый вѣ вкѣпѣ дѣлаа:

**IV.7.** по всѣеніе же (к. 11) тайнства, дѣлает са вѣ всѣхѣ помановеніе: бывшій ѡкѡ жертѡа дѣлает са ради сѣсеніа всѣхѣ: и тогда дѣлает са помановеніе вѣ сѣыхѣ, ѡкѡ и они пострѣдаша вкѣпѣ сѣ снѣмѣ, и нынѣ слават са вкѣпѣ сѣ нимѣ: а най паче поменаемѣ пречистѣи, и єдинѣи Бѣцы, ѡкѡ и тогда, и нынѣ ест всемѣ мѣрсѣ ѡбщаа спасителница, иже вси похвалае, понеже чрѣз єа ѡждиае и на дѣвем са ползчити и сѣсеніа:

**IV.8.** и послѣ помановеніа всѣхѣ глѣет са екѣненіе ѡ архіереа, и запечатаніе всѣмѣ екѣненіа: ѡкѡ да дастѣ на єдинней ѡусты и єдиннѣи сѣрѣце славити трѣоличнаго Бѣа, и милости воплотившаго са и пожершемѣ са насѣ ради Хрѣтѣ Иѣсѣ, великомѣ Бѣсѣ, да вѣдѣтѣ всегда сѣ нами: и молит са архіерей ѡкѡ да сподобим са мы, чрѣз Сѣна єгѡ возлюбленнаго естѣеннаго, иже естѣ пожрѣ вѣ тайна, призвати намѣ; иже ємы естѣеннаго тѡварѣ и раби, Оцѣа и Бѣа нѣнаго:

**IV.9.** послѣжде же преклоненіа главахѣ, иже сѣа ѡвлае кѣз Бѣсѣ сѡзженіе, и соєдиненіе: и дѣлает са воздвиженіа живоноснѣмѣ хлѣбѣ: иже изѡбразѡа спасителеѡв насѣ распатіе: сѣгѡ ради и глѣетѣ, вѡнмемѣ, ѡкѡ да познаемѣ мы тайнства: таже глѣетѣ сѣла сѣымѣ: показѣтѣ ѡкѡ той распатый насѣ ради естѣ сѣтѣ, такоже и приѡбѣщающіи са єго должи сѣ быти сѣти: и сѣ вѣрою вси возопіемѣ, єдинѣ сѣтѣ, єди Гдѣ, Іс Хс: ѡвлаетѣ са испѡвѣданіа вѣдѣцаго вѣка. (к. 11')

**IV.10.** и потомѣ возглашае дѣаконѣ: со стрѣхѣ бѣжнѣ и сѣ вѣрою прѣстѣпите: ѡкѡ придедшѣ (!) нѣкоемѣ причащати са, да не причастит са вѣ всѣжденій: архіерей же прохѡдащы причастити са дае сѣз ражищю, и сѣе дѣлае, по видѣннѣю пророка Ісаій: ѡкѡ не подобае всѣмѣ причастити са єдинообразно бѣжтѣвеннѣа и стрѣшнѣа тайнствы, такоже и прѣжде рекохѣ:

**IV.11.** и послѣ дает са бл҃гословеніе народѣ, ѿкѡ ѿ самаго Спсителя, иже творитѣ архіерей и молит са ѡ спсєніе всѣхъ и прочее кадитѣ сѣѣа на стѣгѡ прѣтола глѣтѣ: вознеси са Гдѣи и пома: бл҃годари иже насѣ [ради]<sup>16</sup> воплотившаго са и пострадавашагѡ, и воскресашагѡ съ тѣло, и вознесшего са на нѣси, и живицагѡ, и ѿ славы егѡ вса земля исполни са, и бл҃гословлаєт Бга и приносят са сѣѣа тайни на проскомидіѣи, и ѿ діаконѡ потребляют са:

**IV.12.** и, ѿ вторагѡ сѣенника глѣт са молитва амвонская, ѡ народа иже съ вѣнѣ олтаря, и глѣтѣ ю глаго великѡ въз оуслышаніе всѣхъ народѡ молаши са народа ради: и съ симѣ дѣлаєт дѣло архіерейское, зане и початокѣ молитвѣи и конецѣ егѡ дѣло есть: ѡбаче и архіерей, сїю молитвѣи внстѣ тайно глѣтѣ кѣ Бгѣ:

**IV.13.** тѣмже пришедшѣ сѣенникѣ послѣ что прочетѣ молитвѣи: и бл҃гословлаєт его архіерей: ѿкѡ единая слава егѡ:

**IV.14.** и паки самѣ архіерей собират антимиса, и полагаєт евѣліе, и целѣет его, и сѣѣю трапезѣ: авлаєт сими ѿкѡ ѿтамѡ ѡсѣеннѣ есть, и соединенѣ съ жертвенникомѣ, (к. 12) зане иже съ лѣтѣи совершилѣ есть:

**IV.15.** таже исходитѣ ѿ дѣверѣ олтарскїа (!) възнѣ, и даетѣ народѣ анафорѣ, зане нѣсть народѣ ѿ олтаря, и дрѣгое знаменѣе, ѿкѡ вышнїи снизхѡди кѣ смиреннѣи и дает са тѣмѣ многообразно:

**V.1.** ѡ анафорѣ:

Анафора же есть хлѣбѣ ѡсѣеннѣи, иже дѣлаєт са ѿ просфорѣ ѿ коеа изимает агнца, иже жрет са, и тѣло Гдѣне бываєт: прочее въз мѣсто онагѡ великагѡ дара страшнагѡ причащенїа: понеже не сѣѣт достойни вси да причастат са егѡ: и сїа дает са имѣ въз мѣсто онаго, и адидора праведно называет са, срѣчь: въз мѣсто дара: зане ѿкѡ дарѣ дарованїа бжїа даєт: понеже чєсѡ ради и ѡсѣеннѣи есть хлѣбѣ сей: бывїи назнаменанѣ съ копїею, и прїемлетѣ сѣѣа словеса: а нѣсть причастникѣ сѣѣомѣ тѣлѣ Хрѣтовѣ: зане они сѣѣт тайнства: сїа же точїю дающа сѣенїе: и дающа бжтвеннагѡ дара: иже дает са словесами проскомидїеи: и

<sup>16</sup> ради skreślone w tekście, na marginesie dodane jeszcze raz ręką Spirydona.

послѣ паки народа бѣгословаетъ и бѣгословеніе ѿ Бѣга да даетъ са имъ: и  
молаца са архіерею твори ѿпсать: и молитъ Хрѣта истиннаго Бѣга нашего: ѣкѡ  
чрезъ молитвы престѣла мѣре своеа, и всехъ стѣхъ, ѣкѡ да помилѣтъ ихъ въхъ  
аминь: до зѣ въ тайнства стѣла лѣтѣргѣй:

## Rozdział IV

### Legenda o św. Sisiniju – pogromcy zła i jej południowosłowiańskie paralele folklorystyczne

#### IV.1. Św. Sisinij – patriarcha, mnich czy święty–wojownik?

*Legenda o św. Sisiniju* (inne warianty imienia: Sisoj, Sisin), *jego siostrze Melentii i diable* nie jest oryginalnym wytworem piśmiennictwa słowiańskiego. Rozpowszechniona na całym chrześcijańskim Wschodzie, znana jest w dwu redakcjach i trzech wersjach językowych – koptyjskiej<sup>1</sup>, arabskiej i greckiej<sup>2</sup>, przy czym wersja grecka różni się znacznie od pozostałych. Legendę znaleźć można w różnych typach rękopisów: amuletach, menologionach, modlitewnikach. Według większości badaczy, pierwotna redakcja legendy powstała w Iranie lub Azji Mniejszej. Można w niej wyróżnić dwie warstwy sztucznie ze sobą połączone. Pierwsza z nich, bardzo archaiczna, związana jest z mitami dualistycznymi o walce anioła lub też herosa–jeźdźca ze złym demonem żeńskim, szkodzącym położnicom lub zabijającym nowo narodzone dzieci. Na ten najstarszy mit nałożyła się nowsza, charakterystyczna dla wczesnochrześcijańskiej hagiografii warstwa, w której heros–pogromca demona został zastąpiony przez świętego wojownika Sisinija, prześladowanego za wiarę za panowania imperatora Dioklecjana. Dzień świętego włączony jest do kalendarza Kościoła koptyjskiego i obchodzony 21 kwietnia<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Wydanie tekstu zob. w: *Acta Martyrum*, ed. F. M. E. Pereira, [w:] CSChO, Script. Aethiop., Ser. II, t. XXVIII, Roma–Parigi–Lipsia 1907, s. 262–272 (tekst koptyjski); tamże, s. 237–249 (tłum. łacińskie).

<sup>2</sup> Wydanie tekstu zob. w: L. Allatius, *De temporibus Graecorum recentioribus etc.*, Coloniae Agripinae 1645, s. 126–129; G. Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevi*, vol. V, Paris 1876, s. 573–575.

<sup>3</sup> O Sisiniju zob.: LThK, t. IX, Freiburg 1964, s. 798; BSS, t. XI, Roma 1968, s. 1246–1247; K. Friess, *The Ethiopic Legend of Sisinius and Ursula*, [w:] *Actes du VIIIe Congrès International des Orientalistes*, Leiden 1893, s. 53–57; R. Basset, *Les apocryphes Ethiopiens. IV. Les légendes de S. Terlag et de S. Sousinyos*, Paris 1894, s. 2–14; H. Delhaye, *Les Martyrs d’Egypte*, „Analecta Bollandiana” 1907, VI, I, s. 499–501; *Gadla Susenyus seu Martirium sanctii*



Treść legendy wschodniej można przedstawić pokrótce w sposób następujący:

Pewien człowiek imieniem Sisinij ożenił się. Wkrótce urodził mu się syn, którym zawładnął zły żeński duch, Werzilia, i zabił go. Słyszac płacz żony, Sisinij wsiadł na konia, chwycił włócznię i ruszył za Werzilią. Po drodze spotkał starą kobietę i spytał ją, gdzie ukrył się demon, a ona (w niektórych wariantach sama Werzilia) wskazała mu to miejsce. Gdy święty zobaczył Werzilię w otoczeniu innych demonów, padł na kolana i modlił się do Boga, który dał mu siłę do przebicia jej włócznią. Ta przysięgła nie porywać się więcej na położnice i małe dzieci w domach, w których przechowuje się amulet z tym „żywotem”.

Identyfikacja herosa ze św. Sisinijem nastąpiła znacznie później. Według badaczy, bohater legendy był początkowo zwolennikiem Manesa, ale później odrzucił swoje przekonania heretyckie i stał się prawowiernym chrześcijaninem. Właściwie trudno byłoby orzec, który Sisinij jest bohaterem późniejszych, „schryścianizowanych” wersji legendy. Niewykluczone, że chodzi tu o innego świętego, np. o wczesnochrześcijańskiego pustelnika z góry Synaj, który jako znany uzdrowiciel również „zawodowo” byłby bliższy bohaterowi naszego tekstu. Później, już na gruncie bizantyńskim, chrystianizacja legendy nasila się: Sisinija identyfikuje się z konstantynopolińskimi patriarchami Sisinijem I (I poł. V w.) i Sisinijem II (996–998)<sup>4</sup>.

Legenda została przetłumaczona z greckiego na starobułgarski najprawdopodobniej już w drugiej połowie X w. Według niektórych badaczy, tłumaczenie jest dziełem bułgarskiego pisarza tamtych czasów popa Jeremii (koniec X – początek XI w.), autora oryginalnych utworów i tłumacza/kompilatora bizantyńskich tekstów zaliczanych do tzw. literatury ludowej – utworów, które zyskały wyjątkową popularność w średniowiecznym i odrodzeniowym piśmiennictwie bułgarskim, jak również w innych literaturach południowosłowiańskich oraz w piśmiennictwie staroruskim, a nawet rumuńskim<sup>5</sup>.

*Sisinii, Acta Martyrii*, [w:] CSChO; Script. Aethiop., ed. F. M. E. Pereira, Ser. II, t. XXVIII (versio), Roma–Paris–Leipzig 1907; P. P e r d r i z e t, *Negotium perambulans in tenebris. Etudes de demonologie orientale*, „Publications de la Faculté des Lettres de Université de Strasbourg” (Strasbourg) 1922, fasc. 6; E. A. B u d g e, *The Book of the Saints of the ethiopian Church*, III, Cambridge 1928, s. 835–837; С. Б. Ч е р н е ц о в, *Эфиопская картина собрания МАЭ (№ 2594 – 14) и легенда о святом Сисинии и Верзилье*, [w:] *Из культурного наследия народов Америки и Африки* [= „Сборник Музея антропологии и этнографии”, XXXI], Ленинград 1975; G. M i n c z e w, *Legenda apokryficzna o św. Sisiniju i jej południowosłowiańskie paralele folklorystyczne*, [w:] *Tradycja i inwencja. Wątki i motywy obiegowe w dawnych literaturach słowiańskich*, Łódź 1999, s. 29–41; D. B. O i k o n o m i d e s, Ἡ Γελλὼ εἰς τὴν Ἑλληνικὴν καὶ Ῥωμαϊκὴν λαιογραφίαν, „Λαιογραφία” 1975–1976, t. 30, s. 246–248; T. M. P r o v a t a k e, Ὁ διάβολος εἰς τὴν Βυζαντινὴν Τετηνὴν, Thèssalonikè 1981.

<sup>4</sup> O tych patriarchach konstantynopolińskich zob. w: LThK, IX, s. 798.

<sup>5</sup> O porcie Jeremii i adaptacji legendy na Bałkanach zob.: М. С о к о л о в, *Компильция апокрифов болгарского попа Йеремии*, [w:] *Материалы и заметки по старинной славянской*

Legendę można znaleźć w różnych typach rękopisów: amuletach, *trebnikach*, modlitewnikach oraz w drukach jarmarcznych. Zarówno w rękopisach, jak i starodrukach, legendzie często towarzyszy modlitwa apokryficzna o przepędzenie gorączki poporodowej, kierowana zwykle do Archanioła Michała lub też św. Sisinija, genetycznie związana z tekstem o świętym wojowniku. W Pogodinowskim *Indeksie ksiąg zakazanych* (odpis z XIV w.) czytamy:

Недоумъ естествены егоже трасавицами именууютъ. какоже баеть Еремия попъ болгарскыи. глеть во вкаанны сице. Глаго съдащюу етомуу оцю Сисенью на горъ Синдистъ<sup>6</sup>.

Modlitwa ta, spełniająca funkcję egzorcyzmu przeciwko chorobom, jak też wszelakim siłom nieczystym, jest bardziej rozpowszechniona w tradycji rękopiśmiennej aniżeli sama legenda o św. Sisiniju. Z Półwyspu Bałkańskiego oba teksty przechodzą do piśmiennictwa staroruskiego, gdzie modlitwa znana jest jako *Сказание о двенадцати трясавицах*<sup>7</sup>. W tym przypadku autorska atrybucja obu tekstów jest kwestią drugorzędną; ważniejsze jest, że oficjalny dokument cerkiewny, jakim jest *Indeks ksiąg zakazanych*, daje świadectwo epoki, w której modlitwa i legenda powstały na gruncie słowiańskim i o drodze, którą trafiły do piśmiennictwa staroruskiego. Dla Cerkwi te heretyckie „baśnie” są dziełem bułgarskiego pisarza popa Jeremii. Jeśli przyjmiemy, że uważany (słusznie czy nie) za heretyka związanego ze wspólnotami bogomiłów starobułgarski twórca nie jest ani autorem, ani tłumaczem czy kompilatorem tych tekstów, to średniowieczni ludzie pióra i późniejsi badacze obu zabytków niebezpiecznie poszukują ich genezy i początkowego rozprzestrzenienia wśród Słowian właśnie na Bałkanach, w średniowiecznej Bułgarii w X–XI w., tj. w okresie, gdy oryginalna i przekładana z greckiego literatura pseudokanoniczna znajduje szeroki oddźwięk i może być traktowana jako próba przekładu

---

*литературе*, вып. 1, Москва 1888, s. 26–44; А. Веселовский, *Разыскания в области русского духовного стиха. VI. Духовные сюжеты в литературе и народной поэзии румын*, Сб. ОРЯЗ (Санкт-Петербург) 1883, XXXII, s. 41–96; М. Р а n t e l i ć, *Hrvatskoglagoljski amulet tipa Sisin i Mihael*, „Slovo” (Zagreb) 1974, 23, s. 161–203; Е. Георгиев, *Литература на изострени борби в средовековна България*, София 1966; В. Н а s d e u, *Cuvente den bitrâni Cartile poporane ale Romanilor in secolui XVI in legatura cu literatura poporana cea nescrisa*, Bucureşti 1880.

<sup>6</sup> Сут. за: Б. Ангелов, *Списъкът на забранените книги в старобългарската литература*, „Известия на Института за българска литература” (София) 1954, 1, s. 129.

<sup>7</sup> Рог. И. Мансветов, *Византийский материал для Сказания о двенадцати трясавицах*, Москва 1881; М. Соколов, *Компиляция апокрифов...*; А. Веселовский, *Заметки по истории апокрифов*, ЖМНП, май 1894.

niejasnej, „wysokiej” historii i dogmatyki biblijnej oraz kościelnej na język nowo ochrzczonych Bułgarów.

Treść słowiańskiej legendy można przedstawić następująco: siostra św. Sisinija – Melentia – rodzi kilkoro dzieci, lecz po każdym porodzie pojawia się nocą żeński demon (wiedźma) lub diabeł, który wykrada nowo narodzone dzieci i zjada je. Przed narodzeniem ostatniego dziecka Melentia buduje trudno dostępną wieżę, zamyka się w niej razem z kilkoma posługaczkami, a kiedy rodzi dziecko, przez trzy lata nikomu nie otwiera drzwi, bojąc się – nie bez racji – że wiedźma może znów wtargnąć i zjeść jej dziecko. W tym czasie święty Sisinij razem ze swymi braćmi walczy przeciwko niewiernym (w zależności od wariantu legendy – Arabom, Tatarom lub Turkom). Po zwycięskiej wojnie wyrusza na poszukiwanie siostry. Pewnej nocy dociera pod wieżę i prosi Melentię, by wpuściła go do środka. Ta jednak odmawia, gdyż boi się, że wraz z bratem wejdzie wiedźma i zje jej najmłodsze dziecko. Święty Sisinij przekonuje ją w końcu, by otworzyła drzwi, a wówczas wiedźma, wykorzystując dogodny moment, przedostaje się do wieży ukryta w postaci ziarnka prosa, pszenicy lub kurzu pod podkówną konia świętego. Nocą wykrada ona dziecko, zjada je i ucieka. Rankiem Melentia zauważa zniknięcie dziecka i wini brata za nieszczęście, które ją spotkało. Święty Sisinij uzbraja się we włócznię, siada na konia i wyrusza w pogoń za wiedźmą. Po drodze spotyka różne drzewa i krzewy (wierzbę, jeżynę, osikę, oliwkę, cyprys albo sosnę) i pyta je, czy nie widziały uciekającej wiedźmy. Niektóre okłamują go, za co Sisinij je przeklina, inne natomiast, jak sosna, cyprys i oliwka, mówią prawdę, wskazują drogę i podpowiadają, że wiedźma skryła się w głębinach morza. Sisinij błogosławi dobre drzewa, dociera do brzegu morza, zarzuca wędkę, łapie wiedźmę i, bijąc ją, żąda, by zwróciła dzieci jego siostry. Wiedźma obiecuje je zwrócić (tj. zwymiotować), jeżeli on zwymiotuje mleko swojej matki. Święty modli się do Boga i z jego pomocą udaje mu się to zrobić. Wtedy też i wiedźma zwraca wszystkie dzieci żywe i zdrowe. Sisinij jednak bije ją nadal i zmusza do wyjawienia wszystkich imion, pod którymi wiedźma występuje. Ta wymienia je, wyjaśniając jednocześnie, że każdy, kto będzie nosił modlitwę (amulet) z tymi imionami, będzie dla niej niedostępny.

W amuletach słowiańskich legendzie o świętym, jego siostrze i diable towarzyszą zazwyczaj inne teksty pseudokanoniczne czy magiczne: wspomniana już modlitwa do Archanioła Michała (albo św. Sisinija) przeciw gorączce poporodowej, magiczne kręgi wypełnione krzyżami bądź różnymi kombinacjami liter, kanoniczne i pseudokanoniczne modlitwy do różnych świętych, ich wyobrażenia itp. (zob. ryc. 7). Genezy symboliki związanej z kombinacjami krzyża, trójkąta i innych rysunków czy wyobrażeń szukać należy w starożytności, we wspólnotach przedpiśmiennych, kiedy amulety ściśle wiązały się z rytuałem, praktykami magicznymi i zaklęciom przeciwko złym

siłom<sup>8</sup>. Innymi słowy – twórcy średniowiecznych amuletów wiążą dwa pozornie bardzo odmienne i wrogie sobie kody kulturowe: modlitwy oficjalne i uważane za oficjalne utwory pseudokanoniczne przeplatają się z tekstami magicznymi. Badania legendy w jej kontekście, jej związki z tzw. konwojem literackim pozwalają na pełniejszą analizę sposobów funkcjonowania słowa pisanego w oficjalnym i ludowym środowisku średniowiecznym – jest to problem, któremu w ostatnich dekadach poświęcono wiele ważnych studiów i który – jak mi się zdaje – nadal potrzebuje pewnych objaśnień i uzupełnień.

#### IV.2. Mit bliźniaczy o bracie zabijającym siostrę-wiedźmę

Badacze i wydawcy słowiańskich oraz rumuńskich legend o św. Sisiniju niewiele uwagi poświęcają związkom tych utworów z archaicznymi mitami o walce bohatera ze złym demonem, co najwyżej podkreślają nieoryginalny charakter tekstów, ukazując ich zależność od greckiej legendy o zabijającym nowo narodzone dzieci żeńskim demonie Gilò. A. Wiesiełowski, M. Sokołow i I. Manswetow odwołują się – co prawda – do mitologii koptyjskiej, etiopskiej, chaldejskiej, porównując, oprócz opublikowanych przez L. Allatiusa i G. N. Sathasa tekstów greckich, także dwie lektury z synaksarionów: koptyjską legendę o świętym męczenniku Sisiniju, który zginął za wiarę podczas prześladowań za cesarza Dioklecjana i legendę z *Synaksarionu* Kościoła etiopskiego. Ale w tym przypadku porównanie służy jedynie próbom wskazania wpływów późnych manichejskich mitów dualistycznych na teksty słowiańskie. Niektórzy z badaczy próbują szukać coraz modniejszej w owym czasie tematyki związanej z bogomilstwem (Iran – Mani – dualizm – pop Bogomił), co – ich zdaniem – w szczególności sposób podobało się tłumaczowi/kompilatorowi, być może związanemu ze wspólnotami bogomiłów<sup>9</sup>. Na podobne spekulacje pozwalają też świadectwa *Indeksu ksiąg zakazanych*, mimo iż nie wspomina się tam o przynależności popa Jeremii do herezji bogomilskiej.

Niektóre z koptyjskich wariantów legendy ukazują ciekawe różnice w porównaniu z lekturami z synaksarionów greckich. Teksty koptyjskie zachowały wiele elementów archaicznych mitów irańskich (i wschodnich w ogóle) o walce między dobrem i złem. Siostra naszego herosa, tu o imieniu Litozja, nie jest w nich nieszczęśliwą ofiarą złego ducha, lecz sama zamienia się w demona po zabiciu jednej ze swych córek i wypiciu jej krwi. Kolejne urodzone przez nią

<sup>8</sup> E. A. Budge, *Amulets and Talismans*, London 1962, s. 152–167, 339–343.

<sup>9</sup> А. Н. Веселовский, *Разыскания в области руссокого духовного стиха. VI...*, s. 40–41.



Рис. 7. Амulet z przełomu XVII i XVIII w. Ze zbiorów HBKM.

dzieci mają twarze potworów. Litozja potrafi zamieniać się w smoka albo żmiję i kiedy tylko w pobliżu rodzi się dziecko, zabija je i wypija jego krew. Gdy św. Sisinij dowiaduje się o tym, wyrusza do Antiochii, gdzie mieszka jego siostra, wchodzi do domu i zabija ją razem z ostatnim urodzonym przez nią potworem<sup>10</sup>. Według M. Eliadego, w legendzie tej jest odzwierciedlony prastary mit o skłóconym rodzeństwie<sup>11</sup>. Moim zdaniem, mit ten związany jest z mitem o niepokalanym poczęciu dzieci siostry herosa.

Niestety, wspomniani wyżej XIX-wieczni badacze legendy o św. Sisiniju rzadko zwracają uwagę na irańskie i semickie mity o walce bohatera ze złym demonem. W większości przypadków paleosławiści przyznają rację wydawcom–orientalistom: tak np. M. Sokołow i I. Manswetow podzielają poglądy R. Basseta i W. Turajewa, twierdząc, że legenda jest odbiciem chaldejskiego mitu astralnego. A. Wiesiełowski szuka źródeł tekstu w Armenii i Babilonie, inni autorzy widzą tu wpływ mitologii żydowskiej i wskazują cechy wspólne dla żeńskiego demona z tekstów koptyjskich, greckich i etiopskich czy starożydowskiej Lilith<sup>12</sup>.

Współcześni wydawcy słowiańskich amuletów z legendą o Sisiniju również nie zajmują się odniesieniem jej tekstu do starszych warstw mitologicznych, ograniczając się głównie do badania związków słowiańskiej legendy z tekstami greckimi<sup>13</sup>. Wyjątkiem są prace K. Wrocławskiego, S. Czernecowa i autora niniejszego studium. K. Wrocławski próbuje analizować zapisaną przez siebie w Macedonii legendę ludową o św. Sisiniju, łącząc ją z wybranymi mitami starogreckimi – przede wszystkim z mitami o Kronosie i Gai (boski incest) oraz Kronosie i Zeusie (mit o ojcobójstwie, o ojcu pożerającym własne dzieci)<sup>14</sup>. Więcej paraleli między słowiańskimi tekstami legendy i materiałem folklorystycznym z bułgarskiego terytorium etnicznego przytaczam w jednej z wcześniejszych publikacji. Próbując tam wykazać, że amulety z zapisem tekstu legendy spełniały w środowisku ludowym funkcję apotropaiczną, mając chronić położnice i nowo narodzone dzieci przed żeńskim demonem, który w nocy

<sup>10</sup> *Gadla Susenyus seu Martirium sancti Sisinii...*, s. 24–41.

<sup>11</sup> M. Eliade, *Mit, sacrum, religia*, Warszawa 1970, s. 205–206.

<sup>12</sup> С. Б. Чернецов, *Эфиопская картина собрания МАЭ...*, s. 201, przyp. 19, 20.

<sup>13</sup> Wydanie tekstu gągoliczkiego amuletu z końca XIV – pocz. XV w. (Biblioteka Watykańska, sygn. *Vat. Sl. 11*) w: M. Pantelić, *Hrvatskoglagoljski amulet...*, s. 161–203; wydanie tekstu amuletu z końca XVII – pocz. XVIII w. (ЦСБП, sygn. *Cod. Slav. D. 31*) w: I. Duščev, *Apocrypha byzantino-slavica. Une collection serbe d'exorcisme d'origin byzantine*, „Zbornik Filozofskog Fakulteta” (Beograd) 1967, 9(1), s. 247–250. Ten sam tekst w języku bułgarskim w: И. Дуйчев, *Един ръкописен свитък с апокрифни молитви и заклинания*, СтбЛ 1971, 1, s. 157–166.

<sup>14</sup> K. Wrocławski, *Analiza porównawcza bałkańskiej legendy o świętym Sisoje (Sisiniu)*, [w:] *Z polskich studiów slawistycznych. Seria 5. Literaturoznawstwo. Folklorystyka. Problematyka historyczna*. Prace na VII Międzynarodowy Kongres Sławistów w Zagrzebiu 1978, Warszawa 1978, s. 362–365.

zabija je lub sprowadza na kobiety gorączkę połogową<sup>15</sup>. Szczególnie cenna jest praca S. Czernecowa, który bada historię tekstu orientalnych wersji legendy o świętym–wojowniku, ukazując związki między koptyjskimi i etiopskimi lekturami synaksaryjnymi, archaicznością tekstu greckiego i zależnością fabuły od mitów starożydowskich<sup>16</sup>.

W legendzie rzeczywiście można odkryć ślady dualizmu, chociaż interpretacja manichejsko-bogomilska budzi duże wątpliwości. W momencie zabicia (zniszczenia) demona żeńskiego przywrócony zostaje naruszony wcześniej porządek kosmiczny. Zjadając swoje dzieci, siostra Sisinija narusza sam początek odwiecznego cyklu: narodziny – inicjacja – małżeństwo – wychowanie dzieci – śmierć, dlatego też heros musi zabić sprawczynię światowego chaosu, by przywrócić równowagę w przyrodzie i społeczeństwie. Taki motyw obecny jest również w greckich i słowiańskich tekstach legendy. Wiedźma (diabeł) ukrywa się w morzu, a św. Sisinij łapie ją (jego) na wędkę. Woda jest tutaj nosicielem symboliki ambiwalentnej – jest siłą oczyszczającą i zmywającą grzechy, a jednocześnie żywiołem rozmywającym wszelkie formy i niszczącym dzieło stworzenia<sup>17</sup>. Tak np. w jednym z południowosłowiańskich apokryfów o walce Archanioła Michała z szatanem diabeł kilkakrotnie zanurza się w jeziorze<sup>18</sup>. Wyciągając wiedźmę z wody i zmuszając ją do zwrócenia dzieci, św. Sisinij dokonuje jak gdyby przywrócenia świata z nicości, bezkształtu; ożywia go i porządkuje od nowa.

W koptyjskich i arabskich oraz bizantyńskich i słowiańskich wariantach legendy mówi się o niepokalanym poczęciu dzieci siostry świętego (w każdym razie w tekstach tych nie wspomina się o obecności mężczyzny). Jak już wspomniano, K. Wrocławski próbuje powiązać motyw niepokalanego poczęcia z całym kompleksem mitologicznym, w którym przeplatają się incest, mit o bogu zabijającym własne dzieci i grzeszny związek kobiety z demonem. Urodzone przez Melentię dzieci są właściwie dziećmi diabła i dlatego powinny umrzeć<sup>19</sup>.

Jednak możliwa jest też inna interpretacja motywu niepokalanego poczęcia w legendzie. W wyobrażeniach mitologicznych niepokalane poczęcie jest bezpośrednio związane z mitami bliźniaczymi, jak też z przesądnym strachem kobiet przed bezpłodnością. Bardzo często jeden z bliźniaków jest zrodzony

<sup>15</sup> G. M i n c z e w, *Legenda apokryficzna o św. Sisiniju...*, s. 29–41.

<sup>16</sup> С. Б. Ч е р н е ц о в, *Эфиопская картина собрания МАЭ...*

<sup>17</sup> O dychotomicznej symbolice akwaticznej zob.: M. E l i a d e, *Mit...*, s. 143–144.

<sup>18</sup> Krytyczne wydanie tekstu zob.: А. М и л т е н о в а, *Апокрифът за борбата на архангел Михаил със Сатанаил в две редакции*, СтбЛ 1981, 9, s. 98–113.

<sup>19</sup> K. W r o c ł a w s k i, *Analiza porównawcza...*, s. 362–365.

z ziemskiego ojca, a drugi z ducha lub boga<sup>20</sup>. W takim wypadku, jeżeli przyjmiemy za prawdziwe twierdzenie M. Eliadego, że w naszej legendzie odzwierciedlony został bliźniaczy mit o skłóconym rodzeństwie – bracie i siostrze – i jeżeli weźmiemy pod uwagę funkcje herosa jako obrońcy położnic i nowo narodzonych, czyli jako przeciwnika niepłodności (= śmierci), to zobaczymy, że niepokalane poczęcie siostry Sisinija jest związane z wiarą i nadzieją na płodność, lekki poród i ochronę dzieci przed chorobami, wiarą, która zachowała się w kulturze tradycyjnej na Bałkanach w formie kultu Bogurodzicy – opiekunki rodzących.

Kobiece demony–zabójczynie nowo narodzonych spotykamy prawie we wszystkich mitologiach Wschodu. Alabastra jest złym demonem, związanym z tradycją irańską i semicką. Początkowo była ona najprawdopodobniej dobrą boginią, opiekującą się urodzajami, o czym świadczą jej atrybuty: księga magiczna i moneta. Później sprowadzona została do rzędu złych demonów w niższej hierarchii demonologicznej i w takiej postaci przeszła do systemów mitologicznych narodów kurdyjskich, tatarskich i in. Przedstawiana jest jako brzydka kobieta z rozpuszczonymi włosami i zakrzywionymi paznokciami u rąk, mieszkająca w pobliżu wody. Jest sprawczynią nocnych koszmarów i wszelakich nieszczęść położnic oraz noworodków<sup>21</sup>.

Inną postacią, związaną z demonologią semicką, jest Lilith, zły duch, przynoszący bezpłodność kobietom. Lilith również połyka noworodki, pije ich krew i zjada mózg. Przedstawiana jest jako kobieta z długimi, rozpuszczonymi włosami<sup>22</sup>. Najprawdopodobniej istnieje genetyczny związek pomiędzy Litozją z koptyjskiej legendy a Lilith, o czym świadczy nie tylko podobieństwo imion, lecz także podobne funkcje obu żeńskich demonów – niepokojenie położnic i zabijanie ich dzieci. W mitologii greckiej znany jest krwawy potwór o imieniu Lamia, który również jest demonem żeńskim zabijającym położnice i noworodki. Demonem śmierci jest też znana większości narodów europejskich Mara – duch żeński, sprawczyni nocnych koszmarów, dusząca swoje ofiary podczas snu.

Wiedźma (diabeł) ze słowiańskiej legendy o św. Sisiniju, a szczególnie jej postać znana z modlitwy apokryficznej do Archanioła Michała (lub do św. Sisinija) – egzorcyzmu przeciwko gorączce porodowej – zadziwiająco przypomina prastare indoeuropejsko-semickie wyobrażenia o demonie kobiecym:

<sup>20</sup> Por. P. S a i n t y v e s, *Les Vièges Mères et les naisances miraculeuses*, Paris 1900; *Мифы народов мира. Энциклопедия*, т. 1, Москва 1980, s. 362.

<sup>21</sup> *Мифы народов...*, s. 50.

<sup>22</sup> Tamże, т. 2, Москва 1982, s. 55.



Kiedy święty Archanioł schodził z Góry Oliwnej, spotkał wiedźmę z włosami do ziemi, oczyma ognistymi, rękami po łokcie zakrwawionymi i zakrwawionymi zębami<sup>23</sup>.

Imiona wiedźmy w słowiańskich modlitwach–egzorcyzmach również nie pozostawiają wątpliwości co do szkód, jakie wyrządza ona ludziom:

... i wtedy diabeł rzekł: Puść mnie, Sisonie, przysięgam na imię Pana Boga, że ci wyjawię mój ród. Po pierwsze – wiedźma, po drugie – pokryta plamami, po trzecie – mora, po czwarte – wiła, po piąte – trująca, po szóste – krew pijąca, po siódme – porywająca dzieci kobietom, po ósme – wiatr<sup>24</sup>.

Podobnie w XVII-wiecznym amulecie z biblioteki ЦСВПИД (zob. aneks 1 na końcu rozdziału):

Wtedy począł bić go święty, i diabeł rzekł: „Puść mnie, święty Sisonie. Zaklinam się na imię Pana Boga, że wyjawię ci imiona swoje: 1. Wiedźma; 2. Mestica; 3. Mora; 4. Wiła; 5. Piekielnica; 6. Krew pijąca; 7. Dławiąca dziecko w łonie matki; 8. Wicher.”

W celu ochrony przed ich czarami już w epoce wczesnochrześcijańskiej pojawiły się amulety, na których przedstawiony był heros–zwycięzca – Sisinij, Salomon lub też Archanioł Michał i zwyciężony przez nich demon w kobiecej postaci. Na jednym z fresków z IV w. św. Sisinij na koniu zabija demona–kobietę. Fresk odkryto podczas wykopalisk w klasztorze egipskim Bawit (Hermopolis). Z kolei na jednym z ołowianych amuletów z VI w., odkrytym na Cyprze, przedstawiony jest wojownik na koniu, przeszywający włócznią leżącego demona–kobietę z rozpuszczonymi włosami. W podpisie widać wyraźnie imiona Sisinjia i demona Albastry<sup>25</sup>.

Wnioski, wynikające z dotychczasowej krótkiej analizy legendy apokryficznej, można ująć w trzech punktach:

1. W wersji koptyjskiej najwyraźniejsza jest warstwa archaiczna, związana z prastarymi wierzeniami indoeuropejskimi i semickimi – z mitem bliźniaczym o skłóconym rodzeństwie oraz z genetycznie bliskim mu mitem o niepokalanym poczęciu siostry herosa. Zabijając siostrę–demonia heros przywraca zakłócony porządek kosmiczny. Pierwowzoru siostry Sisinjia należałoby szukać w wyobrażeniach indoeuropejskich i starosemickich bogiń płodności, które później zostaną przesunięte do demonów niższej rangi. Dlatego też niepokalane poczęcie powinno być interpretowane raczej jako oddźwięk czasów, kiedy

<sup>23</sup> Tłumaczenie polskie według nowobułgarskiego tekstu z: *Средновековни лековници и амулети*, ред. А. Милтенова, А. Кирилова, София 1994, s. 121.

<sup>24</sup> Tamże, s. 120.

<sup>25</sup> *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie*, t. XV, s. 1497–1498. Zob. też: С. Б. Чернов, *Эфиопская картина собрания...*

boginie te były jeszcze nosicielkami płodności. Legenda wyraża ponadto wiarę w to, że heros–zwycięzca demonów ochrania kobiety w czasie porodu, pomaga w wychowaniu niemowląt oraz leczy bezpłodność. Poświadczają to freski i amulety o funkcji apotropeicznej, na których przedstawiony jest św. Sisinij przebijający włócznią demona Albastrę.

2. W greckich, słowiańskich i rumuńskich legendach o świętym zachowały się niektóre z archaicznych mitów, takie jak mit o niepokalanym poczęciu dzieci Melentii, epizod z ucieczką wiedźmy (diabła) na dno morza i walka pomiędzy herosem a złym demonem, zwycięstwo nad nim i w końcu przywrócenie porządku kosmicznego. Średniowieczne legendy bałkańskie są jednak w znacznie większym stopniu schryistianizowane. Role są tutaj zamienione – siostra świętego nie jest już złym demonem, lecz ofiarą wiedźmy Gilò (diabła), która pojawia się jako osobna postać. Sisinij natomiast zostaje wyposażony w typowe atrybuty świętego–wojownika, zwycięzcy zła. W tekstach pojawia się również motyw spotkania świętego z różnymi drzewami, najwyraźniej pod wpływem folklorystycznych legend etiologicznych. Jednak mimo tej powierzchownej chrystianizacji, w średniowiecznych rękopisach zachowało się coś, co powodowało, że teksty legend były popularne w kulturze tradycyjnej aż do początku XX w.: słowa zapisanej legendy i modlitwy egzorcyzmu pełniły funkcję apotropeiczną – przepędzały nocne zmyły i zapewniały ochronę położnicom i nowo narodzonym dzieciom.

3. W średniowiecznym i odrodzeniowym piśmiennictwie bałkańskim teksty legendy i egzorcyzmu były rozpowszechniane przede wszystkim pod postacią amuletu. Odkryto wiele takich zabytków, m. in. głągoliczki amulet chorwacki z przełomu XIV i XV w., przechowywany w Bibliotece Watykańskiej, amulet cyrylicy z końca XVII w., przechowywany m. in. w bibliotece Centrum im. I. Dujczewa w Sofii, XVII-wieczny rękopis z HBKM (zob. ryc. 8). Noszone je w zaszytych skórzanych woreczkach, zawieszonych na szyi, przewieszano przez ramię, a kobiety ciężarne owijały nimi tułów. Tę ostatnią funkcję potwierdza forma amuletu Dujczewa – ponad czterometrowej długości taśma, która została prawdopodobnie pomyślana jako pasek dla ciężarnej kobiety. O tym, że spisane teksty legendy pełniły funkcję apotropeiczną, świadczą również towarzyszące im inne teksty pseudokanoniczne i modlitwy, zawarte w amulecie z ЦСВПИД, np. *Sen Bogurodzicy*, modlitwy–egzorcyzmy przeciwko złej mocy kierowane do św. Jana Chrzciciela, św. Jana Złotoustego lub św. Jerzego. W ludowej tradycji religijnej Słowian bałkańskich Bogurodzica postrzegana jest jako patronka kobiet ciężarnych. Istnieje też wiele zwyczajów potwierdzających to przekonanie, jak choćby zwyczaj poświęcania Matce Boskiej pierwszego chleba obrzędowego upieczonego po narodzinach dziecka. Natomiast św. Jerzy, podobnie jak Sisinij, przeobrażony z antycznego herosa w męczennika chrześcijańskiego, stał się w wyobrażeniach ludowych pogromcą złej mocy.

### IV.3. Wtórna liturgizacja legendy o św. Sisiniju i diable

Amulet (sygn. *Cod. D. Slav. 31*<sup>26</sup>) ze zbioru rękopisów ЦСВПИД zasługuje na szczególną uwagę. Powstał w końcu XVII w. lub na samym początku następnego w chorwackim mieście Koprivnica. Pisany w języku cerkiewno-słowiańskim z silnymi wpływami serbskimi, zawiera teksty pseudokanoniczne i kanoniczne, rysunki magiczne i miniatury świętych.

