



Cuda św. Menasa według bizantyńskiego synaksarionu z kodeksu New York, Harvard University, Houghton Library Typ 243H

Katarzyna Piotrowska (wstęp i tłumaczenie)¹

1. Wstęp

1.1. Rękopis

Cuda św. Menasa, których autorstwo grecka tradycja rękopiśmiennicza² przypisuje Tymoteuszowi, arcybiskupowi Aleksandrii³, zachowały

¹ Dr Katarzyna Piotrowska, adiunkt, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska; e-mail: katarzyna.warcaba@us.edu.pl; ORCID: 0000-0001-5601-1719.

² Cuda św. Menasa, skomponowane w V, VI lub VII wieku (zob. dyskusja w: P. Piwowarczyk, *Prolegomena to the Study of the Miracles of St Menas*, VoxP 94 [2025] s. 48-57) zachowane są również w innych językach: koptyjskim, etiopskim, starocekiewnosłowiańskim, arabskim. Większość badaczy zgadza się co do tego, że greckie teksty stanowią przekład z oryginałów koptyjskich (J. Drescher, *Apa Mena: A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas, Edited, with Translation and Commentary*, Cairo 1946, s. 105) albo przynajmniej uważa ten kierunek za bardziej „ekonomiczny” (L. Silvano – P. Varalda, *Per l'edizione dei Miracula sancti Menae (BHG 1256-1269)*, „Philologia Antiqua” 12 (2019) s. 51, przyp. 2), jednak najnowsza analiza Przemysława Piwowarczyka dowodzi, że przekład miał miejsce w kierunku odwrotnym i oryginalnie cuda skomponowane były po grecku (zob. Piwowarczyk, *Prolegomena*, s. 45-48).

³ Patriarcha w latach 381-385. Atrybucja jedynie na podstawie tytułu zawartego w manuskryptach, stąd raczej wątpliwa (J. Duffy – E. Bourboulakis, *Five Miracles of St. Menas*, w: *Byzantine Authors: Literary Activities and Preoccupations. Texts and Translations Dedicated to the Memory of Nicolas Oikonomides*, ed. J.W. Nesbitt, Leiden – Boston 2003, s. 65; Silvano – Varalda, *Per l'edizione*, s. 55), a nawet niemożliwa, jeśli wziąć pod uwagę elementy świata przedstawionego w cudach, jak istnienie wielkiego sanktuarium w Abu Mina czy nazwę Filoksenite, która nie jest wcześniejsza niż VI wiek (zob. Piwowarczyk, *Prolegomena*, s. 49). Alternatywnie identyfikowany jako monofizyta Tymoteusz II Ailuros (Kot), patriarcha Aleksandrii w latach 457-460 i 475-477, co również uznaje się za mało przekonujące (Silvano – Varalda, *Per*

się w kilkudziesięciu manuskryptach⁴, z których część przekazuje wszystkie 13 cudów, w większości natomiast zachowana jest kompozycja 5 tekstów⁵. Wciąż brakuje krytycznej edycji wszystkich greckich cudów. Jedynym wydaniem całej trzynastki jest edycja rosyjskiego badacza Iwana Pomiałowskiego (*Miracula S. Menae Graece*)⁶ oparta na jednym rękopisie. Cztery *miracula* posiadają wydanie krytyczne, przygotowane przez Luigi Silvano i Paolo Varalda⁷, ponadto jedno – *Miraculum II* – wydał sam Varalda⁸. Włoscy wydawcy wyodrębniają w przekazie cztery recenzje i stwierdzają, że rozbieżności wykazywane przez teksty zawarte w poszczególnych manuskryptach wydają się nie być przypadkowe, a raczej stanowią świadome zabiegi redakcyjne⁹. Z pewnością o takiej, świadomej i celowej, interwencji można mówić w przypadku jednej kolekcji, która znacząco różni się od pozostałych, zarówno długością samych tekstów, jak i fabułą oraz szczegółami dotyczącymi bohaterów i okoliczności opisywanego cudu¹⁰. Chodzi o kolekcję pięciu cudów zachowaną w synaksarionie pochodzącym z XII wieku¹¹ i do czasów nowożytnych

l'edizione, s. 55 przyp. 7), a z podobnych przesłanek, co w przypadku Tymoteusza I, również nieprawdopodobne.

⁴ L. Silvano i P. Varalda podają 62 manuskrypty zamieszczone w bazie *Pinakes* (z czego odrzucają 2 oznaczone jako zaginione: Silvano – Varalda, *Per l'edizione*, s. 56). W lutym 2025 roku baza *Pinakes* podaje już 65 manuskryptów (<https://pinakes.irht.cnrs.fr/recherche-generale/results/page>; dostęp: 15.06.2025).

⁵ Silvano – Varalda, *Per l'edizione*, s. 57. W języku koptyjskim zachowało się 17 *miraculów*.

⁶ *Žitie prepodobnogo Paisija Wielikogo i Timofieja patriarcha Aleksandrijskogo, powiastwowanie o czudesach sw. wielikomuczenika Miny*, red. I. Pomiałowskij, Saint Petersburg 1900, s. 62-89. Skrót *Miracula S. Menae Graece* za Piwowarczyk, *Prolegomena* w tym tomie.

⁷ *Miracula III, V, X, XIII*, ed. Silvano – Varalda, *Per l'edizione*, s. 59-76.

⁸ *Miraculum S. Menae Graecum II*, ed. P. Varalda, *Il ricco Eutropio e i piatti. La versione greca di uno dei Miracula sancti Menae (BHG 1258)*, „Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata” 18 (2021) s. 207-236.

⁹ Silvano – Varalda, *Per l'edizione*, s. 58.

¹⁰ Duffy – Bourbouhakis, *Five Miracles of St. Menas*, s. 66-67.

¹¹ John Duffy podaje, że istnieje jeszcze jeden manuskrypt z kolekcją tych samych pięciu cudów, niestety nie precyzuje, o jaki rękopis chodzi. Zob. J. Duffy, *Revelations and Notes on a Byzantine Manuscript at Harvard*, w: *Early Christian Voices: In Texts, Traditions and Symbols. Essays in Honor of François Bovon*, red. D. Warren – A. Brock – D. Pao, Biblical Interpretation Series 66, Leiden – Boston 2003, s. 413, przyp. 11). Te same cuda (I-V, BHG 1257-1261) w wersji nieskróconej znajdują się w jeszcze kilku innych rękopisach z XII wieku (a także w późniejszych odpisach) oraz

przechowywanym w klasztorze św. Jana Teologa¹² na wyspie Lesbos, skąd (nie bezpośrednio) trafił do kolekcji amerykańskiego bibliofila Philipa Hofera i dzisiaj znajduje się w Bostonie, w Houghton Library (Uniwersytet Harvarda). Według katalogu Athanasiosa Papadopoulosa-Keramieusa, *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τῆς νήσου Λέσβου ἐλληνικῶν χειρογράφων* z 1888 roku w bibliotece klasztoru świętego Jana Teologa znajdowało się 57 rękopisów. Na tej podstawie trudno jednak stwierdzić, czy w klasztorze funkcjonowało skryptorium podobne do tego z monastyru św. Jana Teologa na Patmos. Według tradycji klasztor miał być założony przez Teofanesa Wyznawcę, a zatem jego fundacja miałaby miejsce w VIII wieku, jednak brakuje źródeł potwierdzających Teofanesa jako fundatora¹³. Interesujący nas rękopis pochodzi, jak powiedziano powyżej, z XII wieku i tę informację przyjmuję jako punkt wyjściowy do analizy zawartych w nim tekstów. Koniec XI i wiek XII w historii Bizancjum nazywany jest, od panującej wówczas dynastii, epoką Komnenów. Przypada na nią okres wzmożonej aktywności literackiej, zwanej czasami renesansem Komnenów¹⁴. Pewne trendy, pojawiające się w tym okresie, mogły mieć wpływ również na omawiane synaksarion.

w jednym manuskrypcie z końca X wieku (Vat. gr. 866). Baza *Pinakes* podaje ponadto jeden manuskrypt zawierający *recensio brevior* (San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca, Y II 06) tych pięciu oraz dwóch innych cudów, również z XII wieku.

¹² Właściwie klasztorze Jana Teologa Wysokiego – Μονή του Αγίου Ιωάννου του Θεολόγου Υψηλού, dziś skrótowo nazywanego Moni Ipsilou. Taką nazwę zawdzięcza położeniu na najwyższym szczycie masywu Ordimnos.

¹³ Z osobą Teofanesa Wyznawcy (Sigriańskiego) łączy klasztor św. Nikodem Hagiorites, najprawdopodobniej myląc Sigriane, położone na wybrzeżu Morza Marmara, gdzie Teofanes faktycznie ufundował klasztor, z wioską Sigri na Lesbos. Inna lokalna tradycja przekazuje, że klasztor założył pewien syryjski mnich już w VII wieku. Z inskrypcji umieszczonej w katholikon (głównym kościele) obecnego klasztoru wynika, że stary kościół istniał już w 1101 roku.

¹⁴ Na temat renesansu Komnenów i zasadności stosowania takiego określenia, zob. przede wszystkim: R. Browning, *Enlightenment and Repression in Byzantium in the 11th and 12th Centuries*. „Past and Present” 69 (1975) s. 3-23; P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993; A. Kazhdan, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, London 1985; P. Magdalino, *Cultural Change? The Context of Byzantine Poetry from Geometres to Prodromos*, w: *Poetry and Its Contexts in Eleventh-Century Byzantium*, red. F. Bernard – K. Demoen, Farnham – Burlington 2012, s. 19-37. Obecnie uważa się, że być może to, co wydaje się być powszechnym wzmożonym zainteresowaniem literaturą antyczną, w rzeczywistości może być projekcją indywidualnych zainteresowań kilku najbardziej prominentnych literatów na całą epokę.

1.2. Synaksarion

Sama koncepcja synaksarionu¹⁵ może być rozumiana dwojako: albo jest to kalendarz liturgiczny zawierający czytania na dany dzień, bez żadnych dodatkowych tekstów, albo – i z tym drugim rozumieniem mamy do czynienia – kalendarz zbliżony do menologium, a zatem przedstawiający krótkie historie związane ze świętymi wspominanymi tego dnia. Zasadnicza różnica pomiędzy menologium a synaksarionem wynikałaby z długości zamieszczonych w nich tekstów¹⁶, jednak nomenklatura jest tutaj dosyć płynna i tak np. słynne *Menologium Bazylego II* (X wiek)¹⁷ jest w zasadzie synaksarionem, będącym wersją *Synaksarionu Konstantynopolitańskiego* (*Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, X wiek)¹⁸. Nie ma też ściśle określonych zasad kompozycji synaksarionu – to, jakich świętych włączano do kalendarza, jakie przekazywano informacje o ich życiu, czy i które *miracula* mogły się w nim znaleźć, wynikało przeważnie z lokalnych przesłanek¹⁹. I tak np. we wspomnianym *Synaksarionie Konstantynopolitańskim*, pod datą 11 listopada, na którą przypada wspomnienie świętych męczenników: Menasa, Wiktora i Wincenta, w nagłówku czytamy tylko o tych trzech świętych, jednak w toku narracji, po Wiktorze, pojawia się wzmianka o świętej Stefanii, której męczeństwo jest ściśle związane ze św. Wiktorem. W drugiej sekcji zamieszczono informację, że tego samego dnia wspominamy również o „naszym świętym ojcu i wyznawcy, Teodorze, hegumenie klasztoru Studios”²⁰. Menologium Bazylego II wśród świętych męczenników na ten dzień już w tytule

¹⁵ Synaksarion był gatunkiem bardzo popularnym, doczekał się nawet parodii, jaką była wierszowana satyra pochodząca z XV wieku – *Συνάξαριον τοῦ τιμημένου γαδάρου* (Synaksarion szlachetnego osła).

¹⁶ R.F. Taft – N.P. Ševčenko, *Synaxarion*, ODB 3, 1991.

¹⁷ Manuskrypt *Menologion Bazylego II* znajduje się w Biblioteca Apostolica Vaticana z numerem katalogowym Vat. gr. 1613 i jest najobficiej ilustrowanym rękopisem bizantyńskim, jedną trzecią każdego foliału zajmuje połączana ilustracja przedstawiająca wspominanych świętych.

¹⁸ N.P. Ševčenko, *Menologion of Basil II*, ODB 2, 1341-1342. Na temat *Synaksarionu Konstantynopolitańskiego* zob. D. Thomas – A. Mallet, *Synaxarion of the Great Church*, w: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, v. 3: (1050-1200), red. D. Thomas – A. Mallet, Leiden 2011, s. 574-585.

¹⁹ S. Der Nersessian, *Remarks on the Date of Menologium and Psalter Written for Basil II*, „Byzantion” 15 (1940-41) s. 106.

