

Jan Stradomski  
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie  
jan.stradomski@uj.edu.pl

Data przesłania tekstu do redakcji: 22.01.2018  
Data przyjęcia tekstu do druku: 09.03.2018

## **Czy dwa *Zlatousty* ze zbiorów Biblioteki xx. Czartoryskich w Krakowie należały niegdyś do o. Iwana Wiszeńskiego?**

**ABSTRACT:** Stradomski Jan, *Czy dwa Zlatousty ze zbiorów Biblioteki xx. Czartoryskich w Krakowie należały niegdyś do o. Iwana Wiszeńskiego?* (Did Two Zlatousts from the Collection of the Princes Chartoryski Library in Cracow Once Belong to Fr Iwan Wiszeński?). "Poznańskie Studia Slawistyczne" 14. Poznań 2018. Publishing House of the Poznań Society for the Advancement of the Arts and Sciences, pp. 249–265. ISSN 2084-3011.

In the collection of manuscripts of the Princes Chartoryski Library in Cracow, there are two manuscripts (from the beginning of the 17<sup>th</sup> century) which are related, in academic literature, with the person of Orthodox monk, Iwan Wiszeński. The volumes, described in catalogues as *Zlatousts*, were to be brought by him directly from the Mt Athos. Codicological and textual analysis of the manuscripts shows that the tomes are not the *Zlatousts*, but two volumes (Lent and Paschal period) from an extensive collection of Byzantine and Slavic panegyric works, known as *Studios Monastery Homiliarium*. Characteristic features of both the books show that the manuscripts were written on the area of the former Polish Republic (The Polish-Lithuanian Commonwealth), thus they may only be copies of the originals brought from the Balkan region (not necessarily the Mt Athos). It is possible that Iwan Wiszeński was engaged personally in the delivery of manuscripts of this type, unpopular in Orthodox literature in the Ruthenian territory, but not of these particular ones.

**KEYWORDS:** Byzantino-Slavonic literature; Cyrillic manuscripts; Balkan region; The Polish-Lithuanian Commonwealth; Iwan Wiszeński

Dla tekstologa, badacza rękopisów i literatury dawnych Słowian, księga rękopiśmienna często stanowi zabytek autonomiczny, który ma nie tylko własne dzieje, ale też odgrywa aktywną rolę w historii innych dzieł. W rozważaniach naukowych często jest mowa o „pojawieniu się” lub „rozprzeżeniu” jakiegoś tekstu lub księgi, o „wpływie”, jaki wywierają, ich „oddziaływaniu” czy „wypieraniu” innych utworów. W ten sposób zabytki literackie umownie upodmiotawiają się i skupiają uwagę badawczą tylko na sobie (przedmiocie), odsuwając na plan dalszy bezsporny fakt istnienia ludzi, dzięki którym księga powstała, uzyskała określony kształt, posiadała

właściciela, aż wreszcie została przechowana do naszych czasów, nierzadko przechodząc skomplikowane i dramatyczne koleje losu. W przypadku rękopisów taka postawa i stosowanie przez badaczy podobnych skrótów myślowych są do pewnego stopnia zrozumiałe. Ujawnianie się prawdziwego autora tekstu czy nawet imienia kopisty przez stulecia nie było przecież obowiązującą regułą. Większość ksiąg miała ponadto charakter głównie użytkowy, a przy tym stosunkowo krótki żywot, co znów czyniło zbędnym – z perspektywy ówczesnych czytelników – poświęcanie uwagi pochodzeniu i dziejom poszczególnych egzemplarzy. A za księgą zawsze przecież stoi człowiek i to on decyduje o jej powstaniu (a także unicestwieniu!), kształcie, miejscu przechowywania, sposobach użytkowania... Rękopisy dzieliły częstokroć losy swoich właścicieli, wraz z nimi ginęły, ponosiły uszczerbek fizyczny albo też znajdowały ocalenie, pozostając nierzadko w ukryciu lub po prostu niezauważone. Zdecydowana większość tego typu zabytków jest w pełni anonimowa i nie pozwala na odtworzenie swych dziejów, zwłaszcza gdy zachowały się w złym stanie bądź fragmentarycznie; aby je zrekonstruować badacze zwykle zmuszeni są do poszukiwania logicznych związków z faktami historii, do wysuwania hipotez i badania poszlak, a te bywają niekiedy zwodnicze tyleż z powodów ryzyka tendencyjnego wnioskowania, co i źle rozumianego patriotyzmu. Wydaje się więc, że najbezpieczniej jest odwołać się do tekstu i struktury zabytku, gdzie specjalista może poruszać się pewniej, a zatem – zdawałoby się – bezpieczniej. Tyle że i badania tekstologiczne, prowadzone bez właściwego kontekstu faktograficznego dotyczące dziejów konkretnego egzemplarza księgi, mogą prowadzić na manowce. Dlatego wszelkie wskazówki na temat autorstwa tekstów i ksiąg, iluminacji, opraw, posiadaczy i miejsc przebywania rękopisów są niezwykle ważne nie tylko dla opisu kodykologicznego, ale też dla zrozumienia pewnych zjawisk pozaliterackich, które wpłynęły na mechanizmy i tendencje rozwojowe literatury cerkiewnej. Jedną z takich tendencji jest celowe w dawnej kulturze cerkiewnej w Rzeczypospolitej utrzymywanie związków z tradycją południowosłowiańską i bałkańską, w której szczególne miejsce zajmuje Święta Góra Athos. Pochodzące z tamtejszych klasztorów rękopisy zawsze cieszyły się prestiżem i były szczególnie cenione, nic więc dziwnego, że nie tylko dawniej, ale i współcześnie przyciągają uwagę.

Wśród bogatych zbiorów Biblioteki xx. Czartoryskich w Krakowie znajdują się dwa dość okazałych rozmiarów (*in folio*) kodeksy cyryliczne

z początku XVII w. Rękopisy – oznaczone odpowiednio sygnaturami Czart. 1271 IV i Czart. 1272 IV – stanowią jeden komplet i zawierają teksty świątecznych oracji, homilii i pouczeń autorstwa takich klasyków wschodniochrześcijańskiej prozy retorycznej, jak: Jan Złotousty, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Efreń Syryjczyk, Jan Damasceński, patr. Kalikst i wielu innych. Materiał literacki rękopisów uporządkowany jest według cerkiewnego kalendarza liturgicznego w układzie triodnym. Pierwszy kodeks (Czart. 1271 IV) obejmuje teksty przeznaczone na okres Wielkiego Postu (od Niedzieli o celniku i faryzeuszu do Niedzieli Palmowej), drugi (Czart. 1272 IV, paschalny) – od Poniedziałku Wielkiego Tygodnia do Niedzieli Wszystkich Świętych (pierwszej po Pięćdziesiątnicy). W obu księgach na końcu dodano narracyjne teksty retoryczne bez daty liturgicznej; w pierwszym znajduje się tylko jeden, w drugim zaś cztery.

