

VOX PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Sekcja Historii Kościoła i Patrologii

Komitety Redakcyjny

ks. prof. dr hab. Marcin Wysocki (KUL, Polska) - redaktor naczelny
dr hab. Marcela Andokova (Uniwersytet Komeniusza, Słowacja) - zastępca redaktora naczelnego
dr Piotr Ashwin-Siejkowski (King's College, Wielka Brytania) - zastępca redaktora naczelnego
dr Dawid Mielnik (KUL, Polska) - sekretarz
prof. dr Geoffrey David Dunn (badacz niezależny, Australia) - redaktor języka angielskiego

Redaktorzy tematyczni

ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (KUL, Polska) - teologia patrystyczna
prof. dr Carol Harrison (Uniwersytet Oksfordzki, Wielka Brytania) - patrologia
prof. dr hab. Piotr Kochanek (KUL, Polska) - bizantynistyka
ks. prof. dr hab. Oleksandr Kashchuk (Ukraiński Uniwersytet Katolicki, Ukraina) - historia Kościoła
dr hab. Marta Przyszychowska (badacz niezależny, Hiszpania) - filozofia wczesnochrześcijańska
dr Anna Głowa (KUL, Polska) - historia sztuki wczesnochrześcijańskiej
dr hab. Ewa Osek, prof. KUL (KUL, Polska) - przekłady
ks. dr Adam Pawlak (badacz niezależny, Polska) - bibliografie

Rada Naukowa

ks. dr hab. Stanisław Longosz – redaktor założyciel (KUL, Polska)
prof. dr hab. Agnes Bastit-Kalinowska (Université de Lorraine, Francja)
ks. prof. dr Ivan Bodrožić (Uniwersytet w Splicie, Chorwacja)
o. prof. dr hab. Bazyli Degórski (Papieski Uniwersytet Świętego Tomasza z Akwinu, Włochy)
prof. dr Geoffrey David Dunn (badacz niezależny, Australia)
prof. dr Alberto Ferreiro (Seattle Pacific University, USA)
ks. prof. dr Giulio Maspero (Papieski Uniwersytet Santa Croce, Włochy)
ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Polska)
prof. dr Rubén A. Peretó Rivas (National University of Cuyo, Argentyna)
prof. dr Ilaria Ramelli (Durham University, Wielka Brytania)
ks. prof. dr hab. Piotr Szczur (KUL, Polska)

Redakcja „Vox Patrum”

Aleje Racławickie 14, C-813, 20-950 Lublin
voxpatrum@kul.lublin.pl; www.voxpatrum.pl

Wszelkie materiały do publikacji w „Vox Patrum” należy zgłaszać za pośrednictwem strony internetowej.

VOX PATRUM

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Życie codzienne w Bizancjum

Wydawnictwo KUL

97
2026

Wykaz recenzentów zamieszczany jest raz w roku na stronie internetowej czasopisma

Wersja online czasopisma jest wersją podstawową

Okładka i strony tytułowe
AGNIESZKA GAWRYSZUK
na podstawie projektu
DOROTY WOŹNIAK

Opracowanie techniczne i skład komputerowy
KS. MARCIN WYSOCKI – DAWID MIELNIK

Wydano na podstawie tekstu przygotowanego
przez Komitet Redakcyjny „Vox Patrum”

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2026

ISSN 0860-9411
eISSN 2719-3586

Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1H, 20-708 Lublin
tel. 81 454 56 78, e-mail: wydawnictwo@kul.pl

Druk i oprawa: volumina.pl Sp. z o.o.
ul. Księcia Witolda 7-9, 71-063 Szczecin, tel. 91 812 09 08, e-mail: druk@volumina.pl

Artykuły



The Lament for the Missing Girl in Byzantine Hagiography Focused on Women

Ángel Narro¹

Abstract: This article examines the hagiographic motif of the lament for a missing girl, tracing its origins and evolution from the *Acts of Paul and Thecla* through various Byzantine hagiographic texts, including the two recensions of the *Martyrdom of Eugenia* and its metaphrastic version, the *Life of Apollinaria*, and the *Life of Euphrosyne* and its metaphrastic version. It explores how this motif, initially secondary in the *Acts of Paul and Thecla*, becomes central in later texts and demonstrates direct textual and thematic connections between these works. The analysis highlights the continuity and adaptation of literary and rhetorical elements, emphasizing their significance in the development of Byzantine hagiography.

Keywords: Byzantine hagiography; women Saints; lament; missing girl; *Imitatio Theclae*

The study of lament in the Greek tradition has been significantly advanced by scholars such as Margaret Alexiou, who distinguished three principal terms: *θρήνος*, a formal dirge sung by professional mourners; *γόος*, a spontaneous cry of grief by kin; and *κόμμος*, a tragic lament in dramatic contexts. In early Greek literature, *θρήνος* tended to be more restrained and consolatory, while *γόος* was individualized and emotive². Although these terms later became nearly interchangeable, *θρήνος* retained its formal, praiseful character.

Lamentation appears prominently across classical genres – from Homeric epics to tragedy and elegy – and was later adapted into Hellenistic novels and early Christian literature³. In Christian hagiography, especially from the 4th century onward, authors like Gregory of Nyssa crafted rhetorically complex laments, as seen in the *Life of Macrina*, where her

¹ Prof. Ángel Narro, Universitat de València, Spain; e-mail: Angel.Narro@uv.es; ORCID: 0000-0002-4333-2772. I would like to express my sincere gratitude to the reviewers for their insightful and inspiring comments, which have greatly contributed to the improvement of the final version of this article.

² M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, London – New York 1974, p. 102-103.

³ See, for example, the case of Theagenes' second lament (Heliodorus, *Aethiopica* 2, 4); S.M. Trzaskoma, *Theagenes' Second Lament*, in: *Reading Heliodorus' Aethiopica*, ed. I. Repath – T. Whitmarsh, Oxford 2022, p. 52-69.

sisters mourn her with a choral *θρῆνος* full of spiritual and literary resonance⁴.

The light of our eyes has died – they say. The light guiding our souls has been taken away. The safety of our life has been broken up. The seal of immortality has been removed. The bond of concord has been torn away, the support of the weak is broken, the healing of the sick has been removed. With you even night was to us as day, illumined by a pure life; but now even the day shall be turned into darkness⁵.

This study examines a specific development within that tradition: the lament for a missing girl in Byzantine hagiographic narratives focused on women. I distinguish between scenes of grief – narrative descriptions of sorrow – and laments, defined here as first-person, direct expressions of mourning that align with the literary conventions of *θρῆνος*. This terminological distinction clarifies the rhetorical and narrative functions of mourning across texts.

In these stories, grief often focuses on the perceived death or loss of the female protagonist, who is in fact alive and pursuing spiritual transformation. The motif builds dramatic irony and underscores the tension between material life and religious calling. While sometimes voiced by non-Christian characters or those ignorant of divine plans, these laments serve to mark a decisive moment in the heroine's path to sanctity.

This article explores this motif in the lives of four women saints – Thecla, Eugenia, Apollinaria, and Euphrosyne – arguing that lamentation functions both as emotional punctuation and theological marker of spiritual rebirth. I have adopted a philological approach grounded in diachronic analysis, focusing on the structure, motifs, and content shared by the texts under discussion. Special attention is given not only to the imagery evoked but also to the specific language used to articulate grief. The analysis centers on how words themselves – beyond the scenes they describe – contribute to the construction and typification of lament in these narratives.

⁴ S.A. Harvey, *Guiding Grief: Liturgical Poetry and Ritual Lamentation in Early Byzantium*, in: *Greek Laughter and Tears. Antiquity and After*, ed. M. Alexiou – D. Cairns, Edinburgh 2017, p. 200.

⁵ Gregorius Nyssenus, *Vita Macrinae* 26, 23-29: “Ἐσβέσθη, λέγουσαι, τῶν ὀφθαλμῶν ἡμῶν ὁ λύχνος· ἀπῆρθη τὸ φῶς τῆς τῶν ψυχῶν ὁδηγίας· διελύθη τῆς ζωῆς ἡμῶν ἡ ἀσφάλεια· ἤρθη ἡ σφραγὶς τῆς ἀφθαρσίας· διεσπάσθη ὁ σύνδεσμος τῆς ὁμοφροσύνης, συνετρίβη τὸ στήριγμα τῶν ἀτονούντων, ἀφηρέθη ἡ θεραπεία τῶν ἀσθενούντων. Ἐπὶ σοῦ ἡμῖν καὶ ἡ νύξ ἀντὶ ἡμέρας ἦν καθαρὰ ζωῇ φωτιζομένη· νῦν δὲ καὶ ἡ ἡμέρα πρὸς ζόφον μεταστραφῆσεται”.

1. Origins and early development of the motif: from the *Acts* to the *Life of Thecla*

The narrative of Thecla's disappearance and the subsequent scene of grief of her relatives and servants, provides an early and inspiring example of the lament motif for Byzantine hagiography focused on women. In the 2nd century *Acts of Paul and Thecla*⁶, the story of Thecla describes a situation in which the lament and weeping of her mother, Theoclia, her fiancé, Thamyris, and even her servants are explicitly mentioned. This scene later serves as a reference point for introducing the description of the lament for the missing girl in Byzantine hagiography as a kind of prototypical example. This is similar to what happens with many other hagiographic *topoi*, as masterfully analyzed by Pratsch⁷. The scene of grief is marked by the expression of the emotions of the characters who utter it upon the girl's disappearance, which they interpret as a family tragedy and a dangerous situation, almost equivalent to the girl's own death, for which they bitterly weep.

The description of the scene of grief in this work appears for the first time in *Acts of Paul and Thecla* 10. After Thecla's conversion due to the beatitudes pronounced by Paul in the house of Onesiphorus, the young woman becomes absorbed in her thoughts, as if dazed, constantly looking out the window.

And Thamyris, entering, now on the one hand loving her, but on the other hand fearing her mental disturbance, said, "My espoused Thecla, why are you sitting in such a way? And what sort of suffering takes hold of your terror-stricken? Turn to your Thamyris and be ashamed". Yet, even her mother said the same, "Child, Why are you sitting in such a way looking downward, and not answering but stricken?". And those in the house were weeping bitterly, Thamyris, for the loss of a wife; Theocleia, (for the loss) of a child, but the female slaves (for the loss) of a mistress. Therefore a great confusion of mourning was in the house. And these things having thus come to pass, Thecla did not turn, but was gazing intently to the word of Paul⁸.

⁶ I follow for the text the most recent edition with English translation: *The Acts of Paul and Thecla*, ed. J.W. Barrier, Tübingen 2009. English translations of the *Acts of Paul and Thecla* used in this article are also by Barrier.

⁷ T. Pratsch, *Der hagiographischen Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin – New York 2005.

⁸ *Acta Pauli et Theclae* 10: "Καὶ προσελθὼν Θάμυρις, ἅμα μὲν φιλῶν αὐτήν, ἅμα δὲ καὶ φοβούμενος τὴν ἑκπληξιν αὐτῆς, εἶπεν Θεέκλα ἐμοὶ μνηστευθεῖσα, τί τοιαύτη κάθησαι; καὶ ποῖόν σε πάθος κατέχει ἑκπληκτον; ἐπιστράφηθι πρὸς τὸν σὸν Θάμυριν

Thecla experiences a kind of spiritual love sickness due to Paul's message, to which she reacts by renouncing food and drink. This attitude anticipates some of the most characteristic actions of Christian asceticism, which, however, is interpreted by non-Christian characters of the text as a sort of illness, as inferred from *Acts of Paul and Thecla* 7-8. In such a situation, both her fiancé Thamyris and her mother Theoclia try to persuade Thecla with words, but she pays them no heed. This behavior, interpreted as an unequivocal sign of madness through the use of the term παραπλήξ in reference to Thecla herself, provokes the bitter weeping of her mother, fiancé, and even her maidservants. The text employs expressive resources typical of the description of a scene of grief, such as the verb κλαίω, further emphasized by the use of the adverb δεινῶς, or the formula σύγχυσις πένθους, meaning 'a mix of mournings', in reference to the tears shed by Thamyris for his betrothed, Theoclia for her daughter, and the maidservants for their mistress. This triple perspective of lament reinforces the idea of a collective mourning that affects the entire household (οἶκος) of Thecla, where the plot develops and will continue to unfold.

In this passage, the scene of grief marks a crucial moment in the narrative. Thecla ceases to exist merely as a daughter, a betrothed woman, or a mistress, and appears as a Christian devoted to a new spiritual life. The tears of her relatives signify a social death, announcing the beginning of a new existence perceived as positive only by the initiated. From this perspective, Thecla's family embodies the social resistance to the emerging Christian doctrine, while their mourning symbolizes the heroine's renunciation of worldly life in her pursuit of spiritual transformation.

The second part of this sequence pertains to the disappearance of the girl, an element that, in Byzantine hagiography, will become crucial for the literary development of this motif. Until now, the expression of lament was originally linked to Thecla's absent attitude and the growing concern of those around her for her physical and mental state, but also for her social behaviour. This latter element gains greater importance in *Acts of Paul and Thecla* 18-19, a key scene for understanding the definitive configuration of the core elements of this specific motif. In this case, the *Acts of Paul and Thecla* describes how Thecla escapes from home at

καὶ αἰσχύνθητι. Ἔτι δὲ καὶ ἡ μήτηρ αὐτῆς τὰ αὐτὰ ἔλεγεν Τέκνον, τί τοιαύτη κάτω βλέπουσα κάθησαι, καὶ μηδὲν ἀποκρινομένη ἀλλὰ παραπλήξ; Καὶ οἱ μὲν ἔκλειον δεινῶς, Θάμυρις μὲν γυναικὸς ἀστοχῶν, Θεοκλεία δὲ τέκνου, αἱ δὲ παιδίσκει κυρίας· πολλὴ οὖν σύγχυσις ἦν ἐν τῷ οἴκῳ πένθους. καὶ τούτων οὕτως γινομένων Θέκλα οὐκ ἀπεστράφη, ἀλλ' ἦν ἀτενίζουσα τῷ λόγῳ Παύλου”.

night, bribes the gatekeeper to open the door, goes to the prison, bribes the jailer to let her in, and meets Paul. Thecla's family and Thamyris himself – again referring to the idea of οἶκος – notice her disappearance and search for her throughout the city until they find her.

But as Thecla was being sought out for by her own people and Thamyris, thus she was being pursued in the streets as one who was lost. And a certain one of the fellowslaves of the gatekeeper was making it known that she went out in the night. And going out they questioned the gatekeeper, and he told them that she said, "I am going to the stranger in the prison". And just as he told them, they departed and found her in a certain place, having been united by means of love. And having gone out from there, they attracted the crowd and reported these things to the Governor⁹.

Here, there is no clear expression of lament; rather, a desperate search for the absent girl is described, with an enraged crowd that ultimately brings Paul before the local tribunal¹⁰. In any case, the missing element to complete the motif of the lament for the missing girl emerges at this point of the narrative: the discovery of an empty room or space where the protagonist was expected to be.

All these elements at play, combined, reimagined, and reformulated, appear in the so-called *Life of Thecla* (BHG 1717)¹¹, the paraphrase of the *Acts of Paul and Thecla*¹², one of the earliest – if not the first – in the realm of hagiographical literature. Composed in Seleucia in the 5th century by an anonymous author with significant knowledge of ancient literature¹³, trained in classical literature and rhetoric¹⁴, and connected to

⁹ *Acta Pauli et Theclae* 18: "Ὡς δὲ ἐζητεῖτο Θέκλα ὑπὸ τῶν ἰδίων καὶ Θαμύριδος, ὥς ἀπολλυμένη ἐδιώκετο κατὰ τὰς ὁδοὺς, καὶ τις τῶν συνδούλων τοῦ πωλοῦ ἐμήνυσεν ὅτι νυκτὸς ἐξῆλθεν. καὶ ἀνήτασαν τὸν πωλῶρον, καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὅτι πεπόρευται πρὸς τὸν ξένον εἰς τὸ δεσμωτήριον· καὶ ἀπῆλθον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς καὶ εὗρον αὐτὴν τρόπον τινὰ συνδεδεμένην τῇ στοργῇ. καὶ ἐξελθόντες ἐκεῖθεν τοὺς ὄχλους ἐπεσπᾶσαντο καὶ τῷ ἡγεμόνι ἐνεφάνισαν".

¹⁰ On the nature of this crowd and its identification with Roman *diogmitae*, see J. Den Boeft – J. Bremmer, *Notiunculae Martyrologicae IV*, VigCh 45 (1991) p. 109.

¹¹ For the critical edition of the text see, *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, ed. G. Dagron, Bruxelles 1978.

¹² On the techniques used by the hagiographer and the relation between the source text and the rewritten one, see S.F. Johnson, *The Life and Miracles of Thekla. A Literary Study*, Washington 2006, p. 15-66.

¹³ On the author, see Dagron, *Vie et Miracles*, p. 13-30.

¹⁴ See Á. Narro, *Lo scontro tra formazione classica e pensiero cristiano: La vita e miracoli di Santa Tecla*, "Graeco-latina Brunensia" 15 (2010) p. 127-138; Á. Narro,

the city's grammar school¹⁵, the *Life of Thecla* forms a kind of “*Iliad* and *Odyssey*” alongside the compilation of the saint's miracles, in the words of Dagron¹⁶. The hagiographer who authored the text produces an early example of metaphrastic text¹⁷. He reworked the *Acts of Paul and Thecla* by expanding speeches, imagining the development of specific scenes such as the one at hand, and, overall, imparting to the narrative a much more solid narrative framework and a more sophisticated novelized and varied rhetorical artifice¹⁸.

The influence of the famous *progymnasmata* has been identified in the text. These exercises became popular in the rhetorical schools from the imperial period and were a fundamental part of the education and literary training in the late antique period. Perhaps the best illustration of the implementation of specific exercises from the wide variety of *progymnasmata* in the *Life of Thecla* can be seen in the direct speeches that various characters in the narrative deliver. For example, it has been noted how in *Life of Thecla* 2 an adaptation of the formula with a rhetorical question to introduce the exercise of the ἡθοποιία¹⁹ is used for presenting Paul's first speech at Onesiphorus' house (*Vita Theclae* 2: “ποῖοι δὲ καὶ τίνες οἱ τοῦ Παύλου λόγοι;”)²⁰. This type of rhetorical exercise consists of reformulating a speech to highlight

Nouvelles réminiscences littéraires décelées dans la Vie et les Miracles de sainte Thècle (BHG 1717-1718), AnBol 130 (2012) p. 301-303.

¹⁵ R.A. Kaster, *The Son (s) of Alypius. Vie et Miracles de Sainte Thècle II*. 38, AnBol 101 (1983) p. 301-303; R.A. Kaster, *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles 1997, p. 431.

¹⁶ Dagron, *Vie et Miracles*, p. 19.

¹⁷ Although Alwis, Hinterberger, and Schiffer situate the practice of hagiographical rewriting at the beginning of the seventh century, texts such as the *LTh* suggest that this literary tradition was already in circulation by the late fifth century. See A.P. Alwis – M. Hinterberger – E. Schiffer, *Introduction*, in: *Metaphrasis in Byzantine Literature*, ed. A.P. Alwis – M. Hinterberger – E. Schiffer, Turnhout 2021, p. 12.

¹⁸ On the procedures of novelization in Byzantine Hagiography, see: C. Messis, *Fiction and/or Novelisation on Byzantine Hagiography*, in: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts*, ed. S. Efthymiadis, Farnham – Burlington 2014, p. 313-20. The connection of the *Life and Miracles of Thecla* with the Greek novel and its ways of expression has been also analyzed in Á. Narro, *The influence of the Greek novel on the Life and Miracles of Saint Thecla*, ByZ 109 (2016) p. 73-96.

¹⁹ *Vita Theclae* 2: “ποῖοι δὲ καὶ τίνες οἱ τοῦ Παύλου λόγοι;”.

²⁰ Á. Narro, *La Vie et miracles de sainte Thècle et l'École de Gaza*, in: *L'École de Gaza: espace littéraire et identité culturelle dans l'Antiquité tardive*, ed. E. Amato – A. Corcella – D. Lauritzen, Leuven – Paris – Bristol 2017, p. 315-316.

different aspects of the thought and, especially, the character (ἦθος) of the speaker²¹.

Another concrete example of the narrative application of the *progymnasmata* in the text can be found in the speech of Governor Kestillios in *Life of Thecla* 11, where he tries to persuade Thecla to renounce the new Christian path she has discovered through Paul and to accept the marriage previously arranged with Thamyris, before the apostle arrived in the city. In this case, the author of the *Life of Thecla* places in the mouth of the governor of Seleucia a speech constructed using elements from the composition of wedding discourses. For instance, if one follows, for example, the rhetorical manual of Pseudo-Dionysius of Halicarnassus²², which describes how to compose such wedding speeches (μέθοδος γαμηλίων)²³, one can observe with remarkable clarity the numerous coinciding elements between the theoretical exposition of Pseudo-Dionysius and the practical application by the author of the *Life of Thecla* in this section (praise of marriage as a divine creation and guarantee of the perpetuation of the race, mention of children as a source of joy for the city, the idea of children as a replacement for the parents, etc.).

A third example of the influence of the rhetorical background of the author of the *Life of Thecla* could be found in the rewriting of the scene from the *Acts of Paul and Thecla* where the definitive creation of the motif of lament for the missing girl is observed. As in the text that the *Life of Thecla* reformulates, there is a preceding scene in which Thamyris is summoned by Theoclia to talk to Thecla, and where the pain and grief caused by the situation are described, here affecting especially the fiancé. Thus, the hagiographer emphasizes how Thamyris transitions from excessive joy to excessive sorrow²⁴, playing with *polyptoton*. Indeed, the term λύπη becomes a key interpretive word of the passage, as it will be repeated just before Thamyris begins his speech trying to persuade Thecla.

²¹ On this progymnastic exercise, see: H.M. Hagen, *Ἡθοποιΐα. Zur Geschichte eines rhetorischen Begriffs*, Nürenberg 1966; *Ἡθοποιΐα. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, ed. E. Amato – J. Schamp, Salerno 2005.

²² The text has been traditionally dated between the 2nd and the 3rd century: G.A. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton 1994, p. 225.

²³ Dionysius Halicarnassensis, *Ars rhetorica* [Sp.], Greek text can be seen in the edition of *Dionysii Halicarnasei quae exstant*, v. 6, ed. H. Usener – L. Radermacher, Stuttgart 1899, p. 253-387.

²⁴ *Vita Theclae* 4: “καὶ πρὸς ἄμετρον λύπην ἐξ ἁμέτρου χαρᾶς ὑπενόστησε”.

While in the *Acts of Paul and Thecla* the description of the lament of Thamyris, Theoclia, and the maidservants focuses on the initial scene, in the *Life of Thecla* the hagiographer reserves the lament for the scene of Thecla's escape from her own home to visit Paul in prison. Indeed, whereas the sequence of this scene in the *Acts of Paul and Thecla* is recounted somewhat schematically, here the hagiographer spares no detail and utilizes his extensive rhetorical repertoire to elaborate on the various scenes that compose the complete sequence. The reader is guided from the prison setting where Thecla had been left at Paul's feet to the young woman's home, where, at sunrise, the inevitable discovery of Thecla's absence occurs. Indeed, in the very description of the setting where the scene unfolds, a tendency toward rhetorical embellishment and detailed depiction of the narrative framework is already evident. Thus, employing description (ἔκφρασις), the hagiographer recounts what a typical dawn would be like in the home of the young noblewoman Thecla:

At dawn, when the rays of the sun began to shine, all the young women and maidservants of Thecla, who had been keeping watch outside the girl's room, moved to the surrounding rooms. Indeed, their mistress was expected to get up at any moment and would desire their usual attentions: those that a mistress expects and those that the maidservants provide²⁵.

Next, the scene of the expression of a certain concern anticipating the discovery of the empty room is introduced. The hagiographer describes how the servants' anxiety grew due to Thecla's lack of response, imagines the comments of the maidservants on the situation following the regular procedures for developing the scholarly exercise of the ἡθοποιία or προσωποποιία²⁶, and details the reactions of the women and Thecla's mother, Theoclia, upon discovering the young woman's absence.

But as the sun was already over the earth, and no voice of Thecla ordering the maidservants their usual tasks had been heard, they began to ask each other: "What is happening? Is the little girl still sleeping? Has something serious happened to her? Is she ill? Has she suddenly died? How is it that

²⁵ *Vita Theclae* 10, 6-10: "Ἡμέρας γὰρ ἤδη γεγονυίας, καὶ τῆς ἀκτίνος ὑπολάμπειν ἀρχομένης, αἱ μὲν κόραι πᾶσαι καὶ παιδίσκαι τῆς Θέκλας, αἱ καὶ προκοιτοῦσαι τῆς κόρης αὐτῆς, περὶ τὸν κοιτωνίσκον διέτριβον, ὡς ἀναστησομένης τε ἄρτι που τῆς δεσποίνης καὶ τὰ συνήθη παρ' αὐτῶν ἐπιζητούσης, οἷα δεσποίνης τέ ἐστὶν ἐπιζητεῖν καὶ θεραπαινίδων ὑπουργεῖν" (my own translation).

²⁶ As Harvey pointed out, the *progymnasmata* and declamation exercises provided important samples for the grief. See Harvey, *Guiding Grief*, p. 205.

she has not spoken a word yet?”. While saying such things, they all entered the room simultaneously – since the time of day did not bode well – and found the young woman nowhere, instantly filling the house with their screams and cries. When Theoclia, upon learning the reason for the cries and laments, was left breathless and speechless, the entire city was soon filled with commotion. The townspeople ran in confusion, dispersing in different directions and searching for the girl, as they considered her flight a common misfortune for the city. While all this was happening, Thecla remained seated at Paul’s feet, delighting in the divine teachings with an unwavering and undaunted spirit²⁷.

With this scene, the core elements for the composition of the motif of the lament for the missing girl are definitively established: 1) It occurs normally at dawn in the home or the place where the girl should be sleeping; 2) The room or space is found empty, with no trace of the young woman; 3) The expression or description of the lament takes place; 4) There is a significant contrast because the reader is fully aware that the girl is in perfect condition. Moreover, this last aspect is intended to highlight the opposition between the sorrow for the material and physical absence of the girl, while she is in a state of happiness, being able to dedicate her life to her religious and spiritual progression.

This last aspect is precisely what the author of the *Life of Thecla* aims to emphasize the most. By introducing the imagined conversation between Thecla’s maidservants, he creates a growing narrative climax that delves into the ominous feelings provoked by the absence of their mistress’s call for her usual attentions. Progressively, they question whether something bad (μή τι γέγονεν αὐτῇ τῶν ἀνιαρῶν), an illness (νόσος), or even an unexpected death (θάνατος αἰφνίδιος) might have befallen her.

²⁷ *Vita Theclae* 10, 11-28: “Ὡς δὲ πολὺς μὲν ὁ ἥλιος ἦν ὑπὲρ γῆς ἤδη, βοὴ δὲ οὐδαμοῦ παρὰ τῆς Θέκλας ἠκούετο, τὰ συνήθη προστατιτοῦσης ταῖς κόραις, «Καὶ τί τοῦτο;» λεγουσῶν ἤδη τῶν παιδισκῶν πρὸς ἑαυτὰς καὶ ἀλλήλας, «ἄρα καθεύδει μέχρι τοῦ νῦν ἡ τροφίμη; μή τι γέγονεν αὐτῇ τῶν ἀνιαρῶν, μὴ νόσος, μὴ θάνατος ἄρα αἰφνίδιος προσέπεσεν, ὥς μηδὲ φωνὴν ἔτι προΐεσθαι;» Ἔτι δὲ ταῦτα λέγουσαι, καὶ ὁμοῦ πᾶσαι τῷ κοιτωνίσκῳ ἐπεισελθοῦσαι – καὶ γὰρ ὁ χρόνος ὑποπτεύειν ἐδίδου τι λοιπὸν αὐταῖς οὐ χρηστὸν – τὴν μὲν παρθένον οὐδαμῶς εὐρίσκουσι, βοῆς δὲ καὶ ὀλολυγῆς ἐξαίφνης πληροῦσι τὸ δωματίον· ὥς τὴν Θεόκλειαν, ἐφ’ ᾧ καὶ ἡ βοή καὶ ὁ θρήνος ἐγεγόνει μαθοῦσαν, ἄπνουν γενέσθαι καὶ ἄναυδον, θορύβου τε ὁμοῦ πληρωθῆναι πᾶσαν τὴν πόλιν, δρόμου δὲ καὶ ταραχῆς τὸν δῆμον, ἄλλων ἄλλοθεν διαθεόντων καὶ ἀναζητούντων τὴν κόρην· καὶ γὰρ κοινὴν τῆς πόλεως συμφορὰν τὴν τῆς κόρης ἐκάλουν φυγὴν. Ἡ μὲν τοί γε Θέκλα, καὶ τούτων γινομένων, ἐκάθητο μὲν παρὰ τοῖς τοῦ Παύλου ποσίν, ἀκαταπλήκτω δὲ καὶ ἀπτοήτῳ φρονήματι τῶν θείων δογμάτων ἀπήλαυνεν” (my own translation).

Not finding her anywhere triggers the expression of lament, manifested through a lexicon typical of the representation of such scenes. Terms such as βοή, ὀλολυγή, θόρυβος, and παραγή are used to describe the cries, the expression of grief, and the mass confusion and agitation that spread from Thecla's house to the entire city of Seleucia. In addition to all these terms, the word θρήνος, which becomes the key word for interpreting the passage, is particularly relevant to the theme I am discussing here. This tension contrasts with the image of Thecla seated at the feet of Paul "with an unwavering and undaunted spirit"²⁸.

As for the *Metaphrastic Martyrdom of Thecla* (BHG 1719), this version is based on the original text of the *Acts of Paul and Thecla*, from which it directly borrows certain expressions related to this scene of grief. The Metaphrast explicitly refers to the household (ἐν τῷ οἴκῳ) to emphasize that "the lament was shared" (κοινὸς ἦν ὁ θρήνος), and he categorizes those affected by the mourning into three groups: the betrothed, Thamyris, mourning his bride²⁹; Theocleia, mourning her child; and the maidservants, mourning their mistress³⁰. He also uses the key terms σύγχυσις and πένθος, both of which appear in *Acts of Paul and Thecla* 10. Unlike the *Life of Thecla*, which expands on the scene of the discovery of Thecla's empty room, the Metaphrast offers only a brief reference to the search for the missing girl, led by Thamyris and her attendants³¹.

2. Consolidation of the lament for the missing girl in Hagiographic Literature: *Topoi* and *Imitatio Theclae*

The use of an extensive repertoire of *loci communes* in hagiographic narrative is one of the characteristics of the lives of saints, as demonstrated in Pratsch's seminal study on the structure of biographies of male and female saints appearing in the Middle Byzantine period (8th-13th centuries)³². However, the manner of presenting and narrating the lives of saints, and the repertoire of hagiographic *topoi* interwoven within them, harkens back to the origins of hagiographic discourse in Late Antiquity with the adoption of the biographical model typical of ancient

²⁸ *Vita Theclae* 10, 28: "ἀκαταπλήκτω δὲ καὶ ἀπτοήτῳ φρονήματι".

²⁹ Symeon Metaphrastes, *Martyrium sanctae Theclae* 2.

³⁰ Symeon Metaphrastes, *Martyrium sanctae Theclae* 2: "Θαμύριδι μὲν γυναικὸς ἀστοχοῦντι· Θεοκλεία δέ, τέκνου· ταῖς δὲ παιδίσκαις, κυρίας".

³¹ Symeon Metaphrastes, *Martyrium sanctae Theclae* 5: "Ἐπειδὴ δὲ ἅμα πρῶτῳ ἐζητεῖτο Θέκλα ὑπὸ τῶν οἰκείων τε καὶ Θαμύριδος".

³² Pratsch, *Der hagiographischen Topos*.

philosophers (among others) for Christian programmatic discourse³³. In this way, the adoption of narrative models developed in the rhetorical environments of the imperial period sets the path for a deepening of the tendency to adopt not only models of expression but also specific motifs and scenes with a rich tradition in earlier Greek literature, in the burgeoning Christian hagiographic literature.

Consequently, in this general framework, the presence of the motif of lament in Byzantine hagiographic literature is not surprising. Moreover, in the case of hagiography featuring women, there is a certain limitation regarding reference models³⁴. Compared to the biographies of male saints, modern scholarship has noted the relative scarcity of lives of female saints in Byzantine literary sources³⁵. In fact, in many instances, the lives of female saints are viewed collectively as an expression of a minority among the different profiles of sanctity³⁶. While there are nuances and various subtypes, they consistently present a significant number of common elements that revolve around virtues such as virginity, chastity, or the prototypical tension between ἀσθένεια and ἀνδρεία³⁷, thus reiterating the same scenes and commonplaces more evidently.

Among the reference models for the definitive configuration of a hagiographic discourse focused on women, the figure of Thecla emerges prominently. This is not only due to her popularity in late antiquity but also because she is one of the earliest texts susceptible to being considered under the label of “hagiographic”. Indeed, in recent years, various studies have demonstrated the significant influence of Thecla and her texts on shaping Byzantine hagiographic discourse with a feminine focus³⁸. The formula *imitatio Theclae* has even been employed to denote the trend of narrative inspiration from Thecla and her exploits in creating

³³ See, among others, M. Van Uytanghe, *La biographie Classique et l'hagiographie chrétienne antique tardive*, “Hagiographica” 12 (2005) p. 223-248.

³⁴ See, for example: N. Delierneux, *The Literary Portrait of Byzantine Female Saints*, in: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts*, ed. S. Efthymiadis, Farnham – Burlington 2014, p. 363-386.

³⁵ A.M. Talbot, *Female Sanctity in Byzantium*, in: *Women and Religious Life in Byzantium*, ed. A.M. Talbot, Aldershot – Burlington 2001, p. 1-16.

³⁶ *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, ed. A.M. Talbot, Washington 1996, p. VIII-X.

³⁷ U. Mattioli, *'Ασθένεια e 'Ανδρεία. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Roma 1983.

³⁸ Á. Narro, *Tecla de Iconio. La santa ideal, un ideal de santa*, Reus 2021, p. 237-320; *Thecla and Medieval Sainthood. The Acts of Paul and Thecla in Eastern and Western Hagiography*, ed. G. Dabiri – F. Ruani, Cambridge 2022.

new lives of female saints³⁹. Thus, while this *imitatio Theclae* is clearly evident in cases such as martyrdom scenes where other female martyrs face fire or wild beasts, in other cases the connection with Thecla is more subtle and harder to prove.

An evident example of how this tendency operates can be observed in the general conception behind the creation of the so-called “lives of transvestite saints”⁴⁰. The central element of these lives – the saint’s transformation into a monk to attain spiritual perfection and spend her life in a male monastery, where she will stand out for her asceticism and virtue – has a clear antecedent in the story of Thecla⁴¹. In the first scene, Thecla will express her intention to cut her hair and follow Paul in his preaching, while in the second, she will directly adopt male attire with the intention of traveling and reuniting with Paul in Mira. Thus, while in the *Acts of Paul and Thecla* these scenes are not heavily emphasized and hold a secondary importance for the development of the narrative, in the lives of transvestite saints they become the central element around which the entire plot revolves⁴². Consequently, this demonstrates the considerable versatility of these motifs, which can be adapted to the specific purposes or agenda of the hagiographer while remaining within the framework of describing female sanctity.

Within this same theoretical framework, the description and expression of the lament for the missing girl will find an interesting literary development in the lives of transvestite saints. Indeed, scenes of this type can be observed in the lives of Eugenia, Apollinaria, and Euphrosyne. In general terms, these scenes are linked to the saint’s cross-dressing and her subsequent departure from the familiar household. From this perspective,

³⁹ Narro, *Tecla de Iconio*, p. 237-241; G. Dabiri, *Introduction*, in: *Thecla and Medieval Sainthood. The Acts of Paul and Thecla in Eastern and Western Hagiography*, ed. G. Dabiri – F. Ruani, Cambridge 2022, p. 13-19.

⁴⁰ On these lives, see, among others: J. Anson, *The Female Transvestite in Early Monasticism. The Origin and Development of a Motif*, “*Viator*” 5 (1974) p. 1-32; E. Patlagean, *L’histoire de la femme déguisée en moine et l’évolution de la sainteté féminine à Byzance*, “*Studi Medievali*” 17 (1976) p. 597-623; N. Delierneux, *Virilité physique et sainteté féminine dans l’hagiographie orientale du IV^e au VII^e siècle*, “*Byzantion*” 67 (1997) p. 179-243; J. Van Pelt, *Saints in Disguise: Performance, Illusion and Truth in Early Byzantine Hagiography*, Leuven 2025.

⁴¹ *Acta Pauli et Theclae* 15 and 40.

⁴² On the influence of the Thecla model on the lives of transvestite saints, see: J. Van Pelt, *Thecla, the First Cross-Dresser? The Acts of Paul and Thecla and the Lives of Byzantine Transvestite Saints*, in: *Thecla and Medieval Sainthood. The Acts of Paul and Thecla in Eastern and Western Hagiography*, ed. G. Dabiri – F. Ruani, Cambridge 2022, p. 197-232.

the lament – traditionally associated with funerary contexts – signals the symbolic death of the woman, who from this moment forward is fully devoted to her spiritual progression. The tears and mourning of those left behind should be understood as a narrative marker of her new life, one removed from the material world she formerly inhabited, highlighting the transition from worldly existence to Christian ascetic dedication.

3. Eugenia, Apollinaria, and Euphrosyne

3.1. *Martyrdom of Eugenia*

The first I deal with, the first version of the *Martyrdom of Eugenia* (BHG 607w)⁴³, is a clear example of the phenomenon described in the previous section⁴⁴. The *Martyrdom of Eugenia* recounts the conversion and spiritual journey of the young woman Eugenia. The narrative primarily focuses on her renunciation of secular life, her decision to disguise herself as a male monk, and her entrance into a male monastic community. After her true identity is revealed, she is forced to leave the monastery, subsequently faces persecution by pagan authorities, and ultimately suffers martyrdom.

The *Martyrdom of Eugenia* combines two major hagiographic genres – biography and martyrdom account⁴⁵. The text appears to have been originally composed in Latin, likely at the end of the fifth century or the beginning of the sixth, and subsequently translated into Greek⁴⁶.

⁴³ The critical edition of the text can be found at S. Apserou, *To Αγιολογικό dossier της Αγίας Ευγενίας* (BHG 607w-607z), Ioannina 2017 (diss.). The only modern translation of the Greek text has been recently published in Spanish by C. Sánchez-Mañas, *Martirio de Eugenia de Roma* (BHG 607w), in: *Martirios de santas del primer cristianismo*, ed. Á. Ibáñez – Á. Narro, Reus – Córdoba 2024, p. 141-197.

⁴⁴ On the intertextual references between *Acts of Paul and Thecla* and the *Martyrdom of Eugenia*, see: S.J. Davis, *Crossed Texts, Crossed Sex: Intertextuality and Gender in Early Christian Legends of Holy Women Disguised as Men*, JECS 10 (2002) p. 16-19.

⁴⁵ S. Constantinou, *Holy Actors and Actresses Fools and Cross-Dressers as the Protagonists of Saints' Lives*, in: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and contexts*, ed. S. Efthymiadis, Farnham – Burlington 2014, p. 344.

⁴⁶ E.G. Whatley, *Textual Hybrids in the Transmission of the Passio S. Eugeniae* (BHL 2666, 2667), "Hagiographica" 18 (2011) p. 37-38; M. Lapidge, *The Roman Martyrs. Introduction, Translations, and Commentary*, Oxford – New York 2018, p. 231-232.

Although the terminus *ante quem* provided by the manuscripts preserving the Greek version (tenth century) allows for a wide chronological range, the *Martyrdom of Eugenia* exhibits certain features suggesting that the Greek redaction was produced relatively soon after the presumed Latin original, likely still within the fifth or sixth century.

At the beginning of the *Martyrdom of Eugenia*, it is expressly mentioned how the moment that sparks Eugenia's intense desire to delve into Christian doctrine – a desire that contrasts sharply with her previous adherence to Greco-Roman religiosity – is her chance discovery of the *Acts of Paul and Thecla*⁴⁷, which she reads in secret with immense emotional turmoil due to the beliefs in which she was raised⁴⁸. The influence of Thecla's story becomes even more apparent in the description of the lament for the missing girl introduced in *Martyrdom of Eugenia* 10. The scene unfolds after Eugenia's travestism. The young woman, with the help of her eunuch slaves Proteas and Hyacinth, escapes from the litter in which she was normally transported due to her noble status, intending to enter a male monastery.

In this instance, the expression of lament follows the pattern established in Thecla's scene, although a close examination of the terminology used reveals a dependence not only on the primitive *Acts of Paul and Thecla*, but also on the *Life of Thecla*, where the three of the four core elements of this type of lament described in section 3 can be observed (there is no reference to the time of day in which the sequence occurs).

Let us then return to that time when Proteas and Hyacinth, having taken Eugenia, sent the empty litter back to her mother. For the household, thinking that she had arrived, all went out joyfully to meet her, but when they did not find her in the litter, they all began to wail. There was a commotion and uproar throughout the entire city, and an unbearable lamentation and much weeping ensued, with everyone in great confusion and despair. They searched through every district looking for Eugenia, inquiring of the peasants and seeking answers from soothsayers. Sacrifices were offered to the idols, and everyone said that Eugenia had been taken up to heaven by the immortal gods. The father believed this and, turning his mourning into consolation, decided to have a golden statue made of her. But her mother Claudia and her

⁴⁷ Davis, *Crossed Texts*, p. 16-17; Narro, *Tecla de Iconio*, p. 303-306.

⁴⁸ *Martyrium Eugeniae* 2: “ἐνέπεσεν δὲ εἰς τὰς χεῖρας αὐτῆς τοῦ ἀγιοτάτου ἀποστόλου Παύλου καὶ τῆς παρθένου Θέκλης ἡ ἐξηγήσις καὶ ἀναγινώσκουσα λαθραίως ἐδάκρυεν ἐφεκάστης διὰ τὸ καὶ μάλιστα ἐλληνικωτάτοις αὐτὴν γονεῦσιν ὑπάρχειν”.

brothers, Abitus and Sergius, could not at all be relieved from their grief; it was unbearable for them⁴⁹.

The textual dependence on the model from the scene in *Life of Thecla* 10 is evident due to the use of identical vocabulary. The initial expression of joy from Eugenia's relatives, exemplified by the term *χαρά*, mirrors that of Thecla's betrothed, Thamyris, in *Life of Thecla* 4. The suspicion of a relationship between the two works in the creation of this particular scene is confirmed by the use of terms such as *ταραχή*, *θόρυβος*, and *θρήνος*, which hold significant conceptual weight in *Life of Thecla* 10. Nonetheless, the direct influence of the *Acts of Paul and Thecla* is also evident in the use of terms like *πένθος* or *σύγχυσις*. This approach to crafting the first hagiographic narrative about the martyr Eugenia, rather than being anomalous, clearly demonstrates that the incorporation of literary motifs specific scenes, at least in certain hagiographic texts devoted to female saints, is governed by the reliance on established literary models within the hagiographical tradition itself.

The second recension of this martyrdom (*BHG* 607x-y) also contains a significant scene of grief⁵⁰, which marks a turning point in Eugenia's devotional life. From this moment onward, Eugenia disappears from her family, adopts male monastic dress and subsequently embrace monastic life. As the text makes clear, there is once again a close connection with the scene preserved in the *Acts of Paul and Thecla*. This recension, however, avoids an explicit reference to that work as Eugenia's motivation for conversion to Christianity, and instead alludes to the *Didachē of the apostle Paul* as the book that comes into her hands⁵¹.

⁴⁹ *Martyrium Eugeniae* 10: “Επανέλθωμεν τοίνυν εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν, καθ’ ὃν Πρωτέας καὶ Ὑάκινθος λαβόντες τε τὴν Εὐγενίαν, τὸ βαστέρνιον διὰ τῆς ὁδοῦ κενὸν ἐξαπέστειλαν πρὸς τὴν μητέρα αὐτῆς. οἱ γὰρ οἰκεῖοι νομίσαντες παραγενέσθαι αὐτήν, μετὰ χαρᾶς ἅπαντες ἐξῆλθον εἰς ἀπάντησιν αὐτῆς, ὥς τε οὐχ εὗρον αὐτὴν ἐν τῷ βαστερνίῳ, ὁμοῦ πάντες ἐπωδύροντο. καὶ ἐγένετο ταραχὴ καὶ θόρυβος κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν, καὶ ἦν θρήνος ἀφόρητος καὶ κλαυθμὸς πολὺς, καὶ πάντες ἦσαν ἐν συγχύσει καὶ ἀθυμίᾳ πολλῇ. περιήρισαν δὲ κατὰ πᾶσαν ἐπαρχίαν ζητοῦντες τὴν Εὐγενίαν. ἐπηρώτων οὖν τοὺς ἀγροίκους καὶ ἀνεζήτησαν τοὺς ἐγγαστριμύθους θυσία τε τοῖς εἰδώλοις ἀνεπέμπετο καὶ πάντες ἔλεγον τὴν Εὐγενίαν εἰς τὸν οὐρανὸν παρὰ τῶν ἀθανάτων Θεῶν ἀναληφθῆναι. ἐπίστευσεν δὲ ὁ πατὴρ τοῦτο καὶ τὸ πένθος εἰς παραμυθίαν μεταβαλὼν, ἔδοξεν τοῖς θεοῖς αὐτὴν καταριθμεῖσθαι καὶ ἐποίησεν αὐτῇ ἀπὸ χρυσοῦ καθαροῦ ἀνδριάντα. ἡ δὲ μήτηρ αὐτῆς Κλαυδία καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῆς, Ἀβίτος καὶ Σέργιος, σὺδαμῶς ἠδύναντο ἐκ τῆς ἀθυμίας κουφισθῆναι ἀλλ’ ἦν αὐτοῖς τὸ πένθος ἀφόρητον” (my own translation).

⁵⁰ The critical edition of the text can be found at Apserou, *To Αγιολογικὸ dossier*, p. 327-370.

⁵¹ *Martyrium Eugenia (recensio b)* 2: “Ἦλθεν δὲ εἰς τὰς χεῖρας αὐτῆς ἡ διδαχὴ τοῦ Ἀποστόλου Παύλου”.

However, the arrival at Eugenia's home of the empty litter borne by her two servants, Proteas and Hyacinth, is clearly modelled on the scene of grief for Thecla. The passage employs a substantial number of technical terms associated with the expression of lament, including the nouns πένθος, κοπετός, κλαυθμός, λύπη, and θλίψις, as well as the verbs κλαίω and πενθέω.

When they saw the animals approaching, the servants proceeding in proper order, and the litter coming up, all those in the household ran forward joyfully to meet her. But when they saw that the litter was empty, they all raised their voices together and wept, and suddenly great mourning arose throughout the whole city. For who, upon hearing that the prefect had lost his own daughter, could have borne it? Thus there was lamentation and immeasurable weeping among them all, and they mourned in utter confusion of grief: the parents their own daughter, the brothers their sister, the slaves their mistress. An unbearable sorrow and unceasing affliction seized them all⁵².

In addition, the tripartite perspective of lament – distributed among the different individuals or groups connected to Thecla in *Acts of Paul and Thecla* 10 – reappears here, adapted to Eugenia's narrative profile. Accordingly, the parents mourn their daughter, the brothers their sister, and the slaves their mistress. The text of Eugenia even employs the expression ἐπένθουν συγκεχυμένοι τῇ λύπῃ, which rewrites the original σύγχυσις πένθους ('a mix of mournings') found in the Thecla narrative, thereby pointing to a clear intertextual relationship with the *Acts of Paul and Thecla* in the construction of this scene.

Regarding also the dependence on specific literary models, and still with reference to Eugenia, it is striking to observe the rewriting procedure for this lament scene as found in the *Metaphrastic Life of Eugenia* (BHG 608), included by Papaioannou in his *Christian Novels from the Menologion of Symeon Metaphrastes*⁵³. Here, once again, a reformulation of

⁵² *Martyrium Eugenia (recensio b)* 14: "[...] Βλέποντες δὲ τὰ ζῶα περιπατοῦντα καὶ τοὺς παῖδας κατὰ τὴν ὀφείλουσαν τάξιν καὶ τὴν βαστέρναν ἀνερχομένην, προστρέχουσιν μετὰ χαρᾶς πάντες, οἱ ἐν τῷ οἴκῳ, εἰς ἀπάντησιν αὐτῆς καὶ ὁρῶσιν τὴν βαστέρναν κούφην καὶ ὁμοῦ πάντες ἐπῆραν τὴν φωνὴν αὐτῶν καὶ ἔκλαυσαν καὶ γίνεται ὅλη τῇ πόλει ἐξαίφνης πένθος μέγα. Τίς γὰρ ἀκούων ὅτι ὁ ἑπαρχὸς τὴν ἰδίαν θυγατέρα ἀπώλεσεν, ἡδύνατο φέρειν; Ἦν οὖν κοπετός καὶ κλαυθμός ἀνείκαστος ἐν πᾶσιν αὐτοῖς καὶ ἐπένθουν συγκεχυμένοι τῇ λύπῃ, οἱ γονεῖς αὐτῆς τὴν ἰδίαν θυγατέρα, οἱ ἀδελφοὶ τὴν ἀδελφήν, οἱ δοῦλοι τὴν ἰδίαν δέσποιναν, καὶ κατεῖχεν αὐτοὺς πάντας καὶ λύπη ἀφόρητος καὶ θλίψις ἀδιάλειπτος" (my own translation).

⁵³ S. Papaioannou, *Christian Novels from the Menologion of Symeon Metaphrastes*, Washington 2017.

the lament scene for the missing Eugenia seems evident, based on both the *Life of Thecla* and the original *Acts of Paul and Thecla* texts. On one hand, the *Life of Thecla* seems to be the unmistakable source of inspiration for the text in introducing, in direct style, the questions posed by those gathered to receive the litter intended for Eugenia upon discovering it was empty⁵⁴. On the other hand, the *Acts of Paul and Thecla* continues to serve as a literary model for this scene, reflecting the triple distinction of lament found in *Acts of Paul and Thecla* 10, where Thamyris laments for Thecla as a future wife (γυναικὸς), Theocleia as a daughter (τέκνου), and the maidservants for their mistress (κυρίας). The words speak for themselves: “and lamented bitterly, the parents for their daughter, the brothers for their sister, the slaves for their mistress”⁵⁵.

3.2. *Life of Apollinaria*

The lament for the missing girl motif is also prominently featured in the *Life of Apollinaria* (BHG 148)⁵⁶. The story describes the life of a young noblewoman who rejects her parents’ plan to marry her and instead embarks on a pilgrimage to the Holy Land. Disguised as a male eunuch named Dorotheus, she joins a monastery in Scetis, where she gains fame for her spiritual strength and healing abilities. After a misunderstanding involving her sister’s false pregnancy, her parents discover her true identity but remain silent. Apollinaria returns to the monastery as Dorotheus, where she lives until her death, at which point the monks discover her biological sex.

The text bears a particular connection to the *Life of Hilaria*, preserved only in Coptic. Drescher does not propose a specific date for the composition of this text, nor for the *Life of Apollinaria*, which he also includes

⁵⁴ Symeon Metaphrastes, *Vita sanctae Eugeniae* 31: “What has happened? What has been done? What is this overwhelming evil that has befallen us?”, tr. Papaioannou, *Christian Novels*, p. 209.

⁵⁵ Symeon Metaphrastes, *Vita sanctae Eugeniae* 32: “ἐπεβοῶντο πικρῶς, οἱ πατέρες τὴν θυγατέρα, οἱ ἀδελφοὶ τὴν γνησίαν, οἱ δοῦλοι τὴν δέσποιναν”, transl. Papaioannou, *Christian Novels*, p. 209-211. This intertextual reference was already detected by Davis, *Crossed text*, p. 17, and discussed by Van Pelt, *Thecla, the First Cross-Dresser?*, p. 216.

⁵⁶ The text I present from *Life of Apollinaria* is based on my own transcriptions from the manuscripts in which it appears. Until the new definitive critical edition is published, the only way to consult the text remains the diplomatic edition by J. Drescher, *Three Coptic Legends. Hilaria – Archellites – The Seven Sleepers*, Cairo 1947, p. 152-161.

in his study of three Coptic legends⁵⁷. However, a clear *terminus ante quem* can be established in the year 848, the date of the manuscript from the Pierpont Morgan Library in New York (M.583), in which the *Life of Hilaria* is preserved. Furthermore, since a degree of textual dependence on the *Martyrdom of Eugenia* also seems likely, the chronological range for the composition of the *Life of Apollinaria* may be further narrowed to between the sixth and the first part of the ninth century, a period of significant flourishing in the production of hagiographic texts centred on pious laywomen⁵⁸.

The scene of grief in *Life of Apollinaria* has a special connection with the *Martyrdom of Eugenia*, particularly due to the disappearance of both women after their cross-dressing and the use of the empty litter as the focal point of the lament. This motif, along with the presence of two male characters accompanying the protagonists, shows clear similarities with Eugenia's narrative⁵⁹.