²⁰ *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae (e codice Sirmondiano nunc Berolinensi)*, ed. H. Delehaye, Acta Sanctorum 62, Brussels 1902 (repr. 1985), s. 185-266;

wymienia świętą Stefanię, której scena męczeństwa zajmuje niemal połowę zamieszczonej ilustracji przedstawiającej wszystkich wspomnianych tego dnia świętych²¹. Jednak w obu synaksariach informacje o świętych męczennikach są zdawkowe i całość nie przekracza 30 wersów. W manuskrypcie omawianego synaksarionu brakuje pierwszych foliałów, na których powinny znajdować się wrzesień, październik i pierwsza dekada listopada (jest to synaksarion zimowe, obejmujące miesiące od września do lutego). Zachowany tekst zaczyna się 11 listopada miniaturą przedstawiającą św. Menasa z towarzyszami – Wiktorem i Wincentym²². Ponieważ brakuje również kilku stron wewnątrz manuskryptu (czasem tylko foliałów, czasem całych kwaternionów)²³, nie można stwierdzić z całą pewnością, co i o których świętych zostało przekazane. Jednak z zachowanego tekstu wyraźnie wynika, że kompozycja przekazu o św. Menasie znacząco różni się od innych synaksariów. Po pierwsze, żywot świętego poprzedzony jest krótkim, trzywersowym wstępem, na który składają się dwa dwunastozgłoskowce bizantyńskie²⁴ i jeden klasyczny heksametr:

synaxarion mensis Novembris IA, żywoty Menasa, Wiktora i Wincenta wersy 1-27, dalej Teodor Studyta.

²¹ Vat. gr. 1613 fol. 174r; z tekstów *Menologium Bazylego II i Synaksarionu Konstantynopolańskiego* nie wynika, jakoby męczeństwo Wiktora i Wincenta było powiązane z męczeństwem św. Menasa. Grecka redakcja *Męczeństwa świętego Menasa* w niektórych recenzjach dodaje „i jego towarzyszy” jednak w samym tekście nie pojawiają się oni, poza jedną recenzją (BHG 1251-1253, wydana: T. Ioannou, *Mnēmeia agiologika*, Venetia 1884, s. 284-324), gdzie Menas występuje w towarzystwie Wiktora, Stefani i Wincenta. Na temat Męczeństwa św. Menasa, zob. P. Piwowarczyk, *Greckie i koptyjskie Męczeństwo św. Menasa. Wstęp i Przekład z komentarzem*, „SSHT” 51/2 (2018) s. 361-375 (zwl. s. 362-364).

²² Ponieważ nie miałam możliwości skonsultowania manuskryptu Typ. 243H, bazuję na informacji podanej przez Duffy (*Revelations and Notes*, s. 412), który w ten sposób opisuje ilustrację (fol. 1r [Nov. 11] St. Menas and companions Victor and Vincentius). Warto dodać, że po tym, jak manuskrypt opuścił klasztor na Lesbos, przez jakiś czas znajdował się w posiadaniu Demetriosa Pelekastes, znanego malarza ikon, który dodawał fałszywe miniatury do rękopisów. Niestety, nie jest mi wiadome, czy podjęto próbę ustalenia datacji obecnej w manuskrypcie ilustracji i czy jest ona oryginalnym przedstawieniem wybranych świętych zamieszczonym w synaksarionie przez kompilatora z XII wieku.

²³ Dokładny opis brakujących fragmentów rękopisu daje: Duffy, *Revelations and Notes*, s. 415.

²⁴ Na temat dwunastozgłoskowca bizantyńskiego powstałego z trymetru jambicznego, zob. M. Lauxtermann, *The Velocity of Pure Jamb*, „JÖB” 48 (1998) s. 9-33.

Αἴγυπτος ὄντως εἰ τέκη τίκτει μέγαν,
 Τμηθεῖς ἀληθὲς τοῦτο Μηνᾶς δεικνύει.
 Μηνᾶς ἐνδεκάτη ξίφος ἔτλη γηθόσυνος κῆρ
 ‘Jeśli faktycznie Egipt rodzi wielkich synów,
 To Menas, którego ścięto, pokazuje, że to prawda.
 Jedenastego Menas zniósł miecz z radością w sercu’²⁵.

Zastosowane metra są bardzo charakterystyczne dla tego okresu literatury bizantyńskiej i razem z dwoma innymi (dystychem elegijnym i anakreontykiem) były w tym czasie w powszechnym użyciu²⁶. Fakt dołączenia wierszowanego wstępu do żywota świętego również jest zabiegiem dosyć typowym dla kompozycji synaksariów tego okresu – w niektórych dwunastowiecznych recenzjach wspomnianego wyżej *Synaksarionu Konstantynopolitańskiego*²⁷ żywoty świętych poprzedzają wersy z kalendarza metrycznego (365 heksametrów, po jednym na każdy dzień roku) autorstwa jedenastowiecznego poety, Krzysztofa z Mityleny²⁸. Twórczą imitacją kalendarza Krzysztofa jest jambiczny kalendarz autorstwa jednego z najwszechstronniejszych bizantyńskich literatów XII wieku, Teodora Prodromosa. W dziele tym pod datą 11 listopada czytamy:

Ὁ ἅγιος Μηνᾶς ὁ Αἰγύτιος ξίφει τελειοῦται.
 Ἔμεινε Μηνᾶς τὴν τομὴν εὐκαρδίως.
 ‘Święty Menas Egipski mieczem został zgładzony,
 Ścięcie zniósł Menas z sercem odwagą przepełnionym’.

²⁵ O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie przekłady na język polski pochodzą od autorki.

²⁶ Omówienie tych czterech miar, zob. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, t. 2, München 1978, s. 91-96. Najnowsze i najbardziej rzetelne ustalenia na temat metryki bizantyńskiej daje: M. Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts*, t. 2, Wien 2019, s. 265-381 (Appendix metrica).

²⁷ Są to przeważnie wersy inkorporowane z *Menologium Bazylego II*, w którym stanowiły opisy niektórych ilustracji (zob. Taft – Ševčenko, *Synaxarion*).

²⁸ Wers kalendarza na 11 listopada u Krzysztofa brzmi: Μηνᾶν τὸν μέγαν, καὶ Βίκτορα καὶ στερρὸν Βικέντιον – *Menasa wielkiego i Wiktora i silnego Wincenta* (C. Mytilanaeus, *Calendaria metrica*, ed. E. Follieri, w: *I calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo*, t. 1, Subsidia hagiographica 63, Brussels 1980, s. 327-481, Sich. Nov. 11). Św. Menasa i towarzyszy dotyczy ponadto wyimek z ody 4 na listopad: Μηνᾶ δὲ καὶ Βίκτορος ἑκτομὴν συνάθλου τε κάθειρξιν – *Menasa i Wiktora i towarzysza ukaranie przez ścięcie*, (Mytilanaeus, *Calendaria metrica*, s. 327-481).

Wersy z omawianego synaksarionu nie zostały jednak zaczerpnięte ani z kalendarza Krzysztofa (heksametry)²⁹, ani Teodora (dwunastozgłoskowce/jamby). Nie znajdujemy ich również w innych, obecnie dostępnych dziełach tego rodzaju³⁰, można więc z równym prawdopodobieństwem założyć, że albo pochodzą z zaginionego lub niewydanego dotąd kalendarza, albo zostały skomponowane przez kompilatora synaksarionu³¹.

1.3. Miracula

Drugim elementem, który wyróżnia omawiane synaksarion, jest obecność miraculów zaraz po opisie męczeństwa świętego. Nie są to jednak oryginalne czy lekko przeredagowane wersje znanych skądinąd cudów, ale teksty bardzo skrócone i pozbawione licznych, istotnych dla narracji elementów. Celem niniejszego tekstu jest zaprezentowanie polskiego przekładu i wskazanie na najistotniejsze cechy rekompozycji zawartych w synaksarionie cudów w stosunku do ich (mniej lub bardziej) oryginalnych redakcji³². Analizując rekompozycję, postaram się wskazać

²⁹ Baza *Pinakes* podaje, że w manuskrypcie znajdujemy kalendarz metryczny Krzysztofa z Mityleny, jednak albo jest to zupełnie inna wersja kalendarza, albo po raz kolejny w przypadku identyfikacji tekstów tego rękopisu nastąpiła pomyłka. Zob. Duffy, *Revelations and Notes*, s. 410-411.

³⁰ Moja kwerenda została ograniczona do tekstów, których wydania są dostępne. Być może dalsze poszukiwania przyniosą inne rezultaty.

³¹ Najbliższą inspiracją, jaką udało mi się znaleźć, mógłby być wiersz Prodrmosa na innego Menasa, wspominanego 10 grudnia, który brzmi: 'Ο ἅγιος Μηνᾶς ὁ καλλικέλαδος ξίφει τελειοῦται./ Τμηθεῖς ὁ Μηνᾶς εἰς κελαδεῖ καὶ πάλιν. ('Święty Menas o płynnej mowie zginął zgładzony mieczem./ I chociaż ścięto Menasa, on pięknie przemówi raz jeszcze'), jednak participium τμηθεῖς, jako incipit wspomnienia o świętym, pojawia się często również w przypadku innych męczenników, a treść wiersza znacząco różni się od omawianego. Na temat identyfikacji trzech różnych Menasów, zob. C. Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, New York 2016, s. 184.

³² Jak zostało powiedziane powyżej, brakuje edycji krytycznej wszystkich cudów. Wydanie Pomiałowskiego oparte jest na recenzji określonej przez Silvano i Valaldę jako β, w dodatku na jednym tylko manuskrypcie, trudno więc mówić tu o „oryginalnej” wersji. Jest to jednak rękopis klasztorny z XI wieku, nie można zatem wykluczyć, że był źródłem dla kompilatora omawianych tekstów. Tam, gdzie to możliwe, korzystam z wydań krytycznych (*Miraculum II*, *Miraculum III* i *Miraculum V*, które jest pierwotnym dla cudu IV z omawianej kolekcji), odwołując się do pozostałych cudów (I i V), z konieczności tylko z wydania Pomiałowskiego (*Miracula S. Menae Graece*).

zarówno na to, co zostało zmienione, jak i (najczęściej) na to, czego w skróconej wersji nie ma, wskazując na funkcję zastosowanych zmian i pominieć, akcentując świadomy wybór kompilatora, wynikający z przesłanek lokalnych, historycznych i kulturowych.

1.4. Elementy rekompozycji wspólne dla całej kolekcji

Cechą, która dotyczy wszystkich pięciu cudów, jest anonimizacja bohaterów i miejsc, w których dzieją się opowiadane historie³³. Już sam ten zabieg powoduje, że zarówno bohaterowie, jak i święty oraz jego sanktuarium stają się generyczni, tracą zindywidualizowanie na rzecz przedstawienia uogólnionej prawdy moralnej, zilustrowanej rozmytą historią „jakiegoś człowieka” w „pewnych okolicznościach”. Nie tylko żaden z bohaterów miraculów nie ma imienia, ale nawet święty pozostaje w większości z nich anonimowy (imię Menasa pojawia się tylko raz w II i raz w V cudzie). Tak przedstawione miracula bliższe są Ezo-powej bajce, której morał zastąpiony jest ekspiacją winnego (w niektórych przypadkach również udzielonym za pośrednictwem świętego rozgrzeszeniem) i uwielbieniem Boga³⁴. Całkowite pozbawienie opowieści elementów historycznych³⁵ związanych z miejscem kultu świętego może wynikać z dwóch, dosyć prozaicznych, przyczyn. Po pierwsze, świadomość geograficzna mieszkańców Cesarstwa nie była szczególnie rozwinięta – geografia znajdowała się na pełnym marginesie szkolnego curriculum³⁶, więc operowanie nazwami miejsc, które dla dwunastowiecznego odbiorcy były najzupełniej obce, nie miało narracyjnego

³³ Cuda zazwyczaj mają miejsce w pobliżu albo w samym sanktuarium Abu Mina, w oryginalnej wersji podawane są szczegóły topograficzne, a bohaterowie znani są z imienia (jak Eutropiusz w *Miraculum II* czy Zofia w *Miraculum III*).

³⁴ *Miracula* określane są łacińskim sformułowaniem *narrationes animae utiles* (Silvano – Varalda, *Per l'edizione*, s. 55), któremu odpowiada angielskie *beneficial tale* (Duffy – Bourbouhakis, *Five Miracles of St. Menas*, s. 66). W polszczyźnie byłaby to „powiastka umoralniająca”.

³⁵ O ile sam święty jest raczej postacią fikcyjną (zob. E. Wipszycka, *The Birth of the Cult of St Menas*, *VoxP* 94 (2025) s. 29-31), jego kult jest faktem historycznym, szeroko poświadczonym.

