

MARIUSZ BARTNICKI¹

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Lublin

ORCID 0000-0002-9021-359X

U ŹRÓDEŁ ŚWIĘTOŚCI. WOKÓŁ PROBLEMU POCZĄTKÓW KULTU ŚW. TEODOZEGO – IHUMENA ŁAWRY PECZERSKIEJ W KIJOWIE

**At the source of holiness. Around the issue of the origin of the cult of St. Theodosius –
ihumen of the Kiev-Pechersk monastery**

Abstract

The article depicts the circumstances of the origin of the cult of St. Theodosius, ihumen of the Kiev-Pechersk monastery. The text analyzes the preserved sources (The Tale of Bygone Years, The Kiev-Pechersk Patericon) concerning the events of the translation of Theodosius' remains to the monastery church of the Dormition of the Mother of God, which, in the opinion of many researchers, gave rise to the cult of the saint. The examination of this issue allows for a thesis that the events of 1091 could have resulted from prosaic reasons – the right of ihumen to be buried in the monastery church as well as the fact that he was one of the initiators of the construction of the temple. The textological observations also make it possible to question the chronology of events related to the formation of the cult of Theodosius, as presented in the Tale of Bygone Years, which was based on the Life of St. Theodore the Studite, as can be assumed. The beginning of the cult of St. Theodosius was associated with cultural changes, whose first symptoms can be observed in Ruthenia in the first decade of the 12th century. At that time, the Metropolitan of Kiev, Nikifor I, entered the name of Theodosius in Sinodik, officially including him among the saints of the Church of Kievan Rus.

Keywords: Kievan Rus, St. Theodosius, Kiev-Pechersk Monastery, cult of the saints

Abstrakt

Artykuł został poświęcony okolicznościom powstania kultu św. Teodozego, ihumena klasztoru kijowsko-peczerskiego. W tekście dokonano analizy zachowanych tekstów źródłowych (*Powieści minionych lat*, *Pateryku kijowsko-peczerskiego*) dotyczących okoliczności translacji szczątków Teodozego do klasztornej cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy, która w przekonaniu

¹ Dr hab. Mariusz Bartnicki. Afiliacja: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Zainteresowania badawcze: Ruś Kijowska XI-XIII w.; stosunki polsko-ruskie w średniowieczu; dzieje elit politycznych Rusi Czerwonej; europejskie dzieje militarne. Email: mbartnicki@wp.pl.

wielu badaczy stała się zaczynem kultu wspomnianego świętego. Rozpatrzenie wspomnianego zagadnienia pozwoliło na postawienie tezy, że wydarzenia z 1091 r. mogły wynikać z prozaicznych powodów – prawa ihumena do pochówku w cerkwi klasztornej, jak również faktu, że był on jednym z inicjatorów budowy wspomnianej świątyni. Obserwacje teksto-logiczne pozwoliły również podać w wątpliwość prezentowaną w *Powieści minionych lat* chronologię zdarzeń związanych z kształtowaniem się kultu św. Teodozego, dla której osnową był, jak można przypuszczać, *Żywot św. Teodora Studyty*. Początek kultu św. Teodozego wiązał się z przemianami kulturowymi, których pierwsze symptomy widać na Rusi w pierwszym dziesięcioleciu XII w. Wówczas to metropolita kijowski Nikifor I, na polecenie księcia Świętopelka i prośby ówczesnego ihumena klasztoru peczerskiego Teoktysta, wpisał imię Teodozego do Syondyku, oficjalnie zaliczając go do grona świętych Kościoła Rusi Kijowskiej.

Słowa kluczowe: Ruś kijowska, św. Teodozy Peczerski, kult świętych, klasztor kiewsko-peczerski

Nocą z 13 na 14 sierpnia 1091 r., w leżącym niedaleko książęcej rezydencji w siole Berestowo klasztorze peczerskim, rozgrywały się niezwykle wydarzenia. Na polecenie przełożonego monasteru Teogosta, w tajemnicy przed pozostałymi członkami wspólnoty zakonnej, dwaj zakonnicy rozpoczęli ekshumację szczątków zmarłego przed siedemnastu laty brata Teodozego. Czynili to wbrew ostatniej woli zmarłego. Drugi ihumen klasztoru peczerskiego nakazał bowiem, by pochowano go w pieczarze, w której wiódł swój ascetyczny żywot.

Przedsięwzięcie okazało się niełatwe do zrealizowania. Jak wspominał jeden z zakonników, Nestor: „kopaliśmy do północy, utrudziliśmy się i nie mogąc dokopać się począłem smucić się, że w złą stronę kopieemy. Ja zaś wzięwszy rydel począłem kopać usilnie, a towarzysz mój odpoczywający przed pieczarą rzekł mi: «uderzyli w klepadło» i ja w tej chwili dokopałem się do szczątków Teodozowych, gdy on powiedział: «uderzyli w klepadło», jam powiedział: «dokopałem się już». Gdy zaś dokopałem się, objął mnie strach, i zacząłem wołać: Panie zmiłuj się!»².

W dalszej części relacji wspomniano o oględzinach, jakim poddano szczątki Teodozego. Zachowały się one w nienaruszonym stanie, jak opisywał Nestor: „stawy nie rozpadły się były, a włosy na głowie przylepiły”³. Zwłoki przełożono na manitę i wyniesiono z pieczary. Dalsze wydarzenia przybrały nieoczekiwany obrót, biorąc pod uwagę, że całe przedsięwzięcie utrzymywane było w ścisłej tajemnicy. Następnego dnia uroczyste przeniesiono

² „копахомь до полуночья, трудихомся, и не могуче ся докопати, начах тужити, еда како на страну копаемь. Азь же вземь рогалью начах копати рамено, и другу моему опочивающю передь пещерою, и рече ми: «Удариша в било». И азь в ть чинь прокопах на мошѣ Феодосьеви. Оному глаголющю ко мнѣ: «Удариша в било»; мнѣ же рекущю: «Прокопахъ уже». Егда же прокопахъ, обдержашеть мя ужасть, и начах звати: „Господи помилуй!” – *Повесть временных лет*, wyd. Д.С. Лихачев, Б.А. Романов, т. 1, Москва-Ленинград 1950, s. 138. Tłumaczenie za: *Powieść minionych lat (Powieść Wremiennych Let)*, tłum. F. Sielicki, Wrocław 1968, s. 359. Informacje o życiu św. Teodozego zachowały się w: *Powieści minionych lat w zapisach datowanych na: 1051, 1073, 1074, 1075, 1091 oraz pod 1108 r.* – *Повесть временных лет*, т. 1, s. 104-108; 122-131; 138-141, s. 187; w *Pateryku kijowsko-peczerskim (Киево-Печерський Патерик*, wyd. Д. Абрамович, w: *Памятки мови та письменства давньої України*, т. 4, Киев 1930, s. 20-94 oraz *Sborniku uspienskim XII-XIII w. (Успенский сборник XII-XIII вв.)*, wyd. В.Г. Демьянов, О.А. Князевская, С.И. Котков, Москва 1971, s. 71-135).

³ *Повесть временных лет*, s. 138.

szczątki brata Teodozego do klasztornej cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy, w asyście biskupa perejasławskiego Jefrema (ok. 1076-1091 r.), biskupa czernihowskiego Jana (ok. 1087-1112), Maryna Jurewskiego (ok. 1091-1095), Stefana biskupa włodzimierskiego (ok. 1091-1094) oraz ihumenów i braci zakonnych ze wszystkich monasterów, a także wiernych⁴.

Wspomniane wydarzenia związane z translacją szczątków ihumena Teodozego do cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy stanowią wprowadzenie do zagadnień, które wciąż są przedmiotem dyskusji badaczy, a mianowicie: jak na Rusi Kijowskiej postrzegano istotę świętości? Kiedy i w jaki sposób szczątki zmarłego stawały się dla współczesnych relikwiami? Czy miejsce złożenia relikwii/zmarłych w przestrzeni sakralnej było regulowane określonymi zwyczajami? W niniejszym tekście podjęto próbę odpowiedzi na część postawionych wyżej pytań, w kontekście rozważań nad początkami kultu ihumena Ławry Peczerskiej św. Teodozego, jakkolwiek rozległość poruszanej tematyki postrzegania świętości na Rusi wymagałaby oddzielnego studium.

Główny bohater rozważań – Teodozy, wedle *Żywotu* napisanego przez mnicha Nestora⁵, urodził się w zamożnej rodzinie w Wasiljewie (pod Kijowem). Dzieciństwo spędził w Kursku, gdzie po nakazie księcia przenieśli się jego rodzice. Zgodnie z kanonami przedstawień świętego, autor *Żywotu* podkreślał nadzwyczajną żarliwość religijną przyszłego mnicha jeszcze w okresie dziecięcym. Około 1055-1056 r., w tajemnicy przed rodzicami, opuścił on dom rodzinny i wraz z pielgrzymami zmierzającymi do Ziemi Świętej wyruszył do Kijowa. Przybywszy do macierzy grodów ruskich zdecydował się przyłączyć do wspólnoty zakonnej, jaka wówczas formowała się wokół Antoniego, założyciela klasztoru peczerskiego. Po zwyczajowym okresie nowicjatu (trzech latach) został postrzyżony prawdopodobnie przez ówczesnego metropolitę kijowskiego Nikona. Brat Teodozy okazał się nie tylko żarliwym zwolennikiem praktyk ascetycznych, ale przede wszystkim pełnym energii organizatorem, który przyczynił się do rozkwitu zgromadzenia założonego na podkijowskim wzgórzu. Jako drugi (po Warłaamie) ihumen klasztoru peczerskiego (ok. 1062 r.) wznosił wiele klasztornych budynków, rozpoczął również budowę murowanej cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy, która zastąpiła dawną drewnianą świątynię pod tym samym wezwaniem. Warto również odnotować, że ihumen aktywnie włączał się w życie polityczne pobliskiego Kijowa, angażując się w spory, jakie toczyły się w rodzie książęcym Rurykowiczów⁶. Otwarta krytyka księcia Świętopępka, który pozbawił władzy swojego brata księcia Izjasława w 1073 r., spowodowała, że relacje między kijowskim dworem i klasztorem nie układały się najlepiej. Dopiero u kresu

⁴ Tamże, s. 139.