Na początku amuletu zamieszczono znany *Sen Bogurodzicy* opisujący Jej widzenie przyszłej śmierci Syna<sup>27</sup>:

*Inc.: На горѣ кады еданъ часъ заспала естъ Пресватаа Бѣа ...*

Przed *Snem* jednak zapisano szczegółową wskazówkę, według której tekst należy przechowywać w domu lub nosić przy sobie i czytać trzy razy dziennie, a wtedy ani diabeł, ani źli ludzie nie będą w stanie posiadaczowi amuletu zaszkodzić:

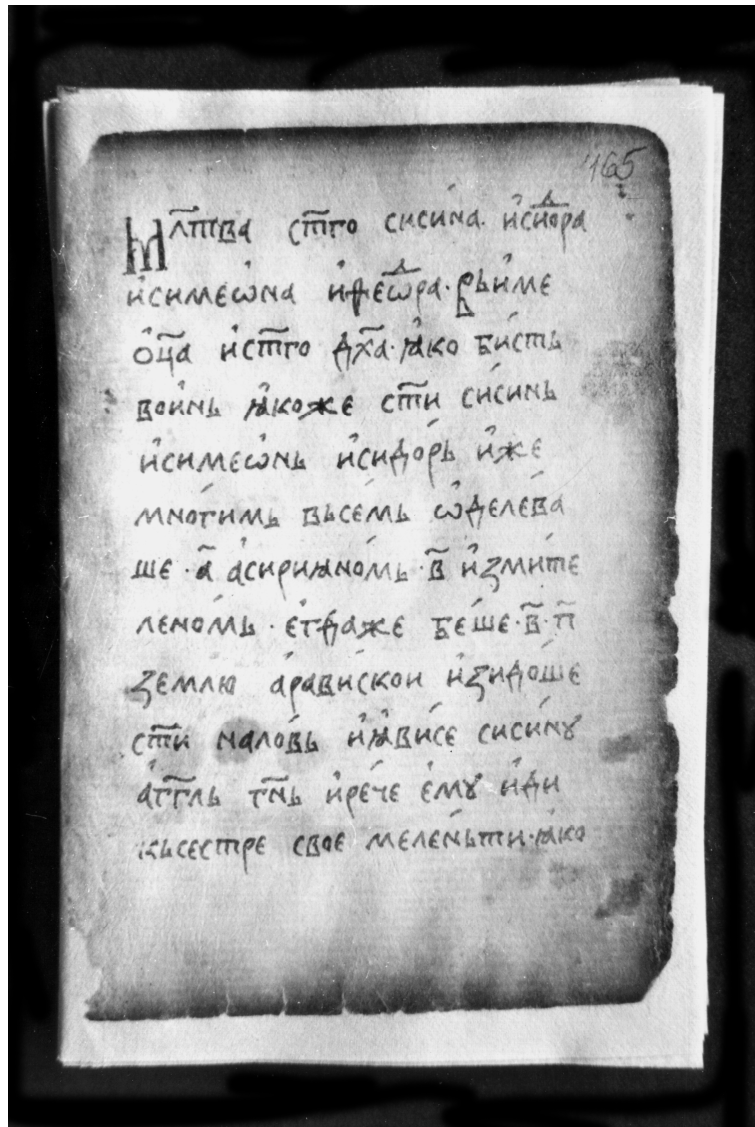
*И рече Гдѣ Бгѣ нашъ ако кой тай санъ твой оу домъ своемъ держи или на себи носи томе человекъ не доѣ дѣволъ ни злобенъ человекъ. ако тко имѣтъ тай Санъ, и прочитати въде на данъ по три пѣта, тай человекъ избавленъ въде ѿ вѣчнѣа мѣки. Аминъ.*

Po *Śnie Bogurodzicy* (przepisanym dwukrotnie z nieznacznymi zmianami) następuje *Legenda o św. Sisiniju i jego siostrze Melentii* (rys. 8). Bezpośrednio po niej przepisano znaną i genetycznie związaną z nią *Modlitwę Archaniota Michała o przepędzenie gorączki*, o której wspomina *Indeks ksiąg zakazanych*. Po niej następuje rysunek krzyża i kilka modlitw – do krzyża, do św. Jana Chrzciciela, św. Jana Złotoustego, św. Jerzego i św. męczennika Stefana, będących rezultatem przeplatania się modlitw kanonicznych z zaklęciami magicznymi. Za przykład niech tu posłuży modlitwa do św. Jerzego:

*Ако пѣвнѣихъ свободѣтелъ и ницихъ Зѣщѣтѣтелъ немоцѣвѣюшѣхъ врачъ црѣй поборнѣче побѣдоносче стѣы Велѣко-Мчѣниче Гевургѣе. Моли Хртѣ Бгѣ спастѣ са дѣшамъ нашим. Зѣклѣнаю та дѣволе стѣымъ Велѣко-Мчѣникомъ и побѣдоносцѣ*

<sup>26</sup> Б. Христова, А. Джурова, В. Велинова, *Опис на славянските ръкописи от Центъра за славяно-византийски проучвания „Проф. Иван Дуйчев“ към СУ „Св. Климент Охридски“*, София 2000, s. 101–103.

<sup>27</sup> O *Śnie Bogurodzicy* zob.: Ц. Вранска-Романска, *Апокрифите на Богородица и българската народна песен*, Сб. БАН 1940, XXXIV, 18, s. 43–46 i bibliografia.



165  
Млтва стго сисина исфора  
исимешна ифешра рьиме  
оца истго аха яко бисть  
войнь якоже стти сисинь  
исимешнь исифорь иже  
многимъ въсемъ ѿфелева  
ше .а асирияномъ .в измите  
лемомъ .етфаже беше .в тт  
землю аравиской и зифоше  
стти маловь и мвесе сисинь  
аггль тль ирече ему и фи  
исестре свое мелемьти .яко

Рис. 8. *Legenda o św. Sisiniju* wg rękopisu z НБКМ, № 631

Гевргіємъ. И Вознесеніємъ Гдѣнімъ и Сошествіємъ Сѣлгв Дсха, и Апостоломъ бѣ и первоверховнымъ Петромъ и Павломъ, и всемъ Пррочи да не можеша зла никакова дѣлавати нѣ родъ твой рабъ семъ вѣршующемъ во Хртѣ за насъ распата. Сохраны Егв Хртѣ егв же стажалъ еси чтною твоею кровію.

Początek modlitwy (Нѣко пѣвнзихъ свободѣтелъ и ницихъ Зѣщитѣтелъ) jest w istocie początkiem troparionu ze służby świętemu. Potem następuje kilka zaklęć magicznych przeciwko złym mocom, a pod koniec ponownie wykorzystano kanoniczne *invocatio* do Chrystusa. W ten sposób zaklęcia magiczne wpisano między fragmentami modlitw kanonicznych.

Słowiańska legenda o św. Sisiniju była spisywana nie tylko na amuletach. Odnaleźć ją można również w księgach liturgicznych, choć – ze zrozumiałych względów – nie była ona wykorzystywana w obrządku oficjalnym, lecz pełniła funkcję modlitwy–egzorcyzmu. Świadczy o tym określenie gatunkowe, widoczne w tytule. W tekstach słowiańskich nie używano słowa *съказание* (co odpowiadałoby gr. ἀπόστροφη), lecz *молитва* (co odpowiada gr. εὐχή). Dlatego też można przypuszczać, że tekst legendy był odmawiany przez kapłana jako modlitwa nad ciężarną bądź rodzącą kobietą.

Podobne przypuszczenie potwierdza fakt, iż naszą legendę już jako modlitwę spotykamy w księgach liturgicznych. Tak np. w XVII-wiecznym rękopiśmiennym *trebniku* ze zbiorów Biblioteki Narodowej im. św. św. Cyryla i Metodego<sup>28</sup> po kanonicznych modlitwach z rytu nad chorym, na k. 165 czytamy:

Мѣта сѣго сисина. и сѣора и симевна и сѣѣра. Въ имѣ оца и сѣго дѣха. *Inc.*  
Нѣко вистъ воинъ ѣкоже сѣти сисинъ и симевнъ и сѣдоръ иже многимъ всемъ  
вделеваше .д. асирианомъ...

Ten proces włączania tekstów pseudokanonicznych do rytów kanonicznych został w jednej z publikacji nazwany „wtórną liturgizacją”<sup>29</sup>; jej autorzy na podstawie badań nad legendarnym cyklem o królu Abgarze doszli do wniosku, że niektóre wczesnochrześcijańskie teksty cyklu weszły w pewnej chwili do rytu liturgicznego, pierwotnie jako uzupełnienie obrzędu. Te fakultatywne, nieprze-

<sup>28</sup> Б. Цонев, *Опис на ръкописите в Софийската народна библиотека*, т. 2, София 1923, № 631.

<sup>29</sup> M. Skowronek, G. Minczew, *Cykl o królu Abgarze w bizantyńsko-słowiańskiej tradycji rękopiśmiennej. Wybrane problemy tekstologiczne*, „Krakowsko-Wileńskie Studia Słowistyczne” (Kraków) 2001, 3, s. 305–336.

znaczone do użytku liturgicznego utwory pseudokanoniczne z różnych przyczyn (kulturowo-historycznych, liturgicznych) stopniowo stawały się nierozdzieloną częścią rytów publicznych bądź prywatnych: odczytywano je podczas nowo ustanowionego święta Przeniesienia Mandylionu z Edessy do Konstantynopola (16/29 sierpnia) lub jako modlitwę nad chorym, ponieważ niektóre teksty cyklu spełniały funkcje apotropeiczne.

W przypadku legendy o św. Sisiniju obserwujemy podobne współdziałanie utworów kanonicznych i pseudokanonicznych. Odrzucone „baśnie” popa Jeremii przez długi czas rozprzestrzeniały się w formie amuletów o funkcjach apotropeicznych. Przedstawiciele niższego duchowieństwa wpisywali je do ksiąg liturgicznych, ponieważ w sferze ludowej bohatera legendy czczono jako uzdrowiciela i pogromcę zła. Naturalnym miejscem tego tekstu jest *trebnik*, księga liturgiczna zawierająca rytury odprawiane publicznie i prywatnie. A dokładniej – po modlitwach nad chorym, ponieważ kapłan, jak w przypadku legendarnego cyklu o Abgarze, czytał modlitwę nad chorym: być może bezpłodną kobietą bądź położnicą, której dziecku groziła śmierć.

#### IV.4. Legenda o św. Sisiniju w literaturze odpustowej XIX w.

W pochodzącym ze wsi Sławeewo zapisie folklorystycznej legendy o św. Sisiniju prowadząca wywiad Katia Michajłowa pyta informatorkę:

- Ти откъде го знаеш това?
  - Четох го, има една такава *Сън на света Богородица*.
- [Skąd o tym wiesz? Czytałam, jest taki *Sen Bogurodzicy*.]

To pozornie nieistotne świadectwo ukazuje sposób współdziałania kultury ludowej i popularnych XIX-wiecznych druków religijnych. Tekst pisany wpływa na ludowy, zostaje przyjęty i zaakceptowany w środowisku ludowym.

Zarówno w przypadku amuletu z Centrum im. I. Dujczewa, jak i informatorki ze Sławeewa, chodzi o dwa towarzyszące sobie teksty: *Sen Bogurodzicy* i *Legendę o św. Sisiniju*. Odpustowe broszury podobnej treści wydawano wielokrotnie w ciągu XIX w., a nawet na początku XX. Oto jedynie niektóre z tytułów opisanych przez A. T. Bałana<sup>30</sup>:

Nr 10979: najstarszy zwój, zawierający *Sen Bogurodzicy* bez *Legendy*, wydany przez K. Ognianowicza w Carogradzie w 1850;

<sup>30</sup> А. Т. Балана, *Български книгопис за 100 г. (1806–1905)*. Събра и нареди А. Т. Балана, София 1909.

Nr 12162: *Сънищата на Пресвята Дева Мария и чудесата на св. Сисой*. Wydana sumptem P. Damianowa z Widynia, Wiedeń 1872 r. Ta broszura miała w sumie siedemnaście wydań (ostatnie w 1905 r.)!

Nr 12149: *Сънищата на пресветая Богородица и чудесната сила на св. Сисой*, Swisztow 1880;

Nr 12160: *Сънищата на пресвята Богородица и мъките на грешните. Камък падна от небето. Разговор на грешника със св. Богородица. Чудесата на св. Сисой. Разни молитви, които всеки християнин е длъжен да знае. 12 забележителни петъци*, Płowdiw, drukarnia „Macedonia”, bez daty. Broszura nosi podtytuł: „Настоящата душеполезна книжка препоръча на всеки християнин нека я прочита ежедневно с внимание и вяра и каквито грехове да има, прощават му се. В чиято къща се намира тази книжка там нечистите духове не могат да влязат. Тя е: на болните изцеление, на бременните (непразните) жени улечение, на умирающите спасение”. [Тę dla ducha pożyteczną książeczkę polecamy każdemu chrześcijaninowi, aby czytał codziennie, z wiarą i uważnie, a jakiegokolwiek ma grzechy, będą mu odpuszczone. W którym domu ta książeczka będzie, tam złe duchy przystępu mieć nie będą. Jest ona: chorym uzdrowieniem, brzemienным ulgą, umierającym zbawieniem”].;

Nr 12171: *Сънуванието на пресв. Богородица и чудесата на св. Сисой с 12-те забележителни петъци. От първообразното преизяснено*, Płowdiw 1887;

Nr 12152: *Сънищата на пресвятая Богородица и чудесата на св. Сисой. Прибавление на разни молитви и 12 петъци*, Sofia 1905.

Ten wykaz można by rozszerzyć o kilka drukowanych amuletów (nr 10976–10982), zawierających bądź tylko *Sen Bogurodzicy*, bądź *Sen, Legendę o św. Sisiniju* i inne modlitwy.

W tym miejscu można się pokusić o przeprowadzenie porównania mechanizmów funkcjonowania tekstu pisanego w średniowiecznej i odrodzeniowej kulturze bułgarskiej. Tłumaczony z greckiego i adaptowany przez niższe duchowieństwo tekst, przyjmowany przez środowisko ludowe, zaczynał rozpowszechniać się drogą nie tylko pisemną, ale i ustną. Pełnił poza tym funkcje apotropaiczne i liturgiczne. Podobnie drukowane broszury z przełomu XIX i XX w., rozprzestrzeniające się na odpustach, przeznaczone dla mniej pretensjonalnej publiczności, były oswajane przez środowisko ludowe i dalej przekazywane ustnie. A o tym, że legenda pełniła funkcję amuletu również później, świadczy podtytuł cytowanej wyżej broszury nr 12160.

Drogą odwrotnych wpływów: od literatury cerkiewnej ku folklorowi można objaśniać zarówno dodane tu zapisy folklorystyczne (z całą pewnością również wydaną przez K. Wrocławskiego legendę), jak i niektóre ludowe objaśnienia Liturgii św., o czym była mowa w rozdziale poprzednim. Objasnienia liturgii

i obecności sił bezcielesnych w świątyni dane przez przełożoną towarzystwa parafialnego, wyłożone przez informatorkę Olgę Tomową pochodzą być może również z jakiejś popularnej broszury:

„I wtedy przełożona naszego towarzystwa parafialnego wszystko nam opowiedziała. Tego widzenia nie ma w żadnych księgach”.

„Nie ma tego w żadnych księgach” mówi kobieta, mając na myśli księgi „cerkiewne”, tj. liturgiczne. „To jest z widzenia” – słowa te można interpretować na wiele sposobów, ale w tym przypadku „widzenie” najpewniej oznacza widzenie przeczytane w jednej z broszur z objaśnieniem Liturgii św., o której informatorka wiedziała, że nie jest „księgą cerkiewną”, tzn. wykonywaną podczas nabożeństwa.





Ἐπὶ πολὺ δὲ αὐτῶν ἰσταμένων  
καὶ τῶν ἵππων  
χαλινοκτυπούντων κατήλθε τοῦ  
ἄνοιξαι αὐτῶν. Ἡ δὲ μιὰρὰ  
Γυλλοῦ συνεισῆλθε σὺν τοῖς  
ἵπποις ὡς περ μῦα· καὶ περὶ  
μέσης τῆς νυκτὸς ἀπέκτεινε τὸ  
παιδίον. Ἡ δὲ Μελετινὴ  
ὠλόλυζεν πικρῶς, λέγουσα ὦ  
Σισίνιε, Σίνη, καὶ συνοδία, οὐκ  
εἶπον ὑμῖν ὅτι παιδίον  
ἐγέννησα καὶ φοβοῦμαι ἀνοιξαι;  
ἦλθην ἢ μιὰρὰ καὶ ἀπέκτεινεν  
αὐτό! Τότε οἱ ἅγιοι προσευχὴν  
ποιήσαντες πρὸς θεὸν, καθῆλθεν  
ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ καὶ εἶπεν  
αὐτοῖς, Εἰσηκούσθη ἡ δέησις  
ὑμῶν πρὸς θεόν· καταδιώξατε  
αὐτὴν εἰς τὰ μέρη τοῦ  
Λιβάνου.

Τότε λέγουσιν πρὸς τὴν  
ἀδελφὴν αὐτῶν, μὴ λυποῦ,  
ἀδελφὴ Μελετινὴ, ἡμεῖς γὰρ  
ὀνόματι τοῦ θεοῦ γενόμεθα ὡς  
κυνηγοί, καὶ κρατήσωμεν αὐτήν.  
Τότε καθίσαντες ἐπὶ τοῖς  
ἵπποις αὐτῶν, ἔτρεχον αὐτήν· ἡ  
δὲ μιὰρὰ, ἰδοῦσα τοὺς ἁγίους  
ὀπισθεν αὐτῆς, ἔδραμεν πρὸς  
τὴν θάλασσαν, καὶ ἔλασαν οἱ  
ἅγιοι τοὺς ἵππους αὐτῶν, [καὶ]  
ἔφθασαν αὐτήν.

Καὶ ἀπέλαβεν αὐτήν ὁ ἅγιος  
Σισίνιος ἐκ τοῦ πλευροῦ αὐτῆς,  
καὶ ἤρξατο βασανίζειν αὐτήν,  
λέγον „ἐὰν μὴ μοῦ ὁμολογήσης  
ποῖον θεὸν σέβεις, καὶ ποῦ τὴν  
δύναμιν ἔχεις, ἐκ τῶν χειρῶν  
ἡμῶν οὐκ ἀπόλυσαι, ἕως οὔ

не иже ми и ово единое, и рече Стзи  
сїсонз не бойса дїавола сестро Мелентїа  
а самз дїаволз ловац, Мелентїа же  
ѡтворї Брата и сотвори се дїаволз зерно  
жита и прилѣпї се коню под, копїтз, и  
вниде внстрз когда взиетъ полсноци  
сотвори се дїаволз ако ловацз вднесе  
втроча оу зсви и вопїе сестра кз братз  
и рече вднесел ми дїаволз втроча и  
начатз горко плакати. и рече стзи не  
плачи Сестро Мелентїо не може се  
дїаволз ѡ мене оускрити ни подз нбсне  
Всїне. ни оу морске дзвлине. азз его  
вбрацїз. и вопи на кона оусѣде Стзи  
сїсонз оузе врсжїе. вгнѣвнїто иде вз  
краї Мора и видѣ Врвз. кра(н) мора ї  
рече Стзи Сїсонз Врво, Врво. древо Бжїе,  
Вїдѣла ли еси врага бѣжаца втроча  
оу зсви носцаца она же бѣше Вїла и  
рече не виде ї рече ей Стзи сїсонз да си  
проклета Врво и да не имашз плода  
на севи, и тако бїстз, и паки иде край  
мора и рече Стзи кзпїно, кзпїно, древо  
Бжїе вїдѣла ли еси Врага бѣжаца  
втроча оу зсви носцаца она же ваше  
вїдїла и рече не видѣ, и рече ей стзи  
кзпїно да си проклета гдѣ ти Вр: тз  
ти и коренз да си человекзкз. на

ἀποδώσεις ἡμῖν καὶ τὰ ζ'  
τέκνα Μελετινῆς ζῶντα, ὡς  
περ ἔλαβες.”  
Τότε ἡ μιὰ λέγει τοὺς  
ἀγίους „ἄγιοι τοῦ θεοῦ,  
ἀδύνατόν ἐστιν δοῦναι τὰ  
παιδιά, ἐὰν μὴ πῖω γάλα ἐκ  
τῶν μασθῶν Μελετινῆς”. Καὶ  
στραφεὶς ὁ ἅγιος Σηνόδωρος  
πρὸς τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν,  
ἀνήγγειλεν αὐτῇ τὸ γεγονός,  
καὶ ἔδωκεν γάλα τὸν ἅγιον· καὶ  
ἐλθὼν αὐτὸς εἰς τὸν τόπον  
ὅπου ἐκράτησαν τὴν μιὰν,  
καὶ ποτίσαντες αὐτὴν τὸ γάλα,  
καὶ κατ’ οἰκονομία θεοῦ  
ἐξέρασαν τὰ παιδιά ζῶντα.  
Τότε ἤρξαντο μαστίζειν αὐτὴν·  
ἡ δὲ μιὰ λέγει τοὺς ἀγίους  
„ἄγιοι τοῦ θεοῦ, μὴ μὲ  
πολυβασανίσετε, καὶ ὁμνύω σας  
εἰς τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου καὶ  
εἰς τὸ κέρασ τῆς σελήνης, ὅτι  
ὅπου γράφεται τὸ ὄνομά σας  
καὶ ἀναγινώσκεται ἡ πολιτεία  
σας, καὶ τὰ ἱβ’ ἡμισυ ὀνόματά  
μου, οὐ μὴ τολμήσω προσεγγίσω  
ἐν τῷ οἴκῳ ἐκείνῳ, ἀλλὰ ἀπὸ  
τριῶν μιλίων φεύξομαι ἐκ τοῦ  
οἴκου ἐκείνου”. Τότε λέγουσιν  
αὐτὴν, „ἀνάγγελον ἡμῖν τὰ  
δώδεκα ἡμισύ σου ὀνόματα”.  
Τότε ἡ μιὰ πῦρ φλεγόμενη  
ἔλεγεν – Τὸ μὲν πρῶτόν μου  
ὄνομα καὶ ἐξαίρετον καλεῖται  
Γυλλοῦ, τὸ δεύτερον, Ἀμορφοῦς,  
τὸ τρίτον, Ἀβυζοῦ, τὸ τέταρτον,  
Καρχοῦς, τὸ πέμπτον, Βριανή,  
τὸ ἕκτον, Βαρδελλοῦς, τὸ  
ἕβδομον, Αἰγυπτιανή, τὸ ὄγδοον,  
Βαρνά, πτὸ ἔννατον,

пропатїе, а себи на проклатїе, и тако  
бїеть. и паки їде край мора и вїдѣ  
Бора край мора и рече сѣтъи боро боро  
дрѣво бжїе, видѣла ли еси врага  
бѣжаца втроча оу зъби носцаца вна же  
рече Вїдѣ его симъ пстемъ бѣжаца  
втроча оу зъби носцаца, и рече боръ,  
Сѣтъи Боро да си благословена, да си  
Члвѣкъ на просвѣщенїе, а себи на  
благословенїе и такъ вбїеть, и паки їде  
и видѣ къ рай (!) Мора Маслине и  
рече Сѣтъи Маслино – Маслино дрѣво  
бжїе Вїдѣла ли еси врага бѣжаца и  
втроча оу зъби носцаца, вна же рече  
Видѣ егъ бѣжаца и втроча оу зъби  
носцаца, и вбгнрї се Ва море и рече ей  
сѣтъи Маслино да си благословена, да си  
Црквї на просвѣщенїе, а себи на  
Благословенїе и тако Бїеть и бацъи сѣтъи  
оудицъ оу море, оуфати дїавола за  
езикъ и извлече его на свго и поче бити  
егъ велми и глагола подажд’ ми  
сатано б. втрочатъ сестре моїе  
Мелентїе, и рече дїаволъ немамъ тї ца  
дати, азъ све їзелъ есамъ, и паки рече  
сѣтъи, ако сї и изелъ а тъи извлюй, и  
рече дїаволъ извлюи тъи млеко  
Материно на Дланъ цю сї есалъ,

Χαρχανιτρέα, τὸ ι<sup>ε</sup>, ἀδικία, [...]  
 τὸ ιβ' μυῖα, τὸ ἥμισον,  
 Πετώμειη.  
 Καὶ ἀκούσαντες ταῦτα τὰ  
 ὀνόματα, οἱ ἅγιοι ἐθαύμασαν,  
 καὶ ἀνέσπασαν τὸν δεξιὸν  
 πλόκαμον τῆς κεφαλῆς αὐτῆς  
 ποιήσαντες σχοινία τοῖς ἵπποις  
 αὐτῶν, καὶ λαβόντες τὰ  
 ἰδιόχερα αὐτῆς ὀνόματα, καὶ τὰ  
 παιδία ζῶντα ὡσπερ ἔλαβεν,  
 καὶ ἀπόλυσαν αὐτήν. Καὶ  
 εἰσελθόντες εἰς τὴν Πόλιν,  
 πᾶσα ἡ πόλις ἐδόξαζεν τὸν  
 θεὸν τὸν ποιοῦντα θαυμάσια  
 διὰ τῶν ἀγίων αὐτοῦ. Ὁ ἔχων  
 τὴν ἀποστροφὴν αὐτῆς οὐ μὴ  
 ἀδικηθῆ.

такоѣ и ѡ ѡзблѡвати б. ѡтроча сестре  
 твоѡ Мелентіѡ, и Воздвиге ѡтзи ршцѣ  
 Бгѣ помоли се са свѣмъ Срѣѣм и изблѡва  
 Млеко на дланъ вѣдѣ дѣволъ и  
 посрами са и смѣтѣ са оутрѡба емс, и  
 изблѡва б. ѡтроча живѣ сестре егѡ.  
 тогда начне вѣити егѡ ѡтзи и рече  
 дѣволъ пѡсти ме ѡтзи сѣсѡне  
 Заклинаемъ ти се тако ми нѣнаго Гдѣ  
 Бгѣ, а и ѡчѣ тѣи показати родъ мой 1.  
 Вѡштѣца. 2. Мѡстица, 3. мора, 4. Вѡла,  
 5. адѣйца б. кровопѣшца 7.  
 оудавлаѡща оу женѣ дете. 8. ветаръ и  
 паки наче битѣ егѡ ѡтзи, и рече  
 дѣвилъ пѡсти ме ѡтзи. Заклинаем ти  
 са ѡтою Трѣѡю ѡцѣмъ, и снѡмъ и  
 ѡтзимъ Дѣхѡмъ. И гдѣ се Молитѡва  
 твоѡ има преписати, оу томъ домъ Зла  
 не могъ никакова оучинитѣ, нѣтѣ мой  
 родъ не может', Зла никѡмъ чинитѣ,  
 при коемъ ѡбѡщѣтѣ сѣа и рече емс ѡтзи  
 Иди дѣволе оу морске дѡбине, и ѡидѣ,  
 ѡтзи же сѣсѡн' оузе б. ѡтрочатѣ, и  
 принесе вѣ Сестри своѡей мелентѣй, Богъ  
 нашему слава во вѣки вѣковъ

Аминъ

## Aneks 2

**Polski przekład *Modlitwy Świętego Sisona i siostry jego Melentii przeciw diabłu według amuletu z ЦСВПНД w Sofii, sygn. Cod. Slav. D. 31***

Był kiedyś święty wojownik Sisonem zwany. I objawił mu się Anioł Pański i rzekł: „Wstań, Sisonie, i udaj się do siostry swojej Melentii, jako że dzieci sześcioro, które urodziła, diabeł chce porwać. Pan zaś ciebie uczynił łowcą diabła”. Wstał więc Sison i ruszył ku siostrze swojej.

Melentia zaś zbudowała dom z kamienia, z żelaznymi wrotami, a wszystkie szpary wypełniła ołowiem. Zgromadziła pożywienie na trzy lata. Zgodziła też dziewczkę do posługi, by o diatwę się troszczyła, póki ta nie podrośnie.

I przybył święty Sison, stanąwszy zaś u wrót żelaznych – zawołał: „Otwórz wrota, siostro moja Melentio”. Ona zaś spytała: „Ktoś ty?” I odpowiedział święty: „Jam jest brat twój, Sison”. A ona na to: „Bracie mój, nie mogę wrót przed tobą otworzyć, gdyż diabła–dzieciojada się lękam. Pięcioro moich dzieci pożarł. Boję się, że pożre i szóste jedyne, które mi pozostało”. Wtedy święty rzekł: „Nie bój się diabła, siostro Melentio, jam jest jego łowcą”. Otworzyła więc wrota Melentia. Diabeł zaś, przemieniwszy się w ziarno pszenicy, uczepił się końskiego kopyta. I tak oto dostał się do środka. Gdy północ wybiła, stał się diabeł dzieciojadem, chwyciwszy zaś dziecię zębami uciekać począł. Krzyknęła na brata nieszczęsna Melentia – „Porwał diabeł dziecię moje ostatnie” – i gorzko zapłakała. „Nie płacz, siostro Melentio” – rzekł święty – „nie skryje się diabeł przede mną. Ani pod wysokościami niebieskimi, ani w morskiej głębinie. Odnajdę go, gdziekolwiek by się nie ukrył”.

I krzyknął święty, na konia wskoczył, i oręż w silnej dłoni dierząc, jak wicher pomknął. Dotarłszy nad brzeg morza, ujrzał wierzbę, do której zapytaniem się zwrócił: „O wierzbo, wierzbo, drzewo boże, widziałas ty może wroga uciekającego, dziecię w zębach niosącego?” Lecz wierzba wiłą była, odparła: „Nie widziałam”. I rzekł jej święty Sison: „Bądź przeklęta, wierzbo! Obyś nigdy owoców nie rodziła”. I tak też się stało.

I znowu ruszył święty brzegiem morza, gdy nagle dostrzegł krzew ostrężyny. I zapytał: „Ostrężyno, ostrężyno, drzewo boże, widziałas ty może wroga uciekającego, dziecię w zębach niosącego?” Skłamała ostrężyna: „Nie” – odparła. I rzekł jej święty: „Ostrężyno, bądź przeklęta! Oby gałęzie twoje

prosto z korzeni wyrastały. Bądź człowiekowi na drodze przeszkodą, a sobie samej przekleństwem”. I tak też się stało.

I znowu ruszył święty brzegiem morza, i sosnę ujrzał. Zwrócił się do niej tedy tymi słowy: „Sosno, sosno, drzewo boże, widziałas ty może wroga uciekającego, dziecię w zębach niosącego?” Sosna zaś odpowiedziała: „Widziałam go tą drogą uciekającego, dziecię w zębach niosącego”. I rzekł sośnie święty: „Bądź błogosławiona, sosno! Bądź człowiekowi światłem, a sobie samej błogosławieństwem”. I tak to się stało.

I znowu ruszył święty brzegiem morza, i drzewo oliwne ujrzał. Zapytał je więc: „Drzewo oliwne, drzewo boże, czyś nie widziało wroga uciekającego, dziecię w zębach niosącego?” Drzewo oliwne zaś odpowiedziało: „Widziałem go uciekającego, dziecię w zębach niosącego. W morzu się zanurzył”. I rzekł mu święty: „Drzewo oliwne, bądź błogosławione! Bądź w cerkwi światłem, a sobie samemu zaś błogosławieństwem”. I tak też się stało.

I zarzucił święty wędkę w morską wodę, diabła za język chwycił, na brzeg go wywlókł i bić począł bardzo, mówiąc: „Oddaj mi, szatanie, sześcioro dzieci siostry mojej Melentii”. Diabeł zaś na to: „Nic do oddania nie mam, bowiem zjadłem je wszystkie”. Rzekł tedy święty: „Nawet jeśli zjadłeś – zwróć!”

Diabeł zaś na to: „Zwróć mleko matczyne, dzieckiem ssane, na dłoń swoją, a wtedy i ja zwrócę sześcioro dzieci żywych siostrze twojej Melentii”. Uniósł święty ręce do Boga, sercem całym się pomodlił, i zwymiotował mleko na dłoń. Zobaczył to diabeł i zawstydził się. I zasmuciły się wnętrzności jego. I zwymiotował sześcioro dzieci żywych siostry jego. Wtedy począł bić go święty, i diabeł rzekł: „Puść mnie, święty Sionie. Zaklinam się na imię Pana Boga, że wyjawię ci imiona swoje: 1. Wiedźma; 2. Mestica; 3. Mora; 4. Wiła; 5. Piekielnica; 6. Krew pijąca; 7. Dławiąca dziecko w łonie matki; 8. Wicher”.

I znowu zaczął bić go święty i rzekł diabeł: „Puść mnie, święty! Zaklinam cię na Świętą Trójcę, Ojca i Syna i Ducha Świętego. W domu, w którym przepisują modlitwę twoją, tam zła żadnego nie mogę uczynić. Ani ród mój nie może zła czynić temu, kto modlitwę twoją przy sobie posiada”. Rzekł mu tedy święty: „Idź, diable, w morskie głębiny”. I poszedł. Zaś święty Sion wziął sześcioro dzieci i przyniósł je do siostry swojej Melentii. Bogu naszemu sława na wieki wieków. Amen.

Tłum. *Anna Kijewska*

## Aneks 3

**Bułgarskie legendy folklorystyczne o świętym wojowniku, jego siostrze i demonie–zabójcy dzieci**1. O wierzbie i drzewie oliwnym<sup>1</sup>

Święty Sisij miał siostrę Melentię, której wszystkie dzieci diabeł uduślił. W przebiegłości swojej wykradł też ostatnie jej dziecię i uciekł. Gdy święty przechodził obok wierzby, zapytał ją, czy nie widziała diabła z dziecięciem w zębach. Lecz wierzba okłamała go i przeklął ją: „Drzewo wierzbowe, kwiat będziesz miało, jednak owoc się z niego nie zawiąże”.

Dalej święty Sisij zobaczył drzewo oliwne i zapytał je, czy nie widziało diabła. Ono zaś odpowiedziało mu, że skrył się diabeł z dziecięciem w morskiej głębinie. Wtedy święty Sisij pobłogosławił je, by owoc dawało, by olejem było w cerkwi – żeby Bogu świeciło.

2. Święty Sisoj, jego siostra Melentia i diabeł<sup>2</sup>

Święty Sisoj miał siostrę Melentię. I diabeł dowiedział się, że ona urodziła pięcioro dzieci i przyszedł i wziął jej tych pięcioro dzieci. I wreszcie, gdy się urodziło to szóste, przypomniał sobie święty Sisoj, że ma siostrę Melentię, na Górze Oliwnej i wsiadłszy na konia, ruszył odwiedzić siostrę swoją. A ona, biedaczka, z tym szóstym dziecięciem jak ma się ochronić? Zamurowała wszystkie okna, drzwi. Po pewnym czasie przyszedł do niej święty Sisoj i woła:

„Siostrze Melentio, otwórz mi!”

Ona rzekła:

<sup>1</sup> Legenda spisana we wsi Raduil, w okolicach Samokowa w południowo-zachodniej Bułgarii. Po raz pierwszy była opublikowana w: ИССФ, т. VIII–IX, София 1948, № 138. Nowsze wydanie tekstu w: БНП, София 1983, s. 202–203. Powyższy przekład oparty jest na wydaniu z 1983 r.

<sup>2</sup> Spisała Katja Michajłowa 22 listopada 1985 r. Opowiedziała Sultana Kamarczewa, ur. 1905 r. we wsi Sławeewo, w okolicach Iwajłowgradu (południowo-wschodnia Bułgaria). АИФ I, № 47–II, s. 134–135, № 41.

„Bracie Sisoje, nikomu nie otwieram, ponieważ lękam się diabła – pięcioro dzieci mi zaprzepaścił, to już moje szóste, chronię go przed diabłem”.

„Ty, siostrze, nie bój się diabła, ja go zaprzepaszczę”.

I stworzyła kobieta, ładnie – pięknie, ale diabeł jak diabeł, w pył się przemienił i do konia się przylepił. Znaczy, pyłem się stał, z koniem razem do środka wszedł. I położyli się spać ludzie, zasnęli brat i siostra, a w pewnej chwili, gdy ona się przebudziła, zaczęła płakać, szlochać:

„Oj, bracie, coś ty zrobił, oto diabeł zaprzepaścił i szóste dziecię!” –

– Wziął go, znaczy się, i uciekł z nim diabeł.

On rzekł:

„Siostrze, ty się nie bój, ja go, diabła, zaprzepaszczę” – tak rzekł – „tam gdzie go znajdę”.

Wziął sobie wędkę i obcęgi, i ruszył szukać diabła. Spotkał drzewo wierzbowe. Rzekł:

„Drzewo wierzbowe, widziałeś wroga jak ucieka, a w zębach dziecię niesie?”

Wierzba go widziała, ale to zataiła. I on ją przeklął. Rzekł:

„Kwiat będziesz miała, owocu nie będziesz miała”. –

Ponieważ ona je widziała – owo dziecię, że je diabeł nosi, lecz nie powiedziała.

Znowu ruszył konno, spotkał drzewo oliwne. Ono diabła widziało. Święty je zapytał:

„Drzewo oliwne, widziałeś wroga jak ucieka, a w zębach dziecię niesie?”

„Widziałem go” – rzekło drzewo oliwne – „wlaź w morską głębinę z dziecięciem w zębach”.

I on je błogosławił. Bo przecież oliwki są dla wszystkich, wszyscy je jedzą, ale drzewo jest bezpłodne.

Idzie nad brzeg morza, zarzuca wędkę, chwytą diabła za język, wyciąga go na ląd. Zaczyna go bić – bije go, bije go i wtedy diabeł rzekł:

„Bracie Sisoje, dlaczego mnie bijesz?”

„Biję cię” – rzekł – „bo ty wczoraj zmarnowałaś siostry mojej dziecko. Chcę, byś mi je żywe zwróciła, sześcioro dzieci żywych chcę”.

Diabeł zaś rzekł:

„Jak mam je zwrócić? skoro zaprzepaściłem”. On zaczął go znowu bić.

„No dobrze, zwrócę je” – rzekł wtedy diabeł – „jeśli ty zwrócisz mleko matczyne, dzieckiem ssane”.

Święty Sisoj zwrócił się do Boga, pomodlił się do Pana i zaczął wymiotować, zwymiotował matczyne mleko. Diabeł bardzo się zawstydził i począł rzygać, zwymiotował sześcioro dzieci jego siostry, żywych i zdrowych, żywiuteńkie je zwymiotował. Święty Sisoj wziął je, położył je z boku i znowu zaczął bić diabła. I powiedział:



„Mojemu wrogowi” – jego ludziom, znaczy – „żadnemu wrogowi zła nie uczynisz. Ani do domów ich nie pójdziesz, ani nic złego im nie zrobisz, nic im nie zrobisz”.

I nie puścił go, ale przywiązał mu do szyi kamień i rzucił w morze. A morze się rozstało. I zaniósł święty dzieci siostrze swojej Melentii. I potem żyli sobie, jak tam trzeba. A odtąd diabeł nie mógł już tak szaleć na jawie, kiedy go święty Sisoj rzucił do morza.

Tłum. *Anna Kijewska*

## Rozdział V

### Cuda św. Jerzego i św. Dymitra – między mitem bliźniaczym a legendą chrześcijańską

#### V.1. Popularność kultów św. Jerzego i św. Dymitra Sołuńskiego na Bałkanach. Męczennicy, wojownicy, pogromcy zła i niewiernych

Kulty chrześcijańskich męczenników św. Jerzego i św. Dymitra Sołuńskiego trafiają do nowo ochrzczonych narodów słowiańskich jeszcze w czasie misji morawskiej. Przypuszcza się, że autorem jednego z pierwszych starsłowiańskich utworów poetyckich, *Kanonu ku czci św. Dymitra*<sup>1</sup>, jest św. Metody, który na krótko przed swoją śmiercią w 885 r., 26 października/8 listopada (dzień, w którym przypada wspomnienie św. Dymitra) ukończył przekład Biblii. Tegoż dnia wraz ze swoimi uczniami odprawił on nabożeństwo ku czci pochodzącego, jak i on sam, z Sołunia, świętego – i specjalnie na tę okoliczność ułożył oryginalne hymnograficzne dzieło. Bizantyńskie teksty hagiograficzne i legendarne, poświęcone św. Jerzemu, przenikają do Bułgarii jeszcze za czasów panowania księcia Borysa I (koniec IX w.) i wchodzi w skład zarówno ksiąg liturgicznych (presławskie *czetii mineje*), jak i licznych zborników, zawierających utwory kanoniczne i pseudokanoniczne. W Ochrydzie uczeń św. św. Cyryla i Metodego, św. Kliment, pisze w końcu IX lub na samym początku X stulecia *Słowo pochwalne ku czci św. Dymitra* – jedno z najlepszych dzieł starobułgarskiej prozy oratorskiej<sup>2</sup>. O popularności kultu obu świętych świadczą również oryginalne słowiańskie utwory, powstałe na podstawie tekstów bizantyńskich –

---

<sup>1</sup> Polski przekład fragmentów tego utworu w: *Kanon ku czci świętego Dymitra Wielkiego męczennika z Salonik*, [w:] *Pasterze wiernych Słowian: święci Cyryl i Metody*, tłum. A. Naumow, Kraków 1985, s. 141–144. Patrz też przyp. 21.

<sup>2</sup> Zob. *Климент Охридски. Съчинения в три тома*, т. 1, София 1970; przekład nowobułgarski w: *Стара българска литература в седем тома*, т. 2: *Ораторска проза*, съст. и ред. Л. Грашева, София 1982, s. 100–102.

np. *Cud z Bułgarem Jerzym*<sup>3</sup> czy *Cud z Bułgarem Klimentem*, odzwierciedlające wydarzenia historyczne z drugiej połowy IX – początku X w. (chrzest Bułgarów oraz wojny Borysa I i Symeona z Madziarami).

Wpływ tekstów kanonicznych i legendarnych poświęconych św. Jerzemu i św. Dymitrowi widać i w pewnych tekstach hagiograficznych związanych z ich lokalnymi kultami. Motyw walki ze smokiem poświadczony jest np. w *Żywocie św. Michała Wojownika z Potuki* – bułgarskiego świętego, którego relikwie przeniósł do Tyrnowa car Kałojan w 1205 r. W epoce dominacji bizantyńskiej i później, w czasach Drugiego Carstwa Bułgarskiego (XIII–XIV w.) w piśmienictwie i – szerzej – w kulturze następuje proces „unarodowienia” i „bułgaryzacji” biografii obu męczenników oraz związanego z tym fenomenem wykorzystywania ich kultów dla celów ideologicznych. Legenda o pojawieniu się cudownej ikony św. Dymitra w Tyrnowie podczas powstania Asena i Piotra (1186) została zinterpretowana przez powstańców jako znak niebios, że patron Sołunia opuścił Greków i począł wspierać Bułgarów<sup>4</sup>. W jednej z bułgarskich wersji żywotu św. Dymitra z XIII w. wspomina się, że jego ojciec był Bułgarem<sup>5</sup>. Chrześcijański męczennik został nawet patronem rodu Asenowiczów, o czym świadczą monety, pieczęcie i medale z wizerunkiem świętego pochodzące z epoki Drugiego Carstwa.

Bez wątpienia szerokie rozpowszechnienie kultu obu świętych wśród Słowian i jego „unarodowienie” związane jest z prastarym motywem zabicia smoka (w przypadku św. Jerzego) oraz szeroko rozpowszechnioną, przybyłą z Bizancjum wiarą, że święci-wojownicy są opiekunami arystokracji i państwowości. Można przypuszczać, że jeszcze w IX–X w. kultura ludowa zaadaptowała utwory kanoniczne i pseudokanoniczne oraz ikonografię poświęconą dwóm wczesnochrześcijańskim wyznawcom. Zajmują oni stałe miejsce w chrze-

<sup>3</sup> Polski przekład *Cudu z Bułgarem Jerzym* pt. *Bułgar cudem ocalony w: Siedem niebios i ziemia. Antologia dawnej prozy bułgarskiej*, wybór i przekł. T. Dąbek-Wirgowa, Warszawa 1983, s. 131–134.