³⁶ Zob. D. Angelov, „*Asia and Europe Commonly Called East and West*”: *Constantinople and Geographical Imagination in Byzantium*, w: *Imperial Geographies in Byzantine and Ottoman Space*, ed. S. Bazzaz – Y. Batsaki – D. Angelov, Washington 2013, s. 46.

sensu. Po drugie, sanktuarium w Abu Mina³⁷ nie funkcjonowało już w tym czasie – upadło w drugiej połowie X wieku, można więc założyć, że ustał ruch pielgrzymkowy. Oczywiście, dwunastowieczni Bizantyńczycy mogli tego nie wiedzieć, jednak ciągle zamieszanie wynikające z najazdów arabskich i wypraw krzyżowych i tak nie sprzyjało pielgrzymowaniu przez objęte wojenną zawieruchą tereny, w związku z czym znika jedna z głównych funkcji, jaką miały pełnić teksty cudów. Bo nie ulega wątpliwości, że jednym z powodów, dla których kler sanktuarium św. Menasa w Abu Mina upubliczniał cuda świętego, było zabieganie o wsparcie finansowe ze strony pielgrzymów. Bohaterowie oryginalnej wersji miraculów deklarowali chęć przekazania dużych kwot (czasami połowy majątku) na rzecz sanktuarium jeszcze przed doświadczeniem cudu, a po interwencji świętego (albo na etapie prośby o nią – *Miraculum II*) podwajali kwoty. Również nikczemnicy, którzy dopuszczali się mordów, kradzieży, gwałtów czy krzywoprzysięstwa, po interwencji świętego oddawali na rzecz sanktuarium wielkie sumy. Przykłady te miały zachęcić pielgrzymów do hojności wobec sanktuarium. W omawianym zbiorze tylko jedno miraculum (cud II) zawiera wzmiankę o elemencie wotywnym, której nie dało się usunąć, ponieważ na nim opiera się oś historii. Jednak i tutaj datek nie jest tak szczodry, jak w oryginalnej wersji cudu, gdzie mieszkaniiec Aleksandrii, Eutropiusz, zamawia dwie srebrne misy, z których jedną zamierza ofiarować świętemu od razu, a drugą – po swojej śmierci. Wie, że „zgrzeszył i zapomniał słowa: ‘nie pożądam dóbr bliźniego swego’, a przede wszystkim ‘tego, co należy do świętego’”³⁸, gdyby wiedział, jakie nieszczęście to na niego ściągnie, „zamiast jednej, ofiarowałby trzy misy świętemu w jego sanktuarium, dwie srebrne i jedną złotą”³⁹, a ostatecznie oddaje wszystko i do naczyń dorzuca jeszcze uratowanego służącego jako wotum przebłagalne za swój grzech i dziękczynne za ocalenie sługi. W wersji synaksarionu z Lesbos nasz bezimienny bohater, kiedy staje w obliczu tragedii, obiecuje świętemu oddać równowartość utraconego, a wcześniej obiecanego mu naczynia, które z chciwości chciał zatrzymać dla siebie, oraz drugie, które właśnie dla niego wiozł (niewiele więc tutaj naddatku). W pozostałych cudach wszelkie informacje finansowe zostały usunięte, poza dwoma, w których działania bohaterów motywowane są chęcią nielegalnego zysku.

³⁷ Na temat lokalizacji sanktuarium i jego działalności, zob. Piwowarczyk (*Prolegomena*, s. 46-48) i Wipszycka (*The Birth*, s. 20-29).

³⁸ *Miraculum S. Menae* Graecum II, ed. Valalda, s. 222, w. 69-71.

³⁹ *Miraculum S. Menae* Graecum II, ed. Valalda, s. 220, w. 36.

W cudzie V, o Hebrajczyku i chrześcijaninie, podana jest kwota depozytu, jaki Hebrajczyk zostawił przed podróżą przyjacielowi – 500 solidów⁴⁰ w gotówce, ale nie ma ona żadnego związku z ewentualnym wotum na rzecz sanktuarium, podczas gdy w oryginalnej wersji cudu Żyd, który powierzył chrześcijaninowi „cały swój dobytek” (πάντα τὰ ἐμὰ)⁴¹, po odzyskaniu go za sprawą interwencji Menasa oddaje trzecią część (1000 solidów) na rzecz sanktuarium, a i chrześcijanin oddaje połowę swojego dobytku⁴². W cudzie I natomiast, w którym oryginalnie bogaty Izauryczyk wyruszył z sakiewką do sanktuarium św. Menasa i został podstępnie zamordowany przez właściciela przydrożnego składu, gdzie zatrzymał się na nocleg, ujawniony morderca oddaje zagrabioną sakiewkę i dorzuca od siebie sto solidów, które, rzecz jasna, trafią do sanktuarium. W dwunastowiecznej wersji bezimienny bohater ma ze sobą jakieś złoto, które jednak może być rozumiane jako zawieszony na szyi krzyż albo amulet. Po wskrzeszeniu zamordowanego złoty przedmiot jest mu zwrócony, ale nigdzie wprost nie zostaje powiedziane, że ma tę wartościową rzecz ofiarować w sanktuarium. W cudzie III oryginalnie występuje kobieta o imieniu Zofia⁴³, która jest bardzo bogata i bezdzietna, więc zamierza swoje bogactwo przekazać na rzecz sanktuarium. Kiedy po drodze zostaje zaatakowana, początkowo myśli, że na tle rabunkowym i proponuje napastnikowi dwa solidy, żeby nie robił jej krzywdy, ten jednak zamierza ją zgwałcić i grozi, że w razie oporu, zabije ją i zabierze cały jej dobytek. Trudno oprzeć się wrażeniu, że uratowanie Zofii było niezwykle opłacalne dla sanktuarium, bo wraz z jej przedwczesną śmiercią hojny datek by przepadł. W dodatku upokorzony napastnik ofiarował Menasowi w ramach ekspiacji własnego konia. W dwunastowiecznej wersji cudu nie ma ani słowa o planowanym wotum (tu bezimiennej) kobiety, ani rekompensacie za zamierzony grzech napastnika. Do tej kategorii nie zalicza się jedynie cud IV, w którym kwestie finansowe nie zostały poruszone również w pierwotnej wersji, jednak to konkretne miraculum nie należało

⁴⁰ W greckim tekście „nomismata”. Pod tą ogólną nazwą bito monety imperialne, czyli solidy, do XIV wieku. Do X wieku solid zachowywał stałą wagę, od XI wieku była ona zmienna, a udział złota w monecie został zmniejszony, dlatego wartości przekazane w tekstach były różne dla odbiorców z VI/VII i XII wieku.

⁴¹ *Miracula S. Menae* Graece, ed. Pomiałowskij, s. 72, w. 17

⁴² *Miracula S. Menae* Graece, ed. Pomiałowskij, s. 73 w. 11 i 21-22.

⁴³ W niektórych manuskryptach imię „Zofia” nie pojawia się w tytule cudu, niemniej i tak znajdujemy je w tekście. Zob. Silvano – Varalda, *Per l'edizione*, s. 60.

oryginalnie do cyklu i wiele wskazuje na to, że zostało zapożyczone z zewnętrznego źródła⁴⁴.

1.5. Elementy rekompozycji w poszczególnych cudach

1.5.1 Cud I (O człowieku zamordowanym przez gospodarza)⁴⁵

Prymarną, religijną funkcją cudów jest inspiracja do nawrócenia na wiarę chrześcijańską. Literatura hagiograficzna IV i V wieku pełna jest opisów zdarzeń, których przynajmniej część była co do formy zbieżna z biblijnymi charyzmatami, danymi Kościołowi u początków głoszenia Ewangelii. Jednak wraz z rozprzestrzenieniem się chrześcijaństwa na cały ówczesny świat, taka nadzwyczajna ingerencja Ducha Świętego (tu udzielanego za pośrednictwem świętych) przestała być potrzebna jako inspiracja do nawrócenia pogan. W XII wieku, wewnątrz na wskroś chrześcijańskiego Cesarstwa, motyw ten jest już nieistotny⁴⁶, dlatego nie może dziwić fakt, że nie występuje on również w omawianych miraculach. W dłuższej wersji cudu, św. Menas wskrzesza zamordowanego, ale „nie tylko ze względu na mordercę, ale też z uwagi na obecnych tam heretyków (αἰρετικούς) i pogan (Ἕλληνας)”⁴⁷, którzy przybyli tam razem ze świętym, ale uparcie nie wierzyli w niego. Wskrzeszając zmarłego w imię „Pana, Jezusa Chrystusa”, mówi mu: „Wyjdź ty, który byłeś umarły, połączone zostały wszystkie twoje członki: i za twoją sprawą heretycy i poganie niech poznają chwałę Boga; i ty sam poznasz, że ja jestem sługa Boży, Menas”⁴⁸. A następnie wszyscy udają się do sanktuarium,

⁴⁴ Takie samo *miraculum* obecne jest również w cudach Kosmy i Damiana, ponadto zawiera rytuał inkubacji, który nie był poświadczoną praktyką w sanktuarium Abu Mina. Zob. Piwowarczyk, *Prolegomena*, p. 51-52.

⁴⁵ W przeciwieństwie do oryginalnych cudów, te zawarte w synaksarionie nie posiadają tytułów.

⁴⁶ Wojny z Arabami wprowadziły sprawiły, że problem pojawił się na nowo, jednak rozwiązania, jakie znajdujemy w literaturze tego okresu, są już nieco innego rodzaju. Zob. bizantyński romans *Digenes Akritas*, którego pierwsze redakcje pochodzą najprawdopodobniej właśnie z XII wieku.

⁴⁷ *Miracula S. Menae* Graece, s. 65, w. 12-13: „οὐχὶ διὰ τὸν ἄνθρωπον τὸν φονεύσαντα μόνον, ἀλλὰ διὰ τοὺς τότε αἰρετικούς τε καὶ Ἕλληνας”.

⁴⁸ *Miracula S. Menae* Graece, s. 65, w. 16-19: „ἔξελθε τετελειωμένος ἐσφιγμένα πάντα τὰ μέλη σου· καὶ μάθῃσι διὰ σου αἰρετικοὶ καὶ Ἕλληνες τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ”.

gdzie morderca, wdziawszy habit, odbył 7-letnią pokutę, a wskrzeszony pielgrzym rozpowiada o tym, co mu się przytrafiło i na skutek jego opowieści „uwierzyło mnóstwo pogan i heretyków”⁴⁹.

Pojęcia heretyków (αἵρετικοί) i pogan (Ἕλληνες) w XII wieku miały nieco inny wydźwięk niż w pierwszych wiekach Kościoła. Wprawdzie termin *Hellen* nadal oznacza poganina⁵⁰, a zatem największym błędem wobec prawowitej wiary jest błąd hellenizmu, jednak, jak dowodzi Paul Magdalino, chociaż ortodoksja była niewątpliwie podstawą ideologii bizantyńskiej, w tym również ideologii Komnenów, to hellenizm, który zagraża Kościołowi, jest też kodem kulturowym, który jednoczy Bizantyńczyków⁵¹. Kodem, który jest jednocześnie pożądany (solidne wykształcenie oparte na literaturze antycznej było kluczem do kariery w administracji) i niebezpieczny, bo może skutkować oskarżeniem o herezję, która oznacza nie tyle głoszenie doktryny niezgodnej z ustaleniami soborów, co pewnego rodzaju bezbożność (tu zasadzającą się na zbytnim przywiązaniu do filozofii i literatury antycznej). W dwunastowiecznej wersji cudu nie ma mowy o świadkach wydarzenia ani o późniejszym opowiadaniu o nim i nawracaniu heretyków oraz pogan, bo dwunastowieczni *hairetikoí* i *Hellenes* nie muszą być nawracani w imię Jezusa Chrystusa, którego przecież znają. Teraz poganami we współczesnym rozumieniu tego słowa są innowiercy, raczej Σαρακηνοί niż Ἕλληνες. Warto też zauważyć, że długa pokuta odbywana w sanktuarium i wdzianie mniszej szaty zostały zastąpione pouczeniem i chłostą. Jeżeli miracula miały stanowić umoralniające lekcje dla obecnych w klasztorze mnichów⁵², pouczenie i chłosta

μάθεις δὲ καὶ αὐτὸς, ὅτι ἐγὼ εἶμι ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ Μηνᾶς”.

⁴⁹ *Miracula S. Menae* Graece, s. 66, w. 5-6: „ἐπίστευε δὲ πλῆτος τῶν Ἑλλήνων καὶ αἵρετικῶν”.

