

## Fotinus

## ŻYWOT JANA POSTNIKA

(*Vita Ioannis Ieiunatoris episcopi Constantinopoleos*,  
BHG II 893, CPG 7971)

## WSTĘP

Utworki hagiograficzne ze względu na obecność typowych dla gatunku wątków fantastycznych i brak krytycyzmu autorów długo pozostawały poza zainteresowaniem badaczy historii Bizancjum. Jednak od ponad półwiecza obserwuje się wzrastające zainteresowanie literaturą tego rodzaju, nie tyle z powodu relacji na temat życia i męki świętego, ale za sprawą przekazywanych niejako przy okazji szczegółów topograficznych, obyczajowych, społecznych i ekonomicznych, nieuwzględnianych w innych rodzajach źródeł<sup>1</sup>. Wprawdzie narrator zazwyczaj stara się skupić uwagę czytelnika na bohaterze swego utworu, ale nierzadko, zwykle dla uwiarygodnienia swojej opowieści, jako pochodzącej od naocznego świadka lub ucznia świątobliwej osoby, wplata wątki autobiograficzne<sup>2</sup>. Ich wartość faktograficzna również bywa różna. Niekiedy chęć przydania świętemu znaczenia popychała hagiografa do przeniesienia opisywanych wydarzeń (a zatem i własnego życia) w czasy apostołskie, jak ma to przykładowo miejsce w *Żywocie świętego Pankracjusza z Taorminy (Vita et certamen sancti Pancratii episcopi Tauromenii)*<sup>3</sup>. W innych przypadkach odnajdujemy jednak przekaz, który zdaje się spełniać wszelkie warunki wiarygodnej relacji z danej epoki.

---

<sup>1</sup> Jako pierwszy uwagę na historyczno-socjologiczną warstwę źródeł hagiograficznych zwrócił F. Halkin, *L'hagiographie Byzantine au service de l'histoire*, w: *Thirteenth International Congress of Byzantine Studies Oxford 1966*, t. 1: *Main papers*, ed. by J.M. Hussey – D. Obolensky – S. Runciman, London – New York 1966, 1-10; zob. też E. Patlagean, *À Byzance: ancienne hagiographie et histoire sociale*, „*Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*” 23 (1968) 106-126 = *Ancient Byzantine Hagiography and Social History*, w: *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore, and History*, ed. by S. Wilson, Cambridge 1983, 101-121. Badaczka zwraca uwagę na strukturalną budowę legend hagiograficznych, powtarzających ustalone elementy narracji.

<sup>2</sup> Por. M. Hinterberge, *Autobiography and Hagiography in Byzantium*, „*Symbolae Osloenses*” 75 (2000) 139-164.

<sup>3</sup> Por. BHG II 1410; zob. też C.J. Stallman-Pacitti, *The Life of S. Pancratius of Taormina*, t. 1, PhD Thesis, Oxford 1986, 3-5 i passim; por. też komentarz (tamże, t. 2, s. 112-113), gdzie C.J. Stallman wskazuje, że pierwowzorem dla postaci Ewagriusza mógł być uczeń Jana Ewangelisty – Prochor.

Do tej ostatniej kategorii zalicza się fragment *Żywota Jana Postnika (Vita Ioannis Ieiunatoris episcopi Constantinopoleos)* pióra Fotinusa<sup>4</sup>.

Utwór ten nie zachował się do naszych czasów w całości. Jedyny ocalały fragment, którego tłumaczenie zamieszczono poniżej pochodzi prawdopodobnie z niezrachowanego *florilegium* ikonodulskiego z około roku 770 (F). Tekst, oryginalnie nieuwzględniony w żadnym z kodeksów zawierających akta II Soboru Nicejskiego (787)<sup>5</sup>, do swojego wydania włączył J. Hardouin, a jego redakcję powtórzył G.D. Mansi<sup>6</sup>. Pierwszy wydawca opatrzył fragment glossą, według której pochodzi on z przechowywanego w Bibliotece Watykańskiej kodeksu zawierającego wyimki z pism patrystycznych, wśród których znalazł się wypis z *Żywota Jana Postnika*. Ponadto nieco odmienna redakcja tekstu zachowała się w ikonodulskiej antologii spisanej w 1276 r. przez Leona Kinnamosa (*Par. gr. 1115*, fol. 273v-275r, fragm. 115), według kolofonu również wzorowanej na watykańskim *florilegium*<sup>7</sup>. Alexander Ale-

<sup>4</sup> *Vita Ioannis Ieiunatoris episcopi Constantinopoleos*. Na wartość historyczną *Żywota* zwrócił uwagę już E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, DOP 8 (1954) 85-150, spec. 108-109 i przyp. 45 (Reprint: tenże, *The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies*, ed. by W.E. Kleinbauer, Bloomington – London 1976, 90-156). Odnotowuje on, że zachowany fragment nie jest panegirkiem i tym bardziej zasługuje na uwagę jako wiarygodne źródło. Streszczenie *Legandy* przywołuje za nim H. Belting, *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, tłum. T. Zatorski, Gdańsk 2010, 50. Na temat nowej metody tworzenia tekstów hagiograficznych z uwzględnieniem realiów epoki, por. V. Déroche, *La forme de l'informe: la vie de Théodore de Sykéôn et la vie de Syméon Stylite le Jeune*, w: *Les „Vies des saints” à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique?*, *Actes du colloque international philologique* (Paris, 6-8 juin 2002), Dossiers Byzantins 4, éd. P. Odorico – P.A. Agapitos, Paris 2004, 367-385.

<sup>5</sup> Obok dwóch kodeksów (*Vaticanus graecus* 836 z XIII w. i *Vaticanus graecus* 1181 z XV-XVI w.) będących podstawą dla *Editio Conciliorum Romana*, które z kolei stanowiło podstawę dla kolejnych edycji (w tym wydania Mansiego), znamy dziś jeszcze dziesięć innych rękopisów zawierających akta soboru [Turyń: *Tauriniensis B.II.9* (gr. 67); Wrocław: *Vratislaviensis Rehdigerianus graecus* 437; Wenecja: *Marcianus graecus* 166; Mediolan: *Biblioteca Nazionale Braidense A.F. X. 47*; *Vaticanus graecus* 660; *Vaticanus graecus* 834; *Vaticanus graecus* 835; *Vaticanus Ottobonianus graecus* 27; Wiedeń: *Vindobonensis historicus graecus* 29; Escorial: *Scorialensis graecus* 449 (*Ψ.II.14*)]. Odnotować przy tym jednak należy, że jedynie kodeks turyński pochodzi z XIII w., wrocławski, wenecki i mediolański są datowane na XIV-XV w., zaś pozostałe dopiero na XVI w., por. *Acta Iohannis. Praefatio-Textus*, ed. É. Junod – J.D. Kaestli, CCAp 1, Turnhout 1983, 346-349; A. Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*, *Dumbarton Oaks Studies* 34, Washington 1996, 137-140; ACO II 3, 1, s. XI-XXV.

<sup>6</sup> Por. *Acta conciliorum et epistolae decretales, ac constitutiones summorum pontificum*, t. 4: *Ab anno DCCLXXXVII ad annum DCCCXLVII*, studio J. Harduini, Parisiis 1714, 224-228; Mansi XIII 80B-85C.

<sup>7</sup> Tekst kolofonu (opublikowany wraz z angielskim przekładem przez A. Alexakisa: *Codex Parisinus Graecus 1115*, s. 46) głosi: „Ta księga została spisana przez Leona Kinnamosa i ukończona z Bożą pomocą 14 marca czwartej indykcji, w siódmym dniu (tj. w sobotę) roku 6784 (tj. 1276), za panowania najpobożniejszych, koronowanych przez Boga naszych cesarzy, pana Michała Dukasa Angelosa Komnena Porfirogenety i pana Andronika Komnena Paleologa oraz Anny, najpobożniejszej augusty. [Następnie] została złożona w cesarskiej bibliotece. Została ona skopiowana z księgi znalezionej w starej bibliotece Świętego Kościoła w Starym Rzymie, którą spisano w roku 6267 (759), a zatem wiek owej księgi może być obliczony na 517 lat do chwili obecnej. Księga [nasza] ma

kakis uznaje ją jednak za zależną od wersji opublikowanej w aktach<sup>8</sup>. Dlatego jako podstawę niniejszego przekładu przyjęto redakcję opublikowaną przez J. Harduina i G.D. Mansiego.

**1. Forma utworu.** Fragment należy do typowych dla swojej epoki wytworów literatury hagiograficznej. Już Hippolyte Delehaye odnotował zmianę zachodzącą w dziełach tego gatunku na przestrzeni VI i VII stulecia. Miejsce wątków martyrologicznych zajęły w tym czasie opowieści o życiu (*Vitae*) i cudach (*Miracula*) dokonywanych przez świętego. Zdaniem bollandysty zmiana ta jest odzwierciedleniem przemian zachodzących w Kościele, który z organizacji prześladowanej, stał się instytucją triumfującą, trwale wpisaną w struktury państwa<sup>9</sup>.

Zachowany urywek *Żywota Jana Postnika* niewiele mówi o osobie patriarchy. Odnajdujemy w nim natomiast wątek cudownego uzdrowienia dokonanego pod wpływem rady udzielonej przez pustelnika, a narrator, przedstawiciel duchowieństwa katedralnego, skupia uwagę czytelnika na wydarzeniach z własnego życia<sup>10</sup>. Dzięki temu utwór stanowi niezwykle interesujący przyczynek do rekonstrukcji obrazu życia na patriarszym dworze końca VI stulecia. W tekście odnajdujemy echa wzrastającego w Konstantynopolu kultu maryjnego oraz wspieranej nie w pełni chyba świadomie przez samego narratora, czci oddawanej ikonom. Elementy cudowne, w rodzaju uzdrowienia męża niewiasty, znalazły się poza horyzontem zdarzeń obserwowanych przez autora (czytelnik dowiaduje się o nich pośrednio z dialogu), zaś opisane przypadki noszą wszelkie znamiona prawdopodobieństwa. Narrator pomija wprawdzie wiele interesujących szczegółów, lecz na podstawie wiedzy o realiach epoki możemy hipotetycznie próbować je dopowiedzieć (por. Komentarz).

Język utworu, żywy i o stosunkowo bogatym słownictwie, wykazuje szereg archaizmów. Zauważalne są także nieporadności w prowadzeniu narracji, często przerywanej mową zależną. Autor wprowadza za jej pomocą strukturę „budowy szkatułkowej”. Jej użycie jest jednak ściśle celowe, gdyż z ust bohaterów dowiadujemy się o wydarzeniach istotnych dla zrozumienia przebiegu akcji. Kompozycja tego rodzaju jest typowym rozwiązaniem, często występującym w hagiografii bizantyńskiej V-VII stuleci.

**2. Datowanie utworu.** Czas powstania *Żywota* można w przybliżeniu określić na podstawie deklaracji poczynionych we wstępie zachowanego fragmentu. Narrator zaznacza, że relacjonuje w nim wydarzenia z przeszłości, które miały miejsce za czasów

---

48 zapisanych składek i 381 kart, zaś dwie składowki zostały niezapisane”; por. też dyskusję na temat właściwej daty powstania watykańskiego archetypu i jego paryskiej kopii, tamże s. 47-51.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 200.

<sup>9</sup> Por. H. Delehaye, *L'Ancienne hagiographie byzantine, origine, sources d'inspiration, formation des genres*, „Byzantion” 10 (1935) 379-380.

<sup>10</sup> Na skupienie się na wątkach autobiograficznych w swoich utworach przez Teodoretę z Cyru (ok. 393-460) i Cyryla ze Scytopolis (525-558) zwraca uwagę D. Krueger, *Writing as Devotion: Hagiographical Composition and the Cult of the Saints in Theodoret of Cyrrhus and Cyril of Scythopolis*, ChH 66 (1997) 718.

panowania ostatniego z władców dynastii Justyniańskiej, Maurycjusza († 27 XI 602)<sup>11</sup>. Dodaje jednak, że w chwili, gdy spisuje swoją historię, cesarz ten już nie żyje, zgładzony przez tyrana. O obaleniu tego ostatniego, mimo negatywnej jego oceny, narracja jednak nie wspomina. Pozwala to zakładać, że utwór powstał za rządów Fokasa (602-610) w środowisku niechętnym uzurpatorowi, a opisywane wydarzenia dzielił nieznaczny dystans czasowy wyznaczony latami pontyfikatu Jana IV (582-595)<sup>12</sup>. Odnotować należy, również, że opisywane wydarzenia obejmują okres około trzech lat. Nie dowiadujemy się jednak, czy końcowy epizod spotkania z niewiastą stołecznej katedrze miał miejsce jeszcze za życia patriarchy, co pozwoliłoby dodatkowo doprecyzować opisywany okres.

**3. Autor.** Zarówno w nagłówku paryskiego *florilegium*, jak i w wydaniu akt soborowych autor *Żywota* wymieniany jest z imienia jako Fotinus, duchowny i adwokat konstantynopolitańskiej katedry Mądrości Bożej<sup>13</sup>. Tym samym imieniem zwraca się do narratora patriarcha Jan w dalszej części opisu. Osoba Fotinusa nie jest nam skądinąd znana<sup>14</sup> i trudno ją połączyć z którymś z pojawiających się w źródłach jego imienników<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Na temat okresu rządów Maurycjusza, por. F.E. Shlosser, *The Reign of the Emperor Maurikios (582–602). A reassessment*, Historical Monographs 14, Athens 1994; M. Whitby, *The Emperor Maurice and his Historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare*, Oxford Historical Monographs, Oxford 1998.

<sup>12</sup> Ogólnie na temat sylwetki Jana Postnika por. przypisy poniżej, a także E. Stanula, *Jan IV Postnik*, EK VII 865; A.P. Kazhdan, *John IV Nестeutes*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, II: *Esot-Nika*, Oxford – New York 1991, 1049; A. Fortescue, *John the Faster*, w: *The Catholic Encyclopedia*, VIII, New York 1910, 943-945; K.H. Uthemann, *Johannes IV*, BBKL 394-399.

<sup>13</sup> Por. Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115*, s. 199-200; Mansi XIII 80B, tłum. własne: „Konstantyn, diakon i notariusz odczytał wyciąg z Życia naszego Ojca, Jana Postnika, świętej pamięci, poprzedniego biskupa Konstantynopola pióra Fotinusa, najczcigodniejszego prezbitera i obrońcy najświętszego wielkiego kościoła Konstantynopola” (Φωτεινὸν τοῦ θεοφιλεστάτου πρεσβυτέρου καὶ ἐκκλησιακῆδικοῦ τῆς ἀγιωτάτης ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως). Z kolei *Codex Vaticanus graecus 836*, fol. 53<sup>r</sup>, będący jednym z dwóch źródeł wydania J. Harduina, podaje skrócony zapis pomijający imię autora: „Κωνσταντῖνος διάκονος καὶ νοτάριος ἀνέγνω ἐκ τοῦ βίου τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ”.

<sup>14</sup> Por. *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit, Erste Abteilung (641-867)*, 3. Bd.: *Leon (#4271) – Placentius (#6265)*, nach Vorarbeiten F. Winkelmanns erstellt von R.J. Lilie – C. Ludwig – Th. Pratsch, Berlin – New York 2000, 666 (*Photeinos # 6234*).

<sup>15</sup> Do najsłynniejszych postaci pochodzących z tej samej epoki, i noszących to samo imię co autor legendy, należał pasierb Belizariusza (ok. 500-565), konsul w 541 r., zwany też niekiedy Focjuszem. Wprawdzie za rządów Justyniana skrył się on przed gniewem Teodory (ok. 500-548) w klasztorze Nea w Jerozolimie, jednak wkrótce po śmierci cesarzowej powrócił do służby państwowej jako aktywny dyplomata i dowódca pacyfikujący powstanie Samarytan w czasach Justyna II, por. *The Prosopography of the Later Roman Empire (= PLRE)*, ed. by J.R. Martindale, vol. 3B: *A.D. 527-641. Kālādji-Zudius*, Cambridge 1992, 1037-1039 (*Photius 2*). Należy zaznaczyć, że autorzy katalogu na podstawie *Historii kościelnej (Historia Ecclesiastica)* Jana z Efezu (ok. 507-588) zakładają, że Fotinus musiał umrzeć w 578 lub 585 r., a zatem na długo przed powstaniem *Żywota*. Nie mamy zatem głębszych podstaw, by utożsamiać go z prezbitem Fotinusem.

Tytuł obrońcy kościoła<sup>16</sup> Mądrości Bożej, którym nazywają go *florilegia* świadczy, że prócz zwykłych obowiązków kapłana (πρεσβύτερος), pełnił Fotinus funkcję prawnika katedralnego odpowiedzialnego za reprezentowanie przed sądem interesów Kościoła. Urząd ten został wprowadzony na początku V stulecia<sup>17</sup>. Posiadamy szereg wzmianek z epoki, świadczących, że stanowisko *ekklesiekdikosa* było w VI stuleciu dość rozpowszechnione. Przykładowo aż sześciu obrońców (w tym także Hagii Sofii) wymieniają akta synodu konstantynopolitańskiego (antyantymiańskiego) z maja 536 roku<sup>18</sup>. Z kolei Jan, diakon i ἑκδικος stołecznego kościoła Świętego Szczepana piastujący to stanowisko w czasach Anastazjusza (491-518) został wymieniony w *Historii Kościelnej* Teodora Lektora († ok. 550)<sup>19</sup>. Już w V stuleciu można zaobserwować specjalizację wśród stołecznych urzędników określanych tym mianem z wyraźnym podziałem na cztery kategorie o odmiennych kompetencjach. W sprawach karnych reprezentował duchowieństwo przed sądem cywilnym *ekklesiekdikos* zwany *protek-dikosem* (πρωτέκδικος). Osobna grupa prawników odpowiedzialna była za obronę kleru w procesach cywilnych. Duchowny *protopapas* (πρωτόπαπας) bronił interesów Kościoła jako instytucji w sporach z państwem, zaś zadaniem ostatniej grupy była ochrona własności kościelnej przed roszczeniami wielmożów i innych osób prywatnych. Postawa Fotinusa łaknącego publicznego uznania opisana w końcowym fragmencie *Żywota* świadczy, że przynależał do którejś z niższych kategorii, zapewne odpowiedzialnych za obronę poszczególnych duchownych.