<sup>4</sup> Więcej o stosunkach politycznych bizantyńsko-bułgarskich z uwzględnieniem źródeł ikonograficznych zob. w: D. A d a m e k, *Postać świętego Demetriusza. Rozwój jego kultu w średniowiecznej Bułgarii do końca XVI wieku, z uwzględnieniem źródeł ikonograficznych*, [w:] *Święci i świętość u korzeni tworzenia się kultury narodów słowiańskich*, red. W. Stępiak-Minczewska, o. Z. J. Kijas OFMConv [= Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 13], t. I, Kraków 2000, s. 119–134.

<sup>5</sup> Zob. nowobułgarski przekład tego żywotu autorstwa A.-M. T o t o m a n o w e j w: *Стара българска литература в седм тома*, т. 4: *Житиенписни творби*, съст. и ред. К. Иванова, София 1986, 411–415. “И се случи така, че отидоха (апостоли Петър и Павел – uwaga G. M.) в дома на похваления от Бога епарх Теодор. А Теодор беше по род българин, а жена му гъркиня”. [I tak się stało, że poszli (apostołowie Piotr i Paweł) do domu wybranego przez Boga eparchy Teodora. A Teodor był z pochodzenia Bułgarem, a żona jego – Greczynką], tamże, s. 411–412. Zob. też: Г. Б а к а л о в, *Средновековният български владетел*, София 1985, s. 150.

ścijańskim ludowym panteonie, uważani są za braci bliźniaków i pełnią ważne funkcje w kalendarzu obrzędowym: w wierzeniach ludowych są obrońcami pasterzy, demiurgów, chronią przed złymi siłami (demonami) itd. Dzień św. Jerzego – 23 kwietnia/6 maja (bułg. Гергьовден, serb. Đurđevdan) – jest świętem „równorzędnym Wielkanocy”, a niekiedy nawet uważanym za ważniejsze. W ludowych pieśniach, legendach i podaniach św. Jerzy jest synem Najświętszej Marii Panny, a to w sposób oczywisty świadczy o jego równości, a nawet swoistej wyższości nad Chrystusem.

Analiza porównawcza wybranych elementów kultów św. Jerzego i św. Dymitra, wyrażonych w tekstach literackich i ikonograficznych, jak też w folklorze, daje dużo pełniejszy obraz procesów zachodzących pomiędzy kulturą kanoniczną, pseudokanoniczną i ludową. Problemowi temu poświęcony jest następny rozdział książki, w którym analizuje się nieznaną lub mało znaną materiał związany z przedstawieniami cudów obu świętych w zabytkach literackich, ikonach i ludowo-chrześcijańskich legendach.

## **V.2. Cuda św. Jerzego – Cud ze smokiem, Cud z demonem, Cud z chłopcem z Meletyny – i ich miejsce w cyklach legendarno-ikonograficznych**

Zacznijmy od krótkiego przedstawienia historii tekstów hagiograficznych i legendarnych, które poświęcone są św. Jerzemu. Najbardziej znanymi są *żywot* i *cud ze smokiem*. Istnieje bogata literatura przedmiotu, opisująca powstanie i rozpowszechnianie *żywotu* i *gradu ze smokiem*, zarówno w bizantyńskim, jak i słowiańskim piśmiennictwie, a także w ikonografii do tego tematu się odnoszącej<sup>6</sup>. Do wyżej wymienionych tekstów związanych ze św. Jerzym należałoby dodać również i inne, mniej znane *cuda (miracula)* św. Jerzego.

<sup>6</sup> H. Delehaye, *Les legendes grecques des saints militaires*, Paris 1909; J. B. Aufhäuser, *Das Drachenwunder des heiligen Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung*, Leipzig 1911; А. Н. Веселовский, *Разыскания в области русских духовных стихов*, „Приложение к 37 т. Записок Имп. Академии Наук” (Санкт-Петербург) 1880, 3; S. Novaković, *Legenda o sv. Gjurgju u staroj srpsko-slovenskoj i u narodnoj usmenoj literaturi*, „Starine” (Zagreb) 1880, 12, s. 130–163; А. В. Рыстенко, *Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славянорусской литературах*, Одесса 1909; I. Myslivec, *Svatý Jiří ve východněkřesťanském umění*, „Byzantinoslavica” 1933, 5, s. 309–311; E. Manowa, *Ikongraphische Züge der Soldaten heiligen Georgios und Demetrius in der bulgarischen mittelalterlichen Wandmalerei vom Ende des 16. Jahrhunderts*, [w:] *Actes des XIV<sup>e</sup> Congrès International des Études Byzantines*, vol. III, Bucarest 1976; L. Kretzenbacher, *Griechische Reiterheilige als Gefangenenretter. Bilder zu mittelalterlichen Legenden um Georgios, Demetrius und Nikolaos*, Wien 1983; R. Z a c h a r u k, *Darstellung der Kriegenheiligen*

Już we wczesnochrześcijańskiej martyrologii pojawiają się utwory hagiograficzne, w których św. Jerzy jest przedstawiony jako wojownik z Kapadocji – arystokrata i chrześcijanin, któremu po ośmiu dniach tortur ścięto głowę przed cesarzem Dioklecjanem, a stało się to prawdopodobnie 23 kwietnia/6 maja 303 r. Jego kult staje się niezwykle popularny w Bizancjum, gdzie św. Jerzy zaczyna być czczony jako patron wojska i wojskowej arystokracji razem z innymi świętymi–żołnierzami – Dymitrem Sołuńskim, Teodorem Tyronem, Teodorem Stratylatem. Do naszych czasów zachowało się ponad pięćdziesiąt greckich tekstów<sup>7</sup> opisujących męczeństwo św. Jerzego. Z Bizancjum *żywot* przedostaje się do Słowian Południowych: w X w. do piśmiennictwa staro-bułgarskiego, później do staroserbskiego, a z Bałkanów wędruje na Ruś. Popularność świętego poparta jest też faktem, iż św. Jerzy razem ze św. Dymitrem i św. Mikołajem jest jednym z niewielu świętych w ludowym kalendarzu chrześcijańskim, któremu poświęcono tak wiele tekstów folklorystycznych: pieśni i bajek. Bogata jest też obrzędowość związana z dniem św. Jerzego, w której można odnaleźć relikty pogańskich, wiosennych kultów<sup>8</sup>.

Oprócz podstawowego tekstu *żywotu*, poświęconemu męce i śmierci św. Jerzego, w bizantyńskiej i słowiańskiej prawosławnej tradycji znane jest również *miraculum św. Jerzego ze smokiem*. Motyw walki ze smokiem jest charakterystyczny dla tekstów hagiograficznych poświęconych również innym świętym–żołnierzom, np. Teodorowi Tyronowi czy bułgarskiemu świętemu Michałowi – wojownikowi z Potuki<sup>9</sup>. Większość badaczy uważa wątek walki ze smokiem za wtórny, nie związany genetycznie z *martirium*. Świadczą o tym też tekstologiczno-kodykologiczne badania utworu: *cud ze smokiem* jest spotykany w rękopisach słowiańskich jako oddzielna jednostka tekstowa po *żywocie* i opratrzony jest oddzielnym tytułem, np.: Чудо ст҃го великом҃чника и побѣдоносца

---

*in der orthodoxen Kunst*, Marburg 1988; А. Стойкова, *Кой седи на коня зад св. Георги*, „Старобългаристика/Palaeobulgarica” 1997, XXI/2, s. 24–34; та ж, *Чудо Светог Георгија са змајем у Туманском апокрифном зборнику*, [w:] *Чудо у словенским културама*, уредио Д. Ајдачић [= „Словенска капија”, t. 2], Београд 2000, s. 109–125.

<sup>7</sup> ВНГ, vol. I, s. 212–223.

<sup>8</sup> М. Беновска-Събкова, *Змеят в българския фолклор*, София 1995; И. Георгиева, *Българска народна митология*, София 1993; Т. Колева, *Гергьовден у южните славяни*, София 1981; В. Чајкановић, *Мит и религија у Срба*, Београд 1973, s. 365–368; *Durdevdan* w: М. Недељковић, *Годишни обичаји у Срба*, Београд 1990.

<sup>9</sup> О тым святым і яго *жywocie* zob.: К. Иванова, *Литературни наблюдения върху две похвални слова на Евтимий Търновски*, СтбЛ (София) 1983, 14, s. 10–24; Й. Иванов, *Български старини из Македония*, фототип. изд., София 1970, s. 422–424; Е. Гергова, *Михаил-каган и Михаил Воин – литературно-просопографски наблюдения*, „Старобългаристика/Palaeobulgarica” 1987, 3, s. 92–97. Zob też: А. Дејнович, *Святы Михаил Войownik z Potuki – przykład kultu czy mitu*, [w:] *Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej Europy*, red. W. Stępniaк-Minczewa, o. Z. J. Kijas OFMConv [= Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 9], Kraków 1999, s. 49–54.

хѣл Георгиа lub po prostu Чтение сѣго Георгиа. Rzadziej *miraculum* jest dołączone do *żywotu*, nie oddzielone od niego własnym tytułem. Bywa przepisywane oddzielnie, bez jakiegokolwiek związku z podstawowym tekstem *martirium*, jak np. w *Zborniku popa Dragota* z XIII w. – jednym z najstarszych południowosłowiańskich zabytków, gdzie znajdujemy charakterystyczną, sfolkloryzowaną redakcję, różniącą się od znanych tekstów bizantyńskich i słowiańskich<sup>10</sup>.

Trzecią grupę świadectw piśmiennych, tematycznie związanych z *żywotem* i *cudem ze smokiem*, stanowią *miracula św. Jerzego*. Są to krótkie legendy, w których opowiada się o walce świętego z siłami nieczystymi lub też o pomocy, jaką okazał wszystkim tym, którzy zwrócili się do niego w modlitwie. Najstarszymi *cudami*, które znalazły się w tym cyklu, są: *Cud z młodzieńcem z Paflagonii*, *Cud z synem Lwa Paflagońskiego, jeńcem Bułgarów*, *Cud z chłopcem z Meletyny*<sup>11</sup>. Według wydawców i interpretatorów tekstów bizantyńskich, *miracula* powstały najprawdopodobniej ok. X–XI w. Z Bizancjum przedostają się szybko do Bułgarii, do greckich tłumaczeń dodawane są i oryginalne starobułgarskie teksty, jak np. *Cud św. Jerzego z Bułgarem czy Cud z synem popa*, które wchodzą do znanego cyklu *Opowieść o żelaznym krzyżu*<sup>12</sup>.

W tradycji bizantyńskiej i słowiańskiej znany jest jeszcze jeden, mniej rozpowszechniony *cud* związany ze św. Jerzym. Opowiada on o jego walce z demonem (diabłem). Grecki tekst *cudu* zachował się w kilku rękopisach, a jego krytycznego wydania dokonał J. B. Aufhauser<sup>13</sup>. Najstarszy, i niestety nie zachowany w całości słowiański przekład (po *Cudzie ze smokiem* brakuje jednej karty, na której powinien znajdować się początek omawianego *Cudu z demonem*), znajduje się we wspomnianym wyżej *Zborniku popa Dragota* z XIII w. przechowywanym w Serbskiej Bibliotece Narodowej w Belgradzie.

Niepełny południowosłowiański odpis ze *Zbornika popa Dragota* wydano jeszcze w XIX w., po czym został opracowany przez A. Wiesiełowskiego i A. Rystenkę<sup>14</sup>. Na podstawie licznych archaicznych cech językowych występujących w tekście A. Rystenka uważa, że tłumaczenia dokonano o wiele

<sup>10</sup> O *Zborniku popa Dragota* zob.: Љ. Штавланин-Ђорђевић, М. Гроздановић-Пајић, Л. Чернић, *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, Београд 1986, s. 355–361.

<sup>11</sup> Więcej informacji o cudach greckich i ich recepcji w krajach słowiańskich w: А. Стойкова, *Кой седи на коня...*

<sup>12</sup> Zob. Б. Ангелов, *Сказание за железния кръст*, СтбЛ (София) 1971, 1, s. 136–155. Polski przekład *Bułgar cudem ocalony...*

<sup>13</sup> J. B. Aufhauser, *Das Drachenwundern des heiligen Georg...*, Bd. I, s. 69–71.

<sup>14</sup> Patrz przyp. 6.

wcześniej, może nawet w okresie starobułgarskim, a autorem przekładu z greckiego mógł być pop Jeremija (druga poł. X w.)<sup>15</sup>.

Przez długie lata w paleoslawistyce korzystano jedynie z tekstu *Zbornika popa Dragola*. A szkoda, gdyż już w 1910 r. B. Conew w t. I *Opisu rękopisów Sofijskiej Biblioteki Narodowej* wspomina, że w rękopisie 308 na k. 45'–50' znajduje się *Cud ze smokiem*, a zaraz po nim, na k. 50'–52' występuje „inny cud (?) z diabłem”<sup>16</sup>. Bułgarski uczony nie poświęca temu tekstowi więcej uwagi, nie publikuje go, waha się również, do której grupy cudów go zaliczyć<sup>17</sup>.

Rękopis o sygnaturze 308 jest zbornikiem apokryfów redakcji serbskiej z XV–XVI w. Pewne cechy ortograficzne i językowe wskazują na to, że został przepisany z jakiegoś starszego, bułgarskiego rękopisu<sup>18</sup>. W tym wypadku jednak nie jest ważne, jaki jest stosunek między dwiema południowosłowiańskimi redakcjami w tym konkretnym zabytku, ale fakt, że *Cud św. Jerzego z diabłem*, zamieszczony w rękopisie nr 308, jest najstarszym znanym pełnym tekstem, w przeciwieństwie do niekompletnego tekstu ze *Zbornika popa Dragola*.

*Cud z demonem* jest tematycznie i chronologicznie związany z *Cudem ze smokiem*: po zabiciu bestii i uwolnieniu carewny święty błogosławi wybudowaną na jego cześć cerkiew, z której w cudowny sposób wytryska woda. Następnie wsiada na konia, opuszcza miasto i udaje się do rodzimej Kapadocji. Według rękopisu z HBKM<sup>19</sup>, na końcu *Cudu ze smokiem* odnotowano, iż wdzięczni mieszkańcy miasta budują cerkiew:

Тогда създаше гражане црѣковь. въ име ст҃аго Геор҃гѣа. тогда Геор҃гѣе бл҃сви и потече вода. изъ црѣкве тоє. ѿтоле и до дьньшинаго днѣ.

Po pobłogosławieniu cerkwi św. Jerzy rusza w drogę, na której spotyka demona:

Исходециомъ томъ изъ града того. идеше въ ѿчзство свое. и срете него демонъ.

W dalszej części *miraculum* opisany jest spór św. Jerzego z demonem (diabłem), który próbuje go kusić. Jednak święty domyśla się z kim ma do

<sup>15</sup> А. В. Рыстенко, *Легенда о св. Георгии...*, s. 104–105.

<sup>16</sup> Б. Цонев, *Опис на ръкописите в Софийската народна библиотека*, т. 1, София 1910, № 30.

<sup>17</sup> Wydanie tekstu zob. w *Aneksie* do tego rozdziału.

<sup>18</sup> Analizę cudu zob. w: G. Minczew, *Między sacrum a profanum w piśmiennictwie południowosłowiańskim. Legenda o św. Jerzym i diable*, [w:] *Między kulturą „niską” a „wysoką”*. Zjawiska językowe, literackie, kulturowe. Pamięci prof. dr hab. T. Dąbek-Wirgowej, red. M. Korytkowska, Z. Darasz, G. Minczew, Łódź 2001, s. 95–101.

<sup>19</sup> Б. Цонев, *Опис на ръкописите...*

czynienia, zeskakuje z konia, krępuje przeciwnika i zmusza go do zdradzenia jego tajnych imion. Demon wyjawia zarówno imiona, jak i swoje podłe uczynki, a święty modli się do Boga i z Jego pomocą zamyka demona w kamieniu, który wcześniej, dzięki modlitwie, w cudowny sposób w tym celu otworzył się.

*Cud z demonem* tworzy razem z *Cudem ze smokiem* osobny niekanoniczny cykl hagiograficzny, opisujący poczynania św. Jerzego za jego życia. Inne *miracula*, takie jak: cudowne uwolnienia jeńców z niewoli czy uzdrowienia chorych, to działalność świętego po jego śmierci, to typowe cuda, w odróżnieniu od czynów bohaterskich, które są kontynuacją *opowiadania pseudobiograficznego*. W znanych mi ikonach ze scenami z *życi* świętego, *miraculum* z diabłem nie występuje w medalionach, co potwierdza fakt, iż tekst ten, mimo iż powstał stosunkowo wcześniej, nie był zbyt popularną częścią cyklu cudów.

*Cud* umownie można podzielić na sześć części. Pierwsza ma charakter narracyjny i jest bardzo krótka, mówi się w niej tylko o tym, jak to św. Jerzy opuszcza miasto i udaje się w kierunku rodzimej Kapadocji. Po drodze spotyka się z diabłem przebranym za anioła.

Następują dwie kolejne części, w których zawarty jest spór św. Jerzego z diabłem. Rozdzielone są one dwiema krótkimi frazami, opisującymi walkę między antagonistami. Walka nieprzypadkowo dzieli dysputę pomiędzy Jerzym a demonem. Pierwsza część sporu jest właściwie wzajemnym przechytrzeniem się. Diabeł, maskujący się jako anioł, próbuje omamić świętego i zmusić go do złożenia mu pokłonu, tj. do uznania jego władzy. Nie będę w tym miejscu przytaczać tekstów paralelnych pochodzących z wielu innych legend, proveniencji tak zachodniej, jak i wschodniej, w których można by prześledzić ten sam motyw (diabeł, przebrany za anioła, mami ludzi, wymuszając na nich przyznanie mu władzy). Ukłon lub uznanie jego władzy jest swoistym cyrografem, w którym rolę podpisu pełni gest lub wypowiedziane słowo. Święty Jerzy nie daje się oszukać – sprytnie proponuje diabłu, by się przeżegnał, czego ten oczywiście nie robi, bo przecież nie wolno mu tego zrobić. I wtedy nadchodzi pora na walkę (*pugna*). Walka ta jest oczywiście nierówna – święty rzuca demona pod kopyta konia i związuje go. Walka między herosem a demonem jest również motywem znanym ze średniowiecznego piśmiennictwa. Zazwyczaj zaszczyt bicia diabła mają święci-żołnierze, chociaż niekiedy zło może oberwać i od pobożnej białogłowy, jak to było w przypadku św. Julianii, kuszonej w lochach przez diabła, który udawał anioła<sup>20</sup>. Po tym, jak wróg został unieszkodliwiony, nadchodzi pora na drugą część dysputy, która zamienia się w przyznanie się diabła do winy. Odkrywa on swoje tajemne imiona, wyjaśnia

<sup>20</sup> Średniobułgarski przekład *Żywotu Julianii* zob. w: *Bdinski Zbornik. An Old-Slavonic Menologium of Women Saints* (Ghent), University Library Ms. 408, A. D. 1360. Bruges 1973, s. 163–176. Podobny motyw spotyka się również w *Żywocie św. Mariny*.



czym się zajmował i zajmuje, w jaki sposób istnieje od stworzenia świata. Podobne wątki spotykamy i w innych tekstach. Wypowiedzenie tajnego imienia (imion) przez demony pozbawia je mocy czynienia zła. Tak np. swoje imiona zdradza Archaniołowi Michałowi wiedźma ze znanej jeszcze z najstarszych słowiańskich *Indeksów ksiąg zakazanych* modlitwy przeciwko gorączce – МОЛИТВА О ТРАСАВИЦЪХЪ. Podobnie demon żeński z legendy o św. Sisiniu też wyznaje swoje sekretne imiona i tym sposobem traci magiczną moc, o czym była mowa w poprzednim rozdziale.

Unieszkodliwienie demona w naszym *miraculum* jednak nie wystarcza – święty musi go zamknąć w takim miejscu, gdzie zła moc pozostanie na wieki. Tym święty Jerzy zajmuje się w ostatnich częściach tekstu: najpierw modli się do Pana, żeby mu pomógł w walce, po czym zamyka diabła w kamieniu, który specjalnie na tę okazję się otwiera. Motyw zamykania zła w kamieniu jest bardzo archaiczny – spotykany jest często w wierzeniach Słowian Południowych. O jego popularności świadczy np. bułgarskie przysłowie (да спи зло под камък).

W *Cudzie o św. Jerzym i diable* występują wątki i motywy znane z wielu wierzeń przedchrześcijańskich, skąd przedostały się do żywotów i legend chrześcijańskich. O niektórych z nich wspominałem wyżej, inne są zanalizowane w pracach A. Wiesielowskiego i A. Rystenki, którzy badają drogę tych motywów wędrownych, poczynając od Iranu, a kończąc na Irlandii. Z całym szacunkiem dla ich metodologii, muszę przyznać, iż nie jest mi ona bliska intelektualnie. Dlatego w końcu tej krótkiej analizy chciałbym się skupić na pewnej osobliwości tekstu, związanej z chrześcijaństwem ludowym.

*Cud św. Jerzego z demonem (diabłem)*, jak też inne *miracula* nie są tekstami kanonicznymi. Dodane zostały do *martirium* świętego w późniejszym okresie i zaczynają, podobnie jak to ma miejsce w ikonografii świętego, usuwać na dalszy plan *żywot* kanoniczny. Co więcej – *Cud ze smokiem* i inne *miracula* przepisuje się oddzielnie, występują one jako samodzielne narratywy. Folkloryzacja tekstów związanych z wczesnochrześcijańskim męczennikiem nie oznacza jednak, że były postrzegane przez wiernych jako heretyckie, niezgodne z doktryną chrześcijańską. Przeciwnie – stanowiły logiczny dalszy ciąg *żywotu* kanonicznego, opisując to, o czym on nie wspomina – cuda dokonane przez świętego za życia i po jego śmierci.

### V.3. *Passio i Miracula s. Demetrii. Rozwój kultu wśród Słowian Południowych. Pierwsze i drugie tłumaczenie żywotu i cudów*

O popularności kultu św. Dymitra wśród Słowian Półwyspu Bałkańskiego świadczą liczne, dokonane z greckiego, przekłady jego żywotów, powstawanie oryginalnych utworów hagiograficznych i hymnograficznych oraz bogata tradycja ikonograficzna poświęcona temu chrześcijańskiemu męczennikowi, patronowi miasta Sołunia<sup>21</sup>.

Najstarsze bizantyńskie teksty poświęcone sołuńskiemu świętemu powstały w VI w.<sup>22</sup> Opisują one męczeństwo pochodzącego z senatorskiego rodu arystokraty, prokonsula, a później konsula Hellady Dymitra, wyznawcy wiary chrześcijańskiej z początku IV w. Podczas prześladowań za rządów cesarza Maksymiana Dymitr został zadenuncjowany i aresztowany, w więzieniu dokonywał cudów, po czym – na rozkaz cesarza – został przeбитy włóczniami i zmarł prawdopodobnie w 305 lub 306 r., odmówiwszy wyrzeczenia się Chrystusa<sup>23</sup>.

Przypuszcza się, że ciało świętego pochowano na miejscu egzekucji – arenie gladiatorskiej w Sołuniu. Jego kult szybko rozpowszechnia się nie tylko w Sołuniu, ale i w prowincji Ilirii – jedna z greckich wersji dokumentu *Acta*

<sup>21</sup> И. Дуйчев, *Проучвания върху Българското средновековие. IX. Въстанието на Асеневици и култът на св. Димитрия Солунски*, Сб. БАН 1945, 41, 1, s. 44–51; W. Таркова-Займова, *Les légendes de St. Démétrios dans le texts byzantins et slaves*, [w:] *Славянские культуры и Балканы*, т. I: IX–XVII в., София 1978, s. 161–167; таж, *Le culte de saint Démétrios a Byzance et aux Balcans – problèmes d'histoire et de culture*, „Miscelanea Bulgarica” (Wien) 1987, 5; таж, *Култът на св. Димитър Солунски и някои въпроси, свързани с византийското културно влияние в балканските и славянски страни*, „Studia Balcanica”, 14, *Проблеми на балканската история и култура*, София 1979, s. 5–18; D. Obolensky, *The Cult of St Demetrius of Thessalonica in the History of Byzantine-Slav Relations*, [w:] *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe*, London 1982; *Стара българска литература в седем тома*, т. 4: *Житиеписни творби*, съст. и ред. К. Иванова, София 1986, s. 411–415, 637–639; И. Божилов, С. Кожухаров, *Българската литература и книжнина през XIII век*, София 1987, s. 64–67; С. Кожухаров, *Канон за Димитър Солунски*, [w:] КМЕ, т. 2, София 1985, s. 215–217; теңе, *Методиевият Канон за Димитър Солунски (Нови данни за историята на текста)*, [w:] *Кирило-Методиевски студии*, т. 3, София 1986, s. 72–78; R. Jacobson, *Methodius' Canon to Demetrius of Thessalonica and the Old Church Slavonic Hirmoi*, [w:] „Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské University” 1965, 14, Řada uměnovědná 9, s. 115–121; *Kanon ku czci świętego Dymitra Wielkiego męczennika z Salonik*, [w:] *Pasterze wiernych Słowian. Święci Cyryl i Metody*, tłum. A. Naumow, Kraków 1985, s. 141–144; E. Манова, *Iconographische Züge der Soldaten heiligen Georgios und Demetrius in der bulgarischen mittelalterlichen Wandmalerei vom Ende des 16. Jahrhunderts*, [w:] *Actes des XIV<sup>e</sup> Congrès International...*; L. Kretzenbacher, *Griechische Reiterheilige...*, s. 38–56; D. Adamek, *Postać świętego Demetriusza...*

<sup>22</sup> О greckich tekstach żywotów św. Dymitra zob.: BHG, vol. I, s. 152–165.

<sup>23</sup> Архиеп. Сергей, *Полный месяцеслов Востока*, изд. 2, т. II, Владимир 1901, s. 442–443; С. В. Булгаков, *Жития святых и церковные праздники*. Фототипическое издание церковно – календарного отдела *Настольной книги* С. В. Булгакова, Graz 1965, s. 389–390.

*Sancti Demetrii* wspomina, że sługa świętego zebrał po egzekucji jego krew i w ten sposób zaczęła rozszerzać się wiara o uzdrawiającej mocy Dymitra. Później jeden z prefektów Ilirii – Leontius, cudownie uleczony przez świętego, wybudował w prowincji dwie poświęcone Dymitrowi świątynie. Kult stopniowo się rozprzestrzenił od Sołunia na cały Półwysep Bałkański, a stamtąd – do Europy Zachodniej. W IX w. Anastazy Bibliotekarz przekłada akta męczeństwa świętego z greckiego na łacinę i wysyła je cesarzowi Karolowi Łysemu. Z Bałkanów kult św. Dymitra przenika i na Ruś<sup>24</sup>.

Wkrótce po powstaniu pierwszych tekstów hagiograficznych (*acta*), zaczynają pojawiać się też cuda (*miracula*) przypisywane św. Dymitrowi. W początku VII w. arcybiskup sołuński Jan zbiera korpus piętnastu tekstów, które później umieszcza się w greckich i słowiańskich rękopisach zazwyczaj po żywocie świętego<sup>25</sup>.

Teksty hagiograficzne i legendarne poświęcone sołuńskiemu świętemu zostały przełożone na słowiański jeszcze w IX–X w. Jak wspomniano wyżej, św. Kliment Ochrydzki napisał *Słowo pochwalne ku czci św. Dymitra*, w którym zawarł wiadomości o jego życiu. Później, w początkach XV w., *Słowo pochwalne ku czci św. Dymitra* pisze również Grzegorz Cambłak; także w tym utworze widoczne są ślady tekstów hagiograficznych.

Najczęściej spotykanym słowiańskim tekstem hagiograficznym poświęconym świętemu jest przekład anonimowego greckiego żywotu, opisującego męczeństwo i śmierć – oraz dodane do niego cuda. Żywot ten znany jest z odpisów XIV- i XV-wiecznych, ale z całą pewnością przełożono go dużo wcześniej. W XIII w. pojawia się też nowa, „zbułgaryzowana”, „unarodowiona” wersja żywotu, znana z odpisu z XIV w., ze śladami wpływów literatury apokryficznej (tzw. wędrówek apostołów)<sup>26</sup>.

W końcu XVI w. pojawia się w literaturze bułgarskiej nowy przekład żywotu i cudów św. Dymitra – Мѣнѣ ст҃го и славно҃го велико҃ мѣника Димитрїа Мѣроточива҃го. Из҃вади се на новы҃ езѣикѣ ѿ Дамаскына инока иподїакона и ст҃дита. Показ҃ва и за чудеса҃ его. Dokonano go według wydanego w 1558 r. w Wenecji zbioru kazań Θησαυρός (*Skarbiec*) greckiego mnicha Damaskina Studyty; tekst zamieszczano w bułgarskich zbornikach, znanych jako *damaskiny*, razem z żywotami św. Jerzego, św. Mikołaja i in. Żywot i cuda św. Dymitra spotyka się zarówno w najstarszej redakcji *damaskinów* z końca

<sup>24</sup> W. Тапкова-Займова, *Le culte de saint Démetrius...* Dobry przegląd zabytków i literatury przedmiotu w: D. Адамек, *Postać świętego Demetriusza...*, s. 119–121.

<sup>25</sup> P. Lemerle, *La composition et la chronologie des deux premiers livres des „miracula” S. Demetrii*, BZ 1953, 46, s. 349–361.

<sup>26</sup> *Стара българска литература в седем тома*, т. 4. *Житиенски творби...*, s. 638. Zob. też: И. Божилков, С. Кожухаров, *Българската литература и книжнина...*

XVI – początek XVII w.<sup>27</sup>, jak i przekładach nowobułgarskich, począwszy od wieku XVII<sup>28</sup>. Należy zaznaczyć, że tak w średniobułgarskich, jak i damaskinarskich przekładach tekstowi *żywotu* zazwyczaj towarzyszą *cuda*.

#### **V.4. Święci wojownicy na koniach obrońcami niewolników u niewiernych (muzułmanów). Wpływ tekstów legendarnych na ikonografię. Bułgarskie przekłady *Thesaurus* Damaskina Studyty a obrazy sakralne**

Dobłą ilustracją genetycznej więzi pomiędzy wspomnianymi średniowiecznymi zabytkami jest ikonografia świętych.

Na najstarszych obrazach św. Jerzy, podobnie jak inni chrześcijańscy święci męczennicy, przedstawiany jest w postawie stojącej, ubrany w tunikę i chlamidę, a w rękę trzyma krzyż – symbol męczeństwa. Później do ikonografii wchodzi atrybuty określające jego zawód żołnierski: Jerzy stoi wyprostowany, ubrany w zbroję i trzyma w rękę włócznię. Dla ikonografii XIII–XIV w. charakterystyczne jest przedstawienie świętego siedzącego na tronie, w zbroi z mieczem i włócznią w rękach – jak na XIV-wiecznej ikonie bułgarskiej *Św. Jerzy na tronie*, przechowywanej w Galerii Narodowej w Sofii<sup>29</sup>. Jeszcze później do obrazów przedstawiających świętego wchodzi motyw walki ze smokiem. Święty Jerzy siedząc na koniu, przebija włócznią smoka, który leży pod nogami rumaka. Jednym z najstarszych słowiańskich przedstawień św. Jerzego na koniu jest fresk z przedsionka cerkwi św. Stefana w Kosturze (Greccka Macedonia) z 889 r., tj. z czasów, gdy terytorium to znajdowało się w granicach Pierwszego Carstwa Bułgarskiego<sup>30</sup>.

W przedstawieniach ze smokiem występuje inny element tegoż cudu: pojawia się postać uratowanej przez świętego carewny. Dalszy rozwój ikonografii świętego można zobaczyć w tzw. ikonach ze scenami z żywotu. Na medalionach, umieszczonych wokół sceny centralnej, przedstawiającej walkę Jerzego ze smokiem, pokazane są epizody z *martirium* oraz niektóre *miracula*.

<sup>27</sup> Np. w tzw. *Damaskinie Rylskim*, przechowywanym w bibliotece Klasztoru Rylskiego pod sygn. 4/10. Zob. Е. Спространов, *Опис на ръкописите при библиотеката на Рилския манастир*, София 1902, s. 115.

<sup>28</sup> Е. И. Демина, *Тихонравовский дамаскин*, т. 2, София 1971, s. 99–112. Przekład nowobułgarski żywotu i cudów w: *Народното четиво през XV–XVI в.*, подбор и редакция Д. Петканова, София 1990, s. 43–60.

<sup>29</sup> А. Божков, *Българското изобразително изкуство*, София 1988, s. 161.

<sup>30</sup> Л. Мавродинова, *Стенната живопис в България до края на XIV век*, София 1995, s. 18.

I co ważniejsze: pewne z nich jak gdyby „wchodzą” do sceny centralnej (czyli z medalionów przeniesione są do sceny centralnej); na niektórych greckich i słowiańskich ikonach, na koniu za świętym często malowany jest chłopiec trzymający w ręku dzbanek. Według historyków sztuki, jest to postać z *Cudu z chłopcem z Meletyny*, wątek, kontaminowany później z innymi podobnymi *cudami*, w których św. Jerzy ratuje młodzieńców z niewoli u niewiernych<sup>31</sup>.

*Cud z chłopcem z Meletyny* opowiada o napaści muzułmanów na świątynię pod wezwaniem św. Jerzego na Krecie. Wchodzą oni do cerkwi podczas nabożeństwa i biorą do niewoli wielu chrześcijan, wśród których znajduje się też młodzieniec o imieniu Jerzy. Wzięty do niewoli, zostaje służącym emira Krety. Matka chłopca, wdowa, modli się do św. Jerzego, by uratował jej syna. I staje się cud: w chwili, kiedy chłopiec nalewa z dzbanka wino swemu panu, pojawia się jeździec, który porywa go i w tej samej chwili przekazuje matce. Na ikonach pokazany jest moment cudownego wyzwolenia – chłopiec, który macha dzbankiem za plecami świętego – to młodzieniec o imieniu Jerzy.

Omówiony wyżej motyw ikonograficzny wskazuje na proces wzbogacenia obrazów św. Jerzego o materiał „beletrystyczny”, nie zawsze zgodny z przekazem kanonicznym. Najstarsze ikony przedstawiają świętego jako wojownika za wiarę i nie różnią się zbyt od ikon innych świętych–żołnierzy. Stopniowo poświęcona Jerzemu ikonografia adaptuje wspomniane wcześniej narratywy (najpierw *Cud ze smokiem*, później *Cud z chłopcem z Meletyny*). I co więcej: te cuda zaczynają wchodzić do sceny centralnej, stając się głównymi elementami ikonografii.

Podobny jest rozwój historyczny ikonografii poświęconej św. Dymitrowi Sołuńskiemu<sup>32</sup>. Na najstarszych wyobrażeniach przedstawiany jest w pełnej postaci, trzymający w rękach krzyż. Później w ikonografii pojawiają się atrybuty żołnierskie – włócznia i zbroja. Cechą charakterystyczną starszej ikonografii jest częste przedstawianie Dymitra oraz innych świętych–wojowników: Jerzego, Teodora Tyrona, Teodora Stratylata z atrybutami męczeństwa – koroną i krzyżem. Na tych przedikonoklastycznych wizerunkach św. Dymitr odziany jest w tunikę i chlamidę. Dopiero na późniejszych freskach i ikonach ma na sobie zbroję, a w ręce włócznię. Taka ikonografia odzwierciedla rozwój kultu – z ginącego za wiarę męczennika Dymitr staje się stopniowo świętym–wojownikiem, patronem arystokracji i pomagającym podczas wojny cudotwórcą.

W późniejszym okresie na ikonach i freskach pojawiają się przedstawienia Dymitra siedzącego na tronie lub jadącego konno (podobnie jak św. Jerzego).

<sup>31</sup> Analizę tego *cudu* w literaturze i ikonografii zob. w: А. Стойкова, *Кой седи на коня...* Zob. też: D. T a l b o t - R i c e, *The Icons of Cyprus*, London 1937.

<sup>32</sup> O ikonografii św. Demetriusza zob. L. K r e t z e n b a c h e r, *Griechische Reiterheilige...*; E. M a n o w a, *Ikographische Züge der Soldaten...*, s. 38–56; D. A d a m e k, *Postać świętego Demetriusza...*, s. 122–133.

Motyw ten, spotykany na antycznych amuletach, monetach i medalionach, zdaniem niektórych autorów jest odbiciem rzymskiego kultu imperatorów. Na Bałkanach podobne ikony pojawiają się dopiero po okresie ikonoklastycznym. Na przykład w średniowiecznej Bułgarii do XIV w. istnieje silna „konkurencja” między dwoma typami przedstawień – w cerkwi Wieży Chrelja w Klasztorze Rylskim przedstawiono świętego w całej postaci w chlamidzie; na pochodzących z tego samego okresu freskach z Tyrnowa siedzi on na koniu, w pancerzu i z mieczem, a w ręce trzyma tarczę<sup>33</sup>. Święty Dymitr, razem z Teodorem Stratylatem i Teodorem Tyronem jako świętymi-wojownikami, przedstawiony w pełnej postaci, widnieje też na freskach w cerkwi św. św. Piotra i Pawła w Berende (XIV w.)<sup>34</sup>.

Najbardziej rozpowszechnione późniejsze greckie i słowiańskie ikony i freski przedstawiające św. Dymitra wyobrażają go jadącego na czerwonym koniu, z włócznią w ręce, w chwili, gdy zabija swego przeciwnika – poganina leżącego pod kopytami konia. W ikonografii tej spotyka się też pewien motyw oddający historyczne relacje bułgarsko-bizantyńskie z początku XIII w. W 1207 r. bułgarski car Kałojan oblega Sołuń. Z całą pewnością przedstawiciel dynastii Asenowiczów był dla Bizantyńczyków wcieleniem Antychrysta; dlatego na wielu bizantyńskich ikonach pod postacią upadłego pod nogami konia poganina pojawia się napis „Kałojan” (zamiast imienia cesarskiego gladiatora Liaeosa lub samego cesarza Maksymiana). Możliwe, że podpis pod leżącym żołnierzem to grecka „reakcja ikonograficzna” na bezczelność Bułgarów, którzy pozwolili sobie przyswoić kult patrona Sołunia<sup>35</sup>. Interesujące jest, że na bułgarskich freskach i ikonach brakuje (lub pojawia się bardzo sporadycznie) podpisu „Kałojan”, a od XVI w. napis głosi po prostu „niewierny” lub „Antychryst”.

Kolejny etap rozwoju ikonografii poświęconej św. Dymitrowi reprezentują przedstawienia, na których święty siedzi na koniu naprzeciwko lub obok św. Jerzego zabijającego smoka. Niektórzy badacze, jak np. A. Bożkow, próbują datować jedną z ikon z Sozopola – na której figurują obaj święci obok siebie, na koniach, zwróceniu w prawo, w otoczeniu scen z ich żywotów – na XII w.<sup>36</sup> Jest to jednak próba nieprzekonująca, gdyż podobne przedstawienia pojawiają się w Bizancjum dopiero w XIV stuleciu, a w krajach słowiańskich jeszcze później. Wziąwszy jednak pod uwagę fakt, że sozopolska ikona jest grecka, a sposób przedstawienia świętych należy do prowincjonalnego stylu bizantyńskiej ikonografii z XIII–XIV w., należy przyjąć, że powstała ona gdzieś w końcu XIII w. (bądź na samym początku wieku XIV), czyli jest jednym z najstarszych

<sup>33</sup> А. Божков, *Българската икона*, София 1984, s. 335–336. Zob. też: D. Adamek, *Postać świętego Demetriusza...*, s. 126–127.

<sup>34</sup> Л. Мавродинова, *Стенната живопис...*, s. 70.

<sup>35</sup> D. Adamek, *Postać świętego Demetriusza...*, s. 129–131.

<sup>36</sup> А. Божков, *Българско изобразително изкуство...*, s. 165.

zabytków, na których obaj święci występują razem. Podobną ikonę, pochodzącą z XVIII w., przedstawiającą świętych obok siebie, ale zwróconych w lewą stronę, publikuje A. Bożkow w monografii *Българската икона*. Na pierwszym planie św. Jerzy zabija leżącego pod kopytami konia smoka, a za nim św. Dymitr przebija włócznią Antychrysta<sup>37</sup>.

Na ważne miejsce, jakie obaj święci zajmują w programie ikonograficznym ikonostasu, wskazują carskie wrota pewnego bizantyńskiego ikonostasu z drugiej połowy XV w. (zob. ryc. 9)<sup>38</sup>. Na nich brak sceny Zwiastowania, zamiast niej namalowani zostali św. Jerzy i św. Dymitr stojący naprzeciwko! To naruszenie programu ikonograficznego i dogmatyczno-liturgicznej egzegezy, tj. carskie wrota jako symbol przyjścia na świat Chrystusa w postaci cielesnej poprzez swoją Rodzicielkę, świadczy o mocnych wpływach wierzeń ludowych związanych z bliźniaczym kultem na oficjalną ikonografię.

Należy tu podkreślić, że niekiedy przedstawienia św. Jerzego i św. Dymitra na koniach naprzeciwko siebie spotyka się na ikonach Matki Bożej z Dzieciątkiem, co wskazuje na wyjątkowo ważne miejsce, jakie obaj święci-wojownicy zajmują w ludowym panteonie chrześcijańskim. W dolnych partiach obu skrzydeł XIX-wiecznego tryptyku przedstawiającego Matkę Bożą Hodegetrię wyobrażono również św. Jerzego i św. Dymitra naprzeciwko siebie, jakby strzegli Bogurodzicy i Jej syna<sup>39</sup>. A na carskich wrotach pewnego bułgarskiego odrodzeniowego ikonostasu z XIX w. w dolnej strefie, pod sceną Zwiastowania również przedstawieni są obaj święci-wojownicy, którzy jak gdyby „bronią” Bogurodzicy. Ikonografia św. Jerzego i św. Dymitra na carskich wrotach jest bardzo rzadka – zazwyczaj w dolnej strefie malowani są Ojcowie Kościoła (św. Jan Złotousty, św. Bazyli Wielki). Prezentowana kompozycja ikonograficzna dobrze ilustruje szczególne miejsce, jakie zajmują Jerzy i Dymitr w ludowym panteonie, gdzie są oni równi Bogurodzicy, a w niektórych pieśniach i legendach określani są jako jej krewni.