⁵⁰ W XIII wieku zaczyna nabierać znaczenia bardziej geograficznego – Teodor II Laskaris opisuje tereny Cesarstwa jako γῆ τῶν Ἑλλήνων i w polemice przeciwko religijnemu oponentowi z Zachodu dowodzi, że dzięki swemu położeniu Hellenowie (sic) mają doskonale zbalansowany charakter (Theodorus II Dukas Laskaris, *Sermones VIII de theologia Christiana*, ed. C. Krikonis, *Theodorou II Laskareōs peri christianikēs theologias logoi* (Θεοδώρου Β' Λασκάρεως περὶ χριστιανικῆς θεολογίας λόγοι), Thessaloniki 1988, s. 138-140). Na temat bizantyńskiego rozumienia Hellady, zob. Angelov, „Asia and Europe Constantly called East and West”, s. 50-51.

⁵¹ Magdalino, *The Empire*, s. 316-412 (*The guardians of Orthodoxy*).

⁵² Oczywiście nie ma gwarancji, że synaksarion powstało z myślą o mieszkających w klasztorze Jana Teologa mnichach. Nawet jeśli ułożono je w tamtejszym skrypcorium, mogło zostać zamówione przez kogoś z zewnątrz, na co mogą wskazywać ilustracje podnoszące wartość manuskryptu (o ile są oryginalne, zob. przyp. 22). Manuskrypt

mogły bardziej przemawiać do wyobraźni odbiorców i przyczyniać się do kształtowania ich sumień niż perspektywa pielgrzymki do egzotycznego sanktuarium.

Kolejnym, prawdopodobnie celowo pominiętym terminem jest *σπαθάριος*, czyli konkretny typ późnorzymskiego żołnierza⁵³, w którego stroju pojawia się Menas w oryginalnej wersji cudu (ὡς ἐν σχήματι σπαθαρίου)⁵⁴. W martyrologii Menas przedstawiany jest jako żołnierz i jako taki pojawia się w ikonografii⁵⁵. Również bizantyńskie synaksaria przekazują, że był żołnierzem (στρατιώτης ὢν)⁵⁶. W omawianej kolekcji święty przybywa jako jeździec „jakoby w stanie żołnierskim” (ὡς ἐν τάξει στρατιώτου)⁵⁷, ale już bez skonkretyzowania rangi. Termin *σπαθάριος* nie był zupełnie obcy dwunastowiecznemu odbiorcy, ale znacząco zmienił swoją funkcję. O ile w czasach późnego Cesarstwa Rzymskiego oznaczał członka straży przybocznej⁵⁸ (w omawianym *miraculum* byłaby to straż cesarska, nie prywatna, ponieważ przyłapany na morderstwie złooczyńca, widząc Menasa, obawia się, że to cesarz wysłał go po niego)⁵⁹, począwszy od VII wieku zaliczany był bardziej do dworskiej asysty cesarza i wymieniany w gronie eunuchów⁶⁰. W VIII wieku był już tylko

Synaxarionu Konstantynopolińskiego (Synaxarium Sirmondianum, na którym oparte jest *Menologion Bazylego II*) powstał w klasztorze Bathyraksa w Bityni, ale był stworzony na użytek kościoła w Konstantynopolu lub w jego bliskiej okolicy (zob. Der Nersessian, *Remarks on the Date of Menologium*, s. 106). Możliwy jest też scenariusz odwrotny, mianowicie synaksarion zostało zamówione poza klasztorem na użytek jego mieszkańców. Wtedy argument jest w pełni uzasadniony.

⁵³ Na temat Menasa jako *spathariosa*, zob. J. Doroszevska – F. Doroszewski, *Menacing Menas? Saint Menas as a Military Saint and Divine Trickster in His Greek Miracle Collection (BHG 1256-1269)*, VoxP 94 (2025) s. 72.

⁵⁴ *Miracula S. Menae* Greace, ed. Pomiałowskij, s. 64, w. 10.

⁵⁵ Zob. Wipszycka, *The Origins*, s. 13-14; Piwowarczyk, *Prolegomena*, p. 50; Doroszevska–Doroszewski, *Menacing Menas*, s. 71-74.

⁵⁶ Np. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye, *Synaxarium mensis Novembris* 11, 4.

⁵⁷ *Five Miracles*, ed. Duffy – Bourbouhakis I 7.

⁵⁸ Jeszcze *Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.-12. Jahrhunderts*, ed. E. Trapp *et al.*, fasc. 1-8, Wien 1994-2017 (dalej: LBG) podaje definicję: „Schwertträger”, Angehöriger der Leibgarde, ale teksty, do których się odnosi, nie wykraczają poza VII-VIII wiek.

⁵⁹ *Miracula S. Menae* Graece, ed. Pomiałowskij, s. 64, w. 24-26.

⁶⁰ *Chronikon Paschale* odróżnia „brodatego” Eulaliosa od eunuchów i *spatharioi*. Zob. *Chronikon Paschale* 627, 8-9, ed. L. Dindorf, *Chronicon paschale*, t. 1, Bonn, 1832, s. 3-737.

tytułem dworskim, nie rangą wojskową, do IX wieku całkiem stracił na znaczeniu, a po roku 1075 roku niemal zupełnie znika. Kiedy pojawia się w *Aleksjadzie* autorstwa Anny Komenny, dwunastowiecznej historyczki i córki Aleksego I Komnena, oznacza już tylko niższy tytuł w hierarchii bizantyńskich godności na dworze cesarskim⁶¹. Nic więc dziwnego, że powtórzenie tego tytułu za pierwotną wersją cudu mogło wydać się kompilatorowi dwunastowiecznego synaksarionu nie na miejscu, skoro opisywał budzącego trwogę⁶² żołnierza, w domniemaniu przysłanego przez cesarza, żeby przyprowadził zabójcę przed wymiar sprawiedliwości.

W sposób zupełny w narracji pominięte zostało jezioro Mareockie, przez które płynął nieszczęśliwy pielgrzym i w którym następnie morderca zamierzał utopić jego poćwiartowane zwłoki. W skróconej wersji cudu, w związku z brakiem jeziora w okolicy, morderca nie wie, co zrobić ze szczątkami, i na rozważaniu sekretne miejsce, w którym mogłyby go ukryć, mija mu noc. Kompilator podąża jednak za oryginałem i umieszcza zwłoki pielgrzyma w koszu, który morderca zawiesza pod sufitem. Oryginalnie pielgrzym zatrzymuje się na noc w magazynie (ἀποθήκη), czymś na kształt stodoły lub spichlerza, w którym pewnie bez problemu można było znaleźć kosz na tyle duży, żeby w nim zmieścić zwłoki dorosłego człowieka. Bohater cudu zatrzymał się w tym miejscu, ponieważ do Filoksenite⁶³ przyplął późno i obawiał się zostać sam na drodze wieczorem. W skróconej wersji cudu pielgrzym po prostu miał pecha.

1.5.2 Cud II [O dwóch misach wotywnych]

Obecność jeziora Mareockiego w pobliżu Abu Mina była oczywista dla pielgrzymów odwiedzających sanktuarium św. Menasa, dla dwunastowiecznego czytelnika topografia sanktuarium nie miała najmniejszego znaczenia. Być może dlatego, jak sugerują Duffy i Bourbouhakis, bohater drugiego cudu podróżuje po morzu, a nie po jeziorze⁶⁴. Badacze zwracają uwagę na ekumeniczny charakter św. Menasa,

⁶¹ Anna Comnena, *Alexias* II 11, ed. A. Kambylis – D.R. Reinsch, *Annae Comnenae Alexias*, Berlin – New York, 2001.

⁶² W cudzie V Menas opisany jest przymiotnikiem φοβερός – ‘straszny, budzący trwogę’ (*Five Miracles*, ed. Duffy – Bourbouhakis V 28).

⁶³ Na temat identyfikacji miejsca, zwanego w niektórych rękopisach greckich Loksoneta jako Filoksenite, zob. Piwowarczyk, *Prolegomena*, p. 40-41.

⁶⁴ Duffy – Bourbouhakis, *Five Miracles of St Menas*, s. 71, przyp. 15.

którego kult rozprzestrzenił się w chrześcijańskim świecie⁶⁵, i wysuwają hipotezę, że umieszczenie sanktuarium nad „jakimś morzem” dodaje mu nieco swojskości, ponieważ większości mieszkańców basenu Morza Śródziemnego znana była idea podróży po morzu, dzięki czemu sanktuarium nabiera bardziej uniwersalnego charakteru, a święty przestaje być ograniczony do jednego, odległego miejsca i może działać w dowolnym czasie oraz dowolnej przestrzeni⁶⁶. Nie polemizując ze spostrzeżeniami wydawców kolekcji, które wydają się zupełnie słuszne, na marginesie warto dodać, że a) w dwóch manuskryptach przekazujących pierwotną wersję cudu II (Biblioteka Ambrosiana, G 53 *sup.* i Biblioteka Apostolica Vaticana, gr. 866) w wersji 60 (według wydania *Miraculum II*, ed. Varalda) pojawia się rzeczownik *θάλασσα* (marynarze wrzucają linę „do morza”)⁶⁷ i b) w grece Nowego Testamentu w Ewangeliach Marka, Mateusza i Jana Jezioro Tyberiadzkie określane jest zawsze rzeczownikiem *θάλασσα* (‘morze’, tu: Galilejskie) i tylko u Łukasza znajdujemy *λίμνη* (‘jezioro’, tu: Genezaret). Pozostawiając na boku przyczyny tego stanu (zaplecze językowe i kulturowe poszczególnych ewangelistów), trzeba pamiętać, że kompilator synaksarionu bezdyskusyjnie znał teksty Ewangelii i mógł mieć poczucie, że są to terminy stosowane wymiennie na terenach i w czasach, które mógł postrzegać jako wzajemnie nieodległe⁶⁸. Ponieważ jednak oba wspomniane wyżej manuskrypty pochodzą z XI-XII wieku, interpolacja (nieobecna w innych recenzjach) może świadczyć na korzyść tezy Duffy’ego i Bourbounhakisa⁶⁹, a możliwy wpływ języka Nowego Testamentu też jej raczej nie wyklucza.

⁶⁵ Na terenie cesarstwa poświadczone są trzy kościoły pod wezwaniem św. Menasa. Zob. C. Walter, *The Warrior Saints*, s. 183.

⁶⁶ Duffy – Bourbounhakis, *Five Miracles of St Menas*, s. 71, przyp. 15.

⁶⁷ Varalda, *Il ricco Eutropio*, s. 229.

⁶⁸ Jak już zostało powiedziane, świadomość geograficzna Bizantyńczyków nie była duża (zob. powyżej i przyp. 36), była ponadto mocno nacechowana ideologicznie. Konstantynopol uznawany był za centrum świata (nazywany „okiem oikoumene” już przez Grzegorza z Nazjanzu) i to on stanowił punkt odniesienia w wyznaczaniu kierunków, takich jak wschód i zachód. Afryka, a przynajmniej interesująca nas jej część, należała do Wschodu (Anatolia), razem z Azją Mniejszą. Co więcej, Konstantyn VII Porfirogeneta umieszcza Egipt i Etiopię w Azji (*De thematibus* 1-7). Można podejrzewać, że dla autora kompilacji wydarzenia opisywane w cudach działały się „gdzieś tam na Wschodzie”, a więc w tych samych okolicach, co wydarzenia biblijne.

⁶⁹ Nawet jeśli któryś z tych rękopisów stanowił wzór dla kompilatora (szczególnie prawdopodobny jest Vat. gr. 866, zob. powyżej, przyp. 11), zmiana „jeziora”

Nadaniu uniwersalnego charakteru opowieści służy pozbawienie go jeszcze jednego, bardzo ciekawego elementu, jakim jest swoiste *cross-reference* obecne w oryginale. Eutropiusz wyraża tam ufność w zdolność Menasa do odnalezienia ciała sługi, skoro potrafił wskrzесиć pociętego na kawałki⁷⁰, którego znamy z cudu I. Taki zabieg nie tylko w pełni indywidualizuje *miraculum*, nie pozwalając przypisać go żadnemu innemu świętemu, ale też doskonale spaja kolekcję. Wyraźnie jednak pierwsza funkcja była dla kompilatora na tyle niewygodna, że walor drugiej był zbyt mały, żeby przeważać.