**4. Jan Postnik** (il. 1). W odróżnieniu od Fotinusa, patriarcha Jan IV pozostaje w zachowanym fragmencie legendy postacią drugoplanową. O jego życiu i karierze dowiadujemy się znacznie więcej z innych źródeł. Nota w *Synaksarionie Hagii Sofii* informuje nas, że pochodził z konstantynopolitańskiej rodziny artystycznej i w młodości sam pracował jako gliptyk w mennicy. W czasach Justyna II (565-578) wstąpił

<sup>16</sup> Gr. ἐκκλησιέκδικος (łac. *defensor ecclesiae*) – przedstawiciel prawny. Tytuł prawniczy odpowiadający adwokatowi lub radcy prawnemu (gr. ἑκδικος, zapisywane również w formie ἔγδικος – prokurator, adwokat, por. C. Brandis, ἑκδικος, RE XV 2160-2161) zobowiązanemu do opieki nad majątkiem i interesami prawnymi kościoła, w tym przypadku katedry Mądrości Bożej.

<sup>17</sup> Termin *defensor loci venerabilis* pojawia się już w ustawie z czasów Honoriusza (395-423), por. *Codex Theodosianus* II 4, 7, Sch 531, 38-39; zaś nowela Walentyniana III (425-455), zob. *Codex Theodosianus. Novellae Valentiniani* XXXV 1, 5 – zabrania powoływać na to stanowisko członków świeckich stowarzyszeń adwokackich, por. *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, ed. Th. Mommsen, vol. 1, Berolini 1954<sup>2</sup>, 82; tamże, vol. 2, s. 143.

<sup>18</sup> Są to: prezbiter i obrońca Wielkiego Kościoła, Jan oraz Teoktyst, Romanos, Jan, Julian i Ammoniusz, por. ACO 3, 1, s. 160, 9 (Ἰωάννης), s. 160, 15 (Θεόκτιστος), s. 167, 18 (Ῥωμανός), s. 168, 22 (Ἰωάννης), s. 175, 33 (Ἰουλιανός), s. 176, 1 (Ἀμμώνιος).

<sup>19</sup> Fragment znany jedynie z *florilegium* Jana Damasceńskiego (ok. 675-749) dołączonego do trzeciej homilii o obrazach, por. Theodorus Lector (= Theodoros Anagnostes), *Fragmenta*, PG 86, 224B lub GCS 54, 132; Joannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores* III 90, 36-37, ed. B. Kotter: *Die Schriften des Johannes von Damascos*, 3. Bd., PTS 17, Berlin 1975, 183, lub PG 94, 1389D. Teodor spisywał swoje dzieło w Konstantynopolu na początku VI w. kompilując je na podstawie prac Sokratesa (ok. 380-450), Sozomena (ok. 400-450) i Teodoretę. Fragment pochodzi jednak z samodzielnego uzupełnienia pióra Teodora, które nie zachowało się w całości.

do stanu duchownego<sup>20</sup>. Za pontyfikatu Jana III Scholastyka (565-577) został kolejno diakonem Hagii Sofii, a następnie katedralnym skarbnikiem (*sakellarios*)<sup>21</sup>. Pnąc się po szczeblach kariery na patriarszym dworze w czasach ponownych rządów Euty-chiusza I (577-582) po jego śmierci sam przyjął tę godność z rąk cesarza Tyberiusza II (578-582)<sup>22</sup>. Serdeczne stosunki z władcami cesarstwa zostały utrzymane przez Jana także za panowania Maurycjusza (582-602). Dotychczasowego *magistra militum per Orientem* (od 577 r.) wyswatano z cesarską córką, Jan koronował 13 sierpnia 582 r. na polecenie umierającego Tyberiusza. Wyrazem współpracy patriarchy z dworem była z jednej strony kolejna koronacja, tym razem nieco ponad czteroletniego syna cesarza, Tyberiusza, z drugiej zaś zgoda Maurycego na przyjęcie przez Jana w roku 587/588 tytułu „patriarchy ekumenicznego”. To ostatnie posunięcie doprowadziło do konfliktu z papieżem Pelagiuszem II (579-590), który ogłosił nieważność uchwały synodalnej, a następnie z przychylnym początkowo Janowi Grzegorzem I Wielkim (590-604). Spór połączony z bezpodstawnymi, jak się wydaje, oskarżeniami o sprzy-janie heretykom ciągnął się aż do śmierci patriarchy<sup>23</sup>.

W życiu codziennym zachował Jan postawę ascetyczną, co wywoływało podziw u samego Maurycjusza, a także przyniosło mu przydomek Postnika (gr. Νηστευτής, łac. *Jejunator*), pod którym zapamiętali go potomni<sup>24</sup>. Pomimo braku wykształcenia teologicznego pozostawił po sobie niemałą spuściznę pisarską, świadczącą o jego zainteresowaniach i poglądach. W *Homilii o skrusze, wstrzeźliwości i czystości* (*Sermo de poenitentia et continentia et virginitate*) dokonał kompilacji cytatów z Jana Chryzostoma (ok. 350-407) na temat sakramentu pokuty<sup>25</sup>. Przypisywane jest mu również autorstwo *Kazania do tych, którzy grzeszą pychą przeciw swojemu duchowemu ojcu* (*Sermo ad eos qui peccatorum confessionem Patri suo spirituali*

<sup>20</sup> Por. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano, nunc Berolinensi, adiectis synaxariis selectis*, opera et studio H. Delehaye, Bruxellis 1902 (Reprint: Bruxelles 1972), szp. 5-7, 474. Informacje powtarza i uzupełnia o wzmiankę o cudach dokonywanych przez Jana *Menologion Bazylego II* (*Codex Vaticanus graecus 1613*, fol. 6; por. Basilius Porphyrogenitus, *Menologium Basilianum* I 8, PG 117, 25AC). Na temat wczesnych lat Jana, por. też Nicephorus Callistus Xanthopoulos, HE XVIII 34, PG 147, 396BD. Problem możliwego pochodzenia Jana z Kapadocji referują ASanc Augusti I 69-70.

<sup>21</sup> Por. Joannes Ephesinus, HE III 39, ed. R. Payne Smith, Oxford 1860, 234.

<sup>22</sup> Por. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, szp. 7.

<sup>23</sup> Na temat kontrowersji dotyczących tytulatury patriarchów Konstantynopola i sporu Jana z kolejnymi papieżami, por. H. Gelzer, *Der Streit um den Titel des ökumenischen Patriarchen*, „Jahrbücher für protestantische Theologie” 13 (1887) 549-584; S. Vaillhé, *Le titre de Patriarche œcuménique avant Saint Grégoire le Grand*, EO 11 (1908) 65-69 i 161-171; A. Tuilier, *Grégoire le Grand et le titre de Patriarche œcuménique*, w: *Grégoire le Grand* (Chantilly, Centre Culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982), éd. par J. Fontaine – R. Gillet – S. Pellistrandi, Paris 1986, 69-82; *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, 3. Bd: *Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431-642)*, hrsg. von L. Pietri, Freiburg im Breisgau 2005, 939-948.

<sup>24</sup> Por. Theophylactus Simocatta, *Historiae* VII 6, 1-4, ed. C. de Boor, Bibliotheca Teubneriana, Lipsiae 1887, s. 254, 21 - 255, 8.

<sup>25</sup> Por. Joannes Jejunator, *Sermo de poenitentia et continentia et virginitate*, PG 88, 1937A-1977D.

*edituri sunt*)<sup>26</sup> oraz zbiory regulacji dotyczących pokuty (*Kanonarion, Akoluthia* i *Nomokanon* dla pokutujących: *Consequentia et ordo erga eos qui peccata confitentur*)<sup>27</sup> i zasad życia duchowego (*O wychowaniu mniszek*)<sup>28</sup>. Dopełnieniem obrazu surowej natury patriarchy jest opowieść przekazana przez Teofilakta Symokattę (VII wiek). Według słów kronikarza Jan interweniuje w sprawie działalności w Konstantynopolu pogańskiego maga, Paulina, przekonał niezdecydowanego Maurycjusza do skazania czarownika wraz z jego synem na śmierć<sup>29</sup>. Z powyższych, niepełnych obserwacji wyłania się charakter ascety skupionego na pokucie, a jednocześnie z całą zapalczliwością zwalczającego wszelkie odstępstwa. W tym świetle zdecydowana, nieomal histeryczna reakcja Jana, opisana w *Żywocie*, wydaje się w pełni współgrać z informacjami pochodzącymi z innych źródeł.

WYDANIA TEKSTU  
(wraz z przekładem łacińskim)

- J. Harduin: Parisiis 1714, *Acta conciliorum et epistolae decretales, ac constitutiones summorum pontificum*, t. 4: *Ab anno DCCLXXXVII ad annum DCC-CXLVII*, 224-228.
- G.D. Mansi: Florentiae 1767, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. XIII, 80B-85C.
- J.P. Migne: Parisiis 1853, PL 129, 311-314 (przekład łaciński przypisywany Anastazjuszowi Bibliotekarzowi: *De vita sanctae memoriae Joannis Jejunatoris*).
- E. Lamberz: Berolini 2012, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* Ser. 2, vol. III/2: *Concilii actiones IV-V: Concilium universale Nicaenum secundum*, 414-421.

<sup>26</sup> Por. tenże, *Sermo ad eos qui peccatorum confessionem Patri suo spirituali edituri sunt*, PG 88, 1920A-1936A.

<sup>27</sup> Por. tenże, *Consequentia et ordo erga eos qui peccata confitentur*, PG 88, 1889A-1917C; H.A. Заозерский – А.С. Хаханов, *Номоканон Иоанна Постника: в его редакциях: грузинской, греческой и славянской*, Москва 1902; zob. też H. Суворов, *Вероятный состав древнейшего исповеднаг и покаянного устава в восточной церкви*, „Византийский Временник” 8 (1901) 357-434; 9 (1902) 378-417; E. Herman, *Il più antico penitenziale greco*, OCP 19 (1953) 71-127. Odnotować jednak w tym miejscu należy także opinię A.P. Kazhdana (*John IV Nестeutes, passim*), wg której teksty te powstały w późniejszych stuleciach i ich autorstwo nie może być przypisywane Janowi.

<sup>28</sup> Niepublikowany tekst zachowany w kodeksach *Parisinus Coislin Graecus 364*, fol. 279-292, z roku 1295, *Parisinus Supplementus graecus 1280*, fol. 345r-348v (XIV w.) i *Parisinus Supplementus graecus 1093* (XII-XIV wiek).

<sup>29</sup> Por. Theophylactus Simocatta, *Historiae* I 11, 14-20, ed. de Boor, s. 61, 9 - 62, 8 = CSHB 35, s. 56, 5 - 57, 4. Focjusz (ok. 810-891) w *Bibliotece* (kodeks 231) określa Jana mianem „nieustępliwego w nocie”, por. Photius, *Bibliotheca* 231, ed. R. Henry, t. 5, Paris 1962, s. 66, 20, lub PG 103, 1089D, tłum. O. Jurewicz: Focjusz, *Biblioteka*, t. 3, Warszawa 1994, 165.

## PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

## Angielskie:

- J. Mendham, London 1850, *The seventh general council, the second of Nicaea, held A.D. 787, in which the worship of images was established with copious notes from the „Caroline books”, compiled by order of Charlemagne for its confutation*, 208-211.

## BIBLIOGRAFIA

K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527-1453)*, München 1897, 144 i 187; E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, DOP 8 (1954) 108-109 (Repr.: *The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies*, ed. by W.E. Kleinbauer, Bloomington – London 1976); H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 459; A. Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*, Washington 1996, 199-200; A. de Nicola, *Fotino di Costantinopoli*, NDPAC II 1997-1998; Quasten V 100 (lub tłum. ang. A. Walford, Cambridge 2008, 115-117).

## PRZEKŁAD\*

Cud ten nie może zostać zbyty milczeniem, ani nie możemy się zgodzić na trzymanie go w tajemnicy, jakkolwiek bardzo nie pragnęliby nasi natchnieni ojcowie. Była noc i podążaliśmy w największym pośpiechu na spotkanie z cesarzem Maurycym na przeciwległym brzegu<sup>30</sup>. Maurycy był wówczas naszym najsprawiedliwszym i najłaskawszym cesarzem, teraz zaś to męczennik. To jest chwala, którą piekielny smok, tyran, przydał mu wbrew swojej własnej woli<sup>31</sup>. Szliśmy w wielkim pośpiechu, kiedy pewna kobieta, bardzo piękna zarówno pod względem ubioru, twarzy jak i ducha, a przede wszystkim bardzo zamożna (choć nie wydawała się taką z powodu swojego obecnego nieszczęścia), została dostrzeżona przeze mnie w oddali, otoczona przez wielki tłum naszych uboższych braci<sup>32</sup>. Pomimo że sprawujący przywództwo nad pozostałymi odepchnął ją, nie poddawała się, chociaż skromność zalewała jej oblicze rumieńcem i łzami, ale z powodu potrzeby, w jakiej się znalazła, natrętnie przysparzała kłopotu.

Kiedy to zobaczyłem, pozostawiłem towarzystwo, które powierzono mojej opiece i objąwszy ramieniem kobietę, zapytałem ją, czego chce? Odpowie-

\* Przekładu dokonano z greckiego wydania krytycznego: *Acta Conciliorum Oecumenicorum* Ser. 2, vol. III/2: *Concilii actiones IV-V: Concilium universale Nicaenum secundum*, ed. E. Lamberz, Berolini 2012, 414-420.

<sup>30</sup> Gr. „κατὰ τὴν ἀντίπεραν γῆν” – tj. na azjatyckim brzegu Bosforu.

<sup>31</sup> Patrz komentarz A.

<sup>32</sup> Gr. „τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν τῶν πλωχῶν” – tj. mnichów.



działa na to: „Mam męża, który został opętany przez złego ducha. Chociaż mija już trzeci rok, jak zabieram go do tysiąca – że tak powiem – różnych świętych miejsc i świętych mężów, jak dotąd wszystkie moje starania pozostały daremne. Właśnie wróciłam z pustelni, gdzie ten, który nosi najślawniejsze imię spośród nich wszystkich z powodu czynionych przez siebie cudów tego rodzaju nie mógł nic dla mnie uczynić<sup>33</sup>. Powiedział jednak: «Udaj się do Jana, wielkiego patriarchy. Od niego weź ikonę Dziewicy, Matki Boskiej<sup>34</sup> z błogosławieństwem najwyższego kapłana Wszechmogącego Boga. Zabierz ją i zanieś do domu, w którym mieszkasz, w twojej krainie. Odeślij tam także swojego męża i zamknij go na dziedzińcu swojego domu, tak by nie mógł oglądać wielkiego, cesarskiego miasta<sup>35</sup>, do którego powinnaś teraz skierować swoje kroki. Musisz umieścić obraz w domu i poświęcić go. Musi on zostać poświęcony<sup>36</sup> w twoim domu i musi się to stać ktokolwiek by go zamieszkiwał, a zobaczysz, że zły duch ucieknie pomimo stawianego oporu<sup>37</sup> i zostanie wypędzony z niego oraz nie znajdzie drogi powrotnej, ponieważ Pan jest blisko<sup>38</sup> i Jego chwała będzie wieczna. Amen»<sup>39</sup>». Opowiedziała mi o tym wszystkim.

Następnego dnia oczekiwałam na Patriarchę. Kiedy ten zamierzał wejść do kościoła Matki Boskiej, jak zwykł to czynić w piątek<sup>39</sup>, wyłożyłam mu całą sprawę, raz z wielką pasją i krasomówstwem, to znów dla odmiany z pokorą i we łzach. Już cieszyłam się, będąc pewnym sukcesu a nawet spodziewając się pochwały jako ten, który przynosi tak pobożne wiadomości, ale kiedy wciąż zachęcałam do mojego planu i mówiłam swobodnie: „O Panie, pustelnik powiedział pod wpływem Bożego natchnienia, że powinienes wypędzić złego ducha”, przerwał mi nagle i donośnym głosem zaczął krzyżeć: „O Panie! O Władco! Pustelnik głośno objawił, że ja mogę – o Panie! – przepędzić demona. Czyli, że mogę mu nakazać: «Zły duchu wyjdź z tego stworzenia i odejdz stąd tak, żeby cię nikt więcej nie widział». Czy możesz spodziewać się, aby takie rzeczy, choćby w niewielkim ułamku, dokonywał ktoś tak nikczemny i grzeszny jak ja? O jeśli jesteście takimi cudotwórcami, wypędźcie złego ducha i ze mnie! Raczej módl się bracie Fotinusie, a osiągniesz więcej z tego, co potrzebujesz, za wstawiennictwem świętych”. Odprawiony w ten sposób, tak przeciwny moim oczekiwaniom, zamilkł i odszedł zawstydzony. Rozdrażniony oddaliłam się bez celu, prowadzony przez przypadek, zataczając się jakbym był pijany i wpadając na przygodne osoby. Wreszcie jednak dotarłam do krańca kościoła. Teraz ogarnęła mnie wielka wściekłość, gdyż mój żal ustąpił złości z powodu odrzucenia przez arcykapłana wszechmocnego Boga,

<sup>33</sup> Patrz komentarz B.

<sup>34</sup> Patrz komentarz C.

<sup>35</sup> Gr. „τῆς πόλιν τοῦ βασιλείως” – Konstantynopol.

<sup>36</sup> Gr. „εὐλογία εὐλογηθήσεται”; por. Rdz 49, 25; 2Sm 7, 29.

<sup>37</sup> Gr. „φυγῆ φεύξεται”; por. Hi 27, 22.

<sup>38</sup> Gr. „κύριος ἐγγύς”, por. Fil 4, 5.

<sup>39</sup> Prawdopodobnie kościół Matki Boskiej Chalkopratejskiej (patrz komentarz D).

i czyniłem mu wiele wyrzutów w milczeniu. „Bowiem – myślałem – niewiele dobrego można oczekiwać od owcy, jeśli sam pasterz przybiera wilczą naturę”<sup>40</sup>. Kiedy się nad tym zastanawiałem i rozważałem, co robić, nagła myśl przysłała mi do głowy. Posłałem do domu jednego z moich służących i kazałem przynieść spośród poświęconych rzeczy, które tam były, bardzo piękny obraz [najświętszej] Paniienki. Przyozdobiwszy go tak wspaniale jak to tylko możliwe, tak by wyglądał jak najkorzystniej i tym łatwiej mógł uchodzić za pochodzący od naszego wielkiego patriarchy (tak jakby w całej rozciągłości wysłuchał on mojej prośby), dałem go kobiecie i nakazawszy jej modlić się za nas oraz być bardzo wdzięczną patriarsze, poleciłem jej odejść w pokoju.