However, the social and religious contexts in the *Life of Apollinaria* and the *Martyrdom of Eugenia* are distinct. While Eugenia's story involves conversion from a non-Christian background, Apollinaria's narrative takes place within a fully Christian framework. Both women share noble status, though Apollinaria is even more prominent, being described as the daughter of the fictional Emperor Anthemius. Her disappearance happens during a pilgrimage to the Holy Land, where she gradually frees her servants, keeping only a eunuch and a litter-bearer. This marks the beginning of her ascetic life, culminating in her renaming as Dorotheus. The complete scene can be read in *Life of Apollinaria* 12-13:

Seeing her love for Him, God provided dates as food for her sustenance and revealed to her how many years she would remain there. When the litter-bearer and the eunuch woke up and realized she was not in the litter, they were very astonished; for they found the garments she had worn left in the litter. They returned to St Menas and recounted the entire story to the *oikonomos*, also showing him her garments. The *oikonomos*, frightened, went to the city with the litter-bearer and the eunuch and relayed the entire matter to the governor. The governor was terrified and wrote a letter to Apollinaria's

⁵⁷ Drescher, *Three Coptic Legends*, p. III-V.

⁵⁸ Delierneux, *The Literary Portrait*, p. 376-378.

⁵⁹ On other correspondences between both texts, see Á. Narro, *La Vida de Apollinaria/Doroteo* (BHG 148). *Una santa travestida de origen copto*, in: *Del relato martirial al género hagiográfico en la tardoantigüedad. Personajes y espacios liminales*, ed. L. Bonhome – M. Movellán Luis, Madrid – Oporto 2022, p. 100-101.

father, the emperor, explaining everything clearly and also sending her garments. When the emperor received and read the letter, he wept bitterly. Seeing his daughter's garments the father was inwardly overwhelmed, and he began to lament with the girl's mother and all his court. Subsequently, they began to pray to God and calmed themselves. The emperor then said: "God, who chose her for Your reverence, strengthen her". Then they all wept again, and some of them said to the emperor: "Truly, lord, she is the daughter of a pious emperor. Indeed, she is the descendant of your power. Your good deeds shine now more than ever". And after saying such things and more, they all prayed for her⁶⁰.

As seen in *Life of Apollinaria* 12, the empty litter of Apollinaria is accompanied by the additional detail of the appearance of the saint's garments, which represents a novelty compared to the previously discussed scene in *Martyrdom of Eugenia*. In fact, this will be the belonging of the missing girl that, along with the letter written by the governor after hearing the story of Apollinaria's disappearance from the *oikonomos*, the eunuch, and the litter-bearer, triggers the lament of the emperor, the protagonist's father, and all those with him.

The litter is used only as the initial setting and elicits the surprise, or rather, the astonishment of Apollinaria's servants. The negative connotation in the text of the adjective *ἐκθαμβος*, referring to the eunuch and the litter-bearer, is confirmed by the use of the aorist passive participle of the verb *πτοέω* ("to be scared") to illustrate the reaction of the *oikonomos* upon receiving the news on Apollinaria. Regarding the lament for

⁶⁰ *Vita Apollinariae* 12-13: "ὁ δὲ Θεὸς ἰδὼν αὐτῆς τὴν πρὸς αὐτὸν ἀγάπην περιεποιήσατο πρὸς ἀποτροπὴν αὐτῆς φοίνικα ἐπαρκέσαι αὐτῇ καὶ ἀνήγγειλαν ὅσα δ' ἂν ἔτη ἐποίησεν ἐκεῖ. τοῦ δὲ λεκτικαρίου καὶ τοῦ εὐνούχου δῆυνπισθέντων καὶ γνωσάντων ὅτι οὐκ ἦν ἐν τῷ λεκτικίῳ ἐκθαμβοὶ ἐγένοντο πάντῃ. ἡῦρον γὰρ τὰ ἱμάτια ἃ ἐφόρει ἐν τῷ λεκτικίῳ. καὶ ἀναλύσαντες ἦλθον εἰς τὸν ἅγιον Μηνᾶν καὶ ἀνήγγειλαν τῷ οἰκονόμῳ τὰ περὶ αὐτῆς δεῖξαντες αὐτῷ καὶ τὰ ἱμάτια αὐτῆς. καὶ πτοηθεὶς εἰσῆλθεν ἐν τῇ πόλει σὺν τῷ λεκτικαρίῳ καὶ τοῦ εὐνούχου καὶ ὑπέστησαν τῷ ἄρχοντι τὴν αἰτίαν πᾶσαν. ὁ δὲ ἄρχων φοβηθεὶς γράφει ἐπιστολὴν τῷ πατρὶ αὐτῆς τῷ βασιλεῖ σημάνας αὐτῷ πάντα ἀκολούθως, ἀποστείλας καὶ τὰ ἱμάτια αὐτῆς. δεξάμενος δὲ τὴν ἐπιστολὴν καὶ ἀναγνούς ἐδάκρυσεν πικρῶς. ἰδὼν δὲ καὶ τὰ ἱμάτια τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ, πλεόν ἰλιγγίασεν τοῖς σπλάγχνοις αὐτοῦ καὶ ἤρξατο ὀδύρεσθαι σὺν τῇ μητρὶ αὐτῆς καὶ πάσῃ τῇ συγκλήτῳ. ὕστερον δὲ εὐχαριστήσαντες τῷ Θεῷ ἡσύχασαν. εἶπεν δὲ ὁ βασιλεὺς· ὁ Θεὸς ὁ ἐκλεξάμενος αὐτὴν εἰς τὸν φόβον σου, στερέωσον αὐτήν. πάλιν οὖν πάντων δακρυσάντων, τινες αὐτῶν εἶπον τῷ βασιλεῖ· ἐπ' ἀληθείας, δέσποτα, αὕτη θυγάτηρ βασιλέως εὐσεβοῦς ἐστίν. ὄντως τέκνον τοῦ κράτους σου ἐστίν, νῦν πλεόν ἀνεφάνησαν αἱ ἀγαθοεργαίαι σου. καὶ ταῦτα εἰπόντες καὶ πλείονα τούτων, ἅπαντες ἡῦχοντο ὑπὲρ αὐτῆς" (my own translation).

the missing daughter, the text describes the father's bitter sorrow upon reading the governor's letter through the verb δακρύω, intensified by the addition of the adverb πικρῶς. The sight of Apollinaria's garments leads him to lose his mind, as indicated by the use of the verb ἰλιγγιάζω, and to share the expression of his grief with his wife, an action conveyed through another verb commonly used in the depiction and expression of lament, ὀδύρομαι.

Finally, another element that the *Martyrdom of Eugenia* and the *Life of Apollinaria* have in common is the emergence of the concept of consolation (παραμυθία) in the scene. In both versions of *Life of Eugenia*, both the original and the metaphrastic, the father erects a statue in honor of his daughter, finding solace in his religious beliefs by thinking she has been taken up by the gods. In the *Life of Apollinaria*, however, the verb ἡσυχάζω suggests a more serene acceptance of events by the imperial family. The final words of some of the emperor's companions, praising his daughter and mentioning God, seem to suggest that Apollinaria's disappearance is eventually interpreted as a divine miracle. However, the text does not explicitly clarify this religious interpretation of the event, something that is evident to the reader who knows in advance that everything is arranged according to God's plan (κατ'οικονομίαν τοῦ Θεοῦ), as the text had foreshadowed in the immediately preceding scene. In that scene, while the eunuch and the litter-bearer sleep, Apollinaria changes her secular clothes for a monk's habit inside the litter and then ventures into the swamp where she will begin her ascetic training, toughening her skin and appearance to blend in with men and preparing for her entry into a male monastic community once she receives the divine sign indicating it.

In the story of Apollinaria, the scene of grief contrasts sharply with the heroine's actual situation at the very moment her relatives mourn her disappearance. While she is presumed dead, Apollinaria has entered the swamp to live as a hermit, train in ascetic practices, and transform her body in preparation for receiving God's sign to embrace coenobitic life in a male monastery. This simultaneous mourning and hidden transformation underscores her symbolic rebirth, a process further emphasized in the text through a baptismal-like imagery associated with the swamp.

Finally, it should be stressed that there is no metaphrastic version of the *Life of Apollinaria*.

3.3. *Life of Euphrosyne*

The *Life of Euphrosyne* (BHG 625)⁶¹ recounts the life of a devout Christian young woman from Alexandria, who, after losing her mother, becomes acquainted with monastic life through her father's connections with Egyptian monastic communities. Deeply inspired by this way of life, Euphrosyne resolves to renounce marriage and dedicate herself to the spiritual path. However, convinced that her father would easily find her in a female monastery and believing in the greater spiritual quality of male monastic communities, she decides to leave home, disguise herself as a monk, and enter the monastery of Scetis under the identity of the eunuch Smaragdus. Her father, Paphnutius, is devastated by her disappearance and eventually visits the very monastery where she resides. Despite their frequent interactions and conversations, the father fails to recognize her daughter until Smaragdus/Euphrosyne reveals her true identity to Paphnutius on her deathbed.

Due to the use of the exclamations “οἱμοι τέκνον ἐμὸν γλυκύτετον” and “οἱμοι φῶς τῶν ἐμῶν ὀφθαλμῶν” appearing precisely in the expression of lament included in *Life of Euphrosyne* 12, which is shared by many texts including similar θρῆνοι⁶², it can be securely dated no earlier than the seventh century. In addition, a *terminus ante quem* is provided by the mention of the *Life of Euphrosyne* in the work of John the Stylite (eighth century)⁶³.

In the *Life of Euphrosyne* the scene of lament for the missing girl returns to the domestic setting that appeared in the initial manifestation of this motif in the story of Thecla. This is logical considering that in the *Life of Euphrosyne*, the general plot unfolds in a more intimate environment, focusing clearly on the relationship between Euphrosyne's father, Paphnutius, and his daughter. Both characters are presented as pious Christians, sharing the misfortune of losing, he a wife and she a mother.

⁶¹ The critical edition of the Greek text and further analysis can be found at Á. Narro – I. Muñoz Gallarte, *La Vida de santa Eufrosine* (BHG 625-625b). *Introducción, edición crítica y traducción*, “Collectanea Christiana Orientalia” 20 (2023) p. 143-189.

⁶² Similar expressions appear in a later version of the *Evangelium Nicodemi* (10, 1, 2b), Georgius Syceota, *Vita sancti Theodori Syceotae* (32, 10) or in *Vita sancti Alexii* (10, 12) [BHG 51]. The latter texts are both dated in the seventh or eighth centuries.

⁶³ C.L. Lubinsky, *Removing Masculine Layers to Reveal a Holy Womanhood: The Female Travestite Monks of Late Antique Eastern Christianity*, Turnhout 2013, p. 28. For further detail on the chronology of the *Vita Euphrosynae*, see Anson, *The Female Transvestite*, p. 12; Patlagean, *L'histoire de la femme déguisée*, p. 601; Davis, *Crossed Texts*, p. 4.

They are both captivated by the virtue and behaviour of the monks from the monastery of Scetis, with whom the father establishes a cordial relationship. It is within this monastery that the daughter, after completing her cross-dressing and adopting the identity of the young monk Smaragdus, integrates herself.

In this case, Paphnutius' expression of lament for his missing daughter, following her decision to secretly leave the family home and enter a male monastery to pursue her spiritual calling, becomes a central element of the narrative. Indeed, the father's initial expression of lament in *Life of Euphrosyne* 12 transforms into a perennial sorrow that accompanies him throughout the story. This sorrow is given significant narrative space in *Life of Euphrosyne* 15-16, where Paphnutius visits the monastery of Scetis seeking solace for his daughter's absence⁶⁴. Paradoxically, it is Euphrosyne herself, under the identity of Smaragdus, who comforts him and even urges him not to grieve or weep⁶⁵.

Returning to the first scene of *Life of Euphrosyne* 12, where Paphnutius' lament is performed, it is noteworthy that it also includes elements typical of the descriptions of grief previously discussed in other hagiographic texts focused on women, but it presents very significant novelties. Firstly, rather than merely describing the weeping and sorrow felt by the character suffering from the protagonist's absence, Paphnutius' lament is expressed explicitly in direct speech, clearly employing characteristic elements of the *θρήνος*, as a rhetorical composition. Secondly, this lament interplays with other hagiographical texts containing similar expressions of grief and borrows imagery and vocabulary from the lament included in Gregory of Nyssa's *Life of Macrina*⁶⁶.

Meanwhile, Euphrosyne's father returned home at lunchtime, and when he did not find his daughter, his expression started to change, and he questioned the servants: "Where is Euphrosyne?". When the servants replied that they had seen her the previous evening but not since dawn, Paphnutius thought that someone to whom she was not betrothed had taken her away, and he sought to discover this by sending messengers. Upon hearing this, the father

⁶⁴ Precisely these chapters, in which the conversation between the daughter, disguised as the monk Smaragdus, and her father Paphnutius takes place, are rewritten and expanded in one of the manuscripts that transmits the text. For further information and the edition of this section, see: Á. Narro – I. Muñoz Gallarte, *Una versión inédita de la Vida de Eufrosine (BHG 625b) en el ms. Paris. gr. 1538*, "Collectanea Christiana Orientalia" 20 (2023) p. 251-271.

⁶⁵ *Vita sancta Euphrosynae* 16, 12-13: "μή λυποῦ, μηδὲ δάκρυε".

⁶⁶ See Gregorius Nyssenus, *Vita sanctae Macrinae* 26, 23-29.

of the young man to whom she was betrothed became agitated, ran to Paphnutius' house, and found him lying on the ground and weeping. They asked him, "Who came and took her away?". Immediately, horsemen were sent to Egypt and Libya. Ships were detained, search parties were organized; houses, monasteries, friends, neighbors, deserts, and caves were searched, but she was not found. Failing in every type of investigation, they changed their perspective and began to lament as if she were dead. The young man's father lamented for the bride, the young man for his betrothed, the maidservants for their mistress, and the father for his daughter, saying: 'Alas, my sweetest daughter! Alas, light of my eyes! Alas, comfort of my soul! Who plundered my treasure? Who took away my being? Who scattered my wealth? Who extinguished my lamp? Who claimed my hopes? Who took the dignity of my house? What kind of wolf devours my flock? What place hides that beauty like the sun? What sea holds in its abyss the radiant face? What king has as a war slave the royal image? She was the essence of the family; she, the staff of the old man; she, the release from troubles; she, the rest from labors; she, the consolation from sorrows. Earth, do not cover the blood of my flesh until I know who caused this tragic act to my Euphrosyne'. The friends who were present and heard his words raised their voices in lament so that the whole city ended up weeping for the unexpected loss of the girl⁶⁷.

⁶⁷ *Vita sanctae Euphrosynae* 12: "ὁ δὲ πατήρ αὐτῆς ἐν τῇ ὥρᾳ τοῦ ἀρίστου ἐλθὼν εἰς τὸν οἶκον, καὶ μὴ εὐρὼν τὴν θυγατέρα αὐτοῦ, ἤρξατο ἀλλοιοῦσθαι τῷ προσώπῳ καὶ ἀνετάζειν τοὺς παῖδας καὶ τὰς παιδίσκας τὸ τί γέγονεν ἡ Εὐφροσύνη· τῶν δὲ παιδῶν εἰπόντων ὅτι ἐσπέρας εἶδομεν αὐτήν, ἀπὸ πρῶτῃ δὲ οὐκέτι, ἐλογίσαστο ὁ πατήρ αὐτῆς μὴ ἄρα ὁ μνηστευσάμενος αὐτῇ ἦλθεν καὶ ἔλαβεν αὐτήν, καὶ πέμψας, ἐπυνθάνετο τοῦτο. ἀκούσας δὲ ὁ τε πατήρ τοῦ νεανίου καὶ ὁ ὄρμασάμενος αὐτήν, καὶ ἐν ταραχῇ γενάμενοι, δρομαῖοι ἔρχονται εἰς τὸν οἶκον τοῦ Παφνουτίου, καὶ εὐρίσκουσιν αὐτὸν χαμαὶ κείμενον καὶ ἀποδυρόμενον, καὶ λέγουσιν ὅτι ἀνεστάτωσεν αὐτὴν τις καὶ λαβὼν ἔφυγεν. Εὐθέως οὖν ἱπεῖς κατὰ τὴν Αἴγυπτον καὶ Λιβύην ἀπεστέλλοντο, κατοχαὶ πλοίων καὶ ζητήσεις, ἡρευνῶντο οἶκοι, μοναστήρια, φίλοι, γείτονες, ἔρημοι, σπήλαια, καὶ τὸ ζητούμενον οὐχ εὐρίσκετο. ὥς οὖν διὰ πάσης ἐρεῦνης ἐλθόντες ἀπέπιπτον τοῦ σκοποῦ, μεταβαλλόμενοι ὥς ἐπὶ νεκρῷ ἐθρήνουν, ὁ πενθερὸς τὴν νύμφην, ὁ νεανίας τὴν ὄρμαστίην, αἱ δοῦλαι τὴν δέσποιναν, ὁ πατήρ τὴν θυγατέρα θρηνῶν ἔλεγεν· οἴμοι τέκνον ἐμὸν γλυκύτατον. Οἴμοι φῶς τῶν ἐμῶν ὀφθαλμῶν. Οἴμοι παραμύθιον τῆς ἐμῆς ψυχῆς. Τίς τὸν ἐμὸν θησαυρὸν ἐσύλησεν; τίς τὴν ἐμὴν οὐσίαν ἀφήρπασεν; τίς τὸν ἐμὸν πλοῦτον ἐσκόρπισεν; τίς τὸν ἐμὸν λύχον ἐσβεσεν; τίς τὰς ἐμὰς ἐλπίδας ἐχειρώσατο; τίς τοῦ ἐμοῦ οἴκου τὴν εὐπρέπειαν ἔλαβεν; ποῖος λύκος τὸ ἐμὸν πρόβατον καταμένεται; ποῖος τόπος τὸ ἡλιόμορφον ἐκεῖνο ἔκρυψε κάλλος; ποῖον ἐλάγος ἐν βυθῷ κατεχεῖτο τὸ φαῖνον πρόσωπον; ποῖος βασιλεὺς αἰχμάλωτον ἔχει τὸν βασιλικὸν χαρακτῆρα; ἐκεῖνη μου τοῦ γένους ἡ σύστασις, ἐκεῖνη τοῦ γήρως ἡ βακτηρία, ἐκεῖνη τῶν κακῶν ἡ λύσις, ἐκεῖνη τῶν μόχθων ἡ ἀναπαύσις, ἐκεῖνη τῶν ὁδυνῶν ὁ κουφισμός. Γῆ, μὴ ἐπικαλύψῃς ἐφ' αἵματι σαρκός μου, ἕως ἂν γνῶ τίς τὴν ἐμὴν Εὐφροσύνην πένθους πάρεργον ἐποίησεν. ἀκούοντες δὲ ταῦτα τὰ ῥήματα

The sequence can be clearly divided into two distinct parts: 1) the first part describes the absence of the girl, the announcement of the news to the father of Euphrosyne's betrothed, the organization of the search for the girl, and the futile results of these efforts. 2) In the second part, the girl is presumed dead, leading to Paphnutius' explicit lamentation, which, given the context, moves from an expression of sorrow for her absence to a near-funereal lament. This structure effectively transitions from the initial shock and frantic search to a profound and personal expression of grief, highlighting the depth of Paphnutius' despair and the impact of Euphrosyne's presumed loss on his soul.

The first part contains a series of elements that seem to clearly refer to the story of Thecla. Firstly, the presence of the maidservants who were waiting for Euphrosyne, the question of whether they knew what had happened to his daughter, and even the reference to the last sighting of the girl the night before and the allusion to dawn clearly recall the story of Thecla, with more points in common with the *Life of Thecla* than with the primitive *Acts of Paul and Thecla*. Secondly, the search for the girl, a secondary motif that appears both in *Acts of Paul and Thecla* and *Life of Thecla* but is minimally developed, is extensively addressed here, giving the passage a distinctly rhetorical touch. In this section, for the first time, a specific vocabulary typical of the description of lament is used, such as the verb ἀποδύρομαι, referring to Paphnutius, and is included a detailed enumeration of the places where the search efforts are directed. The aim is to create an apparent growing narrative tension. The lack of news about Euphrosyne leads to despair, thus introducing the second part of the sequence.

Despair leads to considering Euphrosyne as dead, which results in a change of perspective, expressed by the verb μεταβάλλω, and causes the lament to be expressed as one would for someone deceased, as the text clearly states (“μεταβαλλόμενοι ὡς ἐπὶ νεκρῷ ἐθρήνουν”). As in the *Acts of Paul and Thecla*, where lamentation was associated with three feelings and perspectives on the loss of Thecla (Thamyris for his future wife; Theocleia for her daughter; the maidservants for their mistress), here four distinct perspectives are distinguished: the father of the betrothed for the bride, the betrothed for his fiancée, the maidservants for their mistress, and the father for his daughter⁶⁸. The dependence on

οἱ παρόντες φίλοι, θρηνώδη φωνὴν ἀνέπεμπον, ὥστε πᾶσαν τὴν πόλιν δακρύνειν, ἐπὶ τῇ αἰφνιδίῳ ἀπωλείᾳ τῆς κόρης” (my own translation).

⁶⁸ *Vita sanctae Euphrasyne* 12: “ὁ πενθερὸς τὴν νύμφην, ὁ νεανίας τὴν ὀρμαστὴν, αἱ δοῦλαι τὴν δέσποιναν, ὁ πατὴρ τὴν θυγατέρα θρηγῶν ἔλεγεν;”; Van Pelt, *Thecla, the First Cross-Dresser?*, p. 215-216.

the *Acts of Paul and Thecla* model is evident, although some influence from the *Martyrdom of Eugenia* should not be ruled out, given the similarity in expressing the vertical social relationship between mistress and maidservants through the terms δοῦλος and δέσποινα. In any case, this device serves to introduce Paphnutius's lament in direct speech, and the order in which the author of the *Life of Euphrosyne* presents the four affected by Euphrosyne's disappearance is clearly intentional.

Regarding the lament expressed by Paphnutius, I have already mentioned the presence of expressions used in different hagiographical text for the same purpose, which suggest a conscious choice of the elements of the composition and the creation of this lament (θρήνος) following rhetorical conventions for the expression of the grief. His speech resembles a funeral lament, such as that employed in the *Life of Macrina*, and appears to progressively move in that direction, deepening the portrayal of the father's grief over his daughter's absence.

The use of the exclamation of pain, οἶμοι, is noteworthy as it is characteristic of ritual lamentation in the entire Greek literary tradition. The emotional and personal involvement of the lamenting subject is clearly observed in the repetition of possessive pronouns within the exclamations and rhetorical questions concerning his daughter's supposed death. The use of familiar language ("τέκνον ἐμὸν γλυκύτατον") and various metaphors to describe what Euphrosyne means to Paphnutius also follows the patterns of ritual lamentation and had a parallel in the *Life of Macrina*⁶⁹. Lastly, there is a direct invocation to the earth, requesting sufficient time for Paphnutius to overcome the ordeal of his daughter's death and to discover who is responsible for what he believed to be her certain death. This final part of the lament reveals another source of the *Life of Euphrosyne*, as the phrase "Γῆ, μὴ ἐπικαλύψῃς ἐφ' αἵματι σαρκός μου" is literally taken from Job 16:18, where the prophet, a paradigmatic example of a suffering man, laments before God. This final detail emphasizes the use of a certain biblical repertoire for the composition of this lament, as it was the case in the liturgical poetry of that period⁷⁰.

The lament for the missing girl carries particular significance in Euphrosyne's narrative. As in the other texts examined, the scene of grief – here accompanied by an explicit lament – signals the abandonment of a normal, material life in favour of spiritual or monastic pursuits. In this case, Paphnutius' grief becomes a central focus of the narrative and converges with

⁶⁹ Gregorius Nyssenus, *Vita sanctae Macrinae* 26, 23-29: "τῶν ὀφθαλμῶν ἡμῶν ὁ λύχνος [...] τὸ φῶς τῆς τῶν ψυχῶν ὁδηγίας".

⁷⁰ Harvey, *Guiding Grief*, p. 200-201.

the sequence depicting his daughter at the monastery of Scetis, where he begins a new spiritual relationship with the monk Smaragdus – who, in fact, is the daughter he has been seeking. This intricate plot heightens the significance of both Euphrosyne’s disappearance and Paphnutius’ lament.

In the *Metaphrastic Life of Euphrosyne*, Paphnutius’ lament is preserved in an abridged form and is integrated, as in the source text, into the description of the scene of grief – with fewer details in this case – in which the anonymous fiancé of Euphrosyne and her servants also participate⁷¹. Paphnutius begins his lament with a direct appeal to his daughter (“Ποῖ πεπόρευσαι, τέκνον;”), voicing his grief with poignant emotion (“ἐλεεινῶς ἐπιλέγοντα”). He reflects on his emotional state following Euphrosyne’s disappearance, maintaining the same tone throughout (“οἱμοί τέκνον ἐμὸν”) and employing key terms such as στέρησις (“deprivation”) and μόνωσις (“isolation”) to express his sense of loss. He concludes this brief lament by emphasizing that Euphrosyne was his only daughter (“οὐκ ἔστι μοι τέκνον ἕτερον ὡς ἐπ’ αὐτῷ βλέψαι, καὶ τῆς ἐπὶ σοὶ λύπης ἀναψυχὴν ἐφευρεῖν”), a detail that had remained implicit in the *Life of Euphrosyne*, as it was already mentioned at the beginning of the narrative.

4. Final remarks

The trajectory from the *Acts of Paul and Thecla* through the *Life of Thecla*, the two versions of the *Martyrdom of Eugenia*, the *Life of Apollinaria*, the *Life of Euphrosyne*, and their metaphrastic versions shows the formation and refinement of a specific hagiographic motif: the lament for the missing girl. Initially rooted in the influential model of *Thecla* – whose narrative achieved wide diffusion – this motif became a flexible resource within hagiography focused on female sanctity, especially through the productive framework of the *imitatio Theclae*. Over time, the motif was developed and recontextualized in scenes involving concern, grief, or direct lament over a girl’s disappearance. This does not imply that the motif is unique or exclusive to hagiography focused on women, although it plays a decisive role in the development of these narratives and finds its fullest expression in the lives of transvestite saints. In any case, tracing, studying, and comparing such scenes in hagiographic texts focused on male saints would exceed the scope of an article of this kind.

This study has highlighted two distinct narrative strategies: narrator-described scenes of grief and direct expressions of lament by

⁷¹ See Symeon Metaphrastes, *Vita sanctae Euphrosynae Alexandrinae* 9.

characters. While grief descriptions appear widely, structured lament – following rhetorical conventions of the literary *θρῆνος* – occurs only in select examples (*Life of Euphrosyne*, especially, and briefly in the *Life of Thecla* or the *Life of Apollinaria*). Paphnutius's lament in the *Life of Euphrosyne* emerges as the most rhetorically elaborate, linking the scene to earlier examples in the *Life of Thecla* and the *Life of Macrina*, and reflecting broader trends in late antique Christian literature.

Lexical and structural parallels confirm a shared textual tradition across these works, with the *Life of Thecla* acting as a key turning point – especially through its vivid depiction of Thecla's empty room at dawn. The motif is consistently tied to fundamental moments in the protagonists' journeys, often following conversion or cross-dressing, and signalling a deeper spiritual transformation. In the end, this lament for the missing girl echoes the emotional power of funerary lament while adapting it to new religious and narrative purposes within Byzantine hagiography focused on women. These scenes of grief and lament carry a clear symbolic weight, marking the protagonist's departure from the material and familiar world. By witnessing the mourning of relatives, the texts emphasize the heroine's renunciation of worldly attachments and signal the beginning of her spiritual transformation, highlighting the threshold between her former life and the monastic or ascetic path she is about to fully embrace.

Bibliography

Sources

- Acta Pauli et Theclae, Acts of Thecla* = *The Acts of Paul and Thecla*, ed. J.W. Barrier, Tübingen 2009.
- Dionysus Halicarnaseus, *Ars rhetorica* [Sp.] = *Dionysii Halicarnasei quae exstant*, v. 6, ed. H. Usener – L. Rademacher, Stuttgart 1899.
- Vita Apollinariae, Life of Apollinaria* = *Three Coptic Legends. Hilaria – Archellites – The Seven Sleepers*, ed. J. Drescher, Cairo 1947.
- Vita Euphrosynae, Life of Euphrosyne* = *La Vida de santa Eufrosine (BHG 625-625b). Introducción, edición crítica y traducción*, ed. Á. Narro – I. Muñoz Gallarte, "Collectanea Christiana Orientalia" 20 (2023) p. 143-189; *Una versión inédita de la Vida de Eufrosine (BHG 625b) en el ms. Paris. gr. 1538*, ed. Á. Narro – I. Muñoz Gallarte, "Collectanea Christiana Orientalia" 20 (2023) p. 251-271.
- Vita Theclae, Life of Thecla* = *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, ed. G. Dagron, Bruxelles 1978.

- Martyrium Eugeniae, Martyrdom of Eugenia* = *To Αγιολογικό dossier της Αγίας Ευγενίας (BHG 607w-607z)*, ed. S. Apserou, Ioannina 2017 (diss.); tr. C. Sánchez-Mañas, *Martirio de Eugenia de Roma (BHG 607w)*, in: *Martirios de santas del primer cristianismo*, ed. Á. Ibáñez – Á. Narro, Reus – Córdoba 2024, p. 141-197.
- Symeon Metaphrastes, *Vita sanctae Eugeniae, Metaphrastic Martyrdom of Eugenia* = ed. and tr. S. Papaioannou, *Christian Novels from the Menologion of Symeon Metaphrastes*, Washington 2017.

Studies

- Alexiou M., *The Ritual Lament in Greek Tradition*, London – New York 1974.
- Alwis A.P. – Hinterberger M. – Schiffer E., *Metaphrasis in Byzantine Literature*, Turnhout 2021.
- Ηθοποιία. *La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, ed. E. Amato – J. Schamp, Salerno 2005.
- Anson J., *The Female Transvestite in Early Monasticism. The Origin and Development of a Motif*, “Viator” 5 (1974) p. 1-32.
- Constantinou S., *Holy Actors and Actresses Fools and Cross-Dressers as the Protagonists of Saints' Lives*, in: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and contexts*, ed. S. Efthymiadis, Farnham – Burlington 2014, p. 343-362.
- Thecla and Medieval Sainthood. The Acts of Paul and Thecla in Eastern and Western Hagiography*, ed. G. Dabiri – F. Ruani, Cambridge 2022.
- Davis S.J., *Crossed Texts, Crossed Sex: Intertextuality and Gender in Early Christian Legends of Holy Women Disguised as Men*, “Journal of Early Christian Studies” 10 (2002) p. 16-19.
- Delierneux N., *Virilité physique et sainteté féminine dans l'hagiographie orientale du IV^e au VII^e siècle*, “Byzantion” 67 (1997) p. 179-243.
- Delierneux N., *The Literary Portrait of Byzantine Female Saints*, in: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts*, ed. S. Efthymiadis, Farnham – Burlington 2014, p. 363-386.
- Den Boeft J. – Bremmer J., *Notiunculae Martyrologicae IV*, “Vigiliae Christianae” 45 (1991) p. 105-122.
- Eyl J., *Why Thekla Does Not See Paul: Visual Perception and the Displacement of Erös in the Acts of Paul and Thekla 3*, in: *The Ancient Novel and Early Christian and Jewish Narrative: Fictional Intersections*, ed. M.P. Futre Pinheiro – J. Perkins – R. Pervo, Groningen 2012, p. 3-19.
- Hagen H.M., *Ηθοποιία. Zur Geschichte eines rhetorischen Begriffs*, Nürnberg 1966.
- Harvey S.A., *Guiding Grief: Liturgical Poetry and Ritual Lamentation in Early Byzantium*, in: *Greek Laughter and Tears. Antiquity and After*, ed. M. Alexiou – D. Cairns, Edinburgh 2017, p. 199-216.
- Johnson S.F., *The Life and Miracles of Thekla. A Literary Study*, Washington 2006.

- Kaster R.A., *The Son (s) of Alypius. Vie et Miracles de Sainte Thècle II*. 38, "Analecta Bollandiana" 101 (1983) p. 301-303.
- Kaster R.A., *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles 1997.
- Kennedy G.A., *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton 1994.
- Lapidge M., *The Roman Martyrs. Introduction, Translations, and Commentary*, Oxford – New York 2018.
- Lubinsky C.L., *Removing Masculine Layers to Reveal a Holy Womanhood: The Female Travestite Monks of Late Antique Eastern Christianity*, Turnhout 2013.
- Mattioli U., *Ἀσθένεια e Ἀνδρεία. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Roma 1983.
- Messis C., *Fiction and/or Novelisation on Byzantine Hagiography*, in: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts*, ed. S. Efthymiadis, Farnham – Burlington 2014, p. 313-341.
- Narro Á., *Lo scontro tra formazione classica e pensiero cristiano: La vita e miracoli di Santa Tecla*, "Graeco-latina Brunensia" 15 (2010) p. 127-138.
- Narro Á., *Nouvelles réminiscences littéraires décelées dans la Vie et les Miracles de sainte Thècle (BHG 1717-1718)*, "Analecta Bollandiana" 130 (2012) p. 301-303.
- Narro Á., *The influence of the Greek novel on the Life and Miracles of Saint Thecla*, "Byzantinische Zeitschrift" 109 (2016) p. 73-96.
- Narro Á., *La Vie et miracles de sainte Thècle et l'École de Gaza*, in: *L'École de Gaza: espace littéraire et identité culturelle dans l'Antiquité tardive*, ed. E. Amato – A. Corcella – D. Lauritzen, Leuven – Paris – Bristol 2017, p. 313-324.
- Narro Á., *Tecla de Iconio. La santa ideal, un ideal de santa*, Reus 2021.
- Narro Á., *La Vida de Apolinaria/Doroteo (BHG 148). Una santa travestida de origen copto*, in: *Del relato martirial al género hagiográfico en la tardoantigüedad. Personajes y espacios liminales*, ed. L. Bonhome – M. Movellán Luis, Madrid – Oporto 2022, p. 77-103.
- Patlagean E., *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, "Studi Medievali" 17 (1976) p. 597-623.
- Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, ed. A.M. Talbot, Washington 1996.
- Talbot A.M., *Female Sanctity in Byzantium*, in: *Women and Religious Life in Byzantium*, ed. A.M. Talbot, Aldershot – Burlington 2001, p. 1-16.
- Trzaskoma S.M., "Theagenes' Second Lament", in: *Reading Heliodorus' Aethiopica*, ed. I. Repath – T. Whitmarsh, Oxford 2022, p. 52-69.
- Pratsch T., *Der hagiographischen Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin – New York 2005.
- Van Uytfanghe M., *La biographie Classique et l'hagiographie chrétienne antique tardive*, "Hagiographica" 12 (2005) p. 223-248.
- Van Pelt J., *Saints in Disguise: Performance, Illusion and Truth in Early Byzantine Hagiography*, Leuven 2025.

-
- Van Pelt J., *Thecla, the First Cross-Dresser? The Acts of Paul and Thecla and the Lives of Byzantine Transvestite Saints*, in: *Thecla and Medieval Sainthood. The Acts of Paul and Thecla in Eastern and Western Hagiography*, ed. G. Dabiri – F. Ruani, Cambridge 2022, p. 197-232.
- Whatley E.G., *Textual Hybrids in the Transmission of the Passio S. Eugeniae (BHL 2666, 2667)*, “Hagiographica” 18 (2011) p. 31-66.



Monasticism of Byzantine Africa in Narrative Sources

Arkadiusz Urbaniec¹

Abstract: The object of the present article is to collect and analyse passages from narrative sources concerning monasticism in the Byzantine prefecture of Africa in the sixth to seventh centuries, in an attempt to determine the nature and extent of the monastic movement in the area. Due to the fragmentary nature of the surviving source base and its concentration around events of a political nature and relating to Christological controversies, the narrative texts (including the works of Procopius of Caesarea, the chronicle of Victor of Tonnona, and hagiographic literature) were also confronted with epistolographic (letters written by clergy and bishops) and normative (synodal acts) material, allowing for a more complete picture of the subject under study. The analysis has shown that there is no apparent continuity in the existence of monastic foundations between the Late Roman period, Vandal rule and Byzantine times; moreover, the information appearing in the sixth and seventh centuries basically concerns only monasteries and monks active in the area of Africa Proconsularis. The largest amount of data is provided by the Greek sources, which refer mainly to the situation in the first half of the seventh century and the Monothelite controversy, showing Africa as a place of settlement for numerous Eastern monks, but without mentioning the Latin-speaking monastic structures that had existed there before. The picture obtainable from the narrative of Byzantine monasticism in the area is therefore fragmentary and in many places hypothetical.

Keywords: Byzantine Africa; monasticism; monasteries; Christological controversies

The origins of the organized monastic communities in Africa have been linked to the activity of Augustine of Hippo, who – beginning from 388, the year of his conversion – had reportedly established 12 monasteries for lay people and mixed-type congregations (both types functioned across the secular diocese of Africa in the early 5th century). For the period of the Vandal rule, the thriving monastic life is attested in such works as the *De persecutione Vandalica* by Victor Vitensis and the *Vita Fulgentii* of the bishop Fulgentius of Ruspe, whose biographer Pseudo-Ferrandus referred to Africa as the land of many monasteries in chapters II and III of the *Vita Fulgentii*². Generally speaking, the issue of

¹ Dr Arkadiusz Urbaniec, Ancient History Department, Institute of History and Archival Studies, University of the National Education Commission in Krakow, Poland; e-mail: a.urbaniec@uken.krakow.pl; ORCID: 0000-0002-5261-2629.

² Victor Vitensis, *Historia Persecutionis Africanae Provinciae* I 10-11; II 1; III 15, 24; *Vita Fulgentii* II 6-7; III 9.

the monastic life in northern Africa in the Late-Roman period is a relatively well researched topic in scholarly discourse (the era of Vandal rule still requires comprehensive research), marking out a vast geographical range of the African monasticism in the provinces of Africa Proconsularis, Byzacena, and Numidia³. Following the conquest of this territory by Belisarius and the establishment of the Byzantine praetorian prefecture of Africa, the amount of the extant source records becomes significantly smaller and the narratives tend to concentrate mostly on military aspects of the politically new situation, leaving the picture of the life of the local Church and the indirectly related monastic communities in a fragmentary condition, more extensively represented only on the occasion of two events concerning the society of the entire Eastern Roman Empire, namely the Three-Chapters controversy in the mid-6th century and the Monothelite controversy of the 7th century, contemporaneous with the Persian and – later on – Arab conquests, leading to the emergence of a large immigrant population of Eastern monks⁴.

This article aims to collate, arrange in chronological order, and analyze dispersed mentions from various categories of narrative (but also epistolographic and normative) sources relating to monasteries and monks in the prefecture of Africa, as well as to verify the findings by John Joseph Gavigan (in connection with a growing body of literature in the more specific areas of relevance), who published the still one and only monograph on the subject in the mid-1960s⁵. This paper is divided into three separate parts (1. from the establishment of the prefecture to the end of the Three-Chapters controversy; 2. second half of the 6th century,

³ E.g. J.J. Gavigan, *De vita monastica in Africa Septentrionali inde a temporibus S. Augustini usque ad invasiones Arabum*, Torino 1962, p. 30-181; P. Nehring, *Literary Sources for Everyday Life of the Early Monastic Communities in North Africa*, in: *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IVe-Xe siècle)*, ed. O. Delouis – M. Mossakowska-Gaubert, Athènes 2015, p. 325-336; A. Leone, *Christian North Africa in Antiquity*, in: *A Companion to North Africa in Antiquity*, ed. R. Bruce Hitchner, Hoboken 2022, p. 365-366. Generally, the prevailing opinion in the discourse is that the persecution of the Nicene Church by the Vandals took place primarily in the province of Africa Proconsularis, while in other areas of Africa it was incidental, cf. Y. Modéran, *Une guerre de religion: Les deux églises d'Afrique à l'époque vandale*, "Antiquité Tardive" 11 (2003) p. 21-44; A. Leone, *Bishops and Territory: The Case of Late Roman and Byzantine North Africa*, *DOP* 65/66 (2011-2012) p. 12-13; R. Whelan, *Arianism in Africa*, in: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, ed. G. Berndt – R. Steinacher, Farnham 2014, p. 245.

⁴ Cf. R. Markus, *The Imperial Administration and the Church in Byzantine Africa*, *ChH* 36 (1967) p. 18.

⁵ Gavigan, *De vita monastica*, p. 182-230.

when the crisis of the Imperial administration affected by the conflicts with the Moors led to the formation of the exarchate of Carthage; 3. 7th century, with the arrival of Greek and Palestine monks and the Monothelite controversy), determined by the changing political and religious situations in northern Africa in the 6th-7th centuries, with a time frame of the article spanning the period 533-698, where the latter date is only presumable as the disintegration of the Imperial administration in this particular territory would have already started during the 650s.

It is worth noting the general state of preservation of narrative sources for Byzantine Africa. The only texts written in situ, namely *De Bello Vandalico* by Procopius of Caesarea and the poem *Iohannis* by Flavius Corippus, cover the period up to around 548, supplemented to some extent by *De Aedificiis* by the former author. However, in general, the period immediately after the destruction of the Vandal kingdom abounds in literary texts referring to events in Africa⁶. For the second half of the 6th century and the 7th century, there are only scattered references in narratives or letters written outside the African prefecture (including Theophylact Simocatta, John of Biclar, Theophanes, Pope Gregory), selectively addressing topics of a primarily political or religious nature. In this context, the few surviving sources on monasticism are of great importance, supplementing the far from complete picture of the functioning of both local society and administration, and often constituting the only mention of events or places. A symptomatic observation was made by Walter Kaegi, who stated that the writings and letters of Maximus the Confessor – a Greek-speaking monk who spent some time in Africa – form a structure and, apart from Theophanes' chronicle, are the only Byzantine source for the 7th century describing the internal situation in the prefecture⁷.

1. From the Eastern Roman reconquest of North Africa to the Second Council of Constantinople

Information about monasteries founded during the Vandal period and still functioning immediately after the Byzantine conquest appears

⁶ A synthetic overview of literary sources originating in Byzantine Africa was presented by A. Cameron, *Byzantine Africa: The Literary Evidence*, in: *University of Michigan Excavations at Carthage*, v. 7, ed. J.H. Humphrey, Ann Arbor 1982, p. 29-62.

⁷ W. Kaegi, *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*, Cambridge 2010, p. 31. General remarks on the preservation of sources for the 7th century Africa: Kaegi, *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*, p. 21-40.

in the fragmentary records of the Carthaginian synod of spring 535⁸. Felicianus, bishop of the church in Ruspe, asked the assembled bishops to resolve monastic issues, pointing out that there was still a monastery in the town, founded by his predecessor Fulgentius⁹. In response, Felix, Bishop of Zactarensis in the province of Numidia, referred to the case of Abbot Peter's monastery (which was administered by Fortunatus in 535: "ubi nunc Fortunatus abba constitutus est"), discussed during the synod of 525 headed by Boniface, Bishop of Carthage. The issue raised on the second day of the council concerned a monastic foundation established by a subdeacon subordinate to the primate of Byzacena, but after the founder's death, Peter took over the leadership of the community, believing that the dependence concerned only the person and not the place, and that the monastery itself could choose which bishop it wanted to be subordinate to and whom it would ask to ordain priests. In connection with the controversy, Primate Liberatus of Byzantium excommunicated the monastery at the synod in Junci in 523, and Peter consequently appealed to Carthage, asking for a resolution to the dispute¹⁰.

⁸ The preserved text was first published in *Concilia Africae, A. 345-A. 525*, p. 283, based solely on the codex Vat. Lat. 5845, fol. 201. Corrections using the codex from Verdun (Cod. 57, fol. 142) were made by H. Mordek, *Libertas monachorum. Eine kleine Sammlung afrikanischer Konzilstexte des 6. Jahrhunderts*, "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonische Abteilung" 72 (1986) p. 10-16, cf. S. Kuttner, *The Council of Carthage 535: A Supplementary Note*, "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonische Abteilung" 73 (1987) p. 346-351. On the issue of dating the synod in Carthage in 535, see Mordek, *Libertas monachorum*, p. 3-5, cf. W. Kaiser, *Authetizität und Geltung spätantiker Kaisergesetze: Studien zu den "Sacra privilegia concilii Vizaceni"*, Munich 2007, p. 103, n. 274.

⁹ *Concilium Carthaginense*, a. 535: "Felicianus episcopus ecclesie Ruspensis dixit: apud Ruspem monasterium est a domno Fulgentio predecessore meo constitutum".

¹⁰ *Concilia Africae*, p. 273-278, cf. Gavigan, *De vita monastica*, p. 193-194; Kaiser, *Authetizität und Geltung*, p. 95-101. The dispute concerned primarily the freedom of monasteries – in Africa, due to the rule of the Vandals since 439, the provisions of the Council of Chalcedon, which in canons 4 and 8 directly indicated that monasteries were subject to the authority of local bishops, were presumably not implemented. It is also worth noting that the re-examination of this issue at the synod in 535 preceded Justinian's legislative activity in the field of monasticism, which in Nov. 5 of March 535, Nov. 67 of May 538, Nov. 79 of March 539, and above all in Nov. 123 of May 546, confirmed the regulations of Chalcedon, subjecting monasteries to the authority of local bishops and prohibiting the construction of new ones without their consent. Africa, as a Byzantine prefecture, was also covered by this legislation. For a general overview of legislation concerning monasticism in the Justinian era, see C. Frazze, *Late Roman and Byzantine legislation on the monastic life from the fourth to the eighth centuries*, ChH 51 (1982) p. 271-276; P. Hatlie, *The Monks and Monasteries of Constantinople*,

In general, the cited fragment of the synodal acts confirms the existence of a monastery in Ruspe and another one, located in an unspecified place also in the area of Byzacena¹¹, which was managed by Abbot Fortunatus in 535, i.e. at the beginning of the existence of the prefecture praetorio of Africa.

Chronologically, the next monastic establishment in Byzantine Africa, known from narrative sources, was the monastery of Mandracium at Carthage, the erection of which is recounted by Procopius of Caesarea in his *De aedificiis*¹². In a short passage, the secretary to the *magister militum per Orientem* Belisarius points out that the emperor Justinian initiated the construction, the μοναστήριον was located at the seaside, inside the city walls and near the harbour/port called Mandriakon, surrounded by the defence fortifications turning it into an impregnable fortress¹³. In scholarly literature, the description of this location in the above work is associated with a fragment in the *De bellis*, also authored by Procopius, where the historiographer reports on the usurpation of the *dux* of Numidia Guntharis in 545, while the monastery (not identified as Mandracium *expressis verbis*) served as a place of refuge for the *magister militum* Areobindus¹⁴. The both accounts are in agreement on the exact

Cambridge 2011, p. 45-50; J. Hillner, *Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity*, Cambridge 2015, p. 327. A detailed analysis of the case of Abbot Peter discussed at the synod in 525 was presented by Kaiser, *Authetizität und Geltung*, p. 91-105.

¹¹ For the presumed location in Byzacena, see Gavigan, *De vita monastica*, p. 193-194; Kaiser, *Authetizität und Geltung*, p. 95.

¹² Procopius, *De aedificiis* VI 5, 11: “ἐδείματο δὲ καὶ μοναστήριον τοῦ περιβόλου ἐντὸς ἐπιθαλασσιδίου, ἀγχιστα τοῦ λιμένος ὅπερ Μανδράκιον ὀνομάζουσιν, ἐρύματί τε αὐτὸ ἐχυρωτάτῳ περιβαλὼν φρούριον ἀνανταγώνιστον ἀπειργάσατο”.

¹³ Some other mentions about the Carthaginian port of Μανδράκιον can be found in Procopius, *De Bellis* at III 20, 3, he mentions the Carthaginians removing the chain blocking access to the harbour, while at III 20, 14-16 – the landing of the Byzantine invasion fleet there following Belisarius’ victory at Ad Decimum in 533. For more on the port of Carthage, see D. Pringle, *The Defence of Byzantine Africa from Justinian to the Arab Conquest: An Account of the Military History and Archaeology of the African Provinces in the Sixth and Seventh Century*, Oxford 1981, p. 171-172. It seems therefore that the name of the monastery derives from that of the harbour; cf. L. Ennabli, *Carthage. Une métropole chrétienne – du IV^e siècle à la fin du VII^e siècle*, Paris 1997, p. 41.

¹⁴ Procopius, *De Bellis* IV 26, 17-18: “Ἔστι δὲ τις ἐντὸς τοῦ Καρχηδόνος περιβόλου νεὼς πρὸς τῇ τῆς θαλάσσης ἀκτῇ, οὗ δὴ ἄνδρες οἰκοῦσιν οἷς τὰ ἐς τὸ θεῖον ἀκριβῶς ἡσκηται: μοναχοὺς καλεῖν τοὺς ἀνθρώπους αἰεὶ νενομίκαμεν: τοῦτον Σολόμων δειμάμενος τὸν νεῶν οὐ πολλῷ πρότερον τειχίσματί τε περιβαλὼν φρούριον ἐχυρωτάτον κατεστήσατο. ἐνταῦθα καταφυγὼν Ἀρεόβινδος ἐσεπήδησεν, ἐνθα τὴν τε γυναῖκα καὶ τὴν ἀδελφὴν ἐτύγγανε πέμψας”. For interpreting the passages from these two works of Procopius as referring to one place, see A. Audollent, *Carthage romaine*, Paris 1901,

localization (inside the walls of Carthage, close to the coast), the military nature of the structure and the fact that it was inhabited by monks, although in the latter work Procopius states that “Σολόμων δειμάμενος” the monastic establishment a short time before, in spite of the fact that the emperor Justinian is indicated in the *De aedificiis*. This may be only an apparent contradiction since if we combined the information from the two accounts, it could be surmised that the emperor would have presumably initiated the construction, while Solomon acted as the actual founder of the monastery (as *praefectus praetorio Africae*), erected most likely during his second term in this office, i.e. in the years 539-544¹⁵. We have no surviving mention on a monastic community of Mandracium¹⁶; moreover, despite a fairly precise localization of the structure as found in Procopius, the remains of the monastery have not been identified to date, with a number of hypotheses proposed over the years, e.g., some of them linking it with the ruins of Byzantine-era structures on the hill of Byrsa¹⁷.

p. 223; Gavigan, *De vita monastica*, p. 209; W.H.C. Frend, *The early Christian Church in Carthage*, in: *University of Michigan, Excavations at Carthage*, v. 3, ed. J.H. Humphrey, Ann Arbor 1976, p. 24; P. Gross, *Mission archéologique française à Carthage. Byrsa III. Rapport sur les campagnes de fouilles de 1977 à 1980*, Roma 1985, p. 125; Ennabli, *Carthage. Une métropole chrétienne*, p. 40.

¹⁵ *Praefectus praetorio Africae* and *magister militum* Solomon held the both offices for the first time in the years 534-536, leading a series of campaigns against the Moors, but he was replaced by Germanus and Symmachus after the Easter rebellion in the Byzantine army. His second term in the years 539-544 made it possible for him to execute the task of fortifying the provinces of Africa and the monastery may have been erected during that time. For more on Solomon, cf. PLRE III, p. 1167-1177; A. Urbaniec, *Administracja cywilna i wojskowa bizantyńskiej prefektury praetorio Afryki w latach 533-698*, Kraków 2023, p. 211-230.

¹⁶ S.A. Morceli (*Africa Christiana*, v. 3, Brescia 1817, p. 292) postulated that Mandracium had been settled by monks from the Palestinian *lavra* of Saint Sabbas, but J.J. Gavigan (*De vita monastica*, p. 210) argues persuasively against such an interpretation, primarily on the basis of the absence of any relevant source material permitting the identification of the origin of the monks from that monastery. Research conducted by Ralf Bookman and Jonathan Conant shows a wide spectrum of Byzantine influences in Africa, in terms of Eastern cults and Marian worship, but again, the available source material does not allow us to link them to the monastery of Mandracium, cf. R. Bookman, *Bonding Experiences. Saints Joining Past and Present in Byzantine North Africa*, in: *The Making of Saints in Late Antique North Africa*, ed. S. Panzram – N. Klinck, Stuttgart 2024, p. 283-303; J. Conant, *Sanctity and the networks of Empire in Byzantine North Africa*, in: *North Africa under Byzantium and early Islam*, ed. S.T. Stevens – J. Conant, Washington 2016, p. 201-214.

¹⁷ As based on the archaeological finds, P. Gross (*Mission archeologique*, p. 125-126) proposed the localization of the monastery on the hill of Byrsa, situated

Mandracium is also mentioned in the *Chronicle* by the African bishop Victor of Tonnuna (written after 565), who – in an autobiographical passage concerning his role as a defender of the “Three Chapters” – writes that following a flagellation and the subsequent incarceration in the Balearic Islands, he was exiled to this particular monastery, from where he was transferred after an unspecified period to the island of Aegimuritana not far from Carthage, and then to Alexandria¹⁸. On the strength of this specific passage, Averil Cameron argues that Mandracium ceased to function as a monastic community at a certain time, becoming a prison, but this hypothesis appears to be far-fetched in view of the fact that during the Three-Chapters controversy and the ensuing repression measures applied by the Imperial authorities, some monasteries turned into places of internment for dissident bishops – e.g. Bishop Primasius of Hadrumetum was sentenced to the confinement at the Irenaion monastery of the Sleepless Monks (*Akoimetoï*) in Constantinople¹⁹.