Bizantyńską ikonografię tegoż motywu przedstawił w swej monografii L. Kretzenbacher, według którego najwcześniejsze jego przykłady pochodzą z XVI w. Niestety, w pracy tej materiał słowiański – przede wszystkim późny (np. drzeworyty ze szkoły samokowskiej z XIX w.) – obecny jest sporadycznie. L. Kretzenbacher pominął fakt, że wśród Słowian Półwyspu Bałkańskiego motyw „św. Jerzy naprzeciwko św. Dymitra” pojawia się również w końcu XVI – na początku XVII w. i na przedstawieniach takich niewątpliwie widać wpływ

<sup>37</sup> А. Б о ж к о в, *Българската икона...*, № 206.

<sup>38</sup> Tinos, *Muzeum of the Evangelistria*. Byzantine and post-byzantine Art., Athens 1986, il. 109.

<sup>39</sup> А. Б о ж к о в, *Българската икона...*, № 321.

tw. kultu bliźniaczego, tj. wiary, że święci są braćmi (problemowi temu poświęcono następną część rozdziału).

Cuda św. Dymitra również wchodzą do ikonografii poświęconej patronowi Sołunia – nie tylko jako medaliony w tzw. ikonach ze scenami z żywotu, ale i do sceny centralnej. Znanie są ikony greckie z XVI w., a słowiańskie z XVII–XVIII w., na których św. Dymitr siedzi na czerwonym koniu, pod kopytami którego leży przebity włócznią Antychryst, a za plecami świętego widać postać kapłana (biskupa). Parafrazując tytuł artykułu A. Stojkovej, można zapytać: „kto siedzi na koniu za św. Dymitrem?” (por. ryc. 10).

Greckie, a niekiedy i słowiańskie teksty cudów św. Dymitra bywały obiektami analiz licznych bizantynistów i paleoslawistów – szczególnie historyków, jako że niektóre spośród tekstów, np. cud opisujący pierwszy i drugi słowiański najazd na Sołun, zawierają cenne dane o stosunkach bizantyńsko-słowiańskich w VI–VII w.<sup>40</sup> Dla niniejszej pracy jednakże dużo ważniejszy jest stale spotykany *Cud z biskupem miasta Afrygii*<sup>41</sup>, w którym wyraźnie widać interesujące paralele z podobnymi tekstami z legendarnego cyklu o św. Jerzym, jak np. *Cudem z chłopcem z Meletyny*, w którym mowa jest o cudownym uratowaniu chrześcijan popadłych w niewolę u „niewiernych” (muzułmanów, Bułgarów, Słowian).

Biskup miasta Afrygii (w innych rękopisach – Afryki), Kiprian, został pojmany przez piratów i sprzedany w niewolę arabskiemu bogaczowi<sup>42</sup>, który zmusił go do opieki nad ogrodem warzywnym. Pewnej nocy ukazał się biskupowi św. Dymitr na koniu i polecił mu siaść za sobą. Po ośmiu dniach biskup w cudowny sposób znalazł się w Sołuniu, gdzie jego przewodnik zniknął, a uratowany arcykapłan pospieszył do cerkwi świętego i złożył pokłon przed jego ikoną. W końcu greckiego tekstu cudu znajduje się pewien interesujący dodatek – pochwała św. Dymitra, która może wyjaśnić pojawienie się cudów w centralnej scenie ikony przedstawiającej sołuńskiego cudotwórcę na koniu:

... ποῖος δὲ λόγος ἐκδιηγῆσεται τὰς τῶν αἰημαλώτων ἀναρρήσεις ἐκ πάσης χώρας βαρβαρικῆς, ἃς ὁ μέγας καθ' ἑκάστην ἐπιτελοῖη σχεδόν, τοὺς μὲν ἐλευθερῶν ἐξ αὐτῶν δεσμῶν παραυτά, καὶ πρὸς το οἰκείους φεύγειν ποσὶν ἀφιεῖς; τοὺς δὲ ἔποχους τῷ σφετέρῳ ἵππῳ ἀνελαφρίζόμενος, φανόμενος ἔφιππος, τῶν φρουρῶν τὰς μὲν ἀνοίγων

<sup>40</sup> Zob. np. ГИБИ, t. III, s. 109; D. Obolensky, *The Cult of St. Demetrius of Thessalonica...*; W. Тапкова - Заимова, *Le culte de saint Démétrius a Byzance...*

<sup>41</sup> Korzystam tu z tekstu cudu według *Damaskinu Tichonrawowa*. Zob. Е. И. Деминна, *Тихонравовский дамаскин*, t. 2, s. 104–105.

<sup>42</sup> W greckim tekście cudu (ГИБИ, t. III, s. 166) biskup Kiprian pojmany został przez Słowian.





Ryc. 9. Św. Jerzy i św. Dymitr. Carskie wrota ikonostasu z drugiej poł. XV w. Wg: *Tinos, Museum of the Evanglistria*. *Bizantina and post-byzantine Art*, Athens 1986, il. 109



Ryc. 10. Św. Jerzy i św. Dymitr na koniach razem z innymi świętymi. Ikona bułg. ze scenami *miracula* z poł. XIX w. Wg: A. Божков, *Българската икона*, София 1984, il. 225.

ἀοράτος, τὰς δε και ἀσαλεύτος κλείθρα και σφραγίδα διατηρῶν τῶν δεσμίων ἀποκενῶν...<sup>43</sup>

Przytoczony tu tekst świadczy o tym, że już w X–XI w. (czas, kiedy cykl cudów formuje się ostatecznie) w kulcie św. Dymitra znalazło miejsce przekonanie, że jest on pomocnikiem więźniów i niewolników (szczególnie pod władzą niewiernych): „jednych wyzwalał z okowów [...] innych, którym ukazywał się jako jeździec, zabierał konno ze sobą. W niewiadomy sposób otwierał więzienia, a jeńców wyzwalał nie dotknąwszy nawet zamków i kłódek”. I niezależnie od tego, że w cyklu cudów znajduje się więcej niż jeden tekst, w którym patron Sołunia pomaga znajdującym się w potrzebie chrześcijanom (jak ma to miejsce i w cyklu cudów św. Jerzego), mała postać siedząca za plecami świętego na koniu to najprawdopodobniej afrygijski (afrykański) biskup Kiprian – świadczą o tym pewne szczegóły szat duchownego.

W bułgarskim malarstwie motyw ten pojawia się stosunkowo późno – bezpośrednio przed i w epoce Odrodzenia narodowego, w XVII–XIX w. Na pochodzącej z połowy XIX w. ikonie z Okręgowego Muzeum Historycznego w Warnie świętego przedstawiono konno; przebija on włócznią głowę Antychrysta. Za Dymitrem siedzi długobrody duchowny w sutannie i biskupiej mitrze na głowie. Na niektórych ikonach nosi on kukulion z krzyżem – musi to być afrykański biskup, wzięty w niewolę przez niewiernych (Słowian? Muzułmanów?) i uratowany w cudowny sposób przez sołuńskiego cudotwórcę.

Ważna jest i odpowiedź na pytanie, kim byli „niewierni” trzymający w niewoli czcigodnego biskupa. Kwestia ta może pomóc przy atrybucji zabytków literackich mających wpływ na ikonografię poświęconą św. Dymitrowi. Podobny problem istnieje i przy określaniu tekstów, dzięki którym *Cud z chłopcem z Meletyny* trafił do centralnej sceny ikon przedstawiających św. Jerzego ze smokiem. A. Stojkowa zaznacza, że w ubiorze chłopca widać elementy orientalne (tureckie) – niekiedy np. nosi on turban, a w ręce trzyma naczynie przypominające imbryk. Ale czy istotnie ubiór i owe dodatkowe elementy są wynikiem jedynie „mody” epoki, w której powstawały ikony (tj. niewoli tureckiej na Bałkanach)? Zdaje mi się, że próby powiązania obu ikonograficznych motywów z bizantyńskimi cyklami o świętych i ich starosłowiańskimi przekładami/kompilacjami nie są przekonujące. Jak wspomniano wyżej, najstarsze greckie i słowiańskie ikony z tym motywem datuje się na koniec XVI – początek XVII w., czas, kiedy nastroje antytureckie wśród bałkańskich narodów były szczególnie silne i idea wspólnoty prawosławnej, która – jako jedyna – może przeciwstawić się agresji muzułmańskiej, znajduje wyraz w zabytkach literackich i sztukach pięknych. Nieprzypadkowy jest fakt,

<sup>43</sup> Tamże, s. 167–168.

że właśnie wtedy na ikonach św. Dymitra pod figurą leżącego u kopyt konia poganina pojawia się podpis „niewierny” – określenie, którym posługiwali się chrześcijanie w stosunku do Turków.

W tym samym czasie na Bałkanach pojawia się i szeroko rozpowszechnia *Skarbiec* Damaskina Studyty (1558). Wkrótce przełożony na bułgarski, znany jest wśród Słowian pod nazwą *Damaskin*. Znajdują się w nim m. in. żywoty świętych Jerzego i Dymitra wraz z cyklami cudów. Jedno z najstarszych przedstawień św. Jerzego i św. Dymitra na koniach, gdzie za św. Jerzym siedzi młodzieniec z Meletyny, a za św. Dymitrem – biskup z Afrigii jest fresk z cerkwi we wsi Marica (pierwsza połowa XVII w.)<sup>44</sup>. Siedzący za św. Dymitrem biskup ubrany jest w szaty mnicha. Podkreślić należy, że zarówno w nowych tekstach greckich, jak i ich słowiańskich przekładach brakuje elementów antysłowiańskich, antybułgarskich. Oto jak historię niewoli biskupa Afrigii opisano w *Damaskinie Tichonrawowa*. Epizod w którym, według „starego” bizantyńskiego cudu biskup Kiprian wpadł w zasadzkę zastawioną przez „naród słowiański” (τῶν Σκλαβίνων ἔθνεϊ)<sup>45</sup> i pozostaje w niewoli u „barbarzyńców” (tj. u Słowian), w damaskinie przytoczono w sposób następujący:

БѢШЕ НѢКОИ ЕПѢПЪ ВЪ ГРАДѢ АФРИГЫИ. И ВЪ ЕДИНЬ ДНѢ ОУЛѢЗЕ ВЪ КОРАБѢ, И ЦЕШЕ ДА ПОИДЕ ВЪ АЛЕΞΑΝΔΡΙΑ И НА ПѢТЬ Ѡ ЗАВИЕТЬ ДІАВОЛСКИ, ФЩАРЕ ХВАТИХА ВНѢЗИ КОРАБѢ И ПЛѢНИХА ГО. И ЧТО БѢХА ВЗТРѢ ВЪ КОРАБѢ ЧЛЦИ СИЧКИТЕ ПОПЛѢНИХА, ЗЛЕДНО И ОНОГОЗИ ЕПКА СЗЕХА. И ПРОДАДОХА ГО ВЪ АНАТОЛСКАА ЗЕМЛІА ЕДНОМУ БОЛѢРИНУ ТЪРЧИНУ<sup>46</sup>.

Biskupa pojмали nie Słowianie, lecz piraci (фщаре), po czym sprzedali go w niewolę dostojnikowi tureckiemu z Anatolii: продадоха го въ анатолскаа земля едному болгарину търчину.

Święci ratują chrześcijan, którzy trafili do niewoli u niewiernych muzułmanów, a nie u Słowian. Z całą pewnością na ikonografię przedstawiającą *Cud św. Jerzego z chłopcem z Meletyny* i *Cud św. Dymitra z afrygijskim (afrykańskim) biskupem* oddziaływały nie stare, znane z literatury bizantyńskiej i starej bułgarskiej, cuda, a teksty nowe: *Skarbiec* Damaskina Studyty i damaskiny bułgarskie.

Analizę ikonografii świętych ukazanych naprzeciwko siebie uzupełnia późna, pochodząca z połowy XIX w. ikona, będąca rzadkim przykładem

<sup>44</sup> А. Чилингиоров, *Църквата “св. Никола” в село Марица*, София 1976, s. 42–45, 101.

<sup>45</sup> Тамже, s. 166.

<sup>46</sup> Е. И. Деминна, *Тихонравовский дамаскин*, т. 2, s. 104–105.

jednoczesnego przedstawienia *Cudu św. Jerzego z chłopcem z Meletyny* i *Cudu św. Dymitra z biskupem*. Jest to dzieło Zacharija Canjuwa *Prorok Eliasz i czterech świętych-wojowników* (1854), przechowywana w Okręgowym Muzeum Historycznym w Wielkim Tyrnowie<sup>47</sup>. Jej górna część przedstawia cud św. Eliasza i św. Elizeusza. W części dolnej, na dalszym planie przedstawiono jadących konno św. Teodora Stratylata i św. Eustachego<sup>48</sup>, a przed nimi, naprzeciwko siebie – św. Jerzego na białym koniu i św. Dymitra na koniu czerwonym. Za św. Jerzym siedzi chłopiec z Meletyny, trzymający w ręce dzbanek, a za św. Dymitrem – biskup Kiprian z kukulionem z krzyżem. Ikona ta stanowi dobrą ilustrację końca pewnego procesu trwającego od średniowiecza: „wtórny” materiał legendarny stopniowo zastępuje kanoniczne teksty hagiograficzne. W zabytkach literackich następuje rozdział między żywotami męczenników a cudami obu świętych. Cuda (szczególnie *Cud św. Jerzego ze smokiem*) przepisywane są oddzielnie i spotyka się je coraz częściej zarówno w księgach liturgicznych, jak i zbornikach o treści mieszanej.

Stopniowo cuda wchodzą i do centralnych scen ikonograficznych. Klasyczne „męczeńskie” przedstawienia Jerzego i Dymitra stojących, ubranych w tuniki i/lub chlamidy i trzymających w rękach krzyże bądź korony, ustępują wizerunkom świętych w zbrojach, stojących lub siedzących na tronach. Później w ikonografii pojawia się też motyw zabicia smoka, Jerzy i Dymitr przedstawiani są konno, stają się obrońcami tych, co popadli w niewolę u niewiernych. Od XVI w. na koniach za świętymi siedzą uratowani przez nich chrześcijanie – chłopiec z Meletyny i biskup Kiprian.

Ta późna ikonografia ukazuje nie tylko związek między tekstami literackimi i ikonograficznymi, ale także oddziaływanie chrześcijaństwa ludowego na sztuki plastyczne. W symetrycznych przedstawieniach jadących konno Jerzego i Dymitra znaleźć można charakterystyczne cechy rozprzestrzenionego wśród wszystkich narodów bałkańskich bliźniaczego mitu – wynikającego z wiary, że święci są braćmi.

## **V.5. Kult bliźniaczy – św. Jerzy i św. Dymitr między pogańskimi mitami a wiarą chrześcijańską. Miejsce świętych w panteonie ludowym. Wpływ kultu bliźniaczego na ikonografię w XVII–XIX w.**

W kalendarzu obrzędowym bałkańskich Słowian prawosławnych dzień św. Jerzego (bułg. Гергьовден, serb. Турђевдан), obchodzony 23 kwietnia (6 maja)

<sup>47</sup> А. Б о ж к о в, *Българската икона...*, № 225, 227.

<sup>48</sup> Błądnie zidentyfikowanego przez A. Bożkova jako św. Menas.

i dzień św. Dymitra (bułg. Димитровден, serb. Митровдан), obchodzony 26 października (8 listopada), zajmują miejsca centralne<sup>49</sup>. Dzień św. Jerzego uważano za święto „ważniejsze od Wielkanocy”<sup>50</sup>, a w jednej z serbskich pieśni śpiewa się:

Нема љепших у животу дана,  
Од Божића и од Ђурђевдана<sup>51</sup>.

[Nie ma piękniejszych dni w życiu  
niż Boże Narodzenie i dzień św. Jerzego.]

„Свети Георги лято носи, а свети Димитър – зима” [Św. Jerzy lato przynosi, a Św. Dymitr – zimę], mówi bułgarskie przysłowie<sup>52</sup>. W serbskim przysłowiu

Митров данак, хайдучки растанак,  
Ђурђев данак, хайдучки састанак<sup>53</sup>

odnajdujemy podobne przekonanie – lato zaczyna się dniem św. Jerzego (hajdacy idą do lasu), a zima – dniem św. Dymitra (hajdacy rozstają się i kryją po wsiach). Te dwa święta „dzieli” rok – Гергьовден rozpoczyna letnią połowę roku agrarnego, a Димитровден – zimową. Przeprowadzony za pomocą tych dwóch świąt podział roku jest „wyjątkowo archaiczny i związany z hodowlą bydła jako pierwotnym zajęciem”<sup>54</sup>. Dlatego św. Jerzy przede wszystkim opiekuje się pasterzami owiec i ich stadami.

Jerzy i Dymitr – wraz z Chrystusem, Matką Bożą, św. Eliaszem, św. Mikołajem, św. Janem Złotoustym, św. Nedelją i św. Petką – to święci najczęściej spotykani w tekstach ludowych. Sam św. Jerzy jest jedną z najbardziej czczonych postaci w panteonie ludowym. W pieśniach ludowych jest on synem Matki Bożej, która wysyła go na obchód pól, aby sprawdził, czy zboże i dobytek „dobrze się mają”. Niektórzy badacze uważają, że św. Jerzy zajął miejsce najwyższego starosłowiańskiego bóstwa. Ciekawe są również paralele, które

<sup>49</sup> O praktykach obrzędowych związanych z dniem św. Jerzego i św. Dymitra u Bułgarów i Serbów zob.: Т. Колева, *Гергьовден у южните славяни*, София 1981; М. Неделков и б, *Годишни обичаји у Срба...*, s. 72–81.

<sup>50</sup> Zob. artykuł *Гергьовден* w: *Българска митология. Енциклопедичен речник*, София 1994, s. 79.

<sup>51</sup> М. Неделков и б, *Годишни обичаји у Срба...*, s. 81.

<sup>52</sup> *Българска митология. Енциклопедичен речник...*, s. 100.

<sup>53</sup> М. Неделков и б, *Годишни обичаји у Срба...*, s. 155.

<sup>54</sup> *Българска митология. Енциклопедичен речник...*, s. 79.

Borys Uspienski widzi między św. Jerzym a św. Mikołajem<sup>55</sup>. W folklorze wschodniosłowiańskim święty często identyfikowany jest z Perunem i czczony na równi z Chrystusem i św. Mikołajem.

Na Słowiańszczyźnie Południowej związki św. Jerzego z mitologią pogańską są jeszcze wyraźniejsze. Veselin Čajkanović przypomina dwie serbskie praktyki obrzędowe, w których – według niego – widać ślady dawnego kultu najwyższego (chtonicznego?) bóstwa<sup>56</sup>. W Rašce, na brzegu małego jeziora, w pobliżu ruin starego miasta, nazywanego przez miejscową ludność *Trojan*, co roku w dzień św. Jerzego zbierają się muzułmanie i chrześcijanie, którzy wierzą, że w tym miejscu święty pokonał smoka i uwolnił carewnę. Robią *kurban* z barana, jego krew wlewają do jeziora, po czym zjadają go i świętują. Inny opisany przez V. Čajkanovicia obyczaj charakterystyczny jest dla wschodniej Serbii. W dzień św. Jerzego wieśniacy wrzucają dziewczynę do rzeki, aby „да на вименима стоке потече млеко као вода низ реку” [żeby z wymion bydła mleko popłynęło jak woda w rzece]<sup>57</sup>. Serbski uczony interpretuje te obyczaje jako echo dawnych wierzeń związanych z krwawą ludzką ofiarą składaną bóstwu chtonicznemu (w pierwszym przypadku) lub uświęconymi zaślubinami dziewicy z bogiem (w drugim).

Interpretacja V. Čajkanovicia wzbudza jednak pewne kontrowersje. W etnologii do dziś trwa spór o to, jakie bóstwo zastąpił św. Jerzy na Bałkanach – Zeusa, Peruna czy trackiego jeźdźca–herosa. We wszystkich tych przypadkach mamy jednak do czynienia nie z kultami chtonicznymi, a solarnymi. Wierzenia ludowe potwierdzają hipotezę, jakoby święto związane było z kultem solarnym – Гергьовден jest świętem odnoszącym się do odradzania przyrody, od niego zależy urodzaj pól i stad. Z dniem św. Jerzego rozpoczyna się lato. Tradycja folklorystyczna widzi w Jerzym bohatera–jeźdźca, który zwycięża smoka „zamykającego” wodę. Przebijając smoka, święty „otwiera” wody – rzeki, deszcze, rosę. Kontaminacja ustnej, ludowej tradycji z tekstami literackimi, legendarnymi jest więcej niż przejrzysta.

Szeroko rozpowszechnione na bułgarskim i serbskim terytorium etnicznym są praktyki obrzędowe związane z roślinnością i wodą, np. w dzień św. Jerzego wszyscy – zdrowi i chorzy, ale przede wszystkim bezpłodne kobiety, kładą się na trawie o porannej rosie, kąpią w źródłach i rzekach lub opryskują się wodą<sup>58</sup>. Podobne obyczaje spotyka się w Serbii. M. Nedeljković zaznacza, że:

<sup>55</sup> B. Uspienski, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin 1985 i szczególnie rozdział *Jerzy i Mikołaj – ich stosunek do Peruna i Wołosa*, s. 63–67.

<sup>56</sup> V. Čajkanović, *Mit i religija u Srba*, Beograd 1973, s. 365–368.

<sup>57</sup> Tamże, s. 367. Zob. też M. Nedeljković, *Godišni običaji u Srba...*, s. 75.

<sup>58</sup> *Българска митология. Енциклопедичен речник...*, s. 80.

У околини Шапца су се млади овога дана редовно купали на рекама, а ако нема реке, код куће: да их не би преко године шуга напала, а у Височкој нахији су сматрали: ко се окупа пре сунца у реци биће здрав целе године и славан јунак<sup>59</sup>.

[W okolicy Šapca tego dnia młodzi obowiązkowo kąpali się w rzece, a jeśli rzeki nie było – w domu; aby w ciągu roku nie zachorowali na łuszczycę. W rejonie Visočki wierzono, że ten, kto wykąpie się w rzece przed wschodem słońca, przez cały rok będzie zdrowy i dzielny.]

Oczywiście, można doszukiwać się również związków pomiędzy kultem św. Jerzego i dawnymi kultami chtonicznymi, związanymi z płodnością, wegetacją, wodą itd. Wydaje mi się jednak, że w klasycznym, średniowiecznym folklorze Jerzy – pogromca smoka, zwycięzca chtonicznej istoty jest bez wątpienia herosem solarnym, wojownikiem–zwycięzcą, który z czasem w chrześcijaństwie ludowym zaczyna być postrzegany jako święty – patron we wszelkim nieszczęściu.

Inaczej wygląda kult św. Dymitra, w którym zauważyć można elementy kultów chtonicznych. W dniu św. Dymitra rozpoczyna się zima, święty jest „opiekunem” chłodu i śniegu<sup>60</sup>. Niekiedy św. Dymitr przedstawiany jest jako brat Archanioła Michała, który zabiera dusze zmarłych. Związek świętego ze śmiercią widać dobrze w praktykach obrzędowych, związanych z tzw. Dymitrowymi zaduszkami (Димитровска задушница), obchodzonymi zawsze w sobotę przed 26 października (8 listopada). W niektórych rejonach Bułgarii i Serbii wierzy się, że tego dnia groby otwierają się, a zmarli *ce raznyukat* [‘wychodzą’, dosł. ‘dostają wolne’]<sup>61</sup>. W wierzeniach ludowych obraz św. Dymitra zbliża się do „oficjalnej” ikonografii – heros, ubrany w zbroję, dosiada czerwonego rumaka.

O szczególnym miejscu, jakie św. Dymitr zajmuje w ludowym panteonie, świadczy również pewien mało znany – i nieinterpretowany dotąd – aspekt jego kultu: funkcje demiurgiczne<sup>62</sup>. W bułgarskich pieśniach bożonarodzeniowych św. Dymitr (często razem z innymi świętymi: Eliaszem, Mikołajem, Petką, Nedelją) wznosi cerkiew/monaster na Świętej Górze. W jednej z nich Dymitr prosi Boga o pomoc przy budowaniu trzech cerkwi:

Њѣф първата жа венчавам млади булки  
Њѣф втората жа кръщавам дребни лица еврейчита  
Њѣф третата жа гушавам кум деспода<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> М. Неделковић, *Годишни обичаји у Срба...*, s. 74.

<sup>60</sup> *Българска митология. Енциклопедичен речник...*, s. 100.

<sup>61</sup> М. Неделковић, *Годишни обичаји у Срба...*, s. 156.

<sup>62</sup> Demiurgicznym funkcjom św. Mikołaja i św. Dymitra poświęca w swoim artykule uwagę A. Kołtataj, *Święci wznoszący obiekty sakralne w wybranych bułgarskich tekstach folklorystycznych*, [w:] *Święci i świętość u korzeni...*, s. 229–236.

<sup>63</sup> СБНУ, т. 47, № 310.



[W pierwszej będę dawał ślub młodym pannom/ W drugiej będę chrzczył drobne żydowskie dzieci/ W trzeciej będę gościł swego kuma (Pana).]

Wznosząc obiekt sakralny, święty powtórnie tworzy z chaosu uniwersum. Więcej nawet – w niektórych pieśniach z motywem „święci budują monaster” wspomina się, że Święta Góra to *рай манастир* (‘klasztor rajski’). W jednej z pieśni bożonarodzeniowych na pytanie Boga, kto wybudował Świętą Górę, św. Bazyli odpowiada w sposób następujący:

Аз направих Света гора,  
Света гора, рай манастир<sup>64</sup>.

[Ja zbudowałem Świętą Górę,/ Świętą Górę – klasztor rajski.]

Tworząc raj na ziemi, święci budowniczy powtarzają Boże dzieło stworzenia „tu i teraz”. Święty Dymitr wznosi cerkwie, aby „udzielać ślubu pannom młodym” i „chrzczyć drobne żydowskie dzieci”, czyli jest jednocześnie demiurgiem i sługą bożym – nie tylko porządkuje świat materialny, ale poprzez sakramenty organizuje życie *socium*.

Istnieje szereg badań etnologicznych poświęconych przejawom bliźniaczego kultu w ludowych wierzeniach i praktykach obrzędowych dotyczących św. Jerzego i św. Dymitra<sup>65</sup>. Są oni uznawani za braci obdarzonych nadprzyrodzoną mocą (Dymitr jest starszy, bo w kalendarzu liturgicznym i obrzędowym jego święto przypada wcześniej niż dzień św. Jerzego). Głównym przejawem kultu bliźniaczego jest wspomniany wyżej kalendarzowy podział roku – na św. Jerzego najmowano robotników sezonowych (pasterze, rataje), a na św. Dymitra – płacono im; byli wolni aż do kolejnego św. Jerzego. W Serbii mówiło się o „półroczu Jerzego” (*Турђевско полугође*) i „półroczu Dymitra” (*Митровско полугође*), jako że w te właśnie dni dawniej płacono taksy i podatki<sup>66</sup>. Również w wierzeniach i praktykach obrzędowych związanych z tymi świętami widać paralele. W noc poprzedzającą owe dni „niebo otwiera się”, budzą się siły demoniczne, wywołując chaos. Obaj święci są bohaterami mogącymi je zwyciężyć i, poprzez działania magiczne, wykorzystać dla stymulowania urodzaju.

<sup>64</sup> Tamże, t. 60, cz. 1, № 526. Zob. też: A. K o ł ł a t a j, *Święci wznoszący obiekty sakralne...*, s. 232.

<sup>65</sup> Zob. np.: P. П о п о в, *Светци-близнаци в българския народен календар*, София 1991; П. Б о ч к о в, *Близнаците в българския фолклор*, БФ 1982, 2. O ikonografii poświęconej św. Jerzemu i św. Dymitrowi i kultowi bliźniaczemu zob.: Л. Б о т у ш а р о в, *Календарното делене на годината и свети Георги и свети Димитър като народни светци. (Към иконографията на светците като конници)*, „Проблеми на изкуството” 2000, 4, s. 41–45.

<sup>66</sup> М. Н е д е л љ к о в и ћ, *Годишни обичаји у Срба...*, s. 72.

Można przyjąć, że św. Jerzy kontuuje kult solarny i powiązany z nim motyw walki ze smokiem, jest patronem urodzaju i wegetacji, opiekunem pasterzy itd. Święty Dymitr zaś niesie ze sobą dawny kult chtoniczny – jest opiekunem zimy i mrozu, niekiedy zastępuje św. Archanioła Michała i „zabiera dusze umarłych”; w sobotę przed jego świętem odprawia się zaduszki.

W chrześcijaństwie ludowym święci bracia są patronami cierpiących i będących w potrzebie. Istnieje szereg modlitw apokryficznych zapisanych na amuletach, a później, w XIX w., publikowanych w broszurach i popularnych, odpustowych drukach, w których św. Jerzy i św. Dymitr stają się opiekunami podróżnych, podsądnych, w ogóle – chronią przed wszelkim złem. Tekst taki występuje m. in. w amulecie z „modlitwami Sisinija”:

И́ако пѣвныѣхъ своободѣтелъ и нѣцѣи ѹщѣтѣтелъ немоцствѣющѣи врачъ црѣи поворниче побѣдоносче Гевргіе, моли Хрѣта Бга спастѣ са дшамъ нашимъ.

За́клінаю та дѣволе стѣимъ Веліко Мчникомъ и побѣдоносце Гевргіемъ. и вознесеніемъ Гдніимъ и сошествіемъ Ст҃агв Дсха и апостоломъ бѣ и первоверховнымъ Петромъ и Павломъ, и вѣзмъ пррѣки де не можеша зла нікакова дѣволе нѣ родъ твой рабъ семъ вѣршющемъ во Хрѣта за насъ распата сохранѣ егв Хрѣте егв же стажалъ еси чтною твоєю кровію.

Cytowany fragment jest połączeniem tekstu liturgicznego (troparion ze *Służby św. Jerzemu* – И́ако пѣвныѣхъ своободѣтелъ и нѣцѣи ѹщѣтѣтелъ...) z tekstami magicznymi (*За́клінаю та дѣволе Гевргіемъ...*).

Z całą pewnością w tym przypadku na stary mitologiczny motyw zabicia smoka nałożyła się późniejsza, chrześcijańska wiara, wyrażona w cyklu cudów: w cytowanej modlitwie św. Jerzy jest już zwycięzcą diabła, jego imieniem zaklina się zło (*За́клінаю та дѣволе стѣимъ Веліко Мчникомъ и побѣдоносце Гевргіемъ*); jest jednocześnie pomocnikiem jeńców (*пѣвныѣхъ своободѣтелъ*) i wszelkich nieszczęśników, więźniów, chorych (*немоцствѣющѣи врачъ*), patronem władców (*црѣи поворникъ*).

Jak podkreślono w poprzednich rozdziałach, popularna literatura jarmarczna miała duży wpływ na chrześcijaństwo ludowe. Odpustowe broszurki upowszechniały modlitwy Sisinija i przeróżne „widzenia”. W przypadku św. Jerzego można zaobserwować podobny proces, przy czym tutaj rolę tę przejmują przede wszystkim *damaskiny* i przepisywane w nich cuda świętego.

W pewnej bajce, zapisanej w XIX w. w Prilepie przez Kuzmana Szapkarewa, a później również przez Christo Wakareńskiego we wsi Kajadżik (Tracja Egejska), mowa jest o tym, jak pewien biedak przynosi św. Jerzemu do cerkwi – jako wyraz wdzięczności – smażone jajka i pozostawia je przed jego ikoną. Obecny w cerkwi świadek zdarzenia naśmiewa się z ofiarodawcy i zjada potrawę, ale w tej samej chwili staje jak skamieniały. Zostaje „wyzwolony” dopiero wtedy, gdy jego krewni składają przed ikoną świętego taki sam dar – naczynie ze smażonymi jajkami<sup>67</sup>.

Tekst ten jest folklorystyczną repliką znanego z bizantyńskich i słowiańskich rękopisów oraz damaskinów *Cudu ze smażonymi jajkami* (сѣс фонгатото). Zarówno w literackim, jak i ludowym tekście fabuła jest taka sama, a różnice są tak nieznaczne, że można z całą pewnością stwierdzić wpływ *cudu* literackiego na bajkę ludową. Według bułgarskiego przekładu *Skarbca* Damaskina Studyty, pewien chłopiec miał zwyczaj bawić się z kolegami przed małą, zniszczoną cerkiewką św. Jerzego. Nigdy jednak nie okazywał się dobry w grach i zabawach, dlatego poprosił świętego o pomoc obiecując mu przynieść фонгатото добро сирѣ хъбава гоуба<sup>68</sup>. Święty wysłuchał chłopca, który zaczął wygrywać z kolegami, nie zapominając o przyniesieniu przed ikonę obiecaną jajecznicę. Zdarzyło się jednak, że do cerkwi przyszli marynarze (гемниѣ), którzy zjedli ów dar – ale nie mogli ruszyć się z miejsca, w którym stali. Święty puścił ich wolno dopiero wtedy, gdy każdy z nich przysiągł ofiarować mu po złotym dukacie. Z pieniędzy tych odbudowano cerkiew.

Najpopularniejsza w XVII w. ikonografia przedstawia obu świętych konno naprzeciwko siebie, w czym widać ślady tak dawnego kultu bliźniaczego, jak i wpływ późniejszych wierzeń ludowych. Wspomniano już, że literackie teksty cyklu cudów „wchodzą” do sceny centralnej. Wpływ chrześcijaństwa ludowego można zauważyć także w samej kompozycji (siedzący na koniach święci przedstawiani są jako bracia). Jerzy dosiada najczęściej białego konia i zawsze zabija smoka. Zarówno kolorystyka, jak i kompozycja przedstawień związane są z wiarą, że święty jest opiekunem roślinności, a zabicie smoka (który uosabia nie tylko zło, ale i suszę, grad<sup>69</sup> itd.) „otwiera” wody i zapewnia urodzaj. Święty

<sup>67</sup> Л. Даскалова-Перковска, Д. Добрева, Й. Коцева, Е. Мицева, *Български фолклорни приказки. Каталог*, София 1994, № \*767А.

<sup>68</sup> *Тихонравовский дамаскин*, t. 2, s. 323.

<sup>69</sup> O smoku jako przeciwniku Gromowładcy/Boga i postaci mitologicznych wywołujących gradobicie i „zamykających niebiańską wilgoć” zob.: М. Беновска-Събкова, *Змят в българския фолклор*, София 1995; И. Георгиева, *Българска народна митология*, София 1993. Wiara, że smok przynosi grad i suszę, charakterystyczna jest dla wszystkich prawosławnych Słowian bałkańskich, por. zapis z Macedonii: *He секогаш се раѓале змејови. Понекаде и како ламји... Велат, градот од ламјата бил. Кај што ќе помине ламјата, бериќет нема веќе.* [Nie zawsze rodziły się smoki. Niekiedy zmije... Mówią, że grad od smoka pochodzi. Tam, gdzie smok

Dymitr zaś, zawsze na koniu czerwonym, zabija włóczęgą niewiernego/wroga. Być może jest to wynik wiary w powiązania Dymitra ze światem zmarłych i „zabierającym dusze” Archaniołem Michałem?

Badania obu kultów w planie porównawczym i przytoczenie większości materiału z folkloru wszystkich prawosławnych narodów Półwyspu Bałkańskiego z pewnością pomoże w studiach nad mitologicznymi korzeniami i ludowo-chrześcijańskim wymiarem wiary oraz kultu dwóch świętych jeźdźców. W ostatnich dziesięcioleciach pojawiły się analizy poświęcone ludowym kultom świętych chrześcijańskich. Niestety, wciąż jeszcze brakuje pełnego, porównawczego studium ludowego panteonu najpopularniejszych na Bałkanach postaci – św. św. Jerzego, Eliasza, Dymitra, Mikołaja, Petki, Nedelji, Mariny, które wykazałoby ich związek zarówno ze starymi, pogańskimi wierzeniami, jak i biblijnymi „praobrazami”, które oni naśladują (Chrystus i Matka Boża), z kanonicznymi i pseudokanonicznymi zabytkami literackimi oraz ikonografią, pod wpływem których z kolei w tekstach ludowych pojawiają się nowe elementy chrześcijańskie. Jednoczesne wykorzystanie materiału etnolingwistycznego, ikonograficznego, literackiego i etnologicznego jest może jednym z najlepszych sposobów przedstawienia i interpretacji kultów ludowych. W tym sensie studia B. Uspienskigo, I. Tołstoja i S. Tołstej są bez wątpienia doskonałym punktem wyjścia dla nowych badań, które w szerszym zakresie wskazałyby podobieństwa i różnice pomiędzy wschodnio- i południowoślōwiańską wiarą ludową.

---

przyjdzie, tam urodzaju nie będzie]. Т. Врaжинoвски, *Нарoдна дeмoнoлoгиja нa мaкeдoнцитe*, Скопje-Пpилeп 1995, s. 50.

## Анекс

***Суд św. Jerzego z demonem według rękopisu nr 308 z Biblioteki Narodowej im. św. św. Cyryla i Metodego w Sofii***

(к. 50') Исходѣиомъ томъ изъ ꙗѡда того. идеше ѿ цѣст'во свое. и сретѣ юо демонъ. оумилени страни се чинеше. и глѣ стѣ(к. 51)мъ мврѣ тебѣ Геѡгѣе. и глѣ къ немъ Геѡгѣе како ты знаешы име мое. глѣ емъ демонъ коіго ти мене такова словеса глѣаша. азъ аггълзъ бѣи есамъ. глѣ емъ Геѡгѣе, аще еси аггълзъ бѣи. сътвори знаменіе хѣѡ. демонъ рѣ падъ поклоні ми се, іако не имашы тако мврѣты. стѣ же Геѡгѣе немъ демона и положи по ноге коневы. и спѣ и свежа стѣ іего. и въ (к. 51') зѣпы демонъ. съ плачѣ. оувъ мврѣ Геѡгѣе. кога те сретѣ, и како ли те сретѣохъ. глѣ емъ Геѡгѣе, понорливы змею днаволе что мврѣлиши на ме сретѣты ме. глѣ емъ демонъ. Мврѣлехъ да ми се бы поклонілъ. глѣ емъ Геѡгѣе. где еѣ сила твоѣа. демонъ рѣ. мне Геѡгѣе члѣкъ ми не еѣ противілъ. азъ самаго бѣа въ псѣтїни исксѣихъ. и глѣ демонъ. великъ си печаль сътворихъ. (к. 52) сръцьщїихъ те. да не ѡврѣзи мене въпрѣ испрѣнїихъ іако прѣво бѣхъ. въ бѣзѣнїихъ. и прѣжде съшьстїа не имамъ ѡоуоу. ѡтѣспи ти въ векѣ. тога въ веки тога възгласи Геѡгѣе. хвалю тебе хѣ бѣ възсѣгда кога слоушашеши мене. рѣ тї мѣе гї прѣдѣщаго къ мѣе не иѣенъ въ нь. и ты гї рѣ рѣкама своима. свежї дѣвола, зѣвѣща нечьстѣваго. несьтворѣшаго сїлоу твою. и прѣбывающаго въ бѣзѣ (к. 52') нечьстѣваго. несьтворѣшаго сїлоу твою конїи своимъ. дажѣ емъ да страшно мврѣт се. а еже еси сѣзѣлъ члѣка да не мврѣт се.

и бѣше каменъ на месте тѡѡ велїе сѣво. и знаменавъ іего Геѡгѣе, и глѣ въ име хѣѡ да ѡврѣзѣт се каменъ. да вынїдетъ въ него понорлївы змеи и демѡ да се мврѣт до скончанїе века и въ тѣ чѣ пожрѣ камикъ демона. Бѣ нашѣмъ слава въ векѣ аминъ.

## Rozdział VI

### Św. Paraskewa–Petka i św. Kiriaka–Nedelja. Towarzyszki i zastępczynie Bogurodzicy

Crkvu gradi Petka i Nedjelja,  
Ni na nebo ni na zemlji, brate,  
Ukraj sinja na obali mora.  
Gradiše ji tri godine dana<sup>1</sup>.

[Cerkiew wznoszą Petka i Nedelja,  
Ani w niebie, bracie, ni na ziemi,  
Lecz na brzegu błękitnego morza.  
Budowały cerkiew przez trzy lata.]

Света Петка Недељина мајка<sup>2</sup>.

[Św. Petka jest matką Nedelji.]

Заспала е света Недеља  
на света Петка у скуто.  
Света Петка ја будеше:  
– Ја стани света Недељо,  
да правиме друмни мости,  
да си вјрват мјртви души.  
Коя е душа праведна,  
през моста ще да премине,  
која е душа греховна,  
от моста ще да падне.<sup>3</sup>

[Usnęła św. Nedelja  
w objęciach św. Petki.  
Budziła ją św. Petka:  
– Wstań już, św. Nedeljo,  
żebyśmy most budowały,  
po nim przejdą martwe dusze.  
Dusza sprawiedliwa  
Przejdzie przez most,  
A grzeszna  
Zeń spadnie.]

---

<sup>1</sup> Serbska pieśń ludowa z Bośni, cyt. wg: I. Šajinović, *Sveta Petka i Nedjelja (Kolo u Bosni)*, ZnNZO (Zagreb) 1928, 26/2, s. 379.

<sup>2</sup> Przysłowie serbskie, cyt. wg: М. Недељковић, *Годишњи обичаји у Срба*, Београд 1991, s. 166.

<sup>3</sup> Bułgarska pieśń ludowa, cyt. wg P. Попов, *Светци-близнаци в българския народен календар*, София 1991, s. 136.

## VI.1. Carskie wrota pewnego ikonostasu z południowo-zachodniej Bułgarii

Podczas badań terenowych w południowo-zachodniej Bułgarii w lipcu 2000 r. miałem możliwość zwiedzenia cerkwi pod wezwaniem św. Jerzego w starej wsi Gorno Liaski, w górach Piryn. Powstała ona w czasach niewoli tureckiej, w trudno dostępnym miejscu między szczytami gór. Jej mieszkańcy zaczęli schodzić na równinę (blisko dzisiejszego miasta Goce Delczew) dopiero w początkach XX w. – i tam, w odległości ok. 6 km od starej osady założyli nową wieś, Liaski. Ostatni osiedleńcy opuścili góry w latach dwudziestych XX w., jednak do dziś nie zerwali związku ze starą osadą. Jedynymi zachowanymi budynkami w Gorno Liaski są cerkiew św. Jerzego i znajdująca się naprzeciwko niej szkoła. Mieszka w niej na stałe stróż, pilnujący ikon przed kradzieżą (w ostatnich latach bywały takie próby). Informacji o świątyni i starej wsi udzielił mi członek rady parafialnej Simeon Stojkow (urodzony w 1926 r. w Liaskach), pilnujący wówczas cerkwi i nadzorujący robotników naprawiających dach: władze wsi próbują z własnych środków i ofiar darczyńców utrzymywać i remontować św. Jerzego.