W opisach bibliotecznych i katalogowych zabytki ewidencjonowane są jako „Złotousty”, z rozróżnieniem odpowiednio na „postny” (Czart. 1271) i „kwietny” (Czart. 1272) (Щапов, 1976, ч. 1, 68–70 [№ 24, 25]; Naumow, Kaszlej, 2004, 131–132 [№ 278, 279]). Za taką typologiczną klasyfikacją zdaje się przemawiać zarówno duża liczba tekstów przypisywanych postaci św. Jana Złotoustego, jak też struktura rękopisów, systematyzująca materiał według cerkiewnego kalendarza lunarne. W rzeczywistości repertuar autorów i pism znajdujących się w kodeksach jest znacznie bogatszy, nawet jak dla znanych późnej słowiańskiej tradycji literackiej złotoustów, a pewne cechy struktury i treści ksiąg pokazują, że przyjęta niegdyś przez badaczy klasyfikacja nie jest precyzyjna<sup>1</sup>. Do tej kwestii jeszcze wrócimy nieco dalej.

Pod względem graficznym kodeksy są komplementarne; zostały przepisane czytelny półstawem przez co najmniej dwóch, mających dość podobny charakter pisma oraz wyraźnie wprawne ręce, kopistów. Zabytki są dwujęrowe i posiadają poświadczoną obecność zarówno małej, jak i dużej nosówki. Datacja niektórych znaków wodnych papieru wskazuje, że księgi powstały na wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej (najprawdopodobniej na Wołyniu) na początku XVII w., jednakże nie później niż w połowie drugiego

<sup>1</sup> Należy przypuszczać, że świadomi tego byli już dawni użytkownicy ksiąg, na jednej bowiem ze stron rękopisu znajduje się następująca notatka: „Księga ta nosi nazwę pouczającą...” („Сия книга рекомая поучительная...”, Czart. 1271, s. 136), a zatem już wówczas wiązano ją (je) raczej z funkcją parenetyczną aniżeli z konkretną postacią autora tekstów.

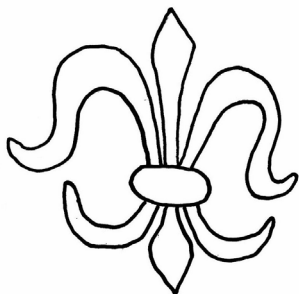
dziesięciolecia<sup>2</sup>. Wielce pomocne w ustaleniu czasu i miejsca przepisania ksiąg są też znajdujące się w nich noty marginalne, a także zapisy własnościowe wiążące kodeksy między innymi z brackim monasterem Podwyższenia Krzyża Świętego w Łucku<sup>3</sup>. Wśród nich znajduje się również datowana na 1617 r. własnoręczna notatka podstolego kijowskiego, Filipa Elca (Jelca)<sup>4</sup>, informująca o wypożyczeniu „w dniu św. Piotra” ksiąg należących do o. Pawła, igumena pińskiego<sup>5</sup> (Czart. 1272, wklejka przedniej oprawy). Dzięki

<sup>2</sup>Jarosław Szczapow odnotował cztery obecne w kodeksach typy znaków wodnych, jednak ograniczył się do identyfikacji zaledwie jednego z nich – Czart. 1272, topór na tarczy herbowej z orłem w koronie nad nim (zob. Ицанов 1976, ч. 1, 70; por. Siniarska-Czaplicka, 1969, nry 1110–1116, 1603–1624). Późniejsze opisy pomijają informacje o znakach wodnych, których identyfikacja okazuje się dość kłopotliwa z powodu braku analogii w katalogach. W kodeksie Czart. 1271 znajdują się następujące filigrany: 1) lilia podwójna z pierścieniem, z charakterystycznie wygiętymi ku górze końcówkami (ryc.1, Дианова, Костюхина, 1980, nr 894, 1615 r.; zbliżony do Laucevičius, 1967, nr 2043, 1612 r.); 2) róg na tarczy herbowej (ryc. 2, brak analogii w dostępnych mi katalogach, nieznacznie zbliżony do Briquet, 1907, nry 7858, 7867, 1571–1605 r. lub Laucevičius, 1967, nr 2980, 1608 r.); 3) dwie tarcze herbowe, pochylone ku sobie i połączone górnym rogiem – na jednej głowa konia, na drugiej graficzny herb na bazie osi wertykalnej; nad złączonymi tarczami monogram liter A i T (ryc. 3, brak jakichkolwiek analogii w dostępnych mi katalogach). W kodeksie Czart. 1272 widoczne filigrany: 1) lilia podwójna z pierścieniem (ryc. 1); 2) róg na tarczy herbowej (ryc. 2, taki jak w Czart. 1271); 3) topór na tarczy herbowej pod orłem w koronie (ryc. 4, zbliżony do Laucevičius, 1967, nr 1710, 1600–1606 r.; lub Mareş 1987, nr 1567, 1584 r.; nr 1550, 1592 r. – tu sam topór na tarczy).

<sup>3</sup>Fragmentaryczna nota na dolnych marginesach początkowych kart kodeksu Czart. 1271 w przekładzie na język polski brzmi: „Księga ta (należy do) monasteru brackiego w Łucku, cerkwi Podwyższenia Świętego i Życiodajnego Krzyża Pańskiego, gdzie ma pozostać w całości i na wieki, bez żadnego (...) bez jakiegokolwiek zgody i sposobem zostałaaby naruszona, pod (groźbą) anatemy, bez rozgrzeszenia” (s. 1–13). Własnościowe zapisy tegoż monasteru znajdują się również w innych miejscach rękopisu, jak też na kartach kodeksu Czart. 1272. Zob. Ицанов 1976, ч. 1, 69–70.

<sup>4</sup>Chodzi zapewne o Filipa (a. Filona) Jelca (h. Leliwa), zm. 1625 r., jednego z czterech synów pisarza ziemskiego kijowskiego Dymitra Fedorowicza. Filip piastował urząd podstolego kijowskiego od 1604 r., aż do śmierci. Dwukrotnie żonaty, pozostawił po sobie syna Aleksandra-Ignacego oraz dwie córki – Bogumiłę i Annę. Zob. Niesiecki, 1839, t. 4, 479; Boniecki, 1905, 384.