In the context of the Three-Chapters controversy, the *Chronicle* by Victor of Tunnuna also includes the information about the fate of Felix, the hegumen of the African monastery called Gillium, who – following the sessions of the Second Council of Constantinople – was exiled to Thebaid, and subsequently to somewhere near Sinope, where he died

around 700 m from the seaside, at the site of the former palace of the proconsuls, Vandal kings, and presumably also the palace of the praetorian prefect. Such an interpretation, as contrary to Procopius’ account, is contested in L. Ennabli, *Results of the International Save Carthage Campaign: The Christian Monuments*, “World Archaeology” 18/3 (1987) p. 306-307; Ennabli, *Carthage. Une métropole chrétienne*, p. 41. A. Audollent (*Carthage romaine*, p. 223) links Mandracium with Turris Solomonis (Bordj Abi Soleiman), known from the 11th-century relation of the Arab traveller Al-Bakri, cf. Gavigan, *De vita monastica*, p. 210, but the site description would rather correspond to the hill of Byrsa, with some construction work also ordered there by the praetorian prefect.

¹⁸ Victor Tonnunensis, *Chronicon*, a. 555, 2: “Victor Tunnunnensis ecclesiae episcopus, huius auctor operis (...) nec non etiam in monasterio Mandracum primo, ac secundo exilio Aegimuritanae insulae (...)”. On the resistance of the African Church to the condemnation of the ‘Three Chapters,’ see Y. Modéran, *L’Afrique Reconquise et les Trois Chapitres*, in: *The Crisis of the Oikoumene. The Three Chapters and the Failed Quest for Unity In the Six-Century Mediterranean*, ed. C. Chazelle – C. Cubitt, Turnhout 2007, p. 39-82.

¹⁹ A. Cameron, *Procopius and the sixth century*, London 1985, p. 182; followed by Ł. Grotowski, *Prokopiusz z Cezarei. O Budowlach*, Warszawa 2006, p. 263, 585. The confinement of Primasius at the monastery of the *Akoimetoï* is mentioned by Victor of Tunnuna (*Chronicon*, a. 552, 2). More on imprisonment in monasteries during the Justinian era in Hillner, *Prison, Punishment and Penance*, p. 283-341.

in 557²⁰. A confirmation of Victor's narrative can be found in the acts of the same council, citing Pope Vigilius' letter read out during one of the council sessions (written after 18 March 550), addressed to the Roman deacons Rusticus and Sebastian, in which the bishop of Rome refers to the excommunication of the abbot Felix and monk Lampridius for their opposition to the *Iudicatum*²¹. The passage from Pope's letter also contains some information on the monks of the Gillium community, who dispersed after the excommunication of their hegumen, although according to the prevailing scholarly view, it was not tantamount to the dissolution of the monastery²². Felix appears to have been a significant figure of the African Church in the mid-6th century and is most probably identical with a correspondent of Facundus of Hermiane, who in his *Liber contra Mocianum* refers to the information obtained from him, even though – unlike Victor of Tunnuna – the form of address he used was *abba* instead of *hegumenus*²³. In scholarly literature, the figure of the abbot of Gillium is sometimes identified with the author of the preface to the Easter table of Dionysius Exiguus, which was presumably introduced in Africa in the second quarter of the 6th century, where the method of Dionysius'

²⁰ Victor Tonnonensis, *Chronicon*, a. 553, 1: "Quorum decretis Rusticus Romanae ecclesiae diaconus et Felix Gillensis monasterii provinciae Africanae hegumenus contradicentes scripto Thebaida in exilium cum suis sociis transmittuntur"; a. 557, 2: "Eo tempore Felix, hegumenus monasterii Gillitani, exilio apud Sinopem de hac vitam igravit ad Dominum". R. Kosiński (*Wiktor z Tonnony i jego dzieło*, Kraków 2023, p. 448) observes that the correct form of the name of the monastery administered by Felix is the one used by the bishop of Tunnuna in the second quoted excerpt, as it is also attested in the acts of the Second Council of Constantinople; cf. *Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum* 24, p. 194. Hypothetically speaking, the phrase from the first passage: "cum suis sociis", may point to the fact that some monks from the Gillium monastery shared the fate of their hegumen, suffering the repression at the hands of the Imperial administration.

²¹ *Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum* 12-14, p. 192: "nam et simili eis quantum perhibent, ratione dixisti in tantum ut diceres venisse ibi Lampridium et Felicem monachos qui nostrum Iudicatum suscipere noluerunt"; *Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum* 24-28, p. 194: "Felicem etiam monachum Afrum qui Gillitano monasterio dicitur praefuisse et levitate sua atque inconstantia congregationem eiusdem monasterii per diversa loca, certum est, dispersisse (...)". J.J. Gavigan (*De vita monastica*, p. 214) considers the possibility of whether the aforementioned Lampridius may have been a Gillium-based monk subordinate to Felix, yet such a proposition finds no direct confirmation in the source text.

²² Morceli, *Africa Christiana*, p. 318; Gavigan, *De vita monastica*, p. 215.

²³ Facundus Hermianensis, *Liber Contra Mocianum*, PL 67, 855: "Nam sanctus frater abba Felix, inter alia mala quam plurimaquae nobis de illo scripsit".

determination of the beginning of his calculation of years is explained²⁴. The narrative sources do not provide the precise information on the location of the monastery as the general phrase used by Victor may refer to the entire area of the African prefecture: “monasterii provinciae Africanae”; in addition, initially the local place name Gillium was considered as a distorted form of Cillium, effectively prompting some scholars to believe that the community supervised by Felix lived in the latter city (situated in the province of Byzacena)²⁵. This view changed with the late-19th century discovery in the environs of modern-day Henchir el-Fras (south of the Roman city of Thibar in the province of Africa Proconsularis) of an inscription, most likely from the period of the Severan dynasty, where the name Gillium is attested and this is where the localization of the monastery of Gillium is currently being assumed²⁶. Likewise in the late 19th century, Anatole Toulotte theorized about the Eastern origin of this community and the foundation by the Palestinian monks from the *lavra* of Saint Sabbas, but this hypothesis finds no confirmation in the sources²⁷.

2. The second half of the 6th century

Successively, there are certain figures related to the African monasticism in some accounts in the 570s. Two transmissions surviving in the source material composed in the territory of the Visigothic Kingdom testify to the migration of the monastic circles from northern Africa to Spain during the reign of Liuvigild. The *Liber de viris illustribus* by Bishop Ildefonsus of Toledo contains a passage on the African hermit and monk Donatus, who – forced by “violentias barbararum

²⁴ G. Declercq, *Dionysius Exiguus and the Introduction of the Christian Era*, “Sacris Erudiri” 41 (2002) p. 230-242. For the current discourse and polemical argumentation focused on this topic, see Kosiński, *Wiktor z Tonny*, p. 449-450.

²⁵ Morceli, *Africa Christiana*, p. 318, cf. Gavigan, *De vita monastica*, p. 214.

²⁶ A.L. Delattre, *Fouilles de Carthage, localisation du monastère Gillitatus*, “Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres” 43 (1899) p. 16-19. Delattre published four inscriptions founded most probably by local decurions, with the form GILLITANI attested in three.

²⁷ Delattre, *Fouilles de Carthage*, p. 18-19; J. Mesnage, *L’Afrique chrétienne. Évêchés Et Ruines Antiques d’Après les Manuscrits de Mgr Toulotte Et les Découvertes Archéologiques les Plus Récentes*, Paris 1912, p. 16. The absence of any source material to make this hypothesis plausible has been noted in Gavigan, *De vita monastica*, p. 215 and Kosiński, *Wiktor z Tonny*, p. 448; moreover, the American scholar questions attributing Greek origin to Felix, pointing to his Latin name.

gentium” – escaped by a sea route to the Iberian Peninsula along with a group of 70 monks and a large library, where he established a monastery called the Servitanum. A corroboration of this mention found in the chronicle by John of Biclar allows us to date this event to the year 569/570²⁸, while the unknown author of the *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* (composed c. 650) refers to the abbot Nactus who came from Africa and received a grant of land in Lusitania from the Visigothic king Liuvigild for the purpose of erecting a monastery²⁹. It is not clear if the latter monk should also have left the prefecture of Africa because of the barbarian invasions, but such a conclusion appears to be plausible, alongside the hypothesis of a much more extensive scale of migration in that period due to the involvement of the Imperial administration at Carthage in suppressing the Moorish rebellion of king Garmul (until 578). The prefecture was afflicted with more Moorish incursions taking place through the 580s and 590s, most likely leading up to several sieges of Carthage, which would attest to the enormous instability inside the hinterland of this administrative unit and the definitely unfavourable conditions affecting the continuation of the monastic life³⁰.

²⁸ Ildefonsus, *Liber de viris illustribus* III 1-6: “Donatus et professione et opere monachus cuiusdam eremitae fertur in Africa extitisse discipulus. Hic violentias barbararum gentium imminere conspiciens atque ouilis dissipationem et gregis monachorum pericula pertimescens, ferme cum septuaginta monachis copiosisque librorum codicibus navali vehiculo in Hispaniam commeavit”, cf. Joannes Biclaensis, *Chronicon*, a. 571, 4: “Donatus abbatas monasterii Servitani mirabilium operator clarus habetur”. In his teenage years, John left Spain to arrive at Constantinople, where he would continue to stay for probably 17 years until c. 574; thereafter, he returned to the Iberian Peninsula, first becoming the abbot of the monastery at Biclar until the year 591, and then the bishop of Gerona. The chronicle was composed most likely during his monastic period. For more on John of Biclar, see K.B. Wolf, *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, Liverpool 2009, p. 1-10. Donatus’ successor, Eutropius (presumably also from Roman Africa) and Leander of Seville played a key role at the synod of Toledo in 589; cf. R. Collins, *Visigothic Spain 409-711*, Oxford 2004, p. 153.

²⁹ *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* III 3-6: “Narrant itaque plurimi ante multam iam curricula annorum temporibus Leuuigildi Visegotorum regis ab Africanis regionibus in provinciam Lusitanie Nactus nomine advenisse abbatem”. The authorship is attributed to Paul the Deacon of Merida; cf. NSWP, p. 710.

³⁰ The passages concerning the Moorish king Garmul and his fight against the Byzantine troops in the praetorian prefecture of Africa can be found exclusively as part of the account by John of Biclar, who provides some terse pieces of information, in several places, on the course of the rebellion, taking place most likely from around 570 to 578: Joannes Biclaensis, *Chronicon*, a. 569, 2: “Theodorus praefectus Africae a Mauris interfectus est”; a. 570, 1: “Theoctistus magister militum provinciae Africae a Mauris bello superatus interiit”; 571, 2: “Amabilis magister militum Africae a Mauris

The records in John of Biclar's chronicle are helpful in determining the time when Donatus and his monks reached the Iberian Peninsula as the information on the Servitani monastery is given under the same year as the death of the *magister militum* Amabilis. Therefore, the flight of the congregation would have occurred, as may be presumed, at the early stage of the rebellion, since considering the time necessary for the founding of the monastery, this event might have taken place still in the previous year, when the *magister militum* Theoctistus was killed in combat or even earlier, when the *praefectus praetorio* Theodore died in battle. The limitations of the extant source base do not allow us to hypothesize on the time-periods of the existence of the communities under the direction of the two abbots in Africa. It appears that the central provinces of the prefecture were in the most serious danger during the Moorish revolt, but such a broad territorial range of military activity makes it impossible to localize the sites of the original monasteries of Donatus and Nactus. In view of the illusive nature of exercising any effective military control over the interior area of the prefecture, limiting this territory to Africa Proconsularis, eastern Numidia and central Byzacena is more plausible, especially as the monastery of Donatus owned a large library, something not very likely in peripheral territories of the prefecture³¹.

occiditur"; 578, 1: "Gennadius magister militum in Africa Mauros vastat, Garmulem fortissimum regem, quia tres duces superius nominatos Romani exercitus interfecerant, bello superat et ipsum regem gladio interfecit", cf. PLRE III, p. 504. After the suppression of Garmul's rebellion, Carthage was besieged by the Moorish tribes yet again in the 580s and presumably during the 590s, as recorded in the *History* by Theophilactus of Simokatta (*Historiae* III 4, 8; VIII 6, 6-7), *Chronography* by Theophanes (*Chronographia*, AM 6080), and Pope Gregory's congratulatory letters addressing the exarch Gennadius on the occasion of the victorious campaign (Gregorius Magnus, *Ep.* I 59, I 72-73); cf. Urbaniec, *Administracja cywilna*, p. 270-271.

³¹ Ch. Diehl (*L'Afrique byzantine: histoire de la domination byzantine en Afrique* (533-709), Paris 1896, p. 326-328) localized Garmul's kingdom within the Mauretania Caesariensis, with the area of the hostilities also purportedly there; likewise, G. Camps, *Rex gentium Maurorum et Romanorum. Recherches sur les royaumes de Maurétanie des VI^e et VII^e siècles*, "Antiquités africaines" 20 (1984) p. 215-217. This hypothesis is contested by D. Pringle (*The Defence*, p. 41, p. 27), pointing to the central provinces of the prefecture as the area afflicted by the rebellion, while his argumentation is persuasively elaborated on and complemented, also with the use of epigraphic sources, by Y. Modéran, *Les Maures et l'Afrique romaine, IV-VII siècle*, Paris 2003, p. 671-677, which in turn offers some circumstantial evidence permitting a hypothetical localization of the monasteries of Donatus and Nactus in the provinces of A. Proconsularis, Numidia, or Byzacena. J.J. Gavigan (*De vita monastica*, p. 218-219) suggests the location of those two monasteries in the province of A. Proconsularis.

A certain relatively late hagiographical work can be used as a complementary source for this period, namely the *Life* of Bishop Gregory of Agrigentum in Sicily, who – as an eighteen-year-old youth following the voice of God heard in his sleep, calling him to visit Mount Zion – arrived at Carthage on board of a random ship (probably c. 577, as he was born in c. 559)³². His godliness caught the attention of the local bishop (unidentified by name)³³ and as he was praying at the Church of Saint Julian the Martyr, he encountered three monks, one of whom was the abbot of a certain (unspecified) monastery. After a conversation about a possible journey to the Holy Land together, all of them went to Gregory's quarters in the city and stayed there for a few days. Afterwards, they departed for the East and reached Tripolis after a 30-day-long journey³⁴. The fact that the monks accepted Gregory's invitation may indicate that their monastery was not within the city of Carthage, but the brevity of the relation leaves no room for conjecture as to its location in Africa or in some other regions of the Latin West. A certain clue may be the dedication of the church where Gregory met the monks, due to the fact that the Church of Saint Julian (a martyr from Syria) in the prefecture's capital city, is not attested anywhere else and, if we follow Albrecht Berger's suggestion, was most likely founded by Greek monks in the 7th century³⁵. Moreover, the travel companions of the future bishop of Agrigentum were, at the same time, his guides, so it may be presumed that the author wished to suggest their Eastern (Palestine?) origin in this way. A noticeable chronological incompatibility between Gregory's arrival at Carthage and Berger's suggestion on the construction time of the Church of Saint Julian (i.e., only in the 7th century) is

³² Cameron, *Byzantine Africa*, p. 53; NSWP, p. 404, cf. C. Schmidt, *Gregorio di Agrigento*, in: *Dizionario di letteratura cristiana antica*, ed. S. Dopp – W. Geerlings, Vaticano 2006, p. 460-461; S. Leanza – A. Di Berardino, *Gregorio di Agrigento*, NDPAC II 2455-2456.

³³ Following the death of Primosius (who was involved in the Three- Chapters controversy) in 566/567, the subsequent mention referring to the bishop of Carthage turns up only for the year 582; see J.L. Maier, *L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine*, Roma 1973, p. 95.

³⁴ A. Berger, *Leontios Presbyteros von Rom, Das Leben des heiligen Gregorios von Agrigent*, Berlin 1996, p. 149-153 (German translation, p. 276-278).

³⁵ Berger, *Leontios Presbyteros*, p. 58. L. Ennabli (*Carthage, une métropole chrétienne*, p. 42) considers the possibility of a local saint of the same name being the patron of this church, but she is eventually inclined to lend credence to the proposition of the Eastern provenance of the worship. On the worship of the martyr saint Julian of Antioch in Africa, see Y. Duval, *Loca Sanctorum Africae: le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle*, v. 2, Roma 1982, p. 651-667.

related to the dating of the composition of the *Life* of the Sicilian bishop, written in Greek by the presbyter and hegumen of the Saint Sabbas monastery in Rome Leontius, known only as the author of a work he composed presumably between the years 750 and 830³⁶. If the above-mentioned church had existed indeed and had been founded by Greek-speaking monks from Palestine escaping the Persian or Arab invasion, Leontius (head of the monastery established under the same circumstances) might have transferred the 7th-century reality into his own narrative.

A significant source on the Byzantine monasticism in Africa in the late 6th century, notable for its remarkably informative content, is Pope Gregory's letter to the Carthaginian bishop Dominic of June 597, quoting a complaint from Cumquodeus, the abbot of one of the African monasteries, regarding the lack of a response from the accountable superior (i.e., Dominic) in the matter of certain monks violating the monastic rule and subsequently leaving their congregation³⁷. According to the correspondence, following the failure to receive any reaction from his bishop, Cumquodeus sent his complaint directly to Rome, also protesting the fact that "quibusdam episcopis" defended the monks breaking the monastic rule, as a result of which the pope was expecting that the bishop of Carthage would take appropriate measures aimed at imposing hard sanctions on transgressing monks and attempting to make the members of the church hierarchy (most probably those from his own province, but perhaps also from some neighbouring ones) refrain from defending members of the monastic communities who acted against the authority of their superiors and violated the monastic rule. Despite the general tone of the whole passage, this is in fact the only possibility of taking a closer look into the problems of the daily life of African monastic communities in the Byzantine period as well as a testimony to the widespread presence

³⁶ Berger, *Leontios Presbyteros*, p. 47. As the German scholar argues, a chronological clue to be used to determine the *terminus post quem* is the issue of the so-called donation of Constantine (as found in Leontius' work), which had been absent in the West prior to the mid-8th century, while the *terminus ante quem* is hypothetical and connected with the Arab conquest of Agrigentum in 828. In turn, the first modern editor of the *Life of Gregory of Agrigentum*, Stefano Antonio Morcelli identified the author with a certain monk named Leontius, one of the signatories to the acts of the Lateran synod of 649, and dated the composition of the work in question to c. 680; see S.A. Morcelli, *Sancti Gregorii Agrigentii vita*, PG 98, 531-550. For a similar dating result, see A. Khazdan, *A History of Byzantine Literature, 650-850*, Athens 1999, p. 25.

³⁷ Gregorius Magnus, *Ep.* VII 32. The bishop of Carthage Dominic is mentioned only in this particular letter of Pope Gregory and in another letter dated 601 (Gregorius Magnus, *Ep.* XII 1); cf. Maier, *L'épiscopat*, p. 95.

of monasteries in the prefecture. The form used in the epistle: “de monasterio in Africana provincia posito” makes any precise localization of Cumquodeus’ monastery impossible, but considering the fact that Pope Gregory’s letter is addressed to the bishop of Carthage, we should guess that the province is Africa Proconsularis, while it may be assumed with much probability that the community was active in the capital city of the prefecture or somewhere on the outskirts³⁸.

3. 7th century

The Byzantine-Persian and Byzantine-Arab conflicts turned the praetorian prefecture of Africa into a place of refuge for those who had to flee from the territories affected by the hostilities during the first half of the 7th century, especially from Syria, Palestine, Cilicia, and Egypt, resulting in the significant increase in the number of sources dealing with the situation in the province. Among the exiles were such figures as Sophronius, a Palestinian monk and, later on, the Patriarch of Jerusalem (in the years 634-638), who arrived at Carthage with his library and established a monastic community known as the Eucratas³⁹, and his supporter named Maximus the Confessor – both of them opposed to the doctrine of Monotheletism strongly favoured by the Imperial court. The particular

³⁸ Cf. Gavigan, *De vita monastica*, p. 215-216.

³⁹ The monastery of Eucratas was presumably situated in the proximity of Carthage (Maximus Confessor, *Ep.* 12, PG 91, 461-462). It was inhabited by monks from the Eastern provinces of the Empire – so-called *peregrini*, who were fugitives from the Persian invasion, according to what is communicated in Maximus the Confessor’s letter *ad Petrum illustrem* (PG 91, 142). Following Sophronius’ appointment to Patriarch of Jerusalem, the leadership of the community was entrusted to Konon, mentioned as presbyter and hegumen (Maximus Confessor, *Ep.* 25, PG 91, 614), while the name of the monastery and the designation of the resident monks derived from Sophronius’ sobriquet, as attested by Maximus in one of his letters; cf. P. Sherwood, *An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor*, “*Studia Anselmiana*” 30 (1952) p. 6; Gavigan, *De vita monastica*, p. 211-212; Ch. Schönborn, *Sophrone de Jérusalem: vie monastique et confession dogmatique*, Paris 1972, p. 72-73; C. Boudignon, *Maxime le Confesseur était-il constantinopolitain?*, in: *Philomathestatos: Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret*, ed. B. Janssens – B. Roosen – P. Van Deun, Leuven 2004, p. 21. Ch. Schönborn (*Sophrone de Jérusalem*, p. 75) argues that Sophronius became the head of a monastery in Africa that was formed by the Palestinian monks previously under the leadership of John Moschos; cf. Cameron, *Byzantine Africa*, p. 55. As a matter of fact, this particular monastery is only known from Maximus the Confessor’s correspondence.

personal significance of Maximus and his impact on the situation in Africa were strong enough for his Dyotheletic position to be supported by the local Church, the praetorian prefect George, and then also the ex-arch Gregory, who rebelled against Constans II in 646 but was later defeated and killed in a battle against the Arabs at Sufutela (647). Meanwhile, Maximus left Africa and travelled to Italy, where he became one of the “architects” of the condemnation of Monotheletism at the Lateran synod of 649. In Averil Cameron’s opinion, Sophronius and – later on – Maximus were active primarily among the monastic circles, bringing up their experience of Palestinian monasticism and subsequently developing it further in the prefecture⁴⁰. Although some extant sources seem to confirm such a hypothesis, it is still difficult to take it as the basis for passing any conclusive opinion on the general condition of the African monasticism in this period, on account of the fact that the Latin circles – hypothetically co-forming it along with the Eastern monastic milieu – are practically nearly unrepresented in the contemporary narratives.

One of Maximus the Confessor’s correspondents, and at the same time his friend, was the hegumen Thalassius, to whom the Palestinian monk dedicated his work *Quaestiones ad Thalassium*⁴¹ and addressed five letters (with no specific dates given)⁴². In all probability, this figure is identical with the author (who is referred to as Thalassius the African or the Libyan) of the four spiritual *centuriae* – written in Greek and dedicated to the presbyter Peter – in which some inspiration from the theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite can be found, just as in Maximus the Confessor’s writings⁴³. J.J. Gavigan regarded

⁴⁰ Cameron, *Byzantine Africa*, p. 54-57.

⁴¹ The composition of the *Quaestiones ad Thalassium* (PG 90, 244-785) is dated to the years 630-634; cf. M. Jankowiak – P. Booth, *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, p. 29.

⁴² Maximus Confessor, *Ep.* 9; 26; 40-42 (PG 91, 445, 616, 633-637). For the dating of Maximus the Confessor’s letters and some problems with their transmission and edition, see Jankowiak – Booth, *A New Date-List*, p. 22-23. In those letters, Thalassius is referred to as “πρεσβύτερος καὶ ἡγούμενος”. On the significance of Maximus the Confessor’s letters for the prosopography of Byzantine Africa, see Cameron, *Byzantine Africa*, p. 55-56.

⁴³ Thalassius, *De charitate ac continentia, necnon regime mentis, ad Paulum presbyterum* I 1-22, PG 91, 1428-1429; cf. Jankowiak – Booth, *A New Date-List*, p. 25. For the influence of Pseudo-Dionysius Areopagites on Maximus the Confessor’s writings, see Y. de Andia, *Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor*, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, p. 177-193. It is worth noting that Maximus the Confessor’s main exegetical

Thalassius as a Byzantine monk, that is – following the criteria he assumed – of Greek descent, who developed a monastic community in Africa Proconsularis in the first half of the 7th century⁴⁴. According to a mention in the acts of the Lateran synod (649), an anti-Monothelite petition was submitted during the second session of the synod, subscribed by a group of monks from the East present in Rome at that time, among them a man named Thalassius, presbyter and hegumen of the Armenian community inhabiting the monastery of Renatus⁴⁵. Theoretically, it is possible that the latter figure is the same hegumen who exchanged correspondence with Maximus, who had moved along with his monastic community from Africa to Italy because of the Arab invasion, but a certain indication found in the acts would contradict such an interpretation. Namely, Theophilactus – *primicerius notariorum* of the Holy See – while introducing the delegation of the monks to take part in the sessions of the synod, made a distinction between those who had recently arrived and those who had lived in the city of Rome for a long time, and the superior of the Armenian monks was included in the latter group⁴⁶. Another argument against the identification of the both figures is the fact that the monastery of Renatus, situated most likely in the area south-east of the Esquiline, had existed in Rome since at least the pontificate of Pope Gregory, i.e., since the last

treatise was written in response to questions from Thalassius, and Maximus himself may have been influenced by the African school of exegesis, cf. L. Dossey, *Exegesis and dissent in Byzantine North Africa*, in: *North Africa under Byzantium and early Islam*, ed. S.T. Stevens – J. Conant, Washington 2016, p. 264.

⁴⁴ Gavigan, *De vita monastica*, p. 210-211. M. Jankowiak, P. Booth (*A New Date-List*, p. 25) argue that he may have been a bilingual African monk.

⁴⁵ *Concilium Lateranense a. 649*, p. 50: “καὶ Θαλάσσιος πρεσβύτερος καὶ ἡγούμενος τῆς εὐαγοῦς μονῆς τῶν Ἀρμενίων τῆς ἐνθάδε παρικοῦσης εἰς τὴν ἐπιλεγομένην μονὴν Ρενάτου”.

⁴⁶ *Concilium Lateranense a. 649*, p. 48: “Διδάσκω τὴν ὑμετέραν μακαριότητα, ὡς πλείους παρεστᾶσι πρὸ τοῦ εὐαγοῦς σεκρέτου τῶν ἁγιωτάτων ὑμῶν εὐλαβεῖς ἡγούμενοι καὶ μονάζοντες τῶν τε πάλαι παρικοῦντων καὶ τῶν ἐνδεδημηκότων ἀρτίως ἐνθάδε Γραϊκῶν, τουτέστιν Ἰωάννης, Θεόδωρος, Θαλάσσιος, Γεώργιος καὶ σὺν τούτοις ἕτεροι θεοφιλεῖς ἄνδρες”. J.J. Gavigan (*De vita monastica*, p. 210-211) observes that there are no grounds for identifying one figure with the other, but the total rejection of such a hypothesis is not possible either. In turn, R. Price (*The Acts of Lateran Synod 649*, Liverpool 2014, p. 75, 137, 150) has argued in favour of rejecting the possibility of identifying the head of the monastery of Renatus with the African abbot from the first half of the 6th century. Likewise, J.M. Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s. – fin du IXe s.)*, v. 1, Bruxelles 1983, p. 13.

decade of the 6th century⁴⁷ and the take-over of this monastic establishment by African “immigrants” after the year 647 should appear to be not very likely.

Thalassius is reported as the head of a monastic community settled on the outskirts of Carthage⁴⁸, but this is only a proposition based on another supposed identification, this time with a clergyman of the same name featured in a noteworthy eschatological composition, published in the *Incertii narratio* by François Combefis (1672)⁴⁹. The narrative takes place at Carthage in the time of *patricius* Niketas and the main protagonist – a prefectural official – committed *adulterium*, at the devil’s instigation, with a farmer’s wife, then died because of the plague and was buried by his wife in the church of a “monasterium uno fere a suburbano milario”⁵⁰. During the holy service, the deceased man spoke to the monks and requested them to take him to Thalassius “cuius splendoribus Africa omnis praeclare ornata est”⁵¹. A distorted variation of this narrative is included in the chronicle by George the Monk, who omits a chronological indication referring to the time of Niketas, replaces the prefectural official with a soldier (formally, all the officials of the civil administration belonged to the *milites*), while Thalassius – of his narrative – is the bishop of Carthage⁵². Chronological indicators found in Combefis’ edition make it possible to identify the time of the narrative events as taking place in the early 7th century, if the above-mentioned Niketas is identical with the *patricius* who supported the exarch of Carthage Heraclius in the overthrow of

⁴⁷ In his analysis of accounts on the monastery of Renatus, J.M. Sansterre (*Les Moines grecs*, p. 12-13) points to its initially rather Latin character, considering the name of its hypothetical founder and the figure of the abbot Probus mentioned in Pope Gregory’s correspondence (*Ep.* XI 15). According to the Belgian scholar, however, at a certain time during the 7th century (at least several years before the Lateran synod), monks from the East (of Armenian origin but Greek-speaking) began to arrive and settle at the monastery. R. Price (*The Acts of Lateran Synod*, p. 137) suggests that the monks at the monastery of Renatus may have come from Palestine, despite the fact that they are called “Armenians” in the acts of the synod.

⁴⁸ E. Lévesque, *Thalassius*, DThC 15, 202; Gavigan, *De vita monastica*, p. 210.

⁴⁹ F. Combefis, *Auctorum Novissimum Bibliotheca Graecorum Patrum*, v. 2, Paris 1672, p. 324-326.

⁵⁰ Combefis, *Auctorum Novissimum Bibliotheca Graecorum Patrum*, v. 2, p. 324.

⁵¹ Combefis, *Auctorum Novissimum Bibliotheca Graecorum Patrum*, v. 2, p. 325.

⁵² Georgius Monachus, *Chronicon* IV 231, PG 110, 841-846. George the Monk is incorrect in referring to Thalassius as ἐπίσκοπον, as we do not know any bishop of Carthage named Thalassius; cf. Maier, *L’épiscopat*, p. 95. On the differences between the narrative of George and the text by Combefis, see C. de Boor, *Zur Vision des Taxotes*, BZ 5 (1896) p. 306.

the emperor Phocas in 610⁵³, which would theoretically allow us to make an identification of the monk famous across northern Africa, the leader of the African monasticism during the reign of Heraclius, helping the soul of the sinful official, with the correspondent and friend of Maximus the Confessor, who had been staying temporarily in the exarchate of Carthage at least from the 620s. However, the exact location of the monastery he administered and supervised as hegumen is not quite clear and the localization on the outskirts of Carthage, if we should refer to the text published by Combefis, is purely hypothetical as, according to the narrative, the soul of the deceased man begs to be taken to Thalassius, who is not necessarily a member of the same monastic community, which is even more evident in the variation presented by George the Monk, where he resides in Carthage as the bishop of the city⁵⁴.

Another portion of interesting details on the monastic communities of Byzantine-era Africa in the 7th century can be found in some passages of the *Syriac Life of Maximus the Confessor*. The composition of this work is most probably contemporary with the events being discussed, where the *terminus post quem* is the death of Maximus in 662, while the *terminus ante quem* – the year 681 and the deposition of Bishop Macarius of Antioch⁵⁵. The translator and publisher of this narrative, entitled “On the wicked Maximus of Palestine who blasphemed against the Creator and his tongue was cut off”, Sebastian Brock determined that its author was presumably George of Resh’aina – bishop and a member of the clergy subordinate to the jurisdiction of Patriarch Sophronius of

⁵³ On Niketas, see PLRE III, p. 940-943. S.A. Morcelli (*Africa Christiana*, p. 354) offers a precise dating of the story: year 606, while M. Jankowiak, P. Booth (*A New Date-List*, p. 25) point to the time of Heraclius’ reign in the context of Thalassius’ activity.

⁵⁴ C. de Boor (*Zur Vision des Taxaotes*, p. 307) argues that the story of the soul of the deceased Carthaginian prefectural official was composed under the influence of the Roman spirituality formed during the pontificate of Pope Gregory, who was particularly interested in eschatological issues, and it has some analogues attributable to Constantinople and Alexandria and attesting to the popularity of this motif in the contemporary spirituality. In addition, the narrative shares a number of literary analogues with one of Pseudo-Cyril’s homilies published in PG 77, 1072-1089; cf. de Boor, *Zur Vision des Taxaotes*, p. 307-310, although it remains unclear which passage was composed as original and subsequently used by the other author.

⁵⁵ S. Brock, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, AnBol 91 (1973) p. 300, 335-336. The work survives in the manuscript preserved in the British Museum and consisting of two separate manuscripts with texts from the 7th and 8th centuries. 8th century assumed as the time of its composition is still an early dating for this *vita*; cf. S. Brock, *Syriac Sources for Seventh-Century History*, “Byzantine and Modern Greek Studies” 2 (1976) p. 28-29.

Jerusalem, and at the same time an opponent of the Dyotheletic doctrine and a follower of the *Ἐκθεσις* of the emperor Heraclius, while the Syriac chronicle *ad annum* 1234 refers to him as a Marionite⁵⁶. In the paragraphs 18-20 of his work, George relates that Maximus and his disciples escaped before the Arab invasion from the territories of Syria and relocated to Africa, where he began to spread the Dyotheletic heresy. For the present subject, a passage of particular interest is where the fugitives reach the northernmost region of Africa and stay over at the monastery called Hippo Diarrhytus in Latin, inhabited by 87 Nestorian monks from Nisibis under the abbot Esha'ya (with his son named Isho living there as well)⁵⁷. The adversary of Monothelism and his supporters were cordially welcomed at the monastery as they shared the belief in the Nestorian heresy, but due to the imminent threat of the Arab incursion, all of them (including the local monks) made their way to Sicily and then Rome, where they persuaded Pope Martin into their doctrine, after which he summoned a synod of 190 bishops with the aim of condemning Monothelism⁵⁸. Aside from the definitely hostile and discrediting-oriented attitude of the bishop of Resh'aina

⁵⁶ Brock, *An Early Syriac Life*, p. 300-301, 332-334; Brock, *Syriac Sources*, p. 28. The *Ekthesis*, affirming the acting of one will in Christ was promulgated by the emperor Heraclius probably in 638 (or already in 636; see Jankowiak), although its actual author was primarily Patriarch Sergius of Constantinople. On Monothelism and the *Ekthesis*, see J. Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Division. The Church 450-680 A.D.*, New York 1989, p. 348-356; C. Hovorun, *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, Leiden – Boston, 2008, p. 73-76; N. Hächler, *Heraclius Constantine III – Emperor of Byzantium (613-641)*, BZ 115 (2022) p. 107-109.

⁵⁷ Brock, *An Early Syriac Life*, p. 317. George evidently confused here the name of the monastery with the name of the city or this is just a “mental shortcut”. On the locality of Hippo Diarrhytus, see H. Dessau, *Hippo*, RE VIII 2, 1721-1722. Earlier in the past, there had existed certain relations between Nisibis on the Euphrates and Africa, namely Julianos dedicated a theological work by Paul of Nisibis to Bishop Primasius of Hadrumetum; see Mesnage, *L'Afrique chrétienne*, p. 39-40; Brock, *An Early Syriac Life*, p. 326. The narrative of the bishop of Resh'aina suggests that Maximus arrived in Africa for the first time during the usurpation of the exarch Gregory, i.e., in the years 646-647, which is incorrect because according to some other sources, he was present in Carthage between 626 and 630, in 633, and again at least from 645; cf. P. Allen, *Life and Times of Maximus the Confessor*, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, p. 3-15. For the details of *patricius* Gregory's usurpation against the emperor Constans II, see D. Woods, *Pope Zacharias (741-52) and the Head of St. George*, “ARAM Perodical” 20 (2008) p. 175-178; Urbaniec, *Administracja cywilna*, p. 298-299.

⁵⁸ Brock, *An Early Syriac Life*, p. 318. The number of the participants in this synod in Rome, as given by the author, is incorrect on account of the fact that there was a total

towards the character in question, it is worth taking a closer look at the accuracy of the details concerning the monastic community of Hippo Diarrhytus. According to the precise indication given by George, it was situated at the northernmost point of Africa; besides, the indication of a small town in the province of Africa Proconsularis, instead of the widely known city of Carthage, makes his account more plausible (in the same way as his accuracy in giving the number of the monks inhabiting the monastery)⁵⁹. In the absence of any possibility of performing a source-based comparative analysis, it is difficult to determine if a bishop of a remote city in Syria would have known the geography of the African prefecture in so much detail and if the details given are purely a literary invention (or not) employed to achieve a semblance of the veritable transmission. In paragraph 5, the author communicates that he gathered the material for his work from his own experience as well as from those people who were trustworthy, while in par. 19 there is a passage reporting that the whole of Africa succumbed to the Dyothelite heresy, with the exception of a hermit named Lucas, who immediately passed the information about the alarming events to Constantinople and it was thanks to his reaction that Patriarch Macarius of Antioch wrote three books against Maximus' doctrine⁶⁰. It therefore appears that George should have probably received the knowledge of the information communicated by Lucas, which could possibly explain the relative accuracy of the account even if its authenticity should still

number of 106 bishops, most of them from Italy, attending the sessions during the days between 5 and 31 October 649; see Price, *The Acts of the Lateran Synod*, p. 69-72.

⁵⁹ Hippo Diarrhytus was situated in the province of Africa Proconsularis, around 100 km to the north-west of Carthage, while the monastery at the same place – as mentioned by George – is not attested elsewhere; cf. Brock, *An Early Syriac Life*, p. 326.

⁶⁰ Brock, *An Early Syriac Life*, p. 317. The above-mentioned hermit Lucas is most probably identical with the African presbyter and monk of the same name, mentioned in the acts of the 11th session of the Third Council of Constantinople (681), in the context of the condemnation of the Monothelite doctrine espoused by the bishop of Antioch Macarius: “Λόγος ἀποσταλείς ὑπὸ Μακαρίου ἀρχιεπισκόπου Θεουπόλεως Λουκᾶ πρεσβυτέρου καὶ μοναχῶ τῷ Ἀφρικῆς γράψαντι περὶ τῆς <καινῆς> τῶν Μαξιμιανῶν αἰρέσεως” (*Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium*, p. 504). Thus also according to the acts of the council, the African monk was the first person to have informed Constantinople on Μαξιμιανῶν αἰρέσεως and who would later become the addressee of a treatise written by Macarius, which confirms the authenticity of the passage from the work of George of Resh'aina. J.J. Gavigan (*De vita monastica*, p. 213-214) holds the opinion that Lucas' monastery was one of the communities of Greek monks in Africa, located most likely in the province of Africa Proconsularis, although this is only a hypothetical conclusion.

remain hypothetical – just as the fact of the existence of a monastery inhabited by Eastern monks at Hippo Diarrhytus⁶¹.

George of Resh'aina returns to the theme of the above monastic community once more in par. 24, reporting that the disciples from Nisibis left Africa as well, taking flight before the Arab conquest, and reached Rome, where Pope Martin – having ascertained that their doctrine (essentially, Nestorian and Dyothetic) was in agreement with his own, allowed them to take quarters at a monastery known as *Cellae novae* in Latin⁶². It is very much likely that the location in question is identical with the community of Saint Sabbas in Rome, a monastery playing a significant role in the Early Medieval history of the city⁶³. This theme is related to the above-mentioned passage from the acts of the Lateran synod referring to the petition of the Eastern monks directed against the *Ekthesis* of the emperor Heraclius and the *Typos* of Constans II, which – along with Thalassius from the monastery of Saint Renatus and George, the head of a community based at the monastery of Aquae Salviae in Cilicia⁶⁴ – was submitted by John, hegumen of the Palestinian *lavra* of Saint Sabbas, and Theodore, presbyter and hegumen of a *lavra* in Africa which, according to the superior's signature, is also called "*lavra* of Saint Sabbas"⁶⁵. According to a hypothesis proposed by Sebastian Brock, if the name of the abbot Isho's son, as mentioned in the *Syriac Life of Maximus*, is a hypocoristic for Isho'yahb, it is possible that this figure is identical with hegumen Theodore from the African *lavra*, but – as Jean Marie Sansterre makes

⁶¹ On the credibility of these passages from the *Syriac Life of Maximus the Confessor*, see Sansterre, *Les Moines grecs*, p. 26-27.

⁶² Brock, *An Early Syriac Life*, p. 319; cf. A.J. Ekonomou, *Byzantine Rome and the Greek Popes. Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590-752*, Lanham 2009, p. 229, n. 47.

⁶³ Sansterre, *Les Moines grecs*, p. 23-24. The identity of the *Cella novae* and the monastery of Saint Sabbas in Rome is indicated by a passage from the *Life* of Pope Adrian (772-795) in the *Liber Pontificalis* (ed. L.M. Duchesne, Paris 1886, p. 511), referring to Peter "religiosum abbatem venerabilis monasterii sancti Sabae qui appellatur Cella nova". During the pontificate of Stephen III (768-772), antipope Constantine was imprisoned at this monastery (*Liber Pontificalis*, p. 471-472). On the arrival of the Palestinian monks of the *lavra* in Rome, see Ekonomou, *Byzantine Rome*, p. 203-204.

⁶⁴ For more on this monastery, see Sansterre, *Les Moines grecs*, p. 13; R. Coates Stephens, *Byzantine Building Patronage in post-Reconquest Rome*, in: *Les Cités d'Italie tardo-antique (IVe-VIe siècle)*, Collection de L'École française de Rome 369, ed. M. Ghilardi – C.J. Goddard – P. Porena, Roma 2006, p. 154.

⁶⁵ *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, p. 50, 57. R. Price (*The Acts of the Lateran Synod*, p. 39) holds the opinion that the African *lavra* functioned as a satellite of the Palestinian community represented by John.

a correct observation – such a possibility would have precluded Theodore's return to Africa after the Lateran synod as his task was to deliver the acts of the synod to Carthage, after which he would have probably returned to his congregation (the Belgian scholar presumes there is a link between the Nestorians of Nisibis and the Palestinian community of Saint Sabbas)⁶⁶. The location of the *lavra* in the prefecture of Africa remains unknown, while pointing to the capital city of the exarchate or its suburban locality may only have the character of an unverifiable hypothesis (with the current state of our source base)⁶⁷.

George of Resh'aina devoted much attention to Anastasius, one of Maximus the Confessor's disciples attested in other sources, who met his mentor around the year 617/618 and accompanied him during many of his peregrinations, acting in opposition to the Monothelite movement (he participated in such events as the Lateran synod in 649, attended two trials against Maximus, after which he was exiled and died in 662)⁶⁸. In the academic discourse, he is usually described as monk – unlike Anastasius, the papal *apocrisarius* in Constantinople, who was also among Maximus' supporters – and as a bilingual African, with his place of origin possible to determine only on the basis of the *Syriac Life of Maximus*⁶⁹.

⁶⁶ Brock, *An Early Syriac Life*, p. 328; J.M. Sansterre (*Les Moines grecs*, p. 27-28) admits it is possible that the monks of Nisibis may have arrived in Rome, taking quarters at the *Cella novae* before the appearance of the community of hegumen John from the Saint Sabbas *lavra*, but he also remarks that the narrative of George of Resh'aina was aimed primarily at discrediting the Dyothetic elites in the readers' eyes; for that reason, it only contains a mention referring to the Nestorians, while passing over the Palestinian monks' arrival in Rome. Pope Martin's letter to the Church of Carthage, containing the acts of the synod as well as the pope's encyclical was delivered to Africa by the monks Theodore and Leontius – most likely from the African *lavra*; cf. Price, *The Acts of the Lateran Synod*, p. 394; Gavigan, *De vita monastica*, p. 213; Sansterre, *Les Moines grecs*, p. 29.

⁶⁷ The absence of any other details on the African *lavra* is noticed in Gavigan, *De vita monastica*, p. 213; likewise, J.M. Sansterre (*Les Moines grecs*, p. 29), offering a hypothesis that the monastery was founded after the Persian invasion.

⁶⁸ Sherwood, *An Annotated Date-list*, p. 2; Allen, *Life and Times of Maximus*, p. 8; Jankowiak – Booth, *A New Date-List*, p. 20, 25. It is presumed that Anastasius' signature can be found under the Eastern monks' petition from the second session of the Lateran synod: "Anastasius monachus similiter" (*Concilium Lateranense a. 649*, p. 57).

⁶⁹ A mention in the *Disputatio Bizyae* (p. 141, 746-747) makes the African origin of Anastasius appear to be more likely, also reporting that he was a *notarius* to Constant II's grandmother, i.e., to Eudoxia – daughter of Rogatus of Africa and the first wife of Heraclius, who died in 613 (PLRE III, 457), or the wife of *patricius* Niketas, Heraclius' cousin; see C. Boudignon, *Maxime le Confesseur et ses maîtres, A propos du 'bienheureux vieillard' de la Mystagogie*, in: *Maestro e discepolo, temi e problemi della*

The bishop of Resh'aina introduced this figure in paragraph 11 of his work, reporting that Anastasius arrived on behalf of his spiritual mentor at the synod of Cyprus in 636, while in paragraph 19 – in the context of the Dyothetic monks' journey to Africa – he writes that Anastasius was familiar with this particular area because he was born there, saying it was already mentioned before, although the earlier sections of his composition contain no record of such detail⁷⁰. George's error may have been due to the lack of a re-redaction of the text, nevertheless this is exactly the only passage explicitly confirming the African origin of Maximus the Confessor's disciple, with no mention of his involvement in the monastic life of the African prefecture. Apart from this particular theme, Anastasius is the author of a letter addressed to the monks of Cagliari in Sardinia (dated 658), in which he attempts to gain their support in Rome against the accord between the Holy See and the Imperial court regarding the adoption of the Monothellite Christology⁷¹. Richard Price holds the view that the community of Cagliari was composed of monks of Eastern descent, who had been staying in Africa earlier on and for whom Sardinia became a place of refuge in the face of the advancing Arab conquest, but this hypothesis has only some circumstantial basis in the sources (the phrase "ad commune monachorum apud Caralim constitutorum collegium" used in the letter's title) and it is possible that the monastery had already existed there earlier⁷². In terms of the ecclesiastical jurisdiction, Sardinia was most likely subordinate to Rome but administratively constituted a province of the exarchate of Carthage. As such, it should be taken into consideration in a discussion of the monastic communities in Byzantine Africa.

4. Conclusion

In total, the extant narratives concerning Byzantine Africa feature items of information referring to 8 monasteries and 13 monks (mostly abbots/hegumens) mentioned by name. Considering the period of more than 100 years of the existence of the African prefecture, this

direzione spiritua letra VI secolo a.C. e VII secolo d.C., ed. G. Filoramo, Brescia 2002, p. 323-326; Boudignon, *Maxime le Confesseur était-il constantinopolitain?*, p. 33-34.

⁷⁰ Brock, *An Early Syriac Life*, p. 316, 317.

⁷¹ P. Allen – B. Neil, *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, Oxford 2002, p. 124-131.

⁷² Price, *The Acts of the Lateran Synod*, p. 74.

number is far from satisfactory, but the main problem of the surviving source material (both narrative and epistolographic) is their secondary treatment of monastic themes. Such a fragmentary picture of this subject makes it impossible to determine on a wider scale the continuity of the existence of the monasteries mentioned for the Vandal period, during the Byzantine era. The records relating exclusively to the congregation administered by Nactus and the monastery at Hippo Diarrhytus permit us to estimate the numbers of monks in individual establishments (it is similar for these two) over the period in question, but it is not necessarily representative of other monasteries. Another issue is the distinction between the Latin and Greek monasteries being made in the current academic discourse. If the community of Sophronius known as the Eucratas, the congregation at Hippo Diarrhytus, and the *Lavra* of St Sabbas can be recognized in all likelihood as monastic establishments inhabited by “immigrants” from the Byzantine East, such an attribution applied to the other locations, sometimes turning up in scholarly discourse, is of a purely hypothetical nature, most often based upon disputable premises. In terms of chronology, most of the narratives under consideration, with the names of monks and the locations of monasteries mentioned therein, concern the 7th century and the period of the Monothelite controversy (therefore being derived from the Greek-language sources), while there are relatively few details on the African monks’ position on the Three-Chapters controversy and their possible resistance to the depositions of the strictly Dyophysite bishops by the emperor Justinian. It is also characteristic that practically all the monasteries (with the exception of Cagliari and the monasteries of Byzacena referred in the acts of the synod of 535) mentioned in the relevant texts are situated presumably in the province of Africa Proconsularis (it should be stressed that this location is often hypothetical), i.e., at the center of the prefecture, while Byzacena, where numerous communities existed in late Roman and Vandal times, is represented in the source material only by two monasteries mentioned in 535, which were a continuation of the Vandal period. Numidia, in turn, does not appear at all as a place of monastic foundations in the Byzantine period. This latter conclusion is determined by the interests of the authors of our sources, describing the monastic themes exclusively from the perspective of their associations with political events or Christological controversies – except for Pope Gregory’s letter to the bishop of Carthage Dominic in the matter of the abbot Cumquodeus’ problems with his own community, thus allowing us to venture a hypothesis on the continued development of the African

monasticism, at least until the time of the Arab conquests and the resulting migration of the monks into the Mediterranean islands and Italy.

The preserved narrative source material also indicates that the trends visible in African monasticism in the 6th and 7th centuries were consistent with those occurring in the rest of the Empire. The model of the cenobitic community, widespread in the 5th century in the eastern provinces of the Roman Empire, also dominated in Vandal and Byzantine Africa, primarily due to its implementation by Augustine of Hippo, which, however, did not exclude the existence of eremitism (despite the institutional regulations of monasticism in Justinian's time, which subjected monasteries in Byzantium to the control of local bishops and emphasised community life)⁷³. Leslie Dossey noted that eremitism never gained popularity in Africa, and the cult of saints originating from this group was virtually absent in these areas⁷⁴. The researcher also pointed out that African monastic communities existed in a social environment – primarily urban, although monasteries located in rural areas are known from the Vandal period – but still close to cities⁷⁵. Presumably, this factor could have been decisive in the process of the decline of African monasticism in the 7th century and later, after the Arab conquest, and indirectly explain the state of preservation of the source base. The decline of urban centres began as early as the Byzantine period, but rapid deurbanisation, especially in the areas of Africa Proconsularis, occurred under Arab rule, where the urban network underwent a decisive change (to a lesser extent in Byzacenia and Numidia), especially in coastal areas, which changed the social context of the environment and thus the conditions for the development of monastic life⁷⁶. These processes affected other

⁷³ For a general overview of the development of monasticism in the 5th and 6th centuries and the dominance of communal life, see P. Rousseau, *Monasticism*, in: *The Cambridge Ancient History*, v. 14: *Late Antiquity: Empire and Successors, AD 425-600*, ed. A. Cameron – B. Ward-Perkins – M. Whitby, Cambridge 2007, p. 745-780; B. Flusin, *Das Aufblühen des östlichen Mönchtums*, in: *Die Geschichte des Christentums*, v. 3: *Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431-642)*, ed. L. Pietri, Freiburg im Breisgau 2001, p. 584-646; Hatlie, *The Monks*, p. 30-45. For details on the situation in Africa, see L. Dossey, *The Social Space of North African Asceticism*, in: *Western monasticism ante litteram: the spaces of monastic observance in late antiquity and the Early Middle Ages*, ed. H. Dey – E. Fentress, Turnhout 2011, p. 137-157.

⁷⁴ Dossey, *The Social Space of North African Asceticism*, p. 150.

⁷⁵ Dossey, *The Social Space of North African Asceticism*, p. 150-152.

⁷⁶ A synthetic picture of changes in Africa's urban network in the early Middle Ages was presented by C. Fenwick, *The Fate of the Classical Cities of Ifrīqiya in the Early Middle Ages*, in: *Africa – Ifrīqiya. Continuity and Change in North Africa from the Byzantine to the Early Islamic Age. Papers of a Conference held in Rome, Museo Nazionale Romano – Terme di Diocleziano, 28 February – 2 March 2013*, ed. R. Bookman – A. Leone – P. von Rummel, Wiesbaden 2019, p. 137-155.

areas under Umayyad rule to a lesser extent. Furthermore, in Palestine, Syria and Egypt, the traditional ground for monastic life was the desert, not urban centres. The above conclusion about the causes of the decline of monasticism in Africa during the 7th and 8th centuries is purely hypothetical and requires further research, taking into account the social and economic situation of these areas in the late Byzantine period and the early Middle Ages.