⁵ O autorze *Żywotu św. Teodozego* zob. О.В. Творогов, *Нестор*, w: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, red. Д.С. Лихачев, t. 1, Ленинград 1987, s. 274-278.

⁶ *Киево-Печерський Патерик*, s. 22-72; *Успенский сборник*, s. 73-121. Wiele informacji o działalności Teodozego jako mnicha, a następnie ihumena klasztoru peczerskiego, wciąż jest przedmiotem dyskursu naukowego. Zob. Ю.А. Артамонов, *Житие Феодосия Печерского, проблемы источниковедения*, w: *Древнейшие государства Восточной Европы, 2000 г.: Проблемы источниковедения*, red. Л.В. Столярова, Москва 2003, s. 173-227, tam też zestawienie literatury przedmiotu. Por. А. Поппэ, *Русь и Афон в XI в.*, w: *Сборник статей к 70-летию Бориса Андреевича Успенского*, сост. Ф.Б. Успенский, Москва 2008, s. 320-340, tenże, *Студиты на Руси. Истоки и начальная история Киево-Печерского монастыря*, w: *Ruthenica, Supplementum 3*, Киев 2011, s. 46-84; G. Fiedotow, *Święci Rusi (X-XVII w.)*, tłum. H. Paprocki, Białystok-Bydgoszcz 2002, s. 33-49; Монахиня Таисия, *Русские святые*, Санкт-Петербург 2001, <https://predanie.ru/book/117390-russkie-svyatyje/#/toc22> (dostęp 17.07.2022). Ostatnio na temat postrzyżyn Teodozego zob. Ф.Б. Успенский, *Антоний Печерский и начальная история русского монашества (Рясофор в Древней Руси)*, „Slovéne”, 1/2016, s. 1-44.

жизни Теодоzeго (змарл ок 1074 р.) релацие з владцд кижовским улегли засадничей змание⁷. Wedле *Повиести минionych лат*, то влание ксициу Швиготеплкови и humen повирзл опеке над згромадением и учинил гварантем выбору на nowego преложеного монастыру схоластыка Стефана⁸. Згодние з остатнид волд Теодоzeго, поховано го в пичарзе, в кторей проводил свое асцетичный жывот⁹. В 1091 р. jeho szczdtkи пренесiono до класаторней церкви Зашиения Богуродзичи¹⁰, заш в 1108 р. метрополита кижовски Никифор I, на polecenie ксициа Швиготеплка и усилне прошбы оwdческого и humena класатору пичерского Теоктыста, наказал вписад имие Todozeго до Synodyку¹¹.

Задание часу повстания культу Теодоzeго было жуз предметом заинтересования badacy, przede wszystkim в контексте ключового для студиов над розвитком пишиеничества Руси Кижовской *Жывоту* wspomnianого швиготепла¹². Jeszcze в XIX сталециу А.М. Кубариев высунал припусциение, же најстарша версия *Жывоту шв. Теодоzeго* zachowana в *Sborniku uspienskim*, powstała в латах 80. XI в. Koronnym argumentem przytaczanym przez uczoneго была констатация, же не wspomina она о translacji szczdtkов Теодоzeго до класаторней церкви Зашиения Богуродзичи¹³. Poglд ten зуыл uznание wielu badacy, ktorzy starali siе go dodatkowo зуasadnic, зурацаюд увагу м.ин. на brak информации we wspomnianym текście о преломовых wydarzeniach, jakie miały miejsce в жичу пичерской wspólnotы по 1088р.¹⁴ Z drugiej jednak strony trudno не зауважыч вdупливости tych historykов, ktorzy opowiadajд siе за пзным (pocz. XII в.) повстанием *Жывоту*¹⁵.

⁷ *Успенский сборник*, s. 121; *Киево-Печерський Патерик*, s. 66-67. О релациах и humena Теодоzeго з ксицием Швиготеплком zob. Ю.А. Артамонов, dz. cyt., s. 230-238.

⁸ *Повесть временных лет*, s. 124-125.

⁹ Тамже, s. 125; *Киево-Печерський Патерик*, s. 74.

¹⁰ *Повесть временных лет*, s. 139.

¹¹ Тамже, s. 187.

¹² А.М. Кубарев, *О патерике пичерском и описание харатейного списка Пичерского Патерика, Чтения в обществе истории и древностей*, ks. 9, Москва 1847, s. 12; Е.Е. Голубинский *История русской церкви*, т. 1, ks. 2, cz. 1, Москва, 1881, s. 620-625; А.А. Шахматов, *Повесть временных лет, Вводная часть. Текст. Примечания*, т. 1, Петроград 1916, s. XIX; tenże, *Нестор летописец, в: История русского летописания, Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды*, т. 1, ks. 2. *Раннее русское летописание XI-XII вв.*, Санкт-Петербург 2003, s. 417-427. О проблемі тожсамоци Nestora latopisarza z Nestorem autorem *Жывоту шв. Теодоzeго* zob. О.В. Творогов, dz. cyt., s. 274-278; Г. Подкальски, *Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.)*, Санкт-Петербург 1996, s. 330-339, там теж zestawienie literatury przedmiotu.

¹³ А.М. Кубарев, dz. cyt., s. 12.

¹⁴ Е.Е. Голубинский, *История*, s. 620-625; Н. Левитский, *Важнейшие источники для определения времени крещения Владимира и Руси и их данные*, Христианские чтения, Санкт Петербург 1890, nr 6, s. 691-692; А.А. Шахматов *Несколько слов о Несторовом Жичии Феодосия*, „Сборник Отделения Русского Языка и Словесности Императорской Академии Наук” 1899, т. 64, nr 1, s. 2-3; tenże, *Разыскания*, s. 55; П.В. Владимиров, *Древняя русская литература Киевского периода XI-XIII веков*, Киев, 1900, s. 182-183; Д.И. Абрамович, *Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике*, Санкт Петербург 1902, s. IV-VI; А. Poppe, *Chronologia utworów Nestora-hagiografa*, „Slavia Orientalis”, 14/1965, nr 3, s. 292-297, 305; E. Benz, *Russische Heiligenlegenden*, Zürich 1989, s. 76; В.С. Горский, *Святи Киї вської Русі*, Київ 1994, s. 131; Л.В. Левшун, *История восточнославянского книжного слова XI-XVII вв.*, Минск 2001, s. 153.

¹⁵ М.П. Погодин, *Несторово жичие св. Феодосия как исторический источник*, „Исторические чтения”, 1864, т. 4, s. 153-154; С.А. Бугославский, *К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преп. Нестора*, „Известия отделения русского языка и словесности Академии наук”, т. 19, ks. 1, Санкт Петербург 1914, s. 174-176; tenże, *Жичия*, в: *История русской литературы*, т. 1, Москва 1941, s. 317-321, 326-328; А.Г. Кузьмин, *Когда Нестор писал Жичие Феодосия?*, „Ученые записки Ростовский государственный педагогический институт” (Вопросы литературы и методики ее преподавания) 61/1970,

Koncepcje uczonych dotyczące okoliczności zredagowania *Żywotu* miały również wpływ na przekonania o czasie narodzin kultu św. Teodozego, który odnoszono do początku XII stulecia (ok. 1109 r.)¹⁶ lub lat 80. XI w.¹⁷

Przeniesienie punktu rozważań na niewątpliwie ważny w kontekście kształtowania się kultu św. Teodozego zabytek piśmiennictwa ruskiego, jakim jest jego *Żywot*, powodowało, że pytanie o to, co właściwie wydarzyło się w 1091 r., traktowano jako zagadnienie drugorzędne. Jednym z niewielu badaczy, który podjął próbę rozważenia szerszego kontekstu wypadków, które rozegrały się nocą z 13 na 14 sierpnia 1091 r., był A. Poppe. Warszawski uczone postawił jedną z kluczowych i wciąż dyskusyjnych kwestii, a mianowicie: jak w Rusi Kijowskiej definiowano istotę świętości¹⁸, co było momentem zwrotnym, który przesądzał, o uznaniu danej osoby za świętą? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, zwracał on uwagę przede wszystkim na brak w Kościele wschodnim reguł, które podobnie jak w Kościele łacińskim jasno określały proces kanonizacyjny. Wpływało to na pewną dowolność w kreowaniu świętych i sprzyjało powstawaniu zjawiska lokalnych kultów. Badacz, szukając wspólnego mianownika, określającego moment, w którym następowała zmiana ciała zmarłego w relikwię, wskazywał na ryt pozyskania i translacji szczątków przyszłego świętego do przestrzeni sakralnej. Jak pisał: „dwa akty: odzyskanie i przeniesienie łączone przez liturgiczne działania, wprowadzały osobę w grono świętych”¹⁹.

Ze zdaniem Andrzeja Poppego można by się zgodzić, jeśli powyższe uwagi odnosiłyby się tylko do jednej kategorii świętych prawosławnych – a mianowicie męczenników lub w przypadku Rusi Kijowskiej cierpiętników²⁰. Reprezentowali oni wzorzec świętego – który

s. 258; Ю.А. Аргамонов, dz. cyt., s. 266-277. Brak w *Sborniku uspienskim* wiadomości o translacji szczątków Teodozego, nie może być traktowany jako decydujący argument za wczesnym jego powstaniem. Wspomniany *Sbornik* stanowi bowiem kompilację żywotów świętych na użytek prywatny (układ utworów nie odpowiada liturgicznemu zwyczajom Cerkwi), poza tym autorzy hagiografii, jak to pokazuje chociażby przykład *Żywotu Piotra z Atroy* w Bityni, nie byli ściśle „skrzępowani” kanonami literackimi, wedle których tworzyli swoje opowieści. Autor wspomnianego *Żywotu*, mnich Saba, w pierwszej wersji pominął kompletnym milczeniem kwestie związane z translacją szczątków świętego i jego pochówkiem. Dopiero w kolejnej wersji, utwór uzupełnił opisem cudów świętego oraz dodał informację o translacji szczątków – relikwii zmarłego ascety. Zob. M. Kaplan, *De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du ye au XIIIe siècle*, w: *Myriobiblos: Essays on Byzantine Literature and Culture*, red. T. Antonopoulou, S. Kotzabassi, M. Loukaki, Boston-Berlin-Munich 2015, s. 23.