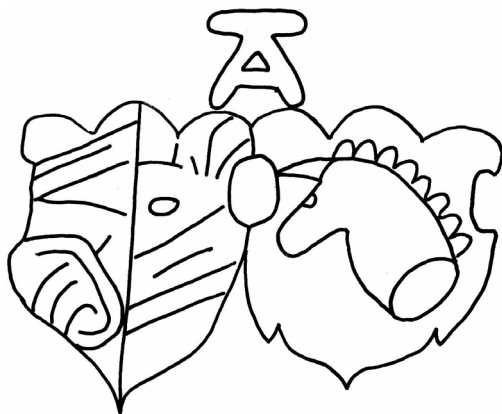
<sup>5</sup>Z pewnością nie był przełożonym Leszczyńskiego Monasteru Narodzenia NMP, którego zwierzchnicy tytułowali się archimandrytami i wśród których w tym okresie (koniec XVI–początek XVII w.) osoba o tym imieniu nie występuje (zob. Николай, 1864, 137–139). Wykluczając ze względów formalnych żeński monaster św. Barbary, pozostaje jedyna możliwość w postaci męskiego monasteru Objawienia Pańskiego, gdzie rzeczywiście władzę sprawowali igumeni. Klasztor powstał pod koniec XVI w. zapewne w reakcji na zawartą w tym czasie unię kościelną w Brześciu, choć formalnie król Władysław IV zezwolił na jego ufundowanie (jak również bractwa, seminarium i szpitala) dopiero w 1633 r. (Николай, 1864, 144–145). Monaster Objawienia



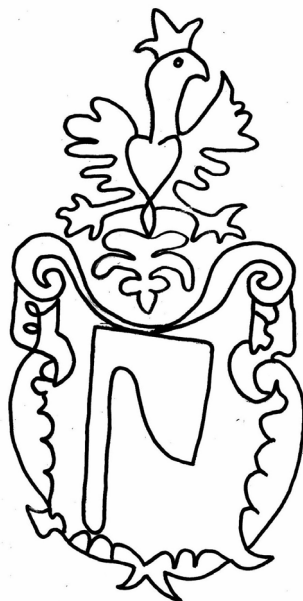
Ryc. 1



Ryc. 2



Ryc. 3



Ryc. 4

temu posiadamy pewny *terminus ante quem* określający datę, w której księgi już nie tylko istniały, a były w użytku innych niż ich właściciel czytelników. W innym miejscu (s. 9–25) znajduje się zapis donacyjny, który w przekładzie na język polski brzmi następująco: „(Ja) Paweł, wielce grzeszny jestem, majątność moją daję cerkwi bożej za grzechy moje. A te soborniki Świętej Góry przez Wiszenskiego Iwana” (Czart. 1272, na dolnych marginesach kart, s. 9–25). Na tę interesującą notatkę zwrócił niegdyś uwagę Jarosław Szczapow sugerując, że zapewne chodzi tu o osobę o. Iwana Wiszeńskiego, znanego mnicha-athonity z przełomu XVI i XVII w. (Щапов, 1976, ч. 1, 70, przyp. 3). Brzmienie tekstu tej zapisanej dość trudnym do odczytania skorygowanej noty skorygowała nieco później Wiktoria (Petrowna) Kolosowa, której udało się uściślić, że w przypisku jest mowa o ofiarowaniu obu ksiąg (a nie tylko jednej) oraz że w zapisie znajduje się (pominięte przez Szczapowa) imię *Iwan* (Колосова, 1982, 24). Ponadto badaczka dokonała identyfikacji wspomnianego w obu notach igumena Pawła, wiążąc jego postać ze znanym wędrownym drukarzem ukraińskim z początku XVII w. Pawłem Domżiw-Lutkowiczem (Telicą) (Колосова, 1982, 24–32; Ostapczuk, 2015, 173–186). Pozostawiając na boku kwestię zasadności takiego utożsamienia<sup>6</sup>, skupmy

---

Pańskiego leżał na gruntach prywatnych, dzięki czemu dłużej niż klasztor Narodzenia NMP opierał się unii, dając w pierwszych dziesięcioleciach XVII w. schronienie również leszczyńskim mnichom. Niestety opracowania i źródła nie wymieniają imion igumenów z interesującego nas okresu na początku istnienia klasztoru (Николай, 1864, 144–149).

<sup>6</sup>Poprowadzony zręcznie wywód oparty jest jednak wyłącznie na poszlakach, przypuszczeniach i ogólnej zbieżności frazy użytej w kodeksie Czart. oraz aktach spadkowych miasta Łucka. Przypadająca na ten czas luka w informacjach biograficznych Pawła Domżiw-Lutkowicza nie pozwala jeszcze uznać za fakt historyczny jego formalnych związków z którymś z pińskich klasztorów jedynie w oparciu o tę jedną notę marginalną, w której zachodzi tylko zbieżność imion. Sama autorka przywołuje autobiograficzne świadectwo Pawła Telicy, że był igumenem mińskim, a nie pińskim. W rękopisie Czart. co do celowości zapisu „piński” nie ma wątpliwości, jest on dobrze czytelny. Ponadto donator ksiąg („wielce grzeszny igumen Paweł”) nie wskazał konkretnie, której cerkwi ofiarowuje zbiorniki, ale ograniczył się do ogólnego stwierdzenia „cerkwi bożej”, co może oznaczać przekazanie ich instytucji kościelnej (Cerkwi), a nie konkretnej świątyni (na terenie Pińska w poł. XVI w. było aż 16 cerkwi, zob. Mironowicz, 2011, 222–224, 227, 230–236). Testamentowy zapis Pawła Domżiw-Lutkowicza jest pod tym względem precyzyjny (zob. Колосова, 1987, 119). Jeśli nie pojawiają się dodatkowe źródła pozwalające na potwierdzenie pełnienia przez słynnego wędrownego typografa funkcji igumena któregoś z pińskich klasztorów w pocz. XVII w., jego utożsamienie ze wspomnianym w notach właścicielem ksiąg Biblioteki xx. Czartoryskich należy uznać za wyłącznie hipotetyczne.

się na pytaniu o przypuszczalny związek o. Iwana Wiszeńskiego z kodeksami przechowywanymi w zbiorach niegdyś puławskiej, a dziś krakowskiej Biblioteki xx. Czartoryskich.