Bibliography

Sources

- Concilia Africae, A. 345-A. 525*, ed. C. Munier, CCSL 149, Turnhout 1974.
- Concilium Lateranense a. 649*, ed. R. Riedinger, ACO II/1, Berolini 1984, tr. R. Price, *The Acts of Lateran Synod in 649*, Liverpool 2014.
- Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*, ed. J. Straub, ACO IV/1, Berolini 1971.
- Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium*, ed. R. Riedinger, ACO II/2/1, Berolini 1990.
- François Combefis, *Auctorum Novissimum Bibliotheca Graecorum Patrum*, v. 2, Paris 1672.
- Gregorius Magnus, *Epistulae*, ed. D. Norberg, CCSL 140, Turnhout 1982.
- Facundus, *Liber Contra Mocianum*, PL 67, 855-874.
- Ildefonsus, *Liber de viris illustribus*, ed. C. Codoñer Merino, Salamanca 1972.
- Joannes Biclarensis, *Chronicon*, ed. C. Cardelle de Hartmann, CCSL 173A, Turnhout 2002.
- Georgius Monachus, *Chronicon*, PG 110.
- Liber Pontificalis*, ed. L.M. Duchesne, Paris 1886.
- Maximus Confessor, *Epistulae*, PG 91, 363-649.
- Procopius Caesariensis, *De aedificiis*, Procopius Caesariensis. *Opera omnia*, v. 4, ed. J. Haury, München – Leipzig 2001; Grotowski Ł., *Prokopiusz z Cezarei. O Budowlach*, Warszawa 2006.
- Procopius, *De bellis*, Procopius Caesariensis, *Opera omnia*, v. 1, ed. J. Haury, München – Leipzig 2001.
- Sancti Gregorii Agrigentii vita*, PG 98, 531-550.
- Thalassius, *De charitate ac continentia, necnon regime mentis, ad Paulum presbyterum*, PG 91, 1427-1470.
- Theophanes, *Chronographia*, ed. C. de Boor, Leipzig 1883-1885.
- Theophylactus Simocatta, *Historiae*, ed. C. de Boor, Stuttgart 1972.
- Victor Tonnonensis, *Chronicon*, ed. C. Cardelle de Hartmann, CCSL 173A, Turnhout 2002.
- Victor Vitensis, *Historia Persecutionis Africanae Provinciae*, ed. M. Petschenig, CSEL 7, Vindobonae 1881.
- Vita Fulgentii*, ed. A. Isola, CCSL 91F, Turnhout 2016.
- Vitas sanctorum patrum Emeretensium*, ed. A. Maya Sánchez, CCSL 116, Turnhout 1992.

Studies

- Allen P. – Neil B., *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, Oxford 2002.
- Allen P., *Life and Times of Maximus the Confessor*, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, p. 3-15.
- Andia de Y., *Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor*, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, p. 177-193.
- Audollent A., *Carthage romaine*, Paris 1901.
- Berger A., *Leontios Presbyteros von Rom, Das Leben des heiligen Gregorios von Agrigent*, Berlin 1996.
- Bookman R., *Bonding Experiences. Saints Joining Past and Present in Byzantine North Africa*, in: *The Making of Saints in Late Antique North Africa*, ed. S. Panzram – N. Klinck, Stuttgart 2024, p. 283-303.
- Brock S., *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, “*Analecta Bollandiana*” 91 (1973) p. 299-346.
- Brock S., *Syriac Sources for Seventh-Century History*, “*Byzantine and Modern Greek Studies*” 2 (1976) p. 17-36.
- Boor de C., *Zur Vision des Taxaotes*, “*Byzantinische Zeitschrift*” 5 (1896) p. 306-310.
- Boudignon C., *Maxime le Confesseur et ses maîtres, A propos du ‘bienheureux vieillard’ de la Mystagogie*, in: *Maestro e discepolo, temi e problemi della direzione spirituale VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, ed. G. Filoramo, Brescia 2002, p. 317-330.
- Boudignon C., *Maxime le Confesseur était-il constantinopolitain?*, in: *Philomathestatos: Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret*, ed. B. Janssens – B. Roosen – P. Van Deun, Leuven 2004, p. 11-44.
- Cameron A., *Byzantine Africa: The Literary Evidence*, in: *University of Michigan Excavations at Carthage*, v. 7, ed. J.H. Humphrey, Ann Arbor 1982, p. 29-62.
- Cameron A., *Procopius and the sixth century*, London 1985.
- Camps G., *Rex gentium Maurorum et Romanorum. Recherches sur les royaumes de Maurétanie des VI^e et VII^e siècles*, “*Antiquités africaines*” 20 (1984) p. 183-218.
- Coates Stephens R., *Byzantine Building Patronage in post-Reconquest Rome*, in: *Les Cités d’Italie tardo-antique (IV^e-VI^e siècle)*, ed. M. Ghilardi – C.J. Goddard – P. Porena, Collection de L’École française de Rome 369, Roma 2006, p. 149-166.
- Collins R., *Visigothic Spain 409-711*, Oxford 2004.
- Conant J., *Sanctity and the networks of Empire in Byzantine North Africa*, in: *North Africa under Byzantium and early Islam*, ed. S.T. Stevens – J. Conant, Washington 2016, p. 201-214.
- Declercq G., *Dionysius Exiguus and the Introduction of the Christian Era*, “*Sacris Erudiri*” 41 (2002) p. 230-242.
- Delattre A.L., *Fouilles de Carthage, localisation du monastère Gillitanus*, “*Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*” 43 (1899) p. 16-19.

- Dessau H., *Hippo*, in: *Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, v. 8/2, ed. G. Wissowa, Stuttgart 1913, c. 1721-1722.
- Diehl Ch., *L'Afrique byzantine: histoire de la domination byzantine en Afrique (533-709)*, Paris 1896.
- Dossey L., *The Social Space of North African Asceticism*, in: *Western monasticism ante litteram: the spaces of monastic observance in late antiquity and the Early Middle Ages*, ed. H. Dey – E. Fentress, Turnhout 2011, p. 137-157.
- Dossey L., *Exegesis and dissent in Byzantine North Africa*, in: *North Africa under Byzantium and early Islam*, ed. S.T. Stevens – J. Conant, Washington 2016, p. 251-268.
- Duval Y., *Loca Sanctorum Africae: le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, v. 2, Roma 1982.
- Ekonomou A.J., *Byzantine Rome and the Greek Popes. Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590-752*, Lanham 2009.
- Ennabli L., *Results of the International Save Carthage Campaign: The Christian Monuments*, "World Archaeology" 18/3 (1987) p. 291-311.
- Ennabli L., *Carthage. Une métropole chrétienne – du IV^e siècle à la fin du VII^e siècle*, Paris 1997.
- Fenwick C., *The Fate of the Classical Cities of Ifrīqiya in the Early Middle Ages*, in: *Africa – Ifrīqiya. Continuity and Change in North Africa from the Byzantine to the Early Islamic Age. Papers of a Conference held in Rome, Museo Nazionale Romano – Terme di Diocleziano, 28 February – 2 March 2013*, ed. R. Bookman – A. Leone – P. von Rummel, Wiesbaden 2019, p. 137-155.
- Flusin B., *Das Aufblühen des östlichen Mönchtums*, in: *Die Geschichte des Christentums*, v. 3: *Der latinische Westen und der byzantinische Osten (431-642)*, ed. L. Pietri, Freiburg im Breisgau 2001, p. 584-646.
- Frend W.H.C., *The early Christian Church in Carthage*, in: *University of Michigan, Excavations at Carthage*, v. 3, ed. J.H. Humphrey, Ann Arbor 1976, p. 21-40.
- Frazee C., *Late Roman and Byzantine legislation on the monastic life from the fourth to the eighth centuries*, "Church History" 51 (1982) p. 263-279.
- Gavigan J.J., *De vita monastica in Africa Septentrionali inde a temporibus S. Augustinusque ad invasiones Arabum*, Torino 1962.
- Gross P., *Mission archéologique française à Carthage. Byrsa III. Rapport sur les campagnes de fouilles de 1977 à 1980*, Roma 1985.
- Hächler N., *Heraclius Constantine III – Emperor of Byzantium (613-641)*, "Byzantinische Zeitschrift" 115/1 (2022) p. 69-116.
- Hatlie P., *The Monks and Monasteries of Constantinople*, Cambridge 2011.
- Hillner J., *Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity*, Cambridge 2015.
- Hovorun C., *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, Leiden – Boston 2008.
- Jankowiak M. – Booth P., *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, p. 19-83.

- Kaegi W., *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*, Cambridge 2010.
- Kaiser W., *Authetizität und Geltung spätantiker Kaisergesetze: Studien zu den "Sacra privilegia concilii Vizaceni"*, Munich 2007.
- Khazdan A., *A History of Byzantine Literature, 650-850*, Athens 1999.
- Kosiński R., *Wiktor z Tonnoy i jego dzieło*, Kraków 2023.
- Kuttner S., *The Council of Carthage 535: A Supplementary Note*, "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonische Abteilung" 73 (1987) p. 346-351.
- Leanza S. – Di Berardino A., *Gregorio di Agrigento*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, v. 2, ed. A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, c. 2455-2456.
- Leone A., *Bishops and Territory: The Case of Late Roman and Byzantine North Africa*, "Dumbarton Oaks Papers" 65/66 (2011-2012) p. 5-27.
- Leone A., *Christian North Africa in Antiquity*, in: *A Companion to North Africa in Antiquity*, ed. R. Bruce Hitchner, Hoboken 2022, p. 354-372.
- Lévesque E., *Thalassius*, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, v. 15, ed. A. Vacant, Paris 1946, c. 202-203.
- Maier J.L., *L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine*, Roma 1973.
- Markus R., *The Imperial Administration and the Church in Byzantine Africa*, "Church History: Studies in Christianity and Culture" 36 (1967) p. 18-23.
- Mesnager J., *L'Afrique chrétienne. Évêchés Et Ruines Antiques d'Après les Manuscrits de Mgr Toulotte Et les Découvertes Archéologiques les Plus Récentes*, Paris 1912.
- Meyendorff J., *Imperial Unity and Christian Division. The Church 450-680 A.D.*, New York 1989.
- Modéran Y., *Une guerre de religion: Les deux églises d'Afrique à l'époque vandale*, "Antiquité Tardive" 11 (2003) p. 21-44.
- Modéran Y., *Les Maures et l'Afrique romaine, IV-VII siècle*, Paris 2003.
- Modéran Y., *L'Afrique Reconquise et les Trois Chapitres*, in: *The Crisis of the Oikoumene. The Three Chapters and the Failed Quest for Unity In the Six-Century Mediterranean*, ed. C. Chazelle – C. Cubitt, Turnhout 2007, p. 39-82.
- Morceli S.A., *Africa Christiana*, v. 3, Brescia 1817.
- Mordek H., *Libertas monachorum. Eine kleine Sammlung afrikanischer Konzilstexte des 6. Jahrhunderts*, "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonische Abteilung" 72 (1986) p. 1-16.
- Nehring P., *Literary Sources for Everyday Life of the Early Monastic Communities in North Africa*, in: *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IVe-Xe siècle)*, ed. O. Delouis – M. Mossakowska-Gaubert, Athènes 2015, p. 325-336.
- Pringle D., *The Defence of Byzantine Africa from Justinian to the Arab Conquest: An Account of the Military History and Archaeology of the African Provinces in the Sixth and Seventh Century*, Oxford 1981.
- Rousseau P., *Monasticism*, in: *The Cambridge Ancient History*, v. 14: *Late Antiquity: Empire and Successors, AD 425-600*, ed. A. Cameron – B. Ward-Perkins – M. Whitby, Cambridge 2007, p. 745-780.

- Sansterre J.M., *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s. – fin du IXe s.)*, v. 1, Bruxelles 1983.
- Schmidt C., *Gregorio di Agrigento*, in: *Dizionario di letteratura cristiana antica*, ed. S. Dopp – W. Geerlings, Vaticano 2006, p. 460-461.
- Schönborn Ch., *Sophrone de Jérusalem: vie monastique et confession dogmatique*, Paris 1972.
- Sherwood P., *An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor*, “*Studia Anselmiana*” 30 (1952) p. 8-64.
- The Prosopography of the Later Roman Empire*, v. 3: (527-641), ed. J.R. Martindale, Cambridge 1992.
- Urbaniec A., *Administracja cywilna i wojskowa bizantyńskiej prefektury praetorio Afryki w latach 533-698*, Kraków 2023.
- Whelan R., *Arianism in Africa*, in: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, ed. G. Berndt – R. Steinacher, Farnham 2014, s. 239-258.
- Wolf K.B., *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, Liverpool 2009.
- Woods D., *Pope Zacharias (741-52) and the Head of St. George*, “*ARAM Periodical*” 20 (2008) p. 175-178.



Życie codzienne urzędnika cesarskiego w świetle wybranych insygniów *Notitia dignitatum*¹

Everyday Life of an Imperial Official in the Light of the Selected Insignia of the *Notitia Dignitatum*

Jacek Wiewiorowski²

Abstract: The text analyzes several illustrations of *Notitia Dignitatum* from around 400 AD, which contain the insignia of a few of the top palace officials of the Eastern and Western Roman Empires: *comites sacrarum largitionum*, *comites rerum privatarum* and *castrenses sacri palatii*. The emblems visualize their competences and position within the imperial administration, while also depict objects that they could encounter in their daily lives. Those objects are identified by the author by using more sources and taking into account the findings of other researchers. He concludes that the illustrations in *Notitia dignitatum* could be beneficial for the study of daily life in late antiquity. All the primary copies of *Notitia Dignitatum*, which contained the insignia mentioned above, and several copies made on their basis, were considered in the text.

Keywords: *Notitia dignitatum*; insignia; *comes sacrarum largitionum*; *comes rerum privatarum*; *castrensis sacri palatii*; artifacts; everyday life

Notitia dignitatum jest sporządzonym po łacinie rejestrem wyższych urzędników cesarskich w imperium wschodniorzymskim i zachodniorzymskim wraz z ich personelem pomocniczym oraz w przypadku

¹ Artykuł nawiązuje do referatu pt. „Insignia *Notitia dignitatum* jako źródło poznania życia codziennego urzędnika cesarskiego we wczesnym Bizancjum”, wygłoszonego podczas „VII Konferencji Bizantynistycznej. Wybrane aspekty kultury bizantyńskiej: Życie codzienne w Bizancjum” (Lublin, 14-15 listopada 2024 roku). Tekst powstał w ramach realizacji projektu badawczego NCN nr 2021/41/B/HS5/01819 („Znaczenie prawne insygniów w *Notitia Dignitatum*”). Stosowano następujące skróty: ND – *Notitia dignitatum et administrationum omnium tam civilium quam militarium in partibus orientis et occidentis (Laterculum majus)*; NOcc – *Notitia dignitatum in partibus Occidentis*; NOR – *Notitia dignitatum in partibus Orientis*. Dostęp do stron internetowych: 28.08.2025.

² Dr hab. Jacek Wiewiorowski, prof. UG, Zakład Prawa Rzymskiego, Katedra Prawa Cywilnego i Tradycji Prawnej, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Gdański, Polska; e-mail: jacek.wiewiorowski@prawo.ug.edu.pl; ORCID: 0000-0002-3416-8026.

dowódców wojskowych, spisem podległych im oddziałów³. Ten rejestr, znany też jako *laterculum majus*, został spisany ok. 400 roku i według *communis opinio* najdalej do lat trzydziestych V wieku był uzupełniany – jeśli chodzi o część zachodnią⁴. Wszystkie posiadane przez nas jego wersje bazują na fragmentach zachowanych w ilustrowanym manuskrypcie *Codex Spirensis*, zawierającym też szereg innych źródeł historycznych i sporządzonym przypuszczalnie w czasach karolińskich jako kopia antycznego archetypu (z pewnością w części zawierającej m.in. *ND*)⁵. Ten kodeks poza jedną stroną zaginął w drugiej połowie XVII wieku, a jego fragmenty zawierające *ND* znane są za pośrednictwem kilku kopii pierwotnych sporządzonych w latach 1426/27-1550 oraz wykonanych na ich podstawie kilkunastu kopii ‘wtórnych’⁶.

W niniejszym tekście skupiłem się na tych spośród załączonych do nich 89 ilustracji, które zawierają insygnia wymienionych w nich

³ Por. najważniejsze wydania krytyczne: E. Böcking, *Notitia dignitatum et administrationum omnium tam ciuiliū quam militarium in partibus orientis et occidentis*, t. 1-2, Bonnae 1839-1853; O. Seeck, *Notitia Dignitatum accedunt Notitia Urbis Constantinopolitanae et Laterculi Provinciarum*, Berolini 1876. Nie dorównuje im edycja: C. Neira Faleiro, *La ‘Notitia Dignitatum’: nueva edición crítica y comentario histórico*, Madrid 2005. O *ND*, zob. też dane zbierane przez: I.N. Maier, *The Compilation ‘notitia dignitatum’*, w: <https://www.notitiadignitatum.org/>.

⁴ Zob. ostatnio, z odnośnikami do wcześniejszych studiów: P. Porena, *Le metamorfosi della Notitia Dignitatum*, „Occidente/Oriente. Rivista internazionale di studi tardoantichi” 4 (2023) s. 217-236. A. Kaldellis – M. Kruse, *The Field Armies of the East Roman Empire, 361-630*, Cambridge 2023, s. 152-179. Autorzy sugerują, że część wschodnia modyfikowana była do lat czterdziestych V wieku. Por. jednak krytyczne uwagi w: H. Elton, *Late Roman Field Armies*, „The Classical Review” 74/1 (2024) s. 212-214.

⁵ Zawartość i transmisję *Codex Spirensis* syntetycznie omawia: P.L. Schmidt, *Die Notitia dignitatum*, w: *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, t. 6: *Die Literatur im Zeitalter des Theodosius (374-430 n.Chr.)*, red. J.D. Berger et al., Munich 2020, s. 37-39, z wcześniejszą literaturą. Zob. również: M. Jeluść, *Artists or archivists? Transmission and meaning of the Notitia dignitatum*, Freiburg [2021], w: <https://www.youtube.com/watch?v=L1l0nKfzd7w>.

⁶ Pomijam sporne kwestie na temat natury i przyczyn sporządzenia *ND*. Zob. tylko z nowszych prac: P. Brennan, *The Notitia Dignitatum*, „Entretiens sur l’Antiquité classique” 42 (1996) s. 147-171; M. Kulikowski, *The „Notitia Dignitatum” as a Historical Source*, „Historia” 49/3 (2000) s. 358-377; G. Traina, *Mapping the world under Theodosius II*, w: *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, red. C. Kelly, Cambridge 2013, s. 155-171. Czytelnikowi polskiemu warto polecić tekst: A. Szopy, *Notitia Dignitatum – ‘najbardziej rzymski z dokumentów’?*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historica” 8 (2009) s. 183-191.

urzędników cesarskich⁷. Przy analizie wziąłem pod uwagę przede wszystkim wszystkie zawierające je kopie pierwotne *ND*; niekiedy sięgałem jednak do kilku kopii ‘wrotnych’⁸.

⁷ Wykazy literatury poświęconej insygniom *ND* zamieściłem w pracach publikowanych w ostatnich latach. Zob. J. Wiewiorowski, *Christian symbolism in the insignia of the Notitia Dignitatum*, *RIDA* 70 (2023) s. 163-191. Stale ważne są spostrzeżenia Guido Panciroli (1523-1599; cytuję według: *Notitia vtraque dignitatum cum orientis, tum occidentis vltra Arcadii, Honoriique tempora et in eam Guidi Panciroli [...] commentarium [...]*, libri 1-2, Lugduni 1608. Z prac współczesnych najważniejsza jest: P. Berger, *The Insignia of the 'Notitia Dignitatum'. A Contribution to the Study of the Late Antique Illustrated Manuscripts*, New York – London 1981.

⁸ Kopie pierwotne cytowane są według typologii: I.G. Maier, *Copies of the Compilation notitia dignitatum*, w: <https://www.notitiadignitatum.org/C01a-msprn.htm>. O: Oxford, Bodleian library, western ms 19854 – Canonici ms misc. lat. 378 (fol. 88v-170r, Digital Bodleian: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/3eb32a9c-616b-4ce6-ae15-411881ee1625/surfaces/c30de7ef-f431-49cb-bf32-186dc81f66f0/>; ed.: *Notitia Dignitatum*, Roma 2014, t. 1). P: Paris, Bibliothèque nationale de France, latin ms 9661 (fol. 72r-146r, BnF Gallica: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000542r>; ed. H.A. Omont, *Notitia dignitatum Imperii Romani: reproduction réduite des 105 miniatures du manuscrit latin 9661 de la Bibliothèque nationale*, Paris 1911). L: London, Victoria and Albert Museum, National Art Library, msl/1957/2668 (manuskrypt udostępniony dzięki uprzejmości dr Catherine Yvard, the Curator, National Art Library, V&A Museum). B – editio princeps: Hieronymus Froben, *Notitia utraque cum Orientis tum Occidentis vltra Arcadij Honorijque Caesarum tempora*, Basileae 1552, s. 26-180 (Repositorio Documental de la Universidad de Valladolid, Ancient Collection, Incunables e Impresos Raros, w: <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/37490>; ed. L. Borhy, Budapest 2003, s. 1-165). Ilustracje w niej są często mylące, gdyż m.in. w więcej niż jednym miejscu i w przypadku różnych ilustracji w druku używano tych samych fragmentów drzeworytów. Por. R. Ireland, w: *De Rebus Bellicis, Part 2. The Text. Anonymi auctoris libellus De rebus bellicis. A treatise by an unknown author on military matters edited, translated and presented with commentaries on the text, language and style*, Oxford 1979, s. 84-92. V: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms Barberini lat. 157 (fol. 91r-172v, DigiVatLib: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Barb.lat.157). M: Munich, Bayerische Staatsbibliothek, ms Clm. 10291: codex 1 = fol. 1r-170r (fol. 88r-169v, Münchener Digitalisierungszentrum, Digitale Bibliothek: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/details/bsb00005863>). W: Munich, Bayerische Staatsbibliothek, ms Clm. 10291: codex 2 = fol. 171r-222r (fol. 178r-222r, Münchener Digitalisierungszentrum, Digitale Bibliothek: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/details/bsb00005863>). Korzystano z następujących kopii ‘wrotnych’ *ND* (większość z nich nawiązywała do kopii O): Cod. Bodmer 118 (Genève, Fondation Martin Bodmer – *ND*: fol. 20r-94r: <https://www.e-codices.ch/en/list/one/fmb/cb-0118>); ms. Reservado 36 (Madrid, Biblioteca nacional – *ND*: fol. 88v-163v, w: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051093>; ed. L. Fernández Fernández – E. Ruiz García, *El libro de las claves del poder: la Notitia Dignitatum. Estudio del manuscrito Res. 36 de la Biblioteca Nacional de España*, t. 1, Madrid 2009); ms. Clm 794 (München, Bayerische Staatsbibliothek – *ND*: s. 176-339, w: <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00112011-5> – wykorzystana elektroniczna wersja rękopisu jest

Różnorodność kolorystyki ilustracji w kopiach pierwotnych *Notitia dignitatum* nie pozwala stwierdzić z pewnością jaka paleta barw została wykorzystana w antycznym pierwowzorze spisu. Zbieżność większości z nich z kopią O z 1436 roku może sugerować, że ta jest najwierniejsza w zakresie kolorystyki w stosunku do *Codex Spirensis*. Kopia W z ok. 1550/1551 podąża najwierniej za antycznym wzorami sztuki iluminacji rękopisów⁹. Stąd ilustracje z tych dwóch kopii załączono do artykułu.

Z uwagi na szczupłość miejsca ograniczyłem się w tekście do uwzględnienia jedynie insygniów urzędników cesarskich zawierających wyobrażenia przedmiotów, z którymi urzędnicy rzymscy mogli korzystać w życiu codziennym, a nie w ramach czynności urzędowych¹⁰. Wiele przedmiotów o takim charakterze można dostrzec w insygniach trzech par urzędników pałacowych wschodnio- i zachodniorzymskich: *comites sacrarum largitionum* (NOr XIII; NOcc XI), *comites rerum privatarum* (NOr XIV; NOcc XII) oraz *castrenses sacri palatii* (NOr XVII; NOcc XV).

Comites sacrarum largitionum oraz *comites rerum privatarum* zajmowali się szerokim zakresem spraw finansowych cesarstwa¹¹. Pierwszy

czarno-biała i stąd uwagi na temat kolorystyki mają hipotetyczny charakter, uwzględniające to, że bazowała ona na kopii O); Napoli, Bibliotheca nazionale, ms. IV.D.14 (ND – fol. 16v-92r; weryfikacja osobista autora); ms. Latin nouv. acq.1424 (Paris, Bibliothèque nationale de France – ND: fol. 91v-173r, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000569d/fl.planche-contact>).

⁹ W zakresie kolorystyki kopii ND przyjmuję opinię: Berger, *The Insignia*, s. 16. Na wiarygodność ilustracji kopii W wskazują okoliczności jej sporządzenia. Hrabia Palatyn Ottheinrich z Neuburga (1502-1559), dla którego została wykonana po 1548 roku kopia M, nie był zadowolony z miniatur i zlecił wykonanie zestawu ilustracji bardziej wiernych oryginałom z *Codex Spirensis*, czyli kopii W, która została dołączona do kopii M. Zob. U. Bauer-Eberhardt, *Die Illuminierten Handschriften italienischer Herkunft in der Bayerischen Staatsbibliothek. Teil 2: Von der Mitte des 14. Jahrhunderts bis um 1540*, Wiesbaden 2014, s. 126-128, z wcześniejszą literaturą. O wiarygodności ilustracji kopii W z perspektywy historyka sztuki, por. też: J.J.G. Alexander, *The illustrated manuscripts of the Notitia dignitatum*, w: *Aspects of the Notitia Dignitatum. Papers presented to the conference in Oxford, December 13 to 15, 1974*, red. R. Goodburn – P. Bartholomew, Oxford 1976, s. 11-49 (= J.J.G. Alexander, *Studies in Italian Manuscript Illumination*, London 2002, s. 65-98).

¹⁰ Więcej insygniów uwzględniono w referacie autora wspomnianym w przyp. 1.

¹¹ Na temat obu urzędników, zob. J. Karayannopoulos, *Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates*, München 1958, s. 54-62, 63-66; J.P.C. Kent, *The Comes sacrarum largitionum*, w: E.C. Dodd, *Byzantine silver stamps*, Washington 1961, s. 35-45; M.F. Hendy, *Aspects of Coin Production and Fiscal Administration in the Late Roman and Early Byzantine Period*, „The Numismatic Chronicle” 12 (1972) s. 117-139; C.E. King, *The sacrae largitiones, revenues, expenditure and the production of coin*, w: *Imperial Revenue, Expenditure and Monetary Policy in the fourth*

z nich nadzorował opodatkowanie senatorów, pobór *chryzargyron* i celi, kopalnie, mennice, produkcję przedmiotów z metali szlachetnych, państwowe majątki, młyny i manufaktury tkackie; sprawował też sądownictwo w sprawach podatkowych oraz odpowiadał za rozdawnictwo darów cesarskich (*largitiones*)¹². *Comites rerum privatarum* administrowali majątkami prywatnym cesarza, kontrolowali ich dzierżawy oraz sprzedaż osobom fizycznym, a także dystrybuowali dary cesarskie

century A.D., red. C.E. King, Oxford 1980, s. 141-173; F. Millar, *The Privata from Diocletian to Theodosius: documentary evidence*, w: *Imperial Revenue, Expenditure and Monetary Policy in the fourth century A.D.*, red. C.E. King, Oxford 1980, s. 125-140; R. Delmaire, *Largesses sacrés et 'res privata'. L'aerarium impérial et son administration du IV au VI siècle*, Rome 1989, s. 38-91, 421-528; R. Delmaire, *Les institutions du Bas-Empire romain de Constantin à Justinien: I. Les institutions civiles palatines*, Paris 1995, s. 119-140, 140-145; P. Sawicki, *Służby skarbowe w starożytnym Rzymie w okresie dominatu*, Białystok 2018, s. 105-120 (niepubl. praca doktorska, w: <https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/handle/11320/7289> 2018); E. Caroli, *Rilievi sulla giurisdizione fiscale del comes rerum privatarum in età tardoantica*, w: *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana XXIV Convegno Internazionale. Militia inermis e Militia armata. Apparati civili e militari nella tarda antichità. In onore di Maria Campolunghi*, Perugia 2021, s. 633-644; F. Pergami, *Il comes sacrarum largitionum nel sistema burocratico della tarda antichità*, w: *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana XXIV Convegno Internazionale. Militia inermis e Militia armata. Apparati civili e militari nella tarda antichità. In onore di Maria Campolunghi*, Perugia 2021, s. 645-668.

¹² Dla uczczenia uzyskania godności cesarza i rocznic panowania, a także przy wielu innych wydarzeniach i okazjach. Głównymi beneficjentami rozdawnictwa byli urzędnicy cesarscy oraz żołnierze, a najczęściej rozdzielano monety i ich transport był stąd kwestią kluczową. Na temat darów cesarskich, poza pracami wskazanymi w przyp. 11, por. ThLL t. 7, *pars altera*, sectio 2, k. 970-972; R. MacMullen, *The Emperor's Largesses*, „Latomus” 21/1 (1966) s. 159-166; C.E. King, *The sacrae largitiones, revenues, expenditure and the production of coin*, w: *Imperial Revenue, Expenditure and Monetary Policy in the fourth century A.D.*, red. C.E. King, Oxford 1980, s. 141-173; I.M. Ploumis, *Gifts in Late Roman Iconography*, w: *Patron and Pavements in Late Antiquity*, red. S. Isager – B. Poulsen, Odense 1997, s. 125-141; J. Van Heesch, *Transport of coins in the later Roman empire*, „Revue Belge de Numismatique et de Sigillographie” 152 (2006) s. 51-62; F.A. Bauer, *Gabe und Person. Geschenke als Träger personaler Aura in der Spätantike*, Eichstätt 2009, s. 9-36; Y. Stolz, *The Evidence for Jewellery Production in Constantinople in the Early Byzantine Period*, w: *Intelligible Beauty. Recent Research on Byzantine Jewellery*, red. C. Entwistle – N. Adams, London 2010, s. 33-39; M. Beyeler, *Geschenke des Kaisers. Studien zur Chronologie, zu den Empfängern und zu den Gegenständen der kaiserlichen Vergrabungen im 4. Jahrhundert n. Chr.*, Berlin 2011, *passim*; J. Stoner, *The Cultural Lives of Domestic Objects in Late Antiquity*, Leiden – Boston 2019, s. 37-40.

pochodzące z *res privata*¹³. *Castrenses sacri palatii* zajmowali się natomiast wewnętrznymi służbami pałacowymi¹⁴, w tym przede wszystkim służbą kuchenną, dbając także o zaopatrzenie i wyposażenie pałacu cesarskiego¹⁵.

Od insygniów tych ostatnich pozwolę sobie rozpocząć analizę. Mimo rozbieżności stylu, wspólnym mianownikiem ilustracji do *NOr* XVII i *NOcc* XV we wszystkich analizowanych kopiach *ND* m.in. są widoczne wyobrażenia przedmiotów wprost odnoszących się do codziennego życia dworskiego¹⁶. W insygniach *NOr* XVII są to trzy zdobione dzbany

¹³ Zob. na temat darów cesarskich w świetle insygniów w *ND*: Pancirolli, *Notitia*, s. 48v-49r, 55v-56r, 141v-145r (zdawał sobie on sprawę z pewnych różnic w zakresie kompetencji między komesami wschodnio- i zachodniorzymskimi, mimo że podążał w analizie insygniów za kopią B); Böcking, *Notitia* II, s. 374; Berger, *The Insignia*, s. 67-75; Delmaire, *Largesses*, s. 54-59; Neira Faleiro, *La 'Notitia Dignitatum'*, s. 501-503, 514-515; Bauer, *Gabe*, s. 21; C. Neira Faleiro, *L'iconographie della 'Notitia Dignitatum'*, w: *Notitia Dignitatum. L'amministrazione dell'Impero romano. Saggi e commenti*, red. L. Lucchetti, Roma 2014, s. 94-96.

¹⁴ W IV wieku tracili na znaczeniu na rzecz *praepositus sacri cubiculli*. Dopiero od V wieku ten urząd pełnili eunuchowie i stąd nie ma racji Berger (*The Insignia*, s. 80-81), która twierdzi, że *castrenses* byli zawsze kastratami. Zob. J.E. Dunlap, *The Office of the Grand Chamberlain in the Later Roman and Byzantine Empires*, w: A.E.-R. Boak – J.E. Dunlap, *Two Studies in later Roman and Byzantine Administration*, New York – London 1924, s. 207-211, 214-215; E.A. Costa, *The office of the castrensis sacri palatii in the fourth century*, „Byzantion” 42/2 (1972) s. 358-387; Delmaire, *Les institutions*, s. 160-166.

¹⁵ W kopii B insygnia *NOcc* XV jest odwrócone w stosunku do innych omawianych kopii *ND* i takie samo jak w *NOr* XVII, jednak z niewielkimi zmianami w kolorystyce. Pancirolli (*Notitia*, s. 60r, 146r-146v) oparł się w swoim opisie na tej kopii, ale był świadomy różnic między częścią kopii *ND* w tym zakresie. Dlatego nie do końca rację miał Böcking (*Notitia* II, s. 401), stwierdzając, że opis Pancirollego jest „maximam partem inaccurate”. O insygniach obu *castrenses*, zob. Berger, *The Insignia*, s. 80-84; R. Scharf, *Comites und comitiva primi ordinis*, Stuttgart 1994, s. 50-51, 54-55; Neira Faleiro, *La 'Notitia Dignitatum'*, s. 503-504; Borhy, *Notitia Utraque*, s. XXXI. Böcking, *Notitia* I, s. 264-266 rozważał kwestię rzekomo zaginionego rozdziału *NOr*, dotyczącego *primicerius sacri cubiculli* (co sugerował Pancirolli, *Notitia*, s. 58v) i błędnie dowodził, że zachowane insygnia wschodniorzymskiego *castrensis* to w istocie insygnia *primecerius sacri cubiculi*.

¹⁶ Pomijam detale obu insygniów, które wydają się wprost związane są z ich urzędową działalnością: stoły pokryte niebieską tkaniną oraz umieszczone na nich prostokąty, często umieszczane w insygniach wyższych urzędników cesarskich w *ND*. Według niemal zgodnej *communis opinio*, stoły symbolizują kompetencje administracyjno-sądowe danego urzędnika (*castrenses* sprawowali je wobec służb pałacowych). Prostokątne przedmioty najprawdopodobniej wyobrażają ich akty nominacyjne (według: Berger, *The Insignia*, s. 82 w postaci papirusów, co wydaje się wątpliwe, zob. Scharf, *Comites*,

oraz dwa małe zielonkawe stoliki (na jednym z nich widzimy okrągłe wyobrażenia bliżej nieokreślonych owoców lub ozdobnych tłoczeń [?]). W insygniach *NOcc* XV można dostrzec dwa niewielkie okrągłe naczynia na małych okrągłych stołach. Poniżej od lewej strony umieszczony jest większy okrągły stół, zdobiony i zwykle kolorowy dzban¹⁷, mniejszy okrągły stolik i kwadratowy wysoki pojemnik z wyobrażeniem przedmiotów wyglądających jak butelki na blacie¹⁸. Te detale jednoznacznie odnoszą się do odpowiedzialności *castrenses sacri palatii* za kuchnie, jadalnie pałacowe i ich wyposażenie. Wyobrażenia wspomnianych przedmiotów nie różnią się specjalnie od zachowanych artefaktów z czasów rzymskiego cesarstwa: glinianej, szklanej i metalowej zastawy stołowej oraz stolików (często metalowych) oraz szafek, a także innych znanych ich wyobrażeń¹⁹.

W insygniach *comites sacrarum largitionum* (*NOr* XIII; *NOcc* XI) znaczenie w analizowanym kontekście mają przedstawienia różnych przedmiotów w centralnych i dolnych częściach ilustracji, umieszczonych pod poziomym napisem *largitiones* (błędnie jako *Laritiones* w kopii O)²⁰. W insygniach *comites rerum privatarum* (*NOr* XIV; *NOcc*

s. 51, przyp. 126), wraz z księgami instrukcji cesarskich (*libri mandatorum*). Zob. z dalszą literaturą: J. Wiewiorowski, *The Judiciary of Diocesan Vicars in the Later Roman Empire*, tł. S. Nowak, Poznań 2015, s. 242-251. Nie rozważam jako nieistotnych z punktu widzenia podjętego tematu różnic w zapisie tytułatury obu dygnitarzy w wykorzystanych kopiach *ND*.

¹⁷ Jest on złoty w kopiach B, V i M (a także w niektórych kopiach wtórnych *ND*: ms. Reservado 36; Napoli, Bibliotheca nazionale, ms. IV.D.14).

¹⁸ W większości kopii stoły są przedstawiane jako bogato zdobione i kolorowe (w egzemplarzach B, V i M detale 'zdobień' są złote, a na wierzchu umieszczono okrągłe przedmioty-owoce (?); w m. Reservado 36 widać tylko stoły zdobione złotem). Kwadratowy pojemnik jest zwykle również zdobiony (postaciami ludzkimi w dwóch liniach – oprócz egzemplarza W), w kolorach szarym lub szaro-niebieskim.

¹⁹ O tych przedmiotach w starożytnym Rzymie, por. G.M. Richter, *The Furniture of the Greeks, Etruscans and Romans*, London 1966, s. 110-114; J. Vroom, *The archaeology of late antique dining habits in the eastern Mediterranean: A preliminary study of the evidence*, w: *Objects in Context, Objects in use. Material Spatiality in Late Antiquity*, red. L. Lavan et al., Leiden – Boston 2007, s. 313-361.

²⁰ Ten napis umieszczony jest w analizowanych kopiach pierwotnych *ND* w białym kartuszu (poza kopiami B i M; w kopii L napis nie występuje). Zapisano go minuskułą lub majuskułą, co nie ma znaczenie dla analizowanego zagadnienia. Obok tych przedmiotów, w górnych częściach obu insygniów przedstawiono stoły pokryte niebieską tkaniną, wraz z prostokątnymi przedmiotami ustanowionymi na nich z ludzkim portretem (obecnym jedynie w przypadku komesa wschodniorzymskiego w przeanalizowanych kopiach, poza kopią V; w kopii L brak jest ilustracji insygniów zachodniorzymskiego komesa, w kopii B natomiast insygnia w *NOr* XIII są takie

XII) istotne są również grupy przedmiotów umieszczonych w dolnej części insygniów²¹. W *NOcc* XII wyobrażono je pod napisem *Thesauri privatarum*; przypuszczalnie podobnie było pierwotnie w *NOr* XIV²².

Z uwagi na podobieństwo kompetencji obu komesów, czego świadectwem są również ich insignia, *largitiones* oraz *thesauri privatarum* omawiam wspólnie, mimo że większość ze wspomnianych przedmiotów wytwarzana była pod nadzorem *comites sacrarum largitionum*²³. Różnice między insygniami *NOr* XIII i *NOcc* XI oraz *NOr* XIV i *NOcc* XII powodują konieczność opisanie ich osobno²⁴.

W insygniach *NOr* XIII można zidentyfikować szare i/lub żółte małe okrągłe przedmioty (przypominające monety)²⁵, cztery większe

same, jak w *NOcc* XI). Jak już zaznaczono w przyp. 16, według niemal zgodnej opinii w nauce, te stoły symbolizują w insygniach *ND* kompetencje administracyjno-sądowe dygnitarza. Prostokątne przedmioty najprawdopodobniej wyobrażają ich akty nominacyjne w postaci dyptyków.

²¹ Analogicznie do insygniów *comites sacrarum largitionum*, w górnych częściach obu insygniów przedstawiono stoły pokryte niebieską tkaniną, wraz z prostokątnymi przedmiotami z ludzkim portretem, ustanowionymi na nich (w kopii L brak jest obu insygniów, w kopii B natomiast insygnia w *NOr* XIV są takie same, jak w *NOcc* XII). Zob. o ich znaczeniu przyp. 20.

²² Najprawdopodobniej opuścił go iluminator *Codex Spirensis* (a może twórca/twórcy ilustracji jego starożytnego pierwowzoru), gdyż we wszystkich kopiach pierwotnych *ND* brak tego napisu i analogicznie jest w zweryfikowanych kopiach 'wtórnych'. Podobnie jak wyraz *largitiones* w insygniach *NOr* XIII i *NOcc* XI, napis *Thesauri privatarum* umieszczony jest w większości kopii *ND* w białych kartuszach (poza kopiami M i W; brak tego napisu w kopii B, a także w Cod. Bodmer 118). Jest on napisany minuskułą lub majuskułą, co tak jak w przypadku napisu *largitiones* nie ma znaczenia w analizowanym kontekście.

²³ Zob. F. Pergami, *Il comes*, który po omówieniu konstytucji cesarskich wskazuje, że między departamentami finansowymi kierowanymi przez obu komesów nie było sztywnego podziału kompetencji. Poza pracami cytowanymi wyżej w przyp. 11-12, por. też: W.G. Sinnigen, *Barbaricarii, Barbari and the Notitia Dignitatum*, "Latomus" 22/4 (1963) s. 806-815. Berger, *The Insignia*, s. 69-71 słusznie podkreśla, że niektóre z tych przedmiotów podobne są do wyobrażeń na późnoantycznych dyptykach urzędniczych z kości słoniowej, zawierających przedstawienia *sparsio*, formy rozdawnictwa cennych przedmiotów i monet z okazji igrzysk lub w momencie mianowania urzędnika. Por. C. Olovsson, *The Consular Image: An Iconological Study of the Consular Diptychs*, Oxford 2005, s. 128-132. W analizie dyptyków konsularnych ta praca nie dorównuje jednak studium H. Delbruecka (*Die Consulardiptyche und Verwandte Denkmäler*, Berlin – Leipzig 1929; ona jest przywoływana w przypadku tych artefaktów).

²⁴ Uwagi dotyczące danej grupy przedmiotów oraz odwołania do dalszej literatury są jednak przywoływane tylko raz.

²⁵ Na temat reprezentacji monet w insygniach *ND*, por. J. Wiewiorowski, *Taxation in the Light of Some Insignia of Notitia Dignitatum Pars Orientis*, w: *Cui bono? Księga*

okrągłe przedmioty – duże medale/medaliony²⁶ lub talerze/misy²⁷, trzy misy z przedmiotami (o okrągłym kształcie, wyglądające jak mone-ty) oraz cztery szare/brązowe liście/gałęzie palmowe²⁸. Jest też mała „skrzynka” bez nóżek (z przedstawieniem zwykle szarego zamka²⁹

jubileuszowa dedykowana Profesor Annie Pikulskiej-Radomskiej, red. Ł.J. Korporowicz – D. Skrzywanek-Jaworska, Łódź 2020, s. 706-707. Ogólnie o monetach w późnym cesarstwie rzymskim, bitych w złocie, srebrze i brązie, a także o odpowiedzialności w tym zakresie *comes sacrarum largitionum*, zob. M.F. Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy c. 300-1450*, Cambridge 1985, s. 284-285, 289-294, 448-475; S. Moorhead, *The Coinage of the Later Roman Empire, 364-498*, w: *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*, red. W.E. Metcalf, Oxford 2012, s. 601-632. Srebrne monety odgrywały główną rolę w odniesieniu do *largitiones*, podczas gdy na Zachodzie stosunkowo powszechne były one w obiegu od połowy IV wieku. Zob. R. Hobbs, *Forms of largitio and 'Denominations' of Silver Plate in Late Antiquity: The Evidence of Flanged Bowls*, w: *Coin Hoards and Hoarding in the Roman World*, red. J. Mairat et al., Oxford 2022, s. 313-334.

²⁶ Srebrne, złote lub brązowe rzymskie medaliony były wytwarzane pod kontrolą *comites sacrarum largitionum*, a wyobrażenia na nich prezentowane – często wizerunki cesarzy, symbole religijne, inskrypcje – odgrywały ważną rolę w rzymskiej propagandzie. Zob. J.M.C. Toynbee, *Roman medallions: their scope and purpose*, „The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society” 4/1 (1944) s. 27-44; A. Bur-sche, *Złote medaliony rzymskie w Barbaricum. Symbolika prestiżu i władzy społeczeństw barbarzyńskich u schyłku starożytności*, Warszawa 1998, s. 14-19, 116-118, 207; Bauer, *Gabe*, s. 15-18; J. Spier, *Treasures of the Ferrell Collection*, Wiesbaden 2010, s. 4-15.

²⁷ Bogato zdobione misy i patery z cennych kruszców na potrzeby cesarskie również produkowano pod kontrolą *comites sacrarum largitionum*. Por. Dodd, *Byzantine*, s. 23-35; J.M.C. Toynbee – K.S. Painter, *II. Silver Picture Plates of Late Antiquity: A.D. 300 to 700*, „Archaeologia” 108 (1986) s. 15-65; F. Baratte, *Observations sur la vaisselle d'argent et ses possesseurs à la fin de l'Antiquité*, „Annals de l'Institut d'Etudis Gironins” 36 (1996) s. 63-79; R.E. Leader-Newby, *Silver and Society in Late Antiquity. Functions and Meanings of Silver Plate in the Fourth to Seventh Centuries*, Ashgate 2004, s. 11-60; Bauer, *Gabe*, s. 9-15. Według Hobbs, *Forms* wiele z zachowa-nych artefaktów było jednak obiektem prywatnej lub „senatorskiej” *largitio*.

²⁸ Gałąź palmowa i palma były symbolem triumfu oraz zwycięstwa w kulturze grecko-rzymskiej, a w łacinie słowo „palma” mogło być używane jako metonimia zwycięstwa. Por. ThLL t. 10, *pars prior, sectio I*: k. 141-149. Berger (*The Insignia*, s. 68) słusznie stąd podkreśla, że złote lub srebrne liście palmowe były wręczane w antyku jako prezenty, zwłaszcza uczestnikom zawodów sportowych. Warto w tym miejscu odnotować, że te tradycje były do pewnego stopnia żywe w późnej starożytności. Por. S. Remijsen, *The End of Greek Athletics in Late Antiquity*, Cambridge 2015, s. 48-51, 181-219, z dalszą literaturą. Wyobrażenia liści palmowych znane są też z dwóch dyptyków późnoantycznych. Zob. Delbrueck, *Die Consulardiptyche*, s. 103-106 (nr 7), 117-121 (nr 16).

²⁹ Zamki nie były jednak dobrze odwzorowane w kopiach ND. Na temat rzymskich kluczy i zamków, zob. V.J.M. Eras, *Locks and Keys throughout the Ages*, Amsterdam

i wzmocnieniami – poza kopią W, gdzie są one tylko naszkicowane)³⁰. Są też cztery (trzy w kopii V i pięć w kopii B) żółte przedmioty o różnych kształtach. Trzy z nich (dwa w kopii V, a cztery w kopii B) wyglądają jak fibule lub sprzączki do pasów³¹. Poniżej nich umieszczono niewielki zdobiony okrągły przedmiot wypełniony w części kopii ND małymi przedmiotami, który może wyobrażać pojemnik z czółenkami tkackimi³². Dodatkowo w dolnej części insygniów umieszczono cztery

1957, s. 39-52; T. Pace, *A Typology of Roman Locks and Keys*, Southwestern Baptist Theological Seminary, w: https://www.academia.edu/7078131/A_Typology_of_Roman_Locks_and_Keys.

³⁰ Pudełko może reprezentować kufer, w którym umieszczano *largitiones*. Por. Delmaire, *Largesses*, s. 56 (z przykładami zachowanych skrzyń pompejańskich). Zob. też: Richter, *The Furniture*, s. 114; A. Riha, *Kästchen, Truhen, Tische Möbelteile aus Augusta Raurica*, Augst 2001, s. 15-81. Rekonstrukcję takiej skrzyni przedstawiono w: Bauer, *Gabe*, s. 12. Ślady skrzyni, mniejszych szkatulek wraz z zawiasami i zamkami, znaleziono w skarbie Hoxne w Anglii, największej dotąd pojedynczej kolekcji złotych i srebrnych artefaktów z IV/V wieku, odkrytych na terenie cesarstwa rzymskiego. Zob. P.S.W. Guest, *The Late Roman Gold and Silver Coins from the Hoxne Treasure*, London 2005, *passim*; C. Johns, *The Hoxne Late Roman Treasure. Gold Jewellery and Silver Plate*, London 2010, *passim*.

³¹ O znaczeniu tego rodzaju darów cesarskich, będących ważnymi symbolami statusu i pozycji dla późnorzymskich elit, ale też barbarzyńców, zwłaszcza sprzączki do *cingulum* (za zwrócenie mi uwagi na tę kwestię dziękuję profesorowi Rafałowi Kosińskiemu), zob. S.C. Hawkes – G.C. Dunning, *Soldiers and Settlers in Britain, Fourth to Fifth Century: With a Catalogue of Animal-Ornamented Buckles and Related Belt-Fittings*, „Medieval Archaeology” 5/1 (1961) s. 1-70; M. Sommer, *Die Gürtel und Gürtelbeschläge des 4. und 5. Jahrhunderts im römischen Reich*, Bonn 1984, s. 87-88, 102; I.M. Johansen, *Rings, fibulae and buckles with imperial portraits and inscriptions*, „Journal of Roman Archaeology” 7 (1994) s. 223-242; D. Janes, *The golden clasp of the Late Roman State*, „Early Medieval Europe” 5/2 (1996) s. 127-153; M.C. Bishop – J.C.N. Coulston, *Roman Military Equipment from the Punic Wars to the Fall of Rome*, Oxford 2006, s. 218-224; Bauer, *Gabe*, s. 17-20; R. Tybulewicz, *Iconography of ‘Zwiebelknopffibeln’ in the Art of the Late Roman Empire*, „Études et Travaux” 17 (2014) s. 441-458; V. Van Thienen, *A symbol of Late Roman authority revisited: a sociohistorical understanding of the crossbow brooch*, w: *Social Dynamics in the Northwest Frontiers of the Late Roman Empire. Beyond Transformation or Decline*, red. N. Roymans et al., Amsterdam 2017, s. 97-125; H.W. Böhme, *Die spätantiken Gürtel mit kerbschnittverzierten Metallbeschlägen Studien zu Militärgürteln des 4.-5. Jahrhunderts*, Heidelberg 2021, *passim*; A.A. Verardi, *The cingulum militiae in the early Middle Ages: between status and function*, w: *The Civilian Legacy of the Roman Army. Military Models in the Post-Roman World*, red. L. Loschiavo, Leiden – Boston 2024, s. 268-298.

³² Berger, *The Insignia*, s. 69, nawiązując do: Pancirolli, *Notitia*, s. 48v-49r. Sugerował on, że te przedmioty mogą nawiązywać do tego, że *comes sacrarum largitionum* był odpowiedzialny za kontrolowane przez państwo przedsiębiorstwa wełny i lnu. Zob. na

żółte worki z osłonami lub zawiązane (w kopii B są one brązowe). Poza kopiami L, V i M są one opatrzone znakami przypominającymi duże greckie litery A (alfa) i B (beta), które zdają się nawiązywać do greckiego systemu liczbowego. W insygniach *NOr* XIII widoczne są obok nich małe okrągłe, brązowe lub szare przedmioty, prawdopodobnie wyobrażenia brązowych i srebrnych monet. Posiłkując się analizą innych źródeł ikonograficznych z epoki, widać wyraźnie, że litery greckie wskazują na ilość pieniędzy w workach, a zatem były to sakiewki³³. W kopii B ilustracja do *NOr* XIII jest skopiowana z tego samego drzeworytu co *NOcc* XI i odwrócona w stosunku do innych kopii *ND*, a liczba liści palmowych jest tam zwiększona do siedmiu³⁴.

W insygniach zachodniorzymskiego *comes sacrarum largitionum* (*NOcc* XI) można zobaczyć oddzielne wizerunki kilku małych okrągłych szarych lub żółtych przedmiotów (przypominających monety), pięć szarych liści palmowych, trzy misy/talerze z przeważnie okrągłymi szarymi/żółtymi przedmiotami wyglądającymi jak monety. Obok nich dostrzec można też pięć żółtych obiektów o różnych kształtach (szarych w kopii M); ich liczba jest ograniczona do trzech w kopii V. Większość z nich może wyobrażać fibule, a jeden klamrę do pasa (w kopii M są przedstawione tylko fibule). Pośrodku znajduje się żółta

ich temat: A.H.M. Jones, *The Cloth Industry under the Roman Empire*, „Economic History Review” 13/2 (1960) s. 183-192; J.P. Wild, *The „Gynaecium” at „Venta” and its Context*, „Latomus” 26/3 (1967) s. 648-676; J.P. Wild, *The Gynaecia*, w: *Aspects of the Notitia Dignitatum. Papers presented to the conference in Oxford, December 13 to 15, 1974*, red. R. Goodburn – P. Bartholomew, Oxford 1976, s. 51-58; V. Neri, *Manufaktury państwowe i wytwórczość prywatna w późnej starożytności*, tł. A. Łukasiewicz, „Przegląd Historyczny” 70/1 (1979) s. 1-13; M. Dimitrijevic – J. Whitehouse, *The Notitia Dignitatum, textile manufacturing, wool production and sheep grazing during the Roman Empire in Pannonia Secunda, near Sirmium*, „Vjesnik Arheoloskog Muzeja u Zagrebu” 55 (2022) s. 115-132.

³³ Berger (*The Insignia*, s. 71), podążając za K. Pink (*Römische und byzantinische Gewichte in österreichischen Sammlungen*, Baden bei Wien 1938), zasadnie widzi w kopiach O, P i W cyfry odróżnione od zwykłych liter (poprzez dodanie poziomej kreski nad nimi, podczas gdy na oznaczenie tysiąca dodano kreskę po lewej stronie litery-numeru). Na temat przykładów innych późnorzymskich wyobrażeń sakiewek z oznaczeniem ilości monet, zob. *I medaglioni romani decritti ed illustrati da Francesco Gneccchi*, t. 1, Milano 1912, pl. 10, 8; Delbrueck, *Die Consulardiptyche*, s. 103-106 (nr 7); J. Divjak – W. Wischmeyer, *Das Kalenderhandbuch von 354. Der Chronograph des Filocalus*, t. 1, Wien 2014, s. 85-90.