¹⁶ М.П. Погодин, dz. cyt., s. 153; С.А. Бугославский, *К вопросу*, s. 174; А.Г. Кузьмин, dz. cyt., s. 258; Ю.А. Аргамонов, dz. cyt., s. 266-277.

¹⁷ А.М. Кубарев, dz. cyt., s. 12; Е.Е. Голубинский, *История*, s. 620-625; А.С. Хорошев, *Политическая история русской канонизации (XI-XVI вв.)*, Москва 1986, s. 54; А. Поппэ, *Студиты на Руси*, s. 46-68; G. Fiedotow, dz. cyt., s. 33.

¹⁸ Zagadnienie kultu świętych na Rusi ma już bogatą literaturę przedmiotu, jakkolwiek wiele kwestii związanych z tym zjawiskiem jest nadal dyskusyjna; zob. Е. Голубинский, *История канонизации святых в Русской Церкви*, Москва 1903, s. 11-43; Е. Темниковский, *К вопросу о канонизации святых*, „Временник Демидовского юридического лицея”, 1904, t. 87, s. 24-35, 49-59, 70-77; Архим. Евгений Мерцалов, *Как совершалась канонизация святых в первое время существования русской Церкви?*, wyd. 2, Муром 1910; R. Klauser, *Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13 Jahrhundert*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte”, 40/1954, s. 85-101; A. Kazhdan, *Hermitic, Cenobitic and Secular Ideals in Byzantine Hagiography of the Ninth to Twelfth Centuries*, „Greek Orthodox Theological Review”, 30/1985, s. 473-487; *Реликвии Византии и Древней Руси. Письменные источники*, red. А.М. Лидов, Москва 2006, s. 56-66; *Восточнохристианские реликвии*, red. А.М. Лидов, Москва 2003.

¹⁹ А. Поппэ, *Студиты на Руси*, s. 15.

²⁰ Zob. А. Мironowicz, *Święci w Kościele prawosławnym na Białorusi*, w: *Wilno i kresy północno-wschodnie*, t. 1: *Historia i ludzkie losy*, red. E. Feliksiak, А. Мironowicz, Białystok 1996, s. 77, przyp. 4; J. Charkiewicz, *Typologia świętych w kościele prawosławnym: próba systematyki*, „Elpis”, 11/2009, s. 323-380; G. Fiedotow, dz. cyt., s. 31.

w pełni uosabiał ideę świętości rozumianej jako nieustanne naśladowanie Boga. Męczennicy, jako ci, którzy podobnie jak Chrystus, złożyli najwyższą ofiarę – własne życie, w momencie śmierci wchodzili do Królestwa Niebieskiego, tym samym zyskując status świętych. Szczątki męczenników były więc traktowane jako relikwie zarówno w momencie ich pozyskania, jak i w kolejnych etapach związanych z uroczystym złożeniem w cerkwi. Wyjątkowe znaczenie tej kategorii świętych podkreślało miejsce, jakie ich relikwie zajmowały w przestrzeni sakralnej. Lokowano je najczęściej w pobliżu ołtarza. Warto odnotować, że tylko szczątki męczenników mogły być wykorzystywane w rycie konsekracji nowej świątyni. Umieszczano je w specjalnie wykonanych wnękach w podwyższeniu głównego ołtarza lub w samym Αγία Τράπεζα²¹. Jak pisał Symeon, arcybiskup Thesalonik: „męczennicy są fundamentem Kościoła zbudowanego na fundamentach Zbawiciela. A w kościele męczenników należy umieszczać pod ołtarzem, bo to jest kościół i tron Boga i grób Chrystusa”²².

Postać ihumena Teodozego prezentuje zupełnie inny typ świętości – określanej jako „ὄσιος” – „pobożny”. Do tej kategorii zaliczano w Kościele bizantyjskim przede wszystkim przedstawicieli zbiorowości monastycznych, którzy wiedli szczególnie bogobojne i ascetyczne życie²³. Teodozy był pierwszym w dziejach Kościoła Rusi Kijowskiej, przedstawicielem grupy świętych określanych mianem: „Преподобны”. Wydaje się, że decyzja o uznaniu zmarłego ihumena za świętego nie było łatwa do podjęcia. Na ziemiach ruskich, do czasów wyniesienia Teodozego, brakowało bowiem wzorca, który określałby, jakimi przesłankami należy się kierować, aby uznać, że ascetyczny żywot mnicha był dostatecznie bogobojny, aby zaliczyć go do grona świętych.

Fakt pozyskania szczątków zmarłego, jak i translacja ich do cerkwi, tak jak przypuszczał A. Poppe, nie może być traktowany jako dowód świadczący o rozwoju miejscowego kultu świętego. Przeczy temu bowiem opis niecodziennego rytu, jaki miał miejsce za panowania Jarosława Mądrego (około 1044 r.), o którym wspomina *Powieść minionych lat*. Brzmi on następująco: „Wyrzebano dwóch kniaziów Jaropełka i Olega synów Światosława i ochrzczono ich kości i położono w cerkwi św. Bogurodzicy”²⁴. Wedle wspomnianego passusu odszukano i translokowano szczątki pogańskich książąt – które wbrew przepisom prawa kanonicznego, złożono w jednej z najważniejszych kijowskich świątyni²⁵. Powyższy przykład uzmysławia więc, że ryt translacji nie musiał być wcale związany z ideą włączenia do grona świętych. Cerkiew była przecież miejscem, gdzie chowano również osoby świeckie: fundatorów, osoby zasłużone dla zgromadzenia zakonnego, jak również przedstawicieli dynastii.

Kiedy rozważa się okoliczności narodzin kultu św. Teodozego, zasadne wydaje się ostawienie pytania o wyobrażenia miejscowego duchowieństwa oraz lokalnej społeczności

²¹ J. Charkiewicz, dz. cyt., s. 341; V. Marinis, R. Ousterhout, “Grant Us to Share a Place and Lot with Them” *Relics and the Byzantine Church Building (9th–15th Centuries)*, w: *Saints and Sacred Matter. The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*, red. C. Hahn, H.A. Klein, Washington 2015, s. 154-159.

²² Cyt. za V. Marinis, R. Ousterhout, dz. cyt., s. 157.

²³ J. Charkiewicz, dz. cyt., s.357.

²⁴ *Повесть временных лет*, s. 104. Tłum. za *Powieści lat minionych*, s. 322.

²⁵ Zob. Я.Н. Шапов, *Устав князя Ярослава и вопрос об отношениях к византийскому наследию на Руси в середине XI века*, „Византийский временник”, 31/1971, s. 72-73; А.В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки, культурных, торговых, политических отношений IX-XII веков*, Москва 2001, s. 361-369; Ф.Б. Успенский, *Скандинавы – Варяги – Русь: Историко-филологические очерки*, Москва 2002, s. 153-154; А.И. Алексеев, *Крещение костей (К интерпретации статьи Повести временных лет под 1044 г.)*, „Древняя Русь”, 11/2003, nr 1, s. 102-106.

na temat idei świętości. Wydaje się, że, po za regułami kanonicznymi obowiązującymi w Kościele wschodnim, istotny wpływ na postrzeganie wspomnianego zjawiska wywarły przede wszystkim teksty hagiograficzne oraz peregrynacje do miejsc związanych z kultem. Dostarczały one swoistego exemplum – które objaśniało, jakimi cechami powinna legitymować się osoba pretendująca do grona świętych, jakie znaki świadczą o tym, że cieszy się ona szczególną łaską Stwórcy.

Wprawdzie Kościół bizantyjski nie sformułował jasnych kanonów, które regulowałyby procedurę kanonizacji na wzór tej, która funkcjonowała w Kościele łacińskim, jednakże w celu ograniczenia żywiołowego, oddolnego kreowania kolejnych kultów świętych przez lokalne społeczności prawo do zaliczenia danej osoby do grona świętych scedował na miejscowego zwierzchnika Kościoła²⁶. W przypadku klasztoru peczerskiego duchownym, który miał więc głos decydujący w tym względzie, był metropolita kijowski²⁷. Jak zostało wspomniane wyżej, w przeniesieniu szczątków Teodozego uczestniczyło kilku biskupów ruskich: perejaśławski, czernihowski, włodzimierski, zabrakło jednak wśród nich najważniejszego przedstawiciela władz duchownych: metropolity kijowskiego Joana III lub jego następcy Nikołaja²⁸. Wspomniana absencja metropolity podczas translacji szczątków Teodozego w literaturze przedmiotu była różnie interpretowana.

Według przypuszczeń A. Poppego, obecność metropolity kijowskiego nie była warunkiem koniecznym do uznania świętości ihumena Teodozego. Uczony wysunął przypuszczenie, że w podkijowskim zgromadzeniu zakonnym nie obowiązywał statut Aleksego Studyty (lata 60. XI w.), a typikon w redakcji Nikity Styriaty, dla którego wzorem była reguła Teodora Studyty. Pomijając bogosłużebną część typikonu, zasadnicza różnica między obiema regułami polegała na większej niezależności klasztoru od lokalnych władz metropolitalnych. Przejawiała się ona m.in. w samodzielnym wyborze ihumena, którego wskazywano na soborze wszystkich zakonników, zaś w przypadku istnienia kilku kandydatów prawo arbitrażu przysługiwało przedstawicielowi władzy świeckiej, a nie metropolicie. Zdaniem A. Poppego niezależność klasztoru peczerskiego mogła również przejawiać się w samodzielnej decyzji dotyczącej ustanowienia miejscowego kultu²⁹.