Jednak różnicę stanowią nie tylko pominięcia. Autor dwunastowiecznej kompilacji zdaje się przyjmować własną, ciekawą strategię narracyjną. Świadczy o niej drobna z pozoru zmiana – sposób, w jaki sługa chciwego pielgrzyma znajduje się za burtą. W oryginalnym cudzie niewolnik, któremu misa niechcący wypada do wody, z obawy przed gniewem swego pana sam „zdejmuje ubranie i rzuca się w ślad za misą” (ἐκδυσάμενος τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἔρριπεν ἑαυτὸν ὀπίσθεν τοῦ δίσκου)⁷¹, w skróconej wersji synaksarionu natomiast sługa wprowadzie drży z lęku, ale do wody wpada na skutek poluzowania chwytu i raczej „wyrzuciło go” (ἑαυτὸν ἀπερρίφη)⁷², niż celowo wyskakuje. Chwilę wcześniej w obu tekstach siłą sprawczą wydarzeń jest przyroda: w oryginalnym cudzie, kiedy niewolnik idzie umyć misę, nagle zmienia się pogoda (ἰδοὺ γνόφος μέγας ἐγένετο)⁷³, co staje się bezpośrednią przyczyną upuszczenia naczynia do jeziora. W skróconej wersji „misa została wyciągnięta z jego rąk, jak mógłby ktoś powiedzieć, i wrzucona w morze” (ὑποσυρεῖς δ’ ὁ δίσκος ἐκ τῶν χειρῶν αὐτοῦ, πῶς ἂν τις εἴποι, ἐν τῇ θαλάσῃ ἀπερρίφη)⁷⁴. To nie sługa upuścił misę – to morze ją wyrwało, a potem podobny los spotkał

na „morze” nastąpiłaby w tym samym okresie, a zatem można ją potraktować jako wpływ trendów epoki.

⁷⁰ *Miraculum S. Menae Graecum II, Miraculum II*, ed. Varalda, s. 221, w. 50-51: „Ἐλπίζω εἰς τὸν Θεὸν καὶ εἰς τὰς πρεσβείας τοῦ ἁγίου Μηνᾶ, τοῦ τὸν μεμελισμένον ἐγείραντος σῶον;”.

⁷¹ *Miraculum S. Menae Graecum II, Miraculum II*, ed. Varalda, s. 220, w. 27-28 i później s. 222, w. 74-76: „ἐγένετο γνόφος μέγας καὶ ἔπεσεν ἐξ ἐμοῦ ὁ δίσκος, καὶ εἶπα ἐν ἑαυτῷ «Τί ἄρα ποιήσω ἢ τί ἀπολογήσομαι τῷ κυρίῳ μου;». Καὶ φοβηθεὶς ἔρριψα ἑμαυτὸν εἰς τὴν λίμνην” („nastąpiła wielka ciemność i wypadła mi z rąk misa i powiedziałem do siebie: ‘Cóż teraz zrobić i jak wytłumaczyć się memu panu?’. I z przerażenia rzuciłem się do jeziora”).

⁷² *Five Miracles*, ed. Duffy – Bourboulakis II 15.

⁷³ *Miraculum S. Menae Graecum II, Miraculum II*, ed. Varalda s. 219, w. 25.

⁷⁴ *Five Miracles*, ed. Duffy – Bourboulakis II 12-13.

i jego. Kompilator synaksarionu rozszerza działanie nadprzyrodzone z przedmiotu również na niewolnika. Sługa nie podejmuje samobójczej decyzji, ale jego wypadek (i pewna śmierć) są konsekwencją grzechu pielgrzyma, konsekwencją, której nie dało się uniknąć. Pewnym naprowadzeniem na to, co miało się wydarzyć, może być też użycie czasownika ἐκπλύνω, który w grece patrystycznej oznacza ‘zmywam (winy)’⁷⁵, we fragmencie, w którym sługa zabiera zbezczeszczoną chciwością misę przeznaczoną dla świętego i idzie ją niejako „obmyć z grzechu”, który transponowany został z osoby (pielgrzyma) na przedmiot (a ten jest jednocześnie przedmiotem grzechu – chciwości).

Jak zostanie również wykazane w analizie kolejnego cudu, przyroda jako agens i pośrednik boskiej interwencji jest ważnym elementem zastosowanej strategii narracyjnej, co wpisuje się w ogólny trend wzmożonego zainteresowania naturą w Bizancjum XI i XII wieku⁷⁶.

1.5.3 Cud III (O kobiecie, która uniknęła gwałtu)

W *Miraculum III*, kiedy zaatakowana kobieta, pielgrzymująca do sanktuarium, zwraca się do świętego z prośbą o pomoc, ten natychmiast zjawia się osobiście i nie tylko nie dopuszcza do gwałtu, unosząc kobietę z miejsca zbrodni, ale też łapie za lejce wierzchowca napastnika i, ciągnąc konia, włóczy po ziemi uwiązanego doń niedoszłego gwałciiciela⁷⁷. Można powiedzieć, że Menas nawet nie tknął sprawcy i że sprawa zostaje załatwiona niejako pośrednio. Jednak święty zjawia się na miejscu osobiście i fizycznie przymusza zwierzę do biegu. Autor dwunastowiecznej wersji cudu tym razem nie tylko pomija milczeniem imię świętego, ale w ogóle rezygnuje z jego fizycznej obecności. Modlitwa pielgrzymującej kobiety została wysłuchana, nastąpiła interwencja, ale nikt się nie pojawił i nikt jej stamtąd nie zabrał. Do gwałtu nie doszło, bo koń, którego napastnik uwiązał sobie do nogi, „zmarł się” przeciwko własnemu panu” (ἀγριωθείς κατὰ τοῦ ιδίου δεσπότητος)⁷⁸. Boska interwencja odbywa się w zupełności za pośrednictwem elementu świata

⁷⁵ Lampe: *wash away, forgiveness of sins*. W miejsce prostego πλύνω (‘myję’), które występuje w oryginale.

⁷⁶ Zob. S. Lazaris, *Thoughts on the Conception of Nature in Byzantium (11th-12th Centuries)*. „De Medio Aevo” 13/2 (2024) s. 353-364 (zwl. s. 357-360).

⁷⁷ *Miracula S. Menae Graece, Miraculum III*, ed. Silvano-Varalda, s. 60, w. 31-36.

⁷⁸ *Five Miracles*, ed. Duffy – Bourboulakis III 6-7.

przyrody. Udomowione zwierzęta, takie jak koń, osioł, byk czy wielbłąd, są naturalnym pośrednikiem między tym, co ludzkie – znane i zrozumiałe, a tym, co dzikie – niezrozumiałe i zewnętrzne. Praktyka powierzania im mocy ingerowania w ludzką rzeczywistość przez bóstwa różnego pochodzenia ma wielowiekową tradycję. W mitologii greckiej Kadmos zakłada Teby w miejscu, w którym spotyka byka wolnego od pracy, w Księdze Liczb oślica Balaama zatrzymuje proroka w drodze do króla Balaka, a wielbłądy wiozące szczątki św. Menasa stają w miejscu, które święty wyznaczył sobie na wieczny spoczynek⁷⁹. Święci, którzy sami są pomostem pomiędzy światem ludzi, żyjących tu i teraz, a rzeczywistością Bożą, będącą poza czasem i przestrzenią, mają przeważnie dobre relacje ze światem przyrody, wiedzą jak komunikować się ze zwierzętami i często wydają im polecenia⁸⁰. W hagiografii bizantyńskiej nie brakuje też przykładów transgresji mocy sprawczej między rzeczywistością świętych a światem zwierząt. Niektórzy święci mają szczególne związki z jakimś konkretnym gatunkiem, w przypadku Menasa są to wielbłądy i konie⁸¹. W oryginalnej wersji miraculów, w cudzie o chrześcijaninie i Żydzie (cud V) pierwsza część interwencji odbywa się również bez osobistego udziału Menasa, tylko właśnie za pośrednictwem konia, który rzuca krzywoprzysięzcę w celu „wytrząśnięcia” z niego przedmiotów, potrzebnych świętemu jako znak rozpoznawczy dla żony bohatera. U niej jednak Menas zjawia się już we własnej osobie. Julia i Filip Doroszewscy argumentują, że w ramach oryginalnej kolekcji cudów św. Menas interweniuje osobiście w przypadku poważniejszych zbrodni, a pomniejszymi zajmuje się niejako zaocznie⁸². W omawianym miraculum autor synaksarionu zdecydował się całość nadprzyrodzonej interwencji przenieść na

⁷⁹ Zob. Wipszycka, *The Birth*, s. 20. Nieco bardziej drastyczna nadprzyrodzona interwencja przeprowadzona za pośrednictwem zwierząt (tym razem były to osły) w celu ustanowienia miejsca kultu spotkała świętego Cyryla, biskupa Gortyny (BHG 467).

⁸⁰ Zob. A. Kazhdan, *Holy and Unholy Miracle Workers*, w: *Byzantine Magic*, red. H. Maguire, Dumbarton Oaks 1995, s. 75-76. Listę toposów zawierających interakcję świętych ze zwierzętami, zob. T. Pratsch, *Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Millennium-Studien 6, Berlin – New York 2005, s. 286-289.

⁸¹ Z jednymi i drugimi jest przedstawiany w ikonografii. Wielbłądy odegrały znaczącą rolę w jego męczeństwie (zob. Wipszycka, *The Birth*, s. 20), konno natomiast przeważnie pojawia się w cudach (zob. np. Doroszevska – Doroszewski, *Menacing Menas*, s. 79-80).

⁸² Zob. Doroszevska – Doroszewski, *Menacing Menas*, s. 73-83.

zwierzę, które nie tylko odciąga napastnika z miejsca niedoszłej zbrodni i włości go za sobą aż do sanktuarium, ale i dotarłszy do świętego miejsca, nadal aktywnie atakuje jeźdźca, dopóki ten nie wyzna swojej winy. Nic z tych rzeczy nie ma miejsca w oryginalnej wersji, w której po dotarciu do sanktuarium sprawca „widzi chwałę świętego” i w ramach ekspiacji ofiarowuje jako wotum swojego wierzchowca. Dodatkiem dwunastowiecznego kompilatora jest też reakcja ludzi, którzy obserwują atak konia na swego pana. A właściwie brak reakcji – niedoszły gwałcieł widzi, że nikt nie zamierza mu pomóc i wyznaje winę, ponieważ obawia się o swoje życie. Nikt ze zgromadzonego tłumu nie przeszkadza boskiej interwencji, nawet w obliczu możliwej śmierci grzesznika. Na tle hagiografii bizantyńskiej nie jest to wcale wyjątkowe: konie występują często jako narzędzie boskiej interwencji⁸³, głównie wobec własnych jeźdźców, których zrzucają⁸⁴, kopią⁸⁵, a nawet zdeptują⁸⁶. Ciekawsze wydaje się pytanie, dlaczego dwunastowieczny kompilator wyrugował świętego z jego własnego miraculum, w którym odgrywał przecież niebagatelną rolę. Argument o wadze zbrodni raczej nie ma w tym wypadku zastosowania. Chociaż w hagiografii bizantyńskiej istnieje klasyfikacja rangi cudów, którą podaje Jerzy z Amastris, przedkładając uśmierzanie żywiołów nad wsparcie indywidualnych błagalników⁸⁷, autor synaksarionu nie kierował się raczej tego rodzaju przesłankami, uznawszy, że udaremnienie próby gwałtu stoi w hierarchii cudów na tyle nisko, że nie warto do niej angażować świętego osobiście. Sądzę raczej, że i tym razem należy wziąć pod uwagę dwunastowieczny zwrot w myśleniu Bizantyńczyków, do którego zalicza się również wzmożone zainteresowanie przyrodą i być może dlatego wola świętego ujawnia się wyłącznie za jej pośrednictwem⁸⁸.

⁸³ Na temat koni w bizantyńskiej hagiografii, zob. przeglądowy tekst: A.F. Stamoli, *Information of Middle Byzantine Hagiography Texts about Equids*, w: *Echoing Hoves. Studies on Horses and Their Effects on Medieval Societies*, ed. A. Ropa – T. Dawson, Leiden – Boston 2022, s. 112-138 (zwł. s. 125-131).

⁸⁴ Fałszywy oskarżyciel św. Jana Gockiego (VIII wiek, BHG 891) spada z konia, próbując na niego wsiąść, i ginie.

⁸⁵ Żołnierz, który aresztował Eliasza Młodszego (IX wiek, BHG 580) i jego ucznia, został kopnięty przez konia i umarł.

⁸⁶ W żywocie Szczepana Młodszego (VIII wiek, BHG 1666) grzesznik spada z konia i zostaje przez niego zdeptany, wskutek czego ginie.

⁸⁷ BHG 668.

⁸⁸ Ciekawą hipotezą mogłoby być dopatrywanie się inspiracji dla autora kompilacji w wymienionych powyżej żywotach Jana Gockiego i Szczepana Młodszego. Święci ci są męczennikami z czasów ikonoklazmu, a emanacja boskiej mocy w zachowaniu koni

Ponadto zabieg ten stanowi kolejny przykład na odindywidualizowanie tekstu i poprzez przeniesienie ciężaru z osoby świętego na siły przyrody zuniwersalizowanie go do poziomu umoralniającej opowieści, bliższej antycznej bajce, również z uwagi na obecność w niej zwierząt.