³⁴ W analizowanych kopiach ‘wtórnych’ *ND* układ przedmiotów nawiązuje do kopii O (także kolorystyka jest podobna w Cod. Bodmer 118, ms. Reservado 36, i prawdopodobnie ms. Clm 794). Drobne zmiany wniósł ilustrator Napoli, Bibliotheca nazionale, ms. IV.D.14, który zamiast mis naszkicował duże okrągłe czary; w tej kopii skrzynia jest znacznie większa, a medaliony dużo mniejsze niż w innych kopiach *ND*.

baryłka (w kopiach P i W ozdobiona motywem liści), lub zdobione kwadratowe postumenty z okrągłą pokrywą (w kopiach V i M)³⁵. W dolnej części od lewej strony, umieszczone są cztery różowe worki (pięć w kopii V; w kopii B są one brązowe), prawdopodobnie z monetami, gdyż z jednego z nich wypadają szare lub żółte okrągłe przedmioty (lub w kopii W, z dwóch otwartych woreczków, w których widoczne są okrągłe przedmioty)³⁶. Obok nich znajduje się także pudełko (znacznie większe niż w *NOr* XIII), zwykle z szarym zamkiem i wzmocnieniami, wraz z kilkoma rozrzuconymi szaro-żółtymi przedmiotami przypominającymi monety³⁷.

Według wszystkich pierwotnych kopii *ND* insygnia wschodniorzymskiego *comes rerum privatarum* (*NOr* XIV) zawiera przedstawienie rozrzuconych przedmiotów przypominających monety, żółtych lub szarych, a także sześciu różowych otwartych worków, przy czym okrągłe przedmioty wypadają z jednego z nich (lub w kopii V z dwóch). Widać w nich również wyobrażenia pięciu liści palmowych, trzech szarych i dwóch żółtych (według kopii W wszystkie one są szare), oraz cztery przedmioty przypominające klamry do pasów (poza kopią W – w której pominięte zostały zapewne przez błąd kopisty). Pośrodku namalowano dwa szare prostokątne patery³⁸, jedną beczkę w podobnym kolorze³⁹ oraz

³⁵ Delbrueck, *Die Consulardiptyche*, s. 68-70; Berger, *The Insignia*, s. 72-73 mają rację, że mogą to być pojemniki na monety, znane np. z kilku dyptyków konsularnych. Por. Delbrueck, *Die Consulardiptyche*, s. 151-153 (nr 34), 139-140 (nr 23-24). Beczka tego typu znana jest też z przedstawień na monetach i medalionach. Por. *I medaglioni romani*, t. 1. pl. 10, nr 8, pl. 11, nr 1, pl. 15, nr 1, pl. 36, nr 15. Por. też medalion z The Ottilia Buerger Collection – Lawrence University; zob. J. Ruff, *A Medallion of Constantius II* (Lawrence University Honors Projects. 70), w: <https://lux.lawrence.edu/luhp/70>. Delmaire (*Largesses*, s. 56) może mieć rację, uznając obiekt w *NOcc* XI za zniekształcone wyobrażenie zdobionej metalowej *cista*, znane z innych źródeł. Podobnie Neira Faleiro, *L'iconographia*, s. 114.

³⁶ Delbrueck, *Die Consulardiptyche*, s. 68-70; Berger, *The Insignia*, s. 69-70 słusznie łączą te przedstawienia ze *sparsio*, które polegało m.in. na rozsypywaniu monet z woreczków. Zob. Delbrueck, *Die Consulardiptyche*, s. 117-121 (nr 16), 139-140 (nr 23-24), 148-150 (nr 32), 151-153 (nr 34).

³⁷ Kopie 'wótrne' *ND* nawiązują zasadniczo do kopii O (także w zakresie kolorystyki w: Cod. Bodmer 118, ms. Reservado 36, i prawdopodobnie ms. Clm 794). Cod. Bodmer 118 wydaje się jednak uwzględniać wersję kopii P w przypadku wyobrażenia baryłki; w Napoli, Bibliotheca nazionale, ms. IV.D.14 przedstawiono tylko dwie klamry od pasów.

³⁸ Przedmioty takie znane są z wyobrażeń na jednym z dyptyków konsularnych. Zob. Delbrueck, *Die Consulardiptyche*, s. 111-113 (nr 10-11). Znany jest również podobny artefakt: *Corbridge Lanx*, srebra zdobiona patera z IV wieku (British Museum, Nr 1993,0401.1, w: https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_1993-0401-1). Por. też: Berger, *The Insignia*, s. 73.

³⁹ W kopii B szczegół wygląda jak kilka odwróconych tabliczek i w konsekwencji tak samo wyobrażony jest on w *NOcc* XII. Por. przyp. 8.

dwie misy/talerze, zwykle żółte (lub szare według kopii V i M), z małymi okrągłymi żółtymi przedmiotami (szarymi w kopii W)⁴⁰. Można tam też dostrzec jedną jasnobrązową zamkniętą „szafkę” z nóżkami, podzieloną na poziome części w prawym górnym rogu (oprócz kopii W, niektóre z nich są biało-czarne lub szare w kopii O; zob. niżej), oraz mniejszą skrzynkę z szarym zamkiem i wzmocnieniami, bez nóżek⁴¹. Insignia zachodniorzymskiego *comes rerum privatarum* (NOcc XII) są bardzo podobne do NOr XIV we wszystkich kopiach pierwotnych ND. Pater jest jednak w nich więcej (trzy); widocznych jest też z reguły pięć detali przypominających klamry pasów (dwa w kopii V, a cztery w kopii W). Inną niewielką rozbieżnością jest liczba worków-sakiewek, która jest zwykle ograniczona w NOcc XII do pięciu. Według kopii W jest ich jednak sześć, a pięć z nich jest otwartych – i widać w nich okrągłe szare przedmioty. W ilustracji z tej kopii są też wyobrażone tylko trzy liście palmowe⁴². Jasnobrązowa zamknięta „szafka” z nóżkami znajduje się w prawym dolnym rogu godła i jest podzielona na części poziome i pionowe. Bliższa analiza tego wyobrażenia skłania do stwierdzenia, że w istocie był to rodzaj pulpitu – podpórki ułatwiającej czytanie i zapisywanie zwojów papirusowych lub ksiąg⁴³.

⁴⁰ Jak wskazano wyżej, bicie monet i wytwarzanie cennych przedmiotów z kruszców odbywało się pod kontrolą *comites sacrarum largitionum*. Ich wyobrażenia w insygniach *comites rerum privatarum* wskazują, że brali oni udział w ich rozdawnictwie.

⁴¹ W omawianych kopiach ‘wtórnych’ ND wspomniane detale w NOr XIV są podobne do wersji znanej z kopii O (także w zakresie kolorystyki w przypadku Cod. Bodmer 118, ms. Reservado 36 i prawdopodobnie ms. Clm 794). W ilustracji według rękopisu z Neapolu, Bibliotheca nazionale, ms. IV.D.14 przedstawiono tylko trzy sakiewki, a dwie z nich oznaczono greckimi literami A i B.

⁴² Nieistotne są ewentualnie drobne rozbieżności w kolorystyce innych detali, jak np. żółty kolor sakiewek w kopiach V i M. W omawianych kopiach ‘wtórnych’ ND schemat omawianych detali jest z reguły zgodny z kopią O (na ilustracji Neapol, Bibliotheca nazionale, ms. IV.D.14 widoczne są jednak tylko dwie klamry do pasów). Kolorystyka kopii O powielana jest w: Cod. Bodmer 118, ms. Reservado 36 i prawdopodobnie ms. Clm 794.

⁴³ Z pewnością iluminatorzy pierwotnych kopii ND nie mieli pojęcia, co ten obiekt ma przedstawiać, a być może, jak chce Berger (*The Insignia*, s. 73-74), ta kwestia była niejasna w momencie przygotowywania *Codex Spirensis*. Część wnętrza „skrzyni” w NOcc XII jest niebiesko-fioletowa/fioletowa w kopiach O i W (oraz w Cod. Bodmer 118; ms. Reservado 36; Napoli, Bibliotheca nazionale, ms. IV.D.14; ms. Latin nouv. acq.1424 – i prawdopodobnie ms. Clm 794). Granatu użył natomiast w to miejsce iluminator kopii P, a czerwieni ilustratorzy kopii V i M. Można również zauważyć wyobrażenia ‘zacisków’ we fragmentach ‘szafki’ zamalowanych na białą. Berger (*The Insignia*, s. 74) zasadnie stąd wywodzi, że może to być przedstawienie zwoju rozwiniętego do czytania na pulpicie, „for purple-tinted scrolls had an important place

Przeanalizowane ilustracje *ND*, będącego zbiorem niosącym przede wszystkim przesłanie ideologiczne, wizualizują kompetencje oraz pozycję w ramach administracji cesarskiej *comites sacrarum largitionum*, *comites rerum privatarum* i *castrenses sacri palatii* (opisane częściowo w tekście rejestru). Równocześnie, niejako mimochodem, przynoszą one wiedzę na temat szeregu przedmiotów, z którymi stykali się urzędnicy cesarscy w życiu codziennym.

Jednoznacznie powiedzieć tak można o przedmiotach wyobrażonych w insygniach *castrenses sacri palatii* – dzbanach, butlach, stolikach i szafce. Także część przedmiotów w insygniach *comites sacrarum largitionum* oraz *comites rerum privatarum* można tak zakwalifikować.

W okresie późnego cesarstwa rzymskiego, wbrew obiegowym opiniom, gospodarka towarowo-pieniężna była prężna i stąd urzędnicy stykali się w codziennym życiu z pewnością z monetami, a także sakiewkami na monety. Do przedmiotów które związane były z życiem codziennym, zaliczyć należy patery i misy, których luksusowe wersje zobrazowano w *NOr* XIII-XIV oraz *NOcc* XI-XII. Przedmiotami codziennego użytku były również odwzorowane tam wyszukane fibule i klamry do pasów, a także skrzynie. Późnorzymscy urzędnicy cesarscy – a z pewnością dygnitarze – posiadali umiejętność pisanie i czytania; stąd zaliczyć można też do takiej kategorii pulpit ułatwiający czytanie i pisanie.

Dominacja darów cesarskich oraz pojemników na nie wśród obiektów przedstawionych na wszystkich wyżej wspomnianych czterech insygniach podkreśla, jak ważne były akty hojności cesarza, m.in. służące utrzymaniu i legitymizacji władzy cesarskiej; *largitiones* były również wykorzystywane w relacjach cesarstwa ze światem zewnętrznym⁴⁴.

in the imperial bureaux and scriptoria, and this scroll could represent one of the more precious documents in any of the five clerical bureaux under the control of the *comes privatarum*". Zgodzić się należy stąd z nią, że ten obiekt to w istocie pulpit do czytania, podobny do znanego egzemplarza z opactwa Sainte-Croix w Poitiers z VI wieku (zob. „*Pupitre*” de Sainte Radegonde – 2008.0.1.94, w: <https://www.alienor.org/collections/oeuvre/39697-moulage-pupitre-de-sainte-radegonde>).

⁴⁴ Według Stoner (*The Cultural Lives*, s. 37) były one „a political and military lubricants, serving to sweeten negotiations surrounding alliances, treaties, and commercial enterprises”. Zob. także: R. Hobbs, *Use of decorated silver plate in Imperial Rome and Sasanian Iran (with a response from R. Wood)*, w: *Imagining the Divine: Art in Religions of Late Antiquity Across Eurasia*, red. R. Wood – J. Elsner, London 2021, s. 136-149. Z drugiej strony, mały okrągły pojemnik z członkami (?) w ilustracji do *NOr* XIII może odnosić się do kontroli produkcji tekstyliów przez *comes sacrarum largitionum*. Pulpity natomiast wydają się być związane z przygotowywaniem dokumentów w imieniu cesarza lub ich lekturą.

Przeprowadzona analiza pozwala na zasadzie *pars pro toto*, w oparciu o wskazane wyżej insygnia, zweryfikować pozytywnie tezę, że ilustrowane karty w kopiach *Notitia dignitatum* mogą być przydatne w badaniach nad realiami życia w późnym antyku. Znaczący stopień zniekształceń przedstawionych detali we wszystkich kopiach spisu, a także zróżnicowanie ich stylu, czyni taką analizę niezwykle żmudną⁴⁵. Użyteczność takich badań może być stąd tylko pomocnicza w przypadku możliwości bezpośredniej analizy artefaktów pochodzących z epoki. Wiarygodniejsze efekty daje też badanie ich wyobrażeń na freskach, ilustracjach i innych obiektach wykonanych w późnym antyku oraz analiza ich opisów w źródłach pisanych. Obligatoryjnie należy takie badania prowadzić, gdy wiedza na temat artefaktu wyobrazonego w ilustracjach *ND* jest niewielka lub są one jednym z niewielu źródeł wiedzy na ich temat. Takich obiektów jest w ilustracjach *ND* wiele, a z pewnością należą do nich przedmioty związane z funkcjami urzędowymi dygnitarzy późnorzymskich, jak, przykładowo⁴⁶, ceremonialny kałamarz – *theka*⁴⁷, powozy prefektów (*NOr* III; *NOcc* II; *NOcc* IV)⁴⁸ czy wreszcie wyobrażenie *laterculum maius*, czyli *Notitia dignitatum* (*NOr* XVII; *NOcc* XVI)⁴⁹.

⁴⁵ Przykładowo w kopii O styl ilustracji jest pod silnym wpływem sztuki francusko-flamandzkiej, a niektóre ilustracje zawierają dodatkowe elementy w porównaniu z miniaturami w innych kopiach *ND*. Zob. S. Edmunds, *The Missals of Felix V and Early Savoyard Illumination*, „The Art Bulletin” 46/2 (1964) s. 127-141.

⁴⁶ Z uwagi na spory na temat znaczenia wyobrażeń stołów przykrytych niebieską tkaniną oraz umieszczonych na nich prostokątnych przedmiotów – przypuszczalnie dokumentów nominacyjnych – pozwoliłem sobie nie wymieniać ich w tekście głównym. Zob. przyp. 16, 20 i 21.

⁴⁷ Widoczny w insygniach wielu dygnitarzy zajmujących się administracją cywilną (*NOr*: II, XX-XXVI, XLIII; *NOcc*: II, IV, XVIII, XX-XXIII, XLIV-XLV). Zob. I.G. Maier, *Appendix 7: The decorated stands in the Compilation ‘notitia dignitatum’ (Cnd)*, w: <https://www.notitiadignitatum.org/18a-stan.pdf>, z dalszą literaturą.

⁴⁸ Zob. Berger, *The Insignia*, s. 34-37; Neira Faleiro, *L'iconographia*, s. 90-91.

⁴⁹ Zob. Pancirolli, *Notitia*, s. 61r-61v, 147r; Berger, *The Insignia*, s. 85-87; E. Ponsner, *Archives in the Ancient World*, Chicago 2003, s. 207; Neira Faleiro, *L'iconographia*, s. 102-103.

Ilustracje

Insignia wschodniorzymskiego *comes sacrarum largitionum* – *NOr XIII*



Oxford, Bodleian Library, western ms 19854 – Canonici ms misc. lat. 378, fol. 97v,
 CC-BY-NC 4.0 Photo: © Bodleian Libraries, University of Oxford;
 Munich, Bayerische Staatsbibliothek, ms Clm. 10291, fol. 185r, © Bayerische
 Staatsbibliothek, München, Clm 10291

Insygnia zachodniorzymskiego *comes sacrarum largitionum* – NOcc XI



Oxford, Bodleian Library, western ms 19854 – Canonici ms misc. lat. 378, fol. 142v, CC-BY-NC 4.0 Photo: © Bodleian Libraries, University of Oxford;
Munich, Bayerische Staatsbibliothek, ms Clm. 10291, fol. 206r, © Bayerische Staatsbibliothek, München, Clm 10291

Insygnia wschodniorzymskiego *comes rerum privatarum* - NOrr XIV



Oxford, Bodleian Library, western ms 19854 – Canonici ms misc. lat. 378, fol. 98v, CC-BY-NC 4.0 Photo: © Bodleian Libraries, University of Oxford;
Munich, Bayerische Staatsbibliothek, ms Clm. 10291, fol. 185v, © Bayerische Staatsbibliothek, München, Clm 10291

Insignia zachodniorzymskiego *comes rerum privatarum* - NOcc XII



Oxford, Bodleian Library, western ms 19854 – Canonici ms misc. lat. 378, fol. 144r, CC-BY-NC 4.0 Photo: © Bodleian Libraries, University of Oxford; Munich, Bayerische Staatsbibliothek, ms Clm. 10291, fol. 206v, © Bayerische Staatsbibliothek, München, Clm 10291

Insignia wschodniorzymskiego *castrens* sacri palatii - NOR XVII



Oxford, Bodleian Library, western ms 19854 – Canonici ms misc. lat. 378, fol. 103v, CC-BY-NC 4.0 Photo: © Bodleian Libraries, University of Oxford; Munich, Bayerische Staatsbibliothek, ms Clm. 10291, fol. 186v, © Bayerische Staatsbibliothek, München, Clm 10291

Insignia zachodniorzymskiego *castrensis sacri palatii* - NOcc XV



Oxford, Bodleian Library, western ms 19854 – Canonici ms misc. lat. 378, fol. 145v, CC-BY-NC 4.0 Photo: © Bodleian Libraries, University of Oxford; Munich, Bayerische Staatsbibliothek, ms Clm. 10291, fol. 208v, © Bayerische Staatsbibliothek, München, Clm 10291

Bibliography

Manuskrypty i starodruki

Kopie pierwotne *Notitia Dignitatum* (z reedycjami)

- Oxford, Bodleian library, western ms 19854 – Canonici ms misc. lat. 378 (fol. 88v-170r, Digital Bodleian: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/3eb32a9c-616b-4ce6-ae15-411881ee1625/surfaces/c30de7ef-f431-49cb-bf32-186dc81f66f0/>) (ed. *Notitia Dignitatum*, Roma 2014, t. 1).
- Paris, Bibliothèque nationale de France, latin ms 9661 (fol. 72r-146r, BnF Gallica: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000542r>; ed. H.A. Omont, *Notitia dignitatum Imperii Romani: reproduction réduite des 105 miniatures du manuscrit latin 9661 de la Bibliothèque nationale*, Paris 1911).
- London, Victoria and Albert Museum, National Art Library, msl/1957/2668 (manuskrypt udostępniony dzięki uprzejmości dr Catherine Yvard, the Curator, National Art Library, V&A Museum).
- Hieronymus Froben, *Notitia utraque cum Orientis tum Occidentis ultra Arcadij Honorijque Caesarum tempora*, Basileae 1552, s. 26-180 (Repositorio Documental

- de la Universidad de Valladolid, Ancient Collection, Incunables e Impresos Raros, w: <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/37490>; reedycja: L. Borhy, Budapest 2003, s. 1-165).
- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms Barberini lat. 157 (fol. 91r-172v, DigiVatLib: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Barb.lat.157).
- Munich, Bayerische Staatsbibliothek, ms Clm. 10291: codex 1 = fol. 1r-170r (fol. 88r-169v, Münchener Digitalisierungszentrum, Digitale Bibliothek: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/details/bsb00005863>).
- Munich, Bayerische Staatsbibliothek, ms Clm. 10291: codex 2 = fol. 171r-222r (fol. 178r-222r, Münchener Digitalisierungszentrum, Digitale Bibliothek: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/details/bsb00005863>).

Kopie 'wtórne' *Notitia Dignitatum*

- Cod. Bodmer 118 (Genève, Fondation Martin Bodmer – *Notitia Dignitatum*: fol. 20r-94r: <https://www.e-codices.ch/en/list/one/fmb/cb-0118>).
- ms. Reservado 36 (Madrid, Biblioteca nacional – *Notitia Dignitatum*: fol. 88v-163v, <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051093>; ed. L. Fernández Fernández – E. Ruiz García, *El libro de las claves del poder: la Notitia Dignitatum. Estudio del manuscrito Res. 36 de la Biblioteca Nacional de España*, t. 1, Madrid 2009).
- ms. Clm 794 (München, Bayerische Staatsbibliothek – *Notitia Dignitatum*: s. 176-339, <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00112011-5>).
- Napoli, Bibliotheca nazionale, ms. IV.D.14 (*Notitia Dignitatum* – fol. 16v-92r; weryfikacja osobista autora).
- ms. Latin nouv. acq.1424 (Paris, Bibliothèque nationale de France – *Notitia Dignitatum*: fol. 91v-173r, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000569d/f1.planchecontact>).

Sources

- De Rebus Bellicis*, cz. 2: *The Text. Anonymi auctoris libellus De rebus bellicis. A treatise by an unknown author on military matters edited, translated and presented with commentaries on the text, language and style by Robert Ireland*, Oxford 1979.
- Notitia vtraque dignitatum cum orientis, tum occidentis vltra Arcadii, Honoriique temporum et in eam Guidi Panciroli [...] commentarium [...]*, l. 1-2, Lugduni 1608.
- Böcking E., *Notitia dignitatum et administrationum omnium tam ciuiliū quam militarium in partibus orientis et occidentis*, t. 1-2, Bonnæ 1839-1853.
- Seeck O., *Notitia Dignitatum accedunt Notitia Urbis Constantinopolitanae et Laterculi Provinciarum*, Berolini 1876.
- Neira Faleiro C., *La 'Notitia Dignitatum': nueva edición crítica y comentario histórico*, Madrid 2005.

Studies

- Alexander J.J.G., *The illustrated manuscripts of the Notitia dignitatum*, w: *Aspects of the Notitia Dignitatum. Papers presented to the conference in Oxford, December 13 to 15, 1974*, red. R. Goodburn – P. Bartholomew, Oxford 1976, s. 11-49 (= J.J.G. Alexander, *Studies in Italian Manuscript Illumination*, London 2002, s. 65-98).
- Baratte F., *Observations sur la vaisselle d'argent et ses possesseurs à la fin de l'Antiquité*, „Annals de l'Institut d'Estudis Gironins” 36 (1996) s. 63-79.
- Bauer F.A., *Gabe und Person. Geschenke als Träger personaler Aura in der Spätantike*, Eichstätt 2009.
- Bauer-Eberhardt U., *Die Illuinierten Handschriften italienischer Herkunft in der Bayerischen Staatsbibliothek*, cz. 2: *Von der Mitte des 14. Jahrhunderts bis um 1540*, Wiesbaden 2014.
- Berger P., *The Insignia of the 'Notitia Dignitatum'. A Contribution to the Study of the Late Antique Illustrated Manuscripts*, New York – London 1981.
- Beyeler M., *Geschenke des Kaisers. Studien zur Chronologie, zu den Empfängern und zu den Gegenständen der kaiserlichen Vergrabungen im 4. Jahrhundert n. Chr.*, Berlin 2011.
- Bishop M.C. – Coulston J.C.N., *Roman Military Equipment from the Punic Wars to the Fall of Rome*, Oxford 2006.
- Böhme H.W., *Die spätantiken Gürtel mit kerbschnittverzierten Metallbeschlügen Studien zu Militärgürteln des 4.-5. Jahrhunderts*, Heidelberg 2021.
- Brennan P., *The Notitia Dignitatum*, „Entretiens sur l'Antiquité classique” 42 (1996) s. 147-171.
- Bursche A., *Złote medaliony rzymskie w Barbaricum. Symbolika prestiżu i władzy społeczeństw barbarzyńskich u schyłku*, Warszawa 1998.
- Caroli E., *Rilievi sulla giurisdizione fiscale del comes rerum privatarum in età tardoantica*, w: *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana XXIV Convegno Internazionale. Militia inermis e Militia armata. Apparati civili e militari nella tarda antichità. In onore di Maria Campolunghi*, Perugia 2021, s. 633-644.
- Costa E.A., *The office of the castrensis sacri palatii in the fourth century*, „Byzantion” 42/2 (1972) s. 358-387.
- Delbrueck H., *Die Consulardiptyche und Verwandte Denkmäler*, Berlin – Leipzig 1929.
- Delmaire R., *Largesses sacrés et 'res privata'. L'aerarium impérial et son administration du IV au VI siècle*, Rome 1989.
- Delmaire R., *Les institutions du Bas-Empire romain de Constantin à Justinien: I. Les institutions civiles palatines*, Paris 1995.
- Dimitrijevic M. – Whitehouse J., *The Notitia Dignitatum, textile manufacturing, wool production and sheep grazing during the Roman Empire in Pannonia Secunda, near Sirmium*, „Vjesnik Arheoloskog Muzeja u Zagrebu” 55 (2022) s. 115-132.
- Divjak J. – Wischmeyer W., *Das Kalenderhandbuch von 354. Der Chronograph des Filocalus*, t. 1, Wien 2014.
- Dodd E.C., *Byzantine silver stamps*, Washington 1961.

- Dunlap J.E., *The Office of the Grand Chamberlain in the Later Roman and Byzantine Empires*, w: A.E.R. Boak – J.E. Dunlap, *Two Studies in later Roman and Byzantine Administration*, New York – London 1924, s. 161-324.
- Edmunds S., *The Missals of Felix V and Early Savoyard Illumination*, „The Art Bulletin” 46/2 (1964) s. 127-141.
- Elton H., *Late Roman Field Armies*, „The Classical Review” 74/1 (2024) s. 212-214.
- Eras V.J.M., *Locks and Keys throughout the Ages*, Amsterdam 1957.
- Feissel D., *Cesarz i administracja cesarska*, w: *Świat Bizancjum*, t. 1: *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330-641*, red. C. Morrisson, tł. A. Graboń, Kraków 2007, s. 97-132.
- I medaglioni romani decritti ed illustrati da Francesco Gneccchi*, t. 1, Milano 1912.
- Guest P.S.W., *The Late Roman Gold and Silver Coins from the Hoxne Treasure*, London 2005.
- Hawkes S.C. – Dunning G.C., *Soldiers and Settlers in Britain, Fourth to Fifth Century: With a Catalogue of Animal-Ornamented Buckles and Related Belt-Fittings*, „Medieval Archaeology” 5/1 (1961) s. 1-70.
- Hendy M.F., *Aspects of Coin Production and Fiscal Administration in the Late Roman and Early Byzantine Period*, „The Numismatic Chronicle” 12 (1972) s. 117-139.
- Hendy M.F., *Studies in the Byzantine Monetary Economy c. 300-1450*, Cambridge 1985.
- Hobbs R., *Use of decorated silver plate in Imperial Rome and Sasanian Iran (with a response from R. Wood)*, w: *Imagining the Divine: Art in Religions of Late Antiquity Across Eurasia*, red. R. Wood – J. Elsner, London 2021, s. 136-149.
- Hobbs R., *Forms of largitio and 'Denominations' of Silver Plate in Late Antiquity: The Evidence of Flanged Bowls*, w: *Coin Hoards and Hoarding in the Roman World*, red. J. Mairat et al., Oxford 2022, s. 313-334.
- Janes D., *The golden clasp of the Late Roman State*, „Early Medieval Europe” 5/2 (1996) s. 127-153.
- Johansen I.M., *Rings, fibulae and buckles with imperial portraits and inscriptions*, „Journal of Roman Archaeology” 7 (1994) s. 223-242.
- Johns C., *The Hoxne Late Roman Treasure. Gold Jewellery and Silver Plate*, London 2010.
- Jones A.H.M., *The Cloth Industry under the Roman Empire*, „Economic History Review” 13/2 (1960) s. 183-192.
- Kaldellis A. – Kruse M., *The Field Armies of the East Roman Empire, 361-630*, Cambridge 2023.
- Karayannopulos J., *Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates*, München 1958.
- Kent J.P.C., *The Comes sacrarum largitionum*, w: E.C. Dodd, *Byzantine silver stamps*, Washington 1961, s. 35-45.
- C.E. King, *The sacrae largitiones, revenues, expenditure and the production of coin*, w: *Imperial Revenue, Expenditure and Monetary Policy in the fourth century A.D.*, red. C.E. King, Oxford 1980, s. 141-173.
- Kulikowski M., *The „Notitia Dignitatum” as a Historical Source*, „Historia” 49/3 (2000) s. 358-377.

- Leader-Newby R.E., *Silver and Society in Late Antiquity. Functions and Meanings of Silver Plate in the Fourth to Seventh Centuries*, Ashgate 2004.
- MacMullen R., *The Emperor's Largesses*, „Latomus” 21/1 (1966) s. 159-166.
- Millar F., *The Privata from Diocletian to Theodosius: documentary evidence*, w: *Imperial Revenue, Expenditure and Monetary Policy in the fourth century A.D.*, red. C.E. King, Oxford 1980, s. 125-140.
- Moorhead S., *The Coinage of the Later Roman Empire, 364-498*, w: *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*, red. W.E. Metcalf, Oxford 2012, s. 601-632.
- Neira Faleiro C., *L'iconografia della 'Notitia Dignitatum'*, w: *Notitia Dignitatum. L'amministrazione dell'Impero romano. Saggi e commenti*, red. L. Lucchetti, Roma 2014, s. 85-123.
- Neri V., *Manufakture państwowe i wytwórczość prywatna w późnej starożytności*, tł. A. Łukaszewicz, „Przegląd Historyczny” 70/1 (1979) s. 1-13.
- Olovsson C., *The Consular Image: An Iconological Study of the Consular Diptychs*, Oxford 2005.
- Pace T., *A Typology of Roman Locks and Keys*, Southwestern Baptist Theological Seminary, w: https://www.academia.edu/7078131/A_Typology_of_Roman_Locks_and_Keys (praca magisterska).
- Pergami F., *Il comes sacrarum largitionum nel sistema burocratico della tarda antichità*, w: *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana XXIV Convegno Internazionale. Militia inermis e Militia armata. Apparati civili e militari nella tarda antichità. In onore di Maria Campolunghi*, Perugia 2021, s. 645-668.
- Pink K., *Römische und byzantinische Gewichte in österreichischen Sammlungen*, Baden bei Wien 1938.
- Ploumis I.M., *Gifts in Late Roman Iconography*, w: *Patron and Pavements in Late Antiquity*, red. S. Isager – B. Poulsen, Odense 1997, s. 125-141.
- Porena P., *Le metamorfosi della Notitia Dignitatum*, „Occidente/Oriente. Rivista Internazionale di Studi Tardoantichi” 4 (2023) s. 217-236.
- Posner E., *Archives in the Ancient World*, Chicago 2003.
- Remijsen S., *The End of Greek Athletics in Late Antiquity*, Cambridge 2015.
- Richter G.M., *The Furniture of the Greeks, Etruscans and Romans*, London 1966.
- Riha A., *Kästchen, Truhen, Tische Möbelteile aus Augusta Raurica*, Augst 2001.
- Ruff J., *A Medallion of Constantius II*, Lawrence University Honors Projects 70, w: <https://lux.lawrence.edu/luhp/70>.
- Sawicki P., *Służby skarbowe w starożytnym Rzymie w okresie dominatu*, Białystok 2018, w: <https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/handle/11320/7289> 2018) (praca doktorska).
- Scharf R., *Comites und comitiva primi ordinis*, Stuttgart 1994.
- Schmidt P.L., *Die Notitia dignitatum*, w: *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike Bd. 6: Die Literatur im Zeitalter des Theodosius (374-430 n. Chr.)*, red. J.D. Berger et al., Munich 2020, s. 37-39.
- Sinnigen W.G., *Barbaricarii, Barbari and the Notitia Dignitatum*, „Latomus” 22/4 (1963) s. 806-815.

- Sommer M., *Die Gürtel und Gürtelbeschläge des 4. und 5. Jahrhunderts im römischen Reich*, Bonn 1984.
- Spier J., *Treasures of the Ferrell Collection*, Wiesbaden 2010.
- Stolz Y., *The Evidence for Jewellery Production in Constantinople in the Early Byzantine Period*, w: *Intelligible Beauty. Recent Research on Byzantine Jewellery*, red. C. Entwistle – N. Adams, London 2010, s. 33-39.
- Stoner J., *The Cultural Lives of Domestic Objects in Late Antiquity*, Leiden – Boston 2019.
- Szopa A., *Notitia Dignitatum – 'najbardziej rzymski z dokumentów'?*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historica” 8 (2009) s. 183-191.
- Toynbee J.M.C., *Roman medallions: their scope and purpose*, „The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society” 4/1 (1944) s. 27-44.
- Toynbee J.M.C. – Painter K.S., *II. Silver Picture Plates of Late Antiquity: A.D. 300 to 700*, „Archaeologia” 108 (1986) s. 15-65.
- Traina G., *Mapping the world under Theodosius II*, w: *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, red. C. Kelly, Cambridge 2013, s. 155-171.
- Tybulewicz R., *Iconography of 'Zwiebelknopffibeln' in the Art of the Late Roman Empire*, „Études et Travaux” 17 (2014) s. 441-458.
- Van Heesch J., *Transport of coins in the later Roman empire*, „Revue Belge de Numismatique et de Sigillographie” 152 (2006) s. 51-62.
- Van Thienen V., *A symbol of Late Roman authority revisited: a sociohistorical understanding of the crossbow brooch*, w: *Social Dynamics in the Northwest Frontiers of the Late Roman Empire. Beyond Transformation or Decline*, red. N. Roymans et al., Amsterdam 2017, s. 97-125.
- Verardi A.A., *The cingulum militiae in the early Middle Ages: between status and function*, w: *The Civilian Legacy of the Roman Army. Military Models in the Post-Roman World*, red. L. Loschiavo, Leiden – Boston 2024, s. 268-298.
- Vroom J., *The archaeology of late antique dining habits in the eastern Mediterranean: A preliminary study of the evidence*, w: *Objects in Context, Objects in use. Material Spatiality in Late Antiquity*, red. L. Lavan et al., Leiden – Boston 2007, s. 313-361.
- Wiewiorowski J., *The Judiciary of Diocesan Vicars in the Later Roman Empire*, tł. S. Nowak, Poznań 2015.
- Wiewiorowski J., *Taxation in the Light of Some Insignia of Notitia Dignitatum Pars Orientis*, w: *Cui bono? Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Annie Pikulskiej-Radomskiej*, red. Ł.J. Korporowicz – D. Skrzywanek-Jaworska, Łódź 2020, s. 691-714.
- Wiewiorowski J., *Christian symbolism in the insignia of the Notitia Dignitatum*, „Revue Internationale des Droits de l'Antiquité” 70 (2023) s. 163-191.
- Wild J.P., *The „Gynaeceum” at „Venta” and its Context*, „Latomus” 26/3 (1967) s. 648-676.
- Wild J.P., *The Gynaecea*, w: *Aspects of the Notitia Dignitatum. Papers presented to the conference in Oxford, December 13 to 15, 1974*, red. R. Goodburn – P. Bartholomew, Oxford 1976, s. 51-58.

Websites

Maier I.G., *Appendix 7: The decorated stands in the Compilation 'notitia dignitatum' (Cnd)*, w: <https://www.notitiadignitatum.org/18a-stan.pdf>.

Maier I.G., *The Compilation 'notitia dignitatum'*, w: <https://www.notitiadignitatum.org/>.

Maier I.G., *Copies of the Compilation notitia dignitatum*, w: <https://www.notitiadignitatum.org/C01a-msprn.htm>.



„Był wieśniakiem, miał żonę i dzieci, ale nie był przez to gorszy w sprawach Bożych¹”. O instytucji małżeństwa w *Historii kościelnej* Sozomena z Bethelii²

“He was a peasant, had a wife and children, but he was not inferior in the things of God because of that” – about the Institution of Marriage in the *Ecclesiastical History* of Sozomen of Bethelia

Sławomir Bralewski³

Abstract: Sozomen of Bethelia, the author of the *Ecclesiastical History*, included in his work a number of reflections on various secondary topics related to the course of the lives of the heroes of his narrative. One of them was undoubtedly the institution of marriage. In this article, starting from Sozomen's observations about Spyridon, Bishop of Trimithus in Cyprus, I have attempted to reconstruct the general picture of this institution as it functioned in the Christian environment of Sozomen's times. To this end, I have analyzed the historian's loose thoughts on marriage scattered throughout the work. In doing so, I have also tried to establish his views on marriage.

Keywords: marriage; Sozomenos of Bethelia; ecclesiastical historiography

Sozomen z Bethelii, autor *Historii kościelnej* będącej kontynuacją dzieła Euzebiusza z Cezarei, zawarł w niej siłą rzeczy szereg refleksji na przeróżne poboczne tematy związane z biegiem życia bohaterów swej narracji. Jednym z nich była niewątpliwie instytucja małżeństwa. Czy można zatem na podstawie rozrzuconych w całym dziele luźnych myśli dotyczących małżeństwa zrekonstruować ogólny obraz tej instytucji funkcjonującej w środowisku chrześcijańskim i poglądy samego historyka na jej temat? W niniejszym artykule postaram się znaleźć odpowiedź na zadane pytania. Zacytowana w tytule konstatacja Sozomena dotyczy Spirydona, biskupa Tremituntu na Cyprze, otoczonego żywą sławą świętego męża, który z pomocą Bożą dokonał wielu cudów. Spirydon nie

¹ Sozomenus, *HE* I 11, 1.

² Artykuł powstał w związku z VII Ogólnopolską Konferencją Bizantynistyczną *Życie codzienne w Bizancjum*, która odbyła się w Lublinie 14-15 listopada 2024 roku.

³ Prof. dr hab. Sławomir Bralewski, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Historii, Katedra Historii Bizancjum, Uniwersytet Łódzki, Łódź, Polska; e-mail: slawomir.bralewski@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0002-4708-0103.

tylko był biskupem, ale też wieśniakiem prowadzącym gospodarstwo rolne i hodowlane, a w dodatku posiadał rodzinę, miał żonę i dzieci⁴. Sozomen nie krył swego podziwu dla Spirydona, podkreślając, że mimo obowiązków, którymi z tej racji był obciążony, sprawy Boże w jego życiu nie ulegały deprecjacji. Podkreślanie jednak przez historyka tej kwestii może sugerować, że w powszechnym odczuciu środowiska chrześcijańskiego było jednak inaczej.

Niezwykłe interesujące są informacje Sozomena na temat ustawodawstwa cesarza Konstantyna I pośrednio dotyczącego małżeństwa⁵. Historyk wyszedł w swej narracji od starodawnej, jak ją określił, ustawy, obowiązującej Rzymian, nakładającej restrykcje na bezżennych obywateli od dwudziestego piątego roku życia włącznie⁶. Dotyczyły one wedle historyka wielu kwestii, a były wśród nich wykluczenie z zapisów testamentowych, z wyjątkiem tych pochodzących od najbliższych krewnych, czy utrata przez bezdzietnych połowy masy spadkowej⁷. Jako

⁴ Zob. A. Magruk, *Życie i historia relikwii świętego Spirydona biskupa Tremithus, „Elpis”* 17 (2015) s. 81-85; E. Bakalova – A. Lazarova, *The relics of St. Spiridon and the Making of Sacred Space on Corfu: Between Constantinople and Venice*, w: *Hierotopy: The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, red. A. Lidov, Moscow 2006, s. 434-454.

⁵ Chodziło zapewne o prawo *De infirmandis poenis caelibatus et orbitatis lex unica*, *Codex Theodosianus* VIII 16, 1.

⁶ Sozomenus, *HE* I 9, 1. Chodziło o ustawy *lex Julia de maritandis ordinibus* z 18 roku przed Chrystusem i *lex Papia Poppaea* z 9 roku przed Chrystusem, a więc wydane przez Oktawiana Augusta, a określane później przez rzymskich jurystów mianem *lex Julia et Papia Poppaea*. Nakładały one na obywateli obowiązek pozostawania w małżeństwie i posiadania potomstwa. *Lex Julia et Papia Poppaea* wprowadzała ograniczenia w dziedziczeniu testamentowym na celibatariuszy, mężczyzn między 25. a 60. rokiem życia i kobiet między 20. a 50. rokiem życia. Zob. A. Baziór, *Ius liberorum w chrześcijańskiej inskrypcji z Mezji Dolnej. Problem datacji*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy Studia Pedagogiczne” 28 (1996) s. 50-51. Na temat *lex Julia et Papia Poppaea*, zob. R. Astolfi, *La lex Iulia et Papia*, Padova 1970; T.A.J. McGinn, *The lex Julia and Papia*, w: *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, red. A. Thomas – J. McGinn, Oxford 2003, s. 70-104.

⁷ Sozomenus, *HE* I 9, 1. Na mocy wspomnianej ustawy *caelibes*, osoby bezżenne, były pozbawione możliwości dziedziczenia na mocy testamentu i przypadający im majątek przejmowali pozostali dziedzice lub też skarb państwa jako *caducum*, a *orbi*, osoby bezdzietne, dziedziczyły tylko połowę zapisanego im spadku. Zob. A. Dębiński, *Rzymskie prawo prywatne. Kompendium*, Warszawa 2007, s. 190; J. Misztal-Konecka, *Bigamia w prawie rzymskim*, Lublin 2012, s. 89; W. Wołodkiewicz – M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, Warszawa 2005, s. 99; A. Tarnacka, *Zbiór ustaw Lex Iulia et Papia jako próba wyjścia z kryzysu obyczajowo-społecznego zapoczątkowanego u schyłku Republiki Rzymskiej*, „Kultura Prawna” 1/2 (2018) s. 139. Oktawian August

przyczynę wprowadzenia wspomnianych ograniczeń Sozomen wskazał nadzieję na stymulowanie wzrostu demograficznego w *Imperium Romanum* po krwawym okresie wojen domowych, które doprowadziły do widocznej depopulacji cesarstwa⁸. Historyk dowodził następnie, że Konstantyn zdał sobie sprawę z krzywdy, jakiej na mocy wspomnianego prawa doznają ci wszyscy, którzy ze względu na Boga zdecydowali się żyć w dziewictwie i wyrzec się potomstwa⁹. Sozomen postanowił uzupełnić swą narrację o wykoncypowaną, prawdopodobną, motywację Konstantyna. Otóż wedle historyka władca miał uznać za naiwność przekonanie o skuteczności działań ludzkich skierowanych na osiągnięcie wzrostu demograficznego. Natura bowiem w tej materii, jak wskazywał, kieruje się zawsze wolą Bożą. Krótko mówiąc, na nic zdadzą się wysiłki człowieka, gdy o wszystkim decyduje Bóg. Kierując się zatem tym przekonaniem, władca, w sprawach zapisów testamentowych, zrównał żyjących w dziewictwie i nieposiadających dzieci z pozostałymi, a więc pozostającymi w związkach małżeńskich i wychowującymi potomstwo. Zarówno mężczyźni, jak i kobiety żyjący we wstrzemięźliwości cielesnej i w dziewictwie otrzymali nawet więcej, i to wbrew panującemu powszechnie w państwie rzymskim zwyczajowi, gdyż mogli odtąd sporządzać zapisy testamentowe nawet przed osiągnięciem pełnoletności. Jak wywodził bowiem Sozomen, władca był przekonany co do słuszności wszelkich decyzji podejmowanych przez ludzi mających zawsze na względzie cześć Bożą i cnoty chrześcijańskie. Nie ulega zatem wątpliwości, że historyk przypisywał Konstantynowi atencję dla osób żyjących w dziewictwie ze względu na Boga. Kwestia nowego prawa wydanego przez cesarza wymagała jednak wyjaśnienia w szczególności w zestawieniu z wcześniej obowiązującymi przepisami. Chodziło wszak o przyrost grona obywatelskiego, co z punktu widzenia interesów rzymskiej *civitas* było bardzo pożądane. Nowe prawo wydawało się zaś uderzać w jej dobro, zrównując w przywilejach tych, którzy dostarczali państwu nowych obywateli i podejmowali trud ich wychowania, z tymi, którzy wymawiali się od tego obowiązku. Pośrednio zaś godziło w instytucję małżeństwa. To dlatego Sozomen starał się wytłumaczyć powody jego ustanowienia, dowodząc jednocześnie, że oczekiwania związane

przynawał jednocześnie przywileje za posiadanie określonej liczby potomstwa zawarte w tzw. *ius liberorum*. Zob. Baziór, *Ius liberorum*, s. 51-52.

⁸ Na temat demografii w *Imperium Romanum* za panowania Oktawiana Augusta, zob. W. Suder, *Censuspopuli. Demografia starożytnego Rzymu*, Wrocław 2003, s. 144-149. Zob. też: Tarnacka, *Zbiór ustaw*, s. 140-141.

⁹ Zob. J.E. Grubbs, *Law and Family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, Oxford 2000, *passim*.

ze starymi zapisami prawnymi były płonne i wynikały z naiwności, gdy w rzeczywistości przyrost naturalny zależy od Boga, a nie od ludzi.

Swoje poglądy na temat małżeństwa Sozomen zawarł, jak się wydaje, w swej relacji z wystąpienia Pafnucego, biskupa z górnej Tebaidy, na soborze w Nicei, idąc zapewne za relacją Sokratesa z Konstantynopola¹⁰. Kiedy bowiem uczestnicy owego soboru zamierzali ustanowić nowy kanon zabraniający biskupom, prezbiterom, diakonom i subdiakonom obcować ze swoimi prawnie poślubionymi jeszcze przed święceniami małżonkami, sprzeciwić się miał owemu pomysłowi wyznawca Pafnucy. Sozomen, przedstawiając jego argumentację, podkreślał, że ten nazywał „małżeństwo rzeczą zaszczytną, a obcowanie z własną żoną cnotą czystości”. W dodatku zwracał uwagę, podobnie do Sokratesa, na przestrożę Pafnucego, wedle której wprowadzenie wspomnianego zakazu narazi owych duchownych na niepotrzebne uciążliwości i może stać się dla nich i ich małżonek przyczyną naruszenia zasad cnotliwości¹¹. Pafnucy dalej miał się powoływać na tradycję obowiązującą w Kościele. Dotychczas bowiem wyświęceni po zawarciu małżeństwa nie musieli rozstawać się ze swymi żonami, a jedynie tym, którzy przyjęli święcenia, nie założywszy wcześniej rodziny, nie pozwalano się już żenić. Sozomen konstatował następnie, że sam Pafnucy małżeństwa nie zaznał, przez co sugerował, że biskup z Tebaidy nie był osobiście zainteresowany, aby owego obostrzenia nie wprowadzać. Na koniec swego wywodu na ten temat historyk zaznaczył, że sobór przyjął stanowisko Pafnucego za słuszne i nie podjął w tej materii uchwały wiążącej. Zgromadzeni w Nicei zrezygnowali z przymusu, pozostawiając jednak ową kwestię indywidualnemu rozstrząsaniu¹². Sozomen wydaje się przyjmować poglądy Pafnucego, podobnie zresztą do Sokratesa, za własne.

Na temat obcowania cielesnego małżonków uznawanego za cnotę czystości pisał Sozomen, komentując wydarzenie, do którego dojść

¹⁰ Socrates, *HE* I 11. Opowieść tę za prawdziwą uznali m.in. Robert Gryson (*Les orgines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970, s. 87-93), Henri Crouzel (*Celibato e continenza ecclesiastica nella chiesa primitiva: i motivi*, w: *Sacerdotio e celibato. Studi storici e teologici*, red. J. Coppens, Milano 1975, s. 489) i Dariusz Kasprzak (*Rozwój i motywacja kościelnej doktryny o celibacie duchownych (IV-VII w.)*, w: *Stosowność celibatu w relacji do kapłaństwa*, red. H. Sławiński, Kraków 2012, s. 120), legendę widzieli w niej natomiast Christian Cochini (*Orgines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris 1981, s. 351-353) czy Stefan Heid (*Celibat w Kościele pierwotnym*, tł. S. Stańczyk, Tuchów 2000, s. 275).

¹¹ Sozomenus, *HE* I 23.

¹² Na temat wystąpienia Pafnucego na soborze nicejskim, zob. Kasprzak, *Rozwój*, s. 120-121.

miało w czasie zdobycia Rzymu przez Wizygotów Alaryka¹³. Historyk uznał je za godne odnotowania na kartach *Historii kościelnej*. Otóż kiedy w czasie plądrowania miasta pewien młodzieniec z armii Alaryka próbował zniewolić piękną mężatkę, by „zażyć z nią miłości”, jak ujął to Sozomen, ona gotowa była ponieść śmierć w głębokim przekonaniu, „że lepiej umrzeć w czystości, aniżeli po legalnym małżeństwie pozwolić się uwieść innemu mężczyźnie”¹⁴. Agresor pełen podziwu dla jej postawy miał nie tylko ją ocalić, ale też oddać pod ochronę strażnikom Bazyliki Świętego Piotra Apostoła, by zachowali ją dla męża, i sfinansować przy tym w wysokości sześciu złotych denarów jej utrzymanie¹⁵.

Wyraźnie w obronie instytucji małżeństwa stanął Sozomen, przedstawiając dokonania Eustacjusza, biskupa Sebasty w Armenii¹⁶, którego uważał za prekursora monastycyzmu¹⁷. Sozomen w przeciwieństwie do Sokratesa z Konstantynopola¹⁸ był pełen podziwu dla Eustacjusza. Zwraca wagę, że całkowicie pominął nie tylko informację podaną przez Sokratesa o pozbawieniu Eustacjusza godności biskupiej¹⁹, ale też zarzuty,

¹³ W przekonaniu Raymonda Van Dama (*Rome and Constantinople. Rewriting Roan history during Late Antiquity*, Waco 2010, s. 87): „The sack of Rome upended Roman history and turned the geography of empire inside out”. Historyk podkreślał przy tym, że populacja mieszkańców miasta zmniejszyła się, poczynawszy od tego wydarzenia do początków VI stulecia o 85 procent (Van Dam, *Rome and Constantinople*, s. 49-50).

¹⁴ Sozomenus, *HE IX* 10, 3, tł. S. Kazikowski, s. 598.

¹⁵ Sozomenus, *HE IX* 10, 4.

¹⁶ Według sugestii Bazylego z Cezarei Eustacjusz w młodości słuchał nauk Ariusza. Zob. Basilius, *Ep.* 130, 1; 223, 3. Eustacjusz miał początkowo zostać wykluczony z grona kandydatów do kapłaństwa przez swego imiennika Eustacjusza z Antiochii (Athanasius, *Historia arianorum ad monachos* 4), ale ostatecznie został wyświęcony przez biskupa Hermogenesa. Zob. V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 2: *Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do soboru efeskiego (431)*, Kraków 1999, s. 13-14; D. Kasprzak, *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych św. Bazylego Wielkiego*, VoxP 55 (2010) s. 257.

¹⁷ Według Sozomena (*HE III* 14) Eustacjusz jako pierwszy prowadził życie mnicha w Armenii, Paflagonii i w Poncie. Zob. też: Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 2, s. 15-20; Stachura, *Heretycy*, s. 138.

¹⁸ Sokrates (*HE II* 43, 1-6) zebrał szereg zarzutów stawianych mu przez środowisko kościelne.

¹⁹ Sokrates wskazywał, że Eustacjusz został pozbawiony godności biskupiej przez swego rodzonego ojca Eulaliosa na synodzie w Cezarei Kapadockiej, gdzie ten był biskupem, za wielokrotne naruszenie przepisów kościelnych. W innym miejscu Sokrates podawał, że to synod zebrany w Gangra w Paflagonii pozbawił Eustacjusza godności biskupiej i obłożył klątwą głoszone przezeń nauki. Synod ten miał odbyć się w 340 roku. Zob. na ten temat: T.D. Barnes, *The date of the Council of Gangra*, JTS 40 (1989) s. 121-124. Z Listu synodalnego owego zgromadzenia wynika, że synod ów, zajmwszy

jakie formułowano pod jego adresem²⁰. Sokrates zaś sugerował potępienie przez Eustacjusza instytucji małżeństwa²¹, skoro ten miał sprzeciwiać się zawieraniu związków małżeńskich, a żonatym zabraniał współżycia małżeńskiego. Świadczyć o tym miała też pokuta nałożona na prezbitera żyjącego z żoną, legalnie poślubioną jeszcze przed święceniami²², czy wprowadzony przezeń zakaz urządzania nabożeństw w domach ludzi złączonych węzłem małżeńskim²³. Sozomen, pełen atencji dla monastycyzmu, starał się zdjąć odium winy z Eustacjusza. W odniesieniu do niej pisał więc historyk, „jak powiadają” (λέγεται δὲ)²⁴, sugerując w ten sposób niepewność przekazywanych przez siebie informacji jako niesprawdzonych, pochodzących wszak od jakiejś części opinii publicznej. Dalej usprawiedliwiał Eustacjusza, wskazując, że opinia ta wiązała wprowadzanie przez niego przepisów niezgodnych z prawami Kościoła z jego zbyt wielką skrupulatnością (ὕπὸ πολλῆς ἀκριβείας)²⁵. Dodawał też, że „inni” oczyszczają go od tego zarzutu, winą obarczając niektórych spośród jego uczniów. To oni mieli ganić instytucję małżeństwa, odmawiać modlitwy w domach ludzi żonatych i z pogardą odnosić się do żonatych prezbiterów²⁶. Nie mniej Sozomen pisał o synodzie w Gangra, potępieniu na nim podobnych praktyk i wezwaniu tych, którzy je stosowali, do ich publicznego wyrzeczenia się²⁷. Eustacjusz, według historyka, dowodząc, że praktykował te zwyczaje, nie kierując się samowolą, ale pobożną gorliwością, miał wówczas przywdziać strój właściwy dla kapłanów²⁸. Pośrednio więc historyk uznał winę biskupa Sebasty. Według Sozomena Eustacjusz uznawał współżycie małżonków za właściwe chrześcijańskiej pobożności i zgodne z prawem kościelnym²⁹.

się sprawą Eustacjusza, stwierdził, że w jego otoczeniu popełniono wiele uczynków niezgodnych z prawem (*Acta Synodalia Ann. 50-381*, opr. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2006, s. 123).