Opuściła mnie nieomal tańcząc, nieświadoma tego, co zaszło. Radość nas obojga była raczej powierzchowna. Ja wyglądałem na zadowolonego, lecz nie cieszyłem się wcale. Ona zarówno wyglądała, jak i była uradowana, ale była równie daleko od wypełnienia swojej misji, jak i przedtem. Próbując pocieszać siebie z przygnębienia, które mnie ogarnęło, spotęgowałem je tylko, gdyż uświadomiłem sobie i zrozumiałem jak, kiedy i gdzie, przez co i jakim sposobem zwiodłem i omamiłem tak żałośnie nieszczęsną kobietę, która zaufała mi w tak wielkim stopniu. Rozpacziałem tym bardziej, że pozbawiłem ją opieki ze strony moich przełożonych oraz możliwości otrzymania przez nią od naszego mądrego ojca, za ich wstawiennictwem tego, czego potrzebowała. W dodatku nie mogłem nie pomyśleć o okazji, jaką dałem złemu duchowi, by mówił i wył zwodząc mnie oraz, że mogłem wbrew swoim intencjom ustanowić i potwierdzić władzę, jaką demon zdobył nad człowiekiem. Mogłem mu w ten sposób zapewnić powód i pretekst dla słusznego oskarżenia. To, co powiedziałem, powiedziałem nie tylko przeciwko sobie samemu, ale przeciw wszystkim chrześcijanom oraz przeciwko duchownym w szczególności. Mogliby bowiem powiedzieć: „Kapłan sprowadził na nieszczęsną niewiaścę kolejnego demona, tym razem kłamstwa”. Poza tym jest to nie mniej, ni więcej, jak tylko dokładnie próbą wypędzenia demonów za pomocą Belzebuba<sup>41</sup>. Takie i podobne myśli bezustannie biegały po mojej głowie, okropnie mnie dręcząc i niepokojąc oraz sprawiając, że bałem się wielkiego zła, zarówno od ludzi, jak i od Boga.

Rozważyłem jednak problem ponownie i wymyśliłem sobie pewnego rodzaju wymówkę, z której czerpałem pocieszenie. Mianowicie wytłumaczyłem sobie, że jedynie Bóg może troszczyć się o przyszłość. W międzyczasie mogłoby się zdarzyć, że kobieta mogła umrzeć, albo jej mąż, albo ktoś inny. Mo-

<sup>40</sup> Porównanie pasterza do wilka, który pożera pozostawione pod jego opieką stado stanowi *locus communis* w literaturze antycznej, zarówno pogańskiej (np. *Pasterz i wilk* Ezopa), jak i chrześcijańskiej (np. J 10, 12). Przykładem użycia metafory w dziele z epoki może być opis bezbożnego biskupa Tesaloniki – Talilaiosa w *Lące duchowej*, por. Joannes Moschus, *Pratum spirituale* 43, PG 87/3, 2897A: „εὐρέθη ἀντὶ ποιμένος λύκος ἄγριος”.

<sup>41</sup> Por. Łk 11, 15 – zarzut faryzeuszy wobec Chrystusa, że wypędza on złe duchy za pomocą Belzebuba.

głem i ja umrzeć po wielokroć i w ten sposób ustaliby trapiący mnie problem. Uznałem, że przez tego rodzaju przemyślenia mogę uwolnić się od wyrzutów sumienia, które miałem względem tej nieszczęsnej kobiety i że w ten sposób zostanie wyzwolony od tak ciężkiego brzemienia.

Po około trzech latach od tych wydarzeń – jak myślę – kiedy stałem w świętych drzwiach wielkiego kościoła<sup>42</sup>, zobaczyłem kobietę unoszącą brwi, dyszącą i mówiącą z wielkim wzburzeniem, patrzącą uważnie na mnie. Zapytała się stojącego koło niej: „Czy myślisz, że to on?” albo: „Który to jest?” A gdy otrzymała odpowiedź „Tak, to ta osoba”, przybiegła i przypadła do mych kolan. Pochyliwszy się jeszcze niżej objęła mnie za kostki i całowała je, leżąc rozciągnięta na posadzce. Pozwoliłem jej to czynić odczuwając swego rodzaju przyjemność, z wielkim zadowoleniem zerkając dyskretnie na tłum i dając mu pełną możliwość obserwowania leżącej. Uczyniłem to, by pokazać, że sądząc z okazywanego szacunku, mogę uchodzić za osobę wpływową. Ona zaś wykrzykiwała przy tym słowa, których często używają wdzięczni petenci. W końcu objąwszy mnie zbyt mocno, spowodowała, że upadłem na plecy, a upadek mój wywołał niemałe rozbawienie wśród zgromadzonego tłumu. Spoliczkowałem ją i ledwie mogąc się podnieść ze wstydu, zawołałem dziekanów nakazując im odprowadzić tę zuchwałą kobietę do diakonikonu<sup>43</sup>.

Kiedy przyjrzałem się jej jednak uważniej, zacząłem się domyślać, że była tą, którą widziałem już wcześniej, a kiedy dodała: „Niech Pan wynagrodzi cię za to, co uczyniłeś dla mego domu”, zrozumiałem, jak miały się sprawy. Z mieszanymi uczuciami radości i obawy spytałem tymi słowami: „Czy otrzymałaś uzdrowienie?” i „Jak to się stało?” Następnie na osobności opowiedziała mi o swym wyjeździe do jej krainy, o tym jak zabrała obraz do swojego domu i o tym, że został on umieszczony wysoko ze wszelką czcią i godnością oraz powieszony na ścianie w jej pokoju. Zły duch przez długi czas był na niego wściekły, gardził nim i wrzeszczał na niego, oraz zaprawdę o mało nie podarł go na kawałki, jednak w końcu został zmuszony do ucieczki. „I było to – dodała – najlepszym balsamem, na wszystkie nasze wcześniejsze cierpienia”. Dla wszystkich cierpiących w podobny sposób, miejsce (ὁ τόπος) a raczej figura (ὁ τύπος)<sup>44</sup> Dziewicy Matki jest równie skuteczna. Tak kończy się opowieść.

## KOMENTARZ

A. „Maurycy, był wówczas naszym najsprawiedliwszym i najłaskawszym cesarzem, teraz zaś to męczennik. To jest chwała, którą piekielny smok, tyran, przydał mu wbrew swojej własnej woli [Μαυρικτιον τὸν πάλαι ... ἔχαρίσατο]”.

<sup>42</sup> Patrz komentarz E.

<sup>43</sup> Patrz komentarz F.

<sup>44</sup> W znaczeniu figura postrzegana w trzech wymiarach.

Fragment ten pojawiający się we wstępie nie tylko wskazuje, że *Żywot* powstał pod panowaniem Fokasa, ale także wyraźnie określa sympatie autora, a możliwe, że i całego środowiska, z jakiego się wywodził. Wspomniane już dobre stosunki Jana IV z dworem Tyberiusza, a później samym Maurycem, musiały utrwalić się w pamięci otoczenia patriarchy. O negatywnej ocenie Fokasa mogła zadecydować zmiana jego polityki wobec Kościoła. Należy pamiętać, że Jan i Maurycy prezentowali w stosunku do monofizytów postawę umiarkowanej tolerancji<sup>45</sup>. Fokas przyjął w tym względzie bardziej bezkompromisową postawę, posuwając się do prześladowań (szczególnie w Azji Mniejszej). Szukając w Rzymie wsparcia dla swoich poczynań, zapłacił za jego uzyskanie uznaniem prymatu Stolicy Piotrowej nad pozostałymi Kościołami (607)<sup>46</sup>. Przekreślił tym samym wysiłki Jana, co musiało zostać przyjęte z dezaprobatą wśród dawnych dworzan patriarchy.

**B.** „Pustelnik-cudotwórca [τό δη οὖν τελουταῖον ἀπὸ τῆς ἐρήμου...]”.

Choć nie został wymieniony z imienia może być hipotetycznie łączony z jednym z wielkich uzdrowicieli epoki. Okres rozkwitu popularności wielkich świętych-stylitów przypadł w Bizancjum na przełom V i VI stulecia. Symeon Słupnik Starszy zmarł w Kalat Seman 28 VI 459<sup>47</sup>, zaś Daniel Słupnik w Anaplis 11 XII 493 roku<sup>48</sup>. Jedynie Symeon Słupnik Młodszy (521-592) z Cudownej Góry położonej na południe od Antiochii żył jeszcze i dokonywał uzdrowień w okresie opisywanym przez Fotinusa<sup>49</sup>, lecz odległość jego siedziby od Konstantynopola czyni tę kandydaturę mniej prawdopodobną. W jego przypadku należałoby się bowiem spodziewać, że święty skieruje proszącą go o pomoc kobietę do patriarchy Antiochii lub któregoś z lokalnych biskupów. Z podobnych względów wątpliwości budzić musi osoba Symeona Szalonego (522-588) z syryjskiej Emessy<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Por. Joannes Ephesinus, HE III 52, ed. Payne Smith, s. 243; zob. też M. Whitby, *The Successors of Justinian*, w: *The Cambridge Ancient History*, t. 14: *Late Antiquity and Successors A.D. 425-600*, ed. by A. Cameron – B. Ward-Perkins – M. Whitby, Cambridge 2000, 86-111, spec. s. 101.

<sup>46</sup> Por. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, tłum. pod red. H. Evert-Kappesowej, Warszawa 2008<sup>2</sup>, 118-119 (wskazuje na list Fokasa do papieża Bonifacego III (19 II 607 - 12 XI 607)).

<sup>47</sup> Por. BHG II 1678-1688. Jego *Żywot* w najpełniejszej formie spisał Teodoret z Cyru, por. *Historia religiosa* 26, éd. par P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, Sch 234, Paris 1979, 158-215, tłum. K. Augustyniak: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej*, wstęp E. Wipszycka – K. Augustyniak, ŻM 7, Kraków 2007<sup>2</sup>, 258-280.

<sup>48</sup> Por. H. Delehaye, *Les saints stylites*, Subsidia Hagiographica 14, Bruxelles 1923 (Reprint: Bruxelles 1989), s. 1-147; BHG I 489-490.

<sup>49</sup> Por. *Vita Symeonis Stylitae iunioris*, éd. par P. van den Ven: *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, t. 1-2, Société des Bollandistes, Subsidia Hagiographica 32, Bruxelles 1962-1970; zob. też ASanc Maii V 298-433 (kompilacja zawiera zarówno *Żywot Szymona*, jak i jego matki Marty) – przykłady uzdrowień, por. np. s. 335, 339-340, 353-354, 365, 384; Evagrius Scholasticus, HE VI 23, PG 86/2, 2880A-2881A, tłum. S. Kazikowski: Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1990, 282-283.

<sup>50</sup> Por. BHG II 1677; *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, hrsg.

Spośród najślynniejszych pustelników epoki na szczególną uwagę zasługuje Teodor z Sykeon w Galacji. Obszerny *Żywot* (*Vita Theodori Syceotae*) świętego, spisany przez ucznia o imieniu Eleuzjusz-Jerzy (VII wiek) wkrótce po śmierci Teodora (22 IV 613), zawiera wiele szczegółowych informacji<sup>51</sup>. Nieślubny syn Marii, karczmarki i prostytutki, oraz cesarskiego posłańca Kosmasa zaczął uprawiać ascezę już jako nastolatek<sup>52</sup>. Przyobleczony na polecenie biskupa Anastazjopola Teodozjusza w mniszy habit obrał za swoją siedzibę kaplicę świętego Jerzego w Sykeon<sup>53</sup>. Po śmierci Teodozjusza otrzymał sakrę biskupią z rak metropolity Ancyry – Pawła<sup>54</sup>. Wydaje się, że administrowanie diecezją nie odpowiadało pustelniczej naturze Teodora. Próbował uciec od tego obowiązku, najpierw zamieszkując w Ławrze Św. Saby w dolinie Cedronu (podczas pielgrzymki do Ziemi Świętej)<sup>55</sup>, a ostatecznie składając godność po buncie mieszkańców Anastazjopola i próbie jego otrucia<sup>56</sup>.

Święty zasłynął przede wszystkim za sprawą daru uzdrawiania i wypędzania demonów z opętanych, który według Eleuzjusza-Jerzego objawił się już w pierwszych latach ascetycznego życia Teodora<sup>57</sup>. Liczne cuda tego rodzaju<sup>58</sup>, rozpowszechniane także za sprawą uczniów wędrujących do innych klasztorów<sup>59</sup>, przyczyniły się do ugruntowania jego sławy na obszarze całego

---

von L. Rydén, Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia 4, Stockholm – Uppsala 1963. Historię niesprawiedliwego oskarżenia świętego o spowodowanie ciąży, a następnie jego ingerencji przy porodzie przywołuje: Evagrius Scholasticus, HE VI 34, PG 86/2, 2765AB, tłum. Kazikowski, s. 208.

<sup>51</sup> Por. BHG II 1748; Georgius Syceota, *Vita Theodori Syceotae* 22 i 170, éd. par A.J. Festugière: *Vie de Théodore de Sykéôn*, t. 1: *Texte grec*; t. 2: *Traduction, commentaire et appendice*, Subsidia Hagiographica 48, Bruxelles 1970 – tutaj t. 1, s. 19-20, 160-161: autor *Żywota* przedstawia się jako dziecko narodzone za wstawiennictwem Teodora. Twierdzi, że był naocznym świadkiem większości opisanych wydarzeń, zaś historie z dzieciństwa i młodości Teodora usłyszał od niego samego oraz od innych osób, które w nich uczestniczyły.

<sup>52</sup> O początkach ascezy 14-letniego Teodora w pustelni w Arkea por. tamże, t. 1, s. 13-14 (§ 16).

<sup>53</sup> Por. tamże 20-21 i 24, éd. Festugière, t. 1, s. 17-18. 21.

<sup>54</sup> Por. tamże 58, éd. Festugière, t. 1, s. 49.

<sup>55</sup> Por. tamże 63, éd. Festugière, t. 1, s. 53.

<sup>56</sup> Por. tamże 77-79, éd. Festugière, t. 1, s. 64-67.

<sup>57</sup> Por. tamże 17 i 40, éd. Festugière, t. 1, s. 15 i 36: Bóg daje Teodorowi dar uzdrawiania oraz wypędzania demonów: „ἔδωκε καὶ αὐτῷ χάριν κατὰ δαιμόνων τοῦ ἐκβαλεῖν αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰᾶσθαι τοὺς ἀσθενεῖς”.

<sup>58</sup> Przykłady uzdrowień z okresu pustelniczego *Żywota* Teodora, por. tamże, éd. Festugière, t. 1, s. 22 (§ 25: o posyłaniu dziewczynek po wypędzeniu z nich złych duchów do klasztoru, gdzie były wyświęcane na mniszki); s. 24 (§ 26: uzdrowienie niewiasty o chorym łonie); s. 28-29 (§ 31: uzdrowienie trędowatych); s. 31-32 (§ 35: uzdrowienie opętanej niewiasty z Kalpinos); s. 39 (§ 43); s. 41 (§ 46: uzdrowienie opętanego chłopca Arseniusza); por. też uzdrowienia z czasów pontyfikatu Teodora (s. 50-52 i 55-60, § 59-62, 65, 67-69 i 71-72) oraz analizy Peregrine’a Horden’a, *Saints and doctors in the early Byzantine Empire: the case of Theodore of Sykeon*, „Studies in Church History” 19 (1982) 1-13.

<sup>59</sup> Por. Georgius Syceota, *Vita Theodori Syceotae* 47-49, 64 i 73, éd. Festugière, t. 1, s. 42-43, 54 i 61.

cesarstwa. Stąd łączenie pustelnika wspomnianego przez Fotinusa z Teodorem wydaje się uzasadnione.

Położenie Sykeon nad rzeką Siberis, przy justyniańskim moście na drodze pielgrzymiej łączącej Konstantynopol i Juliopol z Ancyrą, stwarzało dogodne warunki dla podróży<sup>60</sup>, co znajduje odbicie także w *Żywocie* Teodora. W młodości święty odbył pielgrzymkę do Jerozolimy, w trakcie której odwiedził także klasztory na pustyni syryjskiej<sup>61</sup>, a w późniejszych latach pielgrzymował do miejsc świętych jeszcze dwukrotnie<sup>62</sup>. Hagiograf wspomina także o dwóch wizytach w Ancyrze, przy okazji objęcia i rezygnacji z biskupstwa Anastazjopola<sup>63</sup>, oraz rozlicznych innych podróżach, odbywanych także na zaproszenie lokalnych wspólnot nawiedzanych przez kataklizmy<sup>64</sup>.

Bohater opowieści Fotinusa wydaje się mieć rozeznanie w realiach życia stolicy Bizancjum i ocenia je negatywnie. Wprawdzie Eleuzjusz-Jerzy informuje o wyjeździe Teodora do Konstantynopola dopiero na zaproszenie Maurycjusza i kolejnego patriarchy – Kyriaka II (696-606)<sup>65</sup>, lecz nie możemy wykluczyć, że święty odwiedzał to pobliskie miasto już wcześniej. Nawet jeśli do takiej wizyty nie doszło, z lektury „pustelniczej” części *Żywota* dowiadujemy się, że Teodor wielokrotnie gościł przybyszy ze stolicy, niekiedy tak znamienitych, jak dowódca wojsk (κόμης) Tyberiusza – Maurycjusz, zmierzający na wojnę z Persami<sup>66</sup>. Niewątpliwie znał z ich relacji szczegóły życia w Konstantynopolu, a także zagrożenia dla czystości życia z niego wynikające.

<sup>60</sup> W starszych opracowaniach utożsamiano Sykeon z tureckim Eskişehir 18 km na pld.-zach. od Baypazar i ok. 120 km na zach. od Ankary, zalany obecnie przez wody sztucznego zbiornika Saryyar Baraji, por. J.G.C. Anderson, *Exploration in Galatia cis Halym*, „The Journal of Hellenic Studies” 19 (1899) 34-134, spec. s. 65-69; K. Belke – M. Restle, *Galatien und Lykaonien*, Tabula Imperii Byzantini 4, Wien 1984, 228-229; D. French, *Roman Roads and Milestones of Asia Minor*, fasc. 1: *The Pilgrim's Road*, Oxford 1981, 33-36. Alternatywną lokalizację zaproponował ostatnio David Barchard (*Sykeon Rediscovered? A Site at Kiliseler Near Beypazari*, „Anatolian Studies” 53:2003, 175-179), który uważa, że wieś mogła znajdować się w niezalanej części doliny (u ujścia doliny Tahiler) na nadbrzeżnych tarasach nazywanych przez miejscowych Kiliserer (dosłownie: *kościół*).

<sup>61</sup> Por. Georgius Syceota, *Vita Theodori Syceotae* 24, éd. Festugière, t. 1, s. 21.

<sup>62</sup> Por. tamże 50-51 i 62-63, éd. Festugière, s. 44 i 52.