1.5.4 Cud IV (O chromym i niemej)

Pobieżne spojrzenie na omawianą kolekcję mogłoby sugerować, że czwarte miraculum zostało poddane najbardziej drastycznym zmianom narracyjnym, niewykluczone jednak, że przeszło w zasadzie proces podobny do pozostałych. Najbardziej wyrazistym motywem oryginalnego cudu jest polecenie zniecierpliwionego świętego, by wątpiący w jego moc uzdrawiania kaleka zakradł się w nocy do przebywającej na terenie sanktuarium niemej kobiety (również czekającej na odzyskanie zdrowia) i odbył z nią stosunek, co miałoby być jedynym gwarantem jego uzdrowienia (sic). Chromy pielgrzym długo się waha, święty musi interweniować trzy razy, w końcu decyduje się doczołgać do niemej, zdejmuje z niej szatę i obnaża ją (τὸ πάλλιον ἔσυρεν καὶ ἐγύμνωσεν αὐτήν)⁸⁹. Autor dwunastowiecznej kompilacji nie uznał za stosowne narażać współbraci na trwanie w wątpliwości,

dotyka ikonoklastów – w przypadku historii z żywota św. Szczepana kara wymierzona za pośrednictwem konia spada na żołnierza, który – po uzdrowieniu przez Szczepana za pośrednictwem ikon – wypiera się ikonolatrii wobec cesarza i otrzymuje za to honory (zob. Stephanus Diaconus, *Vita Stephani Iunioris* 54). Na wyspę Lesbos w 802 roku, czyli najprawdopodobniej już po fundacji klasztoru św. Jana Teologa (w którym znajdował się, a może i powstał, manuskrypt Typ. 243H), została zesłana cesarzowa Irena, wielka obrończyni obrazów. Nie można wykluczyć, że wśród lokalnej społeczności żywoty świętych ikonodulów były szczególnie rozpowszechnione, a wtedy mogłyby stanowić źródło inspiracji i zapożyczeń. Zwłaszcza motyw agresji konia wobec jeźdźca, któremu grozi śmierć na skutek boskiej interwencji, jest pewną nowością w stosunku do *modus operandi* męczenników z pierwszych wieków chrześcijaństwa, których zadaniem jest ratowanie życia (również w wymiarze moralnym), a nie odbieranie go (zob. Doroszevska – Doroszewski, *Menacing Menas*, w tym tomie). Zmiany w podejściu do przemocy, które nastąpiły w świecie chrześcijańskim po VI wieku, i ogrom prześladowań ikonoklastycznych zrewidowały *decorum* i dały świętym męczennikom licencję na zabijanie (czy raczej dopuścić możliwość wystąpienia „kary boskiej” wobec tych, którzy prześladowają świętych). Niestety, bez udowodnienia cyrkulacji wspomnianych żywotów w klasztorach na Lesbos oraz bez pewności, że tam właśnie powstało omawiane synaksarion, taka teoria pozostaje spekulacją.

⁸⁹ *Miracula S. Menae Graece, Miraculum V*, ed. Silvano-Varalda, s. 66, w. 21.

jaką wyrażał bohater cudu – czy święty mówi na poważnie, czy sobie z niego żartuje i kusi go? Bo jeśli pragnąc uzdrowienia, popełni grzech cudzołóstwa, czy nie ściągnie przez to na siebie jeszcze większego nieszczęścia?⁹⁰ Bizantyńczycy miewali nie lada kłopot w ustaleniu pochodzenia zjawisk nadprzyrodzonych, w tym również w odróżnieniu cudów dobrych, pożytecznych od pseudocudów, za którymi mógł stać sam diabeł, próbujący zwieść bezbronny lud Boży⁹¹. Wspomniana już Anna Komnena, opisując egzekucję Basiliosa, przywódcy Bogomilów, donosi, że „kaci bali się, żeby złe duchy otaczające Basiliosa nie sprawiły za przyzwoleniem boskim jakiegoś niezwykłego cudu”⁹². Można stąd wnioskować, że granica między tym, co prawdziwie boskie, a tym, co tylko przez Boga przyzwolone, ale pochodzące od demonów, była nieoczywista⁹³. Opisywana w *miraculum* sytuacja wydaje się tego rodzaju. I chociaż ostatecznie do cudzołóstwa nie doszło, wszyscy zainteresowani zostali uzdrowieni i uznali moc św. Menasa oraz jej Boże pochodzenie, sam pomysł mógł wydać się na tyle gorszący, że należało sprawę rozwiązać inaczej. Realizacja cudu nadal oparta jest na zaufaniu, chromy pielgrzym wciąż musi dokonać ryzykownego czynu, który skutkuje oskarżeniem o usiłowanie popełnienia przestępstwa. Ale oskarżyć go można chyba tylko o kradzież, bo nigdzie w tekście nie ma słowa o tym, że chwycona za płaszcz niema została wskutek tego obnażona. Święty zresztą nie precyzuje, w jakim celu kulawy ma się chwycić płaszcz niemej, cała scena może nawet przywołać na myśl jeden z cudów biblijnych, kiedy to kobieta chora na krwotok dotknęła się frędzli płaszcz Jezusa, dzięki czemu (a właściwie dzięki wierze, że tak się stanie) zostaje uzdrowiona. Analiza leksykalna obu scen nie potwierdza inspiracji, autor synaksarionu na określenie elementu garderoby używa słowa *παλλίον*,

⁹⁰ *Miracula S. Menae* Graece, *Miraculum V*, ed. Silvano-Varalda, s. 66, w. 13-15.

⁹¹ Zob. Kazhdan, *Holy and Unholy*, s. 76-82.

⁹² Anna Comnena, *Alexias* XV 10, tł. O. Jurewicz, Anna Komnena, *Aleksajada*, t. 2, Wrocław 2005, s. 686.

⁹³ Kazhdan wskazuje, że prosta, wydawałoby się, klasyfikacja na cuda „święte” i „nieświęte”, zasadzająca się na ocenie ich skutków (twórcze, uzdrawiające, dające życie vs powodujące śmierć, zamieszanie, niewłaściwe zachowania seksualne), nie zawsze pozwala odczytać, jakie moce stoją za ich sprawcami, podając m.in. przykład z mało znanego żywota Jazona i Sosipatrosa, którzy angażują się w walkę z magikiem: cuda przedstawiane przez magika są twórcze i pozytywne, podczas gdy cuda sprawiane przez chrześcijańskich świętych przynoszą śmierć i destrukcję (zob. Kazhdan, *Holy and Unholy*, s. 79).

które zna z oryginalnego miraculum, nie tego z biblijnej opowieści (ἱμάτιον). Warto jednak dodać, że oba z czasem nieco zmieniły znaczenie i o ile ἱμάτιον będzie oznaczał po prostu ubranie⁹⁴, to παλλίον raczej już tylko płaszcz⁹⁵. Bez względu na występowanie aluzji do Nowego Testamentu lub jej brak, takie przedstawienie sprawy było na pewno bezpieczniejsze.

1.5.5 Cud V (O Hebrajczyku i chrześcijaninie)

Obszerne porównanie omawianej wersji cudu z niemal wszystkimi pozostałymi daje Przemysław Piwowarczyk⁹⁶. W tym miejscu chciałabym zwrócić uwagę tylko na motyw, który w oryginalnej narracji zdaje się odgrywać pewną rolę, a w omawianej kolekcji został pominięty albo zachowany w postaci szczątkowej. W oryginalnej wersji miraculum Żyd nie wchodzi do sanktuarium, bo chrześcijanin przypomina mu, że „Żydzi nie wchodzi do przybytków chrześcijańskich”. Żyd, któremu zależy na przysiędze złożonej wobec św. Menasa, bo ten „zawstydza krzywoprzysięzców”⁹⁷, deklaruje: „Nawet jeśli nie mogę wejść, to stanę w przedsionku na zewnątrz”⁹⁸. W synaksarionie, chociaż tylko chrześcijanin składa przysięgę, to jednak obaj wychodzą z kościoła, co oznacza, że wcześniej obaj musieli w nim być. Piwowarczyk konkluduje, że Żyd, o którym mowa, musiał należeć do nowej fali Żydów egipskich, ukształtowanych przez prawo talmudyczne, które podawało odległość (6 łokci), jaką Żydzi powinni zachować od miejsca bałwochwalstwa (tu: chrześcijańskiego kościoła)⁹⁹. Autor dwunastowiecznej kompilacji przypuszczalnie nie znał takich przepisów, dlatego pominął ten

⁹⁴ LBG s.v. ἱμάτιον: *Gewand, Kleid*.

⁹⁵ LBG s.v. παλλίον: *Mantel*.

⁹⁶ P. Piwowarczyk, *O Żydzie i chrześcijaninie – koptyjskie, greckie i arabskie wersje cudu jednego z cudów św. Menasa*, „Scripta Classica” (w rękopisie udostępnionym przez autora).

⁹⁷ *Miracula S. Menae* Graece, ed. Pomiałowskij, s. 71, w. 16.

⁹⁸ *Miracula S. Menae* Graece, ed. Pomiałowskij, s. 71, w. 20-21.

⁹⁹ Piwowarczyk, *O Żydzie i chrześcijaninie* (w rękopisie). W dalszej części tekstu Żyd wzywa Boga i św. Menasa, prosząc ich o wstawiennictwo, chociaż został uznany za niegodnego, żeby wejść do przybytku świętego. To wskazywałoby na istnienie, być może niepisanego, zwyczaju zabraniającego Żydom przebywania w kościołach również ze strony chrześcijańskiej. Dla celów obecnego studium nie ma to jednak większego znaczenia, ponieważ motyw ten jest w omawianym tekście nieobecny.

fragment jako niezrozumiały. Nie przytacza też powodu, dla którego dla rozstrzygnięcia sporu mieli się udać do sanktuarium, a nie, np. do lokalnego magistratu, co wydaje się zupełnie zrozumiałe w świetle przepisu z *Basilika* (zbioru praw opartych na kodeksie Justyniana), na mocy którego Żydzi nie mogą zeznawać w sprawach dotyczących prawowiernych chrześcijan¹⁰⁰. Ten sam kodeks wyznaczał karę za kradzież żydowskiego mienia – nie tylko należało oddać równowartość skradzionych przedmiotów, ale też ich podwojoną wartość¹⁰¹. Być może dlatego dwunastowieczny kompilator dodał na wstępie informację, nieobecną w oryginale, o kwocie (500 solidów)¹⁰², jaką Żyd zostawił u chrześcijanina, żeby uzmysłwić czytelnikowi, o jakim rzędzie wielkości straty mówimy i ile, w razie przegranego procesu¹⁰³, chrześcijanin musiałby zwrócić. Z tekstu nie dowiadujemy się jednak, czy poczuwał się do zadośćuczynienia okradzionemu i oszukanemu Żydowi jego straty zgodnie z obowiązującym prawem¹⁰⁴.

Wykaz skrótów i bibliografia

- Kriaras = Epitome of Kriaras Dictionary – E. Kriaras, *Λεξικό της Μεσαιωνικής Ελληνικής δημόδους Γραμματείας IE 1100-1669*, t. 1-14, Thessaloniki 1968-1997 (dostęp online).
- Lampe – *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 1961.
- LBG – *Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.-12. Jahrhunderts*, ed. E. Trapp *et al.*, t. 1-8, Wien 1994-2017 (dostęp online).
- ODB – *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. Kazhdan, New York – Oxford 1991.

¹⁰⁰ *Basilicorum libri XVI* I 1. 34, ed. G.E. Heimbach *et al.*, Leipzig 1833-1897.

¹⁰¹ *Basilicorum libri XVI* I, 1.16.

¹⁰² Na temat wartości depozytu, zob. przyp. 40.

¹⁰³ Procesy, w których powodem był Żyd, a oskarżonym chrześcijanin, miały miejsce w Cesarstwie, a po reformie Manuela Komnena z 1166 roku zniesione zostały ograniczenia dla Żydów w dostępie do jurysdykcji państwowej. Zob. J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire 641-1204*, New York 1970, s. 21.

¹⁰⁴ W oryginalnej wersji cudu chrześcijanin oddaje połowę swojego majątku, ale nie Żydowi, tylko jako wotum przebłagalne za grzechy – sanktuarium.

Wydania tekstu

Five Miracles of St. Menas, ed. J. Duffy – E. Bourbouhakis, *Five Miracles of St. Menas, w: Byzantine Authors: Literary Activities and Preoccupations. Texts and Translations Dedicated to the Memory of Nicolas Oikonomides*, red. J.W. Nesbitt, Leiden – Boston 2003, s. 68-76.

Inne źródła

Acta sancti Menae martyris Aegyptii (BHG, 1250), ed. G. van Hooft, „*Analecta Bollandiana*” 3 (1884) s. 258-279.

Anna Comnena, *Alexias*, ed. A. Kambylis – D.R. Reinsch, *Annae Comnenae Alexias*, Berlin – New York 2001.

Basilicorum libri XV, ed. G.E. Heimbach *et al*, Leipzig 1833-1897.