Nie jest tajemnicą, że o. Iwan z Wiszni (Wiszeński) zasłynął nie tylko jako gorliwy obrońca prawosławia i nieprzejednany przeciwnik idei unijnej z Kościołem zachodnim, ale też jako błyskotliwy pisarz. Pod koniec XVI w. w dość niejasnych okolicznościach wyjechał z Rzeczypospolitej i udał się na Górę Athos, ale z pewnością nie był to akt politycznej lub religijnej banicji, bowiem jakiś czas później wrócił w rodzinne strony, aby spotkać się m.in. z Hiobem Kniaginickim, odwiedzić Lwów, Monaster Uniewski i zapewne też Manijawski skit. Jego pobyt na kresach Rzeczypospolitej w latach 1604–1606 mógł być reakcją na docierające, jak się okazuje, nawet na Świętą Górę wieści o represjach wobec prawosławia, które towarzyszyły wprowadzaniu w życie postanowień unii brzeskiej (1596) oraz o agresywnej propagandzie jezuitów (głównie pism ks. Piotra Skargi)<sup>7</sup>. Powracając z Góry Athos o. Iwan rzeczywiście mógł zabrać ze sobą jakieś księgi i przywieźć je na Ukrainę, tak więc powiązanie jego osoby ze wspomnianymi rękopisami jest uzasadnione<sup>8</sup>. Cechy iluminacji kodeksów (kolorowe zastawki), a przede wszystkim nietypowy dla rusko-ukraińskiego areалу literackiego dobór znajdujących się w nich tekstów, również wskazują na bałkańskie pochodzenie kodeksów, a raczej ich protografów. Rękopisy Czart. 1271 i 1272 powstały bowiem na ziemiach ruskich, co potwierdzają nie tylko filigrany papieru i cechy paleograficzne, ale też pochodzące zapewne z XVII w. oprawy kodeksów, na których na tłoczeniach skóry wokół centralnie umieszczonych medalionów widnieją łacińskie napisy<sup>9</sup>. Nie sposób podejrzewać przecież athoskich intrologatorów o ich

<sup>7</sup>Wyczerpująca bibliografia na temat postaci i działalności Iwana Wiszeńskiego w obszernym haśle *Prawosławnej encyklopedii* (Неменский, Пидгайко, 2010) oraz pracach Tomasa Hodana (Hodana, 2015, 57–68; 2017, 211–225).

<sup>8</sup>Redaktorzy hasła w *Prawosławnej encyklopedii* wspominają o dwóch zachodnioruskich *Panegirykach* (Торжественники, РГБ. Егор. № 1528; РГБ. Собр. Лукашевича и Маркевича. № 88), jak również o należącej niegdyś do biblioteki bractwa lwowskiego i zaginionej dziś *Kronice pisanej o Grekach*, przysłanych rzekomo na pocz. XVII w. z Athosu przez o. Iwana Wiszeńskiego (Неменский, Пидгайко, 2010).

<sup>9</sup>Okładzina z cienkich desek obciążniętych brązową, dość zniszczoną już i miejscami uszkodzoną skórą. Na oprawie Czart. 1271 widoczne ślady po okuciach narożników i klamrach do spinania księgi. Stan zachowania Czart. 1272 nieco lepszy – cztery mosiężne okucia



umieszczenie, a zatem należy uznać, że kodeksy powstały już na terenach Rzeczypospolitej, a przynajmniej z pewnością zostały tu poprawione.

Mając na uwadze kalendarzową strukturę ksiąg, ale przede wszystkim cechy gatunkowe znajdujących się w nich tekstów – głównie oracji epideiktycznych, związanych z dniem świątecznym oraz homilii, parenez i pouczeń o charakterze formacyjnym, często zachęcających do praktyk ascetycznych i uczynków miłosierdzia, można przypuszczać, że faktycznie mamy do czynienia ze zlatoustami lub panegirykami (*torżestwenniki*), a zatem kodeksami lekcyjnymi przeznaczonymi na święta kościelne oraz ważne dla liturgii dni powszednie tygodnia<sup>10</sup>. Kodeksy Biblioteki xx. Czartoryskich wymykają się jednak formalno-treściowym ustaleniom badaczy na temat specyfiki tych dwóch typów ksiąg cerkiewnych. Pierwszą różnicą jest niestandardowy podział materiału pomiędzy tomami. Pierwszy (Czart. 1271) – przypomnijmy – obejmuje materiał do Niedzieli Palmowej włącznie, natomiast drugi (Czart. 1272) rozpoczyna się od poniedziałku Wielkiego Tygodnia. Ruskie zlatousty i panegiryki, jeśli nie obejmują materiału całego cyklu triodnego (np. НИОР РГБ, ф. 173.I, МДА 48, XV w.), a wydzielają tylko jego część postną, dołączają do niej zwykle materiał Wielkiego Tygodnia i kończą się mowami na Paschę (np. НИОР РГБ, ф. 173.I, МДА 47, XVI w.). Pentakostalne warianty tych ksiąg natomiast rozpoczynają się od Niedzieli Palmowej lub Paschy, a nie Wielkiego Poniedziałku (Черторицкая, 1990, 347).

Kodeksy z Biblioteki xx. Czartoryskich nie pozwalają na łatwą klasyfikację typologiczną również z innych względów. Zachowując dość charakterystyczną dla zlatoustów obecność pouczeń (biesiad) na niektóre pozaświąteczne (czyli pozaniedzielne) dni Wielkiego Postu, znacznie przewyższają jednak liczebnością i autorskim repertuarem mowy na kolejne dni cyklu, co zbliża je w stronę panegiryków, zwłaszcza drugiej redakcji. Ponadto struktura kodeksów nie przekracza dat okresu postno-paschalnego, co jest kolejną cechą panegiryka triodnego<sup>11</sup>. Zestaw tekstów narracyjnych w kodeksach

---

oraz część jednej klamry. W medalionie tylnej oprawy Czart. 1272 scena Św. *Anna Samotrzecia* oraz napis: SANCTA /A/ NNA METTHER /Z/ A ORA PRO NOBIS. Pozostałe medaliony i napisy opraw nieczytelne z powodu wytarcia.

<sup>10</sup> Literatura na ten temat jest obszerna. Spośród nowszych prac warto z pewnością wskazać: Иванова, 1977; Черторицкая, 1980; Творогов, Черторицкая, 1988; Черторицкая, 1989; 1990.