Taka hipoteza budzi jednak poważne wątpliwości, w kontekście *Żywotu św. Teodora Studyty*, który był pewnego rodzaju wzorcem również dla redagowania opowieści hagiograficznej o mnichu peczerskim. Dla prezentowanych rozważań szczególnie istotne są okoliczności towarzyszące przeniesieniu i złożeniu szczątków Teodora w jego macierzystym klasztorze Studion w Konstantynopolu. Nieustępliwość i żywiołowość Studyty, nieprzejednanego przeciwnika ikonoklazmu, spowodowały, że w 811 r. został on wygnany z Konstantynopola i resztę życia spędził w Bitynii. Zmarł w 826 r. w miejscowym w klasztorze Hagios

²⁶ E. Голубинский, *История канонизации*, s. 11-43, 296; E. Темниковский, dz. cyt., s. 24-35 i dalsze; N. Oikonomides, *How to become a Saint in eleventh century Byzantium*, w: *The Heroes of the Orthodox Church The New Saints, 8th-16th Centuries*, red. E. Kountoura-Galake, Athens 2004, s. 473-491; J. Charkiewicz, *Kult świętych w prawosławiu*, „Elpis”, 12/2010, s. 153-154, tam też rozważania na temat świętości w ujęciu teologicznym.

²⁷ J. Charkiewicz, *Kult świętych*, s. 155.

²⁸ *Повесть временных лет*, s. 139. Tekst kroniki nie zawiera dokładnych informacji, które bez żadnych wątpliwości określałyby, który ze wspomnianych hierarchów pełnił wówczas funkcję metropolity kijowskiego. Warto zaznaczyć, że absencja metropolity kijowskiego Joana III podczas translacji szczątków Teodozego była uznawana za argument potwierdzający śmierć ww. metropolity przed 14 sierpnia 1091 r. Zob. A. Поппэ, *Митрополиты и князья Киевской Руси*, w: Г. Подкальски, dz. cyt., s. 453.

²⁹ A. Поппэ, *Студиты на Руси*, s. 24-27.

Trypon. W 844 r., po proklamowaniu przez cesarzową bizantyjską Teodorę (11 III 843) ikonoltrii, w klasztorze Studion podjęto myśl o sprowadzeniu ciała wielkiego reformatora do macierzystego zgromadzenia³⁰. *Żywot* drobiazgowo opisuje przygotowania do translacji relikwii świętego. Wspomina m.in., że zanim podjęto jakiegokolwiek działania związane z przeniesieniem szczątków Teodora, dwaj mnisi przybyli do ówczesnego patriarchy konstantynopolińskiego Metodogo I z prośbą o wyrażenie zgody na całe przedsięwzięcie. Po uroczystym przewiezieniu szczątków świętego z Bitynii do Konstantynopola, w uroczystej procesji, która zgromadziła licznych mieszkańców miasta oraz duchowieństwo uczestniczył również sam metropolita³¹.

Wedle innej koncepcji, podnoszonej w ostatnich latach przez F. Artamanowa, wydarzenia z 1091 r. były związane z próbą włączenia Teodozego do grona świętych, która zakończyła się jednak niepowodzeniem wobec sprzeciwu nowego metropolity kijowskiego Nikołaja. Ihumen klasztoru peczerskiego, wykorzystując wakans, jaki panował na stolicy metropolitarnej w Kijowie po śmierci Joana III Skopca (ok. sierpnia 1091?), a przed przybyciem nowo powołanego w Konstantynopolu metropolity Nikołaja (ok. 1092 r.), samodzielnie podjął działania, które miały doprowadzić do ustanowienia kultu św. Teodozego. W uroczystości związane z przeniesieniem szczątków przyszłego świętego ihumenowi udało się zaangażować metropolitę perejasławskiego Jefrema (po raz pierwszy wspomniany z takim tytułem), dawnego zakonnika ławry peczerskiej, podobnie zresztą jak Stefana biskupa włodzimierskiego i prawdopodobnie Jana biskupa czernihowskiego. Nie wiadomo jednak, w jakim charakterze wspomnieni hierarchowie występowali podczas uroczystości w 1091 r. Zarówno książę kijowski Wsiewołod, jak i nowy metropolita kijowski, uznali działania ihumena klasztoru kijowsko-peczerskiego za bezprawne i kategorycznie sprzeciwili się zaliczeniu Teodozego do grona świętych³².

Tego rodzaju domysły oparte są jednak na bardzo wątpliwych przesłankach. Jeśli bowiem władze klasztorne podjęły tak ryzykowną grę i dążyły do samodzielnego wyniesienia Teodozego do grona świętych, to faktycznie musiały się z góry liczyć ze sprzeciwem nowego metropolity. Patriarcha kijowski, przedstawiciel greckiego Kościoła stał na straży *ὀρθός* – wiernego przestrzegania zbioru zasad obowiązujących w Kościele wschodnim. Wątpliwa wydaje się teza o lokalnym kulcie Teodozego, jaki narodził się w klasztorze peczerskim już w latach dziewięćdziesiątych XI w. Uznanie zmarłego za świętego przez lokalną społeczność charakteryzowało się swoistą „dynamiką” zdarzeń. Najczęściej miało to miejsce tuż po śmierci zmarłego i było ściśle związane z wyobrażeniami o tym, co dzieje się z ciałem i duszą po śmierci. Wedle owych przekonań kluczową rolę pełnił trzeci dzień po śmierci, kiedy duszę zmarłego przejmowały anielskie zastępy. To był właśnie moment „cudownych manifestacji”, które potwierdzały świętość zmarłego. 40 dnia po śmierci, kiedy dusza stawała przed Bogiem, pojawiały się pierwsze cuda, które symbolizowały szczególne względy, jakimi

³⁰ A.P. Kazhdan, A.M. Talbot, *Women and Iconoclasm*, „Byzantinische Zeitschrift”, 84/85/1991/1992, s. 391-408.

³¹ C. van de Vorst, *La translation de S. Theodore Studite et de S. Joseph de Thessalonique*, „Analecta Bolladiana”, 32/1913, s. 50-61; *На принесение и положение мощей преподобного отца нашего и исповедника Феодора – а там же и поминание в конце слова о положении обретенных мощей преподобного отца нашего Иосифа, бывшего архиепископом Фессалоницким*, wyd. Д.Е. Афиногенов, w: *Реликвии в Византии и древней Руси, Письменные источники*, red. А.М. Лидов, Москва 2006, s. 66-68.

³² Zob. А.С. Хорошев, dz. cyt., s. 43; Ю.А. Артамонов, dz. cyt., s. 267-269.

zmarłą osobę obdarzył Stwórcą³³. Warto podkreślić, że drugi ihumen klasztoru peczerskiego Teodozy zmarł ok. 1074 r. Dopiero siedemnaście lat później, w roku 1091 r., nastąpiła translacja szczątków wspomnianego zakonnika do cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy³⁴, jakkolwiek chronologia wydarzeń związanych z przeniesieniem ciała Teodozego do świątyni klasztornej budzi poważne wątpliwości.

Jak już zostało wspomniane, św. Teodozy był pierwszym (преподобным – pobożnym) w dziejach Kościoła w Rusi Kijowskiej. Podejmując decyzję o wyniesieniu go do grona świętych, opierano się na pewnych „archetypach”, które określały, jakimi przymiotami powinien charakteryzować się święty mnich³⁵. Wzorców takich niewątpliwie poszukiwano w literaturze hagiograficznej (żywotach świętych), ale również ważną rolę odgrywały peregrynacje do centrów religijnych, szczególnie ważnych dla ruskiej ekumeny. Jednym z takich miejsc, którego przestrzeń była wręcz przesycona relikwiami, był Konstantynopol. Miejscowi przewodnicy, jak na to wskazuje chociażby relacja biskupa nowogrodzkiego Antoniego, w sposób niezwykle barwny przedstawiali dzieje nie tylko dawnych męczenników, ale również wydarzenia towarzyszące ogłaszaniu „nowych” świętych Kościoła bizantyjskiego³⁶. Tego rodzaju opowieści stawały się impulsem, który niewątpliwie oddziaływał na kształtowanie się wyobrażeń na temat świętości wśród ruskich pątników³⁷.

Żywot św. Teodozego, który przedstawia drogę ihumena peczerskiego do świętości, podobnie jak wiele utworów hagiograficznych, został skomponowany wedle kanonu opracowanego jeszcze przez Symeona Metafrosta³⁸. Poszczególne części *Żywotu* zostały nasycone wątkami fabularnymi zaczerpniętymi z dzieł greckich hagiografów: Cyryla ze Scytopolis (ur. ok. 524 w Scytopolis, zm. po 599 w Mar Saba); Paladiusza z Galacji (363–425), Atanazego Wielkiego (ok. 295, zm. 2 V 373), Jana Moschosa (ur. ok. 550, zm. 619) i innych. W tekście *Żywotu Teodozego* znalazły się całe frazy z przekładów greckich hagiografii wielkich poprzedników mnicha klasztoru peczerskiego: św. Eutymiusza Wielkiego, Saby Jerozolimskiego, Antoniego Wielkiego, Teodora Edeskiego, Jana Złoustego, Szymona Słupnika, Pimena Wielkiego, Makarego Wielkiego Egipskiego. Wspomniane kalki literackie odnoszące się do poszczególnych części utworu (wprowadzenia, opisu dzieciństwa, charakterystyki doskonalenia się świętego w praktykach estetycznych, przedstawienia okoliczności śmierci) były już przedmiotem wnikliwej analizy badaczy, dlatego też nie wydaje się celowe, by po raz kolejny przywoływać wspomniane ustalenia³⁹. Z punktu widzenia prowadzonych rozważań

³³ Zob. M. Kaplan, dz. cyt., s. 26-29; A. Talbot, *The Relics of New Saints Deposition, Translation, and Veneration in Middle and Late Byzantium*, w: *Saints and Sacred Matter The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*, red. C. Hahn, H.A. Klein, Washington 2015, s. 218-222.

³⁴ *Повесть временных лет*, s. 139.

³⁵ E. Benz, dz. cyt., s. 79.

³⁶ Zob. O.A. Белоброва, *О «Книге паломник» Антония Новгородского. Византийские очерки*, Москва 1977, s. 228-235; A.M. Лидов, *Антоний новгородский. описание святых Константинополя*, w: *Реликвии Византии и Древней Руси. Письменные источники*, red. A.M. Лидов, Москва 2006, s. 198-205.