<sup>63</sup> Por. tamże, éd. Festugière, s. 49 i 66 (§ 58 i 79: wizyta u metropolity Pawła z okazji nadania Teodorowi godności biskupa Anastazjopola po śmierci Tymoteusza oraz zrzeczenia się przez świętego godności biskupiej).

<sup>64</sup> Por. tamże, éd. Festugière, s. 38-39 (§ 43: Teodor odwiedza pobliską wieś Buzaea opanowaną przez demony uwolnione podczas budowy mostu; § 44: wizyta w Heraklei Pontyjskiej).

<sup>65</sup> Por. tamże 82, éd. Festugière, s. 69-70. W dalszym toku narracji Eleuzjusz informuje, że Teodor zamieszkiwał kolejno w dzielnicach Sforakios i Ewarane oraz opisuje rozliczne uzdrowienia dokonywane przezeń w Konstantynopolu (§ 83-97). Fotinus mógł poznać świętego osobiście podczas jednego z przyjęć organizowanych na jego cześć (także na patriarszym dworze).

<sup>66</sup> Por. tamże 54, éd. Festugière, s. 46-47 oraz np. obszerna relacja na temat gościny pustelnika Antiochosa powracającego z Konstantynopola już w okresie zasiadania Teodora na tronie władzyki Anastazjopola: tamże 73-74, éd. Festugière, s. 60-62.

W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje opowieść o zakupie naczyń liturgicznych. Eleuzjusz-Jerzy pisze, że ponieważ stare, marmurowe, nie spełniały potrzeb rozrastającego się klasztoru, Teodor posłał swego archidiacona do stolicy, by ten zakupił nowy kielich i patenę. Posłaniec nabył srebrne naczynia w kantorze złotniczym (ἀργυροπράτης) w Konstantynopolu, przywiózł do monasteru i pokazał w zakrystii (διοκονικόν) Teodorowi. Święty w swej przenikliwości odgadł natychmiast, że piękne wyroby pochodzą z nieczystego źródła, co potwierdził dodatkowo fakt czernienie srebra w trakcie liturgii. Archidiacon powrócił więc do stolicy i ponownie udał się do sprzedawcy. Ten przepytawszy swego dostawcę (ἀρμωρίτην) oraz złotnika (ἀργυροκόπος) dowiedział się, że naczynia pochodzą z domu prostytutki. Przeprosił mnicha i wymienił utensylia na nowe<sup>67</sup>.

Zaskakująco bliską paralelę dla tej opowieści odnajdujemy w ukończonej przed rokiem 634 *Historii (Historiae)* Teofilakta Symokatty. Kronikarz wplata w swoją narrację poboczny wątek pogańskiego maga Paulina, który używał srebrnego *lekanis* do zbierania krwi podczas obrzędów religijnych. Ostatecznie sprzedał je handlarzowi, który wystawił naczynie przed sklepem. Nowym nabywcą okazał się biskup Heraklei (staroż. *Perinthus*, obecnie tur. Ereğli). Zastąpił on czarą brązową misę, w której gromadził się *myron* wypływający z relikwii świętej Glycerii († ok. 177). Cudowny olej nie chciał jednak spływać do nowego naczynia, a miasto spotkały liczne nieszczęścia. Duchowny domyślił się w końcu, co było ich przyczyną i zwrócił naczynie sprzedawcy domagając się wyjawienia, kto był jego poprzednim właścicielem. Opowiedział też o całej sprawie patriarsze Janowi, który z kolei wymusił na Maurycjuszu egzekucję Paulina i jego syna<sup>68</sup>. Zbieżność szczegółów i budowy opowieści może wskazywać, że obie relacje pozostają w zależności od nieznanego wspólnie archetypu.

Powiązanie bezimiennego pustelnika z *Żywota* Jana z Teodorem Sykeotą z braku bliższych przesłanek pozostać musi hipotezą. Wydaje się jednak, że inni asceci, tacy jak Jerzy, mnich z klasztoru Choziba koło Jerycha († 625)<sup>69</sup>, ani żaden inny z pomniejszych pustelników wzmiankowanych w *Łące duchowej (Pratum spirituale)* Jana Moschosa († ok. 619)<sup>70</sup> nie zasługiwał w oczach

<sup>67</sup> Por. tamże 42, éd. Festugière, s. 36-38.

<sup>68</sup> Por. Theophylactus Simocatta, *Historiae* I 11, 3-20, ed. de Boor, s. 59, 17 - 62, 8 = CSHB 35, s. 53, 22 - 57, 4; zob. też przyp. 29. Opowieść ta została powtórzona w: Joannes Niciensis, *Chronica* 98, ed. by R.H. Charles – H. Zotenberg, Oxford 1916, 414.

<sup>69</sup> Por. BHG I 669; *Sancti Georgii Chozebitae, confessoris et monachi vita auctore Antonio ejus discipulo*, AnBol 7 (1888) 97-144. 336-370; *Nota in „Vitam Sancti Georgii Chozebitae”*, AnBol 8 (1889) 209-210.

<sup>70</sup> Por. Joannes Moschus, *Pratum spirituale*, PG 87/3, 2852A-3112B. Ostanio E. Follieri (*Dove e quando mori Giovanni Mosco?*, „Rivista di Studi Byzantini e Neoellenici NS” 25:1988, 3-39) zaproponowała alternatywną datę śmierci. Badaczka ta uznając, że przewiezienie ciała Jana z Rzymu do Jerozolimy miało miejsce o jedną indykcję później (634 r.), przyjęła, że umrzeć musiał on po 11 XI 620 roku. Na temat wybitnych przedstawicieli monastycyzmu palestyńskiego, por. też Y. Hirsch-

niewiasty z *Żywota Jana* na miano „noszącego najślawniejsze imię spośród nich wszystkich”.

C. „*Ikona Dziewicy, Matki Boskiej* [εἰκὼν τῆς παρθένου μητρὸς τοῦ Θεοῦ oraz τῆς δεσποίνης εἰκὼν]”.

Wprawdzie wzmianki w rodzaju *ekphrasis* ikony ze scenami męczeństwa świętej Eufemii († ok. 307) pióra Asteriusza z Amazji (ok. 330/335-420/425)<sup>71</sup>, potwierdzają istnienie chrześcijańskich obrazów tablicowych już w IV wieku, ale ich rozpowszechnienie i kult narastały stopniowo, by swoje apogeum osiągnąć w drugiej połowie VI stulecia<sup>72</sup>. *Żywot Jana* jest zatem jednym z wielu źródeł dokumentujących owo zjawisko, istotnym przede wszystkim dlatego, że odsłania mechanizm „tworzenia” cudownych wizerunków.

Na temat kultu wizerunków maryjnych w Konstantynopolu posiadamy niepewne relacje pochodzące z początku VI wieku. Teodor Lektor informuje, że wykonana przez ewangelistę Łukasza ikona Matki Boskiej została przesłana przez cesarzową Eudoksję (ok. 400-460) z Jerozolimy jako dar dla Pulcherii (399-453)<sup>73</sup>. Obok *maforionu* i sukni Bogurodzicy złożonych w kościele w Blachernach (Θεοτόκος τῶν Βλαχερνῶν) oraz pasa przechowywanego w świątyni Chalkoprateskiej (Θεοτόκος τῶν Χαλκοπράτειων) stała się ona jedną z najważniejszych relikwii maryjnych stolicy<sup>74</sup>. Z kolei Andrzej z Krety (ok. 660-740) w swej *Homilii o czczeniu ikon* (*De sanctorum imaginum veneratione*) odnotowuje, że namalowana ręką ewangelisty Łukasza *Hodegetria* i jej kopie były czczone zarówno w Rzymie, jak i w Jerozolimie<sup>75</sup>. Obrazy,

feld, *Życie monastyczne na Pustyni Judzkiej w okresie bizantyńskim*, tłum. i red. K. Twardowska, ŻM 53, Kraków 2010, 341-360.

<sup>71</sup> Por. BHG I 623; Asterius Amasenus, *Homilia XI in laudem S. Euphemiae* 1-4, ed. C. Datema, Leiden 1970, 153-155 = Mansi XIII 16A-17D = PG 40, 336B: „Ὁ δὲ δὴ ζωγράφος εὐσεβῶν καὶ αὐτὸς, διὰ τῆς τέχνης κατὰ δύναμιν, πᾶσαν τὴν ἱστορίαν ἐν σιδόνι χαράξας, αὐτοῦ που περὶ τὴν θήκην ἱερὸν ἀνέθηκε θέαμα”; zob. H.G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre: Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, TU 139, Berlin 1992, 306-308. Wątpliwości odnośnie oryginalności przekazu wynikają z faktu, że *ekphrasis* jest współczesną rekonstrukcją dokonaną na podstawie tekstów ikonodulskich.

<sup>72</sup> Na temat przemian znaczenia i miejsca ikony w kulcie Kościoła Wschodniego w IV-VIII w., por. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, passim; A. Cameron, *The Language of Images: the rise of Icons and Christian representation*, „Studies in Church History” 28 (1992) 1-42 (Repr. w: taż, *Changing cultures in early Byzantium*, Variorum Collected Studies Series 536, Aldershot 1996). Bardziej sceptyczny pogląd na temat wczesnych początków kultu obrazów prezentuje Leslie Brubaker: *Icons before iconoclasm?*, w: *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda Antichità e alto Medioevo* (3-9 aprile 1997), t. 2, Spoleto 1998, 1215-1254.

<sup>73</sup> Por. Theodorus Lector (= Theodoros Anagnostes), *Excerpta ex Historia ecclesiastica* I 1, PG 86, 165A lub GCS 54, 100.

<sup>74</sup> Por. J. Wortley, *The Marian Relics at Constantinople*, GRBS 45 (2005) 171-187, spec. s. 172-174 (Repr.: tenże, *Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204*, Variorum Collected Studies Series 935, Farnham 2009).

<sup>75</sup> Por. Andreas Cretensis, *De sanctorum imaginum veneratione*, PG 97, 1304C; zob. B.V. Pen-



także o tematyce świeckiej były w czasach Jana Postnika stałym elementem wyposażenia nie tylko kościołów konstantynopolitańskich<sup>76</sup>, ale także rezydencji cesarskich<sup>77</sup> i pałacu patriarchalnego<sup>78</sup>. By odczytać treść legendy we właściwym dla epoki wymiarze należy pamiętać, że patriarcha odrzucając prośbę Fotinusa nie wysunął obiekcji odnośnie użycia w egzorcyzmach ikony, ale sprzeciwił się traktowaniu swojej osoby jako posiadającej zdolność panowania nad demonami<sup>79</sup>.

Również postawa pustelnika nakazującego zwrócić się do patriarchy z prośbą o ikonę, która ma pomóc w wypędzeniu demona, wpisuje się w hagiograficzną tradycję epoki. Wspomniane *Żywoty* Symeona Słupnika Młodszego i Teodora z Sykeon ukazują pustelników jako przychylnych obrazom i nie stroniących od ich kultu. Dla pierwszego z nich znamienne jest historia Teotekny z Rosopola w Cylicji, która uzdrowiona przez Słupnika kazała wymalować w swoim domu podobiznę świętego. Według tekstu legendy wkrótce obraz sam zaczął uzdrawiać chorych<sup>80</sup>. Z kolei Teodor już jako dwunastoletni

---

thevea, *Icons and Power. The Mother of God in Byzantium*, University Park 2006, 124-125.

<sup>76</sup> Za przykład może posłużyć zbiór spisanych około roku 660 *Cudów świętego Artemiusza* (*Miracula sancti Artemii*), wielokrotnie wspominający o uzdrowieniach dokonywanych za sprawą ikon w kościele św. Jana w Okseia, por. *Miracula S. Artemii*, ed. by V.S. Crisafulli – J.W. Nesbitt: *The Miracles of Artemios. A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, The Medieval Mediterranean 13, Leiden – New York 1997, s. 88 (§ 6: opowieść o uzdrawiającej ikonie Artemiusza); s. 162 (§ 31: niewiasta o imieniu Sergia zabiera z galerii ikonę Artemiusza do domu by uzdrowić chorego syna); s. 170 i 218 (§ 32 i 43: uzdrowieni składają podziękowania przed ikoną Chrystusa umieszczoną ponad drzwiami do *skeuofylakionu*); s. 110, 116, 176 i 180 (§ 17, 18, 32 i 34: ikony św. Artemiusza w *templonie* i św. Jana Chrzyciela w przedsionku); zob. też P. Speck, *Wunderheilige und Bilder: Zur Frage des Beginns der Bilderverehrung*, w: *Varia III*, ed. by W. Brandes – S. Kotzabassi – C. Ludwig, Poikila Byzantina 11, Bonn 1991, 163-247, spec. s. 214-232. Na temat umieszczenia przez Pulcherię swojego portretu ponad ołtarzem Hagii Sofii oraz jego usunięcia przez patriarchę Nestoriusza (ok. 386-451) por. *Histoire de Nestorius d'après la lettre a Cosme*, ed. R. Graffin – F. Nau, PO 13, Paris 1919, 269-286, tutaj: s. 278 (§ 6).

<sup>77</sup> Por. Flavius Cresconius Corippus (*In laudem Iustini Augusti minoris* II 425-430, ed. with translation and commentary by A. Cameron, London 1976, s. 60) wspomina o wyobrażeniu Chrystusa umieszczonym przez Justyna II w nowej sali tronowej Wielkiego Pałacu – *Chrysotriklinosie*. Z kolei Teofanes (*Chronographia* A.M. 6079, CSHB 34, s. 402, 16-19 = PG 108, 561B) informuje, że Maurycjusz wewnątrz wzniesionego przez siebie portyku Karianos w Blachernach nakazał odmalować sceny ze swego życia. Szerzej na temat tego zjawiska, por. A. Cameron, *Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium*, „Past and Present” 84 (1979) 3-35.

<sup>78</sup> Jan z Efezu (HE II 34, ed. Smith, s. 145) informuje, że Eutychiusz (552-565, 577-582) ponownie obejmując po śmierci Jana Scholastyka († 31 VIII 577) tron patriarchalnego nakazał usunąć z pałacu i spalić wszystkie portrety poprzednika na znak, że sprawował on swój urząd w zastępstwie.

<sup>79</sup> Na przychylny ikonom stosunek Jana może wskazywać użycie porównania działań Boga i obrazu w przypisywanym patriarche *Sermo ad eos, qui peccatorum confessionem Patri suo spirituali edituri sunt* (*Kazanie do tych, którzy grzeszą przeciw swemu duchowemu ojcu*), PG 88, 1972C, tłum. własne: „Czy widziałeś kiedy na obrazach jedne postacie duże, wydłużone i piękne, inne zaś karykaturalne i śmieszne? Tak samo On ukaże wszystko, jak na ikonie”.

<sup>80</sup> Por. *Vita Symeonis Stylitae iunioris*, éd. van den Ven, t. 1, s. 98; Mansi XIII 73C-76C, zob.

chłopiec został uzdrowiony przez ikonę Chrystusa w kościele Św. Jana Chrzciciela koło Sykeon, zaś później ponownie pod wpływem ikony z podobiznami świętych Kosmy i Damiana (obaj † ok. 303) doznał wizji w której wyprosił wstawieństwo anargyrów i uzdrowienie<sup>81</sup>. Także nie mogąc poradzić sobie z nauką *Psalmsów* zanosił Teodor modły do ikony Chrystusa<sup>82</sup>. Wreszcie na krótko przed opuszczeniem przezeń klasztoru jego uczniowie nakazali malarzowi potajemnie wykonać ikonę Teodora, którą ten w dniu swojego odejścia pobłogosławił<sup>83</sup>. Cuda dokonywane za pośrednictwem obrazów oraz informacje o ich czczeniu przez pustelników pojawiają się także w *Łące duchowej* Jana Moschosa<sup>84</sup>.

Odnotowania domaga się wreszcie postawa Fotinusa, ukazująca nam możliwe mechanizmy rozpowszechniania się kultu obrazów we wczesnym Bizancjum. Z tekstu *Żywota* dowiadujemy się, że duchowny posiadał w domu obraz Matki Boskiej, który podarował niewieście jako mogący wypędzić demona. Zastanawia przy tym zaliczenie ikony do kategorii „rzeczy poświęconych”, co wskazuje na możliwość istnienia już pod koniec VI wieku jakiegoś rytu lub obrzędu związanego z sakralizacją obrazów.

Możemy także pokusić się o hipotetyczną rekonstrukcję obrazu podarowanego niewieście przez Fotinusa. Ze względu na brak jasno ustalonej wczesnej tradycji ikonograficznej mało prawdopodobne wydaje się, by ikona ukazywała Marię w którymś z rozpowszechnionych po ikonoklazmie typów kompozycyjnych. Nawet przy uczynionym powyżej założeniu, że w Konstantynopolu w czasach Fotinusa czczona była ikona *Hodegetrii*, nie można wskazać współczesnych przykładów wyobrażeń, które odpowiadałyby późniejszej ikonografii tematu, a mianowicie Bogurodzicy trzymającej Dzieciątka i jednocześnie na nie wskazującej<sup>85</sup>. Najstarsze znane obecnie przedstawienia mo-

---

też Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, s. 109. Innym przykładem może być historia artysty z Antiochii, który w podzięce za uzdrowienie wystawił ikonę Szymona, przez co naraził się na ataki ze strony miejscowych pogan, por. tamże, s. 140-141 (= Mansi XIII 76DE; Joannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores* III 92, 4-16, ed. Kotter, t. 3, s. 185, lub PG 94, 1393C-1396A). Zdaniem Ph. Verdiera (*A Medallion of Saint Symeon the Younger*, „The Bulletin of the Cleveland Museum of Art” 67:1980, 17-26) również wyobrażenia świętego na żetonach pielgrzymich i ampułkach miały moc uzdrawiającą.

<sup>81</sup> Por. Georgius Syceota, *Vita Theodori Syceotae* 39, éd. Festugière, t. 1, s. 34-35.

<sup>82</sup> Por. tamże 8 i 13, éd. Festugière, t. 1, s. 7 i 11. Oba epizody zostały włączone do paryskiego *florilegium* (*Codex Parisinus Graecus 1115*, nr 118) oraz przywołano je w trakcie obrad VII soboru powszechnego, por. Mansi XIII 89E. 92B; Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115*, s. 332.

<sup>83</sup> Por. Georgius Syceota, *Vita Theodori Syceotae* 139, éd. Festugière, s. 109-110.

<sup>84</sup> Por. Joannes Moschus, *Pratum spirituale* 45, PG 87/3, 2900BD; tamże 81, PG 87/3, 2940AB; tamże 180, PG 87/3, 3052AC; zob. też Joannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores* I 64, 1-21, ed. Kotter, t. 3, s. 165-166 = PG 94, 1280AC; tamże III 13, 1-26, ed. Kotter, t. 3, s. 124 = PG 94, 1336BD; Mansi XIII 193A-196E; Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115*, s. 121-122.