<sup>11</sup> Niektóre zlatousty triodne rozbudowane zostają o teksty przeznaczone na kolejne niedziele po Pięćdziesiątnicy, a więc przekraczają granicę cyklu paschalnego. Druga redakcja



Czart. 1271 i Czart. 1272 jest niezwykle bogaty, a ponadto pod tą samą datą umieszczono zazwyczaj po kilka tekstów i to nie tylko dla dni świątecznych (jak w panegirykach), ale też na dni zwykle Wielkiego Postu oraz okresu paschalnego (jak w złatoustach). Sumaryczny zestaw tekstów w kodeksach przedstawia się następująco<sup>12</sup>:

Czart. 1271 IV	Czart. 1272 IV
Niedziela o celniku i faryzeuszu – 4	Wielki Poniedziałek – 4
Niedziela o synu marnotrawnym – 4	Wielki Wtorek – 4
Sobota mięsopustna (za zmarłych) – 3	Wielka Środa – 3
Niedziela mięsopustna – 7	Wielki Czwartek – 3
Poniedziałek seropustny – 3	Wielki Piątek – 4
Środa seropustna – 2	Wielka Sobota – 2
Czwartek seropustny – 1	Wielkanoc (Pascha) – 9
Piątek seropustny – 3	Poniedziałek Paschalny – 1
Sobota seropustna – 2	Niedziela Tomasza (Antypascha) – 6
Niedziela seropustna – 3	Niedziela 3. (niewiast u grobu) – 3
Piątek 1. tyg. (Wielkiego Postu) – 1	Niedziela 4. (o paralityku) – 3
Sobota 1. tyg. – 2	Przepołowienie Pięćdziesiątnicy (środa) – 5
Niedziela Ortodoksji – 4	Niedziela 5. (o Samarytance) – 1
Niedziela 2. tyg. – 4	Niedziela 6. (o ślepych) – 1
Niedziela 3. tyg. (Adoracji Krzyża) – 4	Wniebowstąpienie Pańskie – 10
Środa 3. tyg. – 1	Niedziela 7. (Św. Ojców) – 4
Niedziela 4. tyg. – 2	Sobota 8 tyg. (o zmarłych) – 2
Czwartek 5. tyg. (Wlk. Kanonu) – 2	Pięćdziesiątnica – 13
Sobota Akatysty – 2	Niedziela Wszystkich Świętych – 5
Niedziela 5. tyg. – 3	bez daty – 4
Piątek 6. tyg. – 1	
Sobota Łazarza – 4	
Niedziela 6. tyg. (Palmowa) – 8	
bez daty – 1	

panegiryka triodnego zawiera nie tylko więcej tekstów dydaktycznych, ale też mów przeznaczonych na dni powszednie Wielkiego Postu, co wyraźnie modyfikuje pierwotną strukturę panegiryka (торжественник), który z definicji powinien obejmować teksty przeznaczone jedynie na dni świąteczne. Zob. Черторицкая, 1990, 347–348, 364–368. Dodanie pięciu tekstów bez dat w Czart. 1271 i 1272 stanowi raczej uzupełnienie na końcach tomów o uznaną za pożyteczną w tym zestawieniu literaturę retoryczną, aniżeli próbę przedłużenia struktury kalendarza poza granicę okresu paschalnego.

<sup>12</sup> Szczegółowy opis kodeksów wraz z incipitarius i pełną identyfikacją tekstów ukazuje się w osobnym studium.

Choć rękopisy powstały na wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej, to repertuar znajdujących się w nich pism jest wyraźnie odmienny od typowych zlatoustów i panegiryków znanych tradycji ruskiej. W kodeksie Czart. 1271 na ogólną liczbę 71 mów i pouczeń, zaledwie 19 odnotowanych zostało w rękopisach ruskich, natomiast w części paschalnej (Czart. 1272) na 89 tekstów ogółem, w zabytkach ruskich pojawia się ich tylko 23 (Čertorickaja, 1994, *passim*)<sup>13</sup>. Zupełnie inaczej przedstawia się natomiast porównanie z zabytkami należącymi do tradycji południowosłowiańskiej. W analogicznym ujęciu obecność 69 (z 71) **tekstów w kodeksie postnym** (Czart. 1271) poświadczają manuskrypty rumuńskie, często pochodzące z Góry Athos, zaś w części „kwietnej” (Czart. 1272) jest ich aż 83 (Mircea, 2005, *passim*). Związki kodeksów Czart. z południowosłowiańską tradycją literacką, głównie athoską, a pośrednio też serbską i bułgarską, są zatem ewidentne i prowadzą do kodeksów lekcyjnych nowego typu (новоизводни), które zostały opracowane na Bałkanach w okresie ożywionego rozwoju życia monastycznego epoki hesychazmu i wprowadzania do praktyki liturgicznej prawosławnych Słowian uregulowań tzw. typikonu jerozolimskiego (2 poł. XIV w.). Wówczas to dokonano redakcji znajdujących się w dotychczasowym użytku starych tekstów i wykonano szereg nowych przekładów z greki, głównie dzieł bizantyńskiej literatury patrystycznej i monastycznej będącej w kręgu zainteresowania słowiańskich społeczności klasztornych na Athosie, w Konstantynopolu, w Bułgarii i zachodniej Serbii (Иванова, 1980; 1991; Темчинас 2009, 128–130). Imponującym owocem tego procesu było opracowanie niezwykle obszernego, liczącego niemal czterysta tekstów korpusu hagiograficzno-oratorskiego, składającego się z żywotów obszernych, słów pochwalnych, pouczeń i homilii, znanego badaczom pod nazwą *Patriarszego homiliarza* lub *Homiliarza monasteru Studion* (Юфы 1970; Иванова, 1980, 212–214; Темчинас 2009, 130–135). Ułożone według kalendarza cerkiewnego księgi tworzą dwie zasadnicze grupy: tomy 1–6 obejmują teksty przyporządkowane datom świąt stałych (cykl minejny), natomiast w tomach 7–10 zawarty został materiał odnoszący się do świąt ruchomych (cykl triodny).

<sup>13</sup> Spośród 106 mów wskazanych przez Tatianę Czertoricką za typowy zestaw triodnych kodeksów lekcyjnych (XI–koniec XIV w.) kodeks Czart. 1271 poświadcza obecność zaledwie 4 tekstów, zaś Czart. 1272 – 14, choć większość pojawia się w nieco innych redakcjach i wariantach. Zob. Черторицкая, 1980, 103–110.

Struktura tekstów czterech ostatnich tomów<sup>14</sup> doskonale objaśnia niestandardowe rozpoczęcie kodeksu Czart. 1272 od czytań przeznaczonych na Wielki Poniedziałek (por. Юфу, 1970, 303, 336–342; Темчинас, 2009, 131). Zatem staje się jasne, że dwa rękopisy Biblioteki xx. Czartoryskich stanowią odpisy podwójnych tomów (7–8 i 9–10) triodnej części *Homiliarza monasteru Studion*<sup>15</sup>. Czy wobec tego zestaw znajdujących się w nich tekstów odpowiada repertuarem i strukturą innym kopiom tego typu panegyryka? Spróbujmy dokonać porównań z dwoma kodeksami obejmującymi ten sam okres całego cyklu triodnego.