³⁷ Zob. np. jedenastowieczną relację tzw. Anonima Tarragońskiego: *Таррагонский аноним «О граде Константинополе»*. *Латинское описание реликвий XI века*, wyd. A.M. Лидов, w: *тенже, Реликвии Византии и Древней Руси*, s. 176-196.

³⁸ J. Charkiewicz, *Kult świętych*, s. 154-155.

³⁹ В.А. Яковлев, dz. cyt., s. 75; А.А. Шахматов, *Несколько слов о Несторовом Житии Феодосия*, Сборник Отделения Русского Языка и Словесности Императорской Академии Наук, Санкт-Петербург 1899, t. 64, s. 5; Д.И. Абрамович, *К вопросу*, s. 246; *тенже, Исследование*, s. 174-175; С.А. Бугославский, *К вопросу*, s. 152-153; В.П. Адрианова-Перетц, *Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси*, Труды

istotne jest natomiast zwrócenie uwagi na te fragmenty tekstów, które wykorzystywano w redakcji *Żywotu* mnicha Kasjana (*Pateryk kijowsko-peczerski*) oraz *Powieści minionych lat* do kompozycji opowiadania o pozyskaniu i translacji szczątków Teodozego.

Patrząc z takiej właśnie perspektywy, można odnotować pewne podobieństwa do *Żywotu św. Teodora Studyty* w warstwie chronologicznej utworów. Teodor Studyta zmarł na wygnaniu w jednym z klasztorów w Bitynii (Hagios Trypon) 11 listopada 826 r. Szczątki mnicha sprowadzono do macierzystego klasztoru w Studion po osiemnastu latach, w 844 r.⁴⁰ W *Żywocie Teodozego Peczerskiego* w redakcji mnicha Kasjana uwagę zwraca fakt, że ceremonia translacji jego szczątków do cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy miała miejsce również osiemnaście lat po śmierci zakonnika⁴¹. *Powieść minionych lat* wspomniane wydarzenia odnosi do 6599 r.⁴² (Teodozy zmarł w 6582 r. w Łazarzową sobotę, tj. 3 V 1074 r., przeniesienie szczątków zmarłego nastąpiłoby więc wedle chronologii ruskiej kroniki po siedemnastu latach od śmierci). Co jest jeszcze bardziej zaskakujące, wpisanie imienia Teodozego do Synodyku nastąpiło dokładnie po upływie kolejnych siedemnastu lat, tj. w 1108 r.⁴³ Te uderzające zbieżności chronologiczne w obu tekstach, trudno uznać za przypadek. Bardziej prawdopodobne wydaje się przypuszczenie, że jest to kolejny przykład potwierdzający obserwacje A.P. Tołoczki, że chronologia *Powieści minionych lat* została skompilowana w znacznej mierze w sposób sztuczny⁴⁴. Być może autorzy *Żywotu Teodozego* w rzeczywistości dysponowali jedynie datą wpisania imienia ihumena do Synodyku i to ona stała się punktem odniesienia do ustalania kolejnych cezur z życia świętego. Wątpliwości dotyczące wiarygodności chronologii, nie tylko wydarzeń przełomowych w życiu Teodozego, ale także dziejów zgromadzenia peczerskiego, pogłębiają również inne dane, jak na przykład daty odnoszące się do kolejnych etapów budowy cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy. Pierwsza wzmianka w *Powieści minionych lat*, jaka pojawia się na temat świątyni, wspomina, że budowniczym zarówno pierwszej drewnianej cerkwi pw. Zaśnięcia Bogurodzicy, jak i „wielkiej cerkwi” był pierwszy ihumen klasztoru Warłaam⁴⁵. Jednak już wedle kolejnej zapiski fundament pod nową świątynię klasztorną położył ihumen Teodozy, co miało miejsce w 1073 r.⁴⁶, zaś budowę kontynuował i ukończył jego następca, ihumen Stefan w roku 1075 r.⁴⁷ Intrygująco brzmi informacja kroniki, wedle której cerkiew Zaśnięcia Bogurodzicy została konsekrowana dopiero po upływie 14 lat (sic!) w 1089 r., za rządów kolejnego ihumena Nikona⁴⁸. Uwagę zwraca jeszcze jedna analogia między *Żywotem Teodora Studyty* i *Żywotem Teodozego Peczerskiego*. Wedle *Żywotu* greckiego świętego, po uroczystej procesji, sprowadzone z Bitynii

Отдела древнерусской литературы 1964, т. 20, с. 64; Е. Benz, dz. cyt., s. 79; О.В. Творогов, dz. cyt., s. 274-278; А.М. Ранчин, *Житие Феодосия Печерского: традиционность и оригинальность поэтики*, w: tenże, *Статьи о древнерусской литературе*, Москва 1999, s. 9; Г. Подскальски, dz. cyt., s. 209-211; Ю.А. Аргамонов, dz. cyt., s. 189-200, tam też dalsza literatura przedmiotu.

⁴⁰ *На принесение и положение мощей*, s. 65.

⁴¹ *Киево-Печерський Патерик*, s. 79-80; Св. Димитрий Ростовский, *Жития Святых*, т. 1, Москва 1908, https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/670 (dostęp 17.07.2022).

⁴² *Повесть временных лет*, s. 139.

⁴³ Tamże, s. 187.

⁴⁴ А.Толочко, *Очерки начальной Руси*, Киев 2015, s. 20-68.

⁴⁵ *Повесть временных лет*, s. 106-107.

⁴⁶ Tamże, s. 122.

⁴⁷ Tamże, s. 131.

⁴⁸ Tamże, s. 137.

szczałki Teodora złożono w prawym narteksie świątyni klasztornej monasteru Studion⁴⁹. Ihumen klasztoru peczerskiego został również pochowany w podobnej lokalizacji – w prawym narteksie klasztornej cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy⁵⁰. Miejsce złożenia ciał obu duchownych było dość osobliwe. Narteks, przedsionek wejścia do cerkwi, był miejscem, gdzie chowano na ogół osoby świeckie – fundatorów świątyni, darczyńców, którzy szczególnie dobrze zapisali się w pamięci zgromadzenia. Obserwacje podjęte ostatnio przez V. Marinisa i R. Ousterhouta nad miejscami złożenia relikwii w świątyniach bizantyjskich pokazały, że jakkolwiek nie było „standaryzacji” w ich rozmieszczaniu, to najczęściej lokowano je w bezpośrednim sąsiedztwie ołtarza⁵¹. Zasada taka dotyczyła zwłaszcza szczątków męczenników, na co niewątpliwie wpływ miały postanowienia Drugiego Soboru Nicejskiego (787). Określały one, że wszystkie ołtarze kościelne w nowo wybudowanych świątyniach muszą być konsekrowane szczątkami męczenników. Podczas ceremonii konsekracji miejscowy hierarcha był zobowiązany do przeniesienia do pobliskiej już poświęconej świątyni trzech „porcji” relikwii złożonych w relikwiarzu wykonanym ze srebra, złota lub kamienia. Kapłan umieszczał następnie relikwiarz na patenie, nakrywał zwiecznicą i po czuwaniu oraz modłach przenoszono go do nowo wybudowanej cerkwi. Relikwiarz umieszczano najczęściej w specjalnie przygotowanej wnęce pod ołtarzem, w podstawie ołtarza lub w stole ołtarzowym⁵².

Relikwie przechowywano także wewnątrz przestrzeni ołtarzowej (części świątyni odseparowanej od miejsca dostępnego dla wiernych) oraz w kaplicach bocznych i zakrystiach (*skeophylakion*). Reglamentowany dostęp do szczególnie cennych relikwii wynikał z jednej strony z obawy przed ich uszkodzeniem przez wiernych, którzy pragnęli uzyskać „świętą materię”, zaś z drugiej podyktowany był względami ekonomicznymi. Dzień wystawienia relikwii ściągał bowiem do świątyni tłumy wiernych⁵³. Kiedy w przestrzeni sakralnej chowano ciała świętych, ze względu na znaczne rozmiary sarkofagów (*σαρκοφάγος*) pochówki nie miały standardowej lokalizacji. Sytuowano je najczęściej po lewej lub prawej stronie ołtarza lub pod posadzką świątyni⁵⁴. Miejsca złożenia szczątków świętych nie zawsze były wyeksponowane w przestrzeni sakralnej. Świadczą chociażby o tym perypetie Weneccjan, którzy postanowili wywieźć relikwie świętego Mikołaja z kościoła w Myrze (ok. XI w.). Mimo rozbicia ołtarza głównego, zerwania podłóg oraz zniszczenia trzech kaplic, rabusiom nie udało się odnaleźć szczątków świętego. Dokładnej lokalizacji pochówki nie znali również kościelni słudzy, których wzięto „na mękę”. Ostatecznie udało się odnaleźć sarkofag św. Mikołaja pod podłogą w bocznym ołtarzu, dzięki cudownemu zapachowi, jaki wydzielały relikwie⁵⁵.

Można więc wysunąć przypuszczenie, że złożenie szczątków Teodozego w cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy nie musiało być związane z narodzinami kultu ascetycznego mnicha.

⁴⁹ „положили его с великой честью в правом притворе храма”. *На принесение и положение мощей*, s. 67.

⁵⁰ „И принесше положиши и в церкви своей ему, в притворѣ на деснѣй странѣ”. *Повесть временных лет*, s. 139; *Киево-Печерський Патерик*, s. 81-82.

⁵¹ V. Marinis, R. Ousterhout, dz. cyt., s. 154-160, tam też literatura przedmiotu.

⁵² Tamże, s. 154; А.М. Лидов, *Реликвии в византийском евхологии*, w: *Реликвии Византии и Древней Руси, Письменные источники*, red. А.М. Лидов, Москва 2006, s. 67-74.

⁵³ Tamże, s. 159.

⁵⁴ Tamże, s. 160 i dalsze.

⁵⁵ *Св. Николай, Реликвии в византийской Агиографии*, red. А.Ю. Виноградов, w: *Реликвии Византии и Древней Руси, Письменные источники*, red. А.М. Лидов, Москва 2006, s. 35-44.