<sup>85</sup> Na temat ikonografii *Hodegetrii*, tematu którego treścią jest związek intelektualny matki i Syna wyrażony poprzez układ postaci a przede wszystkim gesty rąk, por. Pentcheva, *Icons and Power*, s. 110-111; też, *The „Activated Icon”: the Hodegetria procession and Mary’s Eisodos*, w: *Images of*

gące uchodzić za zbliżone formalnie do tego typu pojawiają się wprawdzie na przełomie stuleci, ale początkowo jedynie w Rzymie<sup>86</sup>, a dopiero w czasach Konstancyjna IV (668-685) na bizantyńskich pieczęciach<sup>87</sup>. Bardziej prawdopodobny wydaje się typ Marii tronującej albo stojącej z Chrystusem w otoczeniu aniołów lub świętych. Przedstawienia tego rodzaju były znacznie bardziej rozpowszechnione w okresie wczesnobizantyńskim, zarówno w malarstwie monumentalnym (Maria z Chrystusem, świętymi Feliksem i Adauktem oraz Turturą w rzymskich katakumbach Komodylli po 528 r.; niezachowanie mozaiki w nawie kościoła św. Demetriusza w Tesalonice z końca VI w.; mozaiki w apsydach kościołów Panagia Angeloktistos w Kiti i Panagia Kanakaria – oba na Cyprze; w apsydzie bazyliki Eufrazjańskiej w Poreczu po roku 553 oraz w krypcie konstantynopolitańskiego kościoła przekształconego pod panowaniem tureckim w meczet Odalar [VII w.]<sup>88</sup>, jak i ikonowym (Matka Boska z Dzieciątkiem w kościele Santa Maria in Trastevere w Rzymie)<sup>89</sup>. Zwłaszcza na portatywny charakter obrazu wspomnianego przez Fotinusa (po obiekt wysłany zostaje pojedynczy sługa, a następnie niewiasta zabiera go ze sobą) można przyjąć, że był niewielkich rozmiarów dziełem przeznaczonym do dewocji prywatnej<sup>90</sup>. Posiadamy przykłady pochodzących z epoki niewiel-

---

*the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, ed. by M. Vassilaki, Aldershot 2005, 195-202, spec. s. 196-197 (autorka odnotowuje, że w okresie przed ikonoklazmem dłoń Marii częściej spoczywa na kolanie lub udzie Chrystusa niż wskazuje nań, a zmiana kompozycji jest uchwytana dopiero w XI w.). Należy zaznaczyć, że termin *Hodegetria* w niniejszym komentarzu jest używany jako określenie techniczne z zakresu historii sztuki, odnoszące się do specyficznego typu ikonograficznego, a nie do epitetu swobodnie przypisywanego Marii w literaturze dewocyjnej.

<sup>86</sup> Za najstarszą, relatywnie pewnie datowaną ikonę w typie *Hodegetrii* może uchodzić panel z rzymskiego Panteonu, którego powstanie związane jest z przekazaniem budowli przez Fokasa papieżowi Bonifacemu IV (13 V 609) i zamienieniem jej na kościół *Santa Maria ad Martyres*. Dyskusyjnymi pozostają daty powstania silnie przemaalowanej ikony przechowywanej w kościele *Santa Maria Nova*, do którego trafiła przed VIII w. z *Santa Maria Antiqua* oraz obrazu *Salus Populis Romani* w Santa Maria Maggiore (datowanego niekiedy na przełom VI i VII w.), por. C. Bertelli, *La Madonna del Pantheon*, „Bolletino d'Arte” 46 (1961) 24-32, spec. s. 28-29; G. Wolf, *Icons and sites. Cult images of the Virgin in mediaeval Rome*, w: *Images of the Mother of God*, s. 23-41, spec. s. 27-34, il. 1 i 4-7; Ch. Barber, *Early Representations of the Mother of God*, w: *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*, ed. by M. Vassilaki, Milano 2000, 256, il. 195 i 199-200.

<sup>87</sup> Por. G. Zacos – A. Veglery, *Byzantine Lead Seals*, t. 1, Basel 1972, nr 23; W. Seibt, *Die Darstellung der Theotokos auf Byzantinischen Bleisiegeln besonders im 11. Jahrhundert*, „Studies in Byzantine Sigillography” 1 (1987) 35-56, spec. s. 37-38.

<sup>88</sup> Por. Ch. Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. Jahrhundert bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*, *Forschungen zur Kunstgeschichte und Christlichen Archäologie* 4, Stuttgart 1992<sup>2</sup>, 52-61 i 187, il. 12, tabl. XV-XVIII (oraz na temat meczetu Odalar: A. Kompa, *Konstantynopolitańskie zabytki w Stambule*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica” 87:2011, 123-214, spec. s. 199-200 z dalszą bibliografią); Ch. Barber, *Early Representations of the Mother of God*, passim, il. 196-198; Cameron, *The Language of Images*, il. 6 i 9.

<sup>89</sup> Por. Barber, *Early Representations of the Mother of God*, il. 201; Cameron, *The Language of Images*, il. 8.

<sup>90</sup> Na temat obecności Marii w kulcie prywatnym w VI w., potwierdzonej przede wszystkim

kich ikon maryjnych malowanych na cienkich deskach, a nawet na płótnie. Do wspomnianego typu należy ikona synajska *Matka Boska tronująca z Dzieciątkiem w otoczeniu aniołów i świętych* (il. 2)<sup>91</sup>. Z tego samego zbioru pochodzi przewieziona w połowie XIX wieku do Kijowa ikona *Matka Boska z Dzieciątkiem* (il. 3)<sup>92</sup>, którą trudno jednoznacznie połączyć z którymś z typów ikonograficznych. Na przełom VI i VII stulecia datowana jest pochodząca zapewne z Egiptu enkaustyczna ikona na płótnie ukazująca *Matkę Boską z Dzieciątkiem w mandorli* (il. 4; z dawnej kolekcji Josepha Jonasa [1886-1954])<sup>93</sup>. Obok obrazów tablicowych należy uwzględnić także inne techniki malarskie. Za przykład może posłużyć szóstowieczna tkanina egipska ukazująca tronującą Marię z Dzieciątkiem w asyście aniołów, przechowywana w Muzeum Sztuki w Cleveland (il. 5)<sup>94</sup>.

#### D. „Kościół Matki Boskiej [ναὸς τῆς Θεοτόκου]”.

W czasach Jana Postnika kult Matki Boskiej w Konstantynopolu był już szeroko rozpowszechniony<sup>95</sup>. W mieście istniało wiele kościołów poświęconych Bogurodzicy<sup>96</sup>, w tym kilka ważnych sanktuariów maryjnych. Wśród

przez drobne wyobrazienia na bizuterii, por. H. Maguire, *Byzantine Domestic Art as Evidence for the Early Cult of the Virgin*, w: *Images of the Mother of God*, s. 333.

<sup>91</sup> Por. K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Icons*, t. 1: *From the Sixth to the Tenth Century*, Princeton 1976, 18-21 (nr B3); *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, ed. by K. Weitzmann, New York 1979, nr kat. 478; *Mother of God*, nr kat. 1; Cameron, *The Language of Images*, il. 4. Jej wymiary: 68,5 x 49,7 x 1,5 cm.

<sup>92</sup> Por. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine*, t. 1, s. 15-18 (nr B2); *Mother of God*, nr kat. 2; *Byzantium 330-1453*, ed. by R. Cormack – M. Vassilaki, London 2008, nr kat. 314. Jej wymiary: 35,4 x 20,6 x 0,7-0,8 cm (górne naroża zostały wtórnie przycięte).

<sup>93</sup> Por. M. Barker, *Wisdom Imagery and the Mother of God*, w: *The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images*, ed. by L. Brubaker – M.B. Cunningham, Birmingham Byzantine and Ottoman Studies, Farnham 2011, s. 108, fig. 6.1. Wymiary płótna: 48 x 23 cm.

<sup>94</sup> Por. J. Pelikan, *Imago Dei. The Byzantine Apologia for Icons*, Princeton 1990, s. 4-5 i passim, il. 2, 4-8 i 13-14; *Age of Spirituality*, nr kat. 477; Cameron, *The Language of Images*, il. 3. Jej wymiary 178 x 110 cm.

<sup>95</sup> S. Bralewski *Życie religijne mieszkańców Konstantynopola*, w: *Konstantynopol, Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, 425-426) na podstawie analizy wzrostu kultu relikwii maryjnych uznaje, że Theotokos stała się patronką Konstantynopola pod koniec VI w., a więc jeszcze przed oblężeniem persko-awarskim, które miało miejsce w roku 626. Na rozrost kultu maryjnego w kontekście ustanowienia czterech wielkich świąt ku czci Bogurodzicy (Narodzenie, Zwiastowanie, Oczyszczenie i Zaśnięcie) w tym okresie zwraca uwagę również Dirk Krausmüller – *Making the Most of Mary: The Cult of the Virgin in the Chalkoprateia from Late Antiquity to the Tenth Century*, w: *The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images*, s. 219-245, spec. s. 220-223; por. też A. Cameron, *The Theotokos in Sixth-Century Constantinople*, *JTS* 29 (1978) 79-108; też, *The Virgin's Robe: An Episode in the History of Early Seventh-Century Constantinople*, „*Byzantion*” 49 (1979) 42-56 [oba artykuły ponownie wydane w: *taż, Continuity and Change in Sixth-Century Byzantium*, Collected Studies Series 143, London 1981].

<sup>96</sup> R. Janin (*La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, t. 1: *Le siège de Constantinople et le patriacat œcuménique*, cz. 3: *Les églises et les monastères*, Paris 1969<sup>2</sup>, 156-244) wylicza

nich do najważniejszych należały: 1) położony w sąsiedztwie patriarchatu, 2) przy rynku miedzianym (Chalkoprateia), 3) kościół Hodegon<sup>97</sup> – na wschód od

wśród 136 stołecznych kościołów noszących maryjne wezwanie około trzydziestu funkcjonujących już w czasach Jana IV. Były to m.in.: 1. kościół Matki Boskiej Acheiropoietos przy klasztorze Abaramitów z czasów Marcjana (451-457); 2. przy dawnej rezydencji Areobindusa fundacji magistra i kuropalatesa Piotra (ok. 552-602), brata Maurycjusza; 3. fundacji Armatioza, magistra za panowania Zenona (474-491); 4. fundacji Bassosa z czasów Justyna I; 5. w Besson niedaleko od Hagii Sofii z IV w.; 6. w kwartale Wilglencjusza z czasów konstantyńskich; 7. wzmiankowany w roku 518 klasztor w rejonie Bukoleonu; 8. na Galacie (Syke), w którym pod koniec VI w. przemieszczał Teodor z Syke; 9. kaplica przy kościele Św. Anny w dzielnicy Deuterus wzniesiona prawdopodobnie w czasach Justyniana; 10. wzmiankowany w *Cudach św. Demetriusza (Miracula S. Demetrii)*, spisane po 586 lub 597) kościół Teotokos *tu Eikonomiu* w Wielkim Pałacu; 11. w Eksalionion, sprzed 26.01.447; 12. kaplica pałacowa fundacji patrycjusza Eugeniusza z czasów panowania Teodozjusza I (379-395); 13. Jampsyfois, z czasów patriarchy Menasa (536-552); 14. Matki Boskiej Jerozolimskiej i Diomedesa z Tarsu; 15. w dzielnicy Hioba (rejon cysterny Mokiosa), sprzed roku 536; 16. w dzielnicy Kontaria; 17. MB Kuratorów w pobliżu *Forum Tauri*, z czasów Weryny; 18. fundacji prefekta Cyrusa w czasach Teodozjusza II; 19. w dzielnicy Litostroton, sprzed roku 518; 20. w pobliżu kościoła Św. Łukasza z 1. poł. VI w.; 21. fundacji Narsesa i Teodora z Meliteny (1320-1393), z czasów Justyna II; 22. fundacji Urbikiusa w dzielnicy Chamenos, z czasów Anastazjusza; 23. *ton Patrikias* w pobliżu Hagii Sofii (być może tożsamy z kościołem Chalkoprateskim); 24. *ton Petala* wzmiankowany przez Teofanesa przy okazji trzęsienia ziemi 19.10.544 r.; 25. w dzielnicy Petron, wg Andrzeja Szalonego († 936) wzniesiony przez Patapiosa z Teb Egipskich pod koniec IV w.; 26. w dzielnicy magistra Protazjusza, fundacji Justyna II; 27. na Sigmie, wg legendy z czasów Konstantyna I (306-337), przebudowany przez Justyniana I; 28. w Syke (VI-VII w.?) przez R. Janina utożsamiany z kościołem Eleusy. Z kolei C. Mango (*Constantinople as Theotokoupolis*, w: *Mother of God*, s. 17-25) zwraca uwagę, że do czasów prefekta Kyrosa (426 i 439-441) nie było w Konstantynopolu kościołów poświęconych Bogurodzicy oraz odrzuca historyczność przekazu Teodora Lektora na temat fundacji przez Pulcherię sanktuariów maryjnych w Chalkopratesi, Blachernach i Hodegonie. W roku 536 wymienia zaledwie siedem sanktuariów maryjnych, do których dolicza jednakże późniejsze z czasów Justyniana I (w Blachernach, Pege, przy Św. Annie w Deuteron, w Pałacu) i Maurycego (kościół Areobindosa, klasztor w Chrysopolis).

<sup>97</sup> Wprawdzie *Scriptores originum Constantinopolitanarum* (fasc. 2: Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως III 27, ed. Th. Preger, Lipsiae 1907, s. 223, 3-6) wymieniają jako fundatora Hodegonu Michała III (842-867), jednak Teodor Lektor (Theodorus Lector [= Theodoros Anagnostes], *Excerpta ex Historia ecclesiastica* I 5, PG 86/1, 168C = GCS 54, 102) wylicza ten kościół obok Chalkoprateskiego i Blacherneńskiego wśród fundacji Pulcherii. W bardziej rozbudowanej formie informację o fundacji trzech świątyń przez cesarzową zamieszcza Nicefor Kallistes w *Historii Kościelnej* (Nicephorus Callistus Xanthopoulos, HE XV 14, PG 147, 41C i 44A). Dało to asumpt R. Janinowi (*La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, t. 1, cz. 3, s. 199 i 237-240) do wysunięcia hipotezy, że właściwą fundatorką była Pulcheria, która zbudowała kościół dla sprowadzonej z Jerozolimy przez Atenais-Eudoksję ikony Matki Boskiej, zaś Michał III wznosił klasztor lub rozbudował istniejącą już kaplicę. Na temat dalszych losów założenia, por. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, t. 1, cz. 3, s. 199-207; G. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, *Dumbarton Oaks Studies* 19, Washington 1984, 362-366; A.M. Talbot, *Hodegon Monastery*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium* II 939. Wątpliwości na temat wartości przekazu Teodora Lektora formułuje C. Mango (*Addenda*, w: tenże, *Studies on Constantinople*, Aldershot 1993, 4). W kontekście tych zarzutów warto odnotować również wzmiankę Mesaritesa (1163/1164-ok. 1216) o Pulcherii jako fundatorce klasztoru Hodegon, por. G. Downey,

Hagii Sofii i Wielkiego Pałacu – wzniesiony na tarasie górującym ponad Bosforem i murami morskimi<sup>98</sup> oraz zlokalizowane już poza lądowymi Murami Teodozjusza sanktuarium: 4) Bogarodzicy w Blachernach nad Złotym Rogiem<sup>99</sup> i 5) Bogarodzicy-Życiodajnego Źródła (Ζωοδόχος Πηγή)<sup>100</sup>.

Tekst *Żywota* wspomina o zwyczaju nawiedzania świątyni przez patriarchę w piątki, co pozwala na próbę bardziej jednoznacznego wskazania miejsca związanego z tym obrzędem. Z relacji Teodora Lektora wiemy, że monofizycki patriarcha Tymoteusz I (511-518) wprowadził obyczaj powszechnych piątkowych modłów w kościele Matki Boskiej Chalkoprateskiej<sup>101</sup>. Z tego

*Nikolaos Mesarites: Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople*, „Transactions of the American Philosophical Society NS” 47 (1957) 855-924, spec. s. 915 [XXXIX 7].

<sup>98</sup> Na temat lokalizacji świątyni, por. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, t. 1, cz. 3, s. 206; Majeska, *Russian Travelers to Constantinople*, s. 363-4. Podczas sondażowych prac prowadzonych w latach 1923 i 1933 przez archeologów francuskich na wschód od kościoła *Hagia Eirene*, poniżej antycznego akropolu natrafiono na pozostałości heksagonalnej struktury z marmuru prokonezyjskiego oraz dwóch sadzawek w jej sąsiedztwie. Odpowiadają one opisom sanktuarium, co pozwala na doprecyzowanie lokalizacji kościoła, por. R. Demangel – E. Mamboury, *Le quartier des Manganes et la première région de Constantinople*, Recherches Françaises en Turquie 2, Paris 1939, 71-111; W. Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls: Byzantion, Konstantinupolis, Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1977, 42-43, il. 16-17. Identyfikację tę odrzuca A.M. Schneider, *Byzanz: Vorarbeiten zur Topographie und Archäologie der Stadt*, „Istanbuler Forschungen” 8 (1936) 90-91.

<sup>99</sup> Budowę kompleksu eklezjalnego w Blachernach zapoczątkowała cesarzowa Pulcheria w połowie V wieku. Kaplicę-relikwiarz ukończył Leon I, zaś sąsiadującą z nią bazylikę wznosił Justynian I za rządów Justyna I, a przebudowali Justyn II z Zofią, por. Theodorus Lector (= Theodoros Anagnostes), *Excerpta ex Historia ecclesiastica* I 5, PG 86/1, 168C = GCS 54, 102; Joannes Damascenus, *Homilia II in Dormitionem B.V. Mariae* 18, ed. Kotter, t. 5, s. 169-182, 483-500, 516-540 i 548-555 = PG 96, 748A-752A: tekst będący wyciągiem z *Żywota św. Eutymiusza (Vita Sancti Euthymii)* (377-473) mówi o ofiarowaniu Pulcherii przez patriarchę Jerozolimy, Juwenalisa (422-458) relikwii szaty Marii do budowanego kościoła w Blachernach; Nicephorus Callistus Xanthopoulos, HE XV 14, PG 147, 41C i 44A; tamże XV 24, PG 147, 69BD; Procopius Caesariensis, *De aedificiis* I 3, 3-5, tłum. P.Ł. Grotowski: Prokopiusz z Cezarei, *O budowlach*, Warszawa 2006, 94; tamże I 6, 3, tłum. Grotowski, s. 102; *The Greek Anthology* I 2-3, ed. by W.R. Paton, t. 1, The Loeb Classical Library 67, Cambridge Mass. – London 1999, 2. Kompleks uległ zniszczeniu w wyniku pożaru w roku 1434. Jego analizy i rekonstrukcji dokonał na podstawie źródeł C. Mango (*The origins of the Blachernae shrine at Constantinople*, w: *Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae* [Split – Porec, 25 IX - 1 X 1994], ed. N. Cambi – E. Marin, t. 2, Studi di Antichità Christiana 54, Città del Vaticano 1998, 61-75; tenże, *Blachernai, Church and the Palace of*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium* I 293); zob. też Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, t. 1, cz. 3, s. 161-171.