Christiphorus Mytilanaeus, *Calendaria metrica*, ed. E. Follieri, *I calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo*, t. 1, Brussels 1980, s. 327-481.

Chronicon Paschale, ed. L. Dindorf, *Chronicon paschale*, t. 1, Bonn 1832, s. 3-737.

Constantinus VII Porphyrogenitus, *De thematibus*, ed. A. Pertusi, *Costantino Porfirogenito. De thematibus*, Vaticano 1952, s. 59-100.

Miracula S. Menae Graece, ed. I. Pomiałowski, *Žitie prepodobnogo Paisija Wielikogo i Timofieja patriarcha Aleksandrijskogo, powiestwowanie o czudesach sw. wielikomučenika Miny* (Житие преподобного Паисия Великого и Тимофея патриарха Александрийского повествование о чудесах св. великомученика Мины), Petersburg 1900, s. 62-89; L. Silvano – P. Varalda, *Per l'edizione dei Miracula sancti Menae (BHG 1256-1269)*, „*Philologia Antiqua*” 12 (2019) s. 59-76

Miraculum S. Menae Graecum II, ed. P. Varalda, *Il ricco Eutropio e i piatti. La versione greca di uno dei Miracula sancti Menae (BHG 1258)*, „*Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*” 18 (2021) s. 218-223.

Stephanus Diaconus, *Vita Stephani Iunioris*, ed. M.F. Auzépy, *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre*, Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3, Aldershot and Brookfield 1997, s. 87-177.

Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae, ed. H. Delehay, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae (e codice Sirmondiano nunc Berolinensi)*, Acta Sanctorum 62, Brussels 1902, s. 185-266.

Theodorus II Dukas Laskaris, *Sermones VIII de theologia christiana*, ed. C. Krikonis, *Theodorou II Laskareōs peri christianikēs theologias logoi* (Θεοδώρου Β' Λασκάρεως περί χριστιανικῆς θεολογίας λόγοι), Thessaloniki 1988.

Literatura

- Angelov D., „*Asia and Europe Constantly called East and West*”: *Constantinople and Geographical Imagination in Byzantium*, w: *Imperial Geographies in Byzantine and Ottoman Space*, ed. S. Bazzaz – Y. Batsaki – D. Angelov, Washington 2013, s. 43-68.
- Browning R., *Enlightenment and Repression in Byzantium in the 11th and 12th centuries*, „*Past and Present*” 69 (1975) s. 3-23.
- Der Nersessian S., *Remarks on the Date of Menologium and Psalter Written for Basil II*, „*Byzantion*” 15 (1940-1941) s. 104-125.
- Doroszewska J. – Doroszewski F., *Menacing Menas? Saint Menas as a Military Saint and Divine Trickster in his Greek Miracle Collection (BHG 1256-1269)*, w tym tomie.
- Drescher J., *Apa Mena: A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas*, Edited, with Translation and Commentary, Cairo 1946.
- Duffy J., *Revelations and Notes on a Byzantine Manuscript at Harvard*, w: *Early Christian Voices: In Texts, Traditions and Symbols. Essays in Honor of François Bovon*, ed. D. Warren – A. Brock, D. Pao, Biblical Interpretation Series 66, Leiden – Boston 2003, s. 409-415.
- Duffy J. – Bourbouhakis E., *Five Miracles of St. Menas*, w: *Byzantine Authors: Literary Activities and Preoccupations. Texts and Translations Dedicated to the Memory of Nicolas Oikonomides*, ed. J.W. Nesbitt, Leiden – Boston 2003, s. 65-81.
- Hunger H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München 1978.
- Kazhdan A., *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, London 1985.
- Kazhdan A., *Holy and Unholy Miracle Workers*, w: *Byzantine Magic*, ed. H. Maguire, Dumbarton Oaks 1995, s. 72-83.
- Lauxtermann M., *The Velocity of Pure Jambs*, „*Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*” 48 (1998) s. 9-33.
- Lauxtermann M., *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts*, t. 2, Wien 2019.
- Lazaris S., *Thoughts on the Conception of Nature in Byzantium (11th-12th Centuries)*, „*De Medio Aevo*” 13/2 (2024) s. 353-364.
- Magdalino P., *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993.
- Magdalino P., *Cultural Change? The Context of Byzantine Poetry from Geometres to Prodromos*, w: *Poetry and Its Contexts in Eleventh-Century Byzantium*, ed. F. Bernard – K. Demoen, Farnham – Burlington 2012, s. 19-36.
- Papadopoulos-Kerameus A., *Katalogos tōn en tais bibliothēkais tēs nēsou Lesbou hellenikōn cheirographōn* (Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τῆς νήσου Λέσβου ἑλληνικῶν χειρογράφων), Konstantynopol 1888.
- Papavarnavas C., *Unsung Heroes of Byzantine Hagiography. The Role of Animals in Martyrs' Passions*, w: *The Routledge Handbook of Human-Animal Relations in the Byzantine World*, red. P. Marciniak – T. Schmidt, Abingdon – New York 2025, s. 107-132.

- Piowarczyk P., *Greckie i koptyjskie Męczeństwo św. Menasa. Wstęp i Przekład z komentarzem*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 51/2 (2018) s. 361-375.
- Piowarczyk P., *Cuda św. Menasa według rękopisu Pierpont Morgan Library M.590 (Coptic Literary Manuscript ID 221; Clavis Coptica 398)*, „Vox Patrum” 80 (2021) s. 395-418.
- Piowarczyk P., *Prolegomena to the Study of the Miracles of St Menas*, „Vox Patrum” 94 (2025) p. 35-64.
- Piowarczyk P., *O Żydzie i chrześcijaninie – koptyjskie, greckie i arabskie wersje cudu jednego z cudów św. Menasa* („Scripta Classica”, w rękopisie udostępnionym przez autora).
- Pratsch T., *Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Millennium-Studien 6, Berlin – New York 2005.
- Silvano L. – Varalda P., *Per l'edizione dei Miracula sancti Menae (BHG 1256-1269)*, „Philologia Antiqua” 12 (2019) s. 51-86.
- Stamouli A.F., *Information of Middle Byzantine Hagiography Texts about Equids, w: Echoing Hooves. Studies on Horses and Their Effects on Medieval Societies*, red. A. Ropa – T. Dawson, Leiden – Boston 2022, s. 112-138.
- Starr J., *The Jews in the Byzantine Empire 641-1204*, New York 1970.
- Thomas D. – Mallet A., *Synaxarion of the Great Church*, w: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, t. 3, red. D. Thomas – A. Mallet, Leiden 2011, s. 574-585.
- Varalda P., *Il ricco Eutropio e i piatti. La versione greca di uno dei Miracula sancti Menae (BHG 1258)*, „Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata” 18 (2021) s. 207-236.
- Walter C., *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, New York 2016.
- Wipszycka E., *The Birth of the Cult of St Menas*, „Vox Patrum” 94 (2025) p. 9-34.

2. Przekład

Cuda św. Menasa wg kodeksu New York, Harvard University, Houghton Library Typ 243H

I¹⁰⁵

Kiedys jakiś człowiek, pielgrzymujący, aby pomodlić się w jego [św. Menasa] sanktuarium, został przyjęty na nocleg u pewnego gospodarza¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Jak zostało powiedziane powyżej, skrócone wersje cudów nie posiadają tytułów. W wydaniu tekstów poszczególne cuda oznaczone są tylko numerem. Taki sam układ został przyjęty w przekładzie.

¹⁰⁶ Słowo „gospodarz” nie pojawia się w tekście, pielgrzym został przyjęty παρά τινος (‘przez jakiegoś [człowieka]'). W tłumaczeniu dodaję słowo „gospodarz”

Gospodarz ten, skoro zauważył, że gość nosi złoty medalion¹⁰⁷, wstał w środku nocy i zamierzył się na niego morderczą ręką: pociąwszy go na kawałki, włożył do kosza, a kosz zawiesił, czekając do rana. Był zresztą zdenerwowany, rozważając kiedy i gdzie wyniesie szczątki, żeby je w sekretnym miejscu schować.

I gdy pogrążony był w snuciu tych planów, święty świadek Chrystusa, ukazawszy się jako jeździec jakby w żołnierskim stanie, zapytał o przybysza, który zatrzymał się tu w gościnie. A kiedy morderca zapewniał, że nic nie wie, święty, zsiadłszy z konia, wszedł do wewnętrznej komnaty i zdjawszy kosz, spojrzał poważnie na zabójcę i zapytał: „Co to jest?”. Ten zaś, osłupiały ze strachu, runął¹⁰⁸ do kolan świętego.

Następnie święty poskładał razem pocięte kawałki i pomodliwszy się, wskrzesił zmarłego, mówiąc: „Oddaj chwałę Bogu”. Ten zaś, powstawszy jakby ze snu i dowiedziawszy się, co i jak wiele wycierpiał od swojego gospodarza, wielbił Boga i podziękowawszy temu, który wyglądał na żołnierza, oddał mu pokłon¹⁰⁹. A kiedy i morderca wstał, święty, wzięwszy od niego złoto i dawszy je pielgrzymowi, rzekł: „Idź dalej swoją drogą”. A zwróciwszy się do mordercy, stosownie go wychłostał¹¹⁰

dla uniknięcia zamieszania związanego z ustaleniem, który z „pewnych ludzi” czym się zajmuje.

¹⁰⁷ LBG definiuje ἐγκόλπιον jako *Brustkreuz, Amulett, Madaillon*. Wydawcy cudów tłumaczą „gold”, odwołując się do oryginalnej wersji cudu, w której pielgrzym ma ze sobą sakiewkę – βαλάντιον (Duffy – Bourbouhakis, *Five Miracles*, s. 69). W moim przekonaniu nie ma powodu do takiego tłumaczenia, jeśli kompilator świadomie zmienił trzos ze złotem, które miało być ofiarowane w sanktuarium, na drogocenny drobiazg, co do którego wiemy tylko, że pielgrzym nosił go na szyi (por. wyżej).

¹⁰⁸ Dosł. „rzucił się w strasznym upadku”. Słowo πτώμα może być rozumiane jako „upadek” albo, w konsekwencji, jako „upadłe ciało”, czyli „zwłoki”. Składnia zdania pozwala tłumaczyć jak wyżej albo jako: „rzucił swoje nędzne zwłoki do kolan świętego” (zob. Duffy – Bourbouhakis, *Five Miracles*, s. 69: cast himself at the feet of the saint like a wretched corpse). Należałoby pewnie wtedy rozumieć, że morderca ze strachu był półżywy.

¹⁰⁹ Pokłon – προσκύνεσις – oznacza dosłownie ‘przyklęknięcie’. Jest to akt złożenia hołdu, stosowny zarówno dla Boga, jak i dla władcy, obrazu lub świętego (w odróżnieniu od λατρεία – czci oddawanej tylko Bogu).

¹¹⁰ Czasownik τύπτω w późniejszej i nowożytnej grece oznacza już tylko naciśnięcie na sumienie i pojawia się jedynie w idiomie „ucisnąć sumienie”, czyli „wyrzut sumienia”. Tutaj jednak bardziej prawdopodobne jest bliższe antycznemu rozumieniu „uderzać, bić” (LBG: *schlagen, prägen*: νόμισμα, czyli „wybijać”, np. monetę). Być może jednak święty ugniatał sumienie grzesznika w jakiś mniej bezpośredni sposób.

i ponadto pouczył. Potem udzieliwszy rozgrzeszenia winnemu i pomógłszy się za niego, wsiadł na konia i zniknął mu z oczu.

II

Ktoś inny, obiecawszy świętemu misę ze srebra, zatrudnił¹¹¹ rzemieślnika i zlecił mu, żeby wykonał dwie misy i napisał na jednej imię świętego, a na drugiej – jego własne. Kiedy więc misy były gotowe, a ta przeznaczona dla świętego okazała się piękniejsza i bardziej znamienita, zatrzymał ją sobie, nie zważając na napis.

I gdy odbywał podróż żeglowną po morzu i na statku służący przygotował mu kolację, zjadł bez lęku¹¹² to, co leżało na misie świętego. Potem, kiedy posprzątano ze stołu¹¹³, posługujący mu niewolnik, wzięwszy misę, żeby ją obmyć, zanurzył ją w morzu. A misa, wyrwana mu z rąk, jak mógłby ktoś rzec, wpadła do morza. Sługa zadrżał i, owładnięty lękiem, na skutek odrętwienia osłabił uchwyt i sam w ślad za misą wylądował w morzu.