W cerkwi nabożeństwo odprawia się dwa razy w roku: w święto jej patrona i w Zesłanie Ducha św. Wzniesiono ją w początkach XIX w. – na dzwonie zachował się grecki napis mówiący, że poświęcono go w 1810 r. Freski i ikony są dziełem zografa ze szkoły banskiej, w charakterystycznym dla małych świątyń z tegoż regionu stylu prymitywnym. Szczególne wrażenie wywołuje ikonostas, a dokładniej – carskie wrota i ikona zastępująca ich zasłonę. W pierwszej chwili zdało mi się, że zograf brzydko zażartował sobie z wiernych: w półmroku nie widać było na carskich wrotach sceny Zwiastowania, a bez niej ikonostas po prostu przestaje być ikonostasem. Zwiastowanie musi być centralną sceną carskich wrót, przez które wynosi się Dary podczas Wielkiego Wejścia, jako że symbolizuje moment wcielenia Słowa. Ikonostas, a szczególnie carskie wrota, dzielą „świat cielesny” od tego, co bezcielesne, co „znajduje się po tamtej stronie”, jak pisze o. Paweł Florenski:

Przegrodę, która dzieli dwa światy, stanowi ikonostas. Ale ikonostasem można by nazywać cegły, kamienie, deski. Ikonostas to granica między światem widzialnym i niewidzialnym, a urzeczywistnia się owa przegroda sanktuarium, staje się dostępna świadomości dzięki owemu zespoleniu świętych, „obłokowi świadków”, którzy otaczają Ołtarz Boży, sferę niebiańskiej chwały, aby głosić tajemnicę. Ikonostas to widzenie. Ikonostas to ukazywanie się świętych i aniołów (angelofania), ukazanie się świadków niebieskich, a przede wszystkim Matki Boskiej i samego Chrystusa w postaci cielesnej świadków głoszących to, co jest po tamtej stronie powłoki cielesnej<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> P. F l o r e n s k i, *Ikonostas i inne szkice*, Warszawa 1984, s. 120.

Tak jak podczas Zwiastowania Bóg poprzez Maryję przekracza granicę między bezcielesnym i cielesnym, aby być realnie obecnym w historii ludzkiego zbawienia, tak i Chrystus, przechodząc w Darach przez carskie wrota z *Sancta Sanctorum* (ołtarza) do świata (świętyni), jest realnie obecny pomiędzy wierzniymi.

W cerkwi św. Jerzego rozmieszczenie obrazów na carskich wrotach jest całkiem odmienne od tradycyjnej kompozycji ikonograficznej. Na dwóch centralnych medalionach, gdzie zazwyczaj przedstawia się Archanioła Gabriela i Maryję, tu widnieli królowie Dawid i Salomon. Przypatrzwszy się bliżej wyjątkowej kompozycji ikonostasu znalazłem jednak Maryję i Archanioła Gabriela, ale w bardzo nietypowym miejscu – w najniższej strefie, niezręcznie upchniętych na prawym skrzydle carskich wrót. Jeszcze bardziej nietypowo i dziwnie wyglądała najniższa strefa lewego skrzydła, gdzie widniały dwie święte – Petka i Nedelja. (zob. ryc. 11a, b). Wydały mi się wyjątkowo nie na miejscu – na carskich wrotach w cerkwiach bałkańskich, owszem, spotyka się niekiedy świętych, zazwyczaj autorów liturgii, św. Jana Złotoustego i św. Bazylego Wielkiego, ale nie znam ikonostasu, na którym figurowałaby w tym miejscu kobieta inna niż Matka Boża. Zamiast zasłony ołtarza, na karniszu za carskimi wrotami zawieszono drewnianą ikonę przedstawiającą Chrystusa w stroju arcykapłana, wychodzącego z kielicha mszalnego.

Zdawać by się mogło, że owe nietypowe carskie wrota są zupełnie unikatowym rezultatem inicjatywy lokalnej wspólnoty wiernych, która zamówiła je u zografa, należącego do tzw. prowincjonalnej szkoły baskiej. Tak jednak nie jest. Otóż zachowane w tej samej konwencji carskie wrota znajdują się i w innej świątyni pod wezwaniem Zaśnięcia *NMP* z tegoż regionu, we wsi Łyki<sup>5</sup>.

Ten ikonostas, powstały w ostatnim dwudziestopięcioleciu XIX w., reprezentuje tzw. szkołę trewnenską (zob. ryc. 12). Również tu w miejscu centralnym carskich wrót znajdują się medaliony z Dawidem i Salomonem. Zwiastowanie umieszczono niżej na lewym skrzydle, a po prawej stronie widnieją święte Petka i Nedelja.

Dwukrotne wystąpienie takiego programu ikonograficznego wskazuje na fakt, iż przynajmniej w tym regionie kult obu świętych jest wyjątkowo silny – wręcz konkuruje z kultem Bogurodzicy.

Po zakończeniu ekspedycji zacząłem zbierać materiały ikonograficzne i folklorystyczne związane z kultem obu świętych. Wielką pomocą posłużyły mi rozmowy ze specjalistką od bułgarskich ikonostasów – Iwanką Gergową oraz jej publikacje<sup>6</sup>, a także nowo wydana książka Galiny Wyłczinowej poświęcona

---

<sup>5</sup> Serdecznie dziękuję Iwance Gergowej za udostępnienie zdjęcia ikonostasu ze wsi Łyki z jej prywatnego archiwum.

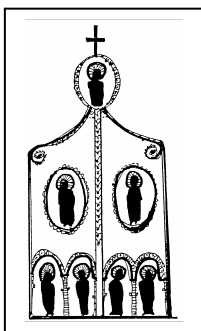
<sup>6</sup> И. Гергова, *Ранният български иконостас*, София 1993.



a)



b)



Ryc. 11a, b. *Zwiastowanie, św. Petka i św. Nedelja*. Carskie wrota w cerkwi św. Jerzego we wsi Gorno Liaski, południowo-zachodnia Bułgaria. Poł. XIX w. (fot. autora)



Ryc. 12. Zwiastowanie, św. Petka i św. Nedelja. Carskie wrota w cerkwi Zaśnięcia NMP we wsi Łyki, południowo-zachodnia Bułgaria. 1877–1880 (fot. I. Gergowej)

lokalnemu kultowi św. Petki w regionie Trynu<sup>7</sup>. Stopniowo narastało we mnie przekonanie, że ikonostasy w cerkwiach w Gorno Liaski i w Łykach nie są wynikiem błędu czy niewczesnego żartu zografów; przedstawienia św. Petki i św. Nedelji obok Przenajświętszej wyrażają ludową wiarę w ich uzdrawiającą moc oraz ich rolę mediatorów pomiędzy tym i tamtym światem, orędowniczek dusz chrześcijańskich przed Panem Bogiem. Uznawane za siostry–bliźniaczki i towarzyski/pomocnice Matki Bożej, cieszyły się dużą czcią na etnicznym terytorium bułgarskim i serbskim. Ich kult jest szeroko rozpowszechniony, zwłaszcza w południowo-zachodniej Bułgarii, gdzie często spotyka się cerkwie, kaplice i inne miejsca im poświęcone. Teksty ikonograficzne i folklorystyczne<sup>8</sup> przynoszą dodatkowe świadectwa szczególnie ważnego miejsca, jakie „bliźniaczki” zajmują w ludowym panteonie Słowian bałkańskich. Chrześcijaństwo ludowe adaptuje utwory kanoniczne i ikonografię, przystosowując je do starych, przedchrześcijańskich wierzeń, dodając – w okresie późniejszym – elementy historyczno-patriotyczne, wyrażone w przekonaniu, że obie święte, a szczególnie Petka, są patronkami całego etnosu/narodu (bułgarskiego, serbskiego) lub określonego regionu – jak w przypadku legend z okolic miasta Tryn.

## VI.2. Św. Paraskewa–Petka – ale która? Teksty kanoniczne poświęcone św. Petce

Kalendarz prawosławny wspomina bowiem co najmniej trzy święte o tym imieniu (gr. Παρασκευή ‘przygotowanie’, w rozumieniu religijnym ‘przygotowanie do szabat’, tj. ‘piątek’)<sup>9</sup>; stąd w krajach słowiańskich znana jest jako Petka (bułg., serb. ‘Петка’, ale i ‘Параскева’; ros. ‘Пятница’, ale również ‘Прасковья’)<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Г. Вълчинова, *Знеполски похвали. Локална религия и идентичност в Западна България*, София 1999.

<sup>8</sup> Podczas badań terenowych w tym samym rejonie w r. 1998 Andrzej Kołłątaj zapisał szereg interesujących legend związanych z kaplicą pod wezwaniem św. Nedelji w pobliżu wsi Gyrmen (powiat Chadżidimowo). Zob. A. Kołłątaj, *Cudowne ikony i święte miejsca w legendach z regionu Goce Delczew (Południowo-zachodnia Bułgaria)*, [w:] *Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej Europy*, red. W. Stępnia-Minczewska, o. Z. J. Kijas OFMConv [= Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 9], Kraków 1999, s. 201–208.

<sup>9</sup> Więcej o etymologii słowa zob. w: C. Walter, *The Portrait of Saint Parasceve*, „Byzantinoslavica” 1955, LVI, 3, s. 153–754; Г. Вълчинова, *Знеполски похвали...*, s. 52.

<sup>10</sup> S. Bułgakow pisze: „Св. муч. Параскева... Названа она Параскевой, потому, что родилась в Пятницу (Параскева по русски значит Пятница)”. „Св. Параскева пользуется у народа особенным уважением и большею частию называется: Пятницею, Пятиною,

„Najstarsza” Paraskewa–Petka to chrześcijańska męczennica z Rzymu, która zginęła za wiarę w połowie II w. za panowania cesarza Antoniusza. Znana jest jako Paraskewa–Petka Rzymska, a jej święto obchodzone jest 26 lipca (8 sierpnia). 28 października (10 listopada) przypada wspomnienie innej wczesnochrześcijańskiej świętej tego imienia – Paraskewy–Petki Ikonijskiej, męczennicy z czasów Dioklecjana. „Najmłodszą” Paraskewą–Petką jest pustelnica z drugiej połowy X w., urodzona w Epiwacie (Tracja). Po ascetycznym życiu na pustyni w Azji Mniejszej i Konstantynopolu powróciła do rodzinnego miasta, gdzie umarła. Pogrzebano ją w Epiwacie, a po latach przeniesiono ciało do świątyni pod wezwaniem Świętych Apostołów w pobliskiej Kalikratii. Początkowo znana była jako Paraskewa Epiwaska lub Kalikratyjska, a wśród wiernych jako św. Petka Nowa albo Młodsza, w odróżnieniu od dwóch wczesnochrześcijańskich męczennic. Jej wspomnienie przypada w kalendarzu liturgicznym na 14/27 października. Relikwie świętej przenoszono kilkakrotnie, a każde z miejsc ich przechowywania przynosi kolejny jej przydomek. Jak wspomniano wyżej, pochowano św. Petkę w jej rodzimym Epiwacie, ale według żywotu tuż obok pogrzebano pewnego złoczyńcę. Wtedy święta ukazała się we śnie jednemu z mieszkańców miasta i nakazała wydobyć z ziemi i przenieść swoje ciało w inne miejsce. Pierwszego *translatio* dokonano z Epiwatu do świątyni w pobliskiej Kalikratii i w ten sposób św. Paraskewa–Petka Epiwaska została Kalikratyjską. W latach 1230–1231 bułgarski car Iwan Asen II otrzymał od krzyżowców relikwie świętej (Kalikratia znajdowała się wówczas w granicach Imperium Łacińskiego) i uroczyście przeniósł je do Tyrnowa, którego patronką została święta – otrzymując przydomek „Tyrnowska” i „Bułgarska”. Po zdobyciu Tyrnowa przez Turków pod koniec XIV w. relikwie zostały przeniesione do Widynia, a stamtąd do Belgradu. W tym okresie święta znana jest jako Petka Tyrnowska, ale i Petka Serbska. W 1521 r., po zdobyciu przez Turków Belgradu, relikwie świętej przeniesiono ponownie, tym razem z Belgradu do Konstantynopola. W połowie XVII w. gospodar mołdawski Bazyli Lupu dostał je od patriarchy Konstantynopola i uroczyście sprowadził do Jass. Od tej pory Petka „Młodsza” staje się i Jasską<sup>11</sup>. Z rozpowszechnianiem się kultu św. Petki poza terytorium Bałkanów związane jest imię Grzegorza Cambłaka, autora *Słowa o przeniesieniu relikwii św. Petki do Belgradu*. Należy tu dostrzec przypuszczalną rolę ziem

---

Петною”, С. В. Булгаков, *Жития святых и церковные праздники* (Фототипическое издание церковно-календарного отдела *Настольной книги* С. В. Булгакова), Graz 1965, s. 257, 392 (przyp. 1).

<sup>11</sup> Więcej o historii przenoszenia relikwii i rozwoju kultu św. Petki na Bałkanach zob. w: Г. Вълчинова, *Знеполски похвали...*, s. 52–54; tam też bogata bibliografia.

mołdawskich<sup>12</sup> jako kulturowego pośrednika między Słowianami bałkańskimi a ziemiami ruskimi<sup>13</sup>, ukraińskimi i wschodniopolskimi zamieszkanymi przez ludność prawosławną, gdzie kult świętej rozpowszechnił się i gdzie powstawały oryginalne utwory hymnograficzne jej poświęcone<sup>14</sup>. Możliwe są też bezpośrednie kontakty bałkańsko-polskie<sup>15</sup>. Jako że kwestii tej szereg publikacji poświęcają A. Naumow i M. Kuczyńska<sup>16</sup>, a dobrego przeglądu problematyki związanej z recepcją kultu św. Paraskewy-Petki na terytorium Rzeczypospolitej Obojga Narodów dokonał młody krakowski sławista Jan Stradomski<sup>17</sup>, badając drogę wiodącą świętą z Bałkanów do Europy Środkowej i Wschodniej, spróbuję niżej przedstawić te teksty hagiograficzne i hymnograficzne, które – moim zdaniem – bezpośrednio odnoszą się tak do ikonograficznej interpretacji kultu św. Petki, jak i ludowochrześcijańskiego wymiaru czci oddawanej „siostronom bliźniaczkom – Petce i Nedelji.

### VI.3. Św. Petka Tyrnowska w hagiografii i hymnografii słowiańskiej

O greckich źródłach hagiograficznych dotyczących św. Paraskewy-Petki wiadomo bardzo niewiele. Nie zachowały się teksty bizantyńskie<sup>18</sup>. Wkrótce po jej śmierci (lata dziewięćdziesiąte X w.) powstał jakiś tekst lokalnego twórcy z okolic Epiwatu, który jednak nie zadowalał gustów literackich epoki, skoro w XII w. patriarcha Mikołaj IV polecił pewnemu stołecznemu pisarzowi – diakonowi Wasyliskowi – napisać nowy żywot<sup>19</sup>. Niestety, tekst ten nie zacho-

<sup>12</sup> М. Дерменджиева, *Румънските жития на св. Петка Епиватска*, СтБЛ 1994, 27, s. 78–112.

<sup>13</sup> O rozprzestrzenieniu się kultu św. Petki na Rusi zob. А. И. Рогов, *Петка Тырновская в восточнославянской письменности и искусстве*, [w:] *Руско-балкански културни връзки през средновековието*, София 1982.

<sup>14</sup> Е. Наумов, *Старовинна руська пісня на честь св. преп. Параскеви Тирновскої*, [w:] *Церковний календар за 1994 г.*, Санок 1994, s. 121–126.

<sup>15</sup> Zob. А. Наумов, *Wiara i historia*, Kraków 1996, s. 49–50.

<sup>16</sup> Тамже; теңе, *Търновската традиция в кирилските ръкописи, съхранявани в Полша*, [w:] *Търновска книжовна школа*, т. 5, В. Търново 1994, s. 377–382; М. Кучыńska, *Hymnografia Słowian Południowych w cerkiewno-słowiańskich rękopisach bibliotek polskich*, Kraków 1993 (praca doktorska, maszynopis).

<sup>17</sup> J. Stradomski, *Święta Paraskiewa (Petka) w literaturze, kulturze i duchowości Słowian południowych i Wschodnich*, [w:] *Święci w kulturze i duchowości...*, s. 83–94.

<sup>18</sup> O kulcie św. Paraskewy-Petki wśród Greków i Słowian zob. E. Kalužniacki, *Zur älteren Paraskewaliteratur der Griechen, Slaven und Rumänen*, Wien 1899.

<sup>19</sup> *Стара българска литература в седем тома*, т. 4; *Житиенски творби*, съст. и ред. К. Иванова, София 1986, s. 574.

wał się i znamy go jedynie z domniemanego przekładu średniobułgarskiego z XIV-wiecznego zbornika, zawierającego też inne utwory poświęcone św. Petce<sup>20</sup>. Zdaniem S. Kożucharowa, przekład ten powstał w latach panowania Iwana Asena II (pierwsza połowa XIII w.) razem z innymi oryginalnymi średniowiecznymi bułgarskimi utworami hagiograficznymi i hymnograficznymi poświęconymi świętej – opowieścią o przeniesieniu relikwii z Kalikratii do Tyrnowa<sup>21</sup>, żywotem prologowym i służbą. Bez wątpienia zainteresowanie ascetycznym życiem i czynami Petki związane jest z przeniesieniem jej relikwii do Tyrnowa w 1231 r. Z całą pewnością nie tylko hagiograficzne, ale i hymnograficzne utwory bułgarskie powstają na podstawie przekładu/kompilacji nieznanych pierwowzorów greckich. W *Opowieści o przeniesieniu relikwii świętej* czytamy, że

А след смъртта на патриарха, в същата година, благоверният цар изпрати своя многосмирен и преподобен в медоточното учение духовен отец монаха Йоаким да премине от Цариград във Велика Никея, за да бъде благословен за архиерей. И когато отиде в Каликратия, тук се сдоби със служба за помен на светицата, с похвала и житие за нея, от което преведохме, за да възпяваме и хвалим светицата с подобаващо за нея хваление, а не да я прилагаме на преподобната, пък да я наричаме мъченица<sup>22</sup>.

[A tego samego roku, po śmierci patriarchy, prawowierny car posłał Joakima mnicha, wielce pokornego i świętobliwego ojca, biegłego w naukach miododajnych, aby udał się z Konstantynopola do Wielkiej Nicei i przyjął sakrę arcybiskupią. I udawszy się do Kalikratii, zdobył właściwą służbę na dzień wspomnienia świętej, jak też słowo i żywot, które to teksty my oto przełożyliśmy, by chwalić należycie świętą, a nie sławić wielebną, męczennicą ją nazywając.]<sup>23</sup>

Po śmierci prymasa Cerkwi bułgarskiej Bazylego, w roku 1234, car Iwan Asen II wysłał przyszłego patriarchę bułgarskiego Joachima I (1235–1246) do Nicei, gdzie otrzymuje on godność arcybiskupa od patriarchy powszechnego Germana II. Podczas pobytu w Kalikratii Joachim znajduje greckie teksty hagiograficzne i hymnograficzne poświęcone św. Paraskewie–Petce i zabiera je

<sup>20</sup> С. Кожухаров, *Неизвестно произведение на старобългарската поезия*, СтбЛ 1971, 1, s. 289–322. Zob. też uwagi K. Iwanowej do żywotu św. Paraskewy–Petki Tyrnowskiej w: *Стара българска литература...*, т. 4, s. 574–581, jak i jej artykuł *Житието на Петка Търновска от Патриарх Евтимий (Източници и текстологически бележки)*, СтбЛ 1980, 8, s. 13–36.

<sup>21</sup> Tekst opowiadania wraz z przekładem nowobułgarskim zob. w: С. Кожухаров, *Неизвестен летописен разказ от времето на Иван Асен II*, ЛМ 1974, 2, s. 126–129. Tekst nowobułgarski z komentarzem w: С. Божилов, С. Кожухаров, *Българската литература и книжнина през XIII век*, София 1987, s. 112–113, 239.

<sup>22</sup> И. Божилов, С. Кожухаров, *Българската литература...*, s. 113.

<sup>23</sup> Polski przekład *Opowieści o przeniesieniu relikwii św. Paraskewy (Petki) z Kalikratii do Tyrnowa*, autorstwa В. Котук zob. w: *Ziemscy aniołowie – niebiańscy ludzie. Anachoreci w bułgarskiej literaturze i kulturze*, wybór i wstęp G. Minczew, Białystok 2002, s. 113–115.

do Tyrnowa. W stolicy Drugiego Carstwa powstają przynajmniej trzy teksty związane z kultem pustelnicy z Epiwatu:

a) żywot prologowy, będący kompilacją przekładu żywotu greckiego i oryginalnego utworu bułgarskiego związanego z *translatio reliquiae* z Azji Mniejszej do Tyrnowa. Najstarsze zachowane teksty wchodzące w skład *Prologu wierszowanego* pochodzą z XIV w.;

b) średniobułgarski przekład/kompilacja nieznannej greckiej *Służby św. Petce*, zachowany w *Minei Dragana*, bułgarskim rękopisie z końca XIII w.<sup>24</sup>;

c) wspomniana wyżej *Opowieść o przeniesieniu relikwii*.

W ten sposób w XIII w. uformował się pierwszy korpus tekstów wykorzystywanych 14 października – w święto Paraskewy–Petki. *Translatio relikwii* do stolicy Bułgarii dodaje jej kultowi pewnego charakterystycznego rysu: św. Petkę (już „Tyrnowską”) zaczyna się czcić jako patronkę rodziny carskiej i całego państwa – stała się w ten sposób protektorką etnosu.

Interesujące jest pewne świadectwo zmieszania czci oddawanej „nowej” Petce – Epiwatskiej, Tyrnowskiej z kultami „starych” świętych o tym imieniu – Rzymskiej i Ikonijskiej. Anonimowy autor *Opowieści o przeniesieniu relikwii* pisze:

за да възпяваме и хвалим светицата с подобаващо за нея хваление, а не да я прилагаме на преподобната, пък да я наричаме мъченица.

[by chwalić należycie świętą, a nie sławić wielebną, męczennicą ją nazywając.]

Widać wyraźnie, że pustelnicę Petkę mylono z męczennicami – Paraskewą Rzymską, a zwłaszcza z Paraskewą Ikonijską, której wspomnienie w kalendarzu liturgicznym (28 października) przypada blisko święta Petki Tyrnowskiej. Tę ostatnią wychwalano nieodpowiednimi dla niej tekstami liturgicznymi, przeznaczonymi dla innego typu świętości – męczeństwa. To niedopuszczalne zmieszanie męczeńskiego i pustelniczego typu świętości stało się przyczyną powstania zarówno przekładu, jak też nowych utworów hagiograficznych i hymnograficznych. Powstanie nowych tekstów nie doprowadziło jednak do rozróżnienia kultów – to zmieszanie funkcjonowało i w epokach następnych: zastąpienie Petki Tyrnowskiej Paraskewą–Petką Rzymską lub Ikonijską stało się w liturgicznych księgach wschodniosłowiańskich praktyką powszechną<sup>25</sup>,

<sup>24</sup> Wydana przez J. Iwanowa w: *Български старини из Македония*, фототип. изд., София 1970, s. 424–431. Przekład nowobułgarski w: И. Божилов, С. Кожухаров, *Българската литература...*, s. 97–106. Więcej o *sluźbie* zob. w: С. Кожухаров, *Неизвестно произведение...*; С. Кожухаров, *Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература*, [w:] *Търновска книжовна школа*, т. I, София 1974, s. 277–309.

<sup>25</sup> Г. Вълчинова, *Знеполски похвали...*, s. 60.

a w kalendarzu liturgicznym i obrzędowym Słowian bałkańskich Petkę Tyrnowską myli się niekiedy z jej rzymską imienniczką. M. Nedeljković pisze, że:

У народу се погрешно држи да је Петка Трновска 26 јула/8 августа, како је чак описана и у православним календарима. Петка, која се празнује овог датума је света преподобномученица Параскева, родом Римљанка...<sup>26</sup>

[Lud błędnie trzyma się przekonania, że wspomnienie Petki Tyrnowskiej przypada 26 lipca/ 8 sierpnia, jak to podają prawosławne kalendarze. Petka czczona pod tą datą jest w istocie świętą męczennicą Paraskewą Rzymską.]

Oryginalny obszerny żywot słowiański świętej powstaje znacznie później, w drugiej połowie XIV w. i nie bezpodstawnie uważa się go za jedno z największych osiągnięć stylu hagiograficzno-panegirycznego (splatanie słów, *плетение словес*), charakterystycznego dla szkoły tyrnowskiego patriarchy Eutymiusza<sup>27</sup>. Znałe są dwie autorskie i trzecia, późna redakcja żywotu:

a) od lat osiemdziesiątych XIV w. utwór patriarchy Eutymiusza szeroko rozpowszechnia się w literaturach prawosławnych Słowian i Rumunów<sup>28</sup>;

b) druga, wczesna redakcja różniąca się od poprzedniej skróceniem materiału biograficznego związanego z dzieciństwem Petki;

c) trzecia, „wenecka” redakcja diakona Moiseja, znana z jednego ze starodruków Bożidara Vukovicia (1536). Ten mocno skrócony wariant wchodzi w skład niektórych damaskinów i zyskuje dużą popularność wśród wszystkich bałkańskich Słowian oraz Rumunów począwszy od XVII w.<sup>29</sup>

Do popularności św. Paraskewy–Petki wśród większości narodów prawosławnych przyczynił się w dużym stopniu kult jej relikwii. Przeniesione z Kalikratii do Tyrnowa nie znajdują tam spokoju, jako że podczas tureckiej ekspansji na Bałkanach mają miejsce kolejne przenosiny: z Tyrnowa do Widynia (1393); po upadku Carstwa Widyńskiego – z Widynia do Belgradu

<sup>26</sup> М. Н е д е љ к о в и ћ, *Годишину обичају...*, s. 293. O podobnych zamianach na bułgarskim terytorium etnicznym zob. następny podrozdział.

<sup>27</sup> Krytyczne wydanie tekstu w: E. Ка љ у њ и а с к и, *Zur älteren Parskevaliteratur...*, s. 59–79. Przekład nowobułgarski w: *Стара българска литература...*, т. 4, s. 191–202. Polski przekład fragmentów żywotu w: *Siedem niebios i ziemia. Antologia dawnej prozy bułgarskiej*, wybór i przekład T. Dąbek-Wirgowa, Warszawa 1983. Nowy polski przekład autorstwa B. K o t y k w: *Ziemscy aniołowie – niebiańscy ludzie...*, s. 99–11.

<sup>28</sup> Najstarszy tekst w tzw. *Zborniku Zografskim* z końca XIV w., zawierającym przekłady oraz utwory oryginalne patriarchy Eutymiusza. Zob. К. И в а н о в а, *Житието на Петка Търновска...*

<sup>29</sup> Więcej o historii utworu Eutymiusza i jego opracowaniach (przeróbkach) zob. w: К. И в а н о в а, *Житието на Петка Търновска...* i uwagach tejże autorki do żywotu obszernego św. Petki Tyrnowskiej patriarchy Eutymiusza (*Пространното житие на Петка Търновска от Патриарх Евтимий*) w: *Стара българска литература...*, т. 4, s. 577–588.



(1396); po zajęciu Belgradu przez wojska Sulejmana Wspaniałego – z Belgradu do Konstantynopola (1521); w 1641 r. mołdawski gospodar Bazyli Lupu dostaje relikwie z Fanaru i przenosi je do Jass, gdzie znajdują się do dziś<sup>30</sup>. *Translatio reliquiae* z Widynia do Belgradu poświęcona jest *Opowieść o przeniesieniu relikwii Petki z Widynia do Belgradu*, której autor, Grzegorz Cambłak, jest uczniem Eutymiusza i późniejszym metropolitą kijowskim<sup>31</sup>. Utwór ten powstał najprawdopodobniej podczas pobytu Cambłaka w Serbii w latach dziewięćdziesiątych XIV w., kiedy był on igumenem Monasteru Deczańskiego i z całą pewnością był świadkiem tego wydarzenia: po upadku Widynia serbska księżna Miłica i wdowa po królu Ugljeszy, Eutymia, dokonały uroczystego przeniesienia relikwii do Belgradu. Od tej pory rozpowszechnienie się kultu świętej idzie śladami Grzegorza Cambłaka – z Serbii przez Konstantynopol do Rumunii, a stamtąd (znów po krótkim pobycie w stolicy Bizancjum) – do Kijowa, którego metropolitą zostaje Cambłak w 1414 r.<sup>32</sup> W kalendarzu liturgicznym Metropolii Kijowskiej ustanowił on uroczystość św. Petki na dzień 14 października i stało się to przyczyną rozpowszechnienia tak *Żywotu obszernego* świętej, jak i jego własnej *Opowieści o przeniesieniu relikwii*. Oba te utwory zajęły stałe miejsce we wschodniosłowiańskich księgach liturgicznych; przepisywano je jeden po drugim, ale oddzielnie<sup>33</sup>. Na ziemi polskie teksty poświęcone Petce trafiają zarówno z Rusi i Mołdawii, jak i bezpośrednio z Bałkanów – w polskich bibliotekach przechowuje się ponad czterdzieści odpisów służby<sup>34</sup> oraz odpisy żywotu prologowego, obszernego i *Opowieści o przeniesieniu relikwii*.

Z krótkiego przeglądu tekstów hagiograficznych i hymnograficznych poświęconych św. Petce wynikają wnioski następujące:

1. Nie są znane stare teksty bizantyńskie związane z jej świętem. O domniemanym żywocie związanym z lokalnym kultem Paraskewy Epiwatskiej i żywocie autorstwa diaka Wasyliska posiadamy niepełne informacje. Nie wiadomo również, z jakich utworów korzystał patriarcha Joachim I, ale bez wątpienia pewną część bizantyńskich tekstów prozatorskich i poetyckich wykorzystano przy ustalaniu najstarszego bułgarskiego korpusu tekstów towarzyszącego początkom kultu świętej wśród Słowian bałkańskich.

<sup>30</sup> Więcej o przenoszeniu relikwii św. Petki i religijno-ideologicznym kontekście tego procesu zob. w: E. Suttner, *Die heilige Petka Bindeglied für die Völker Südost-Europas und Symbol ihre Selbstbehauptung*, [w:] *Втори международен конгрес по българистика. Доклади*, т. 2, София 1987, s. 308–328.

<sup>31</sup> Wydanie tekstu w: Й. Иванов, *Български старини...*, s. 433–436.

<sup>32</sup> Więcej o losach Grzegorza Cambłaka i jego spuściźnie literackiej w: A. Naumow, *Wiara i historia...*, s. 63–80.

<sup>33</sup> J. Stradomski, *Święta Paraskiewa (Petka)...*, s. 90–91.

<sup>34</sup> A. Naumow, *Тъновската традиция...*; E. Naumow, *Старовинна руська пісня...*; zob. też M. Kuczynska, *Химнография Словян Полудниowych...*

2. Od XIII w. święta zaczyna spełniać funkcje patronki tak rodzin carskich, jak i państwowości.

3. Dodatkową popularność przyniosły kultowi św. Petki powstałe w XIV w. utwory przedstawicieli tyrnowskiej szkoły piśmienniczej: patriarchy Eutymiusza i Grzegorza Cambłaka. Szczególnie ważna jest rola Grzegorza Cambłaka, który propaguje w różnych krajach prawosławnych własne i cudze teksty oraz wprowadza uroczystość św. Petki do liturgicznego kalendarza Słowian Wschodnich.

4. Na podstawie najstarszego korpusu tekstów (XIII–XIV w.) powstają późniejsze redakcje żywotu i służb, przepisywane w księgach liturgicznych i drukowane w południowo- i wschodniosłowiańskich zbornikach począwszy od XVI w. Na pograniczu kulturowym polsko-ruskim pojawiają się też nowe, oryginalne utwory poetyckie poświęcone św. Petce.

5. Ascetyczny wymiar kultu zajmuje stopniowo miejsce drugorzędne: wraz z przeniesieniem relikwii z Kalikratii do Tyrnowa św. Paraskewa Epiwaska staje się Petką Tyrnowską i Bułgarską, opiekunką carskich dynastii i państw – w tym przypadku Tyrnowa i Bułgarii.

6. Przenoszenie relikwii świętej do kolejnych miejsc automatycznie czyni ją opiekunką innych dynastii i etnosów: Petka Bułgarska staje się Serbską, Jasską, a często pod tym imieniem spotyka się ją w serbskich i ruskich księgach liturgicznych.

7. Fakt, iż przenoszenie relikwii związane jest najczęściej z turecką ekspansją na Bałkanach, wyraża się i w kulcie: rozpowszechnia się wiara, że święta „ucieka” przed niewiernymi<sup>35</sup>. Później wiara ta zostanie uzupełniona przekonaniem Serbów i Bułgarów, że Petka nie tylko „ucieka”, ale i pomaga chrześcijanom w walce z muzułmańskim najeźdźcą.

Nie zbadano dotąd recepcji hagiograficznych i hymnograficznych tekstów bizantyńskich poświęconych św. Kiriace (Kiriakii), znanej bałkańskim Słowianom jako Nedelja<sup>36</sup>. W kalendarzu prawosławnym znane są dwie święte o tym imieniu: 7 czerwca czci się pamięć męczennicy z Cezarei Palestyńskiej, która zginęła za wiarę w IV w.<sup>37</sup>, a 7 lipca obchodzi wspomnienie św. Kiriakii, która zginęła w Nikomedii podczas prześladowań za czasów cesarza Maksymiana<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> O tym aspekcie kultu św. Petki zob. Г. В ъ л ч и н о в а, *Знеполски похвали...*, s. 54.

<sup>36</sup> Wśród Słowian Wschodnich święta nazywana jest również imieniem Anastazja – to kalka greckiego ἀναστάσις – ‘dzień zmartwychwstania’, ‘zmartwychwstanie’, tj. ‘niedziela’.

<sup>37</sup> С. В. Бу л г а к о в, *Жития святых...*, s. 198.

<sup>38</sup> Tamże, s. 232.

#### VI.4. „Света Петка Неделина мајка”. Kult bliźniaczy, jego stosunek do kalendarza agrarnego i dni tygodnia. Ludowa wiara w to, że św. Petka i św. Nedelja leczą i pomagają душom zmarłych

Wierzeniom, że św. Petka i św. Nedelja są siostrami bliźniaczkami i związanym z tym przekonaniem praktykom obrzędowym Południowych i Wschodnich Słowian poświęcono szereg badań, wśród których na szczególną uwagę zasługują wydane w ostatnim dziesięcioleciu monografie R. Popowa i G. Wyłczinowej<sup>39</sup>. Ze starszych publikacji dotyczących kultu Petki wymienić należy cenne obserwacje typologiczne A. Wiesiełowskiego<sup>40</sup>, a przede wszystkim dokonaną przez B. Uspienskiego analizę relacji obu świętych do kultu św. Mikołaja (głównie wśród Słowian Wschodnich)<sup>41</sup> oraz pracę S. Tołstiej<sup>42</sup> o związkach folkloru południowo- i wschodniosłowiańskiego wyrażających się w tekstach literackich i wierzeniach związanych ze św. Petką. Cenne informacje o kulcie św. Petki i św. Nedelji na etnicznych terytoriach serbskich (wraz z wyczerpującą bibliografią) odnaleźć można w książce M. Nedeljkovicia o serbskim kalendarzu obrzędowym<sup>43</sup>.

Według W. Iwanowa, W. Toporowa i B. Uspienskiego, obie święte przejmują pewne cechy charakterystyczne dla kultu Mokoszy i Wołosa (Welesa-Mikołaja). W większości studiów etnologicznych zwraca się uwagę na starą, pogańską warstwę kultu o elementach chtonicznych i androgenicznych.

Paraskewa–Petka to postać o cechach chtonicznych, związana z żeńskim prapoczątkiem; jest opiekunką prac kobiecych, o czym świadczy ich tabu (dotyczące szczególnie pracy z wełną). W dniu św. Petki (tzw. Petka zimowa, bułg. Зимен Петковден, 14 października) rozpoczyna się „martwa”, zimowa pora. Zarówno Petka, jak i Nedelja są świętymi o naturze androgenicznej: jako mężczyźni nabierają nowego wymiaru (bułg. i serb. ‘Петко’, bułg. ‘Недельо’, serb. ‘Неделько’), Petko (Petka) to *вълчи покровител* (przywódca wilków)<sup>44</sup>. W niektórych przypadkach Petka jest patronką wilgoci i urodzaju, co przywodzi

<sup>39</sup> Р. Попов, *Светци-близнаци...*, s. 126–145; Г. Вълчинова, *Знеполски похвали...*, szczególnie rozdział poświęcony świętym-patronkom rejonu Trynu, 90–98.

<sup>40</sup> А. Н. Веселовский, *Опыты по истории развития христианской легенды. II. Берта, Анастасия и Пятница*, ЖМНП (Москва) 1877, июнь, 189.

<sup>41</sup> Zob. dodatek VI (*Kult Pjatinicy (Piątki) i Niedzieli w związku z kultem Mokoszy*), w: В. Успієнський, *Kult św. Миколая на Русі*, Lublin 1985, s. 200–204.

<sup>42</sup> С. М. Толстая, *Трагове старе српске и старе руске апокрифне традиције у фолклору Полесја*, [w:] *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 14 (Београд–Нови Сад–Приштина, 11–16, 1984), Београд 1986.

<sup>43</sup> М. Недељковић, *Годишњи обичаји...*, s. 166–168, 178–182, 293.

<sup>44</sup> Więcej o przedchrześcijańskich wierzeniach u podstaw kultu obu świętych, a szczególnie Petki – w cytowanych pracach B. Uspienskiego i R. Popowa.

na myśl paralele z Mokoszą, wielką Boginią–Matką, Kybele i in.<sup>45</sup> Na archaiczne totemy i mity chtoniczne nawarstwiły się interpretacje chrześcijańskie, które trafiły do chrześcijaństwa ludowego bądź z oficjalnego kalendarza liturgicznego, bądź też z tekstów literackich niekoniecznie związanych z doktryną oficjalną. Przegląd tychże tekstów warto rozpocząć od rocznego cyklu obrzędowego, jako że w nim najlepiej widać współoddziaływanie kultu chrześcijańskiego i wiary ludowej.

Słowianie Południowi obchodzą dzień św. Petki dwa razy: „zimowy” – 14 października i „letni” – przypadający na różne dni w zależności od daty Wielkanocy lub też, jak ma to miejsce w niektórych regionach Serbii, 26 lipca, tj. w dzień św. Paraskewy Rzymskiej, nazywanej „Петка водоноша” (‘Petka przynosząca wodę’)<sup>46</sup>. Wraz z Petką „zimową” kończy się cykl letnio-jesienny, kobiety tego dnia nie pracują, rozpoczynają się uroczystości poświęcone opiekuńczym duchom domu i świętemu patronowi (*светец, слава, оброк*). Interesujące są paralele pomiędzy Petką „letnią” i „zimową” a dniami św. Dymitra i św. Jerzego, które posiadają funkcje regulujące kalendarz obrzędowy. I tak „zimowa” św. Petka wiąże się bezpośrednio ze św. Dymitrem – nie tylko poprzedza go, ale i przejmuje pewne jego funkcje. W tych dniach rozpoczyna się zima, przypadają wówczas rozliczenia z robotnikami sezonowymi, zapładnia się owce, które okocą się następnej wiosny. 14 października rozpoczyna się dwunastodniowy okres trwający do 26 października (Димитровден); dni te uważa się za nieczyste. Od św. Dymitra do św. Archanioła Michała (Zaduszki) następuje kolejny dwunastodniowy cykl dni nieczystych<sup>47</sup>. W tym semantycznym łańcuchu św. Petka – św. Dymitr – św. Archanioł Michał z jednej strony widać związek między nimi, a z drugiej – chtoniczną naturę świętej, wyrażaną w wierze, że oto obcuje ona z martwymi.

Гергьовден и Димитровден dzielą rok agrarny na część letnią i zimową, podobnie, jak św. Petka „letnia” i „zimowa”. Obchodzona w różnych terminach, ale zawsze związana z innym dużym świętem (św. Jerzym, w Serbii niekiedy ze św. Paraskewą Rzymską) Petka „letnia” łączy się z rodzeniem, urodzajem, wegetacją, deszczem i wilgocią. W Tracji i Strandży piątek po Wielkanocy

<sup>45</sup> W niektórych rejonach północnej Bułgarii 14 października robi się poświęcony świętej *kurban*, aby rok był „wilgotny i deszczowy” (Р. Попов, *Светци-близнаци...*, s. 137). O obchodzoną w Serbii święcie „Петки водоноше” zob. niżej.

<sup>46</sup> „Веровало се ако се ради тога дана, престаће, пресушиће вода (изворе).” [Wierzono, że jeżeli tego dnia się pracuje, nie będzie wody (wyschną źródła)]. М. Недељковић, *Годишни обичаји...*, s. 181.

<sup>47</sup> Р. Попов, *Светци-близнаци...*, s. 128–129.

nazywany jest „Лятна св. Петка”, „Пресвета Петка”, „Петка Балъклия”; widać w nim cechy świątecznego cyklu Wielkanocy i dnia św. Jerzego<sup>48</sup>.

Być może jedna z głównych przyczyn zmieszania w chrześcijaństwie ludowym postaci trzech świętych jest następstwem pomieszenia kalendarza rocznego (liturgicznego i obrzędowego) z cyklem tygodniowym. Stara wiara, że piątek (dzień nieparzysty) jest dniem złym, zastępuje chrześcijańską interpretację piątku jako dnia śmierci Chrystusa. Można tu również odnaleźć paralele z archaicznym, powiązaniem z judaistyczną tradycją świętowaniem soboty jako ostatniego dnia tygodnia, w przeddzień którego, wieczorem, nie pracuje się (por. grecką etymologię imienia ‘Paraskewa’). W obrzędowym kalendarzu Bułgarów i Serbów spotyka się tzw. „złe”, „czarne” piątki, poprzedzające zazwyczaj duże święta chrześcijańskie. W Bułgarii są to piątki przed św. Dymitrem, Bożym Narodzeniem, Epifanią (6 stycznia), św. Trifonem (1 lutego), św. Teodorem (pierwszy tydzień Wielkiego Postu), w tygodniu wyznaczającym połowę Wielkiego Postu (*средноцму*), przed Wielkanocą, *Rusaliami* (bądź rusalską niedzielą – przed dniem Pięćdziesiątnicy), Wniebowzięciem Najświętszej Marii Panny, dniem Adoracji Krzyża św. (14 listopada). We wszystkie te dni przestrzega się surowo tabu prac kobiecych (zwłaszcza zaś przędzenia, tkania itp.); kobiety zachowują post i wstrzemięźliwość seksualną<sup>49</sup>. W niektórych rejonach Serbii obchodzi się sześć „ciężkich piątków” (*тешке петка, тешке Петке*) – przed Wielkanocą, św. Jerzym, św. Eliaszem (20. lipca), Wniebowzięciem Najświętszej Marii Panny, św. Dymitrem i Bożym Narodzeniem. Zmieniają się liczby, jak i daty „ciężkich piątków”, zawsze jednak są to dni związane z dużymi świętami chrześcijańskimi<sup>50</sup>.