<sup>100</sup> Prokopiusz z Cezarei (*De aedificiis* I 3, 6, tłum. Grotowski, s. 94) wskazuje na Justyniana jako budowniczego kościoła. Na temat sanktuarium, por. też Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, t. 1, cz. 3, s. 223-228 (z dalszą literaturą); Majeska, *Russian Travelers to Constantinople*, s. 325-326; Kompa, *Konstantynopolińskie zabytki w Stambule*, s. 166-168.

<sup>101</sup> Theodorus Lector (= Theodoros Anagnostes), *Excerpta ex Historia ecclesiastica* II 30, PG 86/1, 200AB = GCS 54, 140: „Τὰς κατὰ παρασκευῆς λιτὰς, ἐν τῷ ναῷ τῆς θεοτόκου, ἐν τοῖς Χαλκοπρατείσις Τιμόθεος ἐπένησε γίνεσθαι”. C. Mango (*Constantinople as Theotokoupo-*

względu, oraz za sprawą dogodnej lokalizacji (ok. 100-150 m na zachód od Hagii Sofii) identyfikacja tego miejsca ze świątynią wspominaną w *Żywocie* wydaje się najbardziej prawdopodobna.

Należy jednak wspomnieć o innych, mniej prawdopodobnych lokalizacjach. Późna wzmianka w *Kronice* (*Compendium historiarum*) Kedrenosa (XI w.) informuje, że cesarz Maurycy nakazał w piątki odprawiać publiczne modły w kościele Matki Boskiej w Blachernach, a po przejściu w uroczystej procesji przez miasto kontynuować je w kościele Chalkopratejskim<sup>102</sup>. Świadcstwo to wspiera pośrednio przekaz Teofanesa Wyznawcy (ok. 758/60-817/8), który pod rokiem AM 6080 [AD 587/8] odnotowuje ustanowienie przez tego cesarza publicznej modlitwy ku czci Matki Boskiej w Blachernach. Nazywa ją *πανάγορις* lecz nie wspomina, aby uroczystości miały miejsce w piątek<sup>103</sup>. Mimo to Raymond Janin połączył wzmiankę Teofanesa z obchodami piątkowymi wprowadzonymi przez Tymoteusza w kościele Chalkopratejskim<sup>104</sup>. Jego hipoteza spotkała się z silną krytyką i została odrzucona przez współczesną bizantynistykę jako pozbawiona podstaw w materiale źródłowym<sup>105</sup>.

Wreszcie dla porządku trzeba odnotować najmniej prawdopodobny, wymieniany jedynie w późnych źródłach, i odnoszący się do okresu po ikonoklazmie obyczaj przenoszenia w piątkowych procesjach ikony Matki Boskiej z Wielkiego Pałacu (lub klasztoru Hodegon) do kaplicy Archanioła Michała w klasztorze Pantokratora<sup>106</sup>. Oczywiście komneński rodowód tego ostatniego

---

*lis*, s. 20) tłumaczy termin *λιτή* jako procesja, ale może on oznaczać także zbiorową modlitwę bez elementu przemieszczania się wiernych. M. van Esbroeck (*Le culte de la Vierge de Jérusalem à Constantinople aux 6<sup>e</sup>-7<sup>e</sup> siècles*, REB 46:1988, 181-190) uważa, że Tymoteusz ustanawiając cotygodniowe procesje naśladował formy kultu maryjnego w Jerozolimie, a w szczególności procesje z kościoła Syjonu do Getsemani (15 VIII) oraz środowe, piątkowe i niedzielne liturgie w kościele *Koimesis* o wydzwiku antychalcedońskim.

<sup>102</sup> Por. Georgius Cedrenus, *Compendium historiarum*, CSHB 4/1, s. 694, 21-23 = PG 121, 760B. Por. również opinię A. Kompy (*Konstantynopoliński zabytki w Stambule*, s. 187), który błędnie uważa, że procesje odbywały się jedynie z okazji dorocznych obchodów świąt maryjnych.

<sup>103</sup> Por. Theophanes, *Chronographia* A.M. 6080, CSHB 34, s. 409, 20 - 410, 3 = PG 108, 569A; D. Krausmüller (*Making the Most of Mary*, s. 222) uważa, że procesja odbywała się tylko raz do roku dla upamiętnienia „Zaśnięcia” Marii. Na temat powiązania procesji wzmiankowanych przez Teofanesa (tamże) i Teofilakta Symokattę (Theophylactus Simocatta, *Historiae* VIII 5, 1-4, ed. C. de Boor, Lipsiae 1887, s. 291, 22 - 292, 8 = CSHB 35, s. 322, 3-15) z dorocznymi świętami maryjnymi, zob. van Esbroeck, *Le culte de la Vierge*, s. 183-184; S.J. Shoemaker, *The Cult of Fashion: The Earliest „Life of the Virgin” and Constantinople’s Marian Relics*, DOP 62 (2008) 53-74, spec. s. 62-63.

<sup>104</sup> Por. Janin, *La géographie ecclésiastique de l’empire byzantin*, t. 1, cz. 3, s. 169-170 i 240.

<sup>105</sup> Na niekonsekwencję takiego podejścia w świetle braku odniesień w relacji Teodora Lektora do kościoła w Blachernach zwraca uwagę D. Krausmüller (*Making the Most of Mary*, przyp. 24); por. też krytyczne uwagi sformułowane przez M. van Esbroeck (*Le culte de la Vierge*, s. 184) i S.J. Shoemakera (*The Cult of Fashion*, przyp. 44).

<sup>106</sup> Por. P. Gautier, *Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator*, REB 32 (1974) 1-145, spec. s. 81 i 83; zob. też Janin, *La géographie ecclésiastique de l’empire byzantin*, t. 1, cz. 3, s. 203-204; Majeska, *Russian Travelers to Constantinople*, s. 364; J. Wortley, *The Marian Relics at Constantinople*,

kompleksu wyklucza możliwość identyfikacji procesji z obrzędami starszymi niż XII wiek. Z kolei według Nikefora Kallistesza Ksantopulosa (1268/1274-po 1328) ikona była noszona w procesjach do kościoła w Blachernach już w czasach Pulcherii<sup>107</sup>. Pośrednie potwierdzenie jego słów odnajdujemy w relacji Dobryni Andrzejkiewicza (Добрыня Ядрейкович, † 1231/1232), znanego bardziej pod imieniem Antoniego, arcybiskupa Nowogrodu, który odwiedził Konstantynopol wiosną 1200 roku. W swojej relacji z pobytu (*Книга паломник*) wspomina on, że przechowywana na co dzień w Wielkim Pałacu ikona *Hodegetrii* namalowana przez świętego Łukasza jest przynoszona w procesjach do świątyni w Blachernach<sup>108</sup>. Jednak Ksantopulos podaje, że cotygodniowy obrzęd miał miejsce w środę, zaś inne późnobyzantyńskie źródła mówią o procesjach wtorkowych<sup>109</sup>. Dlatego zdecydowanie należy odrzucić identyfikację kościoła wspomnianego w *Legendzie* z Hodegonem.

Wobec podniesionych sprzeczności w odniesieniu do pozostałych sanktuariów maryjnych kościoł Chalkoprateski wydaje się być jedyną lokalizacją odpowiadającą opisowi. Przybytek w formie trójnawowej bazyliki emporowej o pojedynczej, zamkniętej półosiobocznie apsydzie został wzniesiony przez Teodozjusza II (408-450) lub jego siostrę Pulcherię, być może już w okresie jej samodzielnych rządów (450-453)<sup>110</sup>. Prace musiały się przeciągnąć jeszcze na wczesne lata panowania Leona I (457-474), skoro w *Noweli* Justyniana (527-

s. 173-174 (wskazują, że procesje do klasztoru Pantokratora odbywały się w piątki, zaś powrotne w soboty).

<sup>107</sup> Por. Nicephorus Callistus Xanthopulus, HE XV 14, PG 147, 43A.

<sup>108</sup> Por. Антоний (Архиепископ Новгородский), *Книга Паломникъ. Сказание местъ Святых во Цареграде*, pod red. X.M. Лопарев, „Православный Палестинский Сборник” 17 (1899) nr 3, 21 i 82

<sup>109</sup> Do najwcześniejszych relacji na temat wtorkowych procesji z Hodegonu należy anonimowy tekst łacińskiego pielgrzyma z 4. ćw. XI w., por. K.N. Ciggaar, *Une Description de Constantinople dans le Tarragonensis* 55, REB 53 (1995) 117-140, spec. s. 127. Nowogrodzki pielgrzym Szczepan, który odwiedził Carogród w roku 1348 lub 1349 wspomina o wtorkowej procesji z ikoną Hodegetrii z kościoła Pantanassy (nazywanego w niektórych rękopisach Pantokratozem) do Hodegonu, por. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople*, s. 37 i komentarz na s. 363. O wtorkowych procesjach z ciężką, kamienną ikoną Hodegetrii niesioną przez trabantów mówią także: Pero Tafur (ok. 1410-1484) – *Andanças é viajes de Pedro Tafur por diversas partes del mundo avidos (1435-1439)*, publicados por M. Jimenez de la Espada, Colección de Libros Españoles Raros ó Curiosos 8, Madrid 1874, 174-175 (Reprint: Barcelona 1982); Ruy Gonzalez de Clavijo († 1412) – *Embajada a Tamorlán*, versión en español actual de F. López Estrada, Madrid 1943, 50 (Reprint: Madrid 2005). Źródła w kontekście wizualnych przedstawień procesji analizuje B.V. Pentcheva (*The „Activated Icon”*, s. 197-201).

<sup>110</sup> Teodozjusza jako budowniczego kościoła wskazują: *Scriptores originum Constantinopolitanarum* (fasc. 2: Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως III 32, ed. Preger, s. 226, 19 - 227, 5) oraz Georgius Cedrenus (*Compendium historiarum*, CSHB 4/1, s. 602, 5-6 = PG 121, 653D i 656A). Z kolei imię Pulcherii jako fundatorki świątyni chalkoprateskiej wspomina Teodor Lektor (= Theodoros Anagnostes) – *Excerpta ex Historia ecclesiastica* I 4, PG 86/1, 168C = GCS 54, 110, a za nim Nicephorus Callistus Xanthopulus, HE XIV 2, PG 146, 1061B; tamże 49, PG 146, 1233A; tamże XV 14, PG 147, 41D.



565) z roku 535 mowa jest o Werynie († 484) jako fundatorce<sup>111</sup>. Natomiast wzmianka Teofanesa o budowie sanktuarium Chalkoprateskiego za czasów Justyna II<sup>112</sup>, odnosi się zapewne do prac remontowych po trzęsieniu ziemi, które uszkodziło już istniejącą budowlę<sup>113</sup>. Pozostałości świątyni są nadal czytelne w postaci zrujnowanego zamknięcia apsydy, fragmentów ścian wkomponowanych w mury domów przy ulicach Zeynep Sultan i Salkım Söğüt oraz wspartej na masywnym filarze krypty pod oktagonalną budowlą położoną pierwotnie prawdopodobnie w północno-zachodnim narożu atrium (il. 6)<sup>114</sup>.

Ustalenie, że to właśnie wejście do bazyliki Chalkoprateskiej było miejscem spotkania Fotinusa z patriarchą, stwarza pole do dalszej interpretacji. Narrator wspomina, że wzburzony odmową Jana przebiegł przez cały kościół i zatrzymał się na jego przeciwległym krańcu. Z późniejszych źródeł wiemy, że w apsydzie i na ścianach nawy zostały odmalowane tematy z życia Bogurodzicy: cykl scen obejmujący okres od *Narodzenia Marii* do *Bożego Narodzenia* na ścianach nawy ufundowany jeszcze przez zięcia Weryny, Zenona (474-491), a także *Pokłon Magów* oraz zlokalizowane w apsydzie wyobrażenie maryjne z czasów renowacji Justyna II<sup>115</sup>. W tym kontekście kusząca

<sup>111</sup> Por. Justinianus, *Novella* III 1 i III 3, w: *Corpus Iuris Civilis*, ed. R. Schoell, t. 3: *Novellae*, Berolini 1895, 20.

<sup>112</sup> Teofanes pod rokiem AM 6069 (*Chronographia* A.M. 6069, CSHB 34, s. 382, 3-6 = PG 108, 537A) przypisuje Justynowi II przekształcenie synagogi w kościół Chalkoprateski, pomimo, że sam wcześniej (tamże A.M. 5942, CSHB 34, s. 158, 5-6 = PG 108, 265A) łączył to zdarzenie z Pulcherią. Thomas F. Mathews (*The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, University Park – London 1971, 28), zauważa, że brak śladów wcześniejszych struktur architektonicznych nakazuje sceptycznie traktować legendę o przekształceniu synagogi w kościół.

<sup>113</sup> Por. *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, fasc. 2: Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως III 32, ed. Preger, s. 227, 5-7; tamże III 147, ed. Preger, s. 263, 4-6.

<sup>114</sup> Na temat lokalizacji pozostałości bazyliki, por. W. Kleiss, *Neue Befunde zur Chalkopratenkirche in Istanbul*, „Istanbuler Mitteilungen” 15 (1965) 149-167; Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, t. 1, cz. 3, s. 240-242; Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls*, s. 76-78, il. 57-58; Kompa, *Konstantynopolińska zabytki w Stambule*, s. 187-188; Th.F. Mathews (*The Early Churches of Constantinople*, s. 28-33) rekonstruuje budowlę na podstawie zachowanych fragmentów jako krótką bazylikę emporową, rozmiarami porównywalną z kościołem św. Jana w Studios. Na marginesie należy zauważyć, że koszowy, kompozytowy kapitel może pochodzić z okresu wcześniejszego niż odbudowa Bazylego I (867-886), gdyż zbliżone formy prezentują głowice sanktuarium na Cudownej Górze pod Antiochią oraz z Dara, dziś zaginione i znane jedynie z fotografii Gertrude L. Bell (1868-1926).

<sup>115</sup> Sceny są wzmiankowane w *Cudzie*, autorstwa niejakiego Eliasza, oikonomosa Hagii Sofii za czasów Tarazjusza (784-806), por. *Ein byzantinisches Marienmirakel*, hrsg. von W. Lackner, „Βυζαντινά” 13 (1985) nr 2, 835-860, spec. s. 850. Zdaniem C. Mango (*The Chalkopratesia Annunciation and the pre-eternal Logos*, „Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας” 17:1993, nr 4, 165-170) wzmianka o aniele z *velum* na ramieniu, towarzyszącym Marii w apsydzie może świadczyć, że zostało tam odmalowane *Zwiastowanie*. Nie wyklucza on jednak również *dogmatycznego*, nienarracyjnego ujęcia z Marią trzymającą Dzieciątko w asyście aniołów, jako przykład zbliżonej redakcji przywołując niezachowane mozaiki w kościele Koimesis w Nikaji. Do tej ostatniej hipotezy przychyliła się także P. Speck – *Die Darstellung in der Apsis der Chalkopratesia Kirche*,

wyduje się hipoteza, że to właśnie widok jednej z tych scen natchnął Fotinusa myślą o podarowaniu własnej ikony maryjnej zrozpaczonej niewieście.

Wprawdzie posiadamy również informację o mozaice z tronuującą Bogurodzicą w apsydzie kościoła w Blachernach, ale obecność portretów Leona I i Weryny<sup>116</sup>, zapewne fundatorów malowidła, wskazują, że scena znajdowała się w centralnej kaplicy Świętego Całunu (Σορός), a nie w bazylice, która została wzniesiona za czasów Justyna I (518-527), a przebudował ją Justyn II z żoną Zofią (il. 7)<sup>117</sup>. Stosunkowo późne źródło, jakim jest *Żywot świętego Szczepana Młodszego (Vita sancti Stephani Iunioris, 809 r.)* pióra Szczepana Diakona informuje nas, że ściany tego kościoła pokrywał w okresie przed ikonoklazmem cykl chrystologiczny<sup>118</sup>, co czyni interpretację podobną chalkopratejskiej niemożliwą w odniesieniu do bazyliki w Blachernach.

#### E. „w świętych drzwiach wielkiego kościoła”.

Użyte przez Fotinusa określenie τὰς ἱερᾶς πυλαίς może wzbudzać pewne wątpliwości odnośnie identyfikacji drzwi we wnętrzu Hagii Sofii. Spośród rozlicznych otworów komunikacyjnych i służących wyłącznie celom liturgiczno-ceremonialnym wewnątrz stołecznej katedry szczególna rola przypadała środkowemu portalowi wiodącemu z narteksu do nawy głównej, ponad którym od X wieku widnieje mozaika z cesarzem Leonem VI (886-912) padającym do stóp tronującego Pantokratora (tzw. „drzwi królewskie”) oraz wejściu pośrodku przegrody ołtarzowej umożliwiającemu komunikację nawy z sanktuarium. Christopher Walter w swoim studium terminologii związanej z przestrzenią ołtarzową nie odnotowuje formy ἱερᾶς πύλαι. Powtarza za Ch. de F. Du Cange<sup>3</sup>, że spośród czterech określeń występujących w roli epitetów-dopowiedzeń wskazujących, które drzwi (πύλαι, θύραι) we wnętrzu świątyni autor ma na myśli: βασιλικαί, ὀραῖαι, μεγάλα i ἄγια, tylko ostatnie zawsze i jednoznacznie odnosi się do środkowego przejścia w prze-

w: *Varia II, Ποικίλα Βυζαντινά*, Bonn 1987, 322-324. Odnotować należy również, że wyobrażenia Marii z Chrystusem w otoczeniu aniołów trzymających *vela* przetrwały w apsydach cypryjskich kościołów z epoki: *Panagia Angeloktistos* w Kiti i *Panagia Kanakaria* w Lythrankomi, a także w nieistniejącym dziś stołecznym kościele znanym pod turecka nazwą jako meczet Odalar, por. przyp. 85. Z programem apsyd późnobyzantyńskich kościołów łączy opis Ch. Konstantinidi, *Un miracle dans l'église de la Vierge des Chalkoprateia et ses conséquences sur l'iconographie de l'Annonciation*, „Σορπαφ” 28 (2000-2001) 5-12.