Zobaczywszy to, jego pan, lamentując, powiedział: „Biada mi, nieszczęsnemu, gdyż z powodu zazdrości o misę świętego straciłem razem z nią i sługę. Ale Tobie, Panie, Boże mój, składam tę obietnicę, że jeżelibym znalazł chociaż szczątki chłopca, to ofiaruję słudze Twojemu, świętemu Menasowi i tę misę, i wartość tej straconej. A zszedłszy ze statku na suchy ląd, rozglądał się po plaży, wypatrując i patrząc ze strachem w oczach, czy jest tam to, czego szuka, i pełen był niepokoju, czy zdoła zobaczyć szczątki chłopca. Więc gdy uważnie się rozglądał i naraż dojrzał idącego od morza niewolnika wraz z misą, zadrżał. A kiedy zakrzyknął wielkim głosem, wszyscy zeszli ze statku. I gdy zobaczyli

¹¹¹ Duffy i Bourbouhakis sugerują, że trudna do uzasadnienia obecność dativu jako dopełnienia bliższego mogłaby wynikać z faktu, że tekst w tym miejscu mógł być zepsuty i zamiast παραλαβών miało stać παραβαλών (odpowiadające oryginalnemu εισέρχομαι εἰς τεχνίτην). Wtedy należałoby tłumaczyć: „poszedł do rzemieślnika”. W tłumaczeniu podaję za tekstem wydania i, podobnie jak wydawcy, stosuję znaczenie czasownika παραλαμβάνω zaproponowane przez Lampe – bring in as a worker („zatrudnić”). Por. Duffy – Bourbouhakis, *Five Miracles*, s. 71.

¹¹² Przysłówek ἀνυποστόλως oznacza ‘bez lęku’ albo ‘bez wahania’. Oba tłumaczenia są uzasadnione – nie boi się, nieświadom ewentualnych konsekwencji użytkowania (a przez to bezczeszczenia), misy świętego albo nie waha się popełnić świętokradztwa, świadomy możliwych następstw. Ponieważ w oryginalnej wersji cudu Eutropiusz zarzeka się, że gdyby przewidział konsekwencje, postąpiłby inaczej, zdecydowałam się na tłumaczenie „bez lęku”.

¹¹³ Dosł. „wyniesiono zastawę na zewnątrz”.

niewolnika trzymającego misę, wszyscy byli zdumieni i poczęli wielbić oraz wystawiać Boga.

I gdy go wypytawali, żeby dowiedzieć się, w jaki sposób ocalał, niewolnik wyjaśnił, mówiąc, że: „Jak tylko wpadłem do morza, piękny mąż¹¹⁴ wraz z dwoma innymi¹¹⁵ podnieśli mnie i podróżowali ze mną wczoraj i dzisiaj, aż do tego miejsca”.

III

Ale [była] też pewna kobieta, która pielgrzymowała do świętego i kiedy zaatakował ją jakiś człowiek, aby ją zgwałcić, poprosiła świętego o pomoc, a ten nie zlekceważył jej, ale wydał napastnika na widok publiczny i ją zachował nietkniętą.

Człowiek ten bowiem uwiązał konia do swojej prawej nogi i przystąpił do niewiasty. Koń natomiast znarowił się przeciwko własnemu panu i nie tylko przeszkodził w gwałcie, ale też, ciągnąc go po ziemi, nie zatrzymał się, aż dotarł do sanktuarium świętego. Zaraz też zaczął rzeć głośno i często i ściągnął niemały tłumek widzów. A ponieważ obchodzono święto, zgromadziło się tam mnóstwo ludzi.

A ten, którego to spotkało, gdy zobaczył zbiegowisko ludzi i konia, który narowił coraz bardziej i zorientował się, że nikt nie śpieszy mu na pomoc, wtedy z obawy, czy czegoś jeszcze bardziej zgubnego nie zazna od własnego konia, bez rumieńca [wstydu] wobec wszystkich wyjawiał swoją niegodziwość. I natychmiast koń przestał i uspokoił się. A jeździec, po tym, jak został uwolniony, udał się do świętego i padłszy przed nim, prosił świętego, żeby go więcej nie karał¹¹⁶.

¹¹⁴ Św. Menas opisywany jest jako wysoki i przystojny mężczyzna. Zob. *Acta sancti Menae martyris Aegyptii* (BHG, 1250), ed. G. van Hooft, AnBoll 3 (1884) s.258-270.

¹¹⁵ Varalda (*Il ricco Eutropio*, s. 226) proponuje porównanie do Łk 24,4, gdzie kobietom, które przyszły do grobu Jezusa, objawiają się dwaj mężczyźni w lśniących szatach, zrównując tym samym towarzyszy Menasa z aniołami. W koptyjskiej wersji cudu I Menas pojawia się właśnie w asyście aniołów. Zob. P. Piwowarczyk, *Cuda św. Menasa według rękopisu Pierpont Morgan Library M.590 (Coptic Literary Manuscript ID 221; Clavis Coptica 398)*, VoxP 80 (2021) s. 401-402.

¹¹⁶ „Μὴ πειρασθῆναι ἔτι” może znaczyć: ‘żeby już więcej nie był kuszony’ albo ‘żeby już nie był dręczony’. W oryginalnej wersji cudu winowajca prosi świętego, „żeby wybaczył mu jego grzech” (*Miracula S. Menae Graece, Miraculum III*, ed. Silvano-Varalda, s. 60, w. 40-41: „ὅπως συγχωρήσῃ αὐτῷ τὴν ἀμαρτίαν αὐτοῦ”). Zdecydowałam się na drugie znaczenie czasownika, ponieważ pierwsze nie jest uzasadnione bez szerszego kontekstu, który wskazywałby na kuszenie jako przyczynę zajścia (obecny w oryginalnej wersji cudu, zob. *Miracula S. Menae Graece, Miraculum III*, ed. Silvano-Varalda, s. 60, w. 12: „εἰσηλθεν ὁ διάβολος εἰς τὴν καρδίαν αὐτοῦ” – ‘diabeł wszedł do jego serca’).

IV

Gdy kiedyś człowiek chromy i niema kobieta oczekiwali w świątyni świętego wraz z wieloma innymi na uzdrowienie, w środku nocy, kiedy wszyscy byli pogrążeni we śnie, pojawił się święty i rzekł do chromego: „Wyjdź, póki jest jeszcze cicho, i chwyć płaszcz niemej, a zostaniesz uzdrowiony”. I gdy wyszedł, i chwycił płaszcz, pozbawiona okrycia kobieta krzyknęła i zaczęła oskarżać, podejrzewając kalekę. I została uzdrowiona, gdyż rozwiązał się jej język. A chromy zawstydził się i natychmiast wstał, zamierzając ratować się ucieczką. I kiedy oboje rozpoznali, że oto za sprawą świętego stał im się cud, zaczęli wielbić Boga.

V

Pewien Hebrajczyk, który miał przyjaciela chrześcijanina, zostawiał u niego sporo złota, ponieważ często wyjeżdżał do dalekiego kraju. Pewnego razu, gdy powierzona mu została sakiewka¹¹⁷ zawierająca pięćset monet¹¹⁸, [chrześcijanin] powziął w swym sercu myśl, żeby zaprzeczyć, jakoby dostał jakiś depozyt. Co też uczynił.

Kiedy Hebrajczyk powrócił i wedle zwyczaju poprosił o zwrot, [chrześcijanin] nie oddał mu, mówiąc: „Nie zostało mi powierzone tym razem nic takiego, czego żądasz”. A Hebrajczyk, ponieważ zaskoczyło go to, co usłyszał, przestał być sobą¹¹⁹. Gdy doszedł do siebie, powiedział do chrześcijanina: „Jako że nikt nie widział, jak było, przysięga rozstrzygnie tę kwestię”. I zażądał, żeby ten, który nie mówi prawdy, został wskazany przez świętego.

Udali się więc, na mocy porozumienia, do sanktuarium świętego Mena-sa. I zaraz chrześcijanin, niewiele myśląc¹²⁰, przysiągł, że niczego nie ma¹²¹.

¹¹⁷ W dalszej części tekstu pojawia się też kluczyk, którym najprawdopodobniej zamknięty był depozyt Żyda, co wynika z faktu, że w oryginalnej wersji cudu chrześcijanin zamyka sakiewkę w sejfie, a klucz zabiera ze sobą. Kompilator pominął ten szczegół, dlatego później obecność klucza może zaskakiwać.

¹¹⁸ I.e. *solidów*, zob. przyp. 40.

¹¹⁹ ἄλλος ἐξ ἄλλου γέγονεν – stał się inny niż był. Wyrażenie używane na opisanie przemiany wewnętrznej, zarówno pozytywnej (zob. Gregorius Nazianzenus, *Funebris in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi* 67, 3, ed. F. Boulenger, Grégoire de Nazianze. *Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, Paris 1908), jak i negatywnej (jak w tym przypadku).

¹²⁰ „Niewiele myśląc” (o konsekwencjach krzywoprzysięstwa) – w oryginalnej wersji cudu Hebrajczyk błaga chrześcijanina przed wejściem do sanktuarium, żeby ratował swoją duszę, ten jednak nie chce go słuchać i składa fałszywą przysięgę (*Miracula S. Menae* Graece, ed. Pomiałowski, s. 71, w. 24-26).

¹²¹ δι' ὅρκου τὴν οἰκείαν ἐνστάσιν ἐβεβαίωσεν – ‘pod przysięgą potwierdził swoje wyparcie się’ (posiadania depozytu).

I gdy przysięga została złożona, a oni wyszli z sanktuarium i obaj wsiedli każdy na swego konia, koń chrześcijanina zaczął zachowywać się agresywnie wobec własnego pana i, gryząc wędzidło, groził jeźdźcowi gwałtowną śmiercią. I w końcu koń zrzucił go na ziemię, ale jemu nic się nie stało, stracił tylko chusteczkę¹²² z kluczykiem i jednym złotym sygnetem z pieczęcią¹²³.

Następnie zaraz wsiadł z powrotem na konia i ruszył, a był z nim i Hebrajczyk, któremu było ciężko na duszy i jęczał z głębi [serca], ponieważ źle znosił stratę. Odwróciwszy się więc, rzekł do niego: „Skoro miejsce jest stosowne, mój drogi, zejdźmy z koni i posilmy się jedzeniem”. I kiedy zaczęli jeść, po krótkiej chwili chrześcijanin, przypatrzwszy się, zobaczył swojego niewolnika, który stał tam i trzymał w jednej ręce sakiewkę Hebrajczyka, a w drugiej – utracony klucz wraz z chusteczką. A widząc to, bardzo się zadziwił i rzekł do niewolnika: „Cóż to?”. A ten odpowiedział: „Jakiś budzący trwogę jeździec przybył do mojej pani i, wręczywszy jej ten kluczyk wraz z chusteczką, powiedział do niej: «Jak najszybciej wyślij sakiewkę Hebrajczyka, żeby twój mąż nie znalazł się w niebezpieczeństwie» i ja, wziąwszy to, przyszedłem do ciebie, tak, jak rozkazałeś”.

Uszczęśliwiony Hebrajczyk zawrócił wraz z chrześcijaninem do [sanktuarium] świętego. I pierwszy prosił, żeby go ochrzczono, gdyż stał się naocznym świadkiem takiego cudu, a drugi błagał o przebaczenie za czyn, przez który zagniewał Boga¹²⁴. Obaj więc, gdy otrzymali to, o co prosili – jeden chrzest święty, a drugi – przebaczenie, radując się, wrócili do swoich.

¹²² Tu w znaczeniu: „zawiniątko”.

¹²³ Piwowarczyk dowodzi, że chodzi tu najprawdopodobniej o sygnet zaopatrzony w tłok pieczętny. Na ten temat oraz na temat różnic w grupie przedmiotów zgubionych przez chrześcijanina podczas upadku z konia i konsekwencji, jakie z tego wynikają dla wewnętrznej logiki poszczególnych wersji tekstu, zob. P. Piwowarczyk, *O Żydzie i chrześcijaninie – koptyjskie, greckie i arabskie wersje cudu jednego z cudów św Menasa* (w rękopisie). Sygnet ten może pełnić w tekście dwie funkcje. Po pierwsze, stanowi element rozpoznawczy dla żony chrześcijanina – ma pewność, że to mąż wysłał wiadomość. Po drugie, pozostawiona w domu sakiewka mogła być zapieczętowana tym konkretnie sygnetem (bohater gubi jeden sygnet, być może spośród posiadanych wielu), co ułatwiało jej identyfikację. W oryginalnej wersji cudu żona chrześcijanina jest zaangażowana w przywłaszczenie depozytu od samego początku, dlatego na pewno wiedziała, o jaką sakiewkę chodzi, tu natomiast pani domu nie ma potrzebnej wiedzy. A w każdym razie czytelnik nie wie, czy ją ma, dlatego użycie pieczęci do identyfikacji depozytu wydaje się uzasadnione.

¹²⁴ Boga: τὸ θεῖον. W grece średniowiecznej urzeczownikowane neutrum przymiotnika θεῖος jest równoznaczne z ὁ θεός – ‘bóg’ (Kriaras s.v. θεῖος I β).