²⁰ Kierowane pod jego adresem zarzuty dotyczyły jego ubioru nieodpowiadającego godności kapłaństwa. On sam i jego zwolennicy (do nich należał Aeriusz, zob. Epiphanius, *Panarion* 75) bowiem nosić miał strój filozofa (potępiał to kanon 12 synodu w Gangrze; zob. *Acta Synodalia*, s. 127). Pod jego wpływem też kobiety z jego otoczenia miały strzyc sobie włosy (potępiał to kanon 17; zob. *Acta Synodalia*, s. 127).

²¹ Nawiązywał do tego kanon 1. Zob. *Acta Synodalia*, s. 125.

²² W ramach pokuty nałożyć na niego miał rezygnację z błogosławieństwa i Komunii Świętej.

²³ Zob. kanon 3, *Acta Synodalia*, s. 125.

²⁴ Sozomenus, *HE* III 14, 32.

²⁵ Sozomenus, *HE* III 14, 32.

²⁶ Sozomenus, *HE* III 14, 33.

²⁷ Sozomenus, *HE* III 14, 35.

²⁸ Sozomenus, *HE* III 14, 36.

²⁹ Sozomenus, *HE* III 14, 37.

Opisując dokonania Ammona z Egiptu, historyk wspominał, iż ten „jak wieść niesie” (ὅν δὲ λόγος), zawarł związek małżeński pod naciskiem krewnych³⁰. Świadczy to o tym, że małżeństwo w opinii ogółu było niezbędnym elementem życia, któremu uległ sam Ammon. Ciekawe, że Sozomen nie odniósł się do argumentacji bliskich Ammona przedstawionej przez Sokratesa z Konstantynopola w jego *Historii kościelnej*, z której przecież „czerpał pełnymi garściami”³¹. Według tegoż ostatniego Ammon od wczesnych lat swego życia wymawiał się od związku małżeńskiego, ale uległ wobec nacisku jego bliskich, dowodzących, że uchylanie się od małżeństwa obraża godność tej instytucji³². Czyżby więc Sozomen pominął ów wątek z tej racji, że nie podzielał tego przekonania? Jak podkreślił Sozomen w dalszej relacji, asceta „nie skorzystał jednak w stosunku do zaślubionej z praw przysługujących mężowi”³³. Tak więc małżeństwo nie zostało skonsumowane. Ammonowi udało się przekonać żonę do pozostania w dziewictwie, kiedy na podstawie Pisma Świętego wykazał jej wielkie dobrodziejstwo tego stanu³⁴. Sokrates i tym razem podał więcej szczegółów. Według jego przekazu Ammon przeczytał żonie z Listu św. Pawła do Koryntian³⁵ zalecenia Apostoła skierowane do małżonków, a dodatkowo uzupełnił je własnymi refleksjami dotyczącymi ciężkich obowiązków związanych z małżeństwem, przykrości współżycia pomiędzy nimi, cierpień ponoszonych przez kobietę brzemienną czy trudności towarzyszących wychowaniu dzieci³⁶. Sozomen nie uwzględnił tych wywodów, tym razem przedstawiających małżeństwo w ciemnych barwach. Tylko czy pominął je z racji owych ciemnych barw, czy też dla-

³⁰ Sozomenus, *HE* I 14, 1. Według Palladiusza (*Historia Lausiaca* VIII 1) Amun (Ammon) był sierotą, a gdy miał dwadzieścia dwa lata, wuj zmusił go do zawarcia małżeństwa. Według autora *Historia monachorum in Aegypto* (XXII 1) to rodzice Amuna (Ammona) zmusili go do tego.

³¹ Na zależność przekazu Sozomena od Sokratesa z Konstantynopola zwracano uwagę wielokrotnie. Por. G.F. Chesnut, *The first Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris 1977, s. 205; G. Sabbah, *Introduction*, w: Sozomène, *Histoire Ecclésiastique*, ed. J. Bidez – G.C. Hansen, SCh 306, Paris 1983, s. 59; F. Young, *From Nicaea to Chalcedon*, London 1983, s. 32; T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, Cambridge 1993, s. 206; T. Urbainczyk, *Observations on the differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen*, „Historia” 46 (1997) s. 355-356.

³² Socrates, *HE* IV 23, 3.

³³ Sozomenus, *HE* I 14, 1: „μὴ πειραθῆναι δὲ αὐτῆς ἢ θέμις ἀνδράσιν” (tł. S. Kazikowski, s. 60). Zob. też: Palladius, *Historia Lausiaca* VII 2.

³⁴ Sozomenus, *HE* I 14, 1.

³⁵ 1Kor 7,1-40.

³⁶ Socrates, *HE* IV, 23, 5.

tego, że dotyczyły swoistego umartwienia, które towarzyszyło małżeństwu i w jakiejś mierze można je było odbierać w kontrze do umartwień osób żyjących w dziewictwie? W jego dalszej relacji poślubieni na mocy zawartego kompromisowego porozumienia zachowali dziewictwo, zamieszkali jednak razem, choć sypiali oddzielnie, gdyż kobieta nie chciała się z nim rozstać³⁷. Sozomen podkreślał, że Ammon „nawet w takich warunkach nie zaniedbywał ascezy, cechującej życie mnicha”³⁸. Dopiero po osiemnastu latach żona Ammona dała swoją zgodę na fizyczne rozstanie i uprawianie ascezy w osobnych domostwach. Przez kolejne dwadzieścia dwa lata wspomniany asceta miał oddawać się życiu ascetycznemu, widując żonę jedynie dwa razy w roku³⁹.

Interesujący jest komentarz Sozomena dotyczący ciotecznych braci, którzy uciekli z Persji na terytorium *Imperium Romanum* przed prześladowaniem chrześcijan, jakie rozpoczęło się w ich rodzinnym kraju⁴⁰. Jeden z nich imieniem Wincenty dostąpić miał godności prezbitera, drugi natomiast – Addas, „wstąpiwszy w związki małżeńskie, przysporzył Kościołowi wielkich korzyści”⁴¹. Te zaś związane były z jego potomstwem, a konkretnie z synem Auksencjuszem, który okazał się człowiekiem niezłomnej wiary, oddanym sprawie Bożej i gorliwym rzecznikiem przyjaciół⁴². Wielką wartością w przekonaniu Sozomena mogło więc być potomstwo będące owocem małżeństwa.

Wiele mówi nam o poglądach Sozomena na temat małżeństwa krótka wzmianka historyka dotycząca dwóch braci z Gazy Ajaksa i Zenona, odważnych wyznawców Boga i zasłużonych obrońców nauki Kościoła, niejednokrotnie cierpiących prześladowania ze strony pogan. Otóż według relacji historyka pierwszy z nich, Ajaks, miał poślubić „niezwykłej urody niewiastę”, z którą potem w ciągu całego swego życia obcował jedynie trzy razy i miał z nią trójkę dzieci. Po czym zrezygnował z dalszego pożycia z żoną i pędził życie typowe dla mnicha⁴³. Wyraźnie zatem widać, że obcowanie cielesne w przypadku Ajaksa sprowadzało się w małżeństwie jedynie do prokreacji, a wstrzemięźliwość seksualna była wymo-

³⁷ Sozomenus, *HE* I 14, 2. Zob. też: Palladius, *Historia Lausiaca* VIII 3.

³⁸ Sozomenus, *HE* I 14, 2, tł. S. Kazikowski, s. 60.

³⁹ Sozomenus, *HE* I 14, 3. Zob. też: Palladius, *Historia Lausiaca* VIII 3-5.

⁴⁰ Na temat sytuacji chrześcijan w Persji w tym czasie, zob. W. Kinzig, *Christian Persecution in Antiquity*, tł. M. Bockmuehl, Waco 2021, s. 130. O zmaganiach rzymsko-perskich za panowania Teodozjusza II, zob. B. Dignas – E. Winter, *Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and Rivals*, Cambridge 2007, s. 34-36.

⁴¹ Sozomenus, *HE* VII 21, 8, tł. S. Kazikowski, s. 502.

⁴² Sozomenus, *HE* VII 21, 8.

⁴³ Sozomenus, *HE* VII 28, 5.

giem życia ukierunkowanego na Boga. Swoich zaś dwóch synów, jak podkreślał Sozomen, Ajaks wychował „do służby Bożej i życia w bezżeństwie, a trzeciego przygotował do małżeństwa”⁴⁴. Uznał zatem wyższość życia w dziewictwie, skoro namówił do niego dwóch synów, ale też i niezbędność małżeństwa, do którego przygotował trzeciego. Sozomen zwrócił uwagę, że Ajaks wzorowo zarządzał Kościołem w Botolion, co przyniosło mu sławę. Małżeństwo więc i związana z nim konieczność wychowywania dzieci w niczym nie przeszkodziła mu w jego obowiązkach kościelnych. Wspomniany już brat Ajaksa, Zenon, wyrzec się miał jeszcze w młodości, jak pisał Sozomen, „γάμος καὶ βίω”⁴⁵, czyli małżeństwa i życia ukierunkowanego na doczesność, co Stefan Kazikowski przetłumaczył jako „małżeństwa i świata”⁴⁶. W konsekwencji Zenon w swym życiu okazać miał niezwykłą gorliwość w służbie Bożej⁴⁷. Małżeństwo w tym wypadku historyk postawił w jednym szeregu ze sprawami tego świata, a więc z tym wszystkim, co odwraca uwagę od Boga.

O wyższości życia ascetycznego poświęconego służbie Bożej nad życiem w małżeństwie wyraźnie świadczy fragment *Historii kościelnej* Sozomena poświęcony relacjom Jana Chryzostoma, późniejszego biskupa Konstantynopola i Teodora, przyszłego biskupa Mopsuestii w Cylicji. Obydwaj pobierali nauki w szkole Libaniasza w Antiochii⁴⁸. Teodor, jak pisał Sozommen, początkowo, kiedy tylko zaznajomił się z prawidłami życia pobożnego i pozyskał za przyjaciół tych, którzy poświęcili się służbie Bożej, uznał tę formę życia za najlepszą i potępił τὼν ἀστικῶν⁴⁹, a więc przyjemności miejskie, co Stefan Kazikowski przetłumaczył jako „ponęty świata”⁵⁰. Teodor, według Sozomena, miał jednak swoisty kryzys. Będąc bowiem człowiekiem wszechstronnie wykształconym, kierując się przykładem dawnych pisarzy, postanowił powrócić do swego pierwotnego życia (τὸν πρότερον βίον)⁵¹. Ciekawe, że zdaniem Sozomena wykształcenie klasyczne utrudniało porzucenie życia świeckiego i ukierunkowanie go na Boga⁵². W narracji historyka, kiedy tylko Jan

⁴⁴ Sozomenus, *HE* VII 28, 6, tł. S. Kazikowski, s. 516.

⁴⁵ Sozomenus, *HE* VII 28, 6.

⁴⁶ Zob. Sozomen Hermiasz, *Historia Kościoła*, tł. S. Kazikowski, Warszawa 1989, s. 516.

⁴⁷ Sozomenus, *HE* VII 28, 6.

⁴⁸ Na temat owej szkoły, zob. R. Cribiore, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton – Oxford 2007.

⁴⁹ Sozomenus, *HE* VIII 2, 8.

⁵⁰ Zob. Sozomen Hermiasz, *Historia Kościoła*, s. 523.

⁵¹ Sozomenus, *HE* VIII 2, 8.

⁵² W każdym razie Sozomen w swej *Historii kościelnej* wskazywał na gruntowne wykształcenie helleńskie wielu postaci ówczesnego świata chrześcijańskiego.

Chryzostom spostrzegł, że Teodor zdecydował się poświęcić małżeństwu i interesom materialnym, podjął listowną próbę odwiedzenia go od tej decyzji. W przekonaniu Sozomena treść listu wskazywała na boskie natchnienie jego autora i w jej konsekwencji skruszony (μετεμελήθη) adresat zmienił decyzję, ponownie porzucił sprawy majątkowe i wyrzekł się małżeństwa. Na koniec Sozomen konstatawał, że Teodor został przez Jana uratowany (ἐσώζετο) i powrócił do życia ascetycznego⁵³. Zwraca więc uwagę, że boskie natchnienie, pod wpływem którego formułował swe myśli Jan Chryzostom, zdecydowanie przemawiało za wyższością życia ascetycznego nad życiem w małżeństwie. Teodor, przełamując kryzys i powracając do ascezy, znalazł ratunek. Współgrało to z opowieścią Eustacjusza, wspomnianego już biskupa Sebasty, na temat kobiety współżyjącej z mężem w zgodzie z pobożnością i prawem kościelnym, która pod wpływem zachęty duchownego do powściągliwości powstrzymała się od dalszego współżycia⁵⁴.

W innym miejscu swej narracji Sozomen wskazywał na konieczność wspólnoty religijnej małżonków, czego dowodzić miał opisany przez niego przypadek pewnego małżeństwa macedoniańskiego⁵⁵. Kiedy jednak mąż, pod wpływem kazania Jana Chryzostoma, został ortodoksem i przekonywał do tego samego żonę, ta opierała się długo, mimo wielokrotnych napomnień. W końcu zdesperowany małżonek zagrozić jej miał zerwaniem małżeństwa i dopiero wtedy kobieta wyraziła formalnie swą zgodę, jednak w rzeczywistości trwała przy swoich przekonaniach. Dopiero cud zamiany w ustach kobiety konsekrowanego przez macedonian chleba w kamień doprowadził do jej skruchy i przyjęcia przez nią wiary męża, co uratowało jej małżeństwo⁵⁶.

Dla cesarza Gracjana, o czym pisał Sozomen w swej *Historii kościelnej*, małżeństwo pośrednio stało się przyczyną zguby w trakcie uzurpacji Maksyma⁵⁷. Jego komes Andragathios wywabił Gracjana z karety chronionej przez gwardzistów fałszywą wiadomością o pojawieniu się po drugiej stronie rzeki małżonki cesarza. W relacji historyka Gracjan bez należytego zastanowienia przebył rzekę wpław i dostał się

Zob. S. Bralewski, *Zagłada filozofów helleńskich w Imperium Romanum – obraz mędrców w relacji Sokratesa z Konstantynopola i Hermiasza Sozomena*, VoxP 32 (2012) s. 61-63.

⁵³ Sozomenus, *HE* VIII 2, 10.

⁵⁴ Sozomenus, *HE* III 14, 37.

⁵⁵ Sozomenus, *HE* VIII 5, 3.

⁵⁶ Sozomenus, *HE* VIII 5.

⁵⁷ Na temat samej uzurpacji, zob. H.R. Baldus, *Theodosius der Grosse und die Revolte des Magnus Maximus*, „Chiron” 14 (1984) s. 174-190.

w ręce nieprzyjaciół, którzy pozbawili go życia⁵⁸. Sozomen tłumaczył brak ostrożności władcy jego młodym wiekiem, niedawnym ślubem i wielką miłością do żony. Tak więc tęsknota za jej widokiem sprawiła, że nie rozpoznał podstępu i w konsekwencji stracił życie w wieku dwudziestu czterech lat, po piętnastoletnim panowaniu⁵⁹. Andragathios musiał być zatem świadomy namiętności młodego władcy do żony, toteż bezwzględnie ją wykorzystał.

Podobnie miłość do żony Geroncjusza, zwolennika Maksyma uzurpatora dążącego do obalenia Honoriusza, stała się dla niego przyczyną utraty życia⁶⁰. W czasie ucieczki przed armią Honoriusza, wysłaną przeciwko uzurpatorowi, Geroncjusz bronił się w swojej kwaterze z garstką służących, zabijając strzałami ponad trzystu żołnierzy. Kiedy jednak zabrakło już pocisków, a jedyna droga ratunku wymagała spuszczenia się z dachu budowli na ziemię, Geroncjusz, choć mógł się uratować, na co zwracał uwagę Sozomen, zrezygnował z tej możliwości „zatrzymany na miejscu miłością do swej małżonki”⁶¹, która mu towarzyszyła. Po czym na jej prośbę, by nie dostała się w obce ręce, najpierw pozbawił ją życia, a potem odebrał je sobie.

Posiadanie rodziny, żony i dzieci osłabiało gotowość do buntu ze strony mężczyzn wyznawców religii tradycyjnych, na co zwracał uwagę Sozomen. W obawie o siebie, o swe dzieci i żony zachowywali całkowity spokój wobec opróżniania pogańskich świątyń z posągów, co odbywało się na polecenie cesarza Konstantyna i nie podejmowali oporu⁶².

Bywało, o czym także informował Sozomen, że małżeństwo traktowano jako nagrodę. Stało się to udziałem Konstancjusza, walecznego żołnierza i wysmienitego wodza. Jego to cesarz Honoriusz wyróżnił

⁵⁸ Według Sokratesa (*HE* V 11, 6-10) Andragathios, zabójca Gracjana, ukryty był w lektyce, upozorowanej na zaprzęg cesarzowej. Autor *Chronicon Paschale* (380) przypisywał Justynie współudział w zamordowaniu Gracjana, lokując to wydarzenie w konstantynopolitańskim hipodromie, doszukując się przyczyny na gruncie religijnym. Wskazywał bowiem, że Gracjan był chrześcijaninem, a Justyna – arianką. Według Liz James (*Emperresses and Power in Early Byzantium*, London 2001, s. 74) podejrzenia te spadły na cesarzową, gdyż zakładano, że chciała umocnić pozycję swego syna. Na hipodrom jako miejsce zamordowania Gracjana wskazywał wcześniej Jan Malalas (*Chronographia* 344), który jednak nie czynił żadnych sugestii co do winy Justyny. Na temat śmierci Gracjana, por. *Chronicon Paschale* 284-628 AD, ed. M. Whitby – M. Whitby, Liverpool 1989, s. 51, przyp. 159.

⁵⁹ Sozomenus, *HE* VIII 13.

⁶⁰ Sozomenus, *HE* IX 13.

⁶¹ Sozomenus, *HE* IX 13, 5, tł. S. Kazikowski, s. 602.

⁶² Sozomenus, *HE* II 5.

nagrodą, ofiarowując mu swą siostrę Gallę Placydię za żonę. Wraz z nią przyznał mu również „diadem, purpurę i współnictwo w rządach”⁶³. Trzeba przy tym zaznaczyć wielką uwagę, jaką Sozomen miał dla Honoriusza, którego panowanie w jego przekonaniu dowodziło, że do zachowania władzy cesarzowi wystarczy gorliwie czcić Boga. Jego zaś siostra, wspomniana już Galla Placydia, miała podobnie do niego przywiązywać wagę do spraw wiary i Kościoła. Postępowanie władcy w tej materii uważał zatem Sozomen za zgodne z wolą Bożą.

Podsumowanie

Z przekazu Sozomena małżeństwo wyłania się nie tylko jako zaszczytna, ale też niezbędna w życiu każdego człowieka instytucja, o czym może świadczyć, na co zwracał uwagę historyk, społeczny nacisk na zawieranie związków małżeńskich. Generalnie zarówno środowisko chrześcijańskie, jak i sam Sozomen potępiali wszystkich, którzy z pogardą odnosili się do instytucji małżeństwa. Fizyczne zaś obcowanie małżonków uważano za cnotę czystości. Owo współżycie w ramach małżeństwa było zgodne nie tylko z prawem kościelnym, ale też i chrześcijańską pobożnością. Dochowanie wierności w małżeństwie było zaś wartością godną ofiary z życia, jak miało to miejsce w przypadku owej zamężnej Rzymianki, która wolała umrzeć w czystości, będąc oddaną mężowi, niż ulec gwałtowi innego mężczyzny. Współżycie z żoną było prawem przysługującym mężowi, o czym pisał Sozomen odnośnie do wspomnianego Ammona, dając przy tym wyraźnie świadectwo swego męskiego punktu widzenia na instytucję małżeństwa. Widocznego także w informacji podanej przez Sozomena o małżeństwie, które było nagrodą dla wodza Konstancjusza obdarowanego za zasługi przez cesarza Honoriusza ręką cesarskiej siostry Galli Placydii. Przykład z kolei Ajaksa z Gazy zdaje się świadczyć, że prokreacja utożsamiana z przyjemnością była czymś wstydliwym, kłócącym się z acezą, skoro Sozomen podkreślał, że ten jedynie trzykrotnie obcował z żoną, dzięki czemu miał z nią troje dzieci, by poza tym oddawać się życiu ascetycznemu. Bywało też, że małżeństwo było nieskonsumowane z inicjatywy męża, ale za zgodą żony, jak miało to miejsce w przypadku wspomnianego już Ammona. Małżeństwo miało też niezaprzeczalną wartość w postaci potomstwa, które przynosiło. Addas, chrześcijanin, uciekinier z Persji, jak podkreślał Sozomen, przysporzył dzięki swemu małżeństwu wielkich

⁶³ Sozomenus, *HE IX 16*, tł. S. Kazikowski, s. 604.

korzyści Kościołowi właśnie dzięki potomstwu, a szczególnie synowi Auksecjuszowi charakteryzującemu się niezłomną wiarą i zasłużonemu dla sprawy Bożej. Historyk przypisywał cesarzowi Konstantynowi przekonanie, że o posiadaniu potomstwa i liczebnym wzroście ludzkiej populacji w rzeczywistości decyduje Bóg, a nie ludzkie wysiłki. Sozomen wspominał o wzajemnej miłości małżonków, która jednak w przypadku młodego cesarza Gracjana, przybierając charakter tęsknoty, stała się przyczyną jego zguby, a w przypadku wodza Geroncjusza skłoniła go do zaniechania próby ucieczki i w konsekwencji doprowadziła go do śmierci, którą wcześniej musiał zadać także swojej żonie. Od małżonek, jak może to sugerować opowieść Sozomena o parze małżonków macedoniańskich, wymagano dzielenia z mężem poglądów religijnych. Przykład zarówno Spiryдона, biskupa Tremituntu na Cyprze, jak i Ajaksa, biskupa w Botolion, dowodzi, że małżeństwo, żona i dzieci nie musiały odwozić od spraw Bożych i przeszkadzać w dobrym zarządzaniu Kościołem. Zwrócenie uwagi Sozomena na tę kwestię może jednak sugerować, że codzienność dla duchownych obciążonych rodziną nie była tak łaskawa. Przykład obydwu biskupów zaś, a także wątek wystąpienia Pachomiusza na soborze w Nicei, dowodzi, że w ówczesnym Kościele nie obowiązywał celibat. Zwraca też uwagę przedstawianie małżeństwa w jednym szeregu ze sprawami tego świata, przyjemnościami miejskimi albo kwestiami materialnymi i tutaj widać wyraźnie poglądy Sozomena, który wydaje się tak na małżeństwo patrzeć, kiedy pisał o Zenonie z Gazy czy Teodorze, biskupie Mopsuestii w Cylicji. W liście wysłanym przez Jana Chryzostoma do wspomnianego Teodora, w którym jego autor odwoził adresata od planów zawarcia małżeństwa, Sozomen dopatrywał się boskiego natchnienia. Tak więc życie w dziewictwie uważano w środowisku chrześcijańskim z woli Boga za wielkie dobrodziejstwo, znacznie przewyższające małżeństwo. Wyraźnie też pogląd ten wyznawał Sozomen. Historyk nie krył swego podziwu dla ascetów, mnichów, nowych mędrców, żyjących w jego przekonaniu według zasad najlepszej filozofii, chrześcijańskiej, będącej najpożyteczniejszym darem zesłanym przez Boga człowiekowi⁶⁴. Jej celem, jak dowodził, było życie dążące do moralnego dobra. Uczyła ona stawiać czoło słabości ducha i ciała, wyzbywać się wszelkich namiętności, umiaru we wszystkim, rezygnowania z rzeczy materialnych. Jednocześnie była całkowicie ukierunkowana na Boga. Miała prowadzić do życia jak najbliżej Niego. Do oddawania Mu czci dniem i nocą.

⁶⁴ Zob. S. Bralewski, *The Catalogue of Virtues in the Ecclesiastical History of Sozomen of Bethelia*, VoxP 84 (2022) s. 44-47.

Jej zasadniczym celem był udział w radości nieba i temu podporządkowywała życie doczesne⁶⁵, a małżeństwo w przekonaniu Sozomena na całkowite oddanie się sprawom Bożym nie pozwalało. Tak więc, jak się wydaje, historyk był przekonany, że skierowanie całej uwagi na Boga wymagało rezygnacji z założenia rodziny, a zatem z małżeństwa i posiadania dzieci oraz wiązało się z zachowaniem dziewictwa.

Bibliography

Sources

- Acta Synodalia Ann. 50-381*, red. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2006.
- Athanasius, *Historia arianorum ad monachos*, w: Athanasius, *Werke*, t. 3, ed. H.G. Opitz, Leipzig – Berlin 1934, s. 183-230.
- Basilus, *Epistulae*, t. 1-3, ed. R.J. Deferrari, Cambridge – London 1950-1961, Św. Bazyli Wielki, *Listy*, tł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972.
- Epiphanius, *Panarion*, ed. K. Hall – J. Dummer, Berlin – New York 2009.
- Chronicon Paschale*, ed. W. Dindorf, Bonnae 1832.
- Chronicon Paschale 284-628 AD*, ed. M. Whitby – M. Whitby, Liverpool 1989.
- Codex Theodosianus*, ed. P. Krueger, Berolini 1923.
- Historia monachorum in Aegypto*, ed. A.J. Festugière, Brussels 1971.
- Ioannes Malalas, *Chronographia*, ed. J. Thurn, Berlin – New York 2000.
- Palladius, *Historia Lausiaca*, ed. C. Butler, *The Lausiaca History of Palladius*, t. 2: *The Greek Text edited with introduction and notes*, Cambridge 1904.
- Socrates, *Historia ecclesiastica*, ed. G.C. Hansen, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Neue Folge 1, Berlin 1995, Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tł. S.J. Kazikowski, Warszawa 1986.
- Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, ed. I. Bidez – G.C. Hansen, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Neue Folge 4, Berlin 1995, Sozomen Hermiasz, *Historia Kościoła*, tł. S. Kazikowski, Warszawa 1989.

Studies

- Astolfi R., *La lex Iulia et Papia*, Padova 1970.
- Bakalova E. – Lazarova A., *The relics of St. Spiridon and the Making of Sacred Space on Corfu: Between Constantinople and Venice*, w: *Hierotopy: The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, red. A. Lidov, Moscow 2006, s. 434-454.
- Baldus H.R., *Theodosius der Grosse und die Revolte des Magnus Maximus*, „Chiron” 14 (1984) s. 174-190.

⁶⁵ Sozomenus, *HE* I 12.

- Barnes T.D., *Athanasius and Constantius*, Cambridge 1993.
- Barnes T.D., *The date of the Council of Gangra*, „The Journal of Theological Studies” 40 (1989) s. 121-124.
- Baziór, *Ius liberorum w chrześcijańskiej inskrypcji z Mezji Dolnej. Problem datacji*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy Studia Pedagogiczne” 28 (1996) s. 49-58.
- Bralewski S., *The Catalogue of Virtues in the Ecclesiastical History of Sozomen of Bethelia*, „Vox Patrum” 84 (2022) s. 31-50.
- Bralewski S., *Zagłada filozofów helleńskich w Imperium Romanum – obraz mędrców w relacji Sokratesa z Konstantynopola i Hermiasza Sozomena*, „Vox Patrum” 32 (2012) s. 59-76.
- Chesnut G.F., *The first Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris 1977.
- Cochini C., *Orgines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris 1981.
- Cribiore R., *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton – Oxford 2007.
- Crouzel H., *Celibato e continenza ecclesiastica nella chiesa primitiva: i motivi*, w: *Sacerdotio e celibato. Studi storici e teologici*, red. J. Coppens, Milano 1975, s. 451-504.
- Desprez V., *Początki monastycyzmu, t. 2: Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do soboru efeckiego (431)*, Kraków 1999.
- Dębiński A., *Rzymskie prawo prywatne. Kompendium*, Warszawa 2007.
- Dignas B. – Winter E., *Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and Rivals*, Cambridge 2007.
- Grubbs J.E., *Law and Family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, Oxford 2000.
- Gryson R., *Les orgines du célibat ecclesiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970.
- Heid S., *Celibat w Kościele pierwotnym*, tł. S. Stańczyk, Tuchów 2000.
- James L., *Empresses and Power in Early Byzantium*, London 2001.
- Kasprzak D., *Rozwój i motywacja kościelnej doktryny o celibacie duchownych (IV-VII w.)*, w: *Stosowność celibatu w relacji do kapłaństwa*, red. H. Sławiński, Kraków 2012, s. 105-123.
- Kinzig W., *Christian Persecution in Antiquity*, tł. M. Bockmuehl, Waco 2021.
- Magruk A., *Życie i historia relikwii świętego Spirydona biskupa Tremithus*, „Elpis” 17 (2015) s. 81-85.
- McGinn T.A.J., *The lex Julia and Papia*, w: *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, red. T.A.J. McGinn, Oxford 2003, s. 70-104.
- Misztal-Konecka J., *Bigamia w prawie rzymskim*, Lublin 2012.
- Sabbah G., *Introduction*, w: *Sozomène, Histoire Ecclésiastique*, ed. J. Bidez – G.C. Hansen, SCh 306, Paris 1983.
- Suder W., *Censuspopuli. Demografia starożytnego Rzymu*, Wrocław 2003.

- Tarnacka A., *Zbiór ustaw Lex Iulia et Papia jako próba wyjścia z kryzysu obyczajowo-społecznego zapoczątkowanego u schyłku Republiki Rzymskiej*, „Kultura Prawna” 1/2 (2018) s. 132-142.
- Urbainczyk T., *Observations on the differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen*, „Historia” 46 (1997) s. 355-356.
- Young F., *From Nicaea to Chalcedon*, London 1983.
- Van Dam R., *Rome and Constantinople. Rewriting Roman history during Late Antiquity*, Waco 2010.
- Wołodkiewicz W. – Zabłocka M., *Prawo rzymskie. Instytucje*, Warszawa 2005.
- Zabłocka M., *Ius trium liberorum w ustawodawstwie dynastii julijsko-klaudyjskiej*, „Prawo Kanoniczne” 29/1-2 (1986) s. 1-22.



Wieczorne oświetlenie kopuły kościoła Mądrości Bożej w Konstantynopolu: rekonstrukcja systemu oświetleniowego za Pawłem Silencjariuszem (*Descriptio Sanctae Sophiae*, 806–835)

Nocturnal Illumination of the Dome of the Holy Wisdom Church in
Constantinople: Reconstruction of the Lighting System According to
Paul the Silentiary (*Descriptio Sanctae Sophiae*, 806–835)

Magdalena Garnczarska¹

Abstract: Lighting was one of the most vital aspects of everyday life in the Byzantine Empire. This problem also affected churches. This was even more so when one considers that a dark church was deemed unsuitable for worship – the house of God should be well illuminated. For example, Procopius of Caesarea made this clear when he explained why Emperor Justinian I had to rebuild so many temples. The most prominent church in the empire had to serve as a model in all aspects. There is no shortage of written (or artistic) sources on the issue of the lighting of this church. Among them, verses 806-835 from the “Ekphrasis of the Divine Wisdom Church” (Ἐκφρασις τοῦ ναοῦ τῆς ἁγίας Σοφίας) by Paul the Silentiary hold a special place. In this article, I assume that light in Byzantine culture was not only a practical necessity but also a theological and aesthetic medium of divine manifestation, and that Paul’s ekphrasis combines poetic erudition with an extraordinary precision of description, rarely found in such texts. The aim is to examine this fragment in detail to reconstruct the evening lighting system of Hagia Sophia’s dome in Justinian’s time and to explore its symbolic and artistic significance. By doing so, the study demonstrates how a literary source can provide both insight into architectural solutions and evidence of the ideological message conveyed by the illuminated sacred space.

Keywords: Hagia Sophia; ekphrasis; light; polykandelon; Justinian

„Mógłbyś rzec, że jakby nocne słońce rozświetla świętą przestrzeń domu [Bożego]”.
Paulus Silentiarius, *Descriptio Sanctae Sophiae*, 808-809

Światło w kulturze bizantyńskiej miało znaczenie fundamentalne – zarówno w wymiarze praktycznym, jak i symbolicznym: jako medium

¹ Dr Magdalena Garnczarska, Zakład Historii Sztuki Średniowiecznej i Bizantyńskiej, Instytut Historii Sztuki, Uniwersytet Jagielloński, Polska; e-mail: magdalena.garnczarska@uj.edu.pl; ORCID: 0000-0002-2094-0126.

objawienia boskiej obecności. W tym kontekście Kościół Mądrości Bożej, najważniejsza świątynia cesarstwa, musiała stanowić wzorzec w zakresie rozwiązań architektonicznych i estetycznych, w tym sposobów oświetlenia. Szczególną wartość dla badań nad tym zagadnieniem mają wersy 806-835 z ekfrazy Pawła Silencjariusza, które łączą kunszt poetycki z wyjątkową precyzją opisu złożonego systemu świetlnego kopuły. W tekście prezentuję analizę tego fragmentu nie tylko pod kątem jego walorów literackich, lecz także jako źródła umożliwiającego precyzyjną rekonstrukcję tego systemu – różnych typów lamp, w tym tzw. polykandelonów, oraz ich rozmieszczenia i funkcji w przestrzeni świątyni. Chcę zatem ukazać, w jaki sposób niezwykle poetycki opis, łączący erudycję z precyzją wręcz techniczną, może stać się źródłem wiedzy o rozwiązaniach architektonicznych i liturgicznych, a zarazem świadectwem ideowego przesłania świątyni jako miejsca objawienia boskiej obecności i manifestacji cesarskiej potęgi.

Kopuła – wraz z częścią wschodniej półkopuły oraz z głównym łukiem od wschodu – kościoła Mądrości Bożej w Konstantynopolu częściowo zawaliła się 7 maja 558 roku², co do pewnego stopnia było związane z trzęsieniami ziemi z sierpnia 553 i grudnia 557 roku. Odbudowując ją, m.in. podwyższono jej profil oraz zrekonstruowano pozostałe uszkodzone elementy konstrukcji³. I właśnie na okazję ponownego oddania do użytku kościoła, co miało najpewniej miejsce pomiędzy 24 grudnia

² Zdarzenie to najobszerniej opisał Agatiasz Scholastyk. Zob. Agathias Scholasticus, *Historiarum libri quinque*, red. R. Keydell, CFHB. Series Berolinensis 2, Berlin 1967, V, 9, 3-5. Poza tym krótką relację na ten temat znajdziemy u Jana Malalasa. Zob. Ioannes Malalas, *Chronographia*, CFHB. Series Berolinensis 35, Berlin – New York 2000, XVIII, 143. Nadto u Teofanesa Wyznawcy i Jerzego Kedrenosa. Zob. Theophanes Confessor, *Chronographia*, red. C. de Boor, Leipzig 1883, s. 232-233, am 605 I (ad 558/9); Georgius Cedrenus, *Compendium historiarum*, w: *Georgius Cedrenus Joannis Scylitzae ope*, t. 1, red. I. Bekker, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 13, Bonn 1838, s. 676-677. Zob. także: A. Cameron, *Agathias*, Oxford 1970, s. 142; R. Taylor, *A Literary and Structural Analysis of the First Dome on Justinian's Hagia Sophia, Constantinople*, „Journal of the Society of Architectural Historians” 55/1 (1996) s. 66-78.

³ Zob. R.J. Mainstone, *Hagia Sophia. Architecture, Structure, and Liturgy of Justinian's Great Church*, London 1997, s. 89-91, 215-217; K. Dark – J. Kostenec, *Hagia Sophia in Context. An Archaeological Re-examination of the Cathedral of Byzantine Constantinople*, Oxford – Philadelphia 2019, s. 1-2. Zob. także: W. Emerson – R.L. Van Nice, *The Collapse of the First Dome*, „Archaeology” 4/2 (1951) s. 94-103; W. Emerson – R.L. Van Nice, *Hagia Sophia. The Construction of the Second Dome and Its Later Repairs*, „Archaeology” 4/3 (1951) s. 162-171.

562 a 6 stycznia 563 roku⁴, Paweł Silencjariusz (zm. ok. 575-580)⁵ przygotował swą *Ekfrazę świątyni Mądrości Bożej* (Ἐκφρασις τοῦ ναοῦ τῆς ἁγίας Σοφίας). Do zapoznania się z tym tekstem gorąco zachęcał jego przyjaciel⁶ Agatiasz Scholastyk (ok. 532-ok. 580)⁷, polecając go zwłaszcza tym, którzy mieszkają daleko od Miasta i stąd nie mogą zobaczyć kościoła na własne oczy:

Tak więc o tych sprawach kościoła, o których w narracji historycznej należało wspomnieć – i które są zgodne z biegnącym według porządku

⁴ Zob. E. van Opstall, *The Works of the Emperor and the Works of the Poet*, „Byzantion” 87 (2017) s. 388; C. De Stefani, *Praefatio*, w: Paulus Silentiarius, *Descriptio Sanctae Sophiae. Descriptio ambonis*, red. C. De Stefani, Berlin – New York 2011, s. VII; P.N. Bell, *Introduction*, w: P.N. Bell, *Three Political Voices from the Age of Justinian*. Agapetus, *Advice to the Emperor*; Dialogue on Political Science; Paul the Silentiary, *Description of Hagia Sophia*, Translated Texts for Historians 52, Liverpool 2009, s. 17-18; 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) s. 63-67; M. Whitby, *The Occasion of Paul the Silentiary's Ekphrasis of S. Sophia*, „The Classical Quarterly” 35/1 (1985) s. 215-228; P. Friedländer, *Vorbemerkungen*, w: Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius. *Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit*, Leipzig – Berlin 1912, s. 109-110.

⁵ Na jego temat, zob. Bell, *Introduction*, s. 14-17; M.L. Fobelli, *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la Descrizione di Paolo Silenziario*, Roma 2005, s. 9-10; M. Salamon, *Paweł Silencjariusz*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 398; J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 3B: *A.D. 527-641 (Kālādji – Zudius)*, Cambridge 1992, s. 979-980 (s.v. Paulus 21); B. Baldwin – A. Cutler, *Paul Silentiarios*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 3, red. A.P. Kazhdan, New York – Oxford 1991, s. 1609.

⁶ Na temat kultury literackiej za panowania Justyniana, zob. C. Rapp, *Literary Culture under Justinian*, w: *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, red. M. Maas, Cambridge 2005, s. 376-397 (zwł. 388-390); A. Cameron – A. Cameron, *The „Cycle” of Agathias*, „The Journal of Hellenic Studies” 86 (1966) s. 6-25; R.C. McCail, *The „Cycle” of Agathias. New Identifications Scrutinised*, „The Journal of Hellenic Studies” 89 (1969) s. 87-96. Zob. także: S.D. Smith, *Greek Epigram and Byzantine Culture. Gender, Desire, and Denial in the Age of Justinian*, Cambridge 2019; G. Agosti, *Late Antique Poetry and Its Reception*, w: *A Companion to Byzantine Poetry*, red. W. Hörandner – A. Rhoby – N. Zagklas, Brill's Companions to the Byzantine World 4, Leiden – Boston 2019, s. 115-148.

⁷ Na jego temat, zob. A. Cameron, *Agathias*, Oxford 1970. Zob. także: H. Cichocka, *Agatiasz*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 8-9; J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 3A: *A.D. 527-641 (Abandane – 'Iyād ibn Ghanm)*, Cambridge 1992, s. 23-25 (s.v. Agathias); B. Baldwin, *Agathias*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 1, red. A.P. Kazhdan, New York – Oxford 1991, s. 35-36.

tokiem rozważań – dość, według mnie, zostało powiedziane. Wychwalanie i dowodzenie każdej z jego cudownych cech byłoby bowiem dla treści tej obecnej pracy niepotrzebne i dziwaczne. A jeśli ktoś, kto akurat mieszka gdzieś daleko od Miasta, chciałby się dokładnie dowiedzieć o tych wszystkich kwestiach – jak gdyby był tam obecny i podziwiał na własne oczy – niech przeczyta dzieło w heksametrach Pawła, syna Kyrosa i wnuka Florosa, który to, mimo że należy do najważniejszych wśród dygnitarzy [dbających] o ciszę przy cesarzu, ozdobiony jest też chwałą rodu oraz dziedziczy wielki majątek po przodkach, gorliwie zajął się jednakże własnym kształceniem i uprawianiem studiów literackich – i to tymi sprawami bardziej się szczyli i z nich jest dumny. Doprawdy jest autorem wielu innych poematów godnych pamięci, jak i pochwały – wśród których, jak sądzę, ten poświęcony kościołowi przewyższa tamte wspomniane i pełne wielkiego nakładu pracy oraz wiedzy, także i pod względem wspanialszej treści. Możesz w nim znaleźć całkiem uporządkowany plan oraz dokładnie zbadane, w każdym szczególe, rodzaje marmurów, a także harmonijne i stosowne zestawienie przedsińków co do wielkości i wysokości, jak i form [architektonicznych] złożonych z linii prostych i tych zaokrąglonych oraz [elementów] zawieszonych i rozciągających się [nad posadzką]. Możesz poznać sanktuarium dosłownie ze srebra, jak i złota – ze względu na niewypowiedziane [obrzędy] oddzielone [od naw] – i najkosztowniej udekorowane wieloma barwami. A jeśli cokolwiek innego stanowi wielką lub drobną cechę, wersy ujmują to nie gorzej niż ci przechadzający się po nim i przyglądający się wszystkiemu wnikliwie⁸.

Co znamienne, Agatiasz nie tylko dostarczył istotnych informacji o pochodzeniu i pozycji na dworze autora słynnej ekfrazy, ale i pozostawił swą opinię na temat jej samej. Wynika z niej, że znał dzieło Silencjariusza⁹, trafnie bowiem, choć skrótowo, zarysował jego treść. Szczególnie interesujące jest, że w tej krótkiej zachęcie-reklamie zwrócił uwagę akurat na opis wykorzystanych we wnętrzu kościoła Mądrości Bożej wielobarwnych marmurów (617–646): jest on wyczerpujący i zgodny

⁸ Przekład na podstawie: Agathias Scholasticus, *Historiarum libri quinque* V 9, 6-8. Tłumaczenia tekstów źródłowych, jeżeli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki artykułu.

⁹ Jego przydomek pochodzi od sprawowanej na cesarskim dworze funkcji – σιλεντιάριος. Polegała ona zasadniczo na dbaniu o porządek i ciszę w pałacu. *Silentiarioi* należeli do personelu *praepositus sacri cubiculi* i podlegali *magister officiorum*. Z czasem niscy rangą w czasach Konstantyna I *silentiarioi* stali się *spectabiles* w V wieku, a ich dekurioni (*decuriones*) zostali *illustres* w VI wieku. Po VI wieku ich funkcja miała charakter ceremonialny. Zob. A.P. Kazhdan, *Silentiarios*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 3, red. A.P. Kazhdan, New York – Oxford 1991, s. 1896.

z rzeczywistością, co dowodzi gruntownej wiedzy Silencjariusza w tym temacie¹⁰. Krótko też scharakteryzował utwór, podkreślając, że zapoznanie się z nim właściwie jest tożsame z poznaniem świątyni z autopsji – tak precyzyjny opis, jak pisze, dał Silencjariusz („καὶ εἴ τι ἄλλο πρόσεστι μέγα ἢ ἐλάχιστον γνῶρισμα, οὐ μείον ἢ οἱ θαμὰ ἐν αὐτῷ περιπάτους ποιούμενοι καὶ ἅπαντα διασκοποῦντες”)¹¹.

Powyższe zapewnienia Agatiasza łatwo można byłoby sprowadzić do retorycznej przesady – dodatkowo wzmocnionej sympatią autora względem przyjaciela – i w związku z tym uznać za niezbyt istotne. W przypadku Pawła Silencjariusza bynajmniej nie są to czcze komplementy, trzeba bowiem podkreślić, że jego ekfrazą kościoła Mądrości Bożej to zarówno popis poetyckiego kunsztu, jak i niezwykle precyzyjne źródło wiedzy, co wcale nie jest częste – bo i nie to było celem tego rodzaju tekstów – jeśli chodzi o antyczne i bizantyńskie ekfrazy. Ta forma wypowiedzi (ἐκφρασις) – ekfrazy nie musiały być samodzielными utworami¹² – należała do głównych ćwiczeń retorycznych, które musieli opanować uczniowie na początkowym etapie nauki (προγυμνάσματα)¹³. Jedną

¹⁰ Ta uwaga dowodzi także, że marmurami rzeczywiście wówczas się interesowano: zwracano na nie baczną uwagę i rozpoznawano ich rodzaje. Zob. F. Barry, *Painting in Stone. Architecture and the Poetics of Marble from Antiquity to the Enlightenment*, New Haven 2020, s. 163-190; B. Küllerich, *The Aesthetic Viewing of Marble in Byzantium. From Global Impression to Focal Attention*, „Arte Medievale Ser. 4” 2 (2012) s. 9-29; A. Guiglia, *I marmi di Giustiniano. Sectilia parietali nella Santa Sofia di Costantinopoli*, w: *Medioevo mediterraneo. L'Occidente, Bisanzio e l'Islam Atti del Convegno internazionale di studi Parma, 21-25 settembre 2004*, red. A.C. Quintavalle, Milano 2007, s. 160-174; *Santa Sofia di Costantinopoli. L'arredo marmoreo della Grande Chiesa giustiniana*, red. A.G. Guidobaldi – C. Barsanti, Città del Vaticano 2004. Zob. także: J.P. Sodini, *Marble and Stoneworking in Byzantium, Seventh – Fifteenth Centuries*, w: *The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century*, t. 1, red. A.E. Laiou, Washington 2002, s. 129-146; J.P. Sodini, *Le goût du marbre à Byzance. Sa signification pour les Byzantins et les non-Byzantins*, w: *Modes de vie et modes de pensée à Byzance. Actes de la table ronde n°9 – XVIIIe Congrès International d'études byzantines, Moscou – août 1990*, red. A. Guillou, Paris 1994, s. 177-201; A. Paribeni, *L'uso e il gusto del marmo in età bizantina attraverso le descrizioni e le rappresentazioni antiche*, w: *Il marmo nella civiltà romana. La produzione e il commercio*, red. E. Dolci, Carrara 1989, s. 163-183.

¹¹ Agathias Scholasticus, *Historiarum libri quinque* V 9, 8.

¹² Niemniej Silencjariusz należy do grona autorów – takich jak na przykład Christodoros z Koptos i Jan z Gazy – których ekfrazy stanowią samodzielne utwory o wielkiej wartości literackiej. Zob. Agosti, *Late Antique Poetry and Its Reception*, s. 126-127.

¹³ Zob. R. Webb, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham 2009, s. 39-59. Zob. także: M. Smorąg Różycka, *Miejsce ekfrazy w bizantynistycznej historiografii artystycznej*, VoxP 70 (2018) s. 471-484;

z definicji w II wieku dał ceniony¹⁴ w Bizancjum Hermogenes z Tarsu (fl. ok. 170): „Ekfrazja jest opisową formą wyrazu, formą, jak mówią (retorzy), unaoczniającą, która przywodzi przed oczy widok (opisywanej rzeczy)”¹⁵. A więc miała przemawiać do wzroku, by dzięki niej odbiorca mógł wyobrazić sobie – stworzyć sobie w umyśle wewnętrzny obraz (φάντασμα)¹⁶ – przedmiot opisu.

Jeszcze precyzyjniej istotę ekfrazy ujął Mikołaj Mesarites (ok. 1163/1164-po 1216), opisując kościół Świętych Apostołów w Konstantynopolu:

Czas jednak byśmy przeszli w opisie do rzeczy, które są wewnątrz świątyni, i byśmy ujrzeli je oczami zmysłów oraz pojęli oczami intelektu: wiadomo bowiem, że intelekt przechodzi od tego, co zmysłowe, a prowadzony przez to, co niższe, pojmując rzeczy ostateczne oraz przenika do rzeczy tajemnych, których ta prowadząca go zdolność nie jest w stanie w ogóle dociekać¹⁷.

F.J. D'Angelo, *The Rhetoric of Ekphrasis*, JAC 18/3 (1998) s. 439-440; L. James – R. Webb, 'To Understand Ultimate Things and Enter Secret Places'. *Ekphrasis and Art in Byzantium*, „Art History” 14/1 (1991) s. 4-7.

¹⁴ Zob. S. Papaioannou, *Rhetoric and Rhetorical Theory*, w: *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, red. A. Kaldellis – N. Siniossoglou, Cambridge 2017, s. 105-106; E. Jeffreys, *Introduction*, w: *Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001*, red. E. Jeffreys, Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications 11, Aldershot 2003, s. 2-3. Zob. także: H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, t. 1: *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978, s. 116-117.

¹⁵ Hermogenes, *Progymnasmata*: „Ἐκφρασίς ἐστι λόγος περιηγηματικός, ὃς φασιν, ἐναργής καὶ ὑπ' ὅσιν ἄγων τὸ δηλούμενον”. w: *Hermogenis opera*, red. H. Rabe, Leipzig 1969, X, 1-2, s. 22, tł. H. Podbielski, *Progymnasmata. Greckie ćwiczenia retoryczne i ich modelowe opracowanie*, Lublin 2013, s. 164. (Περὶ ἐκφράσεως).

¹⁶ Zob. Webb, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, s. 111-113. Zob. także R. Webb, *The Aesthetics of Sacred Space. Narrative, Metaphor, and Motion in Ekphraseis of Church Buildings*, „Dumbarton Oaks Papers” 53 (1999) s. 59-74.

¹⁷ Nicolaus Mesarites, *Descriptio ecclesiae SS. Apostolorum*, XII, 1: „Ἦδη δὲ καιρὸς ἡμᾶς προχωρῆσαι τῷ λόγῳ κατὰ τὰ ἐνδοθεν τοῦ ναοῦ καὶ κατοπεύσαι μὲν ταῦτα τοῖς αἰσθητοῖς ὀφθαλμοῖς, κατανοῆσαι δὲ καὶ τοῖς νοεροῖς. οἶδε γὰρ καὶ νοῦς προκόπτειν ἐκ τῶν κατ' αἴσθησιν καὶ τοῦ ἐλάττονος ποδηγούμενος καταλαμβάνειν τὰ τελεώτερα καὶ πρὸς τὰ ἄδυστα παρεισδύνειν, ἐφ' ἅπερ τὸ ποδηγῆσαν αὐτὸν οὐδ' ὅπως οὖν παρακύψαι δεδύνεται”, tł. *Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople*, red. G. Downey, „Transactions of the American Philosophical Society” 47 (1957) s. 900, .

Zatem ekfrazą odwołuje się do intelektu: zmysły to punkt wyjścia. W swym opisie Silencjariusz doskonale wywiązał się z tych zaleceń, czyniąc słuchaczy – obecnych w kościele podczas prezentacji dzieła (choć według Agatiasza także tych, którzy przybyć nie mogą, a chcieliby poznać go, jak gdyby byli na miejscu i wszystko naocznie podziwiali: καθάπερ παρὼν καὶ θεώμενος) – widzami, którzy z jego pomocą mogą przekroczyć ograniczenia wzroku, zyskując głębsze rozumienie podziwianego kościoła.

Idąc za radą Mesaritesa („Ἡδὴ δὲ καιρὸς ἡμᾶς προχωρῆσαι τῷ λόγῳ καπὶ τὰ ἐνδοθεν τοῦ ναοῦ καὶ κατοπτεῦσαι μὲν ταῦτα τοῖς αἰσθητοῖς ὀφθαλμοῖς, κατανοῆσαι δὲ καὶ τοῖς νοεροῖς”), proponuję przyjrzeć się bliżej wersom dotyczącym wieczornego oświecenia Kościoła Mądrości Bożej: i w tym przypadku VI-wieczny poeta nie zawodzi. Wręcz przeciwnie, ponieważ daje opis wprost zaskakująco dokładny, a przy tym niezwykle uczony, co tym bardziej godne podkreślenia, gdy zważy się, że szczegóły opisywanego przez niego systemu oświecenia są trudne do dostrzeżenia, gdyż znajdują się wysoko ponad głowami odwiedzających świątynię. Niemniej oświecenie wnętrza, także po zmroku, to kwestia niebagatelna¹⁸, zwłaszcza w przypadku kościołów, gdzie ważną rolę w kreowaniu sensów ideowych odgrywała estetyka światła – było bowiem postrzegane jako sposób boskiego objawienia, zatem pomagało uzmysłowić wiernym obecność Boga w kontekstach rytualnych¹⁹.

¹⁸ Zob. m.in. *Glass, Wax and Metal. Lighting Technologies in Late Antique, Byzantine and Medieval Times*, red. I. Moutsianos – K.S. Garnett, Oxford 2019; L. Bouras – M.G. Parani, *Lighting in Early Byzantium*, Washington 2008, katalog wystawy, 2 X 1984–6 I 1985: Byzantine Collection at Dumbarton Oaks, Washington, s. 26-29; L. Bouras, *Byzantine Lightning Devices*, „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik” 32/3 (1982) s. 479-492.