<sup>116</sup> Por. Mango, *The origins of the Blachernae shrine*, s. 70-71. Na marginesie należy odnotować, że w diakonikonie kościoła blacherneńskiego przechowywana była wielka ikona z wyobrażeniem Marii w towarzystwie aniołów, św. Jana Chrzciciela i Konona. Obecność tego ostatniego świętego, którego kult wywodził się z Izaurii może wskazywać na osobę cesarza Zenona jako fundatora.

<sup>117</sup> O przebudowie wzmiankowały epigramy umieszczone we wnętrzu kościoła, których odpisy zachowały się w *Antologii Palatyńskiej*, por. przyp. 96.

<sup>118</sup> Por. Stephanus Diaconus, *Vita sancti Stephani Iunioris* 29, ed. par M.F. Auzépy: *La vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre*, Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3, Aldershot 1997, 126-127.

grodzie ołtarzowej, podczas gdy pozostałe są używane niejednoznacznie, także na określenie głównego wejścia z narteksu do nawy<sup>119</sup>. Z drugiej strony określenie ἄγιαι θύραι wydaje się najbliższym znaczeniowo archaizującemu ἱεραὶ πύλαι.

Wątpliwości budzi szczególnie użycie przez Fotinusa rzeczownika πύλαι (wrota, szczególnie dwuskrzydłowe), zamiast θύραι (drzwi). Oba słowa rzadko stosowane były synonimicznie, szczególnie w odniesieniu do niewielkiego przejścia w ażurowej przegrodzie ołtarzowej. Drzwi *templonu* Hagii Sofii nazywane są przez Pawła Silencjariusza († przed 581) θύρετρα<sup>120</sup>, a autor *Cudów św. Artemiusza (Miracula sancti Artemii)* używa rzeczownika θύρα opisując przejście z nawy do *skeuofylakionu* kościoła św. Jana w Okseia<sup>121</sup>. Terminologia ta jest także stosowana w okresie średniobizantyńskim<sup>122</sup>. Z drugiej strony rzeczownik πύλη (πύλαι) jest zazwyczaj używany w odniesieniu do wrót wejściowych kościoła. Paweł Silencjariusz używa tego terminu na określenie bramy wejściowej, choć niekiedy stosuje go naprzemiennie, jako synonim określenia θύρα<sup>123</sup>. Po ikonoklazmie sformułowanie „τὸν ἔμβολον πύλην” na określenie wrót portyku kościoła Matki Boskiej Chalkopratejskiej pojawia się przykładowo w traktacie *O ceremoniach dworu bizantyńskiego*<sup>124</sup>.

<sup>119</sup> Por. Ch. Walter, *The Byzantine Sanctuary – A Word List*, w: *Византинороссика 1: Литургия, архитектура и искусство византийского мира: Труды XVIII Международного конгресса византинистов* (Moskwa, 8-15 августа 1991) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа, pod red. K.K. Акентьев, Санкт-Петербург 1995, 95-106 (Reprint: tenże, *Pictures as language: how the Byzantines exploited them*, London 2000, 270-281), spec. s. 98-99 (273-275). Uczony zwraca przy tym uwagę na dowolność w używaniu terminologii przez różnych autorów. Przykładowo podczas gdy Typikon klasztoru Pantokratora nazywa wrota wejściowe „królewskimi”, a w przegrodzie ołtarzowej „pięknymi” (Gautier, *Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator*, s. 37), to Symeon z Tesaloniki (ok. 1381-1429) drugiego z tych określeń używa na drzwi prowadzące do nawy miejscowego kościoła Hagia Sofia, a drzwi w jego templonie nazywa zawsze „świętymi” (θύραι lub πύλαι).

<sup>120</sup> Por. Paulus Silentiarius, *Descriptio basilicae Sanctae Sophiae*, w. 718-719, ed. C. De Stefani, Berlin 2011, 49 = CSHB 29, s. 35 = PG 86/2, 2147A.

<sup>121</sup> Por. *Miracula S. Artemii* 32, ed. Crisafulli – Nesbitt, s. 170, w. 19-21: „τὰ πρόθυρα τοῦ σκευοφυλακίου εἰς τὸ ἔδαφος, εὐχαριστῶν τῷ σωτῆρι ἡμῶν Χριστῷ, τῷ ἐκεῖσε ἐπάνω τῶν θυρῶν τοῦ ῥηθέντος σκευοφυλακίου ἐν εἰκόνι ἐκτετυπωμένω”.

<sup>122</sup> Por. P. Gautier, *Le typikon de la Théotokos Kécharitóménè*, REB 43 (1985) 5-165, spec. s. 154, w. 73: „ἄγια θύρα τοῦ βήματος”.

<sup>123</sup> Por. Paulus Silentiarius, *Descriptio basilicae Sanctae Sophiae*, w. 27, ed. De Stefani, s. 2 = CSHB 29, s. 4 = PG 86/2, 2120A; tamże, w. 328, ed. De Stefani, s. 22 = CSHB 29, s. 17 = PG 86/2, 2132A, oraz w. 425, ed. De Stefani, s. 29 = CSHB 29, s. 22 = PG 86/2, 2136. Synonimicznie używa Paweł Silencjariusz naprzemiennie obu terminów na dwuskrzydłowe drzwi północne, południowe i zachodnie kościoła: θύρα (w. 328, ed. De Stefani, s. 22 = CSHB 29, s. 17 = PG 86/2, 2132) oraz πύλη (w. 563 i 573-578, ed. De Stefani, s. 39, 40 = CSHB 29, s. 28 i 29 = PG 86/2, 2141AB).

<sup>124</sup> Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De ceremoniis aulae Byzantinae* I 39 (30), ed. A. Vogt, t. 1, Paris 1967, s. 155, 27-28 = CSHB 10, s. 167, 19 = PG 112, 405D; zob. też np. w kontekście bramy Augustejonu i Chrysotriklinosu: tamże I 32 (23), ed. Vogt, t. 1, s. 125, 10-12 = CSHB 10, s. 135, 16-19 = PG 112, 369B; por. też tamże, ed. Vogt, t. 2, s. 99.

Należy również odnotować, że πύλη występuje w grece z epoki Fotinusa w zestawieniach metaforycznych, w rodzaju: *Bramy Piekła* (πύλαι ἄιδου)<sup>125</sup>, *Wrota Niebios* (πύλαι οὐρανοῦ)<sup>126</sup>, a także w tradycyjnym nazewnictwie geograficznym, np. *Wrota Kaspijskie* (Κασπίας πύλαι)<sup>127</sup>.

Kluczowym dla zrozumienia właściwego znaczenia słowa wydaje się być jednak fragment *Opisu ambony* (*Descriptio ambonis*) pióra Pawła Silencjariusza, w którym używa on zarówno określenia θύρη/θύρετρα, jak i πυλῖς:

„W najdalszej przerwie umieścił solidne drzwi, nieco zaokrąglone, przez które do tej pieczary wchodzi mąż opiekujący się świętymi księgami. Kształt tej jaskini jest taki sam z obu stron, w kierunku Garamantów na południe i Arimaspów na północ<sup>128</sup>, jeśli chodzi o kolumny, bazy i balustradę. Drzwi jednak twórca nie umieścił w tych samych miejscach, lecz jedne otwierają się na zachód, a drugie na wschód. Zachodnie są po stronie północnej, podczas gdy południowe otwierają się na wschód<sup>129</sup>”.

Jak można wnioskować z powyższego tekstu o użyciu terminu πύλαι nie decydował zatem rozmiar, ani powiązanie z architekturą, lecz fakt osadzenia w odrzwiach otwieranych skrzydeł. Potwierdzenie istnienia zamykanych drzwi w *templonie* Hagii Sofii znajdujemy w relacji Dobryni Jędrzejkowicza, który informuje, że podczas śpiewania jutrzni pozostawały one otwarte. Nazywa je rajskimi (*райские двери*), w odróżnieniu od królewskich (*царские двери*), przed którymi śpiewano hymny stojąc w narteksie (*притвор*)<sup>130</sup>.

<sup>125</sup> Por. ACO 2, 1, 1, s. 44, 4-5; 3, s. 24, 13; Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio in Psalmos* 5, PG 80, 897B; tamże 47, PG 80, 1213C; tenże, *Explanatio in Canticum Canticorum* 2, PG 81, 108A; tamże 3, PG 81, 144A; tenże, *Explanatio in Jeremiam* 1, PG 81, 504A; zob. też Joannes Philoponus, *De opificio mundi*, ed. G. Reichardt, *Scriptores Sacri et Profani* 1, Lipsiae 1897, 173-174.

<sup>126</sup> Por. Paulus Silentiarius, *Descriptio basilicae Sanctae Sophiae*, w. 173, ed. De Stefani, s. 11 = CSHB 29, s. 11 = PG 86/2, 2126A; tamże, w. 211-212, ed. De Stefani, s. 13 = CSHB 29, s. 12 = PG 86/2, 2128A: wrota nieba otwierające się by wypuścić strugi deszczu.

<sup>127</sup> Por. Stephanus Byzantinus, *Ethnicorum quae supersunt*, ex recensione A. Meineke, Berolini 1849, s. 449, 8.

<sup>128</sup> Garamantowie: plemię berberyjskie tworzące do V w. n.e. państwo na terenie Sahary ze stolicą w Garna. Prawdopodobni przodkowie współczesnych Tuaregów. Arimaspowie: mityczny scytyjski lud jednookich (stąd ich nazwa) zamieszkujących północną Europę. Zasłynęli z walk z gryfami o strzeżone przez te ostatnie złoto.

<sup>129</sup> Paulus Silentiarius, *Descriptio ambonis (basilicae Sanctae Sophiae)*, w. 173-181, ed. C. De Stefani, Berlin 2011, 81-82 = CSHB 29, s. 54 = PG 86/2, 2258B: „ὕστατίῳ δ' ἐνέθηκε θύρην εὐπηγέα χώρῳ / ἥρέμα γυρωθεῖσαν, ὅθεν κατ' ἐδέθλιον ἄντρου / εὐτέροις βίβλοισιν ἀνειμένους ἔρχεται ἀνήρ. / σχήματα δὲ σπῆλυγγος ὁμοῖα πάντα νοήσεις, / ἔξ τε νότον Γαράμαντα καὶ εἰς Ἀρμιασπὸν ἀήτην / κίοσι καὶ κρηπίδι καὶ ἔρκει. τοῖς δὲ θυρέτοις / οὐχ ἓνα χώρον ἔθεντο δαήμονες, ἀλλὰ τὸ μὲν που / ἐσπέριον, τὸ δ' ἔπιζαν ἐώϊον· ἐσπέριον μὲν, / πρὸς βορέην, νοτίη δὲ πυλῖς φαέθοντα δοκεύει”. Na temat *ekphrasis* Pawła Silencjariusza, por. R. Macrides – P. Magdalino, *The Architecture of Ekphrasis: Construction and Context of Paul the Silentiary's Poem on Hagia Sophia*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 12 (1988) 47-82.

<sup>130</sup> Por. Антоний (Архиепископ Новгородский), *Книга Паломникъ*, s. 17. 54. 79. Na ten frag-

Interpretacja „świętych wrót” w *Żywocie* jako środkowego wejścia w *templonie* wydaje się również bardziej prawdopodobna w kontekście dalszej narracji. Fotinus wspomina, że delektował się hołdami składanymi przez kobietę, gdyż były one dobrze widoczne dla wiernych zebranych w świątyni. Rozległa przestrzeń nawy głównej katedry, widzialna także z galerii, była niewątpliwie lepszą sceną dla zgromadzonych wiernych, niż stosunkowo wąski i długi narteks. Wreszcie wydane diakonom polecenie odprowadzenia niewiasty do zakrystii, naturalne w przypadku, gdy zdarzenie ma miejsce w pobliżu sąsiadującego z nią *templonu* i ołtarza, przestaje brzmieć logicznie jeśli identyfikujemy „święte wrota” z portalem wejściowym. Oznaczałoby ono bowiem konieczność przejścia przez cały kościół. Znacznie prostszym rozwiązaniem w tej sytuacji byłoby skierowanie niewiasty do atrium lub któregoś z pomieszczeń do niego przylegających.

#### F. „Diakonikon”.

Fotinus używa archaizującego terminu (w zepsutej formie: *δικονικόν* zamiast *διακονικόν*) dla opisanego pomieszczenia występującego we współczesnych mu źródłach jako *skeuofylakion*<sup>131</sup>, pełniącego funkcję zakrystii i skarbcza Hagii Sofii<sup>132</sup>. Pochodząca z pierwszego kościoła Konstancjusza wolno-

---

ment zwrócił uwagę Ch. Walter, *The Origins of the Iconostasis*, „Eastern Churches Review” 3 (1971) 251-267, spec. s. 254-255 (Reprint: tenże, *Studies in Byzantine Iconography*, London 1977).

<sup>131</sup> Wprawdzie tytuł *σκευοφυλάξ* (zakrystian) odnotowują już np. akta Soboru Chalcedońskiego (ACO II 1, 1, s. 129, 19. 30), ale termin *σκευοφυλάκτιον* pojawia się w źródłach dopiero poczynając od VII wieku. Do najwcześniejszych przykładów jego użycia należą wzmianki o ocalałej podczas pożaru w roku 532 zakrystii kościoła św. Teodora w dzielnicy Sforakion (*Chronicon Paschale*, CSHB 6/1, s. 623, 5 = PG 92, 880A) (przy czym słowo *σκευοφυλάκτιον* zostało dopisane na marginesie kodeksu watykańskiego, co może wskazywać, że jest późniejszą glossą), a także o wprowadzonych przez patriarchę Sergiusza I (610-638) śpiewach podczas procesji Wielkiego Wejścia w Hagii Sofii (tamże, s. 706 i 713); zob. R.F. Taft, *The Great Entrance: a History of the Transfer of Gifts and other pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, OCA 200, Roma 1975, 184-186 (wraz z omówieniem późniejszych przykładów stołecznych); por. też wzmiankę patriarchy Jerozolimy – Sofroniusza (560-638), o przygotowywaniu *proskomidii* w *skeuofylakionie* jerozolimskiej świątyni Anastasis (Sophronius, *Commentarius liturgicus* 21, PG 87/3, 4001AB). Szczegółowe informacje na temat lokalizacji *skeuofylakionu* przy wschodnim krańcu nawy północnej kościoła św. Jana w Okseia zawierają *Cuda św. Artemiusza*, por. *Miracula S. Artemii* 17, 32, 38, 41 i 43, ed. Crisafulli – Nesbitt, s. 104, w. 16; s. 170, w. 19-21; s. 198, w. 24; s. 210, w. 25; s. 212, w. 1; s. 218, w. 21; zob. też komentarz C. Mango, *On the History of the Templon and the Martyrion of St. Artemios at Constantinople*, „Зорпаф” 10 (1979) 40-43, spec. s. 41, il. 1. W odniesieniu do zakrystii Hagii Sofii terminu tego używa ponownie Teofanes (*Chronographia* A.M. 5895, CSHB 34, s. 120, 14 = PG 108, 216C = Georgius Hamartolus, *Chronicon breve* IV 202, (19), PG 110, 733D). Na temat obu terminów ogólnie zob. R.F. Taft – W. Loerke – M. Johnson, *Pastophoria*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium* III 1594.

<sup>132</sup> Na temat funkcji *skeuofylakionu*, por. G. Majeska, *Notes on the Skeuophylakion of St. Sophia*, „Византийский Временник” 55[80] (1998) 212-215. O przechowywaniu naczyń liturgicznych wspomina m.in. Palladiusz (ok. 364-430) w *Dialogu o życiu św. Jana Chryzostoma* (*Dialogus*

stojąca, trójkondygnacyjna rotunda z dwunastoma oknami na wyższych oraz odpowiadającymi im niszami na najniższym z poziomów (il. 8), przetrwała pożary w latach 404 (wywołany podczas zamieszek po zesłaniu Jana Chryzostoma) i 532 (podczas powstania Nika) i dotrwała do naszych czasów przy północno-wschodnim narożu justyniańskiej bazyliki<sup>133</sup>. W czasach Fotinusa posiadała prawdopodobnie dwa wejścia, zewnętrzne oraz łączące wnętrze *skeuofylakionu* ze wschodnim przesłem nawy północnej niewielkie, obecnie zamurowane drzwi<sup>134</sup>, przez które przechodziła procesja w trakcie Wielkiego Wejścia<sup>135</sup>. Z tych ostatnich mogli skorzystać diakoni prowadzący niewiastę, by nie musieć opuszczać kościoła.

Epizod powtórnego spotkania z żoną opętanego stanowi istotny argument w dyskusji o miejscu kobiet we wnętrzu Hagii Sofii. Prokopiusz (ok. 500-565) pisząc o dwóch nawach i znajdujących się powyżej emporach wspomina, że jedne służą do modlitwy mężczyznom, drugie zaś kobietom<sup>136</sup>. Niejednoznaczność owej wzmianki, jak i konsekwentne umiejscawianie ko-

---

*historicus de vita et conversatione beati Johannis Chrysostomi*, PG 47, 35-36); a za nim Metafrastes w *Żywocie Jana*, włączonym do *Menologionu* (*Vita S. Joannis Chrysostomi*, PG 114, 1188A); zob. też Constantinus Porphyrogenitus, *De ceremoniis aulae Byzantinae* I 44 (35), ed. Vogt, t. 1, s. 171, 1-9 = CSHB 10, s. 182, 14-21 = PG 112, 425CD.

<sup>133</sup> Opis budowli, por. F. Dirimtekin, *Le skeuofylakion de sainte-Sophie*, REB 19 (1961) 390-400. Autor na podstawie analizy marmurowych profili ościeży okien wskazuje na stylowe podobieństwa do detalu architektonicznego klasztoru w *Studios* i kościoła chalkopratejskiego, co jego zdaniem świadczy o powstaniu *skeuofylakionu* po roku 404. Z kolei Th.F. Mathews (*The Early Churches of Constantinople*, s. 16-18, fig. 2-3), a za nim R.J. Mainstone (*Hagia Sophia: Architecture, Structure, and Liturgy of Justinian's Great Church*, London 1988, 137) zwracają uwagę, że ściany w całości wymurowane zostały z cegły, co w połączeniu z wzmianką Palladiusza (*Dialogus de vita sancti Joannis Chrysostomi*, PG 47, 35-36), że niewielki budynek ocalał z pożaru w roku 404, gdyż stał na osobności, pozwala uznać *skeuofylakion* za budowlę z IV wieku.