Pierwszym z nich jest należący niegdyś do zbiorów grafa A.F. Gilfertinga rękopis z 2 poł. XIV w. (РНБ Гилф. 34, 1370–1385 r.), znaleziony niegdyś w serbskim monasterze Visoki Dečani, a obecnie przechowywany na terenie Rosji (Отчет ИПБ, 1869, 51; Мошин, 1958, 413; ПС № 529; Гранстрем, 1980, 347–371; Granstrem, 1998, 195). W zabytku obecne są wszystkie teksty postnej części Czart. 1271, przy czym krakowska kopia opuszcza sześć mów znajdujących się w strukturze Гилф. 34<sup>16</sup>, nie naruszając jednak ich pierwotnej kolejności<sup>17</sup>. Jedyłą różnicę strukturalną

<sup>14</sup> Tom 7 zawiera teksty z okresu od Niedzieli o celniku i faryzeuszu do soboty pierwszego tygodnia Wielkiego Postu (wsp. św. Teodora Tirona); tom 8 – od Niedzieli Ortodoksji (pierwsza niedziela Wielkiego Postu) do Niedzieli Palmowej (Kwietnej); tom 9 – od Wielkiego Poniedziałku do Przepołowienia Pięćdziesiątnicy (środa czwartego tygodnia po Wielkanocy); tom 10 – od Niedzieli o paralytyku (czwarta po Wielkanocy) do Niedzieli Wszystkich Świętych (pierwsza po Pięćdziesiątnicy).

<sup>15</sup> Pragnę w tym miejscu podziękować Sergiuszowi Temczinowi za cenne uwagi bibliograficzne i wskazówki, bardzo pomocne przy identyfikacji rękopisów.

<sup>16</sup> Pominęto teksty Гилф. 34: *Pouczenie na Niedzielę o celniku i faryzeuszu* patr. Kaliksta (inc. Яже о мытари и фарисеи притъча..., k. 13–16v); *Pouczenie na 2. Niedzielę Wielkiego Postu* Jana Złotoustego (inc. Останкы вчерашняю прапезы отдати вамъ..., k. 237–244v); *Pouczenie na 3. Niedzielę Wielkiego Postu* patr. Kaliksta (inc. Прообразуя и прописуя блаженный Моиси..., k. 270–275); *Pouczenie na 4. Niedzielę Wielkiego Postu* patr. Kaliksta (inc. Преполовльше братие пучину въздръжания..., k. 295v–299); *Słowo o pokucie i pokorze* Jana Złotoustego (inc. Въсегда убо божественый апостоль..., k. 299–308); *Słowo (na perykope) o bogatym i Łazarzu* (inc. Лазаровы притчя конець нужда..., k. 342v–349v). Por. Отчет ИПБ, 1868, 51–62.

<sup>17</sup> Niezwykle bliski kodeksowi Гилф. 34 jest znajdujący się w Moskwie rękopis ГИМ Воскр. ман. 105 (kon. XIV w.). Bułgarska badaczka Klimentina Iwanowa uznaje oba zabytki za najstarsze, a przy tym najlepiej oddające pierwotny (protograficzny) kształt triodnej części kolekcji powstałej w drugiej połowie XIV w. w środowisku pisarzy, tłumaczy i redaktorów z tzw. tyrowskiej szkoły piśmienniczej skupionych wokół postaci patr. Eutymiusza i najpewniej też z jego inicjatywy. Na temat innych kopii rękopiśmiennych zob. Иванова, 1980,

stanowi uzupełnienie Czart. 1271 o dwa teksty dodane na końcu księgi<sup>18</sup>. Przechowywany dziś w Sankt Petersburgu kodeks Гилф. 34 został zaklasyfikowany przez kodykologów jako „zbornik słów i pouczeń” lub „złatoust innego typu”. Stosowanie takiej atrybucji typologicznej (złatoust) dla triodnych tomów *Homiliarza* nie jest więc czymś wyjątkowym (por. Юфы 1970, 336). Świadczy o tym chociażby inny rękopis ze zbiorów biblioteki Klasztoru Rylskiego w Bułgarii, zawierający pozostały materiał dwóch ostatnich tomów cyklu triodnego. Kodeks HMPM 4/7 (1479 r.) opisywany jest również jako „złatoust średniobułgarskiej redakcji” i przepisany został najprawdopodobniej przez tych samych kopistów, co Гилф. 34 (Спространов, 1902, 96–103). Jest więc bardziej niż prawdopodobne, że pierwotnie oba rękopisy należały do zbiorów rylskiej biblioteki, choć tom HMPM 4/7 nie stanowi w pełni komplementarnej części dla Гилф. 34. Chodzi o to, że obie części – postna i kwietna – posiadają te same cykle czytań na Sobotę Łazarza i Niedzielę Palmową, z tą wszakże różnicą, że w kodeksie Гилф. 34 stanowią one końcową część księgi (k. 364–397), natomiast w HMPM 4/7 – początkową (k. 1–34v). Bez wątpienia oba zabytki posiadają wspólne źródło w postaci tego samego korpusu *Homiliarza monasteru Studion*, choć skopiowane zostały najpewniej z różnych protografów i potwierdzają ingerencję w typowy podział materiału między tomami 8 i 9. Dwa kodeksy Biblioteki xx. Czartoryskich pod tym względem tworzą klasyczną i w niczym nienaruszoną strukturalną całość, rozdzieloną na dwie części liczące po 874 i 780 stron<sup>19</sup>. Porównując zestaw ksiąg widać, że z repertuaru HMPM 4/7, obejmującego nominalnie 105 mów, w rękopisach Czart. 1271 (część od Soboty Łazarza) oraz Czart. 1272 (całość) opuszczono jedynie 18, wprowadzając zwykle w ich miejsce 12 innych tekstów<sup>20</sup>. A zatem nie

196–204; Zamfirescu 2002; Темчинас 2009, 132–133; inne koncepcje badaczy odnośnie miejsca i czasu postania kolekcji zob. Темчинас 2009, 131 (przegląd stanowisk).

<sup>18</sup>Są to: *Słowo na Niedzielę Palmową* Epifaniasza z Cypru (inc. Радуйся зело души Сиона..., s. 803–810), a także *Posłanie pouczające o zasnym żywocie i o dziewictwie* Grzegorza z Nyssy (bez daty, inc. Разум убо слову есть..., s. 811–874).

<sup>19</sup>Wydaje się niemal pewne, że pierwotna struktura triodnej części *Homiliarza* była taka, jak przedstawiają ją rękopisy Гилф. 34, ГИМ Воскр. ман. 105, Czart. 1271 i Czart. 1272, czyli materiał był rozbity na dwie części (dwa kodeksy), zob. Иванова, 1980, 196–197.