Narteksy były bowiem częstym miejscem, w którym umieszczano groby przelożonych zakonnych. Wedle Statutu Studyjskiego Teodozy peczerski miał prawo do pochówku w świątyni klasztornej nie tylko ze względu na to, że pełnił funkcję ihumena, ale również dlatego, że zainicjował budowę wspomnianej świątyni⁵⁶. Jeśli wierzyć chronologii *Powieści minionych lat*, ciało Teodozego przeniesiono do nowo wybudowanej cerkwi niespełna dwa lata po jej konsekracji. Tekst kroniki akcentuje właśnie wspomniane powody translacji szczątków zakonnika. Co więcej, kwestię pochówku ihumena w nowo konsekrowanej cerkwi rozstrzygano podczas zebrania całej wspólnoty monastycznej. Autor przekazu zacytował postanowienie, jakie podjęli peczerscy zakonnicy: „niedobrze jest, że ojciec nasz Teodozy leży poza monastyrem i cerkwią swoją, ponieważ to on założył cerkiew i mnichów zgromadził”⁵⁷.

We wspomnianym passusie nie znajdują się więc żadne przesłanki, które poświadczająby, że decyzję podjęto pod wpływem „cudownych manifestacji”, które wskazywałyby na szczególnie względy, jakimi zmarły cieszył się u Stwórcy⁵⁸. Warto również podkreślić, że ówczesny ihumen klasztoru peczerskiego z pewną ostrożnością podszedł do samej kwestii przeniesienia szczątków zmarłego, skoro nakazał ich poszukiwanie w tajemnicy przed resztą zgromadzenia dwóm zaufanym mnichom⁵⁹. Pojawia się też kolejne pytanie: jeśli kult św. Teodozego rozwinął się jeszcze przed 1091 r. w zgromadzeniu peczerskim, to czy prowadzono by dysputy o zasadności translacji szczątków świątobliwego mnicha do klasztornej cerkwi?

Jedno z kluczowych zagadnień związanych z kultem świętych w Rusi Kijowskiej, dotyczy „manifestacji”, które dla współczesnych były niekwestionowanym potwierdzeniem, że ciało zmarłego stało się relikwią. Najważniejszym przejawem świętości w Kościele ruskim była „niezniszczalność ciała” (*corpus integrum*). Bóg, zachowując ciała wybranych przez Siebie, objawiał swoją moc, pokonując prawa natury. Ciała-relikwie były „naczyniem” Bożej mocy⁶⁰. Termin „*нетленности мощи*” był jednak różnie rozumiany przez uczonych. Jeden z wybitnych badaczy Kościoła ruskiego – S.A. Gołubinski, wychodząc od etymologii słowa „*мощи*”, uważał, że chodziło o nienaruszalność materii kostnej⁶¹, nie oznaczało to więc zachowania ciała zmarłego w zmumifikowanym stanie. Ostatnio wspomnianemu zagadnieniu uwagę poświęcił F. Uspenski. Rosyjski uczoney, przytaczając przykłady Olafa Charaldssona; Knuta IV Świętego i św. Sunniwy, wysunął przypuszczenie, że idee związane z postrzeganiem świętości na Rusi bardziej zbliżone były do skandynawskiej tradycji, aniżeli do wzorców bizantyjskich⁶². F. Uspenski, idąc śladem rozważań S. Gołubinskiego, dokonał ciekawego spostrzeżenia, że na Rusi ważną zasadą była niepodzielność szczątków zmarłego, którego

⁵⁶ Zob. „Закладывав в 1073 г. фундамент каменного монастырского собора, он мог предполагать [Teodozy], что после его завершения будет в нём и похоронен. Согласно монастырским уставам, в первую очередь Студийскому, усопшему игумену полагалось быть погребённым в монастырском соборе”. А. Поппэ, *Студиты на Руси*, s. 63.

⁵⁷ „Не добро есть лежати отцю нашему Феодосеви кромѣ монастыря и церкве своя, понеже той есть основаль церковь и черноризци совокупиль”. *Повесть временных лет*, s. 139.

⁵⁸ W różnej XV-wiecznej redakcji *Żywotu mnicha Kasjana* szczątki Teodozego określane są jako „święte”; zob. *Киево-Печерський Патерик*, s. 81.

⁵⁹ *Повесть временных лет*, s. 139.

⁶⁰ J. Charkiewicz, *Kult świętych*, s. 156-157.

⁶¹ E.E., Голубинский, *История канонизации*, s. 297-298.

⁶² Ф.Б. Успенский, *Нетленность мощей: опыт сопоставительного анализа греческой, русской и скандинавской традиций*, w: *Восточнохристианские реликвии*, red. А.М. Лидов, Москва 2003, s. 151-160.

zamierzano uznać za świętego⁶³. W tym widzi zasadniczą różnicę między Kościołem ruskim a praktyką bizantyjską, gdzie zwyczaj dzielenia relikwii był rozpowszechniony. Według wspomnianego badacza istniała zasadnicza różnica w teologicznym pojmowaniu „szczątków zmarłych” na Rusi i w Bizancjum. Aby tę antynomię zaprezentować, uczony powołał się na zapiski z kancelarii metropolity kijowskiego Teogosta z pochodzenia Greka: „ciała wykluczonych (ze wspólnoty wiernych) nie rozkładają się, tak jak odłączani są oni od Boga przez duchownego, i żywiły nie ośmielają się przyjąć ich”⁶⁴. Przytoczony przez F. Uspenskiego komentarz metropolity Teogosta należy jednak rozpatrywać w zupełnie innym aspekcie. Odnosi się on bowiem do przeciwstawnego do świętości zjawiska: anatemy. Wyobrażenia związane ze sferą działań nadprzyrodzonych (magicznych) charakteryzują się swoistą dychotomią. Wszak „zdarzenia cudowne” mogą być postrzegane również jako efekt działań sił nieczystych, ale również są w wielu przypadkach uznawane za przejaw woli i obecności Stwórcy. W interpretacji tego rodzaju zjawisk wiele zależy od kontekstu, w jakim są one osadzone oraz inwencji hagiografów.

Wnikliwe obserwacje M. Kaplana dotyczące rozwoju kultu świętych w Bizancjum od V do XII w. pokazały, jak zmienne były poglądy na kwestię *corpus integrum*. Część bizantyjskiej tradycji hagiograficznej odwoływała się do schematu świętego jako naśladowcy Chrystusa, w którym fundamentalnym wydarzeniem było właśnie zniknięcie ciała⁶⁵. Tego rodzaju tradycje dotyczyły w przeważającej części świętych pierwszych wieków chrześcijaństwa: męczenników, których szczątki nie zawsze udało się odnaleźć lub zostały bezpowrotnie utracone w czasach ikonklastmu. Hagiografowie bizantyjscy byli dalecy od jednomyślności co do znaczenia nienaruszalności ciała świętych. Świetnym tego przykładem jest *Żywot Piotra z Atroy* w Bityni. Autor *Żywotu* mnich Saba, w pierwszej wersji swojego dzieła, pominął milczeniem kwestie związane z translacją szczątków świętego i jego pochówkiem. W kolejnej wersji *Żywot* uzupełnił nie tylko opisem cudów, ale również dodał relacje o translacji szczątków – relikwii zmarłego ascety – które wydzielały wielkie ilości mirry⁶⁶. Począwszy od IX stulecia w koncepcjach bizantyjskich hagiografów coraz większą rolę odgrywały – ciała-relikwie. Ową zmianę w stosunku do „nowych” świętych Kościoła bizantyjskiego można zauważyć na przykładzie Atanazego Antonity. Ihumen monasteru na św. Górze Athos zginął tragicznie podczas katastrofy budowlanej, jaka miała miejsce podczas rozbudowy klasztoru 5 lipca 1000 r. W przeciwieństwie do innych ofiar, po trzech dniach ciało bogobojnego mnicha nie nosiło żadnych oznak rozkładu, a nawet zachowało pewne cechy vitalności. Kiedy jeden z mnichów, Bazyli, próbował otrzeć skrzep z nogi Atanazego, z rany wytrysnął strumyk krwi, tak jakby ciało było wciąż żywe⁶⁷. Podobny wątek znajduje się również w *Żywocie Eutymiusza* metropolity z Sardes, który poniósł męczeńską śmierć w czasach ikonoklastmu (zm. 831 r.). Wedle jego biografa, patriarchy Konstantynopola Metodego I, ułożone w narteksie kościoła więziennego ciało Eutymiusza prezentowało się lepiej niż przed śmiercią: „jego policzki są rumiane, brwi dobrze ułożone, czoło gładkie,

⁶³ Tamże, s. 158.

⁶⁴ Tamże, s. 152.

⁶⁵ M. Kaplan, dz. cyt., s. 21

⁶⁶ Tenże, s. 23.

⁶⁷ *Житие преподобного Афанасия Афонского*, По рукописи Московской Синодальной библиотеки, ред. И. Помяловский, Типография Императорской Академии Наук, Санкт Петербург 1894-1896, s. 69-70.

ramiona giętkie... jego ciało promienieje, cera jest rumiana i wilgotna jak żywa; pot spływa mu na czoło, jak tym, którzy się trują⁶⁸.