¹⁹ Zob. V. Ivanovici – A.I. Sullivan, *Introduction*, w: *Natural Light in Medieval Churches*, red. V. Ivanovici – A.I. Sullivan, East Central and Eastern Europe in the Middle Ages 88, Leiden 2022, s. 1-7; A. Adashinskaya, *Illuminated by Divine Presence. Natural Light in the Katholikon at Dečani Monastery*, w: *Natural Light in Medieval Churches*, red. V. Ivanovici – A.I. Sullivan, East Central and Eastern Europe in the Middle Ages 88, Leiden 2022, s. 11-36; I. Potamianos, *Space and Light. Aesthetics of Light in the Byzantine Church*, w: *Natural Light in Medieval Churches*, red. V. Ivanovici – A.I. Sullivan, East Central and Eastern Europe in the Middle Ages 88, Leiden 2022, s. 151-172 (Generalnie warto zapoznać się z tym tomem w całości, ponieważ zawiera analizy konkretnych wnętrz kościelnych i sposobów wykorzystania w nich światła); A.I. Sullivan – G.D. Herea – V. Ivanovici, *Space, Image, Light. Toward an Understanding of Moldavian Architecture in the Fifteenth Century*, „Gesta” 60/1 (2021) s. 81-100; I. Potamianos, *The Handling of Light. Its Effect on Form and Space in the Greek Temple and the Byzantine Church*, w: *The Oxford Handbook of Light in Archaeology*,

Jeśli chodzi o oświetlenie za dnia, Silencjariusz koncentruje się na świetle wpadającym przez okna do środka i odbijającym się od połyskliwych powierzchni pokrytych mozaikami sklepień: „Sklepienie ściśle pokryto złotymi tesserami, od których migoczące obficie złote promienie – trudne do zniesienia – skaczą do ludzkich oczu. Mógłby ktoś rzec, że to jak patrzeć na słońce w wiosenne południe, kiedy złoci ono każdą grań”²⁰. Promienie ostrego światła słonecznego odbijają się od złotych tesser pokrywających sklepienia kościoła, przez co całe wnętrze wydaje się złociste. Trudno wręcz, jak czytamy, ten złoty blask wytrzymać (razi oczy patrzących) sprawia jednak, że kościół jest rozświetlony, słoneczny, jak w wiosenne południe²¹. W tych zaledwie pięciu wersach poeta dał

red. C. Papadopoulos – H. Moyes, Oxford 2017, s. 284-302; G. Galavaris, *Some Aspects of Symbolic Use of Lights in the Eastern Church Candles, Lamps and Ostrich Eggs*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 4 (1978) s. 69-78. Zob. także: B.S. Czyżewski, *Itinerarium Egerii na temat światła*, VoxP 71 (2019) s. 115-130; V. Ivanovici, *Manipulating Theophany. Light and Ritual in North Adriatic Architecture (ca. 400-ca. 800)*, Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages, Berlin – Boston 2016; N. Schibille, *Hagia Sophia and the Byzantine Aesthetic Experience*, Farnham 2014; *Manipolare la luce in epoca premoderna. Aspetti architettonici, artistici e filosofici/Manipulating Light in Premodern Times. Architectural, Artistic, and Philosophical Aspects*, red. D. Mondini – V. Ivanovici, Milano 2014; G. Podskalsky – A. Cutler, *Light*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 2, red. A.P. Kazhdan, New York – Oxford 1991, s. 1226-1227; L.P. Bouras, *Lightning, Ecclesiastical*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 2, red. A.P. Kazhdan, New York – Oxford 1991, s. 1227-1228.

²⁰ Paulus Silentiarius, *Descriptio Sanctae Sophiae. Descriptio ambonis*: „χρυσεοκολλήτους δὲ τέγος ψηφίδας ἐέργει,/ὧν ἅπο μαρμαίρουσα χύδην χρυσόρρυτος ἄκτις/ἀνδρομέοις ἀπλητος ἐπεσκίρτησε προσώποις./φαίη τις φαέθοντα μεσημβρινὸν εἶαρος ὥρη/εἰσοράαν, ὅτε πᾶσαν ἐπεχρύσωσεν ἐρίπνην”, red. C. De Stefani, Berlin – New York 2011, s. 668-672.

²¹ Zob. Fobelli, *Un tempio per Giustiniano*, s. 140. Por. także z opisem Prokopiusza z Cezarei: *Procopii Caesariensis opera omnia*, t. 4: *De aedificiis*, red. J. Haury, Leipzig 1964, I, 1, 54, tł. P.Ł. Grotowski, Prokopiusz z Cezarei, *O budowlach*, Warszawa 2006, I, 1, 54, s. 88. Zob. także: M.L. Fobelli, *Santa Sofia. La strategia della luce*, w: Procopio di Cesarea, *Santa Sofia di Costantinopoli. Un tempio di luce*, red. P. Cesa-retti – M.L. Fobelli, Milano 2011, s. 110-130; A. Palmer – L. Rodley, *The Inauguration Anthem of Hagia Sophia in Edessa. A New Edition and Translation with Historical and Architectural Notes and a Comparison with a Contemporary Constantinopolitan Kontakion*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 12 (1988) s. 131; K.E. McVey, *The Domed Church as Microcosm. Literary Roots of An Architectural Symbol*, „Dumbarton Oaks Papers” 37 (1983) s. 95, *Pieśń o katedrze Edeskiej*, tł. W. Kania, w: *Muza chrześcijańskiego Wschodu*, red. i opr. M. Starowieyski, Kraków 2008, s. 296 (w tym VI-wiecznym syryjskim hymnie też jest mowa o złotych mozaikach na sklepieniu, które nadto przyrównano do niebios).

nie tylko plastyczny, odwołujący się do zmysłów, opis dziennego oświetlenia, ale także słusznie wskazał, że sklepienia pokrywają złote kostki mozaikowe – dziś niestety zachowane tylko częściowo. Wprawdzie nie ograniczono się jedynie do takich tesser, niemniej właśnie one dominują, ponieważ stanowią tło dla niefiguralnych przedstawień mozaik fundacji Justyniana (527-565)²² – przywodzących przez to na myśl wzorzyste tkaniny jedwabne wyszywane złotymi nićmi.

Świątynia jest zatem piękna – także za sprawą światła – stąd nigdy dość jej widoku:

Każdy śmiertelnik, który skieruje swe oczy na wspaniałe niebo, nie zdoła długo spoglądać ze zgiętą szyją na okrąg łąki – upstrzonej tanecznym korowodem gwiazd – przeniesie więc swój wzrok na wzgórze, które się zieleni, i zapagnie oglądać wartko płynący strumień o ukwieconych brzegach, czy też dojrzewające kłosa i cieniste schronienie z gęstego listowia, również brykające stada, czy wygiętą oliwkę i winorośl pnącą się po kwitnących gałęziach oraz niezmaconą, skrzącą się powierzchnię jasnego morza, niepokojoną przez obmywane falami wiosła marynarza. Jeśli jednak ktoś zatrzyma się w świętym przybytku, to nie jest on chętny wycofać swą stopę, lecz zgina gibką szyję, tu i tam [rozgląda się] zauroczonymi oczyma. Wszelki przesyty został wypędzony z [tego] domu o pięknej kopule. Zawsze czuwający władca wzniosł taką świątynię bez skazy przy wsparciu i radzie nieśmiertelnego Boga²³.

²² Na ich temat, zob. N.B. Teteriatnikov, *Justinianic Mosaics of Hagia Sophia and Their Aftermath*, *Dumbarton Oak Studies* 47, Washington 2017.

²³ Paulus Silentiarius, *Descriptio Sanctae Sophiae*, 286-301: „πᾶς βροτὸς ἀγλαόμορφον ἐς οὐρανὸν ὄμμα τανύσσας/οὐκ ἐπὶ δὴν τέτληκεν ἀναγναμφθέντι τραχήλῳ/κύκλιον ἀστροχίτωνος ἰδεῖν λειμῶνα χορείης,/ἀλλὰ καὶ ἐς χλοάουσαν ἀπήγαγεν ὄμμα κολώνην,/καὶ ῥόον ἀνθεμόεντος ἰδεῖν ἐπόθησεν ἀναύρ[ο]ν/καὶ στάχυν ἡβώοντα καὶ εὐδένδρου σκέπας [ῥ]λης/πῶεά τε σκαίροντα καὶ ἀμφιέλικτον ἐλαίην./ἄμπελον εὐθαλέεσσιν ἐπικλινθεῖσαν ὀράμοις/καὶ χαροποῦ γλαυκῶπιν ὑπὲρ πόντοιο γαλήνην/ξαίνομένην πλωτῆρος ἀλιβρέκτοισιν ἐρετμοῖς./εἰ δέ τις ἐν τεμένεσσι θεοῦδῆσιν ἵχνος ἐρεῖσει,/οὐκ ἐθέλει παλίνορσον ἄγειν πόδα, θελγομένοις δὲ/ὄμμασιν ἔνθα καὶ ἔνθα πολύστροφον αὐχένα πάλλειν./πᾶς κόρος εὐπήληκος ἐλήλათαι ἔκτοθεν οἴκου./τοῖον ἀειφρούρητος ἀμεμφέα νηὸν ἐγείρει/κοίρανος ἀθανάτοιο θεοῦ χραισμήτορι βουλή”. Takie zestawienie, co w przypadku Silencjariusza w ogóle nie dziwi, πᾶς βροτὸς/πᾶς βροτός, znajdujemy często u Nonnosa z Panopolis (V wiek). Zob. Nonnus, *Paraphrasis sancti evangelii Joannei*, m.in. VI 150; VII 64; VIII 89; XIV 35; XIV 50; XV 17; XVI 4. Kolejne połączenie słów (ἐς οὐρανὸν ὄμμα), które możemy znaleźć u Nonnosa, zob. Nonnus, *Dionysiaca*, IX 32. Podobnie σκέπας ῥλης – zob. Nonnus, *Dionysiaca* XXII 138.

Z powyższego ustępu jasno wynika, że ta budowla przewyższa samą naturę. Rozpoczynający go katalog cudowności przyrody, które zachwycają wzrok, dodatkowo wzmacnia ten efekt. Skoro można znużyć się widokiem kwietnej łąki i samych gwiazd oraz spokojnej powierzchni morza, ale nie wnętrzem kościoła Mądrości Bożej, od którego wprost nie można oderwać wzroku, gdyż tak bardzo jest olśniewające („θελγομένοις δὲ ὄμμασιν ἔνθα καὶ ἔνθα πολύστροφον αὐχένα πάλλιν”), trzeba przyznać, że właściwie nie ma on konkurencji nawet w naturze. Nie mogło jednak być inaczej, skoro ufundował go z Bożym wsparciem cesarz Justynian („τοῖον ἀειφρούρητος ἀμεμψία νηὶν ἐγείρει/κοίρανος ἀθανάτιο θεοῦ χραισμῆτορι βουλῇ”). Wersy te zaś są częścią wstępu (1-354) o zdecydowanie panegirycznym charakterze – praktycznie cały utwór, jako opis doskonałej cesarskiej fundacji, ma taką naturę, miejscami jednak, jak na przykład we wstępie, wyrażoną wprost²⁴.

Słowa jednak nigdy nie będą dostateczne, by właściwie oddać piękno rozświetlonego wnętrza świątyni po zmroku. A zdanie to pada tuż po opisie wspaniałych jedwabnych tkanin, będących na wyposażeniu kościoła. Zatem rywalizacja o palmę pierwszeństwa pod względem piękna jest w tej świątyni wyjątkowo napięta, wszystko bowiem jest wspaniałe, jak czytamy: „Wszystko zaś zostało przybrane pięknem, wszystko napęlnia zadziwieniem postrzegające oczy: by jednak wychwalić oświetlenie wieczorne, żadne słowo nie jest wystarczające”²⁵. Co więc składa się na to oświetlenie?

Przed analizą samej ekfrazy warto jeszcze zwrócić uwagę, że w okresie od IV do VI wieku w Bizancjum dokonała się ewolucja sposobów

²⁴ Zob. Bell, *Introduction*, s. 82-87 (dalej autor omawia kwestię politycznej wymowy utworu, s. 87-91). Właściwy opis zajmuje wersy 355-920, potem następuje kolejna wyraźnie panegiryczna partia: 921-966 kolejna na cześć cesarza oraz 967-1029 na cześć patriarchy Eutychiusza (552-565 i 577-582). Nadto część 1-135 została napisana w trymetrach jambicznych, reszta zaś – heksametrem daktylicznym. Takie połączenie heksametru z jambicznym wstępem, jak wskazuje, Claudio De Stefani, nie było niczym dziwnym w literaturze późnoantycznej – zdarzało się i później. Zob. De Stefani, *Praefatio*, s. XXX, przyp. 67; C. De Stefani, *The End of the „Nonnian School”*, w: *Nonnus of Panopolis in Context Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World*, red. K. Spanoudakis, Trends in Classics – Supplementary Volumes 24, Berlin – Boston 2014, s. 391. Zob. także: A. Cameron, *PAP. ANT. III. 115 and the Iambic Prologue in Late Greek Poetry*, „The Classical Quarterly” 20/1 (1970) s. 119-129; T. Viljamaa, *Studies in Greek Encomiastic Poetry of the Early Byzantine Period*, Helsinki 1968, s. 68-97.

²⁵ „πάντα μὲν ἀγλαῇ καταειμένα, πάντα νοήσεις/ὄμμασι θάμβος ἄγοντα· φασφορίην δὲ λιγαίνειν/ἐσπερίην οὐ μῦθος ἐπάρκιος”. Paulus Silentarius, *Descriptio Sanctae Sophiae*, 806-808.

oświetlania wnętrza – Kościół Mądrości Bożej zaś stanowi w tym kontekście szczególnie znamienity przykład. W okresie wczesnochrześcijańskim bazyliki posiadały stosunkowo małe otwory okienne, nadto umieszczone wysoko w murach nawy głównej, co do pewnego stopnia ograniczało w niej ilość wpadającego naturalnego światła. Wyraźny przełom nastąpił w VI wieku wraz z coraz częstszym stosowaniem kopuł, które zaczęły pełnić rolę swego rodzaju „studni świetlnych”. Architekci, jak na przykład Anthemios z Tralles (zm. przed 558 rokiem), jeden z ekspertów odpowiedzialnych za projekt omawianej świątyni²⁶, wykorzystywali zasady matematyczne i katoptrykę (naukę o odbiciach), aby manipulować promieniami słonecznymi. Opierając się na zaawansowanej teorii, projektowali całe systemy odbijania się światła od powierzchni, jak np. od parapetów okiennych, i stosowali dość płytkie krzywizny kopuł, co pozwalało na wielokrotne odbicia światła i wyeliminowanie cieni, co miało dawać wrażenie, że światło niejako „rodzi się” wewnątrz budynku²⁷.

Co więcej, przed IV wiekiem dominowały lampy ceramiczne i metalowe, które zwykle dawały słabe, punktowe światło i często przy tym dość mocno kopciły. W IV wieku zaś nastąpiła rewolucja dzięki powszechnemu wprowadzeniu lamp szklanych. Szkło bezbarwne i przezroczyste zaczęło zastępować materiały nieprzezroczyste, co pozwalało na lepsze oświetlanie pomieszczeń. Jak bowiem wynika z badań, szklana lampa wypełniona wodą i warstwą oleju (zwykle rycynowego lub oliwy) była niemal dwukrotnie jaśniejsza od lampy ceramicznej, ponieważ rozpraszała światło we wszystkich kierunkach. Do tego znacznie chętniej

²⁶ Zob. N. Schibille, *The Profession of the Architect in Late Antique Byzantium*, „Byzantion” 79 (2009) s. 370-371, 376-377; G. Downey, *Byzantine Architects. Their Training and Methods*, „Byzantion” 18 (1946-1948) s. 101-104, 111-114.

²⁷ Zob. Potamianos, *Space and Light*, s. 155-163; Potamianos, *The Handling of Light*, s. 288-296. Niedawno miała miejsce wystawa poświęcona kwestii światła w kontekście sztuki i nauki, w związku z nią też wydano katalog, zob. *Lumen. The Art and Science of Light 800-1600*, red. K. Collins – N.K. Turner, katalog wystawy, 10 IX 2024–8 XII 2024: the J. Paul Getty Museum at the Getty Center, Los Angeles, Los Angeles 2024. Biorąc pod uwagę podjęty w tym artykule temat, szczególnie godne uwagi są następujące teksty: L. James, *Optics, Light, and Color in Byzantine Art*, w: *Lumen. The Art and Science of Light 800-1600*, red. K. Collins – N.K. Turner, katalog wystawy, 10 IX 2024–8 XII 2024: the J. Paul Getty Museum at the Getty Center, Los Angeles, Los Angeles 2024, s. 103-109; B.V. Pentcheva, *Radiant Light and Sound in the Medieval Church*, w: *Lumen. The Art and Science of Light 800-1600*, red. K. Collins – N.K. Turner, katalog wystawy, 10 IX 2024–8 XII 2024: the J. Paul Getty Museum at the Getty Center, Los Angeles, Los Angeles 2024, s. 187-193.

niż w antyku sięgano po lampy wiszące, które także efektywniej rozprzodkowały światło we wnętrzach, również tych wysokich²⁸.

Wprowadzano też złożone żyrandole (polykandela – πολυκάνδηλα) w formie metalowych uchwytów o różnych formach (najczęściej kolistych, krzyżowych lub prostokątnych) i z otworami na szklane lampy – umożliwiały one kreowanie efektu „morza światła”²⁹. Wówczas doszło do przejścia od mrocznych wnętrz oświetlanych punktowo przez dymiące lampy ceramiczne do jasnych, pełnych blasku i odbić przestrzeni sakralnych, w których dominowało szkło i metalowe polykandela, wykorzystywano przy tym zaawansowaną teorię dotyczącą odbijania się światła od różnych powierzchni³⁰.

„Mógłbyś rzec, że jakby nocne słońce rozświetla świętą przestrzeń domu [Bożego]”³¹. Przed przejściem do szczegółów poeta daje do zrozumienia, że mimo wieczoru w środku nadal jest jasno jak w dzień. Stąd wrażenie, że znajduje się tam jakieś niezwykle nocne słońce. Przy okazji zaś odbiorcy dowiadują się, że środków nie poskąpiono nie tylko na samą budowę, lecz i na codzienne funkcjonowanie kościoła, ponieważ oświetlenie było niezwykle kosztowne – tak więc i tu mamy, choć nie nazwany wprost, dowód hojności cesarza – stąd jego charakter wiele mówi o zna-

²⁸ Zob. J.D. Jones, *From Opaque to Transparent: Colorless Glass and the Byzantine Revolution in Interior Lighting*, w: *The Socio-economic History and Material Culture of the Roman and Byzantine Near East. Essays in Honor of S. Thomas Parker*, red. W.D. Ward, Gorgias Studies in Classical and Late Antiquity 22, Piscataway 2017, s. 172-179; M. O’Hea, *Glass in Late Antiquity in The Near East*, w: *Technology in Transition A.D. 300-650*, red. I. Lavan – E. Zanini – A. Sarantis, Late Antique Archaeology 4, Leiden – Boston 2007, s. 239-244; A.C. Antonaras, *Early Christian and Byzantine Glass Vessels: Forms and Uses*, w: *Byzanz – Das Römerreich im Mittelalter*, cz. 1: *Welt der Ideen, Welt der Dinges*, red. F. Daim – J. Drauschke, Monographien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 84, Mainz 2010, s. 388-389.

²⁹ Choćby pielgrzymująca do Ziemi Świętej (ok. 381-384) Egeria opisuje liturgię nieszporów (nazywa ją *lucernare*) w rotundzie Anastasis, zwracając nadto uwagę, że o godzinie 16:00 rozświetlano całe wnętrze za pomocą pochodni i świec, dzięki czemu zalewało je światło – nie pochodziło ono jednak z zewnątrz, lecz z Grobu Bożego, gdzie miała nieustannie palić się specjalna lampa. Zob. Aetheria, *Itinerarium seu Peregrinatio ad loca Sancta*, II 24, 4. Czyżewski, *Itinerarium Egerii na temat światła*, s. 121-123.

³⁰ Zob. D. Monteserrat, *Early Byzantine Church Lighting: A New Text*, „Orientalia: Nova Series” 64 (1995), s. 430-444; M. Sardi – I. Moutsianos, *Lighting in Muslim and Christian Religious Buildings*, w: *The Oxford Handbook of Light in Archaeology*, red. C. Papadopoulos – H. Moyes, Oxford 2017, s. 328-333; Potamianos, *The Handling of Light*, s. 328-333.

³¹ Paulus Silentarius, *Descriptio Sanctae Sophiae*, 808-809: „ἡ τὰ χα φαίης/ ἐννύχιον Φαέθοντα καταυγάζειν σέβας οἴκου”. Taką metonimię – Φαέθων jako określenie słońca – znajdziemy u Nonnosa. Zob. Nonnus, *Dionysiaca* V 81.

czeniu danego miejsca oraz możliwościach finansowych jego opiekuna³². Krótko mówiąc, intensywne oświetlenie to prawdziwy luksus.

Naszych cesarzy bowiem zmyślna mądrość z haków przeciwległych i zakrzywionych spuściła plecione, brązowe i długie łańcuchy, [biegnące] od wysuniętego kamiennego gzymsu, na którego grzbiecie świątynia wyniosła opiera krawędzie kopuły. One zaś, idąc stąd długą drogą w dół, razem stłoczone zbiegają ku ziemi, nim jednak sięgną posadzki, powstrzymują się w podniebnym biegu. Tak że [niejako] tworzą rodzinny krąg³³.

Opis oświetlenia kopuły³⁴ zaczyna się u samej góry – przy okazji zaś Silencjariusz znów podkreśla wręcz opatrnościową dla budowy rolę Justyniana, który jawi się tu nie jedynie jako fundator, ale niemal architekt, pomysłodawca wszelkich zadziwiających rozwiązań³⁵ przy gzymsie³⁶,

³² Wgląd w tę kwestię dają przede wszystkim klasztorne inwentarze często dołączane do typików oraz testamentów. Zob. L. Bouras, *Byzantine Lightning Devices*, „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik” 32/3 (1982) s. 479. Zob. także: I. Motsianos, *Lighting Devices in Byzantium. Comparisons in Time and Space*, w: *Glass, Wax and Metal. Lighting Technologies in Late Antique, Byzantine and Medieval Times*, red. I. Motsianos – K.S. Garnett, Oxford 2019, s. 49-50. Nie inaczej było we wczesno-średniowiecznej Europie. Zob. P. Fouracre, *Lights, Power and the Moral Economy of Early Medieval Europe*, „Early Medieval Europe” 28 (2020) s. 367-387.

³³ Paulus Silentarius, *Descriptio Sanctae Sophiae*, 810-818: „καὶ γὰρ ἐμῶν πολύμητις ἐπιφροσύνη βασιλῶν/ἀντιπóροις ἐλίκεσσι πολυγνάμπτοισι δεθείσας/πλεκτὰς χαλκελάτους δολιχὰς ἐτανύσσατο σειράς/λαϊνῆς προβλήτος ἀπ’ ἀντυγος, ἥς ἐπὶ νώτῳ/νηὸς ἀερσικάρηνος ἐρείσατο ταρσὰ καλύπτρης./αἱ δὲ κατειβόμεναι περιμήκεος ἔκποθεν οἴμου/ἄθροαι ἄϊσσουσι κατὰ χθόνα· πρὶν δ’ ἀφικέσθαι/ἐς πέδον, ὑψικέλευθον ἀνεκρούσαντο πορείην./καὶ χορὸν ἐκτελέουσιν ὁμόγνιον”. Kolejne połączenie słów (ἀνεκρούσαντο πορείην), które możemy znaleźć u Nonnosa. Zob. Nonnus, *Dionysiaca* XXXVI 349.

³⁴ Zob. Fobelli, *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la „Descrizione” di Paolo Silenziario*, s. 193-207; Fobelli, *Santa Sofia. La strategia della luce*, s. 127-130.

³⁵ Wszystko to nieustannie przypomina, że mamy do czynienia z utworem panegirycznym, w którym wszystko może być dowodem wielkości wychwalanej osoby. Dość powiedzieć, że Justynian już w *O budowlach* Prokopiusza z Cezarei urósł do rangi największego z architektów – rozwiązującego, z pomocą Boga, największe problemy konstrukcyjne, z jakim nie mogły sobie poradzić najtęższe umysły jego epoki.

³⁶ Zob. A. Papalexandrou, *Sacred Sound and the Reflective Cornice*, w: *Architecture and Visual Culture in the Late Antique and Medieval Mediterranean. Studies in Honor of Robert G. Ousterhout*, red. V. Marinis – A. Papalexandrou – J. Pickett, Turnhout 2020, s. 39-40.

na którym wspiera się nowo odbudowana kopuła³⁷. Do niego miały być przymocowane haki dźwigające długie łańcuchy z brązu podtrzymujące lampy: w Kościele Mądrości Bożej rzeczywiście zachowało się 80³⁸ osadzonych w gzymsie metalowych sztab o rozwidlonych końcach i pętlach, z których zwieszały się umocowane do długich łańcuchów (na tyle, by możliwe było zapalanie świateł z poziomu posadzki – nie bez przyczyny zatem Silencjariusz sugeruje, że tuż nad nią kończą swój bieg) lampy, po jednej na każde z 40 żeber i każde z 40 okien kopuły. Nadto u podstawy kopuły miały być zainstalowane pojedyncze szklane lampki³⁹, co też zostało zachowane po przejęciu świątyni przez Turków i zasadniczo funkcjonuje do dziś⁴⁰, choć z wykorzystaniem światła elektrycznego, co zmienia ostateczny efekt estetyczny – takiemu światłu brakuje choćby znamionnego dla ognia pełgania, a więc tak cenionej

³⁷ Być może takie skupienie się na kopule – niewątpliwie najbardziej spektakularnym elemencie budowli – to także sposób na zwrócenie uwagi na jej pomyślną odbudowę.

³⁸ Dokładnie tyle srebrnych lamp w strefie kopułowej naliczył Antoni z Nowogrodu, który odwiedził Konstantynopol w 1200 roku (Въ велицемъ же теремъ паникандиль 80, вся серебряна). Zob. Antony, Archbishop of Novgorod, *The Pilgrim Book*, red. i tł. G.P. Majeska, w: *Sources for Byzantine Art History*, t. 3: *The Visual Culture of Later Byzantium (c.1081-c.1350)*, cz. 1, red. F. Spingou, Cambridge 2022, s. 496. Zob. także: G.P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, *Dumbarton Oaks Studies* 19, Washington 1984, s. 231-234 (Ignacy ze Smoleńska miał nawet sposobność ujrzeć kopułę z bliska, prowadzą do niej klatki schodowe, i przy tej okazji także policzyć i pomierzyć jej okna, widział więc również system oświetleniowy).

³⁹ Zapalone po zmroku musiały dawać efekt świetlnego odcięcia kopuły od reszty bryły kościoła – jak gdyby unoszącej się nad ziemią. Za dnia światło wpadające przez okna rozświetlało tę partię.

⁴⁰ Zob. Schibille, *Hagia Sophia and the Byzantine Aesthetic Experience*, s. 71; Bo-uras – Parani, *Lighting in Early Byzantium*, s. 31-34, także il. 29: fotografia przedstawia współczesne szklane lampki ustawione na balustradzie obiegającej kopułę; il. 31: fotografia ukazuje żelazne sztaby umocowane na gzymsie, a z których zwieszały się opisane przez Silencjariusza lampy; il. 32: przedruk rysunku Roberta L. Van Nice, na którym przedstawił budowę owych sztab – on też wskazał, że występują ich trzy rodzaje: VI-wieczne zachowały się w północnej i południowej sekcji kopuły, XI-wieczne (naprawa z 995) w zachodniej, a XIV-wieczne (naprawa z 1354), widać zatem, że oryginalny system w czasach bizantyńskich utrzymano zasadniczo bez zmian – wymieniano jedynie zużyte elementy. Zob. także: R.L. Van Nice, *Saint Sophia in Istanbul, An Architectural Survey*, Washington 1965-1986, Pl. 28. Plan of dome at cornice and window levels (seq. 51).

w bizantyńskiej estetyce zmienności (a więc różnorodności – ποικιλία) związanej np. z ruchem⁴¹.

Biorąc pod uwagę dokładność i trafność opisu, można zaryzykować stwierdzenie, że poeta podjął trud wspięcia się do strefy kopułowej. Zważywszy zaś również na jego funkcję na dworze oraz pracę nad utworem wychwalającym cesarza poprzez ekfrazę jego najwspanialszej fundacji, wydaje się to całkiem prawdopodobne. Poza tym nie można wykluczyć, że zaraz po ukończeniu odbudowy kopuła stała się swego rodzaju atrakcją, przyciągającą bizantyńskich *literati*. Nie mamy jednak na ten temat źródeł. Z drugiej strony warto zauważyć, że Nikefor Gregoras (ok. 1295-1360) właśnie przy okazji robót naprawczych i dzięki ustawionym tam rusztowaniom dostał się do samej czaszy kopuły, by zobaczyć z bliska (a także zmierzyć) mozaikę ukazującą Chrystusa Pantokratora (miała powstać tuż po 1355, w związku z odbudową kopuły, która częściowo runęła w 1346) i potem ją opisać⁴².

Następnie czytamy: „Do [każdego] łańcucha z kolei przymocowała srebrne obręcze: na kształt koła w powietrzu zawieszone na pasmach obiegających środek świątyni. Schodząc po wzniosłej ścieżce, unoszą się w formie okręgu ponad ludzkimi głowami”⁴³. Na około 40-metrowych łańcuchach żelazny składający się z trzech ogniów fragment zachował się w XIV-wiecznym segmencie podkopułowego gzymsu (inny, tak samo skonstruowany, nadal umocowany jest w pochodzącej z XIV wieku sekcji czaszy kopuły, ma ok. 15,5 cm długości oraz waży 85 gramów; wydaje się, że pierwotnie mógł być złożony) – zawieszone były lampy w formie polykandelonów. Do tych 80 zwieszających się z gzymsu dochodziło jeszcze około 60 zamocowanych w samej czaszy kopuły, o czym świadczą zachowane w niej otwory po mocowaniach. Do tego część nadal jest używana w tym samym celu. Zakłada się nadto – zwracając przy tym uwagę na ich ilość oraz konieczność zachowania między nimi odstępów – że te zwieszone z gzymsu VI-wieczne srebrne polykandela mogły

⁴¹ Zob. m.in. Schibille, *Hagia Sophia and the Byzantine Aesthetic Experience*, s. 227-240, B.V. Pentcheva, *Hagia Sophia and Multisensory Aesthetics*, „Gesta” 50/2 (2011) s. 93-111. Zob. także: A. Cutler, *Structure and Aesthetic at Hagia Sophia in Constantinople*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 25/1 (1966) s. 27-35.

⁴² Zob. Nicephorus Gregoras, *Historia Byzantina*, t. 3, red. I. Bekker, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 27, Bonn 1855, s. 255-257.

⁴³ Paulus Silentarius, *Descriptio Sanctae Sophiae*, 818-822: „ἐκ δὲ νῦν σειρήν/ἀργυρέους στεφανηδὸν ἀπ’ ἡέρος ἤψατο δίσκου/ἐκκρεμέας περὶ τέλσα μέσου τροχάοντα μελάθρου./οἱ δὲ καθερπύζοντες ἀφ’ ὑψιπόροιο κελεύθου/ἀνδρομέων κυκληδὸν ὑπερτέλλουσι καρήνων”.

mieć średnicę około 60 cm⁴⁴. Z opisu poety wynika, że miały formę kołistą i wszystkie razem tworzyły świetlny krąg ponad głowami zgromadzonych w naosie wiernych.

Przykład datowanego na połowę VI wieku srebrnego (nadto złożonego i ozdobionego techniką niella) bizantyńskiego polykandelonu o średnicy 55,8 cm (a więc bardzo zbliżonej do tej szacunkowej, wskazanej wyżej) zachował się w tzw. Skarbie Syjonu, czyli w grupie srebrnych i złotych przedmiotów liturgicznych, które odnaleziono na początku lat sześćdziesiątych XX wieku w południowej Turcji⁴⁵. Obecnie podzielone są one między zbiory Dumbarton Oaks Museum oraz Antalya Müzesi. Owa srebrna lampa ma formę ażurowego dysku, w którego środek wpisano krzyż grecki o roślinnie stylizowanych ramionach, na których leży osiem delfinów o otwartych paszczach. Na końcach krzyża oraz w ujmującym go otoku znajdują się okrągłe otwory (odpowiednio 4 i 12). Były one przeznaczone na umieszczenie szklanych naczyń na oliwę. Można założyć, że podobne polykandela znajdowały się w kościele Mądrości Bożej ufundowanej przez Justyniana.

Dalej jest nie mniej interesująco: „A całe je biegły mąż poprzekował żelazem, żeby mogły utrzymywać wydłużone naczynia z przygotowanego w ogniu szkła, a w nocy stanowić dla ludzi zawieszone źródło światła”⁴⁶. Silencjariusz zatem wskazuje na ażurowość polykandelonów oraz umieszczane w ich otworach naczynia będące źródłem światła w nocy. Wszystko w zaledwie czterech wersach. Nie omieszkął przy tym wspomnieć, że mają one wydłużony kształt. Odpowiadające temu opisowi lampki z przezroczystego, dmuchanego szkła przechowywane są na przykład w Corning Museum of Glass⁴⁷. Są to czarki na wydłużonym

⁴⁴ Zob. Bouras – Parani, *Lighting in Early Byzantium*, s. 32-35, fig. 33-35.

⁴⁵ Zob. J. Hanson, *Circular Polycandelon*, w: <http://museum.doaks.org/objects-1/info/35130> (dostęp: 10.02.2025). Na otoku znajduje się także inskrypcja, w której wymieniono imię fundatora. Był nim niejaki biskup Eutychianos. Do tego na osiach ramion krzyża, na styku z otokiem, pomieszczono cztery okręgi, w których znajdują się monogramy jego imienia i funkcji.

⁴⁶ Paulus Silentarius, *Descriptio Sanctae Sophiae*, 823-826: „τοὺς μὲν ἀνὴρ πολὺτῶρις ὁλοὺς ἐτόρησε σιδήρωι, ὅφρα κεν ἐξ ὑάλιοι πυρικμήτοιο ταθέντας/οὐριάχους δέξαιτο καὶ ἐκκρεμῆς ἀνδράσιν εἴη/φέγγεος ἐννουχίῳ δοχῆϊο”.

⁴⁷ Zob. *Lamp*, w: <https://glasscollection.cmog.org/objects/60791/lamp> (dostęp: 10.02.2025). Zob. także: B. Yelda Olcay, *Lighting Methods in the Byzantine Period and Findings of Glass Lamps in Anatolia*, „Journal of Glass Studies” 43 (2001) s. 77-87; A.C. Antonaras, *Glass Lamps of the Roman and Early Christian Periods. Evidence from the Thessaloniki Area*, w: *Lychnological Acts 2. Trade and Local Production of Lamps from the Prehistory until the Middle Age. Acts of 2nd International Congress on Ancient and Middle Age Lighting Devices*, Zalău – Cluj-Napoca, 13th–18th of May 2006,

i wąskim trzonku – nie mogą stać samodzielnie, dopiero umieszczone w otworze ażurowego polykandelonu utrzymują pion.

Poza omówionym kręgiem, który miały tworzyć polykandela zwieszające się z gzymsu, Silencjariusz pisze o jeszcze jednej wspaniałej lampie w strefie kopułowej. „Nie z samych dysków pochodzi światło rozświetlające mrok: w środku bowiem, w pobliżu dysków, dojrzysz kształt ogromnego krzyża o wielu oczach, unoszącego w licznych na swej powierzchni otworach naczynia dające światło. Tak wznosi się kolistą gromadą jasno błyszczących światel”⁴⁸. Byłby to zatem kolejny polykandelon, ale większy i w kształcie krzyża, dopełniający system oświetleniowy kopuły. W ekfrazie Silencjariusza pada określenie *choros* (χορός), współcześnie jednak jest ono używane jako miano najbardziej skomplikowanych polykandelonów – których najstarsze znane nam przykłady pochodzą dopiero z XII wieku – składających się z głównej wielobocznej ramy, do której mocowano mniejsze polykandelony i inne lampy. Były one wykonywane specjalnie dla stref podkopułowych⁴⁹. Z opisu zaś wynika, że miałyby to być raczej większy polykandelon, jak gdyby dominujący wśród otaczających go pozostałych mniejszych i skonstruowanych na planie koła, ponieważ autor nie wspomina, aby zwieszały się z niego inne lampy.

Na koniec zaś erudycyjna refleksja na temat wrażeń estetycznych związanych z wieczornym oświetleniem kopuły: „Mógłbyś rzec, że spoglądasz na bliskie Arkturowi i głowom Smoka błyszczące cudowne znaki Korony nieba. Tak oto po świątyni roztacza się wieczorny płomienny, jasno oświetlający blask”⁵⁰. Właściwie mamy tu swego rodzaju klamrę: wcześniej poeta podkreślił, że wewnątrz kościoła przewyższa naturę, bo jego piękno nigdy się nie nudzi, tu zaś wiszące pod kopułą lampy

red. C.A. Roman – N. Gudea, *Patrimonium Archaeologicum Transylvanicum* 2, Cluj-Napoca 2008, s. 23-30; S. Hadad, *Glass Lamps from the Byzantine through Mamluk Periods at Bet Shean, Israel*, „Journal of Glass Studies” 40 (1998) s. 63-76.

⁴⁸ Paulus Silentarius, *Descriptio Sanctae Sophiae*, 826-831: „οὐδ’ ἐνὶ δίσκοις/ μούνοις φέγγος ἔλαμπε φιλένυχον· ἀλλ’ ἐνὶ κύκλῳ/καὶ μεγάλου σταυροῦ τοῦτον πολύωπα νοήσεις./γεῖτονα μὲν δίσκοιο, πολυτρήτοισι δὲ νότοις/ἄγγος ἐλαφρίζοντα σελασφόρον. εὐσελῶν δὲ/κύκλιος ἐκ φαέων χορὸς ἴσταται”.

⁴⁹ Zob. Moutsianos, *Lighting Devices in Byzantium. Comparisons in Time and Space*, s. 60; Bouras, *Byzantine Lightning Devices*, s. 480-481.

⁵⁰ Paulus Silentarius, *Descriptio Sanctae Sophiae*, 831-835: „ἢ τάχα φαίης/ἐγγύθεν ἀρκτοῦριοι δρακοντείων τε γενεῶν/οὐρανοῦ στεφάνοιο λελαμπότα τείρεα λεύσσειν./ Οὕτω μὲν κατὰ νηὸν ἐλίσσεται ἐσπερὶ φλόξ,/φαιδρὸν ἀπαστράπτουσα· [...]”.

porównał do samych gwiazd⁵¹. Opis zatacza zatem koło. Zapalone lampy sprawiały wrażenie gwiazd świecących na nocnym niebie, co wydaje się trafnym porównaniem, gdy wziąć pod uwagę, że wszystko poza nimi było pogrążone w mroku.

Nieziemiennie fascynująca jest zdolność Silencjariusza do łączenia wysublimowanego poetyckiego – a przy tym archaizującego – języka z precyzją opisu⁵². Precyzją, co należy podkreślić, której poziom sprawia, że jego dzieło jest interesujące i cenne również dla tych współczesnych badaczy, którzy ekfraz nie czytają dla ich walorów literackich, lecz w poszukiwaniu informacji, które mogłyby uzupełnić faktograficzną wiedzę o danym dziele. Taka postawa może prowadzić do błędnych wniosków lub zupełnego odrzucenia tego rodzaju tekstów jako rzekomo pełnych nic nie wnoszących *topoi*. Wszak w tej formie wypowiedzi inwentaryzacja nie była celem, stąd zwykle dadzą nam m.in. wgląd w estetyczne upodobania danego okresu i reakcje na dzieła⁵³.

Ekfrazy Silencjariusza jednakże wydają się odporne nawet na skrajnie utylitarne podejście, według którego skomplikowane dworskie dzieła poetyckie – przeznaczone zwłaszcza dla uszu tych najlepiej wykształconych, jak choćby Agatiasz – zostają sprowadzone do tekstów źródłowych, o tyle wartościowych, o ile oferują informacje przydatne dla badań z zakresu historii sztuki lub architektury. Dobrze tej odporności dowodzą, jako *pars pro toto*, wersy poświęcone wieczornemu oświetleniu

⁵¹ Arktur (dosł. strzegący niedźwiedzia) to najjaśniejsza gwiazda w gwiazdozbiore Wolarza (i czwarta najjaśniejsza na całym niebie), położona blisko Wielkiej Niedźwiedzicy. Z kolei Głowa Smoka jest najjaśniejsza w gwiazdozbiorku Smoka (nazwa wywodzi się od smoka strzegącego ogrodu Hesperyd i pokonanego przez Heraklesa) – położonym w pobliżu m.in. Wolarza i Wielkiej Niedźwiedzicy – oraz gwiazdozbiór Korona Północna (nazwa pochodzi od diademu, który w prezencie ślubnym od Dionizosa miała otrzymać Ariadna), położony w pobliżu Wolarza, Głowy Węża i Herkulesa. Tak więc Silencjariusz wskazał na gwiazdy, które są stosunkowo jasne, a przez to dość dobrze widoczne na niebie (dotyczy to części gwiazd Korony Północy).

⁵² Na temat jego artystycznych źródeł inspiracji (autor koncentruje się na epigramatach Silencjariusza, niemniej tekst daje wgląd w szerokie horyzonty literackiej autora ekfrazy kościoła Mądrości Bożej), zob. I. Martlew, *The Reading of Paul the Silentiary*, w: *The Sixth Century. End or Beginning?*, red. P. Allen – E. Jeffreys, Byzantina Australiensia 10, Leiden 1996, s. 105-111. Zob. także: M. Whitby, *Paul the Silentiary and Claudian*, „The Classical Quarterly” 35/2 (1985) s. 507-516.

⁵³ Zob. Webb, *The Aesthetics of Sacred Space. Narrative, Metaphor, and Motion in Ekphraseis of Church Buildings*, s. 61-66; James – Webb, ‘To Understand Ultimate Things and Enter Secret Places’. *Ekphrasis and Art in Byzantium*, s. 2-4. Zob. także: H. Maguire, *Truth and Convention in Byzantine Descriptions of Works of Art*, DOP 28 (1974) s. 113-140.

strefy kopułowej, gdzie wraz z literaturą najwyższych lotów dostajemy naprawdę dokładny obraz całego systemu rozmaitych lamp uruchamianych po zachodzie słońca. Na ich podstawie bowiem wszystkie kluczowe elementy tego systemu są możliwe do zrekonstruowania: rozmieszczenie łańcuchów, forma polykandelonów, zastosowanie szklanych naczyń o określonym kształcie. Omawiany ustęp zawiera również odniesienia do roli tego olśniewającego oświetlenia w kreowaniu efektu wizualnego, postrzeganego jako medium teofanii i manifestacja cesarskiej potęgi.

Niemniej cały czas aktualnym postulatem badawczym jest całościowe spojrzenie na *ouvre* Silencjariusza, uwzględniające obie te znamienne właściwości jego poezji. Przy okazji zaś nasuwa się jeszcze pytanie o jego audytorium, krąg osób chętnych i do tego odpowiednio przygotowanych, by w pełni cieszyć się jego utworami. Czy też zachwycali się drobiazgowymi opisami szklanych lampek lub systemu mocowania łańcuchów w gzymie podkopułowym? Zważywszy na przywołane na wstępie zachęty Agatiasza („A jeśli cokolwiek innego stanowi wielką lub drobną cechę, wersy ujmują to nie gorzej niż [ludzie] przechadzający się po nim i przyglądający się wszystkiemu wnikliwie”), wydaje się to wcale prawdopodobne.

Bibliography

Sources

- Aetheria, *Itinerarium seu Peregrinatio ad loca Sancta*, red. P. Maraval, SCh 296, Paris 1982.
- Agathias Scholasticus, *Historiarum libri quinque*, red. R. Keydell, CFHB. Series Berolinensis 2, Berlin 1967.
- Antony, Archbishop of Novgorod, *The Pilgrim Book*, red. i tł. G.P. Majeska, w: *Sources for Byzantine Art History*, t. 3: *The Visual Culture of Later Byzantium (c.1081-c.1350)*, cz. 1, red. F. Spingou, Cambridge 2022, s. 492-519.
- Georgius Cedrenus, *Compendium historiarum*, w: *Georgius Cedrenus Joannis Scylitzae ope*, t. 1, red. I. Bekker, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 13, Bonn 1838, s. 3-802.
- Hermogenes, *Progymnasmata*, w: *Hermogenis opera*, red. H. Rabe, Leipzig 1969, s. 1-27.
- Ioannes Malalas, *Chronographia*, CFHB. Series Berolinensis 35, Berlin – New York 2000.
- McVey K.E., *The Domed Church as Microcosm. Literary Roots of An Architectural Symbol*, „Dumbarton Oaks Papers” 1983, 37, s. 91-121, *Pieśń o katedrze Edeskiej*, tł. W. Kania, w: *Muza chrześcijańskiego Wschodu*, red. i opr. M. Starowieyski, Kraków 2008, s. 296-298.

- Nicephorus Gregoras, *Historia Byzantina*, t. 3, red. I. Bekker, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 27, Bonn 1855.
- Nicolaus Mesarites, *Descriptio ecclesiae SS. Apostolorum: Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople*, red. G. Downey, „Transactions of the American Philosophical Society” 47 (1957) s. 897-918.
- Nonnus, *Dionysiaca*, red. R. Keydell, Berlin 1959.
- Nonnus, *Paraphrasis sancti evangelii Joannei*, red. A. Scheindler, Leipzig 1881.
- Palmer A. – Rodley L., *The Inauguration Anthem of Hagia Sophia in Edessa. A New Edition and Translation with Historical and Architectural Notes and a Comparison with a Contemporary Constantinopolitan Kontakion*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 12 (1988) s. 117-168, *Pieśń o katedrze Edeskiej*, tł. W. Kania, w: *Muza chrześcijańskiego Wschodu*, red. i oprac. M. Starowieyski, Kraków 2008, s. 296-298.
- Paulus Silentarius, *Descriptio Sanctae Sophiae. Descriptio ambonis*, red. C. De Stefani, Berlin – New York 2011.
- Procopius Caesariensis, *Opera omnia*, t. 4: *De aedificiis libri VI*, red. J. Haury, Leipzig 1964, Prokopiusz z Cezarei, *O budowlach*, tł. P.Ł. Grotowski, Warszawa 2006.
- Progymnasmata. Greckie ćwiczenia retoryczne i ich modelowe opracowanie*, tł. H. Podbielski, Towarzystwo Naukowe KUL Jana Pawła II. Źródła i Monografie 402, Lublin 2013.
- Theophanes Confessor, *Chronographia*, red. C. de Boor, Leipzig 1883.

Studies

- Adashinskaya A., *Illuminated by Divine Presence. Natural Light in the Katholikon at Dečani Monastery*, w: *Natural Light in Medieval Churches*, red. V. Ivanovici – A.I. Sullivan, East Central and Eastern Europe in the Middle Ages 88, Leiden 2022, s. 11-36.
- Agosti G., *Late Antique Poetry and Its Reception*, w: *A Companion to Byzantine Poetry*, red. W. Hörandner – A. Rhoby – N. Zagklas, Brill's Companions to the Byzantine World 4, Leiden – Boston 2019, s. 115-148.
- Antonaras A.C., *Early Christian and Byzantine Glass Vessels: Forms and Uses*, w: *Byzanz – Das Römerreich im Mittelalter*, cz. 1: *Welt der Ideen, Welt der Dinges*, red. F. Daim – J. Drauschke, Monographien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 84, Mainz 2010, s. 383-430.
- Antonaras A.C., *Glass Lamps of the Roman and Early Christian Periods. Evidence from the Thessaloniki Area*, w: *Lychnological Acts 2. Trade and Local Production of Lamps from the Prehistory until the Middle Age. Acts of 2nd International Congress on Ancient and Middle Age Lighting Devices, Zalău – Cluj-Napoca, 13th-18th of May 2006*, red. C.A. Roman – N. Gudea, Patrimonium Archaeologicum Transylvanicum 2, Cluj-Napoca 2008, s. 23-30.
- Baldwin B., *Agathias*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 1, red. A.P. Kazhdan, New York – Oxford 1991, s. 35-36.

- Baldwin B. – Cutler A., *Paul Silentiarios*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 3, red. A.P. Kazhdan, New York – Oxford 1991, s. 1609.
- Bell P.N., *Introduction*, w: P.N. Bell, *Three Political Voices from the Age of Justinian. Agapetus, Advice to the Emperor; Dialogue on Political Science; Paul the Silentiary, Description of Hagia Sophia*, Translated Texts for Historians 52, Liverpool 2009, s. 1-97.
- Bouras L., *Byzantine Lightning Devices*, „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik” 32/3 (1982) s. 479-492.
- Bouras L.P., *Lightning, Ecclesiastical*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 2, red. A.P. Kazhdan, New York – Oxford 1991, s. 1227-1228.
- Bouras L. – Parani M.G., *Lighting in Early Byzantium*, katalog wystawy, 2 X 1984–6 I 1985: Byzantine Collection at Dumbarton Oaks, Washington, Washington 2008.
- Cameron A., *Agathias*, Oxford 1970.
- Cameron A., *PAP. ANT. III. 115 and the Iambic Prologue in Late Greek Poetry*, „The Classical Quarterly” 20/1 (1970) s. 119-129.
- Cameron A. – Cameron A., *The „Cycle” of Agathias*, „The Journal of Hellenic Studies” 86 (1966) s. 6-25.
- Cichocka H., *Agatiasz*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 8-9.
- Cutler A., *Structure and Aesthetic at Hagia Sophia in Constantinople*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 25/1 (1966) s. 27-35.
- Czyżewski B.S., *Itinerarium Egerii na temat światła*, „Vox Patrum” 71 (2019) s. 115-130.
- D’Angelo F.J., *The Rhetoric of Ekphrasis*, „JAC” 18/3 (1998), s. 439-447.
- Dark K. – Kostenec J., *Hagia Sophia in Context. An Archaeological Re-examination of the Cathedral of Byzantine Constantinople*, Oxford – Philadelphia 2019.
- De Stefani C., *Praefatio*, w: Paulus Silentiarius, *Descriptio Sanctae Sophiae. Descriptio ambonis*, red. C. De Stefani, Berlin – New York 2011, s. VII-XLI.
- De Stefani C., *The End of the „Nonnian School”*, w: *Nonnus of Panopolis in Context Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World*, red. K. Spanoudakis, Trends in Classics – Supplementary Volumes 24, Berlin – Boston 2014, s. 375-402.
- Downey G., *Byzantine Architects. Their Training and Methods*, „Byzantion” 18 (1946-1948) s. 99-118.
- Emerson W. – Nice R.L. van, *The Collapse of the First Dome*, „Archaeology” 4/2 (1951) s. 94-103.
- Emerson W. – Nice R.L. van, *Hagia Sophia. The Construction of the Second Dome and Its Later Repairs*, „Archaeology” 4/3 (1951) s. 162-171.
- Fobelli M.L., *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la Descrizione di Paolo Silenziario*, Roma 2005.
- Fobelli M.L., *Santa Sofia. La strategia della luce*, w: Procopio di Cesarea, *Santa Sofia di Costantinopoli. Un tempio di luce*, red. P. Cesaretti – M.L. Fobelli, Milano 2011, s. 67-130.

- Fouracre P., *Lights, Power and the Moral Economy of Early Medieval Europe*, „Early Medieval Europe” 28 (2020) s. 367-387.
- Friedländer P., *Vorbemerkungen*, w: *Johannes von Gaza und Paulus Silentarius. Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit*, Leipzig – Berlin 1912, s. 105-132.
- Galavaris G., *Some Aspects of Symbolic Use of Lights in the Eastern Church Candles, Lamps and Ostrich Eggs*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 4 (1978) s. 69-78.
- Glass, Wax and Metal. Lighting Technologies in Late Antique, Byzantine and Medieval Times*, red. I. Motsianos – K.S. Garnett, Oxford 2019.
- Guiglia A., *I marmi di Giustiniano. Sectilia parietali nella Santa Sofia di Costantinopoli*, w: *Medioevo mediterraneo. L'Occidente, Bisanzio e l'Islam Atti del Convegno internazionale di studi Parma, 21-25 settembre 2004*, red. A.C. Quintavalle, Milano 2007, s. 160-174.
- Hadad S., *Glass Lamps from the Byzantine through Mamluk Periods at Bet Shean, Israel*, „Journal of Glass Studies” 40 (1998) s. 63-76.
- Hanson J., *Circular Polycandelon*, w: <http://museum.doaks.org/objects-1/info/35130> (dostęp: 10.02.2025).
- Hunger H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, t. 1: *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978.
- Ivanovici V., *Manipulating Theophany. Light and Ritual in North Adriatic Architecture (ca. 400–ca. 800)*, Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages, Berlin – Boston 2016.
- Ivanovici V. – Sullivan A.I., *Introduction*, w: *Natural Light in Medieval Churches*, red. V. Ivanovici – A.I. Sullivan, East Central and Eastern Europe in the Middle Ages 88, Leiden 2022, s. 1-7.
- James L., *Optics, Light, and Color in Byzantine Art*, w: *Lumen. The Art and Science of Light 800-1600*, red. K. Collins – N.K. Turner, katalog wystawy, 10 IX 2024–8 XII 2024: the J. Paul Getty Museum at the Getty Center, Los Angeles, Los Angeles 2024, s. 103-109.
- James L. – Webb R., *‘To Understand Ultimate Things and Enter Secret Places’. Ekphrasis and Art in Byzantium*, „Art History” 14/1 (1991) s. 1-17.
- Jeffreys E., *Introduction*, w: *Rhetoric in Byzantium Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001*, red. E. Jeffreys, Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications 11, Aldershot 2003, s. 1-5.
- Jones J.D., *From Opaque to Transparent: Colorless Glass and the Byzantine Revolution in Interior Lighting*, w: *The Socio-economic History and Material Culture of the Roman and Byzantine Near East. Essays in Honor of S. Thomas Parker*, red. W.D. Ward, Gorgias Studies in Classical and Late Antiquity 22, Piscataway 2017, s. 165-184.
- Kazhdan A.P., *Silentarios*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 3, red. A.P. Kazhdan, New York – Oxford 1991, s. 1896.
- Kiilerich B., *The Aesthetic Viewing of Marble in Byzantium. From Global Impression to Focal Attention*, „Arte Medievale Ser. 4” 2 (2012) s. 9-29.