Interesująca jest interpretacja „złych piątków” w kulturze ludowej, powstała pod wpływem pseudokanonicznych zabytków literackich. Jej potwierdzenie znajdujemy w *Opowieści o dwunastu piątkach* – greckim tekście przełożonym i adaptowanym w środowisku bułgarskim w XII–XIII w. i znanym z najstarszych odpisów z tegoż stulecia (np. ze średniobułgarskiego zbornika – palimpsestu z klasztoru św. Katarzyny na Synaju). *Opowieść o dwunastu piątkach* znana jest sławistyce od XIX w., była kilkakrotnie analizowana i wydawana, m. in. przez I. J. Porfiriewa, N. S. Tichonrawowa, M. Sokołowa, S. Novakovicia, a ostatnio również przełożona na nowobułgarski przez A. Miłtenową – po raz pierwszy według odpisu synajskiego<sup>51</sup>. Związkowi

<sup>48</sup> Tamże, s. 142. Pierwszy piątek po Wielkiej Nocy kalendarz prawosławny wiąże z kultem Matki Bożej Życiodajnego źródła. Fakt, że „Petka letnia” ma związek z kultem Matki Bożej potwierdza jeszcze raz hipotezę o przejściu przez św. Petkę wybranych funkcji Bogurodzicy.

<sup>49</sup> Р. Попов, *Светци-близнаци...*, s. 132.

<sup>50</sup> М. Неделкович, *Годишни обичаји...*, s. 180.

<sup>51</sup> W: И. Божилев, С. Кожухаров, *Българската литература...*, s. 167–169; na s. 272–275 – szczegółowe dane bibliograficzne wcześniejszych wydań i uwagi tekstologiczne.

*Opowieści...* i słowiańskiej tradycji folklorystycznej dużo uwagi poświęca S. Tołstaja<sup>52</sup>. Warto spróbować przedstawić paralelnie pseudokanoniczną, chrześcijańską i ludowochrześcijańską interpretację „złych”, „ciężkich” piątków za pośrednictwem południowosłowiańskiego (głównie bułgarskiego) materiału. Korzystam z tekstu ze *Zbornika Synajskiego* i nowobułgarskiego przekładu A. Miłtenowej (brak, niestety, krytycznego wydania tekstu średniobułgarskiego).

*Zbornik Synajski*

„Złe” piątki

- |   |   |
|---|---|
| <p>1. Pierwszy piątek przypada w marcu. Wtedy właśnie Adam naruszył Boże przykazanie i został wygnany z raju.</p> | <p>1. W miesiącu marcu kalendarz obrzędowy nie zna innych „złych” piątków prócz tego przed Zwiastowaniem Najświętszej Marii Pannie. Można przypuszczać, że ogólne określenie „piątek w marcu” w tekście średniobułgarskim związane jest z ruchomym cyklem wielkanocnym i odpowiada połowie Wielkiego Postu (средопостница), często przypadającej w marcu, kiedy w kalendarzu obrzędowym przewidywany jest „zły” piątek. Można również przypuszczać, że „zły” marcowy piątek w tekście literackim pozostaje w relacji z innymi „złymi” piątkami przypadającymi na Wielki Post: dzień św. Teodora (Тодоровден) – pierwszy tydzień postu; dzień św. Trifona (Трифон Зарезан) – 1 lutego. Święta te muszą także przypadać na okres Wielkiego Postu.</p> |
| <p>2. Drugi piątek przypada przed Zwiastowaniem Najświętszej Marii Pannie. W ten dzień Kain zabił Abła.</p>       | <p>2. Piątek przed Zwiastowaniem uważa się za zły w folklorze bułgarskim i serbskim. W niektórych regionach Serbii piątek ten nazywa się „благовесна Петка”: nie pracuje się wówczas. Inną nazwą dnia jest „говеђа Петка” (wołowa Petka) – wierzone, że św. Petka pomaga chorym zwierzętom domowym.</p>   |

<sup>52</sup> С. М. Толстая, *О међусобном односу хришћанског календара код Словена: рачунање и вредновање дана недеље, „Поњеља”* (Краљево) 1988, XVIII, 1–2, s. 119–132. Zob. też: С. М. Толстая, *Трагови...*

3. Trzeci piątek przypada na Wielki Piątek, dzień ukrzyżowania Chrystusa.
3. Na bułgarskim i serbskim terytorium etnicznym Wielki Piątek uważa się za „zły” dzień. Niekiedy wyróżniają go inne od kanonicznych praktyki obrzędowe, w których widać związek z chtonicznym kultem św. Petki. W Wielki Piątek (Разпети петък) nie pracuje się, nie wolno malować wielkanocnych jaj. Surowo przestrzega się tabu prac kobiecych. Nie wolno myć się i golić – uważa się, że czynności te niosą ze sobą chorobę i śmierć. Z datą Wielkanocy wiążą się też inne „złe” piątki przestrzegane przez Bułgarów i Serbów – poprzedzające Лазаровден, Гергьовден i in.
4. Czwarty piątek wypada we wrześniu przed świętem Podwyższenia Krzyża Pańskiego. W ten dzień zatopione zostały Sodom i Gomora.
4. W bułgarskim kalendarzu ludowym chrześcijańskie święto Podwyższenia Krzyża św. (14 września) nie jest związane ze „złym” piątkiem. Święto Adoracji Krzyża (Кръстовден) obchodzi się 14 listopada i można przypuszczać, że również związane jest ze wspomnianą wyżej triadą chtoniczną: Petką, Dymitrem, Archaniołem Michałem. W Serbii uroczystość Krzyża obchodzi się dwukrotnie: jesienią (14 września) i zimą – w Objawienie Pańskie. Jesienne święta dotyczą też tabu pracy, czystości seksualnej i in. Z całą pewnością w chrześcijaństwie ludowym dokonuje się kontaminacja różnych świąt związanych z głównym symbolem chrześcijaństwa, a stąd – „złych” piątków poprzedzających je.
5. Piątek piąty przypada przed Zstąpieniem Ducha św. W ten dzień niewierni Turcy wzięli w niewolę wiele narodów...
5. Piątek przed Pięćdziesiątnicą (bułg., serb. Свети Дух, Духовден, Троица). Ze świętem tym związane są tzw. *Rusalia* (Русалска неделя), obchodzone zazwyczaj po święcie Ducha św. Jest to okres siedmiu dni, pokrewny, być może, rzymskim *Rusaliom*, świętu ku czci zmarłych. Tak Serbowie, jak i Bułgarzy zachowują tabu

pracy – nie tylko w niedziele, w niektórych regionach Serbii przez cały tydzień przed „rusalską niedzielą”. W regionie Zaječaru obchodzi się tzw. rusalski piątek (*русалски петак*), uważany za wyjątkowo niebezpieczny dzień – najważniejszy w całym „rusalskim tygodniu”. W innych rejonach Serbii (np. w Górnej Krajinie) piątek ten nazywa się *духовски* (‘należący do duchów’) lub „zły”. Wierzy się, że jest dniem sprzyjającym magii; w Banacie zbiera się wówczas zioła o właściwościach magicznych.

6. Szósty piątek następuje w czerwcu. Wówczas Turcy zburzyli Jerozolimę.

6. Związek tekstu pseudokanonicznego z kalendarzem obrzędowym jest niejasny. Może tu chodzić o piątek związany z cyklem wielkanocnym (św. Petka „letnia” – na bułgarskim terytorium etnicznym tydzień przed Wielkanocą), bądź też z popularnymi latem w Serbii i Bułgarii procesjami błagalnymi o deszcz (bez określonej daty).

7. Siódmy piątek przypada przed dniem św. Piotra. Wówczas Bóg zesłał przez Mojżesza i Aarona na Egipt trzy plagi.

7. Dzień św. Piotra (Петровден – 29 czerwca), czczony przez Słowian bałkańskich „zły” piątek z obowiązującym tabu pracy. Podczas suszy prowadzona jest procesja błagalna o deszcz. Serbowie uważają dzień św. Piotra za *врло тежак празник* (bardzo ciężkie święto).

8. Ósmy piątek przypada w sierpniu, przed zaśnieciem Najświętszej Marii Panny. W ten dzień pojawili się Ismaelici i łacinnicy, którzy przybyli morzem i wzięli do niewoli wielu ludzi.

8. Piątek przed Zaśnieciem Najświętszej Marii Panny (bułg. Голяма Богородица, serb. Велика Госпојина) uważany jest za „zły” przez wszystkich bałkańskich Słowian.

9. Dziewiąty piątek przypada w sierpniu przed dniem upa-

9. Spośród sześciu świąt upamiętniających Jana Chrzciciela, najbardziej czczonym



- miętniającym ścięcie Jana Chrzciciela. Wtedy to król Herod ściał mu głowę. w kalendarzu ludowym jest Ścięcie (bułg. Усекновение, serb. Усековање) obchodzone 29 sierpnia. Bułgarzy i Serbowie uważają przypadający przed nim piątek za „zły”.
10. Dziesiąty piątek przypada we wrześniu po podwyższeniu Krzyża św. – wówczas Mojżesz otworzył swą łaską Morze Czerwone. 10. Piątek związany ze świętami Krzyża św. – zob. wyżej, punkt 4.
11. Jedenasty piątek przypada w listopadzie przed wspomnieniem św. Andrzeja Apostoła. 11. Kalendarz obrzędowy nie określa piątku przed dniem św. Andrzeja (bułg. Андреевден, serb. Андријевдан), 30 listopada, jako „zły”. Jednak w sam dzień św. Andrzeja, jak i cały tydzień przed nim przestrzegane są tabu, charakterystyczne też dla innych „złych” piątków i dla dnia św. Petki, np. kobiety nie pracują (przede wszystkim nie zajmują się wełną).
12. Dwunasty piątek wypada w grudniu. Wówczas, po Bożym Narodzeniu, zabito Młodzianków. 12. Zarówno Bułgarzy, jak i Serbowie uważają piątek między Bożym Narodzeniem i Nowym Rokiem za „zły”.

Jak wynika z przedstawionego schematu, w ludowym kalendarzu rocznym Słowian bałkańskich „złe”, „ciężkie” piątki wiążą się z dużymi świętami, zawsze je poprzedzając; charakteryzują je post i zakaz pracy (zwłaszcza kobiecej). Układ większości wiosennych i letnich „złych” piątków ogniskuje się wokół Wielkanocy: przypadają podczas Wielkiego Postu, przed Paschą lub w okresie wielkanocnym (do Pięćdziesiątnicy). Niektóre jesienne i zimowe piątki odnoszą się zaś do świąt związanych z krzyżem – np. przypadają przed i po dniu Adoracji Krzyża św., tj. zyskują – w chrześcijaństwie ludowym – sens jako dni mające związek z symbolem męki Chrystusa. Podobną interpretację znajdujemy w *Opowieści o dwunastu piątkach*, gdzie o śmierci krzyżowej mówi się w sposób następujący:

Третиат петък е Велики петък. В него бе разпнат Исус, който възжела да изпълни Бациния обет към заблудилата се овца. Той изпусна Своя дух в деветия час на деня<sup>53</sup>.

[Trzeci piątek to Wielki piątek. Ukrzyżowano wtedy Chrystusa, Który zechciał wypełnić obietnicę Ojca dla zagubionej owcy. Wyzionął On ducha o dziewiątej godzinie.]

Świętowanie Wielkiego Tygodnia w Cerkwi Prawosławnej oraz szczególne miejsce Wielkiego Piątku w kalendarzu liturgicznym (*празен ден* – tj. dzień, w którym nie odprawia się nabożeństwa eucharystycznego) kształtują pewien model postrzegania również pozostałych „złych” piątków w ludowym kalendarzu obrzędowym.

Piątek zajmuje wyjątkowe miejsce w cyklu nie tylko rocznym, ale i tygodniowym. Pojawiają się paralele między czczeniem piątku „tygodniowego”, pojmowanego jako dzień „krzyżowy”, dzień krzyża, a stamtąd i krzyżowej śmierci Chrystusa, a świętowaniem „rocznych” piątków z Wielkim Piątkiem na czele. W niektórych serbskich regionach *селяци не мрсе због краса* [chłopi poszczą ku czci Krzyża]<sup>54</sup>. Przestrzeganie surowego postu, „aby nie rozniewała się ‘*краса*’ (świerzb)”, jest z pewnością związane z ludową etymologią tego słowa (‘*краса*’ od ‘*крст*’, ‘krzyż’) – staje się ona chorobą „piątkową”, odnosząc się jednocześnie do symbolu Męki Pańskiej i dnia śmierci Chrystusa, piątku.

Piątek poświęcony jest św. Petce. W jego przeddzień zachowuje się wstrzeźliwość seksualną. Uważa się, że urodzeni w piątek są nieszczęśliwi i chorowici. Jest to dzień „niewieści” – od pracy powstrzymują się wszystkie kobiety, ale przede wszystkim położnice i matki karmiące. Wierzy się, że jest to dzień sprzyjający magii, wrózeniu i leczeniu – np. w niektóre piątki zbiera się zioła pomagające w rozmaitych chorobach.

Oprócz tego, że zabronione jest wykonywanie wymienionych wyżej prac, głównie przedzenia i tkania, w dniu tym zachowuje się post, a gospodynie nie piorą i nie myją się, aby „nie rozniewać św. Petki”<sup>55</sup>.

...жене пак не раде на све петке уочи великих празника, затим уочи сваке среде и петка; у петак не преду, а многу и хлеб не месе; у среду и петак никад се не измивају<sup>56</sup>.

[...Kobiety nie pracują we wszystkie piątki przed wielkimi świętami, tj. prawie we wszystkie środy i piątki; w piątki nie przędą, a wiele nie wyrabia chleba; w środy i piątki w ogóle się nie myją.]

W ludowym kalendarzu piątek łączy się z sobotą, również uważaną za dzień „zły”, charakteryzujący się zakazem pracy kobiecej i – co szczególnie ważne –

<sup>53</sup> И. Божилков, С. Кожухаров, *Българската литература...*, s. 167.

<sup>54</sup> М. Неделковић, *Годишни обичаји...*, s. 178.

<sup>55</sup> *Българска митология. Енциклопедичен речник*, София 1994, s. 266.

<sup>56</sup> М. Неделковић, *Годишни обичаји...*, s. 178.

za dzień poświęcony czci zmarłych. W Bułgarii znany jest jako Мъртвешки ден, w którym obchodzi się zaduszki. Podobne wierzenia spotyka się i na serbskim terytorium etnicznym:

У хомољским селима овај дан сељаци сматрају као мртвачки дан, одређен да се мртвима даје за душу<sup>57</sup>.

[W wioskach z okolicy Hluma ten dzień jest uważany za dzień zmarłych, przeznaczony na dzień zaduszny.]

Interesujące jest w tym przypadku pokrewieństwo z prawosławnym cerkiewnym cyklem tygodniowym, gdzie sobota również jest dniem wspominania zmarłych.

Związek pomiędzy sobotą i „tamtym światem” wyraża się też w wierze bałkańskich Słowian, że urodzone w sobotę dziecko obdarzone jest talentem jasnowidzenia, może nawiązywać kontakt z martwymi, przewidywać przyszłość, udanie prowadzić działalność magiczną i leczniczą.

Przytoczone tu przykłady pokazują, że piątek zajmuje centralne miejsce w trydniowym „złym” cyklu, rozpoczynającym się w czwartek wieczorem i trwającym do sobotniego wieczora. W szczególnym czczeniu piątku (i związanej z nim soboty) widać następujące cechy charakterystyczne:

– Silny związek rocznego i tygodniowego cyklu obrzędowego w postrzeganiu piątków za dni „złe”, „nieczyste”. Święta Petka „letnia” i „zimowa” stanowią jedynie część większego cyklu „złych” piątków przypadających przed dużymi świętami.

– Pozostałości starych mitologemów. Piąty dzień wyznacza cyfra nieparzysta, „zła”, „żeńska” – a stąd wywodzą się zakazy pracy kobiecej. Dzień uważa się za „nieczysty”, związany z rytualnym zakazem ablucji.

– O pogańskich reliktach w kulcie świadczy też androginiczność św. Petki, która w Serbii i Bułgarii pojmowana jest jednocześnie jako mężczyzna i kobieta: „Petka” i „Petko”.

– Czczenie piątku przed świętem Zwiastowania jako „благовесна” czy „говеђа” Петка w niektórych regionach Serbii ukazuje interesujące paralele z wierzeniami Słowian Wschodnich i Zachodnich. Wiara, że św. Petka pomaga chorym zwierzętom domowym raz jeszcze udowadnia prawidłowość hipotezy B. Uspienskiego o związku pomiędzy nią i św. Mikołajem (Wołosem), który również jest opiekunem zwierząt domowych<sup>58</sup>.

– Piątek i sobota to dni sprzyjające magii i leczeniu; zbieraniu ziół; łączności ze światem zmarłych, wyrażanej przekonaniem, że urodzeni w sobotę są

<sup>57</sup> Tamże, s. 235.

<sup>58</sup> B. Uspienski, *Kult św. Mikołaja...*, s. 75–84.

pośrednikami między „tym i tamtym” światem; obchodzenie pewnych sobót jako „zaduszek” – wszystko to świadczy o starych, chtonicznych korzeniach kultu św. Petki.

– Zależność święta od czci zmarłych widać nie tylko w tygodniowym, ale i rocznym cyklu obrzędowym. Za pośrednictwem dwunastodniowego cyklu „zimowa” św. Petka wiąże się z dniami św. Dymitra i św. Archanioła Michała (Zaduszki).

– Do starych wierzeń chrześcijaństwo dodaje elementy nowe, związane głównie z symboliką krzyża i szczególnym miejscem Wielkiego Piątku oraz innymi świętami poświęconymi Krzyżowi św. Na podobieństwo kalendarza liturgicznego Wielkiego Tygodnia piątek to *празен ден*, jego tabu odnoszą się nie tylko do prac codziennych, ale i do wypełniania określonych czynności obrzędowych (np. zakaz malowania jaj wielkanocnych w Wielki Piątek);

– Piątek jest dniem poświęconym św. Petce, w której ludowym kulcie zachowały się pozostałości starych kultów chtonicznych. Święta pomaga w pracach kobiecych, jest opiekunką położnic, chroni od chorób kobiecych i dziecięcych. Obserwuje się personifikowanie piątku na podstawie ludowej etymologii – każdy (lub prawie każdy) piątek jest dniem świętej.

– Identyfikacja Petki ze św. Petką Tyrnowską następuje w okresie późniejszym. Zmieszanie to jest z pewnością następstwem tak ludowej etymologii, jak i obecnością kilku świętych o tym samym imieniu w kalendarzu prawosławnym. Petka jest patronką zarówno piątków w cyklach tygodniowych, jak i „złych” piątków przez cały rok. Obecność wielu „złych” piątków w cyklu rocznym prowadzi też do zmieszania dni wspomnień św. Petki Tyrnowskiej. Obchodzenie każdego piątku jako „dnia Petki” rozmywa granicę między świętowaniem dnia konkretnej świętej (14 października) i innymi datami rocznego cyklu obrzędowego. Chrześcijański kalendarz liturgiczny dodatkowo komplikuje sytuację: św. Petka Tyrnowska mylona jest ze św. Paraskewą–Petką Rzymską i fenomen ten wiąże się w istocie ze „złymi” piątkami jesienno-zimowego i wiosenno-letniego cyklu agrarnego (Petka „letnia” i „zimowa”). Wspomnienie epiwatskiej pustelnicy przypada blisko dnia św. Paraskewy–Petki Ikonijskiej (28 października), a wszystko to prowadzi do zatarcia typu świętości: dla wiernego Petka jest jednocześnie i pustelnicą, i męczennicą; jest Petką Epiwatską, Tyrnowską, ale i Rzymską, i Ikonijską; Cerkiew Prawosławna czci ją w określone dni, ale jest patronką wszystkich piątków...

„Zły” cykl tygodniowy kończy się niedzielą. Wiąż pomiędzy piątkiem a niedzielą – świątecznym, pierwszym dniem tygodnia można rozpatrywać tak w genetycznym ich związku, jak i opozycji „piątek (św. Petka) – niedziela (św. Nedelja)”.

W odróżnieniu od przypadku św. Petki, wspomnienie dwóch wczesno-chrześcijańskich świętych o imieniu Kiriaka (Nedelja), obchodzone przez

Cerkiew Prawosławną 7 czerwca i 7 lipca, nie pozostawia śladów ani w słowiańskich zabytkach literackich, ani rocznym cyklu obrzędowym Słowian Południowych i Wschodnich. Nie oznacza to jednak, że kult św. Nedelji był niepopularny; przeciwnie, świadectwa o jej kulcie odkrywamy w tekstach cerkiewnych, poświęconych nie wysławianiu jej, a osądzeniu związanych z niedzielą praktyk pogańskich. O kilku staroruskich „słowach” wspomina w swoim studium dotyczącym kultu św. Mikołaja na Rusi B. Uspieński. W *Słowie o niedzieli*, znanym z odpisu z XIV w., osądza się chrześcijan oddających pokłon ikonom przedstawiającym św. Nedelję na podobieństwo czci oddawanej bóstwom pogańskim. Podobną treść zawiera również *Słowo o tym, jak pogańscy obcoplemieńcy kłaniali się bożkom*<sup>59</sup>. O ile w przypadku św. Petki obserwuje się związek między rocznym kalendarzem obrzędowym i cerkiewnym obchodzeniem pamięci św. Petki Tyrnowskiej i św. Paraskewy–Petki Rzymskiej (Petka „letnia” i „zimowa”), o tyle cześć oddawana św. Nedelji w chrześcijaństwie ludowym jest związana wyłącznie z cyklem tygodniowym. I tutaj zachodzi personifikacja niedzieli na podstawie etymologii ludowej<sup>60</sup>, ale w odróżnieniu od kultu św. Petki, w przypadku Nedelji personifikacja jest pełna. Zależność kultu św. Petki od tygodniowego cyklu wyraża się w serbskim przysłowiu „Света Петка Недељина мајка”. M. Nedeljković pisze, że

И у Левчу и Темнићу свет држи да е и Недеља светитељка као Света Петка<sup>61</sup>.

[W Levčy i Temničy lud jest przekonany, że Nedelja jest równie święta, jak Petka.]

Św. Petka jest „starsza”, jest „matką” Nedelji, jako patronka dnia poprzedzającego niedzielę. Oprócz tego piątek leży u podstawy „złego” cyklu kończącego tydzień. Niedziela jest pierwszym dniem tygodnia, rozpoczynającym nowy cykl.

Związek między św. Petką i św. Nedelją opiera się nie tylko na czasie. Niektórzy badacze dostrzegają wspólny chtoniczny wymiar<sup>62</sup> obu kultów, znajdujący wyraz i w obrzędowym kalendarzu Słowian Południowych. W tym miejscu należy jednak podkreślić, że w niektórych przypadkach dla Serbów i Bułgarów ‘niedziela’ jest synonimem ‘tygodnia’, jak np. w określeniach Тодорова недела (pierwszy tydzień Wielkiego Postu) czy Русалска недела (tydzień po Pięćdziesiątnicy). Te siedmiodniowe cykle uważa się za szczególnie

<sup>59</sup> Tamże, s. 203.

<sup>60</sup> Interesujące, że w Rosji bardzo silny jest kult św. Anastazji (z gr. ἀναστάσις – ‘zmartwychwstanie’, ale i ros. воскресенье jako dzień tygodnia, niedziela). Zob. B. Uspieński, *Kult św. Mikołaja...*, s. 203.

<sup>61</sup> М. Недељковић, *Годишњи обичаји...*, s. 166.

<sup>62</sup> B. Uspieński, *Kult św. Mikołaja...*, s. 203–204.

niebezpieczne, ale najniebezpieczniejsze dni to zazwyczaj środa i piątek, a nie niedziela. Niedziela wyznacza koniec „złego” cyklu; uważa się ją za dzień „dobry” w opozycji przede wszystkim do poprzedzającego ją piątku. Tak np. w niedzielę kończąca *Rusalia* wyrzuca się na ulicę gałęzie, kwiaty i zioła (liście leszczyny, piołun, czosnek, różne gałązki), zbierane przez tydzień dla celów apotropeicznych – wierzy się bowiem, że chronią one przed rusałkami (*самодиви*)<sup>63</sup>. Ten akt symbolicznego oczyszczenia właśnie w niedzielę wyznacza koniec upływającego i początek nowego cyklu.

Niedziela jest świętem, w które nie pracuje się, ludzie myją się, przyodziewają czystą odzież i idą do cerkwi. W Szumadii istnieje obyczaj tzw. „młodej niedzieli” (*млада недеља*, tj. niedziela po pełni księżyca), kiedy to kobiety kąpią się w źródłach, a niekiedy i przepowiadają przyszłość lub wykonują inne czynności magiczne<sup>64</sup>. Także w tych praktykach widać, że w opozycji do „brudnego” piątku z surowym tabu mycia („aby nie rozgniewać św. Petki”), niedziela jest dniem „czystym”, „jasnym”, w którym ablucje są obowiązkowe (niekiedy mają charakter rytualny).

Powszechna jest wśród Słowian bałkańskich wiara, że człowiek urodzony w niedzielę jest szczęśliwy, a osiągnięcie pieniędzy, majątku, wiedzy przychodzi mu bez trudu<sup>65</sup> (por. pol. „urodzony w niedzielę”). W Serbii panuje przesąd, że urodzeni w niedzielę nie są szczególnie pracowici, jako że wszystko w życiu pozyskują bez wysiłku:

У Крагујевачкој Јасеници је било веровање: Ко се роди у недељу, биће лош радник<sup>66</sup>.

[W Jasenicy Kraгујеваčkiej wierzono: kto urodził się w niedzielę, będzie złym pracownikiem.]

Być może w przypadku św. Nedelji, jak i kultu św. Jerzego, mamy do czynienia z nakładaniem się na siebie mitologemów chtonicznych i solarnych (z przewagą solarnych), a nie można też zapomnieć o miejscu niedzieli jako głównego święta w kalendarzu chrześcijańskim: to pierwszy dzień tygodnia, dzień Zmartwychwstania Chrystusa i w tym sensie każda niedziela „powtarza” akt zmartwychwstania i nadzieję odnowienia oraz oczyszczenia. I jeśliby znów dokonać porównania z bliźniaczą parą św. Jerzy – św. Dymitr, zobaczymy, że tak jak tu widać opozycję kultu solarnego do chtonicznego, tak i sytuacja św. Petki i św. Nedelji jest podobna: Petka zachowała wiele starych mitologemów chtonicznych, Nedelja zaś jest postacią o charakterze wybitnie solarnym.

<sup>63</sup> *Българска митология...*, s. 304.

<sup>64</sup> М. Н е д е л ь к о в и ћ, *Годишни обичаји...*, s. 167.

<sup>65</sup> *Българска митология. Енциклопедичен речник...*, s. 228.

<sup>66</sup> М. Н е д е л ь к о в и ћ, *Годишни обичаји...*, s. 167.

W badaniach dotyczących obu świętych mało uwagi poświęca się wierze-  
niom, jakoby miały one pomagać duszom zmarłych i leczyć położnice  
(w ogóle kobiety). Są to funkcje, które w chrześcijaństwie ludowym zazwyczaj  
wypełnia Matka Boża. To ona wstawia się przed Bogiem za dusze grzeszników,  
do niej modlą się kobiety prosząc o lekkie rozwiązanie itd. Niekiedy jednak obie  
święte „przejmują” od Niej te funkcje, zastępują Ją w ludowochrześcijańskim  
panteonie i jeśli nie stają się ważniejsze od Bogurodzicy, to przynajmniej są jej  
równorzędne.

W cytowanej na początku rozdziału bułgarskiej pieśni ludowej Petka  
i Nedelja budują most, po którym przechodzą dusze zmarłych. Jest to tematyka  
obecna w pieśniach z różnych regionów – przykładem niech tu będzie pieśń  
zapisana przez Kaczanowskiego w drugiej połowie XIX w. we wsi Żilinci  
(Bułgaria Południowo-zachodnia):

Заспала Света Неделя,  
Свети Рангел на скути,  
Светия светци буди,  
Та и буди света Неделя:  
“Стани ми света неделя,  
Да идеме света Гора,  
Да снемо свето дерво”.  
Станала света Неделя.  
Та ойдоа света Гора,  
Осекоа свето дерво,  
Та превили у рай мост;  
У рай мост има стеве,  
Да минуат мъртви души.  
Си душици заминали,  
Три се души останали –  
Они биле яко грешни,

Та у рай ги не пуца;  
Една душа много грешна –  
Дечица е керштавала;  
Повои им не давала;  
Друга душа еш погрешна –  
Чуждо прела, чуждо ткала,  
От чуждото остаяла  
И нойното притурала;  
За това е ногу грешна,  
Та у рай я не пушта.  
Третьа душа еш погрешна,  
На мома покудила,  
Монастире растурила;  
За това е ногу грешна,  
Та у рай я не пушта<sup>67</sup>.

[Usnęła św. Nedelja./ w objęciach św. Archaniola./ Święty świętych budzi./ Budzi też św.  
Nedelje./ Obudź się św. Nedeljo./ Pójdźmy na św. Górze./ Utnijmy święte drzewo./ Wstała św.  
Nedelja./ I poszli na św. Górze./ Ucięli święte drzewo./ I zbudowali most do raju./ Most do raju ma  
schody./ Aby dusze zmarłych przechodziły./ Wszystkie dusze tam już przeszły./ Trzy dusze  
zostały –/ Były one bardzo grzeszne./ I do raju ich nie wpuszcza./ Jedna dusza bardzo grzeszna –/  
Dzieci chrzciała./ Pieluszek im nie dawała./ Druga dusza bardziej grzeszna –/ Cudze przędła, cudze  
tkiała./ To co cudze brała./ i do swojego dodawała./ I dlatego jest bardzo grzeszna./ I do raju jej nie  
wpuszcza./ Trzecia dusza jeszcze bardziej grzeszna./ Na pannę się pokusiła./ Klasztory burzyła –/  
Dlatego jest bardzo grzeszna./ I do raju jej nie wpuszcza.]

<sup>67</sup> В. К а ч а н о в с к и й, *Памятники болгарского народного творчества*, т. 1 [= Сб. ОРЯС, XXX, 1], Санкт-Петербург 1882, 116(44).

Dusze sprawiedliwych przejdą go, pozostałe – spadną z niego. Most jest przejściem między tym i tamtym światem, a święte przeprowadzają po nim dusze sprawiedliwych. W pieśni znalazły wyraz te wierzenia i praktyki obrzędowe, w których obie święte są pośredniczkami obcującymi ze światem umarłych (zob. np. związek Petki „zimowej” z dniem św. Dymitra i szczególnie zaduszkami w dzień św. Archanioła Michała).

O funkcji przywracania zdrowia przez święte pisano niewiele; wymykają się one badaniom etnologicznym. Wyjątek stanowi studium G. Wyłczinowej, w którym autorka wskazuje na interesujące paralele między Petką Tyrnowską i Paraskewą–Petką Rzymską jako uzdrowicielkami:

Регистрирана в почти всички балкански култури, лечебната функция на св. Петка определено се свързва с агиографията на св. Параскева Римска. Това, което ни дава право да говорим за проява на народния култ към светицата, е постоянната асоциация на целебната сила на св. Петка с влагата, била тя под формата на извор или на стичащи се по стените на скала капки вода... По същата логика, пуснала корени в агиографията, се конструира и вярването, че светицата „лекува очите” и – обратно – че наказва със слепота тези, които не я почитат или оскверняват принадлежащото ѝ свещено място. В някои случаи тази тясно специализирана лечебна функция на светицата се разпространява над съвокупността от човешките болести и страдания<sup>68</sup>.

[Обечна в niemal wszystkich kulturach bałkańskich lecznicza funkcja św. Petki wiąże się głównie z hagiografią św. Paraskewy Rzymskiej. Tym, co pozwala nam mówić o przejawach ludowego kultu świętej jest stała asocjacja uzdrowicielskiej siły św. Petki a wilgocią; bądź w formie źródła, bądź też kąpiącej ze skały wody... Zgodnie z tą logiką, zakorzenioną w hagiografii, można zrekonstruować wierzenia, że święta „leczy oczy” i – odwrotnie – karze ślepotą tych, którzy jej nie czczą, albo bezczeszczą jej święte miejsca. W niektórych przypadkach ta wąsko wyspecjalizowana funkcja lecznicza świętej rozpościera się nad wszystkimi ludzkimi chorobami i cierpieniami.]

Niezbyt dobrze poznany jest też związek między „świętymi uzdrowicielkami” – Matką Bożą, Petką i Nedelją. W tym miejscu podam tylko jeden przykład, w którym św. Nedelja jednocześnie leczy i pośredniczy między żywymi a umarłymi (przeprowadza dusze na tamten świat). W dodatku do cytowanego wyżej artykułu A. Kołłataja opublikowano ludowy zapis dwu legend: o powstaniu kaplicy pod wezwaniem św. Nedelji pod wsią Gyrmen (Bułgaria Południowo-zachodnia) i o cudownych uzdrowieniach chorych dzieci w uroczystości świętej, które obchodzi się tam według kalendarza liturgicznego 7 lipca<sup>69</sup>. Należy koniecznie dodać, że Gyrmen znajduje się kilka kilometrów od wsi Liaski, a w całym regionie kult obu świętych jest bardzo silny.

<sup>68</sup> Г. Вълчинова, *Знеполски похвали...*, s. 94–95.

<sup>69</sup> А. Ко̀л̀л̀а̀т̀а̀ј, *Цудовне икони и свети́е места...*, s. 205–207.



W legendzie o cudownym uzdrowieniu matka idzie do kaplicy św. Nedelji ze swoim sparaliżowanym piętnastoletnim synem i pozostawia go tam na noc. Nocą pojawia się św. Nedelja i uczy chłopca chodzić; o poranku jest już zdrów. Według informatorki matka pozostawiła chłopca w świątyni, mówiąc:

Ето, света Неделя, подарявам ти го, ако го оздравиш, ако не – вземи си го поне<sup>70</sup>.

[Masz, św. Nedeljo, darowuję ci go, jeśli go uzdrowisz; jeśli nie – zabierz go sobie.]

Słowa te nie są chyba tylko wyrazem rozpaczy. Matka powierza syna św. Nedelji, która uzdrawia, ale i zabiera dusze sprawiedliwych – w tym przypadku chorego dziecka.

Wiara w to, że obydwie święte są towarzyszkami i zastępczyniami Bogurodzicy może być dostrzeżona nie tylko w tekstach folklorystycznych. Ona dostaje się również do ksiąg liturgicznych i – podobnie jak w przypadku modlitw św. Sisinija – zostaje objęta procesem wtórnej liturgizacji.

W jednym rękopiśmiennym *trebniku* z Biblioteki Narodowej im. św. św. Cyryla i Metodego w Sofii (XVII w., półustaw, redakcja resawska)<sup>71</sup> na k. 125<sup>r</sup> znajduje się początek rytu nad chorym: Чинь виваѣмы на̑ волѣцимь.

Na k. 128, w litanijach do świętych o wstawiennictwo wymienione są po kolei św. Petka, św. Maryna i Bogurodzica:

Сѣа мннице Петко по̑. Сѣа Марено поправши змѣа и дѣвола сътриши по̑.  
прѣветѣа вѣчце Бѣѣ рожъшии Хѣ Бѣа нашего. по̑.

Zwraca uwagę fakt, że w tym wyliczeniu św. Petka znajduje się na pierwszym miejscu – przed Bogurodzicą! Wiara ludowa, że Petka może leczyć chorych tak samo skutecznie, jak Matka Boska, przedostała się do ksiąg liturgicznych, została przez nie przejęta i stała się integralną częścią rytuału.

## VI.5. Jeszcze raz o carskich wrotach ikonostasu ze wsi Gorno Liaski. Ikonografia i wiara ludowa

Wydaje mi się, że przedstawiony materiał literacki i folklorystyczny objaśnia odchylenie od kanonu podczas pracy zografa nad carskimi wrotami

<sup>70</sup> Тамже, s. 207.

<sup>71</sup> Б. Цонев, *Опис на ръкописите в Софийската народна библиотека*, т. 2, София 1923, № 622.

ikonostasu w cerkwi św. Jerzego we wsi Gorno Liaski. Przedstawiona w dolnej strefie obok Matki Bożej bliźniacza para Petka – Nedelja podkreśla wyjątkowe miejsce, jakie obie święte zajmują w ludowym panteonie – są towarzyszkami Bogurodzicy, a w pewnych przypadkach są od Niej nawet ważniejsze. Fenomen ten jest charakterystyczny dla chrześcijaństwa ludowego, którego hierarchia nie zawsze odpowiada oficjalnym kanonom. Tak jak w niektórych regionach Rosji św. Mikołaj jest „ważniejszy” od Boga, tak w południowo-zachodniej Bułgarii św. Petka i św. Nedelja zajmują miejsce równorzędne – bądź wyższe – niż Matka Boża. Bez wątpienia zjawisko to pozostaje w bezpośredniej zależności od intensywności kultu lokalnego.

Potwierdzenie powyższego wniosku znaleźć można też w innych przedstawieniach obu świętych. Ikonografii św. Petki poświęcone jest obszerne studium E. Bakałowej<sup>72</sup>, dlatego nie będę zatrzymywać się na średniowiecznych przedstawieniach świętej, postaram się opisać natomiast dwa późniejsze malowidła – fresk i odrodzeniową ikonę, gdzie św. Petka i św. Nedelja występują razem, również z Matką Bożą.

Zazwyczaj św. Petka i św. Nedelja przedstawiane są jako męczennice. Tak jest i na ikonostasie ze wsi Gorno Liaski – św. Nedelja ma na głowie koronę, a św. Petka trzyma krzyż – są to symbole męczeńskiej śmierci. Podobne, lecz wcześniejsze wyobrażenia spotyka się w innych rejonach Bułgarii. Na pewnym fresku z okolic Sofii obie święte trzymają krzyże, św. Nedelja nosi koronę, symbol męczeństwa, a co najważniejsze – obie trzymają w dłoniach swoje odcięte głowy. W ten sposób ikonografia przedodrodzeniowa i odrodzeniowa rozwija rozpoczęty jeszcze w średniowieczu proces mieszania typów świętości i identyfikacji św. Petki Tyrnowskiej z dwiema wczesnochrześcijańskimi męczennicami – Paraskewą Rzymską i Paraskewą Epiwatską.

Przedstawienia obu świętych razem z Matką Bożą spotyka się w ikonografii Bałkanów rzadko. Szczególnie interesujący jest pewien tryptyk z XVIII w. Na pierwszym planie przedstawiono Matkę Bożą z Dzieciątkiem, a za nią, po obu stronach – św. Petkę i św. Nedelję. Jest to w istocie specyficzny, żeński typ *Deesis*, w którym Bogurodzica wchodzi do sceny centralnej, a z obu jej stron wyobrażono św. Petkę i św. Nedelję z atrybutami męczeństwa – krzyżami i koroną (w miejsce typowych przedstawień Chrystusa z Matką Bożą i św. Janem Ewangelistą). O podobnej obecności św. Petki w kompozycji *Deesis*, ale z Chrystusem w centralnej części pewnej XIV-wiecznej ruskiej ikony wspomina też w studium B. Uspienskiego<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> E. Bakałowa, *La Vie de sainte Parascève de Tirmovo dans l'art balkanique du Bas Moyen Age*, „Byzantinobulgarica” 1978, 5, s. 175–209; E. Bakałowa, *Житието на св. Петка Търновска в късносредновековното изкуство на Балканите*, „Родина” 1996, 2, s. 57–83.

<sup>73</sup> B. Uspienski, *Kult św. Mikołaja...*, s. 204, il. 9.

W tym miejscu można by zakończyć rozważania dotyczące rozprzestrzenienia się kultu obu świętych wśród bałkańskich Słowian. Opisana we wstępie „dziwna” kompozycja ikonograficzna carskich wrót z cerkwi św. Jerzego jest naprawdę niezwykła tak w kontekście teologicznym i liturgicznym, jak i w odniesieniu do kanonów sztuki sakralnej. Rozpatrywane jednak w kontekście chrześcijaństwa ludowego przedstawienia św. Petki i św. Nedelji razem z Matką Bożą w dolnej strefie carskich wrót są zupełnie „na miejscu” – święte to towarzyszy i „zastępczynie” Matki Bożej, podobnie jak Ona leczą i wstawiają się za sprawiedliwymi u Boga.

Wspomniano kilkakrotnie, że w utworach literackich, ikonograficznych i tekstach folklorystycznych z reguły nie rozróżnia się trzech świętych o imieniu Petka – Rzymskiej, Ikonijskiej i Tyrnowskiej. Tak jest rzeczywiście. W późniejszym jednak okresie, mniej więcej od końca XIV w., św. Petka Tyrnowska staje się patronką prawosławnych narodów pod władzą turecką. „Historyzacja” kultu wzmaga się szczególnie mocno w czasach Odrodzenia narodowego Serbów i Bułgarów; z ogólnochrześcijańskiej świętej staje się Petka narodową, nawet lokalną obrończynią wspólnot etnicznych. I dlatego, aby pełniej przedstawić wiarę w cudowną moc świętej, należy tu wspomnieć również ten aspekt jej kultu.