<sup>20</sup>Kodeks HMPM 4/7 jest zdefektowany. Pomiędzy k. 128 i 129 widać ślady po wycięciu ok. 8 kart, na których znajdowały się: koniec mowy 29, brakujące 30, 31 oraz pocz. mowy 32. Nie można więc wykluczyć, że wśród brakujących tekstów znajdowały się jeszcze

ulega wątpliwości, że dwa tzw. *Zlatousty* – Czart. 1271 i Czart. 1272 – są kopiami triodnej części imponującego korpusu panegirycznego, jaki powstał na Bałkanach w okresie nowej redakcji ksiąg w drugiej połowie XIV w. Wprawdzie w wykonanych w początkach XVII w. kopiach widzimy już ewidentne wpływy cech ruskich na poziomie fonetyki i ortografii, jednak średniobułgarska warstwa jest nadal doskonale widoczna. Niejasna na razie pozostaje kwestia miejsca i czasu redakcji struktury krakowskich kodeksów, która spowodowała usunięcie niektórych mów i wprowadzenie w ich miejsce nowych tekstów. Kwestia ta będzie przedmiotem dalszych badań, niemniej już teraz możemy wskazać kodeksy Czart. 1271 i Czart. 1272 jako kolejne źródło do rozpoznania historii i dróg rozwojowych *Homiliarza monasteru Studion* w literaturze prawosławnych Słowian.

Wróćmy jeszcze do postawionego na początku pytania o możliwy związek o. Iwana Wiszeńskiego z dwoma kodeksami z Biblioteki xx. Czartoryskich w Krakowie. Ostrożne przypuszczenia Jarosława Szczapowa, przyjęte jako pewnik przez Walerię Kolosową, nie są pozbawione racji, jednak należy je uściślić i skorygować. Tekstologicznie oba kodeksy rzeczywiście są bałkańskiego pochodzenia, choć zostały wykonane już na ziemiach ukraińskich w początkowych latach XVII w., w oparciu o oryginały dostarczone być może z Góry Athos (choć niekoniecznie). Mimo kłopotliwej chronologii biografii o. Iwana Wiszeńskiego można przyjąć, że miał on faktycznie w tym swój osobisty udział. Niemniej intrygującą głosę igumena Pawła moim zdaniem należy tłumaczyć w sposób następujący: „A te soborniki [ze] Świętej Góry [przyniesione – J.S.] przez Wiszeńskiego Iwana”, co zapewne jest zgodne z prawdą i stanowi wdzięczne przypomnienie faktu dostarczenia okazałych rozmiarów ksiąg z nietypowym dla ziem ruskich doborem tekstów. Mowa tu jest jednak o protografach, a nie konkretnych egzemplarzach, na kartach których wpisano ów komentarz. Przywiezienie z Athosu ksiąg przepisanych już przez ruskich mnichów na papierze używanym w Rzeczypospolitej jest trudne do przyjęcia, podobnie jak i przypuszczenie, że słynny athonita zamówił w którymś z ukraińskich skrytoriów kopie athoskich manuskryptów, po to tylko, by je użytkować

---

przynajmniej dwie mowy obecne w zestawie rękopisów Czart. Przy porównaniu pomijam znajdujące się w kodeksach Czart. dodatkowe teksty bez dat, dopisane na końcach ksiąg, ponieważ rękopis HMPM 4/7 nie przekracza dat cyklu paschalnego (Sobota Łazarza – Niedziela Wszystkich Świętych).

przez krótki czas, a następnie komuś przekazać. Pamiętajmy, że jest tu mowa o dużych kodeksach, których wykonanie musiało być kosztowne i czasochłonne, a ich przenoszenie/przewożenie dość kłopotliwe. Iwan Wszeński nie należał przecież do mnichów pozostających długo w jednym miejscu (przynajmniej w czasie swego ostatniego pobytu w Rzeczypospolitej w latach 1604–1606), jak też przywiązujących wielką wagę do posiadania na własność dóbr materialnych, nawet tak szczególnych, jak księgi pism Ojców Kościoła. Co innego jednak podjęcie wysiłku zabrania ze sobą wartościowych ksiąg po to, by dostarczyć je na ziemię ojczyste i ofiarować miejscowej społeczności prawosławnej. Jeśli rzeczywiście był to o. Iwan, to z pewnością zdawał sobie sprawę z sensowności takiego działania. Przywoził bowiem księgi o najwyższym poziomie literackim, znacznie odmienne od tych, które znał z czasów młodości, ale pod względem doktrynalnym absolutnie pewne, bowiem pochodzące wprost ze Świętej Góry<sup>21</sup>. W ten sposób starał się zapewne ubogacić i wesprzeć życie duchowe swojej rodzimej Cerkwi, ofiarowując używane w athoskich monastarach triodne kodeksy lekcyjne nowego typu, których repertuar z pewnością zrobił na nim wrażenie. Rękopisy te zostały już na ziemiach ukraińskich skopiowane na potrzeby przynajmniej jednego z klasztorów wołyńskich, czego owocem są omawiane tu dwa kodeksy Biblioteki xx. Czartoryskich. Protografy tych kodeksów zapewne zaginęły gdzieś w zawieruchach dziejów lub czekają dopiero na odnalezienie (lub identyfikację) w muzealnych bądź bibliotecznych zbiorach czy magazynach. Jeśli nasze wnioskowanie jest słuszne, to mamy kolejny wdzięczny przykład ożywionych kontaktów polsko-litewskiego prawosławia z bałkańską tradycją literacką i duchową, którego dowodem w tym przypadku są dwie imponujące księgi. Za ich dostarczeniem z bardzo daleka stał jednak konkretny człowiek, którego postać i szlachetne dzieło wyłania się z lakonicznej notatki „wielce grzesznego” igumena Pawła.

---

<sup>21</sup> Należy również wziąć pod uwagę inną możliwość: że autor noty dokonał skrótu myślowego lub uproszczenia i powiązał fakt przywiezienia ksiąg przez o. Iwana z jego pobytem na Górze Athos. W ten sposób księgi nabrały athoskiej proveniencji niezależnie od tego, że mogły pochodzić również z jakiegokolwiek słowiańskiego skryptorium z terenów Bułgarii, Serbii lub Mołdawii.