W Kościele bizantyjskim nienaruszalność szczątków zmarłego nie była koniecznym warunkiem uznania świętości, jakkolwiek po okresie ikonoklazmu kwestia ta coraz częściej przykuwała uwagę hagiografów. Warto również zauważyć, że podkreślane w literaturze przekonanie o różnicy między praktyką bizantyjską a ruską w kwestii *corpus integrum* może być efektem odmiennych perspektyw czasowych: pierwsi święci Rusi Kijowskiej pojawili się w XI stuleciu, kiedy idea świętości w Kościele bizantyjskim przeszła już „długą drogę” od czasów pierwszych męczenników, poprzez ikonoklazm, po krystalizowanie się w IX stuleciu nowego ujęcia ciała-relikwii. Jedna rzecz nie ulegała zmianie. Jak zauważył M. Kaplan, cechą wspólną bizantyjskich przekazów hagiograficznych V-XII w. były opisy „cudownych manifestacji”, które stawały się nieomylnym zwiastunem przeobrażenia się szczątków zmarłego w relikwie. Jednym z najważniejszych był błogi zapach lub wypływ płynnej substancji mirry, posiadającej cudowne właściwości. Wola Stwórcy objawiała się także poprzez inne zjawiska nadprzyrodzone: gwałtowne buzowanie oliwy w lampie zawieszanej nad grobem, gdzie spoczywały święte szczątki, nagłe zapalenie się świec, pojawienie się zwierząt, które symbolika chrześcijańska wiązała z obecnością Opatrzności⁶⁹. Motyw „cudownych manifestacji” również nie był obcy ruskim autorom. Podczas translacji relikwii św. Borysa i Gleba w 1072 r., po otwarciu sarkofagu z ciałem św. Borysa, „cała cerkiew napełniła się błogim zapachem, widzący zaś to wystawiali Boga, a metropolitę strach ogarnął, nie miał twardej wiary w nich [Borysa i Gleba] padł na twarz, prosząc przebaczenia⁷⁰. Podobnie rzecz miała się ze szczątkami księcia Igora Olegowicza, mnicha klasztoru św. Fiodora, zamordowanego przez kijowian w 1147 r.: „Bóg objawił nad nim znamię wielkie, zapaliły się wszystkie świece⁷¹.

Przekaz *Powieści minionych lat* o ekshumacji szczątków ihumena Teodozego również wspomina o „cudownym zjawisku”, które towarzyszyło wykopaniu szczątków świątobliwego mnicha. Jak pisał kronikarz, „były trzy słupy jaśniejące nad wierzchołkami cerkwi, w której złożono później ciało Teodozego⁷². Badacze, analizując ów fragment, zwracali uwagę na symboliczny charakter wspomnianego pasusu: trzy słupy utożsamiały kolejno wybitnych ihumenów klasztoru pieczerskiego: św. Antoniego, Teodozego i Nikona. Na tej podstawie przypuszczano, że opis ów musiał powstać po 1088 r., czyli po śmierci tego ostatniego zakonnika⁷³. Przyjęcie takiej interpretacji rodzi jednak kolejne pytanie: dlaczego wydarzenie, które miało być znakiem szczególnych względów, jakimi cieszył się Teodozy u Stwórcy, zostało również powiązane z innymi wybitnymi duchownymi wywodzącymi się z klasztoru pieczerskiego?

⁶⁸ Zob. M. Kaplan, dz. cyt., s. 30.

⁶⁹ Tamże, s. 32-36.

⁷⁰ „отверзоша раку, исполнися благоуханья церкви, воня благи; видѣвше же се, прославиша бога. И митрополита ужась обиде, Лбѣ бо нетвердѣ верою к нима”, *Повесть временных лет*, s. 121. Тłum. za *Powieść minionych lat*, s. 341-342.

⁷¹ „на тоу ночь Бѣ проави над ним знамение велико, зажгоша свѣчѣ вси”. *Ипатьевская Летопись*, w: *Полное собрание русских летописей*, t. 2, Москва 2003, s. 354. Тłum. za *Latopis kijowski 1118-1158*, wyd. E. Goranin, Wrocław 1995, s. 66.

⁷² *Повесть временных лет*, s. 139.

⁷³ А.М. Кубарев, dz. cyt., s. 12; Zob. Ю.А. Артамонов, dz. cyt., s. 253-254, 256; А. Поппэ, *Студиты на Руси*, s. 68-69 i dalsze.

W zachowanych wersjach *Żywotu Teodozego* oraz przekazach *Powieści minionych lat*, motyw ognistego słupa wykorzystywany był wielokrotnie, nie zawsze zresztą tylko w odniesieniu do mnicha Teodozego. Na przykład w wersji zachowanej w *Sborniku uspenskim* władca kijowski Świętopelk dowiedział się o śmierci ihumena dzięki ognistemu słupowi, jaki pojawił się nad monastylem w momencie śmierci Teodozego⁷⁴. W *Żywocie Teodozego* spisany przez mnicha Kasjana ognisty słup zwiastował śmierć zakonnika, ale po raz kolejny opis cudownego zjawiska powtórzono przy opisie przeniesienia szczątków zmarłego do cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy⁷⁵. W *Powieści minionych lat* o ognistym słupie wspomina zapiska umieszczona pod 1110 r., a więc po wpisaniu imienia Teodozego do Synodyku: „zjawił się słup ognisty od ziemi do niebos, a błyskawica oświeciła wszystką ziemię, i w niebiosach zagrzmiało o pierwszej w nocy, i wszyscy ludzie to widzieli, a ten słup stał najpierw nad refektarzem murowanym, aż nie było widać krzyża, i postawszy trochę, przesunął się nad cerkiew i stanął nad grobem Teodozowym”⁷⁶. Ten sam opis cudownego zjawiska został niemal dosłownie powtórzony w ipatiewskiej wersji *Powieści minionych lat*, ale w odniesieniu już nie do św. Teodozego, lecz księcia Włodzimierza Monomacha: „zjawienie widziano w klasztorze peczerskim, gdzie słup ognisty stał nad refektarzem, później przyszedł nad cerkiew i stamtąd ku Gorodcowi, bowiem był Włodzimierz w Radosynie”⁷⁷.

W kontekście wydarzeń z 1091 r. uwagę przyciąga opis ceremonii *adventus* – uroczystego przeniesienia ciała Teodozego. Różni się on zdecydowanie pod względem literackim od poprzedzającej go drobiazgowej, odautorskiej relacji o ekshumacji szczątków zakonnika. Opisując tak ważny akt, kronikarz wspominał o procesji, w której udział wzięli biskupi: Efrem perejasławski, Stefan włodzimierski, Jan czernihowski, Maryn Jurewski oraz ihumeni ze wszystkich klasztorów. We wspomnianym passusie uderzający jest brak jakichkolwiek informacji o rytach typowych dla ceremonii przeniesienia relikwii, takich jak: adoracja świętego ciała w cerkwi, uroczyste obleczenie zmarłego w nowe szaty. Próżno szukać również wiadomości o próbach pozyskania przez wiernych „świętej materii”, jak to miało miejsce chociażby w przypadku translacji szczątków księcia Igora Olegowicza, kiedy kijowianie: „brali krew i z okrycia będącego na nim, na ciele jego, na zbawienie siebie i uzdrowienie”⁷⁸. Dopiero mnich Kasjan, który przeredagował *Żywot Teodozego* w XV w. (1466 r.) uzupełnił owe „braki”, wprowadzając sugestywny obraz wiernych, którzy ogarnięci religijnym uniesieniem starali się dotknąć odzieży świętego⁷⁹.

Podsumowując powyższe uwagi, można stwierdzić, że teza o kulcie św. Teodozego, jaki miał narodzić się w monastyrze peczerskim w latach osiemdziesiątych XI stulecia wydaje się mało prawdopodobna. Wyrażone wątpliwości dotyczące chronologii opisywanych wydarzeń, brak typowych dla narracji o świętych „cudownych manifestacji” w przekazach

⁷⁴ *Успенский сборник*, s. 130, 64в.

⁷⁵ *Киево-Печерський Патерик*, s. 74, 80.

⁷⁶ „явися столпъ огнь от земля до небеси, а молнья освѣтиша всю землю, и в небеси погремѣ в час нощи; и весь миръ видѣ. Сейв же столпъ первѣ ста на рапезници каменѣй, яко не видѣти бысть креста, и постоявъ мало, съступи на церковь и ста над гробомъ Феодосьевымъ”. *Повесть временных лет*, s. 187-188.

⁷⁷ „видинье видиша в Печерьскомъ монастыри, еже стояше столпъ огнь на тряпезници, та же преступѣ на церковь и оттуда к Городною; ту бо бяхе Володимерь в Радосыни”. *Повесть временных лет*, s. 192. Tłum. za *Powieść minionych lat*, s. 359.

⁷⁸ *Ипатьевская Летопись*, s. 353.

⁷⁹ *Киево-Печерський Патерик*, s. 181.

o przeniesieniu szczątków Teodozego, pozwala wysunąć przypuszczenie, że decyzja o jego pochówku w cerkwi klasztornej wynikała z bardziej prozaicznych powodów. Teodozy jako przełożony zgromadzenia zakonnego, wedle Statutu Studyjskiego, miał prawo do takiego uhonorowania. Przekonanie o braku lokalnego kultu związanego z osobą Teodozego potwierdza również długi (jeśli wierzyć chronologii *Powieści*), bo siedemnastoletni okres, jaki upłynął od śmierci zakonnika do czasu złożenia jego ciała w klasztornej świątyni.

Narodziny kultu Teodozego wiązały się z przemianami kulturowymi, jakich pierwsze symptomy obserwuje się na Rusi w początku XII stulecia. Wówczas to, jak zauważał N.K. Nikolski, „nowa mroczna doktryna” (asceza) odcisnęła swoje piętno na życiu ruskiej społeczności⁸⁰. Ów przełom w życiu społeczno-kulturowym Rusi, dostrzegany przez wielu badaczy, nie był jedynym bodźcem, który sprawił, że na ziemiach ruskich pojawił się nowy model świętości. Nie bez znaczenia były również dramatyczne wydarzenia, jakich doświadczało zgromadzenie zakonne na podkijowskim wzgórzu. W 1096 r. klasztor peczerski został doszczętnie spalony przez Połowców, którzy, „wyrąbawszy bramę monasterską, poszli po celach, wyrąbując drzwi, i wynosili, jeśli coś znaleźli z celi”⁸¹. Łupem najeźdźców padły wówczas drogie relikwie przechowywane w klasztorze: złoty pas i korona Warega Szymona, o których wspomnienie przechował *Pateryk kijowsko-peczerski*⁸². Zburzone zabudowania klasztorne wkrótce odbudowano. Wypadki te być może przyspieszyły decyzję o włączeniu Teodozego do grona świętych, co nastąpiło w 1108 r. Główną relikwią „monastynu Teodozowego” – tak określał klasztor peczerski redaktor *Powieści minionych lat*⁸³ – stały wówczas szczątki wspomnianego zakonnika.

Bibliografia

Źródła

Latopis kijowski 1118-1158, wyd. E. Goranin, Wrocław 1995.