## **VI.6. „Historyzacja” kultu – św. Petka „Bułgarska”, „Serbska”, „Jaska”, „Tyrnowska”, a nawet „Trynska”**

Rozprzestrzenienie się kultu pustelnicy z Epiwatu na Bałkanach wiąże się ściśle z kilkakrotnym przenoszeniem jej relikwii. Poświęcone im zabytki literackie znajdują szeroki oddźwięk w literaturze prawosławnych narodów bałkańskich, uważających Petkę Tyrnowską za „swoją” świętą: Bułgarów, Serbów i Rumunów. I ponieważ *translatio reliquiae* począwszy od końca XIV w. zbiega się z ekspansją muzułmańską na Półwyspie i często bywa następstwem zajęcia kolejnych miast przez Turków, pojawia się przekonanie, że Petka „ucieka” przed niewiernymi i szuka ratunku wśród „swoich”, pomaga swoim czcicielom, ale i karze tych, co sprzeniewierzają się normom chrześcijaństwa. W cytowanej na początku tego rozdziału serbskiej pieśni z Bośni *Crkvu gradi Petka i Nedelja* pojawia się znany motyw „święci budują cerkiew/monaster”. Jest to swoiste porządkowanie świata i *socium* na wzór Bożego aktu stworzenia, w którym rolę demiurgów grają najważniejsi święci ludowo-chrześcijańskiego panteonu: Mikołaj, Dymitr, Jerzy, Elias, Petka, Nedelja. Ci, którzy naruszają zasady religii chrześcijańskiej, tj. sprzeciwiający się „sprowa-

dzaniu nieba na ziemię”, zazwyczaj podlegają surowej karze. Tak też jest i w pieśni z Bośni: dwie wznoszące cerkiew święte proszą Boga o ukaranie tych Serbów, którzy wiążą konie przy świątyni, wprowadzają je do środka, ikony przerabiają na żłoby i karmią zwierzęta Eucharystią.

Tekst pieśni można rozpatrywać też w innym, historyczno-mitycznym aspekcie. W literaturze i folklorze Słowian bałkańskich turecka inwazja i życie chrześcijan w niewoli uważane są za karę Bożą zesłaną na przekraczających dziesięć przykazań ludzi, żyjących w waśni i niezgodzie. W podobny sposób patronka bałkańskich Słowian oraz carskich i królewskich rodów, św. Petka (w tym przypadku „razem ze swoją siostrą–bliźniaczką św. Nedelją”) wymierza karę Serbom, prosi Boga, aby została ukarana „*sva Srbija slavna*”, dla której budowała cerkiew „ni na nebo ni na zemlji”.

Te historyczno-mityczne mechanizmy związane z potrzebą „powtórnego napisania” słowiańskiej historii, w której szczególne miejsce zajmują „nasi” święci (dobrze, gdyby pochodzili z carskiego rodu; jeśli tak nie jest – cóż stoi temu na przeszkodzie!), przybierają na sile w okresie Odrodzenia narodowego. Kult św. Petki nie jest jedynym, który ulega podobnym „patriotycznym” manipulacjom. Oto co mówi tzw. *Legenda kratowska* o św. Iwanie Rylskim i jego pomocnikach – Gawraile Lesnowskim, Prochorze Pszinskim i Joakimie Osogowskim:

Когато цар Симеон водел война с Византия и стигнал до стените на Цариград, Иван, наречен по-късно Рилски, бил войвода на една част от войските му. Понеже византийците с разни подаръци и умилквания отклонили цар Симеон да не влезе в Цариград, а да се върне в България, Иван и помощниците му Гаврил, Прохор и Йоаким, възмутени от това, напускат светския живот и всичките му охолства и отиват в Рила планина, за да не виждат и да не чуват никого, като се отдават на пост и молитва, намирайки утеха само в християнския отшелнически живот.

След като пораства Петър, син на цар Симеон, баща му го изпраща със свита да подири Ивана. Тук-там го търсили и най-после се научили, че Иван е в Рилската планина. Отишли и там да го търсят, но Иван, наречен вече Рилски, не му се явявал. След известно време четиримата заедно живеещи отшелници се разделят. Иван Рилски остава в Рила, Гаврил – в Лесновско, Прохор в Пчинско, а Йоаким в Осогово. Там всеки от тях основава свой манастир. Така се създали тези четири манастира в този край<sup>74</sup>.

[Gdy car Symeon prowadził wojnę przeciw Bizancjum i dotarł pod mury Carogrodu, Iwan, nazwany później Rylskim, był wojewodą części jego wojsk. Ponieważ Bizantyńczycy różnymi podarunkami i błaganiami o litość skłonili cara Symeona, by odstąpił od miasta i powrócił do Bułgarii, Iwan i jego pomocnicy Gawraił, Prochor i Joachim, wzburzeni takim postępowaniem, porzucili świeckie życie i wszystkie jego sprawy i odeszli w góry Ryły, aby nie oglądać i nie słuchać już nikogo. Tam oddawali się postom i modlitwom, radując się chrześcijańskim życiem w pustelni.

<sup>74</sup> И. Ф е к е л д ж и е в, *Народни легенди за Иван Рилски*, София 1979, s. 66.

Gdy Piotr, syn cara Symeona, podrósł, ojciec wysłał go wraz ze świtą, aby odnalazł Iwana. Długo go szukali, zanim dowiedzieli się, że przebywa w górach Ryły. Ruszyli więc i tam, ale Iwana (już nazywanego Rylskim) nie napotkali. Po pewnym czasie czterej żyjący razem pustelnicy rozstali się. Iwan Rylski pozostał w górach Ryły, Gawraił – w Lesnowie. Prochor w Pszynie, a Joachim w Osogowie. Tam też każdy z nich założył swój monaster. Tak właśnie te cztery klasztory powstały.]<sup>75</sup>

*Legenda kratowska* pojawia się bez wątpienia w okresie bułgarskiego Odrodzenia; widać w niej wyraźnie splatanie się materiału hagiograficznego z wierzeniami lokalnymi. O jej związku z Odrodzeniem świadczy przede wszystkim antybizantyński (antygrecki) patos, charakterystyczny dla drugiej połowy XIX w., kiedy wzrasta się bułgarsko-grecki spór o autokefalię Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej. Modele mityczne w budowaniu „patriotycznej” wizji historii średniowiecznej przypominają te z serbskiej pieśni o św. Petce i św. Nedelji: Iwan Rylski pochodzi z rodziny bojarskiej, służy w armii samego cara Symeona. Gdy car zaprzeda interesy „bułgarskie”, święty – wraz ze swoimi pomocnikami: Gawrailem, Prochosem i Joakimem – odchodzi od świata.

Co zaś odnosi się do kultu św. Petki Tyrnowskiej, zauważamy, że z czasem gromadzi on coraz więcej cech lokalnych, święta staje się patronką nie tylko narodów i rodzin carskich, ale i wspólnot regionalnych, jak w przypadku Tryny i okolic.

Szczególłą czią cieszy się bowiem św. Petka w miasteczku Tryn położonym w Bułgarii Zachodniej, w pobliżu granicy z Jugosławią. Tamtejsi mieszkańcy wierzą, że uciekając od Turków, święta skryła się w pieczarze nad rzeką Ermą i – ponieważ była głodna – upiekła sobie chleb. Gdy prześladowcy znaleźli się w pobliżu, opuściła schronienie, w cudowny sposób przekroczyła rzekę i uciekła do Belgradu. W jaskini natomiast pozostał niedojedzony przez świętą chleb, który zamienił się w kamień. W dzień św. Petki „zimowej” w miejscu tym odprawia się nabożeństwo, ludzie zostają tam na noc – dla zdrowia, a cierpiący na choroby oczu przemywają je spływającą po skale wodą (wierzy się, że „woda św. Petki” ma właściwości uzdrawiające).

Legendy te, zapisane w 1997 r. przez G. Wyłczinową, dobrze ilustrują przynajmniej trzy główne cechy charakterystyczne ludowego chrześcijaństwa na Bałkanach: dążenie do lokalizowania kultów świętych ogólnochrześcijańskich; sprowadzanie tamtego świata na ziemię „tu i teraz”; wpływ literatury kanoicznej na procesy mitotwórcze w czasach nowszych.

W trynskich legendach opisana jest droga świętej: przejawia się z Południa (Azji Mniejszej? Konstantynopola?), przebywa w Trynie, po czym udaje się do Belgradu, stamtąd powraca do Tyrnowa (co wskazuje na fakt, iż musiała tam

<sup>75</sup> Polski przekład legendy autorstwa M. Skowronek zob. w: *Ziemscy aniołowie – niebiańscy ludzie...*, s. 63.

być już wcześniej), z Tyrnowa zaś do Rumunii (Jassy), gdzie umiera. Opowiadanie dosyć wiernie oddaje drogę jej relikwii. Istnieją jedynie dwa odchylenia od tekstów hagiograficznych:

– Tryn trafia pomiędzy Kalikratię, Tyrnowo, Belgrad i Jassy. Lokalna wiara, że Petka to święta „trynska”, wyraża fenomen nazwany przez G. Wyłczinową „identyfikacją lokalną/regionalną”<sup>76</sup>.

– Według legendy przenoszą się nie relikwie św. Petki, a ona sama. Pozbawienie tekstu etnologicznego elementów metafizycznych, związanych zawsze z cudami z relikwiami (ingerencja przebywającego na tamtym świecie świętego w świat żywych) i zastępowanie ich realnie obecnym człowiekiem dokonującym cudów, ale i zajmującym się zwykłymi, codziennymi sprawami (wyrabianie, pieczenie chleba) są dobrą ilustracją ziemskiej adaptacji tamtego świata „tu i teraz” w chrześcijaństwie ludowym. Informatorzy mówią o wydarzeniach minionych, ale słuchacz/czytelnik odnosi wrażenie, że święta jest „teraz” obecna w tekście. Wrażenie to wzmacnia dodatkowo powiązanie poszczególnych epizodów legendy z konkretnymi miejscami z regionu Trynu, gdzie święta, według informatek, „przebywała”, „uciekając” przed Turkami.

Tak jak w przypadku ludowych tekstów o św. Sisiniu, św. Jerzym i św. Dymitrze, a i „objaśnień” Liturgii św., w trynskiej legendzie wykorzystywane są utwory literackie – kanoniczne i pseudokanoniczne; kobiety z Trynu i okolic znają – albo choć słyszały – o życiu św. Petki, wiedzą nawet, że żyła w X w. Materiał literacki i historyczny znajduje się jednak na drugim planie – informatorzy wspomina go jedynie po pytaniu osoby prowadzącej wywiad: „Dlaczego Petka poszła do Belgradu?, Czytałaś gdzieś o tym?” Dla mieszkańców Trynu sprawy swoje, lokalne są dużo ważniejsze od ogólnochrześcijańskich, o których wspomina się mimochodem: „Była ona chrześcijanką i chciała dalej wyznawać swoją wiarę. Oddała się wierze chrześcijańskiej...”

---

<sup>76</sup> Г. В ъ л ч и н о в а, *Знеполски похвали...*, s. 13–14.

## Zakończenie

Badacze religijności Słowian bałkańskich dawno już zauważyli, że wyznawana przez nich wiara w wielu przypadkach znacznie odstępuje od dogmatów i kanonów Cerkwi prawosławnej. Podobne obserwacje praktyczne można odnaleźć już w wybranych zabytkach literackich późnego średniowiecza i Odrodzenia, których autorzy – kapłani i wędrowni kaznodzieje – jakże często skarżą się, że chyba nie ma na świecie innego kraju, w którym żyłoby tyle wróżek i tylu szarlatanów, do których ludzie uciekaliby się po pomoc w nieszczęściu, zamiast zaufać Bogu i uczestniczyć w liturgii. Współcześni badacze szukają przyczyn tego fenomenu w silnie zakorzenionych wierzeniach pogańskich, których Cerkiew nie mogła przezwyciężyć, w kilkusetletnim braku oficjalnych centralnych instytucji cerkiewnych itd. Część prac interpretuje przejawy chrześcijaństwa ludowego z psychologicznego punktu widzenia: niewiara, dwuwiara, a nawet ateizm Słowian bałkańskich miałby być projekcją ich wrodzonego sceptycyzmu, przyziemności, braku poczucia rzeczywistości metafizycznej. Podobne hipotezy chętnie przyjmowały i propagowały władze w latach reżimu komunistycznego – była to wygodna metoda służąca tzw. ateistycznemu wychowaniu społeczeństwa.

Uważniejsza lektura rozmaitych zapisów z przeszłości – tekstów liturgicznych; tekstów prozatorskich, będących częścią nabożeństwa i wygłaszanych w cerkwi, jak żywoty, mowy pouczające i mowy pochwalne; chrześcijańskich legend, modlitw apokryficznych, zaklęć, obrzędów folklorystycznych albo ich części, istniejących równolegle z rytuałem oficjalnym lub będących jego integralną częścią – daje jednak inny obraz życia duchowego Słowian bałkańskich. Od samego początku chrystianizacji ich ziem w drugiej połowie IX w. do naszych czasów kanoniczne i niekanoniczne, oficjalne i ludowe wspólnie tworzą jedną kulturę. Elementy oficjalne przenikają do warstwy ludowej i odwrotnie. Synkretyzm chrześcijaństwa ludowego widać jeszcze lepiej przy porównaniu zabytków piśmiennictwa z materiałem ikonograficznym i folklorystycznym, który potwierdza, ilustruje i rozwija to, co można przeczytać i usłyszeć w cerkwi. Bardzo często obrzędy ludowe i praktyki magiczne nie są niczym innym niż repliką tekstów i rytuałów cerkiewnych. Rzecz jasna, w tradycyjnym środowisku ludowym teksty oficjalne zazwyczaj zmieniają swoją

funkcję; w skierowanej do tamtego świata prośbie o pomoc wiara w zbawienie po śmierci ustępuje miejsca nadziei, niekiedy z kategorycznym żądaniem pomocy od Chrystusa, Matki Bożej czy świętych.

Te cechy chrześcijaństwa ludowego są charakterystyczne nie tylko dla tradycyjnych kultur bałkańskich. Zeświecczenie *sacrum* pojawia się zawsze, gdy niezrozumiały dogmat religii oficjalnej należy przełożyć na język dostępniejszy. Jest to metoda stosowana często również przez samych apologetów chrześcijaństwa. Na Bałkanach jednak, ze względu na szereg okoliczności historyczno-kulturowych, procesy przekładu z kultury „wysokiej” na „niską” i będące jego bezpośrednią konsekwencją przeplatanie się kodów kulturowych jest wyjątkowo wyraźne. Dzieje się tak, ponieważ oba te kody oddziałują na siebie, współtworząc obraz świata widzialnego i niewidzialnego.

Zdaje mi się, że badanie tych procesów nie powinno mieć charakteru wartościującego, nie należy sądzić, że elementy kultury oficjalnej, kanonicznej są lepsze i bardziej „kulturowe” od elementów kultury niskiej, ludowej, a więc złej i prostackiej – czy też odwrotnie. Staralem się pokazać, że to, co „wysokie”, nie może bez „niskiego” istnieć, że przegładają się one w sobie jak w lustrze. I że wielu tekstów literackich, na pierwszy rzut oka kanonicznych, nie można poprawnie interpretować bez umieszczenia ich w kontekście chrześcijaństwa ludowego.

Jeśli udało mi się przekonać czytelnika do słuszności takiego podejścia – swój cel osiągnąłem.



## Objaśnienia skrótów

### Opracowania i instytucje naukowe

AB	„Ανάλεκτα Βλατάδου”
ASS	„Acta Sanctorum”
AfSPh	„Archiv für Slavische Philologie”
BHG	<i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i>
BHGn	<i>Bibliotheca Hagiographica Graeca. Novum Auctarium</i>
BSS	<i>Bibliotheca Sanctorum</i>
BZ	„Byzantinische Zeitschrift”
CSChO	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i>
DOP	„Dumbarton Oaks Papers”
FHA	„Folia Historiae Artium”
HUS	„Harvard Ukrainian Studies”
JAZU	Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umetnosti
LB	„Linguistique balcanique”
LChI	<i>Lexikon der christlichen Ikonographie</i>
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i>
OCA	„Orientalia Cristiana Analecta”
OCP	„Orientalia Cristiana Periodica”
ODB	<i>Oxford Dictionary of Byzantium</i>
PG	<i>Patrologia graeca</i>
P. I. O.	Pontificio Istituto Orientale
PO	<i>Patrologia Orientalis</i>
ZnNŽO	„Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena”
AEIM	Архив на Етнографския Институт с Музей
АИФ	„Архив на Института за български фолклор”
БАН	Българска Академия на Науките
БАП	Българска Народна Проза
БФ	„Български фолклор”
ГЕМ	„Гласник Етнографског Музеа”

ГИБИ	<i>Гръцки извори за българската история</i>
ГСУБФ	Годишник на Софийския Университет, Богословски Факултет
ЖМНП	„Журнал Министерства Народного Просвящения”
ЗЛУ	„Зборник за ликовне уметности”
ИССФ	Известия на Семинара по Славянски Филологии
КМЕ	<i>Кирило-Методиевска Енциклопедия</i>
ЛМ	„Литературна мисъл”
НБКМ	Народна библиотека „Св. св. Кирил и Методий”, София
Сб. БАН	„Сборник на Българската Академия на Науките”
СбНУ	„Сборник за народни умотворения и книжнина”
Сб. ОРЯС	„Сборник Отделения Русского Языка и Словесности”
СтБЛ	„Старобългарска литература”
СУ	Софийски Университет „Св. Климент Охридски”
ЦСВПИД	Център за славяно-византийски проучвания „И. Дучев” към СУ „Св. Климент Охридски”

### **Rękopiśmienne i drukowane greckie księgi liturgiczne**

<i>Bar. gr. 336</i>	Najstarszy zachowany euchologion bizantyński z II połowy VIII w. Biblioteka Watykańska. Kodeks italo-grecki z wpływami konstantynopolitańskimi. Wydanie rękopisu w: S. Parenti, E. Velkowska, <i>L'Euclologio Barberini gr. 336</i> [= Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae. Subsidia”, 80], Roma 1995
<i>Bes</i>	Tzw. „euchologion Bessariona”, XII w., rękopis konstantynopolitański. Biblioteka klasztoru w Grottaferracie, sygn. Г. β. I. Wyd. zabytku: M. Arranz, <i>L'euclologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI</i> , Roma 1995
<i>Coi</i>	Euchologion konstantynopolitański z 1027 r. Biblioteka Narodowa w Paryżu, sygn. 213. Wyd. rękopisu w: J. Duncan, <i>Coislin 213. Euchologe de la Grande Eglise. Dissertatio ad Lauream, P. I. O.</i> , Roma 1983. Zob. też: M. Arranz, <i>L'euclologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI</i> , Roma 1995
<i>Ebe</i>	Euchologion konstantynopolitański z XIII/XIV w. Biblioteka Narodowa w Atenach, sygn. 662. Opis rękopisu w: M. Arranz, <i>Les Sacraments de l'ancien Euchologe constantinopolitain (I). Etude préliminaire des sources</i> , OCP 1982, 48, s. 317–320

- Euchologion* Εὐχολόγιον. Venetiis 1571
- Gb IV* Euchologion z Biblioteki klasztoru w Grottaferracie, X w. Kodeks italo-grecki. Opis rękopisu w: S. Parenti, *L'eucologio manoscritto GB IV (X sec.) della Biblioteca di Grottaferrata. Edizione. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, P. I. O., Roma 1994*
- Gb VII* Euchologion z Biblioteki klasztoru w Grottaferracie, X w. Kodeks italo-grecki. Wydanie większości modlitw w: G. Pasarelli, *L'eucologio cryptense Γ. β. VII (X sec.)* [= AB, 36], Thessalonikê 1982
- Gb XI* Fragment euchologionu italo-greckiego z XII w. Biblioteka klasztoru w Grottaferracie. Opis rękopisu w: V. Ruggieri, *The Cryptensis Euchology Γ. β. XI*, OCP 1986, 52, s. 325–360
- GOAR* J. Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*, II ed., Venetiis 1730 (wyd. fototyp., Graz 1960)
- Lavra 189* Euchologion z Góry Athos, XIII w. Ławra św. Atanazego, sygn. 189. Opis rękopisu w: A. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока*, т. II. *Εὐχολόγια*, Киев 1901, s. 175–188
- Ott* Euchologion konstantynopolitański z 1174/75. Biblioteka Watykańska, sygn. *Ottoboni. Gr. 434*. Wyd. zabytku: A. Thiermayer, *Das Euchologion Ottoboni gr. 434. Dissertatio ad Lauream, P. I. O., Roma 1991*
- Por* Euchologion Porfirija Uspeńskiego z X w. Biblioteka Publiczna w Sankt-Petersburgu, sygn. 226. Opis rękopisu w: A. Jacob, *L'eucologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. gr. 226 (X<sup>e</sup> siècle)*, „Le Muséon” 1965, 68, s. 173–214. Zob. też: M. Arranz, *Les Sacraments de l'ancien Euchologe constantinopolitain (I). Etude préliminaire des sources*, OCP 1982, 48, s. 300–302
- Rom* Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Roma 1873
- Sev* Euchologion Sewastianowa z X–XI w. Rękopis pochodzenia palestyńskiego. Biblioteka Publiczna w Moskwie, sygn. 473. Wydanie zabytku w: S. Koster, *Das Euchologion Sevastianov 434 (X–XI Jhdt.) der Staatsbibliothek Lenin in Moskau. Dissertatio ad Lauream, P. I. O., Roma 1991*

- SinGr. 958* Euchologion z X–XI w. Klasztor św. Katarzyny (Góra Synaj), sygn. *Sin. Gr. 958*. Opis rękopisu w: А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока*, т. II: *Ευχολογία*, Киев 1901, s. 19–39
- SinGr. 973* Euchologion z XII w. (1153). Klasztor św. Katarzyny (Góra Synaj), sygn. *Sin. Gr. 973*. Opis rękopisu w: А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока*, т. II: *Ευχολογία*, Киев 1901, s. 83–127
- SinGr. 982* Euchologion z XIV w. Klasztor św. Katarzyny (Góra Synaj), sygn. *Sin. Gr. 973*. Opis rękopisu w: А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока*, т. II: *Ευχολογία*, Киев 1901, s. 232–245
- Vat 133* Euchologion z XIV w. Święta Góra, Monaster Vatedi, Opis rękopisu w: А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока*, т. II: *Ευχολόγια*, Киев 1901
- Zer* S. Zervos, *Ευχολόγιον τὸ μέγα*. Venetiis 1862; Atene 1970

### Rękopiśmienne i drukowane słowiańskie księgi liturgiczne

- Ban* *Baniszko ewangelie*, średniobułgarski ewangeliarz-aprakos. НБКМ, sygn. 847. Wyd. rękopisu w: *Банишко евангелие. Среднобългарски паметник от XIII век*. Подготвили за печат Е. Дограмаджиева, Б. Райков, БАН, София 1981
- Borill* *Wielki trebnik* metropolity kijowskiego z XVI w. Biblioteka Watykańska, sygn. Borg. III.15. Opis rękopisu w: А. Джурова, К. Станчев, М. Япунджич, *Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека*, София 1985, s. 167–174
- Cyrk* *Apostol z Crkolez*, *Apostol* z XIII w. Biblioteka klasztoru Dečani (Serbia). Wyd. rękopisu w: Д. Богданович, Б. Велчева, А. Наумов, *Болгарский апостол XII в.: Дечани-Црколез 2*, София 1986
- NSin* *Nowe karty Euchologium Sinaiticum*, rękopis głągoliccki z końca X – pocz. XI w. Biblioteka klasztoru św. Katarzyny (Góra Synaj). O różnych wydaniach tekstu zob. rozdz. II

- Ostr* *Ewangeliarz Ostromira*, staroruski ewangeliarz–aparakos z XI w. Wyd. rękopisu w: *Остромирово евангелие. Апракос 1056–1057 гг. – старейший памятник славянской письменности и искусства книги древней Руси*, факс. издание, Ленинград-Москва 1988
- PSS* *Psalterz Synajski*, rękopis głagolicki z XI w. Biblioteka klasztoru św. Katarzyny (Góra Synaj). Wyd. rękopisu w: С. Северянов, *Синайская псалтыр. Глаголический памятник XI в.* [= *Памятники старославянского языка*, IV], Петроград 1922
- Sav* *Księga Sawy*, starobułgarski ewangeliarz–aparakos z końca X w. Wydanie rękopisu w: В. Щепкин, *Саввина книга* [= *Памятники старославянского языка* I, вып. 2], Санкт-Петербург 1903
- Sin* *Euchologium Sinaiticum*, rękopis głagolicki z końca X – pocz. XI w. Biblioteka klasztoru św. Katarzyny (Góra Synaj). O różnych wydaniach tekstu zob. rozdz. II
- Slepcz* *Apostoł ze wsi Slepcze*, średniobułgarski rękopis z XII w. Wydanie rękopisu w: Г. Ильинский, *Слепченский апостол XII в. болгарского извода*, Москва 1912
- Требникз* *Требникз*, Београд 1983
- Zajk* *Zajkowski trebник*, rękopis średniobułgarski z początku XIV w. НБКМ, sygn. 847. Wyd. rękopisu w: В. Голошњаж, *Zaikovski trebник Nr. 960 der Nationalbibliothek „Kiril und Method“ in Sofia*. Dissertatio ad Lauream, P.I.O., Roma 1993

## Bibliografia

- Acta Sancti Demetrii*, [w:] ГИБИ, t. VI, София 1960
- Adamek D., *Postać świętego Demetriusza. Rozwój jego kultu w średniowiecznej Bułgarii do końca XVI wieku, z uwzględnieniem źródeł ikonograficznych*, [w:] *Święci i świętość u korzeni tworzenia się kultury narodów słowiańskich*, red. W. Stępnia-Minczewska, o. Z. J. Kijas OFMConv [= Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 13], t. I, Kraków 2000, s. 119–134
- Allatius L., *De temporibus Graecorum recentioribus*, Coloniae Agrippinae 1645
- Amélineau E., *Les Actes des Martyrs de l'Eglise Copte*, Paris 1890
- Arranz M., *La Liturgie de l'Euchologe slave du Sinai*, [w:] *Christianity among the Slavs. The Heritage of Saint Cyril and Methodius*. Rome, October 8–10, 1985 [= OCA, 231], Roma 1988
- Arranz M., *Liturgiczny aspekt dzieła Cyryla i Metodego*, [w:] *Cyryl i Metody, Apostołowie i nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty*, t. I, Lublin 1991, s. 55–74
- Aufhauser J. B., *Das Drachenwundern des heiligen Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung*, Leipzig 1911
- Bakalova E., *La Vie de sainte Parascève de Tirnovo dans l'art balkanique du Bas Moyen Age*, „Byzantinobulgarica” 1978, 5, s. 175–209
- Bakker M., *The New Testament Lections in the Euchologium Sinaiticum*, „Polata Knigopisnaja” 1994, 25–26, s. 155–212
- Baldovin J., *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy* [= OCA, 228], Roma 1987
- Baldovin J., *A Note of Liturgical Processions in the Menologion of Basil II (Ms. Vat. gr. 1613)*, [w:] *Ευζλοαγγημα. Studies in Honour of Robert Taft S.J. (a cura di E. Carr, S. Parenti, A. A. Thiermeyer, E. Velkovska)*, Roma 1994, s. 25–37
- Bartmiński J., *Bóg się szerzy. Przykład chrystianizacji noworocznej kolędy ludowej*, [w:] *Biblia a literatura*, Lublin 1986, s. 476–497
- Bartmiński J., *Ludowe kolędy apokryficzne*, [w:] *Z kolędą przez wieki. Kolędy w Polsce i w krajach słowiańskich*, Tarnów–Kraków 1996
- Basset R., *Les apocryphes Ethiopiens. IV. Les légendes de S. Terlag et de S. Sousinyos*, Paris 1894
- Bdinski Zbornik. An Old-Slavonic Menologium of Women Saints (Ghent) University Library Ms. 408, A. D. 1360*, Bruges 1973
- Beck H. G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, [= „Byzantinische Handbuch”, II, 1], München 1959
- Bentchev I., *Engeliken. Machtvolle Bilder himmlischer Boten*, Freiburg–Basel–Wien 1999
- Bertholet A., *Amulette und Talismane*, [w:] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2 Aufl., Tübingen 1926
- Budge E. A., *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, III, Cambridge 1928

- Budge E. A., *Amulets and Talismans*, London 1962
- Christian W. A., *Local Religion in Sixteen-Century Spain*, Princeton 1981
- Ciupak E., *Katolicyzm ludowy – tendencje przemian współczesnych*, „Roczniki Socjologii Wsi” 1968, 8, s. 15–35
- Dejnowicz A., *Święty Michał Wojownik z Potuki – przykład kultu czy mitu*, [w:] *Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej Europy*, red. W. Stępnia-Minczewska, o. Z. J. Kijas OFMConv [= Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 9], Kraków 1999, s. 49–54
- Delehaye H., *Les Martyrs d’Egypte*, „Annalecta Bollandiana” 1922, XL
- Delehaye H., *Les legendes grecques des saints militaires*, Paris 1909
- Deluga W., *Malarstwo i grafika cerkiewna w dawnej Rzeczypospolitej*, Gdańsk 2000
- Dobschütz E., von, *Christusbilder – Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899
- Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV–VIII w.)* [= „Ojcowie żywi”, 13], Kraków 1996
- Dujčev I., *Apocrypha byzantino-slavica. Une collection serbe d’exorcisme d’origin byzantine*, „Zbornik Filozofskog Fakulteta” (Beograd) 1967, 9 (1), s. 247–250
- Duncan J., *Coislin 213. Euchologe de la Grande Eglise*. Dissertatio ad Lauream, P.I.O., Roma 1983
- Eliade M., *Mit, sacrum, religia*, Warszawa 1970
- Floreński P., *Ikonostas i inne szkice*, Warszawa 1984
- Fries K., *The Ethiopic Legend of Sisinius and Ursula*, [w:] *Actes du VII<sup>e</sup> Congrès International des Orientalistes*, Leiden 1893, s. 53–57
- Frček J., *Euchologium Sinaiticum*. Texte slave avec sources grecques et traductions française, [w:] PO, t. XXIV, Paris 1933; t. XXVII, Paris 1939
- Gadla Susenyus seu Martirium sancti Sisinii*, [w:] *Acta Martyrium. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scryp. Aethiop.*, ed. F. M. E. Pereira, ser. II, t. XXVIII (versio), Roma–Paris–Leipzig 1907
- Geitler L., *Euchologium. Glagolski spomenik Manastira Sinai Brda* [= Djela JAZU, II], Zagreb 1882
- Ginzburg C., *Folclore, magia, religione*, [w:] *Storia d’Italia*, vol. 1, Torino 1972, s. 603–676
- Guriewicz A., *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987
- Hasdeu B., *Cuvente den bitrânu. Cartile poporane ale Romanilor in secolui XVI in legatura cu literatura poporana cea nescrisa*, București 1880
- Jacobson R., *Methodius’ Canon to Demetrius of Thessalonica and the Old Church Slavonic Hirmoi*, „Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské University” 1965, 14, Řada uměnovědná 9, s. 115–121
- Kačanovskij V., *Apokrifne molitve, gatanija i priče*, [w:] *Starine JAZU*, vol. XIII, Zagreb 1881
- Kalužniacki E., *Zur älteren Paraskevaliteratur der Griechen, Slaven und Rumänen*, Wien 1899
- Kalužniacki E., *Die Legende von der Vision Amphilog’s und der Λόγος ιστορικὸς des Gregorios Dekapolites*, AfSph 1903, XXV, s. 101–108
- Kanon ku czci świętego Dymitra Wielkiego męczennika z Salonik*, [w:] *Pasterze wiernych Słowian. Święci Cyryl i Metody*, tłum. A. Naumow, Kraków 1985, s.141–144
- Kořlátaj A., *Cudowne ikony i święte miejsca w legendach z regionu Goce Delczew (Południowo-zachodnia Bułgaria)*, [w:] *Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej Europy*, red. W. Stępnia-Minczewska, o. Z. J. Kijas OFMConv [= Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 9], Kraków 1999, s. 201–208

- Kołłątaj A., *Święci wznoszący obiekty sakralne w wybranych bułgarskich tekstach folklorystycznych*, [w:] *Święci i świętość u korzeni tworzenia się kultury narodów słowiańskich*, red. W. Stępnia-Minczewska, o. Z. J. Kijas OFMConv [= Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 13], t. I, Kraków 2000, s. 229–236
- Kotyk B., *Traktat „O Modlitwie” mnicha Spirydona a działalność Paisjusza Wieliczkowskiego*, [w:] *Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej Europy*, red. W. Stępnia-Minczewska, o. Z. J. Kijas OFMConv [= Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 9], Kraków 1999, s. 140–141
- Kotyk B., *„Pouczenie o modlitwie umysłu” mnicha Spirydona wobec przekładów szkoły filologiczno-hesychastycznej Paisjusza Wieliczkowskiego*, [w:] *Święci i świętość u korzeni tworzenia się kultury narodów słowiańskich*, red. W. Stępnia-Minczewska, o. Z. J. Kijas OFMConv [= Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 13], t. I, Kraków 2000, s. 173–177
- Kotyk B., *Zabytki związane ze szkołą filologiczno-hesychastyczną Paisjusza Wieliczkowskiego w Bibliotece Narodowej im św. św. Cyryla i Metodego oraz w Centrum im Iwana Dujczewa w Sofii*, „*Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne*” (Kraków) 2001, 3, s. 337–388
- Kretzenbacher L., *Griechische Reiterheilige als Gefangenenretter. Bilder zu mittelalterlichen Legenden um Georgios, Demetrios und Nikolaos*, Wien 1983
- Kuczyńska M., *Hymnografia Słowian Południowych w cerkiewnosłowiańskich rękopisach bibliotek polskich*, Kraków 1993 (maszynopis)
- Kuffel J., *Znaczenie działalności piśmienniczej św. Paisjusza Wieliczkowskiego (1722–1794) dla odnowy i rozwoju rosyjskiej myśli religijnej*, „*Roczniki Humanistyczne*” (Lublin) 1996, XLIV, 7
- Lemerle P., *La composition et la chronologie des deux premiers livres des „miracula S. Demetrii*, BZ, 1953, 46, s. 349–361
- Lemerle P., *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrios et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, vol. I: *Le texte*, Paris 1979; vol. II: *Les Commentaire*, Paris 1981
- Lemm O., *Koptische Miscellen, XIX, Berzelia und Sisinius*, *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg* 1907, VI, I
- Lysaght T., *Euchologium Sinaiticum. XIth Century Manuscript*, Vol. I–II, Eigenverlag (New Zealand) 1987
- Mango C., *The Art of the Byzantine Empire, 312–1453* (Sources and Documents in the History of Art. Series), New York 1972
- Manowa E., *Ikongraphische Züge der Soldaten heiligen Georgios und Demetrius in der bulgarischen mittelalterlichen Wandmalerei vom Ende des 16. Jahrhunderts*, [w:] *Actes des XIV<sup>e</sup> Congrès International des Études Byzantines*, vol. III, Bucarest 1976
- Mazal O., *Zur hagiographischen Überlieferung und zur Ikonographie des heiligen Georg im byzantinischen Bereich*, „*Codices Manuscripti*” 1990, 15, 7, s. 101–136
- Mateos J., *Le Typicon de la Grand Eglise*, t. I–II [= OCA, 165–166], Roma 1962–1963
- Manselli R., *La religiosità popolare nel Medioevo*, Torino 1974
- Meester P. de, *Liturgia bizantina. Studi di rito bizantino alla luce della teologia, del diritto ecclesiastico, della storia, dell' arte e dell' archeologia*, libro II, parte VI: *Rituale – Benedizionale bizantino*, Roma 1930
- Mesnil M., Popova A., *Démone et chrétienne: sainte Venerdi*, „*Revue des Etudes Slaves*” 1993, LXV/4, s. 743–762
- Meyendorff P., *St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy*. The Greek text with Translation, Introduction and Commentary by P. Meyendorff, Crestwood, N. Y. 1984
- Miklas H., Zagrebina V., *Berlinski sbornik*, [= *Codices selecti, Phototypice impressi*, vol. LXXIX], Graz 1988



- Miklas H., Schnitter M., *Kyrrillo-methodische Miscellen*, AfSPh (Graz) 1994, XXII/1 [= Festgabe für Rudolf Aitzetmüller zum 70. Geburtstag], s. 141–220
- Minczew G., *I Nuovi Fogli Slavi del Sinai. Un frammento glagolitico del X–XI secolo. Analisi codicologica, filologica e liturgica*, praca doktorska obroniona w 1996 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim (maszynopis)
- Minczew G., *Legenda apokryficzna o św. Sisiniju i jej południowosłowiańskie paralele folklorystyczne*, [w:] *Tradycja i inwencja. Wątki i motywy obiegowe w dawnych literaturach słowiańskich*, Łódź 1999, s. 29–41
- Minczew G., *Homo viator, czyli o pątnictwie mnichów bałkańskich w X–XIV w.*, [w:] *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy*, t. I, Łódź 2000
- Minczew G., *Między sacrum a profanum w piśmiennictwie południowosłowiańskim. Legenda o św. Jerzym i diable*, [w:] *Między kulturą „niską” a „wysoką”. Zjawiska językowe, literackie, kulturowe*. Pamięci prof. dr hab. T. Dąbek-Wirgowej, red. M. Korytkowska, Z. Darasza, G. Minczew, Łódź 2001, s. 95–101
- Miziołek J., *Przedstawienia procesji w sztuce wczesnochrześcijańskiej*, FHA 1985, XXI, s. 5–52
- Myslivec I., *Svatý Jiří ve východnekřesťanském umění*, „Byzantinoslavica” 1933, 5
- Nahtigal R., *Euchologium Sinaiticum. Starocrkvenoslovanski glagolski spomenik*. t. 1: *Fotografski postenek*, Ljubljana 1941; t. 2: *Tekst s komentarjem*, Ljubljana 1942
- Naumow A., *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, Kraków 1976
- Naumow A., *Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich*, Kraków 1983
- Naumow A., *Wiara i historia*, Kraków 1996
- Naumow A., *Глаголь благовѣствованиимъ. О средновецнзным кулцие слова*, [w:] *Лумера-турознание и фолклористика. В чест на акад. Петър Диневков*, София 1983, s. 140–144
- Novaković S., *Legenda o sv. Gjurgju u staroj srpsko-slovenskoj i u narodnoj usmenoj literaturi*, „Starine” (Zagreb) 1880, 12, s. 130–163
- Novaković S., *Apokrifi iz štampanih zbornika Božidara Vukovića*, „Starine” 1884, XVI, s. 57–66
- O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej*, przekł. i wstęp J. Kuffel, Białystok 1995
- Obolensky D., *The Cult of St Demetrius of Thessalonica in the History of Byzantine – Slav Relations*, [w:] *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe*, London 1982
- Oikonomides D. B., *Ἡ Γελλῶ εἰς τὴν Ἑλληνικὴν καὶ Ῥωμαικὴν λαογραφίαν*, „Λαογραφία” 1975–1976, 30, s. 246–248
- Onasch K., *Paraskeva Studien*, „Ostkirchliche Studien” 1957, 6, s. 121–141
- Pantelić M., *Hrvatskoglagoljski amulet tipa Sisin i Mihael*, „Slovo” (Zagreb) 1974, 23, s. 161–203
- Parenti S., Velkovska E., *L' Eucologio Barberini gr. 336* [= Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae. Subsidia”, nr 80], Roma 1995
- Pasarelli G., *L' eucologio cryptense Γ. β. VII (X sec.)* [= AB 36], Thessalonikê 1982
- Perdrizet P., *Negotium perambulans in tenebris. Etudes de démonologie orientale*, „Publications de la Faculté des Lettres de Université de Strasbourg”, fasc. 6, Strasbourg 1922
- Phountoules I., M., *Ἀκολουθία εἰς φόβον σεισμοῦ* [= Κείμενα Λειτουργικῆς, 14], Thessalonikê 1978
- Powieść minionych lat*, przeł. F. Sielicki [seria „Biblioteki Narodowej”, II, 244], Wrocław 1999
- Pradel F., *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen etc.*, [w:] *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, III, Bd. 3, Giesen 1907
- Provatake T. M., *Ὁ Διάβολος εἰς τὴν Βυζαντινὴν Τετηνὴν*, Thessalonikê 1981
- Rosa G. De S. J., *La religione popolare. Storia- Teologia-Pastorale*, Roma 1981

- Šajinović I., *Sveta Petka i Nedjelja (Kolo u Bosni)*, ZnNŽO (Zagreb) 1928, 26/2
- Santos Otero A. de., *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen* [= *Patristische Texten und Studien*, Bd. 20], Bd. 1, Berlin–New York 1981
- Sathas G., *Bibliotheca graeca medii aevi*, vol. V, Paris 1876
- Schulz H.-J., *Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgeschalt*, [= „Sophia. Quellen Östlicher Theologie“, 5], Trier 1980
- Ševčenko I., *Report on the Glagolitic Fragments (of the Euchologium Sinaiticum?) Discovered on Sinai 1975 and Some Thoughts on the Models for the Make-up of the Earliest Glagolitic Manuscripts*, HUS 1982, IV, 2, s. 119–151
- Siedem niebios i ziemia. Antologia dawnej prozy bułgarskiej*, wybór i przekł. T. Dąbek-Wirgowa, Warszawa 1983
- Skowronek M., Minczew G., *Cykl o królu Abgarze w bizantyńsko-słowiańskiej tradycji rękopiśmiennej. Wybrane problemy tekstologiczne*, „Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne” (Kraków) 2001, s. s. 305–336
- Stradomski J., *Święta Paraskiewa (Petka) w literaturze, kulturze i duchowości Słowian Południowych i Wschodnich*, [w:] *Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej Europy*, red. W. Stepiak-Minczewa, o. Z. J. Kijas OFMConv [= Biblioteka Ekumenii i Dialogu, No 9], Kraków 1999, s. 83–94
- Suttner E., *Die heilige Petka Bindeglied für die Völker Südost-Europas und Symbol ihre Selbstbehauptung*, [w:] *Втори международен конгрес по българистика. Доклади*, т. 2, София 1987, s. 308–328
- Święta Liturgia św. Jana Złotoustego*, Warszawa 1936
- Taft R., *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, „Orientalia Christiana Analecta” (Rome) 1979, 200
- Taft R., *The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060/I*, OCP 1979, 45, s. 279–307, II. OCP 1980, 46, s. 89–124
- Taft R., *The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm*, „Dumbarton Oaks Papers” 1980–1981, 34/35, s. 45–75
- Taft R., *The Byzantine Rite. A Short History*, Collegeville Min. 1992
- Talbot-Rice D., *The Icons of Cyprus*, London 1937
- Таркова-Займова W., *Les légendes de St. Démétrios dans le texts byzantins et slaves*, [w:] *Славянске культуры и Балканы*, т. I: IX–XVII в., София 1978, s. 161–167
- Таркова-Займова W., *Le culte de saint Démétrius a Byzance et aux Balcans – problemes d'histoire et de culture*, „Miscelanea Bulgarica” (Wien) 1987, 5
- Tarnanidis I., *The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Thessalonikê 1988
- Tinos, Museum of the Evangelistria*. Byzantine and post-byzantine Art., Athens 1986
- Tomicki R., *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław 1981
- Uspieński B., *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin 1985
- Uspieński L., *Teologia ikony*, Poznań 1993
- Walter C., *The Portrait of Saint Parasceve*, „Byzantinoslavica” (1955), LVI, 3, s. 753–757
- Walter C., *Sztuka i obrządek kościoła bizantyńskiego*, przekł. K. Malcharek, Warszawa 1992
- Wrocławski K., *Analiza porównawcza bałkańskiej legendy o świętym Sisoje (Sisiniju)*, [w:] *Z polskich studiów slawistycznych*. Ser. 5. *Literaturoznawstwo. Folklorystyka. Problematyka historyczna*. Prace na VII Międzynarodowy Kongres Slawistów w Zagrzebiu 1978, Warszawa 1978, s. 362–365
- Zacharuk R., *Darstellung der Kriegenheiligen in der orthodoxen Kunst*, Marburg 1988