<sup>134</sup> Na temat dawnego wejścia ze *skeuofylakionu* do nawy (którego nie należy mylić ze współczesnymi drzwiami powstałymi już w czasach tureckich), por. Dirimtekin, *Le skeuofylakion de sainte-Sophie*, s. 393; Mainstone, *Hagia Sophia*, s. 137-138; R.F. Taft, *Women at Church in Byzantium: Where, When-And Why?*, DOP 52 (1998) 27-87, spec. s. 65-68.

<sup>135</sup> Na temat funkcji *prothesis*, jaką spełniał *skeuofylakion* w okresie przed ikonoklazmem, oraz jego znaczenia w procesji „Wielkiego Wejścia”, por. Mathews, *The Early Churches of Constantinople*, s. 71-72, 89-91 i 154-162. Krytykę jego tezy podjął N.K. Moran (*The Skeuophylakion of the Hagia Sophia*, „Cahiers Archéologiques” 34:1986, 29-32). Została jednak ona odrzucona, a ustalenia Th.F. Mathewsa skorygowane i wsparte dodatkowymi argumentami: R.F. Taft, *Quaestiones disputatae The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited*, OrChr 81 (1997) 1-35; 82 (1998) 53-87. Tenże (*The Great Entrance*, s. 196) sceptycznie odnosi się do tezy Th.F. Mathewsa o odnośnię użycia wewnętrznych drzwi w trakcie procesji, wskazując, że jej droga wiodła przez atrium Hagii Sofii.

<sup>136</sup> Por. Procopius Caesariensis, *De aedificiis* I 1, 55-58, tłum. Grotowski, s. 88. Godną odnotowania interpretację tekstu proponuje R.F. Taft (*Women at Church in Byzantium*, s. 35-36), który uważa, że Prokopiusz mówi o dwóch nawach, po jednej dla mężczyzn i kobiet oraz o znajdujących się ponad nimi emporach, przeznaczonych jednakże wyłącznie dla kobiet.

biet na galeriach w *Ekphrasis* Silencjariusza<sup>137</sup>, oraz wzmianka Ewagriusza (ok. 536/537-600) o cesarzowej zasiadającej na emporze w trakcie liturgii<sup>138</sup>, stworzyło podstawę dla sformułowania hipotezy, według której przestrzeń dostępna dla nich (γυναικεῖον, γυναικωνίτης) ograniczałaby się do nartekstu i górnej kondygnacji kościoła<sup>139</sup>. Bliższą stanu opisanego w *Żywocie* wydaje się interpretacja słów Prokopiusza, jako odnoszących się do podziału płci na nawy, przy czym północna mogłaby już wtedy być przeznaczona dla kobiet, jak ma to miejsce w świątyniach prawosławnych od okresu po ikonoklazmie po czasy współczesne<sup>140</sup>.

Istotniejszym problemem obyczajowym może wydawać się wprowadzenie niewiasty do *skeuofylakionu*. Wprawdzie już 44. kanon synodu w Laodycei we Frygii (koniec IV w.) zakazał kobietom wstępu do sanktuarium (ἱερατεῖον)<sup>141</sup>, i zasada ta była z reguły przestrzegana<sup>142</sup>, w przypadku Hagii Sofii układ przestrzenny stwarzał jednak dość nietypowe warunki. Sam *skeuofylakion*, choć ze względu na sprawowaną w nim *proskomidę* i przechowywane cenne relikwie był miejscem ściśle związanym z liturgią, to jednak nie należał do zamkniętej przestrzeni (ἔρκος) sanktuarium. Wynikało to z faktu, że położony poza obwodem murów kościoła budynek nie został połączony z apsydą główną *templonem*. Powstała około roku 560 przegroda katedry Justyniana nie przetrwała do naszych czasów, ale dzięki licznym opisom, w tym szczegółowemu *Ekphrasis* Pawła Silencjariusza<sup>143</sup> możemy ją rekonstruować jako ażurową konstrukcję, której podstawę stanowiły kamienne płyty

<sup>137</sup> Por. Paulus Silentarius, *Descriptio basilicae Sanctae Sophiae*, w. 389, ed. De Stefani, s. 27 = CSHB 29, s. 20 = PG 86/2, 2134B; tamże, ww. 537-541, ed. De Stefani, s. 37 = CSHB 29, s. 27 = G 86/2, 2140A; tamże, w. 562, ed. De Stefani, s. 39 = CSHB 29, s. 28 = PG 86/2, 2141A; tamże, ww. 586-589, ed. De Stefani, s. 40 = CSHB 29, s. 29 = PG 86/2, 2142A. Autor podkreśla, że galerie w swojej formie są takie same, jak znajdujące się poniżej nawy, co może budzić skojarzenia czytelnika z tekstem Prokopiusza również podkreślającego podobieństwo obu struktur.

<sup>138</sup> Por. Evagrius Scholasticus, HE IV 31, PG 86/2, 2760A, tłum. Kazikowski, s. 204. Należy jednak odnotować, że autor wspomina także o innych osobach przebywających na galeriach, używając rodzaju męskiego.

<sup>139</sup> Por. Mainstone, *Hagia Sophia*, s. 229-230, który uważa, że proces przenoszenia się kobiet na galerie dokonał się stopniowo w 2. poł. VI wieku.

<sup>140</sup> Por. Mathews, *The Early Churches of Constantinople*, s. 117-121 i 130-132; Taft, *Women at Church in Byzantium*, s. 87 (ostatni z autorów wskazuje na istnienie *gynaikeionów* na poziomie nawy, poczynając od VI w., na podstawie wyczerpującej analizy źródeł dotyczących miejsca kobiet w katedrze, zob. tamże, s. 32-57).

<sup>141</sup> Por. *Concilium Laodicense* can. 4, SCL 4, ŻMT 52, 117; zob. też Taft, *Women at Church in Byzantium*, s. 32, który wskazuje, że jeszcze w wieku V, w niektórych środowiskach zasada ta nie zawsze była przestrzegana (tzw. „komunia wdów”).

<sup>142</sup> Na temat prób uzyskania przez Pulcherię zgody na obchodzenie Wielkanocy przy ołtarzu Hagii Sofii, por. *Histoire de Nestorius*, s. 279 (§ 8); zob. też Taft, *Women at Church in Byzantium*, s. 70.

<sup>143</sup> Por. Paulus Silentarius, *Descriptio basilicae Sanctae Sophiae*, w. 682-719, ed. De Stefani, s. 46-49 = CSHB 29, s. 33-35 = PG 86/2, 2145B-2147A; tamże, w. 871-883, ed. De Stefani, s. 59-60 = CSHB 29, s. 41-42 = PG 86/2, 2152AB.

(*cancelli*, καγκέλλα), na których wspierały się srebrne kolumnienki, w liczbie sześciu po każdej ze stron, podpierające architrav. *Templon* prawdopodobnie nie tworzył pojedynczej linii biegnącej w poprzek nawy, lecz składał się z trzech ścian zwróconych na zachód, południe i północ. Boczne odcinki posiadały dodatkowe drzwi i były połączone ze ścianą apsydy głównej (il. 9). Przegroda pozostawiała po stronie nawy dostępnej dla wiernych przeznaczony dla chóru obszar wewnątrz eksedr podtrzymujących wschodnią półkolumnę<sup>144</sup>. Należy ponadto pamiętać, że *skeuofylakion* przylega do północnej nawy, tradycyjnie uznawanej za przeznaczoną dla kobiet.

Trudno jednoznacznie ocenić, jaką wagę mają późniejsze świadectwa, lecz dla pełniejszego obrazu należy wspomnieć również o nich. Tekst *O ceremoniach* opisując obchody Wielkiej Soboty i święta Zwiastowania informuje nas, że cesarz powracając z zakrystii do ołtarza przechodził przez przedsionek *gynaikeionu*, w którym zwykle stoją diakonisy Wielkiego Kościoła<sup>145</sup>, a następnie przechodził przez lewe (tj. północne) drzwi *templonu*<sup>146</sup>. Mając na uwadze skomplikowaną trasę procesji cesarskich, trudno jednoznacznie wskazać ów narteks, w którym stały posługujące kobiety, tym bardziej, że tekst nie wspomina, aby władca udający się do *skeuofylakionu* również przekraczał to miejsce<sup>147</sup>. Niemniej jednak fragment ten dowodzi istnienia w X stuleciu miejsc przeznaczonych dla kobiet w sąsiedztwie starej zakrystii. Być może również nowogrodzki pielgrzym Dobrynia wspominając o śpiewach *myrofor* przed ikoną Bogurodzicy z Chrystusem w pobliżu małego ołtarza (tj. *prothesis*, którego funkcję pełnił również *skeuofylakion*) odwołuje się do tajemniczego *gynaikeionu* diakonis<sup>148</sup>. Na podstawie po-

<sup>144</sup> Por. tamże, w. 372-375, ed. De Stefani, s. 26 = CSHB 29, s. 19-20 = PG 86/2, 2134A; tamże, w. 686-687, ed. De Stefani, s. 47 = CSHB 29, s. 34 = PG 86/2, 2145B, gdzie Paweł wspomina o ścianie (τείχεσιν) oddzielającej wielojęzyczny chór od sanktuarium. Na temat rekonstrukcji przegrody ołtarzowej kościoła Mądrości Bożej, por. S.G. Xydis, *The Chancel Barrier, Solea, and Ambo of Hagia Sophia*, „The Art Bulletin”, 29 (1947) 1-24; E. Weigand, *Die „Ikono-stase” der justinianischen Sophienkirche in Konstantinopel*, w: *Gymnasium und Wissenschaft. Festgabe zur Hundertjahrfeier des Maximiliansgymnasiums in München*, hrsg. von A. Schwerd, Nördlingen 1949, 179-196.

<sup>145</sup> Posługę żeńskiej służby diakonis ustanowił dla Hagii Sofii Justynian (*Novella* III 1, 1, *Corpus Iuris Civilis...*, t. 3, s. 21, 5-6), ograniczając ich liczbę do czterdziestu. Na temat diakonis w Bizancjum, por. V.A. Karras, *Female Deacons in the Byzantine Church*, ChH 73 (2004) 272-316.

<sup>146</sup> Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De ceremoniis aulae Byzantinae* I 44 (35), ed. Vogt, t. 1, s. 171, 8-12 = CSHB 10, s. 182, 20-24 = PG 112, 425D-428A): „καὶ εἴθ' οὕτως ἀνίσταται ὁ βασιλεὺς, καὶ ἐξελεθῶν ἀπὸ τοῦ σκευοφυλακίου, διέρχεται διὰ τοῦ γυναικίτου νάρθηκος, ἐν ᾧ καὶ τὴν συνήθη στάσιν κέκτηνται αἱ τῆς αὐτῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας διακόνισσαι, καὶ ἐξέρχεται διὰ τῆς ἀριστερᾶς πύλης τοῦ βήματος”.

<sup>147</sup> Por. Taft, *Women at Church in Byzantium*, s. 65-66.

<sup>148</sup> Por. Антоний (Архиепископ Новгородский), *Книга Паломникъ*, s. 4, 43 i 72; zob. też hipotezę R.F. Tafta (*Women at Church in Byzantium*, s. 68-69) i opinie V.A. Karras (*Female Deacons*, s. 286).



wyższych przesłanek można przypuszczać, że dostępność *skeuofylakionu* także w VI wieku nie była ograniczona względami obyczajowo-liturgicznymi, a Fotinus prosząc diakonów o odprowadzenie w to miejsce kobiety, wiedział, że nie narusza obszaru świętego.

Z języka greckiego przełożył,  
wstępem i komentarzem opatrzył  
Piotr Ł. Grotowski\*

## ANEKS



Il. 1. Jan Postnik, miniatura na fol. 6, *Menologionu Bazylego II*, Vat. gr. 1613  
(wg faksymile: *Menologio di Basilio II*, Torino 1907).

---

\* Dr Piotr Ł. Grotowski jest adiunktem w Katedrze Historii Sztuki Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.



Il. 2. *Matka Boska tronująca z Dzieciątkiem w otoczeniu aniołów i świętych, ikona synajska, klasztor Św. Katarzyny, VI w. (wg Weitzmanna)*



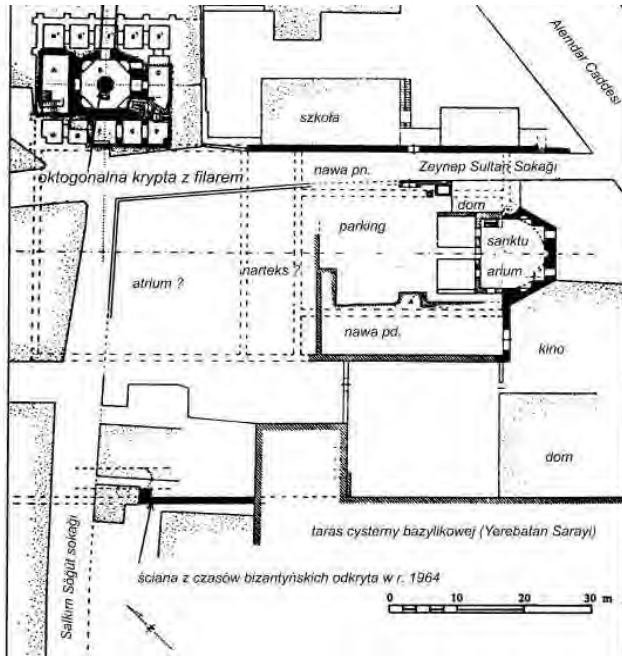
Il. 3. *Matka Boska z Dzieciątkiem*, ikona synajska, Muzeum Sztuki Wschodu i Zachodu, Kijów, VI w. (wg Weitzmanna)



Il. 4. *Matka Boska z Dzieciątkiem w Mandorli*, ikona egipska, kolekcja prywatna, VI/VII w. (wg Baker)

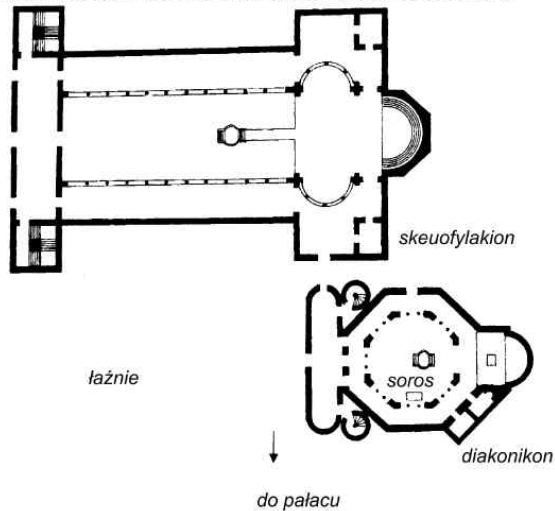


Il. 5. *Matka Boska z Dzieciątkiem i aniołami w otoczeniu apostołów*, tkanina egipska, Muzeum Sztuki w Cleveland, VI w. (wg Pelikana)



II. 6. Kościół Matki Boskiej Chalkoprateskiej w Konstantynopolu, plan sytuacyjny (na podstawie Mathews)

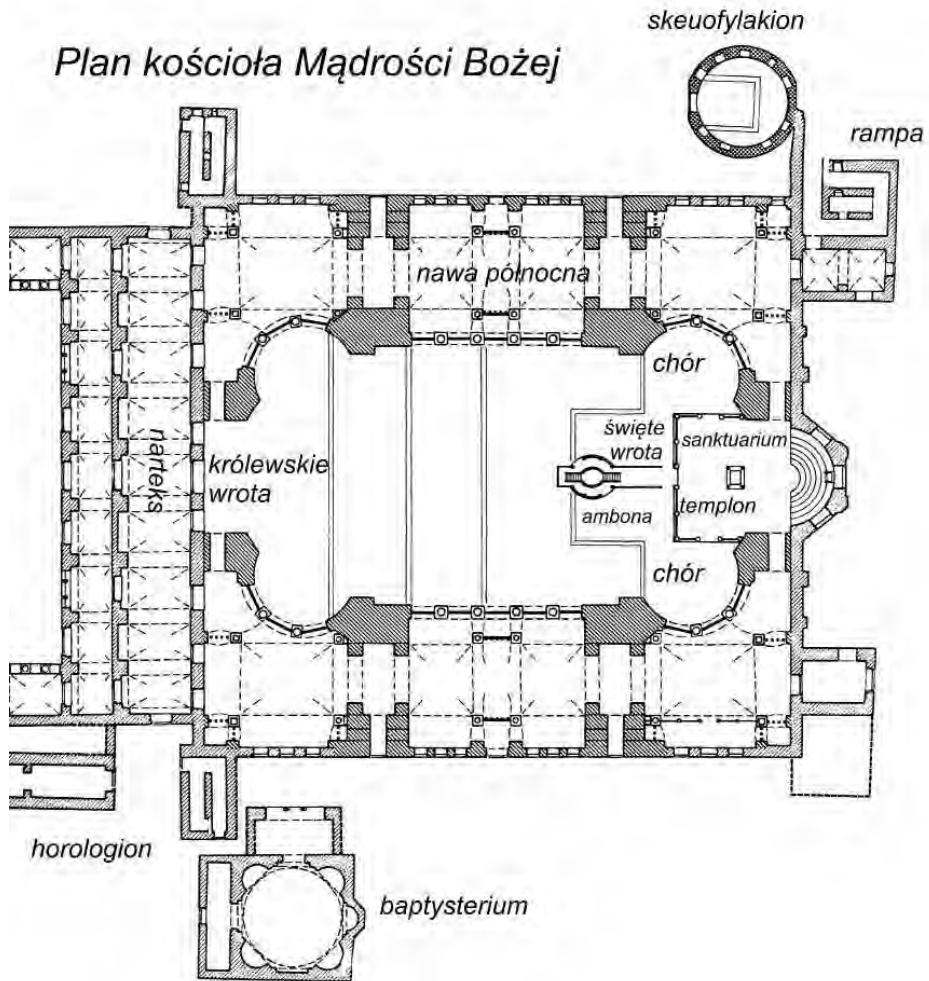
bazylika z czasów Justyniana (przebudowana przez Justyna II)



II. 7. Komplex eklezjalny w Blachernach, rekonstrukcja (na podstawie Mango)



8. *Skeuofylakion* katedry Mądrości Bożej w Konstantynopolu, widok wnętrza, wzniesiony przed r. 360 (wg Mainstone'a)



9. Katedra Mądrości Bożej w Konstantynopolu, plan (na podstawie Mainstone'a).