Powieść minionych lat (Powiest' Wremiennykh Let), tłum. F. Sielicki, Wrocław 1968.

Van de Vorst Ch., *La translation de S. Thevodore Studite et de S. Joseph de Thessalonique* „Analecta Bolladiana”, 32/1913, s. 27-62.

Антоний новгородский. описание святыхъ Константинополя, w: *Реликвии Византии и Древней Руси. Письменные источники, Реликвии в Византии и древней Руси, Письменные источники*, red. А.М. Лидов, Москва 2006, s. 190-198.

Житие преподобного Афанасия Афонского: По рукописи Московской Синодальной библиотеки, wyd. И. Помяловский – Типография Императорской Академии Наук, Санкт Петербург 1894-1896.

Ипатьевская Летопись, w: *Полное собрание русских летописей*, t. 2, Москва 2003.

Киево-Печерський Патерик, wyd. Д. Абрамович, w: *Памятки мови та письменства давньої України*, t. 4, Киев 1930.

⁸⁰ Н.К. Никольский, *О древнерусском христианстве*, „Русская Мысль”, 1913, s. 14-23.

⁸¹ *Киево-Печерський Патерик*, s. 151-152 [tłum. M.B.].

⁸² Тамże, s. 3 i dalsze.

⁸³ *Повесть временных лет*, s. 131.

- На принесение и положение мощей преподобного отца нашего и исповедника Феодора – а там же и помянутие в конце слова о положении обретенных мощей преподобного отца нашего Иосифа, бывшего архиепископом Фессалоницким*, wyd. Д.Е. Афиногенов, w: *Реликвии в Византии и древней Руси, Письменные источники*, red. А.М. Лидов, Москва 2006, s. 59-71.
- Повесть временных лет*, cz. 1., wyd. Д.С. Лихачев, Б.А. Романов, Москва 1950.
- Св. Николай, Реликвии в византийской Агиографии*, wyd. А.Ю. Виноградов, w: *Реликвии Византии и Древней Руси, Письменные источники*, red. А.М. Лидов, Москва 2006, s. 28-37.
- Таррагонский аноним, *О граде Константинополе». Латинское описание реликвий XI века*, wyd. А.М. Лидов, w: *Реликвии Византии и Древней Руси, Письменные источники*, red. А.М. Лидов, Москва 2006, s.174-190.
- Успенский сборник XII-XIII вв.*, wyd. В.Г. Демьянов, О.А. Князевская, С.И. Котков, Москва 1971.

Literatura

- Benz E., *Russische Heiligenlegenden*, Zürich 1989.
- Charkiewicz J., *Typologia świętych w Kościele prawosławnym: próba systematyki*, „Elpis”, 11/2009, s. 323-380.
- Charkiewicz J., *Kult świętych w Prawosławiu*, „Elpis”, 12/2010, s. 109-159.
- Fiedotow E., *Święci Rusi (X-XVII w.)*, tłum. H. Paprocki, Białystok-Bydgoszcz 2002.
- Kaplan M., *De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du ye au XIIIe siècle*, w: *Myriobiblos: Essays on Byzantine Literature and Culture*, red. T. Antonopoulou, S. Kotzabassi, M. Loukaki, Boston-Berlin-Munich 2015, s.19-38.
- Kazhdan A.P., *Hermitic, Cenobitic and Secular Ideals in Byzantine Hagiography of the Ninth to Twelfth Centuries*, „Greek Orthodox Theological Review”, 30/1985, s. 473-487.
- Klauser R., *Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13 Jahrhundert*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte”, 40/1954, s. 85-101.
- Marinis V., Ousterhout R., *“Grant Us to Share a Place and Lot with Them”. Relics and the Byzantine Church Building (9th-15th Centuries)*, w: *Saints and Sacred Matter. The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*, red. C. Hahn, H.A. Klein, Washington 2015, s. 153-172.
- Mironowicz A., *Święci w Kościele prawosławnym na Białorusi*, w: *Wilno i kresy północno-wschodnie*, t. 1: *Historia i ludzkie losy*, red. E. Feliksiak, A. Mironowicz, Białystok 1996, s. 75-95.
- Oikonomides N., *How to become a Saint in eleventh century Byzantium*, w: *The Heroes of the Orthodox Church The New Saints, 8th-16th c.*, red. E. Kountoura-Galake, Athens 2004.
- Poppe A., *Chronologia utworów Nestora-hagiografa*, „Slavia Orientalis”, 14/1965, nr 4, s.287-305.
- Talbot A.M., *Women and Iconoclasm*, „Byzantinische Zeitschrift”, 84-85/1991-1992, s. 391-408.
- Talbot A., *The Relics of New Saints Deposition, Translation, and Veneration in Middle and Late Byzantium*, w: *Saints and Sacred Matter The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*, red. C. Hahn, H.A. Klein, Washington 2015, s. 215-230.
- Абрамович Д.И., *Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике*, Санкт Петербург 1902.
- Адрианова-Перетц В.П., *Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси*, „Труды Отдела древнерусской литературы”, 20/1964, s. 41-71.
- Алексеев А.И., *Крещение костей (К интерпретации статьи Повести временных лет под 1044 г.)*, „Древняя Русь”, 11/2003, nr 1, s. 102-106.
- Артамонов Ю.А., *Житие Феодосия Печерского, проблемы источниковедения*, w: *Древнейшие государства Восточной Европы, 2000 г.: Проблемы источниковедения*, red. Л.В. Столярова, Москва 2003, s. 173-277.
- Архим. Евгений Мерцалов, *Как совершалась канонизация святых в первое время существования русской Церкви?*, wyd. 2, Муром 1910.

- Белоброва О.А., *О «Книге паломник» Антония Новгородского. Византийские очерки*, Москва 1977.
- Бугославский С.А., *Жития*, w: *История русской литературы*, t. 1, Москва, 1941, s. 327-329..
- Бугославский С.А., *К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преп. Нестора*, „Известия отделения русского языка и словесности Академии Наук”, t. 19, ks. 1, 1914, s.131-186.
- Владимиров П.В., *Древняя русская литература Киевского периода XI-XIII веков*, Киев 1900.
- Голубинский Е.Е., *История русской церкви*, t. 1, ks. 2, cz. 1, Москва 1881.
- Голубинский Е.Е., *История канонизации святых в Русской Церкви*, Москва 1903.
- Горьский В.С., *Святі Киї'вської Русі*, Київ 1994.
- Кубарев А.М., *О патерике печерском и описание харатейного списка Печерского Патерика*, „Чтения в обществе истории и древностей”, ks. 9, Москва 1847.
- Кузьмин А.Г., *Когда Нестор писал Житие Феодосия?*, „Ученые записки Ростовский государственный педагогический институт” (Вопросы литературы и методики ее преподавания), 61/1970, s. 255-263.
- Левитский Н., *Важнейшие источники для определения времени крещения Владимира и Руси и их данные*, „Христианские чтения”, 1890, nr 6, s. 1-186.
- Левшун Л.В., *История восточнославянского книжного слова XI-XVII вв.*, Минск 2001.
- Монахиня Т., *Русские святые*, Санкт-Петербург 2001, <https://predanie.ru/book/117390-russkie-svyatye/#/toc22> (dostęp 17.07.2022).
- Назаренко А.В., *Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки, культурных, торговых, политических отношений IX-XII веков*, Москва 2001.
- Никольский Н.К., *О древнерусском христианстве*, „Русская Мысль” 1913, nr 6, s. 1-23.
- Погодин М.П., *Несторово житие св. Феодосия как исторический источник*, „Исторические чтения”, 4/1864, s. 1-31.
- Поппэ А., *Русь и Афон в XI в.*, w: *Сборник статей к 70-летию Бориса Андреевича Успенского*, red. Ф.Б. Успенский, Москва 2008, s. 320-340.
- Поппэ А., *Студиты на Руси. Истоки и начальная история Киево-Печерского монастыря*, w: *Ruthenica, Supplementum 3*, Киев 2011.
- Ранчин А.М., *Житие Феодосия Печерского: традиционность и оригинальность поэтики*, w: *тепже, Статьи о древнерусской литературе*, Москва 1999, s.83-104.
- Реликвии Византии и Древней Руси. Письменные источники*, red. А.М. Лидов, Москва 2006.
- Св. Димитрий Ростовский, *Жития Святых*, t. 1, Москва 1908, https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/670 (dostęp 17.07.2022).
- Темниковский Е., *К вопросу о канонизации святых*, „Временник Демидовского юридического лицея”, 1904, t. 87, s.1-81.
- Творогов О.В., *Нестор*, w: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, red. Д.С. Лихачев, t. 1, Ленинград 1987, s. 274-278.
- Толочко А., *Очерки начальной Руси*, Киев 2015.
- Успенский Ф.Б., *Антоний Печерский и начальная история русского монашества (Рясофор в Древней Руси)*, „Slovéne”, 1/2016, s. 70-113.
- Успенский Ф.Б., *Скандинавы – Варяги – Русь: Историко-филологические очерки*, Москва 2002.
- Успенский Ф.Б., *Нетленность мцеи: опыт сопоставительного анализа греческой, русской и скандинавской традиций*, w: *Восточнохристианские реликвии*, red. А.М. Лидов, Москва 2003, s. 151-160.
- Шахматов А.А., *Повесть временных лет, Вводная часть. Текст. Примечания*, t. 1, Петроград 1916.

- Шахматов А.А., *Нестор летописец*, w: *История русского летописания, Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды*, t. 1, ks. 2: *Раннее русское летописание XI-XII гг.*, Санкт-Петербург 2003, s. 413-428.
- Шахматов А.А., *Несколько слов о Несторовом Житии Феодосия*, „Сборник Отделения Русского Языка и Словесности Императорской Академии Наук”, 64/1899, т. 1, s. 19-31.
- Щапов Я.Н., *Устав князя Ярослава и вопрос об отношениях к византийскому наследию на Руси в середине XI века*, „Византийский временник”, 31/1971, s. 72-73.
- Хорошев А.С., *Политическая история русской канонизации (XI-XVI вв.)*, Москва 1986.