*Ziemscy aniołowie – niebiańscy ludzie. Anachoreci w bułgarskiej literaturze i kulturze*, wybór i wstęp G. Minczew, Białystok 2002

- Абагар на Филип Станиславов представен от Б. Райков [w:] *Абагар на Филип Станиславов*, Рим 1651 фототип. изд., Sofia 1979
- Ангелов Б., *Списъкът на забранените книги в старобългарската литература*, „Известия на Института за българска литература” (София) 1954, 1
- Ангелов Б., *Старобългарски текстове. IV. Проложно житие на Петка Търновска*, [w:] *Известия на Архивния институт при БАН*, кн. 1, София 1957
- Ангелов Б., *Из ръкописната сбирка на Народна библиотека “Кирил и Методий”*, „Известия на НБКМ” 1965, 5
- Ангелов Б., *Сказание за железния кръст*, СтбЛ (София) 1971, 1, s. 136–155
- Аничков А. В., *Язычество и Древная Русь*, Санкт-Петербург 1914
- Арнаудов М., *Студии върху българските обреди и легенди*, ч. 2, София 1924
- Арнаудов М., *Очерци по български фолклор*, т. 1–2, София 1968–1969
- Баева В., *Фолклорното християнство: механизми на обучението във вяра*, [w:] *Człowiek w sferze oddziaływania obcej kultury. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Studenckiej*, Łódź, 7–8 grudnia 1998 r., Łódź 2000, s. 271–279
- Бакалов Г., *Средновековният български владетел*, София 1985
- Балан А. Т., *Български книгопис за 100 г. (1806–1905)*. Събра и нареди А. Т. Балан, София 1909
- Бартмнински Й., *За християнизацията на фолклора и фолклоризацията на християнството. (По примера на полските коледни народни песни)*, БФ 2000, XXVI, 3, s. 29–42
- Беновска М., *Наблюдения върху символиката в обряда за дъжд „Пеперуда”*, [w:] *Фолклор, език, народна съдба*, София 1979
- Беновска-Събкова М., *Змеят в българския фолклор*, София 1995
- Бернштам Т. А., *Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве*, [= „Ethnographica Petropolitana”, 5], Санкт-Петербург 2000
- Богдановић Д., *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд 1978
- Богданович Д., *Книжовна школа и книжовно средище*, „Palaeobulgarica” 1983, VII
- Божилов И., Кожухаров С., *Българската литература и книжнина през XIII век*, София 1987
- Божков А., *Българската икона*, София 1984
- Ботушаров Л., *Календарното делене на годината и свети Георги и свети Димитър като народни светци. (Към иконографията на светците като конници)*, “Проблеми на изкуството” 2000, 4, s. 41–45
- Бочков П., *Близнаците в българския фолклор*, БФ, 1982, 2
- Булгаков С. В., *Жития святых и церковные праздники*. Фототипическое издание церковно-календарного отдела *Настольной книги* С. В. Булгакова, Graz 1965
- Българска народна поезия и проза*, т. 7: *Предания, легенди, пословици, гатанки*, София 1983
- Българска митология. Енциклопедичен речник*, София 1994
- Веселовский А. Н., *Разыскания в области русских духовных стихов*, „Приложение к 37 т. Записок Импер. Академии Наук” (Санкт-Петербург) 1880, 3
- Веселовский А. Н., *Разыскания в области русского духовного стиха. VI. Духовные сюжеты в литературе и народной поэзии румын*, Сб. ОРЯЗ (Санкт-Петербург) 1883, XXXII, s. 41–96

- Веселовский А. Н., *Опыты по истории развития христианской легенды. II. Берта, Анастасия и Пятница*, ЖМНП (Москва) 1877, 189, июнь
- Веселовский А. Н., *Заметки по истории апокрифов*, ЖМНП, май 1894
- Вражиновски Т., *Народна демонологија на македонците*, Скопје-Прилеп 1995
- Вранска-Романска Ц., *Апокрифите на Богородица и българската народна песен*, Сб. БАН, 1940, XXXIV (18)
- Вълчинова Г., *Знеполски похвали. Локална религија и идентичност в Западна България*, София 1999
- Гандев Х., *Проблеми на Българското възраждане*, София 1976
- Георгиев Е., *Литература на изострени борби в средновековна България*, София 1966
- Георгиева И., *Българска народна митологија*, София 1993
- Гергова Е., *Михаил-каган и Михаил Воин – литературно-просопографски наблюдения*, „Старобългаристика/Palaeobulgarica” 1987, 3, s. 92–97
- Гергова И., *Иконографията на триптиха-поменик от с. Коювци, съхраняван в НИМ*, „Известия на Националния исторически музей – София” 2001, XII, s. 102–109
- Гергова И., *Ранният български иконостас*, София 1993
- Горский А. В., Невоструев К. И., *Опис славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки*, отд. 1, Москва 1855, 199; отд. 2, Москва 1857
- Даскалова-Перковска Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е., *Български фолклорни приказки. Каталог*, София 1994
- Демина Е. И., *Тихонравовский дамаскин*, т. 1, София 1968; т. 2, София 1971; т. 3, София 1985
- Дерменджиева М., *Румънските жития на св. Петка Епиватска*, СтбЛ (1994), 27, s. 78–112
- Джурова А., Велинова В., *Опис на славянските ръкописи от Самоков*, София 2002
- Дуйчев И., *Проучвания върху Българското средновековие. IX. Въстанието на Асеневици и култът на св. Димитрия Солунски*, Сб. БАН 1945, 41, 1, s. 44–51
- Дуйчев И., *Един ръкописен свитък с апокрифни молитви и заклинания*, СтбЛ 1971, 1, s. 157–166
- Дуйчев И., *Поздните отголоски исихазма в българской литературе*, [w:] *Исследования по древней и новой литературе*, Ленинград 1987, s. 81–85
- Живков Т. И., *Етнокултурно единство и фолклор*, София 1987
- Иванов Й., *Български старини из Македония*, фототип. изд., София 1970
- Иванов П., *Фолклорът и християнството като духовни форми на живот*, [w:] *Обикуване с текста. Сборник с теоретически статии и есета*, съст. А. Ангелов, А. Кьосев, София 1992, s. 261–297
- Иванов П., Измирлиева В., *Жив светец в българската фолклорна космологија. Опит за (ре)конструкция*, БФ 2000, XXVI, 3, s. 43–51
- Иванова К., *Житието на Петка Гърновска от Патриарх Евтимий (Източници и текстологически бележки)*, СтбЛ 1980, 8, s. 13–36
- Иванова К., *Литературни наблюдения върху две похвални слова на Евтимий Гърновски*, СтбЛ София 1983, 14, s. 10–24.
- Иванова К., „Слово на св. Василий Велики и на отец Ефрем за светата Литургија, как подобава да се стои в църквата със страх и трепет”, „Palaeobulgarica/Старобългаристика” 2002, XXVI, 1, s. 3–16
- Измирлиева В., Иванов П., *Сушишката светица Стойна. I. Житие*, БФ 1990, 3, s. 80–89

- Измирлиева В., Иванов П., *Сушишката светица Стойна. II. Фолклорни материали*, БФ 1991, 1, s. 61–76
- История во кратце о болгарском народе славенском*, увод Б. Христова, фототип. изд., София 1992
- Калужняцкий Е., *Обзор славянорусских памятников языка и письма, находящиеся в библиотеках и архивах львовских*, [w:] *Труды третьего археологического съезда в России*, Киев 1878, s. 213–321
- Карадзић В., *Српски рјечник*, Беч 1852
- Качановский В., *Памятники болгарского народного творчества*, Сб. ОРЯС (Санкт-Петербург) 1882, XXX, 1
- Климент Охридски, *Съчинения в три тома*, т. 1, София 1970
- Кодов Х., *Опис на ръкописите от Библиотеката на Българската академия на науките*, София 1969
- Кодов Х., Стоянов М., *Опис на славянските ръкописи в софийската Народна библиотека*, т. 4, София 1971
- Кожухаров С., *Неизвестно произведение на старобългарската поезия*, СтбЛ 1971, 1, s. 289–322
- Кожухаров С., *Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература*, [w:] *Търновска книжовна школа*, т. I, София 1974, s. 277–309
- Кожухаров С., *Неизвестен летописен разказ от времето на Иван Асен II*, ЛМ 1974, 2, s. 126–129
- Кожухаров С., *Канон за Димитър Солунски*, [w:] КМЕ, т. 2, София 1985, s. 215–217
- Кожухаров С., *Методиевият Канон за Димитър Солунски (Нови данни за историята на текста)*, [w:] *Кирило-Методиевски студии*, т. 3, София 1986, s. 72–78
- Колева Т., *Гергьовден у южните славяни*, София 1981
- Красносельцев Н., *О некоторых церковных службах и обрядах, ныне не употребляющихся*, „Православный Собеседник” 1887, 1
- Красносельцев Н., *О древних литургических толкованиях*, „Летопись историко-филол. Общества при Императ. Новороссийском университете” (Одесса) 1894, Византологическое отделение 2, s. 178–257
- Кристанов Ц., Дуйчев И., *Естествознанието в средновековна България. Сборник от исторически извори*, София 1954
- Мавродинова Л., *Стенната живопис в България до края на XIV век*, София 1995
- Мансветов И., *Византийский материал для Сказания о двенадцати трясавицах*, Москва 1881
- Маринов Д., *Избрани произведения*, фототип. изд., т. I, София 1881
- Мијатовић С. М., *Етнографске забележке из Левча, Темнића и Ресаве*, [= ГЕМ, 20], Београд 1957
- Милићевић М., *Живот Срба селяка*, Београд 1894
- Милтенова А., *Апокрифът за борбата на архангел Михаил със Сатанаил в две редакции*, СтбЛ 1981, 9, s. 98–113
- Минчев Г., *Мястото на новооткритите листове от Синайския евхологий сред другите текстове от ръкописа. Филологически и литургичен анализ на молитвите от денонищния богослужебен цикъл (ἀσματικὴ ἀκολουθία)*, „Старобългаристика/Palaeobulgarica” 1993, XVII, 1, s. 21–36
- Минчев Г., *Дяконската ектения и свещеническите молитви срещу природни бедствия в новите листове на Синайския евхологий*, [w:] *Медиевистика и културна*

- антропология*. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова, София 1998, s. 111–153
- Минчев Г., *Видението на Амфилохий и тълкуванието на Св. литургия по „Тайноводството“ („Мистагогията на св. Симеон Солунски – два автографа на йеросхимонах Спиридон от началото на XIX в., „Studia Krakowsko-Wileńskie“ (Kraków) 2001, 3, s. 389–437*
- Мирковић С., *Иконографске студије*, Нови Сад 1974
- Мифы народов мира. Энциклопедия*, т. 1, Москва 1980, т. 2, Москва 1981
- Михайлова К., *За съдържанието на термина „битово/фолклорно християнство“ в славянската фолклористика*, БФ 2000, XXVI, 3, s. 3–15
- Народното четиво през XV–XVI в.*, подбор и ред. Д. Петканова, София 1990
- Наумов А., *Търновската традиция в кирилските ръкописи, съхранявани в Полша*, [w:] *Търновска книжовна школа*, т. 5, В. Търново 1994, s. 377–382
- Наумова Е., *Старовинна руська пісня на честь св. преп. Параскеви Тирновскої*, [w:] *Церковный календар за 1994 г.*, Санок, s. 121–126
- Недельковић М., *Годишни обичаји у Срба*, Београд 1990
- Никольский К., *О службах русской церкви бывших в прежних печатных богослужебных книгах*, Санкт-Петербург 1885
- Овчинкова-Пелин В., *Сводный каталог молдавских рукописей хранящихся в СССР*, Кишинев 1989.
- Паисий Величковски и неговата книжовна школа*, Велико Търново 1994
- Петканова Д., *Апокрифна литература и фолклор*, София 1987
- Петрова М., *Към въпроса за южнославянските преводи на житието на мъченица Параскева Римлянка*, „Palaeobulgarica“ 1996, 2, s. 83–109
- Попов Р., *Пеперуда и Герман*, София 1989
- Попов Р., *Светци-близнаци в българския народен календар*, София 1991
- Порфирьев И. Я., *Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. По рукописям Соловецкой библиотеки*, Санкт-Петербург 1890
- Райков Б., *Неизвестен ръкопис на българския историограф Спиридон в архива на академик Иван Дуйчев*, [w:] *Годишник на Софийския Университет Климент Охридски. Научен център за славяно-византийски проучвания*, т. 1, София 1987, s. 335–346
- Рогов А., *Петка Търновская в восточнославянской письменности и искусстве*, [w:] *Руско-балкански културни връзки през средновековието*, София 1982
- Розов Н., *Русские служебники и требники. Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР*, вып. 2, ч. 2, Москва 1976
- Рыстенко А., *Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славянорусской литературах*, Одесса 1909
- Сабрана дела В. Караџића*, т. 17. *Етнографски списи*, Београд 1972
- Сергий Архиеп., *Полный месяцеслов Востока*, изд. 2, т. I–II, Владимир 1901
- Соколов М., *Материалы и заметки по старинной славянской литературе*, вып. 1, Москва 1888
- Соколов М., *Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками*, ЖМНП (Москва) 1899, ССLXIII
- Сочинения блаженнаго Симеона, архиепископа фессалоникийского*, фототип. изд., Москва 1994
- Спространов Е., *Опис на ръкописите при библиотеката на Рилския манастир*, София 1902

- Средновековни лековници и амулети*, под ред. А. Милтенова, А. Кирилова, София 1994
- Стара българска литература в седем тома*. т. 2. *Ораторска проза*, съст. и ред. Л. Грашева, София 1982
- Стара българска литература в седем тома*. т. 4. *Житиеписни творби*, съст. и ред. К. Иванова, София 1986
- Стойкова А., *Кой седи на коня зад св. Георги*, „Старобългаристика/Palaeobulgarica” 1997, XXI, 2, s. 24–34
- Стойкова А., *Чудо Светог Георгија са змајем у Туманском апокрифном зборнику*, [w:] *Чудо у словенским културама*, уредио Д. Ајдачић [= „Словенска капија”, 2], Београд 2000, s. 109–125
- Тафт Р., *Византийското богослужение. Кратка история*, [w:] Р. Тафт, Е. Фаруджа, *Теология на литургията и теология на символа*, прев. Е. Велковска, София 1992
- Творения преп. Максима Исповедника*, кн. 1: *Богословские и аскетические трактаты*, [b. m.] 1993
- Теодоров-Балан А., *Български книгопис за 100 години (1806–1905)*, София 1909
- Тихонравов Н. С., *Памятники отреченной русской литературы*, т. 2, Москва 1863
- Тодорова О., *Православната църква и българите XV–XVIII в.*, София 1997
- Толстой Н. И., Толстая С. М., *Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье*, [w:] *Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции*. Москва 1978
- Толстая С. М., *Трагове старе српске и старе руске апокрифне традиције у фолклору Полесја*, [w:] *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 14 [Београд–Нови Сад–Приштина, 11–16, 1984], Београд 1986
- Топоров В. Н., *Святость и святые в русской духовной культуре*, т. 1, Москва 1995
- Тураев Б., *Абиссинские магические свитки*, [w:] *Сборник статей в честь графини П. С. Уваровой*, Москва 1916.
- Тъпкова-Займова В., *Култът на св. Димитър Солунски и някои въпроси, свързани с византийското културно влияние в балканските и славянски страни*, „Studia Balcanica” (София) 1979, 14, s. 5–18
- Успенски Б., *Филологические разыскания в области славянских древностей*, Москва 1982
- Фекелджиев И., *Народни легенди за Иван Рилски*, София 1979
- Флоренский П., *Сочинения в четырех томах*, т. 2, Москва 1996
- Франко І., *Памятки українсько-руської мови і літератури*, т. II: *Апокріфи новозавітні. А. Апокріфічні евангелія*, Львов 1899
- Франко І., *Апокріфи і легенди з українських рукописів*, т. IV: *Апокріфи есхатологічні*, Львов 1906
- Христова Б., Джурова А., Велинова В., *Опис на славянските ръкописи от Центъра за славяно-византийски проучвания “Проф. Иван Дуйчев” към СУ „Св. Климент Охридски”*, София 2000
- Цонев Б., *Опис на ръкописите в Софийската народна библиотека*, т. 1, София 1910; т. 2, София 1923
- Чајкановић В., *Мит и религија у Срба*, Београд 1973
- Чернецов С. Б., *Эфиопская картина собрания МАЭ (№ 2594–14) и легенда о святом Сисинии и Верзилье*, [w:] *Из культурного наследия народов Америки и Африки* [= „Сборник Музея антропологии и этнографии”, XXXI], Ленинград 1975, s. 200–207
- Чилингиоров А., *Църквата „св. Никола” в село Марица*, София 1976
- Чифлянов Б., *Литургика*, София 1996

- Чолова Ц., *Естествонаучните знания в средновековна България*, София 1988
- Чудо у словенским културама, уредио Д. Ајдачић [= „Словенска капија”, 2], Београд 2000
- Штавланин-Ђорђевић Љ., Гроздановић-Пајић М., Чернић Л., *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, Београд 1986
- Якобсон Р., *Бележки върху историята на най-старата славянска химнография: Канон в памет на св. Димитър Солунски*, [w:] Р. Якобсон, *Езикът на поезията*, София 2000, s. 210–292
- Яцимирский А. И., *Славянские и русские рукописи румынских библиотек*, Сб. ОРЯС 1905, 79, s. 580



## Священная книга – икона – обряд

### Канонические и псевдоканонические тексты и их функционирование в сакральном искусстве и фольклоре балканских православных славян

(резюме)

Настоящая книга представляет собой попытку интерпретации избранных черт, характеризующих народное христианство. Интерпретация основана на анализе текстов, написанных на территории *Slavia Orthodoxa* в период с конца X в. по XIX в. включительно: литургических текстов, отражающих православное богослужение на различных этапах его исторического развития, произведений канонической и псевдоканонической (апокрифической) литературы, а также иконографических и фольклорных (обрядовых) текстов, в которых видны следы литургических практик. Автор убежден в том, что средневековую культуру необходимо исследовать междисциплинарным образом, поскольку ее синкретический характер требует именно такой интерпретационной стратегии. В средневековой письменности православных славян (особенно на Балканах) и в т.н. „классическом фольклоре” трудно отделить христианские элементы от языческих, канонические от неканонических, официальные от еретических, литературные от народных. Независимо от того, называются ли эти тексты апокрифическими или фольклорными, признавались ли или осуждались Церковью, воспринимались они как канонические – освященные традицией, интегральной частью ритуала. Согласно старой интерпретации, находящейся под влиянием марксистских и псевдомарксистских схем, христианство адаптирует древние языческие культы, надстраивая над политеистическими верованиями идеологию новой веры. На эти отношения можно однако посмотреть и с другой перспективы: влияет ли официальная религия с помощью литургических текстов на фольклор? Можно ли предположить, что в эпоху классического средневековья, когда христианский ритуал и фольклорные обряды одновременно

санкционировали каждое важное событие в жизни традиционных обществ – рождение, инициацию, женитьбу, смерть – наблюдается взаимное влияние канонических, псевдоканонических и фольклорных текстов?

Часто используемое в книге определение “текст” не следует понимать лишь в узком филологическом смысле; оно используется в более широком семиологическом значении – речь идет о культурных текстах: литературных, ритуальных (литургических), иконографических, фольклорных. Структура отдельных глав соответствует следующей схеме: анализируемый в первой части главы литургический, агиографический или псевдоканонический текст комментируется в следующих пунктах, посвященных иконографическим памятникам и фольклорным записям.

В первой главе *Народное христианство как феномен, находящийся на границе официальной и неофициальной культуры* дается обоснование употребления термина “народное христианство”. Этот термин используется автором в отличие от других терминов, описывающих сходные и иногда даже идентичные культурные феномены, как напр. *religion populaire (catholicisme populaire)*, *religione popolare (religiosità popolare)*, *Volksreligiosität*, *popular religion*, *folk religion*, *local religion*, *religijność ludowa (katolicyzm ludowy)*, *бытовое христианство (бытовое православие)*, *фольклорное христианство*, *wiara ludowa*, *teologia popolare* и даже *православное язычество* или *магическая религиозность*. В конце XIX и в начале XX столетия в этнологии появился термин *двоеверие*, используемый для описания народной религиозности в значении конкуренции языческих и христианских элементов в культах святых и в космологических и эсхатологических верованиях “простого человека”. Некоторые более поздние термины, такие как *бытовое христианство* или *фольклорное христианство* остаются под влиянием старой, дихотомической концепции *двоеверия*. В последние годы термин *народное христианство* используется авторами, которые убеждены в том, что христианство сыграло существенную роль идеологии и мировоззрения в формировании народных верований. Под определением *народное христианство* понимается в настоящем исследовании та сфера духовной жизни человека Средневековья, в которой в результате взаимодействия письменных текстов (ритуальных, канонических и псевдоканонических), обрядов и обрядовых практик, а также иных культурных текстов (напр. иконографических) создается единое представление о мире и жизни человека, находящееся в согласии с христианским мировоззрением, изменяемым через призму верований традиционных обществ.

Во второй главе *Богослужебные процессии против землетрясения, засухи и других катаклизмов: литургические обряды, канонические тексты и их народные реплики* прослеживается византийская литургическая

традиция, связанная с процессиями, и старославянские тексты, являющиеся переводами и адаптациями греческого евхологического материала. Особое внимание уделяется новооткрытым картам *Синайского евхология*, глаголического памятника конца X – нач. XI вв., в котором находятся ектении диакона и молитвы священника, относящиеся к литургическим последованиям против природных и социальных катаклизмов. Литургический анализ показывает, что славянские тексты связаны с византийскими молитвами провинциального происхождения, причем последование против засухи в этом памятнике было сознательно переработано (в текстологическом и литургическом плане). Славянский составитель/переводчик свободным образом использовал греческий евхологический материал, компилируя долгую ектению диакона. В результате появился текст, коренным образом отличающийся от византийских первообразов. В пункте *Фольклорные процессии против засухи: скръсти, покръсти, крстоноше. Народные имитации литургии. Иные обряды против засухи, подражающие церковным ритуалам* анализируются обрядовые практики, имитирующие церковный ритуал на макро- и микроструктурном уровне. Фольклорные тексты подражают структуре ектении диакона и ритуальным жестам священника; магические формулы, вызывающие урожай, переплетаются с каноническими песнопениями.

Третья глава *Канонические и псевдоканонические интерпретации обряда или как объяснялась символика православного богослужения в официальной письменности, „апокрифах”, иконографии и фольклоре* посвящена анализу двух малоизвестных текстов-автографов болгарского писателя второй половины XVIII – начала XIX столетия иеросхимонаха Спиридона, ученика св. Паисия Величковского. Первый из них – *Видение царя Амфилога* является свободной переработкой греческих псевдоканонических толкований Св. Литургии напр. Λοῦτος ἱστορικῶν Γρηγορίου τοῦ Δεκαλόχτου. Второй текст – это авторский перевод *Тайноводства* бл. Симеона, архиепископа Солунского. Сравнение текстов Спиридона с греческими памятниками и с другими южно- и восточнославянскими псевдоканоническими толкованиями Св. литургии показывает, что болгарский писатель значительно расширил часть, посвященную символично-мистическому объяснению ритуала. Спиридон старается истолковать все последование в духе поздних византийских тайноводческих интерпретаций: проскомидия, литургия оглашенных, литургия верных и заключительные молитвы. Псевдоканоническое толкование и авторский перевод *Тайноводства* бл. Симеона взаимно дополняются, следовательно, иеросхимонах Спиридон не отличает канонический текст от неканонического. В пункте *Иконография „небесной литургии” и ее связи с каноническими и псевдоканоническими текстами*

рассматривается соотношение иконографического материала, посвященного „небесной литургии”, и книжных памятников. В описываемых фресках и иконах присутствуют известные еще по византийским тайноводствам и псевдоканоническим памятникам интерпретации ритуала: Христос-Эммануил на дискосе, принесенный в жертву священником, присутствие Бога-Отца и Сына во время литургии, Сошествие св. Духа во время евхаристического таинства, прислуживание ангелов священнику, являющемуся образом Христа, реальное присутствие Христа в причастии, восшествие Агнца на небо после причастия. В пункте „*Небесная литургия*” в *народном христианстве* анализируются фольклорные видения, описывающие присутствие бесплотных сил в богослужении. Исследование показывает, что они находятся под влиянием как церковной письменности, так и популярных брошюр с объяснениями литургических последований.

Четвертая глава *Легенда о св. Сисинии – победителе зла и ее южнославянские фольклорные параллели* посвящена анализу славянских переводов/адаптаций древней восточной легенды о герое, убивающем женского демона, который вредит роженицам. Показывается связь греческих и славянских текстов легенды с архаическим близнечным мифом, где брат убивает свою сестру-ведьму и с мифом о непорочном зачатии. Славянские тексты легенды широко использовались на Балканах в качестве амулетов, т.е. исполняли апотропеическую функцию, защищая беременных и рожениц. В связи с этим особенное внимание уделяется амулету конца XVII – начала XVIII вв. из собрания *Центра славяно-византийских исследований им. Ивана Дуйчева* в Софии. Содержащийся в нем текст легенды о св. Сисинии и генетически связанные с ним молитвы/сказания о двенадцати трясавицах находятся в литературном конвое с несколькими молитвами св. Иоанну Златоусту, св. Иоанну Предтече, св. Георгию, св. Стефану, являющимися переплетением канонических молитв и магических заклинаний. Процессу взаимодействия различных культурных текстов дается название „вторичная литургизация”. Некоторые факультативные псевдоканонические произведения, не предназначенные для литургического употребления, постепенно становились интегральной частью общественного и частного богослужения; они читались во время церковных праздников или, как в случае с легендой о св. Сисинии, в качестве молитвы над больным, поскольку текст исполнял апотропеическую функцию. Об этом свидетельствует факт включения легенды в литургическое последование над больным в южнославянских требниках. В пункте *Легенда о св. Сисинии в популярной литературе XIX в.* прослеживается влияние продаваемых на ярмарках религиозных брошюр XIX в. и амулетов на некоторые фольклорные тексты, содержащие

легенду. Предназначенная для менее претенциозной публики, легенда была адаптирована в фольклорной среде и передавалась устным путем, исполняя одновременно функцию амулета.

В пятой главе *Чудеса св. Георгия и св. Димитрия – между близнечным мифом и христианской легендой* обращается внимание на широко распространенный на Балканах культ св. Георгия–Победоносца и св. Димитрия Солунского, отраженный в агиографии, иконописи и некоторых обрядовых практиках южных славян. Сравнительное исследование двух культов и использование большей части фольклорного материала показывает архаические мифологические корни культа героев-всадников, которые взаимодействуют с более поздними христианскими представлениями, где св. Георгий и св. Димитр спасают христиан, попавших в рабство к мусульманам.

Глава шестая *Св. Параскева–Пятница и св. Кириака–Неделя: спутницы и наместницы Богородицы* посвящена исследованию иного близнечного мифа – святых сестер, которые, так же как св. Георгий и св. Димитрий, занимают особое место в пантеоне народных святых на Балканах. Агиографические тексты, посвященные св. Параскеве, демонстрируют процесс превращения общехристианской святой-пустынницы, покровительницы всех верующих, в защитницу отдельных народов, царских семей и даже локальных общностей. В Средние века на Балканах наблюдается также процесс смешивания трех святых, носящих одно и то же имя – Параскевы Римской, Параскевы Иконийской и Параскевы-Пятницы Каликратской, называемой в различные периоды Тырновской, Болгарской, Белградской, Сербской, Ясской. В пункте *Света Петка Недельина мајка. Близнечный культ и его отношение к аграрному календарю и дням недели. Народная вера в то, что св. Пятница и св. Неделя лечат и помогают душам умерших* рассматриваются некоторые обрядовые практики и фольклорные тексты, раскрывающие убеждение, что обе святые являются покровительницами соответственно пятого и седьмого дня недели. Св. Пятница содержит в себе черты хтонического, а св. Неделя – солярного культа. Сравнение фольклорных и псевдоканонических текстов (Сказание о двенадцати пятницах) показывает связь литературных памятников с обрядовыми практиками аграрного календаря. Народная вера в то, что св. Пятница и св. Неделя лечат и помогают душам умерших (т.е. принимают функции Божей Матери), находит свое отражение не только в фольклоре, но и в иконописи. Иконография, в которой обе святые изображены вместе с Богородицей, исключительно популярна на этнической болгарской территории. Иногда такие изображения появляются в нетрадиционном для сакрального пространства

месте и нарушают иконографический канон – напр. на царских вратах некоторых провинциальных иконостасов в юго-западной Болгарии.

Внимательное прочтение записей прошлого – литургических текстов; прозаических текстов, являющихся частью богослужения и читающихся в церкви, таких как жития, поучительные и похвальные слова; христианских легенд, апокрифических молитв, иконографии, заклинаний, фольклорных обрядов или их частей, существующих параллельно с официальным ритуалом или являющихся их интегральной частью – дает более полный образ духовной жизни балканских славян. Во взаимодействии всех выше перечисленных культурных текстов раскрываются элементы народного христианства, процессы трансляции из высокой культуры в культуру низкую и наоборот. Исследование этих феноменов не должно носить оценочного характера, не следует считать, что официальная культура является „лучшей”, более „культурной” в сравнении с низовой народной культурой – „плохой” и „простоватой”. И наоборот. В настоящей книге делается попытка показать, что „высокое” не может существовать без „низкого”: обе эти сферы смотрят друг на друга как в зеркало.

## Spis rycin

- Ryc. 1. *Chrystus rozdaje eucharystię apostołom*, Gorno Nagoriczino, Macedonia, 1316/1318. Wg I. Bentchev, *Engelikenen. Machtvolle Bilder himmlischer Boten*, Freiburg–Basel–Wien 1999, s. 106
- Ryc. 2. Michał Damaskin, *Liturgia niebiańska*. Druga poł. XVI w. Wg I. Bentchev, *Engelikenen...*, 107
- Ryc. 3. *Chrystus na patenie*. Ikona rosyjska z XVII wieku. Wg I. Bentchev, *Engelokonnen...*, 184
- Ryc. 4. Toma Wiszanow, *Chrystus wychodzący z kielicha mszalnego*. Szkic, XIX w. Wg Б. Христова, А. Джурова, В. Велинова, *Опис на славянските ръкописи от Центъра за славяно-византийски проучвания „проф. Иван Дуичев“ към СУ „Св. Климент Охридски“*, София 2000, il. LXXI
- Ryc. 5. *Jezus – Mistyczna Tłocznia Winorośli*, Ikona ukraińska z XVIII w. Wg Д. Степовик, *Исторія української ікони Х–ХХ століть*, Київ 1996, il. 151
- Ryc. 6. *Chrystus wychodzący z kielicha mszalnego*. Ikona ukraińska z XVIII w. Wg Д. Степовик, *Исторія української ікони...*, il. 149
- Ryc. 7. Amulet z przełomu XVII i XVIII w. Ze zbiorów НБКМ
- Ryc. 8. *Legenda o św. Sisiniju* wg rękopisu z НБКМ, № 631
- Ryc. 9. *Św. Jerzy i św. Dymitr*. Carskie wrota ikonostasu z drugiej poł. XV w. Wg Tinos, *Museum of the Evangelistria. Byzantine and post-byzantine Art.*, Athens 1986, il. 109
- Ryc. 10. *Św. Jerzy i św. Dymitr na koniach razem z innymi świętymi*. Ikona bułg. ze scenami *miracula* z poł. XIX w. Wg А. Божков, *Българската икона*, София 1984, il. 225
- Ryc. 11a, b. *Zwiastowanie, św. Petka i św. Nedelja*. Carskie wrota w cerkwi św. Jerzego we wsi Gorno Liaski, południowo-zachodnia Bułgaria. Poł. XIX w. (fot. autora)
- Ryc. 12. *Zwiastowanie, św. Petka i św. Nedelja*. Carskie wrota w cerkwi Zaśnięcia NMP we wsi Łyki, południowo-zachodnia Bułgaria. 1877–1880 (fot. I. Gergowej)

## Od Redakcji

**Georgi Minczew** (ur. w 1955 r.) jest absolwentem slawistyki (język i literatura polska) Uniwersytetu im. św. Klemensa Ochrydzkiego w Sofii oraz teologii wschodniej Pontificio Istituto Orientale w Rzymie. W latach 1978–1979 pełnił funkcję sekretarza pisma „Palaeobulgarica” przy Bułgarskiej Akademii Nauk. W latach 1987–1990 pracował w Centrum Badań Słowiańsko-Bizantyńskich im. I. Dujczewa przy Uniwersytecie Sofijskim, gdzie zajmował się katalogowaniem i opisem słowiańskich rękopisów z biblioteki Centrum. Doktorat (w 1996 r.) uzyskał w Uniwersytecie Jagiellońskim na podstawie pracy *I Nuovi Fogli Slavi del Sinai. Un frammento glagolitico X–XI secolo. Analisi codicologica, filologica e liturgica*.

Prowadził wykłady i seminaria na Uniwersytecie Sofijskim (historia literatur słowiańskich, historia literatury starobułgarskiej), w Pontificio Istituto Orientale (język cerkiewnosłowiański, liturgika prawosławna) i na UJ.

Adiunkt w Katedrze Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Łódzkiego – wykłada język bułgarski, literaturę bułgarską okresu Średniowiecza i Odrodzenia Narodowego oraz paleografię cyrylicą. W latach 1997–2000 pełnił funkcję opiekuna naukowego Koła Naukowego Sławistów przy KFS. Otrzymał nagrodę Rektora UŁ za osiągnięcia dydaktyczne.

Stypendysta Unesco. Uczestniczył m. in. w miesięcznym seminarium poświęconym paleografii glagolickiej (w Dubrowniku). Brał udział w wielu konferencjach naukowych krajowych, międzynarodowych i lokalnych.

Jest autorem licznych publikacji z zakresu literatury i kultury starobułgarskiej, teologii i liturgiki prawosławnej, literatur słowiańskich oraz kultury ludowej Słowian bałkańskich.



## Spis treści

Wstęp .....	5
<b>Rozdział I. Chrześcijaństwo ludowe jako fenomen pogranicza kultury oficjalnej i nieoficjalnej .....</b>	<b>11</b>
I.1. Problemy z terminologią .....	11
I.2. Od <i>δωοεβερια</i> do <i>local religion</i> .....	13
I.3. Chrześcijaństwo ludowe jako rezultat wzajemnego oddziaływania tekstów kulturowo bliskich .....	16
<b>Rozdział II. Procesje przeciw trzęsieniu ziemi, suszy i innym nieszczęściom. Obrzędy liturgiczne, teksty kanoniczne i ich repliki ludowe .....</b>	<b>19</b>
II.1. Procesje w bizantyńsko-słowiańskim kalendarzu liturgicznym i obrzędowym .....	19
II.2. Procesje, modlitwy kapłańskie i litanie diakońskie przeciwko klęskom żywiolowym i społecznym w tradycji bizantyńskiej oraz w greckich księgach liturgicznych. Od „świata” do świątyni czy od świątyni do „świata”? .....	22
II.3. <i>Nowe karty Euchologium Sinaiticum</i> . Modlitwy kapłańskie i litanie diakońskie przeciwko klęskom żywiolowym – suszy, trzęsieniu ziemi, strachowi .....	32
II.4. Stosunek tekstów z <i>Euchologium Sinaiticum</i> do euchologionów greckich i do innych, późniejszych zabytków słowiańskich .....	37
II.5. Procesje przeciwko suszy: <i>скръсти, покръсти, крстоноше</i> . Ludowe <i>imitatio</i> liturgii. Inne obrzędy przeciwko suszy naśladowujące rytmy cerkiewne .....	43
Aneks. Tekst modlitw kapłańskich i litanii diakońskich przeciwko klęskom żywiolowym według <i>Nowych kart Euchologium Sinaiticum</i> .....	48
<b>Rozdział III. Kanoniczne i pseudokanoniczne objaśnienia obrządku, czyli jak tłumaczono symbolikę prawosławnego rytuału w piśmiennictwie oficjalnym, apokryfach, ikonografii i folklorze .....</b>	<b>57</b>
III.1. „Liturgia ziemna” i „liturgia niebiańska”. Obrządek i świątynia jako niebo na ziemi .....	57
III.2. Jeroschimonach Spiridon – uczeń św. Paisija Wieliczkowskiego i autor oryginalnych utworów związanych z duchowością późnego hesychizmu .....	61
III.3. Słowiańskie <i>Widzenie króla Amfilocha</i> i przekłady <i>Mistagogii</i> św. Symeona Sołuńskiego – kanoniczne i pseudokanoniczne objaśnienia rytuału prawosławnego. <i>Słowo historyczne</i> Grzegorza Dekapolity i jego relacje z podobnymi tekstami południowo- i wschodniosłowiańskimi .....	63

III.4. Tłumaczenia/kompilacje <i>Widzenia króla Amfilocha i Mistagogii</i> św. Symeona Sołuńskiego pióra jeroschimonacha Spirydona jako próba mistycznego objaśnienia i liturgicznego uporządkowania tekstów pseudokanonicznych .....	73
III.5. Ikonografia „liturgii niebiańskiej” i jej związek z tekstami kanonicznymi i pseudokanonicznymi .....	84
III.6. „Liturgia niebiańska” w chrześcijaństwie ludowym .....	89
Aneks. Teksty <i>Widzenia króla Amfilocha i Mistagogii</i> św. Symeona Sołuńskiego według rękopisu nr 1322 z Biblioteki Narodowej im. św. św. Cyryla i Metodego w Sofii (autograf jeroschimonacha Spirydona) .....	97
<b>Rozdział IV. Legenda o św. Sisiniju – pogromcy zła i jej południowosłowiańskie paralele folklorystyczne .....</b>	<b>114</b>
IV.1. Św. Sisinij – patriarcha, mnich czy święty–wojownik .....	114
IV.2. Mit bliźniaczy o bracie zabijającym siostrę–wiedźmę .....	118
IV.3. Wtórna liturgizacja legendy o św. Sisiniju i diable .....	124
IV.4. Legenda o św. Sisiniju w literaturze odpustowej XIX w. ....	126
Aneks 1. <i>Modlitwa o św. Sisiniju i jego siostrze Melentii</i> według rękopisu <i>Cod. Slav. D. 31</i> z ЦСВПИД z paralelami greckimi .....	129
Aneks 2. Polski przekład <i>Modlitwy Świętego Sisona i siostry jego Melentii przeciw diabłu</i> według amuletu z ЦСВПИД w Sofii, sygn. <i>Cod. Slav. D. 31</i> .....	133
Aneks 3. Bułgarskie legendy folklorystyczne o świętym wojowniku, jego siostrze i demonie–zabójcy dzieci .....	135
<b>Rozdział V. Cuda św. Jerzego i św. Dymitra – między mitem bliźniaczym a legendą chrześcijańską .....</b>	<b>138</b>
V.1. Popularność kultów św. Jerzego i św. Dymitra Sołuńskiego na Bałkanach. Męczennicy, wojownicy, pogromcy zła i niewiernych .....	138
V.2. <i>Cuda św. Jerzego – Cud ze smokiem, Cud z demonem, Cud z chłopcem z Meletyny</i> – i ich miejsce w cyklach legendarno-hagiograficznych .....	140
V.3. <i>Passio i Miracula s. Demetrii</i> . Rozwój kultu wśród Słowian Południowych. Pierwsze i drugie tłumaczenie żywotu i cudów .....	146
V.4. Święci wojownicy na koniach obrońcami niewolników u niewiernych (muzułmanów). Wpływ tekstów legendarnych na ikonografię. Bułgarskie przekłady <i>Thesaurus</i> Damaskina Studyty a obrazy sakralne .....	148
V.5. Kult bliźniaczy – św. Jerzy i św. Dymitr między pogańskimi mitami a wiarą chrześcijańską. Miejsce świętych w panteonie ludowym. Wpływ kultu bliźniaczego na ikonografię w XVII–XIX w. ....	155
Aneks. <i>Cud św. Jerzego z demonem</i> według rękopisu nr 308 z Biblioteki Narodowej im. św. św. Cyryla i Metodego w Sofii .....	163
<b>Rozdział VI. Św. Paraskewa–Petka i św. Kiriaka–Nedelja. Towarzyszki i zastępczynie Bogurodzicy .....</b>	<b>164</b>
VI.1. Carskie wrota pewnego ikonostasu z południowo-zachodniej Bułgarii .....	165
VI.2. Św. Paraskewa–Petka – ale która? Teksty kanoniczne poświęcone św. Petce .....	167
VI.3. Św. Petka Tyrnowska w hagiografii i hymnografii słowiańskiej.....	169
VI.4. „Света Петка Недельна мајка”. Kult bliźniaczy, jego stosunek do kalendarza agrarnego i dni tygodnia. Ludowa wiara w to, że św. Petka i św. Nedelja leczą i pomagają duszom zmarłych .....	175

	223
VI.5. Jeszcze raz o carskich wrotach ikonostasu ze wsi Gorno Liaski. Ikonografia i wiara ludowa .....	189
VI.6. „Historyzacja” kultu – św. Petka „Bułgarska”, „Serbska”, „Jaska”, „Trynowska”, a nawet „Trynska” .....	191
<b>Zakończenie</b> .....	195
<b>Objaśnienia skrótów</b> .....	197
<b>Bibliografia</b> .....	202
Священная книга – икона – обряд. Канонические и псевдоканонические тексты и их функционирование в сакральном искусстве и фольклоре балканских православных славян. (резюме) .....	213
<b>Spis rycin</b> .....	219
<b>Od Redakcji</b> .....	220