## Literatura

- Boniecki, A. (1905). *Herbarz polski*. T. 8. Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Briquet, C-M. (1907). *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600 avec 39 figures dans le texte et 16 112 fac-similés de filigranes*. Paris: Alphonse Picard et fils.
- Čertorickaja, T.V. (1994). *Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglischen Jahreszyklus. Aus Handschriften des 11.–16. Jahrhunderts vorwiegend ostslavischer Provenienz*. Red. T.V. Čertorickaja, H. Miklas. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Granstrom, E.E. (1998). *Johannes Chrysostomos im altrussischen und südslavischen Schrifttum des 11.–16. Jahrhunderts. Katalog der Homilien*. Red. E.E. Granstrom, O.V. Tvorogov, A. Valevičius, O.V. Tvorogov. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Hodana, T. (2015). *Ukraińska recepcja postaci i twórczości Iwana Wiszeńskiego. Zarys problemu*. W: *Zbrojne i ideologiczne konflikty w dawnym piśmiennictwie Słowian i ich echa w nowszej kulturze*. Red. M. Kuczyńska, J. Stradomski. Kraków: Wydawnictwo Scriptum, s. 57–70.
- Hodana, T. (2017). *Ostróg – Lwów – Athos. Iwan Wiszeński i wielkie ośrodki kultury prawosławnej*. W: *Ośrodki kultury dawnej Słowiańszczyzny i ich znaczenie dziejowe*. Red. M. Kuczyńska, J. Stradomski. Kraków: Wydawnictwo Scriptum, s. 211–227.
- Laucevičius, E. (1967). *Popierius Lietuvoje XV–XVIII a*. Vilnius: Leidykla „Mintis”.
- Mareş, Al. (1987). *Filigranele hârtiei întrebuințate în țările române în secolul al XVI-lea*. Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România.
- Mircea, I.R. (2005). *Répertoire des manuscrits slaves en Roumanie. Auteurs byzantins et slaves*. Sofia: Institut d'Étude balkaniques.
- Mironowicz, A. (2011). *Biskupstwo turowsko-pińskie w XI–XVI wieku*. Białystok: Trans Humana.
- Naumow, A., Kaszlej, A. (2004). *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog*. Opr. A. Naumow, A. Kaszlej. Współpr. E. Naumow, J. Stradomski. Kraków: Wydawnictwo Scriptum.
- Niesiecki, K. (1839). *Herbarz polski Kaspra Niesieckiego*. T. 4. Lipsk: Dreitkopf und Haertel.
- Ostapczuk, J. (2015). *Cyrylicki apostoł-ewangeliarz niedzielny z Drukarni Brackiej w Łucku (1640 r.)*. „Rocznik Teologiczny”, LVII, z. 2, s. 169–202.
- Siniarska-Czaplicka, J. (1969). *Filigrany papierni położonych na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej od początku XVI do połowy XVIII wieku*. Warszawa–Wrocław–Kraków: Wydawnictwo PAN.
- Zamfirescu, D. (2002). *Les grands Ménologs de lecture du Patriarche Euthyme de Târnovo*. Търновска книжовна школа, 7. (Търновската книжовна школа и християнската култура в Източна Европа. Седми международен симпозиум. Велико Търново, 8–10 октомври 1999 г.). Red. T. Danchev, Велико Търново: Университетско издателство „Св.Св. Кирил и Методий”, s. 87–104



- Гранстрем, Е.Э. (1980). *Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности (XI—XV вв.)*. Труды Отдела древнерусской литературы, т. XXXV. Ленинград: Изд-во Академии наук СССР, s. 345–375.
- Дианова, Т.В., Костюхина, Л.М. (1980). *Водяные знаки рукописей России XVII века. По материалам Отдела рукописей ГИМ*. Москва: Институт истории СССР, АН СССР.
- Иванова, К. (1977). *Цикл великопостных гомилий в гомилиари Михановича*. Труды Отдела древнерусской литературы, т. XXXII. Ленинград: Изд-во Академии наук СССР s. 219–221.
- Иванова, К. (1980). *Житийно-панегиричното наследство на Търновската книжовна школа в балканската ръкописна традиция*. Търновска книжовна школа, 2. *Ученици и последователи на Евтимий Търновски* (Втори международен симпозиум, ВеликоТърново, 20–23 май 1976 г.). Ред. П. Русев. София: Издателство на БАН, s. 193–214.
- Иванова, К. (1991). *Новоизводните търновски сборници и въпросът за ролята на патриарх Евтимий в техния превод*. „Старобългарска литература”, nr 25–26, s. 124–134.
- Колосова, В.П. (1982). *Иван Вышенский и Павел Домжив-Люткович*. Федоровские Чтения, 1979. Москва: Издательство „Наука”, s. 24–34.
- Колосова, В.П. (1987). *Новые данные к биографии Павла Домжив-Лютковича*. Федоровские Чтения, 1982. Ред. Е.Л. Немировский. Москва: Издательство „Наука”, s. 115–122.
- Мошин, В.А. (1958). *К датировке рукописей из собрания А.Ф. Гильфердинга Государственной Публичной библиотеки*. Труды Отдела древнерусской литературы, т. XV. Ленинград: Изд-во Академии наук СССР, s. 409–417.
- Неменский, О.Б., Пидгайко, В.Г. (2010). *Иоанн (Вишенский [Вышенский])*. W: *Православная энциклопедия*. Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 23: *Иннокентий – Иоанн Влах*. Москва: Церковно-научный Центр „Православная Энциклопедия”, s. 399–400.
- Николай, архим. (1864). *Историко-статистическое описание Минской епархии, составленное ректором Минской духовной семинарии, архимандритомъ Николаетъ*. Санктпетербургъ: Типография духовного журнала „Странник”.
- Отчет, ИПБ. (1869). *Отчет Императорской Публичной Библиотеки за 1868 г.* Санкт-Петербургъ: Печатня В. Головина, s. 51–62.
- ПС – *Предварительный список славяно-русских рукописей XI–XIV вв., хранящихся в СССР (для «Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР, до конца XIV в. включительно»)*. W: *Археографический Ежегодник за 1965 год*. Москва: Издательство „Наука”.
- Спространов, Е. (1902). *Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир*. София: Държавна печатница.
- Творогов, О.В., Черторицкая, Т.В. (1988) *Златоуст*. W: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 1: А–К. Отв. ред. Д.С. Лихачев. Ленинград: Издательство „Наука”, s. 358–363.

- Темчин, С.Ю. (2009). *Методика отождествления кирилло-мефодиевских гомилий*. W: *Die Welt der Slaven* (Bd. 39), *Sammelbände – Сборники*. Red. P. Rehder, I. Smirnov, München–Berlin: Verlag Otto Sagner, s. 125–137.
- Черторицкая, Т.В. (1980) *О начальных этапах формирования древнерусских литературных сборников «Златоуст» и «Торжественник» (триодного типа)*. W: *Источниковедение литературы древней Руси*. Ленинград: Издательство „Наука”, s. 96–114.
- Черторицкая, Т.В. (1989). *Торжественник*. W: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2: Л–Я. Отв. ред. Д.С. Лихачев. Ленинград: Издательство „Наука”, s. 432–435.
- Черторицкая, Т.В. (1990). *Торжественник и златоуст в русской письменности XIV–XVII вв.* W: *Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг*. Вып. III. Ч. 2. Москва: Институт истории СССР, АН СССР, s. 329–381.
- Щапов, Я.Н. (1976). *Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики*. Ч. I: *Рукописи собраний Варшавы и Кракова (Nr Nr 1–93)*. Москва: Институт истории СССР, АН СССР.