- Lumen. The Art and Science of Light 800-1600*, red. K. Collins – N.K. Turner, katalog wystawy, 10 IX 2024–8 XII 2024: the J. Paul Getty Museum at the Getty Center, Los Angeles, Los Angeles 2024.
- McCail R.C., *The „Cycle” of Agathias. New Identifications Scrutinised*, „The Journal of Hellenic Studies” 89 (1969) s. 87-96.
- Macrides R. – Magdalino P., *The Architecture of Ekphrasis. Construction and Context of Paul the Silentiary’s Poem on Hagia Sophia*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 12 (1988) s. 47-82.
- Maguire H., *Truth and Convention in Byzantine Descriptions of Works of Art*, „Dumbarton Oaks Papers” 28 (1974) s. 113-140.
- Mainstone R.J., *Hagia Sophia. Architecture, Structure, and Liturgy of Justinian’s Great Church*, London 1997.
- Majeska G.P., *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Dumbarton Oaks Studies 19, Washington 1984.
- Manipolare la luce in epoca premoderna. Aspetti architettonici, artistici e filosofici/ Manipulating Light in Premodern Times. Architectural, Artistic, and Philosophical Aspects*, red. D. Mondini – V. Ivanovici, Milano 2014.
- Martindale J.R., *The Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 3A: A.D. 527-641 (*Abandane – ‘Iyād ibn Ghanm*), Cambridge 1992.
- Martindale J.R., *The Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 3B: A.D. 527-641 (*Kālādji – Zudius*), Cambridge 1992.
- Martlew I., *The Reading of Paul the Silentiary*, w: *The Sixth Century. End or Beginning?*, red. P. Allen – E. Jeffreys, Byzantina Australiensia 10, Leiden 1996, s. 105-111.
- Monteserrat D., *Early Byzantine Church Lighting: A New Text*, „Orientalia: Nova Series” 64 (1995) s. 430-444.
- Motsianos I., *Lighting Devices in Byzantium. Comparisons in Time and Space*, w: *Glass, Wax and Metal. Lighting Technologies in Late Antique, Byzantine and Medieval Times*, red. I. Motsianos – K.S. Garnett, Oxford 2019, s. 49-64.
- O’Hea M., *Glass in Late Antiquity in The Near East*, w: *Technology in Transition A.D. 300-650*, red. I. Lavan – E. Zanini – A. Sarantis, Late Antique Archaeology 4, Leiden – Boston 2007, s. 233-248.
- Opstall E. van, *The Works of the Emperor and the Works of the Poet*, „Byzantion” 87 (2017) s. 387-405.
- Papaioannou S., *Rhetoric and Rhetorical Theory*, w: *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, red. A. Kaldellis – N. Siniossoglou, Cambridge 2017, s. 101-112.
- Papalexandrou A., *Sacred Sound and the Reflective Cornice*, w: *Architecture and Visual Culture in the Late Antique and Medieval Mediterranean. Studies in Honor of Robert G. Ousterhout*, red. V. Marinis – A. Papalexandrou – J. Pickett, Turnhout 2020, s. 37-48.
- Paribeni A., *L’uso e il gusto del marmo in età bizantina attraverso le descrizioni e le rappresentazioni antiche*, w: *Il marmo nella civiltà romana. La produzione e il commercio*, red. E. Dolci, Carrara 1989, s. 163-183.

- Pentcheva B.V., *Hagia Sophia and Multisensory Aesthetics*, „Gesta” 50/2 (2011) s. 93-111.
- Pentcheva B.V., *Radiant Light and Sound in the Medieval Church*, w: *Lumen. The Art and Science of Light 800-1600*, red. K. Collins – N.K. Turner, katalog wystawy, 10 IX 2024–8 XII 2024: the J. Paul Getty Museum at the Getty Center, Los Angeles, Los Angeles 2024, s. 187-193.
- Podskalsky G. – Cutler A., *Light*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 2, red. A.P. Kazhdan, New York – Oxford 1991, s. 1226-1227.
- Potamianos I., *The Handling of Light. Its Effect on Form and Space in the Greek Temple and the Byzantine Church*, w: *The Oxford Handbook of Light in Archaeology*, red. C. Papadopoulos – H. Moyes, Oxford 2017, s. 284-302.
- Potamianos I., *Space and Light. Aesthetics of Light in the Byzantine Church*, w: *Natural Light in Medieval Churches*, red. V. Ivanovici – A.I. Sullivan, East Central and Eastern Europe in the Middle Ages 88, Leiden 2022, s. 151-172.
- Rapp C., *Literary Culture under Justinian*, w: *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, red. M. Maas, Cambridge 2005, s. 376-397.
- Salamon M., *Paweł Silencjariusz*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 398.
- Santa Sofia di Constantinopoli. L'arredo marmoreo della Grande Chiesa giustiniana*, red. A.G. Guidobaldi – C. Barsanti, Città del Vaticano 2004.
- Sardi M. – Moutsianos I., *Lighting in Muslim and Christian Religious Buildings*, w: *The Oxford Handbook of Light in Archaeology*, red. C. Papadopoulos – H. Moyes, Oxford 2017, s. 325-351.
- Schibille N., *The Profession of the Architect in Late Antique Byzantium*, „Byzantion” 79 (2009) s. 360-379.
- Schibille N., *Hagia Sophia and the Byzantine Aesthetic Experience*, Farnham 2014.
- Smith S.D., *Greek Epigram and Byzantine Culture. Gender, Desire, and Denial in the Age of Justinian*, Cambridge 2019.
- Smorąg Różycka M., *Miejsce ekfrazy w bizantynistycznej historiografii artystycznej*, „Vox Patrum” 70 (2018) s. 471-484.
- Sodini J.P., *Le goût du marbre à Byzance. Sa signification pour les Byzantins et les non-Byzantins*, w: *Modes de vie et modes de pensée à Byzance. Actes de la table ronde n°9 – XVIIIe Congrès International d'études byzantines, Moscou – août 1990*, red. A. Guillou, Paris 1994, s. 177-201.
- Sodini J.P., *Marble and Stoneworking in Byzantium, Seventh – Fifteenth Centuries*, w: *The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century*, t. 1, red. A.E. Laiou, Washington 2002, s. 129-146.
- Sullivan A.I. – Herea G.D. – Ivanovici V., *Space, Image, Light. Toward an Understanding of Moldavian Architecture in the Fifteenth Century*, „Gesta” 60/1 (2021) 81-100.
- Taylor R., *A Literary and Structural Analysis of the First Dome on Justinian's Hagia Sophia, Constantinople*, „Journal of the Society of Architectural Historians” 55/1 (1996) s. 66-78.

- Teteriatnikov N.B., *Justinianic Mosaics of Hagia Sophia and Their Aftermath*, Dumbarton Oak Studies 47, Washington 2017.
- Van Nice R.L., *Saint Sophia in Istanbul, An Architectural Survey*, Washington 1965-1986.
- Viljamaa T., *Studies in Greek Encomiastic Poetry of the Early Byzantine Period*, Helsinki 1968.
- Webb R., *The Aesthetics of Sacred Space. Narrative, Metaphor, and Motion in Ekphraseis of Church Buildings*, „Dumbarton Oaks Papers” 53 (1999) s. 59-74.
- Webb R., *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham 2009.
- Whitby M., *The Occasion of Paul the Silentiary's Ekphrasis of S. Sophia*, „The Classical Quarterly” 35/1 (1985) s. 215-228.
- Whitby M., *Paul the Silentiary and Claudian*, „The Classical Quarterly” 35/2 (1985) s. 507-516.
- Yelda Olcay B., *Lighting Methods in the Byzantine Period and Findings of Glass Lamps in Anatolia*, „Journal of Glass Studies” 43 (2001) s. 77-87.



Zenon i Antemiusz w jednym stali domu, czyli o konflikcie sąsiedzkim w Konstantynopolu

Zeno and Anthemius Shared a Single Home, or a Neighbourly Dispute in Constantinople

Teresa Wolińska¹

Abstract: The article discusses a dispute between two prominent inhabitants of Constantinople, Zeno the Rhetor and Anthemius of Tralles. Anthemius kept teasing his neighbour in a very particular way, by a forced fake earthquake, made with steam boilers, as well as by using mirrors and resonating devices to simulate storms. Although the story may appear invented at first sight, a deeper analysis of the only source from which it is known, i.e. History by Agathias Scholasticus, as well as taking a closer look at Anthemius' written works may suggest that the events described may have happened indeed. Anthemius is known mainly as the designer of Hagia Sophia. Yet, he was also a mathematician and engineer, familiar with the works of ancient scholars, such as Heron of Alexandria, Apollonius of Perga and Diocles. He himself wrote several treatises. He seems to have had enough knowledge and skills to haunt Zeno in the manner described, taking revenge for a lost court case. It seems likely that he wanted to test shock resistance of the building at the same time. Thanks to that he was a recognized expert on quakes, which he could artificially induce. Agathias, who himself experienced an earthquake, was skeptical to that. The description of the dispute between Zeno and Anthemius allowed him to show his erudition and to portray a symbolic clash between the legal and rhetorical knowledge on the one hand and the technical skills on the other.

Keywords: Anthemius of Tralles; Zeno the Rethor; Constantinople daily life; earthquakes; engineering in Late Antiquity

1. Stan badań

U Agatiasza Scholastyka pojawia się, na marginesie relacji o trzęsieniu ziemi, które dotknęło Konstantynopol, opowieść o konflikcie Antemiusza z Tralles z retorem Zenonem. W trakcie owego napięcia ten pierwszy miał wykorzystać swe techniczne umiejętności, by nękać rywala, wywołując złudzenie wstrząsów sejsmicznych i burz z piorunami.

¹ Dr hab. Teresa Wolińska prof. UŁ, Katedra Historii Bizancjum, Uniwersytet Łódzki, Łódź, Polska; e-mail: teresa.wolinska@filhist.uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0003-2927-8922.

Chociaż w wielu pracach pojawiają się wzmianki o tej historii, zazwyczaj pełnią one rolę ciekawostki i ograniczają się do streszczenia świadectwa Agatiasza. Jedynie Giusto Traina poświęcił artykuł sztucznie wywołanemu przez Antemiusza trzęsieniu ziemi². Vincenta Tremblaya, który odniósł się do opisywanych wydarzeń w artykule z 2022 roku, bardziej niż ich przebieg interesowały intencje dziejopisa, który jego zdaniem krytykował Antemiusza³. Dotychczas nie podjęto próby odpowiedzi na pytania, czy opowieść Agatiasza jest prawdziwa, czy Antemiusz dysponował odpowiednią wiedzą i umiejętnościami, by wywołać wspomniane zjawiska, i jakie były konsekwencje sporu dwu Konstantynopolitańczyków.

2. *Dramatis personae*

Bohaterów tej historii dzieli wiele. O Zenonie, chociaż według Agatiasza był zawodowym retorem blisko związanym z dworem cesarskim, nie wiemy w zasadzie nic. Nie został odnotowany nawet w obszernym słowniku retorów opracowanym przez Pawła Janiszewskiego, Krystynę Stebnicką i Elżbietę Szabat⁴. Skonfliktowany z nim sąsiad, Antemiusz z Tralles (Ἀνθέμιος ὁ Τραλλιανός), to jeden z najwybitniejszych bizantyńskich architektów i matematyków⁵.

Antemiusz urodził się pod koniec V wieku w Tralles w Azji Mniejszej (ob. Aydın w Turcji)⁶. Pochodził z wykształconej rodziny. Był jednym z pięciu synów lekarza, Stefana z Tralles. Jego bracia, Dioskur, Aleksander, Olimpiusz i Metrodor⁷, także byli utalentowani i zrobili kariery

² G. Traina, *Un terremoto artificiale nel VI secolo d.C.: gli esperimenti di Antemio di Tralle a Costantinopoli*, w: *I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea*, red. E. Guidoboni, Bologna 1989, s. 186-190.

³ V. Tremblay, *La μῆτις de l'ingénieur et l'artifice de l'architecte: Anthémios de Tralles et la notion de faux chez Agathias le Scholastique*, „Memini. Travaux et documents” 22 (2022) s. 1-29, w: <https://journals.openedition.org/memini/2166> (dostęp: 20.05.2025).

⁴ *Sofiści i retorzy greccy w cesarstwie rzymskim (I-VII wiek). Słownik biograficzny*, red. P. Janiszewski – K. Stebnicka – E. Szabat, Warszawa 2011. Krótki biogram w: J.R. Martindale, *Zeno 3*, w: J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 3B, Cambridge 1992, s. 1418.

⁵ O Antemiuszu: G.L. Huxley, *Anthemius of Tralles. A Study in Later Greek Geometry*, Cambridge 1959.

⁶ Agathias, *Historiae: Agathiae Myrinaei Historiarum Libri Quinque* V 6, 3-4, red. R. Keydel, Berlin 1967.

⁷ A. Iacobini, *Antemio da Tralle*, w: *Enciclopedia dell'arte medievale*, t. 2, Roma 1991, s. 70, w: [https://www.treccani.it/enciclopedia/antemio-da-tralle_\(Enciclopedia-dell-Arte-Medievale\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/antemio-da-tralle_(Enciclopedia-dell-Arte-Medievale)) (dostęp: 20.05.2025).

w wybranych dziedzinach. Aleksander oraz Dioskur zostali znanymi lekarzami, Olimpiusz był znawcą prawa rzymskiego, Metrodor zaś – jednym z wybitnych gramatyków⁸.

Sława Antemiusza i Metrodora sprawiła, że cesarz Justynian I wezwał ich do Konstantynopola, gdzie spędzili resztę życia⁹. Metrodor nauczał młodych ludzi sztuki wymowy, Antemiusz natomiast był profesorem geometrii i architektem, opracowującym plany budowli cesarskich¹⁰. To właśnie działalności architektonicznej i taumaturgicznej w Konstantynopolu na początku VI wieku zawdzięcza swą sławę. Jego najważniejszym dziełem, zrealizowanym we współpracy z Izydorem Starszym z Miletu¹¹, jest świątynia Mądrości Bożej. Zarówno Antemiusz, jak i Izydor posiadali wiedzę z zakresu nauk matematycznych oraz astronomicznych i wykorzystali ją, projektując świątynię Hagia Sophia¹².

W tym miejscu warto podkreślić, że używając określenia „architekt”, stosuję je w dzisiejszym rozumieniu tego terminu. Antemiusz nazywany jest w źródłach μηχανικός lub μηχανοποιός¹³. Jak wykazał Glanville Downey, w późnej starożytności termin ten oznaczał osiągnięcie najwyższego stopnia przygotowania, również teoretycznego,

⁸ Agathias, *Historiae* V 6, 4-5. Dziejopis nazywa ich matkę wyjątkowo szczęśliwą.

⁹ Agathias, *Historiae* V 6, 6.

¹⁰ Według słów Agathiasa był inżynierem czy też architektem, wybitnym w swojej dziedzinie. Był pierwszorzędnym matematykiem (Agathias, *Historiae* V 6, 4), jednym z tych ludzi, którzy stosują spekulacje geometryczne do obiektów materialnych i tworzą modele lub imitacje świata naturalnego: „Γέγονε δὲ ἄριστος ἐν αὐτοῖς εἰς τὰ μάλιστα καὶ εἰς ἄκρον ἥκων τῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης” (Agathias, *Historiae* V 6, 3).

¹¹ Izydor był liczącym się matematykiem, którego reputacja jest poświadczona w regułach zawartych w tzw. *Piętnastej księdze elementów Euklidesa*, przypisywanych „Izydorowi, naszemu wielkiemu nauczycielowi” (*Appendix II*, w: T.L. Heath, *The Thirteen Books of Euclides Elements*, t. 3, Cambridge 1908, s. 519-520; Huxley, *Anthemius of Tralles*, s. 3). Zob. też: A. Cameron, *Isidore of Miletus and Hypatia: On the Editing of Mathematical Texts*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” 31/1 (1990) s. 103-127.

¹² Na ten temat szerzej: N. Schibille, *The profession of the architect in late antique Byzantium*, „Byzantion” 79 (2009) s. 370-371; N. Schibille, *Astronomical and Optical Principles in the Architecture of Hagia Sophia in Constantinople*, „Science in Context” 22/1 (2009) s. 28-43; H. Svenshon, *Heron of Alexandria and the Dome of Hagia Sophia in Istanbul*, w: *Proceedings of the Third International Congress on Construction History, Cottbus, May 2009*, red. K.-E. Kurrer – W. Lorenz – V. Wetzck, Berlin 2009, s. 1387-1393.

¹³ Piszac o Antemiuszu, Paweł Silencjariusz użył określenia πολυμήχανος (Paulus Silentarius, *Descriptio S. Sophiae*, v. 552, ed. C. de Stefani, Berlin – New York 2011, s. 38). Podobnymi terminami określano Izydora. Zob. R. Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Harmondsworth 1984, s. 153; G. Downey, *Byzantine Architects, their Training and Methods*, „Byzantion” 18 (1946/1948) s. 101-102.

w dziedzinie architektury. Nie obejmował jednak praktyki budowlanej na placu budowy. Tymi ostatnimi zadaniami zajmował się ἀρχιτέκτων¹⁴. Wynika z tego, że Antemiusz w ścisłej współpracy Izydorem sporządzili ἰσθάλματα, tj. rysunki projektowe nowego budynku, i nadzorowali budowę¹⁵. Jako tacy cieszyli się znacznym prestiżem¹⁶. Bieżące prace wykonywali bez wątplenia zatrudnieni przez nich wykonawcy (ἀρχιτέκτονες)¹⁷. Trudno dokładnie określić, jak wyglądał podział zadań między obu inżynierami-budowniczymi, ale ponieważ Prokopiusz zawsze wymienia Antemiusza jako pierwszego, zazwyczaj sądzi się, że jego rola była pierwszoplanowa¹⁸.

Fakt, że Prokopiusz z Cezarei pisał o dokonaniach Antemiusza w bardzo pochlebnych słowach, świadczy o tym, że ten ostatni cieszył się dużą reputacją w Cesarstwie Wschodniorzymskim¹⁹. Dziejopis nazywa go najbieglejszym w rzemiośle inżynierskim nie tylko wśród współczesnych, ale także w porównaniu z poprzednikami²⁰. W równie

¹⁴ Downey, *Byzantine Architects*, s. 99-118 (zwł. 101-111); G. Downey, *Pappus of Alexandria on Architectural Studies*, „Isis” 38 (1948) s. 197-200 (zwł. 199-200); L. James, *Constantine of Rhodes's Poem and Art History*, w: Constantine of Rhodes, *On Constantinople and the Church of the Holy Apostles*, ed. L. James – V. Dimitropoulou – R. Jordan, tł. L. James, Farnham 2012, s. 148; Schibille, *The profession of the architect*, s. 363 (badaczka zwraca uwagę, że niewiele osób zasłużyło na nazwanie ich treminem *mechanikoi*).

¹⁵ Volker Hoffmann i Nikolaos Theocharis stwierdzili, że plan Hagia Sophia został opracowany na podstawie modelu matematycznego opartego na tak zwanej analemmie, czyli kole wpisanym w kwadrat, który jest wpisany w okrąg. Zob. V. Hoffmann, *Der geometrische Entwurf der Hagia Sophia in Istanbul: Bilder einer Ausstellung*, Bern 2005, pl. 16, 18, 20, 38. Jego tezy spotkały się jednak z krytyką. Zob. recenzję jego pracy pióra Rudolfa H. W. Stichela („Nexus Network Journal” 12/2 (2010) s. 531-535).

¹⁶ Schibille, *The profession of the architect*, s. 362. Zdefiniowanie pojęcia ἡ μηχανικὴ θεωρία zawdzięczamy Papposowi z Aleksandrii, greckiemu matematykowi działającemu na przełomie III i IV wieku (Schibille, *The profession of the architect*, s. 363-367).

¹⁷ Prokopiusz wspomina takich wykonawców (Procopius, *De aedificiis* I 1, 70 i 73, *Procopii Caesariensis opera omnia*, t. 4, ed. G. Wirth – J. Haury, Leipzig 1964). R. Krautheimer (*Early Christian*, s. 153-156) podkreśla, że rozwiązania zastosowane przez Antemiusza i Izydora były ryzykowne i że być może obaj byli gotowi po nie sięgnąć właśnie dlatego, że nie byli profesjonalnymi architektami.

¹⁸ A. Fabre, *Autour des deux architectes du Parthénon et de Sainte-Sophie*, EO 22 (1923) s. 63; Iacobini, *Antemio da Tralle*, s. 70.

¹⁹ Huxley, *Anthemius of Tralles*, s. 1.

²⁰ Procopius, *De aedificiis* I 1, 24: „Ἀνθέμιος δὲ Τραλλιανὸς, ἐπὶ σοφίᾳ τῇ καλουμένῃ μηχανικῇ λογιώτατος, οὐ τῶν κατ' αὐτὸν μόνον ἀπάντων, ἀλλὰ καὶ τῶν αὐτοῦ προγεγενημένων πολλῶν”. Wyrażając podziw dla rozwiązań zastosowanych przez Antemiusza i Izydora w Hagia Sofia, Prokopiusz przyznawał, że nie w pełni potrafi je

pochlebnych słowach wyrażał się o nim Paweł Silencjariusz który w 562 r. odczytał swój poemat pt. *Opis Hagia Sophia*²¹ podczas ceremonii ponownego wyświęcenia świątyni²². Wprawdzie podał niewiele konkretnych informacji o Antemiuszu, ale warto odnotować jego podziw dla budowniczego, którego architektoniczne osiągnięcia wychwalał, nazywając go πολυμήχανος²³, a także doświadczonym, mądrym planistą (ἐμπρονι βουλῇ)²⁴.

Nie wiadomo, czy poza świątynią Mądrości Bożej Antemiusz zaprojektował inne budowle w Konstantynopolu. Wzniesienie w tym mieście i w wielu innych miejscach dzieł godnych wielkiego podziwu wspomina Agatiasz²⁵. Niestety dziejopis nie wymienił konkretnych obiektów. Według Konstantyna Rodyjczyka, poety z X wieku, dziełem Antemiusza i Izydora był kościół św. Apostołów²⁶, datowany na ok. 536-550. Jednak jego świadectwo budzi wątpliwości. Przede wszystkim nie wspomina o tym Prokopiusz, z jego zaś opisu tej budowli²⁷ historycy sztuki wyciągają wniosek, że powstała według innej koncepcji niż Hagia Sofia²⁸.

zrozumieć i wyjaśnić (Procopius, *De aedificiis* I 1, 50). W szczególności dotyczyło to kopuły, która wydawała się lewitować nad głowami patrzących (Procopius, *De aedificiis* I 1, 33-34). Dziejopis wskazał jednak na trudności, z jakimi spotkali się architekci, a które przezwyciężyć zdołała rada cesarza Justyniana, natchnionego przez Boga (Procopius, *De aedificiis* I 1, 70).

²¹ Zob. powyżej przyp. 13.

²² Było konieczne po likwidacji zniszczeń spowodowanych trzęsieniem ziemi i odbudowaniu przez Izydora Młodszego zawalonej kopuły.

²³ Paulus Silentarius, *Descriptio*, v. 552, s. 38. Na jego słowa uznania zasłużył też współpracujący z nim Izydor: „δὲ σὺν αὐτῷ πάνσοφον Ἰσιόδωρος ἔχων νόον” (Paulus Silentarius, *Descriptio*, v. 553, s. 38).

²⁴ Paulus Silentarius, *Descriptio*, v. 268, s. 18.

²⁵ Agathias, *Historiae* V 6, 6: „ὁ δὲ θαυμάσια ἡλίκᾳ δημιουργήματα κατὰ τε τὴν πόλιν καὶ ἄλλοθι πολλαχοῦ τεκτενόμενος, ἅπερ οἶμαι, εἰ καὶ μηδὲν ὅτιοῦν περὶ αὐτῶν λέγοιτο, πλὴν ἀποχρήσει οἱ ἐς ἀείμνηστον δόξαν, ἔστ’ ἂν ἐστί κοι καὶ σφῶσιτο”.

²⁶ Constantinus Rhodius, *Descriptio Ecclesiae Sanctorum Apostolorum*, v. 548-552, ed I. Vassis, tł. L. James – V. Dimitropoulou – R. Jordan, *Constantine of Rhodes, On Constantinople and the Church of the Holy Apostles*, Farnham 2012, s. 56: „Ἀπάρχεται δὲ κτίσματος τοῦ παγκλύτου ὁ τόνδε ναὸν πανσόφως ἀπαρτίσας, εἴτ’ Ἀνθέμιος εἴτ’ Ἰσιδωρος νέος (τούτων γὰρ εἶναι τοῦργον ἑκδηλον τόδε ἅπαντες εἶπον ἱστορες λογογράφοι”. Zob. też Constantinus Rhodius, *Descriptio Ecclesiae Sanctorum Apostolorum*, v. 637-641, s. 62. Konstantyn pomylił Izydora Starszego z jego imiennikiem, Izydorem Młodszym.

²⁷ Procopius, *De aedificiis* I 4, 9-24.

²⁸ Krautheimer, *Early Christian*, s. 176. Badacz uwzględnił też wygląd kościoła św. Jana w Efezie, który był zbudowany na takim samym planie jak kościół św. Apostołów w Konstantynopolu.

Podobne zastrzeżenia można zgłosić w przypadku innych budowli, które badacze próbowali przypisać Antemiuszowi. Na przykład Hans Sedlmayr wskazywał na kościół świętych Sergiusza i Bachusa²⁹, Josef Strzygowski zaś – na Cysternę Filoksenosa (Binbirdirek Sarnıcı), znaną jako Cysterna Tysiąca i Jednej Kolumny³⁰. W tym ostatnim przypadku widać pewne zbieżności z koncepcją zastosowaną w Hagia Sofia, ale brakuje dowodów źródłowych na udział Antemiusza w pracach projektowych. Z kolei w kościele świętych Sergiusza i Bachusa nie zastosowano tak nowatorskich rozwiązań jak w Hagia Sofia i, co istotne, Prokopiusz, opisując tę świątynię, nie wspomniał o Antemiuszu³¹.

Chociaż nie sposób rozstrzygnąć, czy Hagia Sophia była pierwszym dziełem Antemiusza i Izydora, będącym wynikiem intensywnych spekulacji teoretycznych, czy mieli wcześniejsze doświadczenia we wznoszeniu budowli sakralnych³², wydaje się jednak być mało prawdopodobne, żeby Justynian powierzył opracowanie projektu wielkiego kościoła osobom bez dużego doświadczenia.

Wydaje się, że umiejętności Antemiusza obejmowały również inżynierię, ponieważ cesarz konsultował się z nim w sprawie zabezpieczeń przeciwpowodziowych w Darze w Mezopotamii po ogromnej powodzi, która zniszczyła miasto³³. Przypisywano mu też wynalezienie wielu dziwnych maszyn³⁴.

Antemiusz był nie tylko inżynierem i architektem, ale też autorem prac teoretycznych. Niestety niewiele zachowało się z jego twórczości.

²⁹ H. Sedlmayr, *Das erste mittelalterliche Architektursystem*, „Kunstwissenschaftliche Forschungen” 2 (1933) s. 49-51. Zob. też: Krautheimer, *Early Christian*, s. 227-228; R.J. Mainstone, *Hagia Sophia: architecture, structure and liturgy of Justinian's great church*, London 1988, s. 157; B. Croke, *Justinian, Theodora, and the Church of Sts. Sergius and Bacchus*, DOP 60 (2006) s. 54, przyp. 146.

³⁰ P. Forchheimer – J. Strzygowski, *Die byzantinische Wasserbehälter von Konstantinopel*, Wien 1893, s. 217. Na ten temat słabości tych prób identyfikacji, zob. Iacobini, *Antemio da Tralle*, s. 70-71.

³¹ Procopius, *De aedificiis* I 4, 3-8.

³² Iacobini, *Antemio da Tralle*, s. 70.

³³ Procopius, *De aedificiis* II 3, 7; Huxley, *Anthemius of Tralles*, s. 1. Izydor został również poproszony o opinię, ale rada żadnego z nich nie została przyjęta. Podjęto jednak prace mające chronić miasto. Ich efekty są widoczne jeszcze dzisiaj (Iacobini, *Antemio da Tralle*, s. 70; I. Furlan, *Accertamenti a Dara*, t. 1, Padova 1984, s. 22-25, 54). Nie wiadomo, czy Antemiusz bądź Izydor przyczynili się w jakiś sposób do ich zaprojektowania. Formalnym wykonawcą był Kryspus z Aleksandrii.

³⁴ Paweł Silencjariusz określił go przydomkiem πολυμήχανος – ‘zaradny, pomysłowy’ (Paulus Silentarius, *Descriptio*, v. 552, s. 38; Downey, *Byzantine Architects*, s. 113-114). Z kolei Tzetzes w *Chiliadach* nazwał go παραδοξογράφος (Ioannes Tzetzes, *Historiae* II 35, rec. P.L.M. Leone, Lecce 2007, s. 48, v. 154).

Najważniejszym z jego dzieł był, jak się wydaje, traktat na temat niezwykłych urządzeń mechanicznych *Περὶ παραδόξων μηχανημάτων* (O zaskakujących mechanizmach)³⁵. Tekst przetrwał tylko w niekompletnej wersji greckiej³⁶, ale został przetłumaczony na język arabski i był znany niektórym arabskim matematykom, takim jak al-Kindi (Abū Yūsuf Ya‘qūb ibn Ishāq al-Kindī), Ahmad ibn Isa (Aḥmad ibn ‘Īsā)³⁷ i al-Hajsam (Abū ‘Alī al-Ḥasan ibn al-Haiṭam)³⁸. Nieco poprawiona i w znacznym stopniu zniekształcona rekonstrukcja dzieła³⁹ dokonana przez Utarida ibn

³⁵ Huxley, *Anthemius of Tralles*, s. 29.

³⁶ Jego fragment został opublikowany przez Louisa Dupuy w 1777 roku (*Fragment d'un ouvrage grec d'Anthémios, sur des paradoxes mécanique*, ed. i tł. L. Dupuy, b.m.w. 1777). Ukazał się także w 1786 roku w XLII tomie „Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres” (s. 392-451). A. Westermann opublikował poprawione wydanie w swoim *Παραδοξογράφοι* (*Anthemii fragmenta Περὶ παραδόξων μηχανημάτων*, w: *Παραδοξογράφοι*, ed. A. Westermann, Brunsvigae – Londini 1839, s. 149-158). Później tekst znalazł się w antologii J.L. Heiberga (*Mathematici Graeci Minores*, ed. J.L. Heiberg, København 1927, s. 78-92). Edycję i przekład zamieścił też G.L. Huxley (*Anthemius of Tralles*, s. 6-19 i 44-53). Niedawno tekst grecki wydał R. Rashed (*Les catoptriciens grecs*, t. 1: *Les miroirs ardents*, ed. R. Rashed, Paris 2000, s. 343-359), uzupełniając go rewizją tłumaczeń arabskich dokonaną przez Utarida (*Les catoptriciens grecs*, t. 1, s. 312-315).

³⁷ A.I. Sabra, *Introduction*, w: *The Optics of Ibn al-Haytham*, Books 1-3: *On Direct Vision*, cz. 2, tł. A.I. Sabra, London 1989, s. XXXVI-XXXVII, XLIV. Na temat wpływu greckiej matematyki na arabską, zob. J.L. Berggren, *Greek and Islamic Elements in Arabic Mathematics*, „Apeiron” 24/4 (1991) s. 195-217; R. Rashed, *De Constantinople à Bagdad: Anthémios de Tralles et Al-Kindi*, w: *La Syrie de Byzance à l'Islam. VIIe-VIIIe siècles. Actes du colloque international Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen/Paris-Institut du Monde Arabe, 11-15 septembre 1990*, red. P. Canivet – J.-P. Rey-Coquais, Damas 1992, s. 165-170.

³⁸ Abū ‘Alī al-Ḥasan ibn al-Haiṭam (965-1040), wybitny matematyk i optyk. Zob. A.I. Sabra, *Ibn al-Haytham*, w: A.I. Sabra, *Optics, Astronomy and Logic. Studies in Arabic Science and Philosophy*, Brookfield 1994, II, 190-210; Y. Tzvi Langermann, *Ibn al-Haytham: Abū ‘Alī al-Ḥasan ibn al-Ḥasan*, w: *The Biographical Encyclopedia of Astronomers, Springer Reference*, red. T. Hockey et al., New York 2007, s. 556-557. Teksty Ibn Hajsama dotyczące optyki przetłumaczyli A.I. Sabra i J.P. Hogendijk (*The Optics of Ibn al-Haytham*, Books 1-3: *On Direct Vision*, tł. A.I. Sabra, London 1989; Books IV-V, *On Reflection and Images Seen by Reflection*, tł. A.I. Sabra – J.P. Hogendijk, London 2023). Krytyczną edycję dzieła *O kształcie zaćmienia* z przekładem na angielski opublikował D. Raynaud (*A Critical Edition of Ibn al-Haytham's Eclipse. The First Experimental Study of the Camera Obscura*, Cham 2016, s. 30-78). Dokonania Ibn al-Hajsama znalazły odzwierciedlenie w wielu artykułach. Swą pracę doktorską poświęcił mu Sohrab Ghassemi (*Ibn Al-Haytham and Scientific Method*, Washington 2020, w: <https://repository.digital.georgetown.edu/handle/10822/1059420>; dostęp: 20.05.2025).

³⁹ Utarid dysponował dwoma przekładami tekstu greckiego na arabski, ale nie rozumiał go i próbował go tak przekształcić, by stał się zrozumiały (Toomer, *Introduction*, s. 20).

Muhammada (‘Uṭārid ibn Muḥammad) z końca IX wieku zachowała się w manuskrypcie ze Stambułu (*Laleli* 2759)⁴⁰.

Możliwe, że częścią *O zaskakujących mechanizmach* jest zachowany w wersji greckiej fragment *O zapalających i innych zwierciadłach*⁴¹. Antemiusz zaprezentował w nim przegląd konfiguracji luster i różnych możliwości ich wykorzystania⁴². Ponieważ te same kwestie są poruszane także we *Fragmentum mathematicum Bobiense*, które przetrwało w formie palimpsestu w kodeksie zawierającym *Etymologiae* Izydora z Sewilli z VIII wieku⁴³, niektórzy badacze są skłonni przypisać mu autorstwo również tego tekstu, jednak takie opinie spotkały się z krytyką⁴⁴. Antemiusza interesowały również przekroje stożkowe, których znajomość mogła zostać wykorzystana do zaprojektowania skomplikowanego sklepienia Hagia Sofia. Zapewne między innymi z tego powodu jego przyjaciel,

⁴⁰ Sabra, *Ibn al-Haytham*, s. 204, przyp. 19; D. Raynaud, *Ibn al-Haytham's Method*, w: *A Critical Edition of Ibn al-Haytham's Eclipse. The First Experimental Study of the Camera Obscura*, Cham 2016, s. 89. Tekst został przełożony z arabskiego na łacinę, być może przez Geralda z Kremony (Sabra, *Ibn al-Haytham*, s. 196).

⁴¹ Inaczej sądzi Alexander Jones (*Introduction*, w: *Pseudo-Ptolemy De Speculis*, „SCIAMVS. Sources and Commentaries in the Exact Sciences” 2 (2001) s. 151), którego zdaniem „this brief text (...) is not the same as Anthemius' well-known On Paradoxical Devices”. Zob. też: A. Jones, *On Some Borrowed and Misunderstood Problems in Greek Catoptrics*, „Centaurus” 30 (1987) s. 4. W każdym razie tytuł traktatu *O zaskakujących mechanizmach* sugeruje, że jego treść nie dotyczyła wyłącznie kwestii optycznych.

⁴² Znajdujemy w nim trzy twierdzenia wyjaśniające, jak skonstruować punktowe zwierciadło eliptyczne i zwierciadło paraboliczne oraz jak stworzyć zwierciadło paraboliczne za pomocą kilku odpowiednio połączonych, małych luster płaskich. Zob. Jones, *On Some Borrowed*, s. 4; W.R. Knorr, *The Geometry of Burning Mirrors in Antiquity*, „Isis” 74 (1983) s. 53-54, 60-63.

⁴³ Mediolan, Bibl. Ambrosiana, ms. Ambros. L 99 sup. cc. 113-114. Oryginalny tekst i przekład *Fragmentum Bobiense* zamieścił G.L. Huxley (*Anthemius of Tralles*, s. 20-26 i 53-59).

⁴⁴ O tym, że ten ostatni tekst mógł także wyjść spod pióra Antemiusza, przekonani są G.L. Huxley (*Anthemius of Tralles*, s. 27-33) i J.L. Heiberg (*Zum Fragmentum mathematicum Bobiense*, „Zeitschrift für Mathematik und Physik. Historisch-literarische Abtheilung” 28 (1883) s. 128-129). Możliwości takiej nie wyklucza G.J. Toomer (*Introduction*, s. 20), chociaż skłonny jest przypisać autorstwo *Fragmentum Bobiense* raczej anonimowemu autorowi bizantyńskiemu. Przeciwnego zdania są T.L. Heath (*The Fragment of Anthemius on Burning. Mirrors and the 'Fragmentum mathematicum Bobiense'*, „Bibliotheca Mathematica” 3/7 (1906/1907) s. 233) i P. Ver Eecke (*Les Opuscles mathématiques de Didyme, Diophane, et Anthémios*, Paris – Bruges, 1940). Obszernie problem ten analizuje W.R. Knorr (*The Geometry*, s. 63-70).

wybitny matematyk, Eutocjusz, zadedykował mu swoje komentarze do *Stożków Apolloniusza z Perg*⁴⁵.

Chociaż w przypadku *O zaskakujących mechanizmach* i *O zapalających zwierciadłach* autorstwo Antemiusza zwykle nie budzi wątpliwości⁴⁶, badacze zastanawiają się, czy zawarte w nich treści są jego własnym wynalazkiem czy zostały zapożyczone. Nie jest pewne, czy czytał dzieło Dioklesa o zapalających zwierciadłach, jednak sądzić należy, że mógł mieć do niego dostęp, znał je bowiem jego przyjaciel, Eutocjusz z Aleksandrii, który cytował jego fragmenty w komentarzu do Archimedes⁴⁷. Sam Antemiusz wspominał, że starożytni konstruowali już zapalające lustra, ale nie podał żadnych informacji na temat tych konstrukcji⁴⁸. Również w zachowanym fragmencie jego własnego tekstu brakuje szczegółów geometrycznych.

Pisma Antemiusza były szeroko czytane w Bizancjum, o czym świadczy fakt, że zostały wykorzystane lub wspomniane przez wielu autorów, m.in. Herona z Bizancjum⁴⁹, autora *Anonymi Miscellanea*

⁴⁵ *Apollonii Pergaei quae Graece exstant cum commentariis antiquis*, t. 2, ed. J.L. Heiberg, Leipzig 1893, s. 168, 290, 314, 354; J.R. Martindale, *Anthemius* 2, w: J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 3A, Cambridge 1992, s. 88. Z tej dedykacji wynika, że Antemiusz był towarzyszem lub uczniem Eutocjusza (M. Decorps-Foulquier, *Recherches sur les Coniques d'Apollonios de Pergé et leurs commentateurs grecs*, Paris 2000, s. 63-64). Niewykluczone, że studiowali razem w Aleksandrii. Zob. Huxley, *Anthemius of Tralles*, s. 4; Ver Eecke, *Les Opusculs mathématiques*, s. xx. Anthony Kaldellis sądzi, że Antemiusz i Izydor byli związani ze szkołą pogańskiego filozofa Ammoniusza z Aleksandrii. Zob. A. Kaldellis, *The Making of Hagia Sophia and the Last Pagans of New Rome*, „Journal of Late Antiquity” 6/2 (2013) s. 354-356.

⁴⁶ Jones, *On Some Borrowed*, s. 16. W innym miejscu badacz ten uznał przypisanie *O zaskakujących mechanizmach* Antemiuszowi za „credible but not certain” (Jones, *Introduction*, s. 151).

⁴⁷ Toomer, *Introduction*, s. 18; Knorr, *The Geometry*, s. 62 (badacz sądzi, że Antemiusz nie miał dostępu do dzieła Dioklesa „in its extant form”, ale nie był też od niego niezależny). Tekst znany był natomiast anonimowemu autorowi dzieła znanego jako *Fragmentum mathematicum Bobiense* (*Mathematici Graeci Minores*, s. 87-92). Na jego temat, zob. Huxley, *Anthemius*, s. 31-32; Toomer, *Introduction*, s. 19-20. J.L. Heiberg sądził, że ten tekst stanowił część *O zaskakujących mechanizmach* (*Zum Fragmentum*, s. 128-129). Jednak G.J. Toomer (*Introduction*, s. 18-19) wskazuje, że mimo podobieństwa stylu nie można traktować fragmentu z Bobbo jako części *O zaskakujących mechanizmach*, bo w jego zachowanym przekładzie arabskim brakuje związków z *Fragmentum Bobiense*.

⁴⁸ *Mathematici Graeci Minores*, ed. J.L. Heiberg, København 1927, s. 85, v. 11-16; G.J. Toomer, *Introduction*, w: Diocles, *On Burning Mirrors: The Arabic Translation of the Lost Greek Original*, tł. G.J. Toomer, Berlin 1976, s. 16.

⁴⁹ *Parangelmata Poliorcetica*, 1, 29-31, w: *Siegecraft: Two Tenth-Century Instructional Manuals by „Heron of Byzantium”*, ed. D.F. Sullivan, Washington 2000, s. 28.

Philosophica, Jana Zonarasa (ok. 1140) i Eustacjusza (zm. 1198)⁵⁰. Jan Tzetzes wspominał nie tylko o dziele *O zaskakujących mechanizmach*, ale także o pracach Antemiusza dotyczących pneumatyki i hydrauliki⁵¹. Budowniczy Hagia Sofia cieszył się znaczną reputacją wśród arabskich matematyków. Jego myśl była też znana na Zachodzie. Dowodzi tego fakt, że piszący w XIII wieku Witelon (Vitello, ok. 1270) wykorzystywał fragmenty *O zapalających zwierciadłach* w swym dziele *Perspectiva*, którego księgi, od piątej do dziewiątej, poświęcone są właśnie lustrom⁵². Nie wiadomo, czy Witelon poznał dzieło Antemiusza bez pośrednictwa arabskich matematyków, czy też korzystał z kompilacji arabsko-łacińskich materiałów na temat optyki, która nosiła tytuł *Tractatus Euclidis de speculis*, zawierającej fragmenty dzieła Antemiusza. Te ostatnie pochodziły z arabskiego tłumaczenia *O zapalających zwierciadłach* w wersji przed poprawkami Utarida⁵³. Niestety w kolejnych stuleciach, poczynając od XIV wieku, dorobek bizantyńskiego inżyniera uległ zapomnieniu. Przypomniał o nim dopiero Louis Dupuy, który w 1777 wydał fragment *O zapalających zwierciadłach*.

3. Spór z Antemiusza z Zenonem – przebieg

Okazją do wplecenia do *Historii* opowieści o sąsiedzkim sporze między retorem Zenonem i Antemiuszem z Tralles stało się dla Agatiasza

⁵⁰ F. Acerbi, *Logistic, Arithmetic, Harmonic Theory, Geometry, Metrology, Optics and Mechanics*, w: *A companion to Byzantine science*, red. S. Lazaris, Leiden – Boston 2020, s. 153. Jest prawdopodobne, że Zonaras (*Annales* IX 4, vol. 2, ed. M. Pinder, Bonn 1844) i Eustacjusz (*Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem Pertinentes*, t. 1, ed. M. Van Der Valk, Leiden 1971, s. 191.6-8 i t. 2, Leiden 1976, s. 5.1-7) nie mieli bezpośredniego dostępu do traktatu Antemiusza.

⁵¹ Ioannes Tzetzes, *Historiae* II 35, s. 49, v. 154; XII 457, s. 511, v. 964-971. Zdaniem F. Acerbi (*Logistic, Arithmetic, Harmonic Theory*, s. 144, przyp. 176) Jan Tzetzes (zm. ok. 1180-1185) najprawdopodobniej czerpie z tekstu Antemiusza (*Historiae* II 35, v. 124-134 i 154-159; XI 381, v. 586-616).

⁵² *Witelonis Perspectivae liber quintus*, cap. 65, ed. i tł. A.M. Smith, Wrocław – Warszawa – Kraków 1983, s. 252; J.L. Heiberg – E. Wiedemann, *Ibn al Haiṭam's Schrift über parabolische Hohlspiege*, „Bibliotheca Mathematica” 10 (1910) s. 236; Jones, *On Some Borrowed*, s. 4-5.

⁵³ Jones, *On Some Borrowed*, s. 5. W opinii tego autora Antemiusz jest zależny od Pseudo-Ptolemeusza (a raczej jego źródła) (Jones, *On Some Borrowed*, s. 8, 10-11). Omówienie zawartych w tekście Witello też Antemiusza, zob. Jones, *On Some Borrowed*, s. 14-15.

trzęsienie ziemi, do którego doszło w Konstantynopolu w grudniu 557⁵⁴. Katakлизм był tym straszniejszy, że zaczął się w nocy, gdy mieszkańcy stolicy spali⁵⁵. Zniszczenia nim wywołane były ogromne, podobnie jak straty wśród ludności. Jednym z obiektów, który został uszkodzony, była świątynia Mądrości Bożej. Jej główna kopuła, już naruszona wcześniejszymi wstrząsami⁵⁶, teraz zaczęła pękać. Uszkodzone zostały też półkopyły absydy. 7 maja 558 centralna kopuła zawaliła się na ambonę, ołtarz i cyborium, niszcząc je całkowicie⁵⁷. Przyczynić się do tego miały źle wykonane prace remontowe. Cesarz nakazał natychmiastową odbudowę, wzywając Izydora Młodszeo, bratanka Izydora z Miletu. Zapewne te właśnie wydarzenia przywiodły Agatiaszowi na myśl architekta, który zaprojektował świątynię. Skojarzenie było tym bardziej oczywiste, że w trakcie konfliktu z sąsiadem Antemiusz imitował w mikroskali sztuczne trzęsienie ziemi.

Według Agatiasza Antemiusz mieszkał w budynku konstantynopoli-tańskim sąsiadującym z domem retora Zenona. Oba były zbudowane na tym samym terenie i zostały połączone ze sobą⁵⁸. Antemiusz zajmował pomieszczenia położone, częściowo lub w całości, pod mieszkaniem retora⁵⁹, który miał piękny, przestronny i bogato zdobiony górny pokój, w którym uwielbiał spędzać czas i zabawiać swoich bliskich przyjaciół. Pokoje na parterze pod nim należały jednak do części domu Antemiusza, tak że sufit jednego był podłogą drugiego⁶⁰.

Zenon, zawodowy retor, był bliskim znajomym cesarza, dobrze znanym na dworze⁶¹. Również Antemiusz z pewnością bywał tam częstym gościem. Stosunki między sąsiadami z biegiem czasu stały się dość napięte i rozwinęła się między nimi duża niechęć. Agatiasz najwyraźniej nie znał powodu konfliktu i raczej się go domyślał, wskazując jakieś bezprecedensowe wścibstwo (nie wiadomo z czyjej strony), wzniesienie

⁵⁴ Agathias, *Historiae* V 3, 1-10; V 5, 1-6; Tremblay, *La μῆτις de l'ingénieur*, s. 3.

⁵⁵ Agathias, *Historiae* V 3, 3.

⁵⁶ W latach 553-557 trzęsienia ziemi nawiedziły Konstantynopol czterokrotnie (w sierpniu 553, kwietniu 557 i dwukrotnie w grudniu tego samego roku).

⁵⁷ Agathias, *Historiae* V 9, 2.

⁵⁸ Agathias, *Historiae* V 6, 7: „κατῴκει ἀγχοῦ που τοῦ Ἀνθεμίου, ὡς δοκεῖν ἐκατέρῳ ἡνῶσθαι τὸ οἶκον καὶ ὑφ' ἐνὶ τέρματι διαμετρεῖσθαι”.

⁵⁹ Traina, *Un terremoto artificiale*, s. 188.

⁶⁰ Agathias, *Historiae* V 7, 2: „δόμον τινὰ ὑπερῶον ὁ Ζήνων ἐκέκτητο, εὐρύν τε λίαν καὶ διαπρεπῆ καὶ περιεργότατα”.

⁶¹ Agathias, *Historiae* V 6, 7: „ἀνὴρ τις ἐν Βυζαντίῳ Ζήνων ὄνομα, τῷ μὲν τῶν ῥητόρων καταλόγῳ ἀναγεγραμμένος, ἄλλως δὲ διαφανὴς καὶ βασιλεῖ γνωριμώτατος πεποικιλμένον”.

przez jednego z sąsiadów jakiejś bardzo wysokiej przybudówki, która blokowała drugiemu dostęp do światła, wreszcie jakieś inne powody, które nieuchronnie doprowadzają sąsiadów do konfliktu⁶². Jakkolwiek by nie było, ci dwaj sąsiedzi stali się wrogami, a retor, dzięki swojej elokwencji, miał przewagę nad Antemiuszem, którego zdołał przechytrzyć dzięki swym umiejętnościom retorycznym i wiedzy prawniczej⁶³. Stwierdzenie to oznacza zapewne, że inżynier został pokonany przez Zenona w procesie sądowym⁶⁴. Co ciekawe, Antemiusza najwidoczniej nie wspomógł swą wiedzą i elokwencją jego brat Metrodor, wybitny retor. Wnioskować możemy na tej podstawie, że racja w sporze była po stronie Zenona.

W obliczu doznanej porażki Antemiusz postanowił wykorzystać swoją wiedzę i umiejętności, by zemścić się na sąsiedzie za pomocą nauk fizycznych. Architekt napełnił wodą kilka ogromnych kotłów i umieścił je w różnych częściach budynku. Przymocował do nich zwężające się rury w kształcie trąbek, obciążone skórą i wystarczająco szerokie na ich dolnych końcach, aby mogły ciasno przylegać do krawędzi kociołków⁶⁵. Następnie przymocował ich górne końce bezpiecznie i starannie do belek oraz legarów pod swoim sufitem, czyli pod podłogą pokoju Zenona, tak aby powietrze w nich mogło swobodnie unosić się wzdłuż rur.

Zamontowawszy po cichu tę aparaturę, Antemiusz położył ogień pod podstawą każdego kociołka i rozpałił potężny płomień. W miarę tego, jak rosła temperatura wody, zaczęły się wytwarzać wielkie ilości pary, która, nie mogąc się wydostać, wywierała bezpośredni nacisk na sufit. Skóra, którą rury były obciążone, utrzymywała je w miejscu i zapobiegała wysuwaniu się⁶⁶. Para unosiła się w górę rur, zwiększając ciśnienie i podda-

⁶² Agathias, *Historiae* V 6, 8: „προελ θόντος δὲ χρόνου ἔρις αὐτοῖς ἐνέπεσε καὶ δυσκολία ἢ τοῦ διοπεύεσθαι χάριν, τυχὸν οὐ πρότερον εἰθισμένον, ἢ νεωτέρας οἰκοδομίας πέρα τοῦ μετρίου ἐς ὕψος ἀρθείσης καὶ τῷ φωτὶ λυμαينوμένης ἢ ἄλλου του πέρι, ὅποια πολλὰ τοῖς πλησιαίτατα προσοικοῦσι διαφιλονεικεῖσθαι ἀνάγκη”.

⁶³ Agathias, *Historiae* V 7, 1: „Τότε δὴ οὖν ὁ Ἀνθέμιος ὑπὸ τοῦ ἐναντίου ἄτε δικηγόρου καταρρητορευόμενος”.

⁶⁴ Huxley, *Anthemius of Tralles*, s. 2.

⁶⁵ Agathias, *Historiae* V 7, 3. Według G. Trainy zbudował kocioł ze stożkowymi dyszami, które kończyły się pod podłogą sąsiada (Traina, *Un terremoto artificiale*, s. 188).

⁶⁶ Agathias, *Historiae* V 7, 3: „ἐνταῦθα δὴ οὖν λέβητας μεγάλους ὕδατος ἐμπλήσας διακριδὸν ἔστησε πολλὰ χοῦ τοῦ δωματίου, αὐλοὺς δὲ αὐτοῖς ἔξωθεν σκυτίνους περιβαλὼν, κάτω μὲν εὐρυνομένους ὥς ἅπασαν τὴν στεφάνην περιβεβύσθαι, ἐξῆς δὲ καθάπερ σάλπιγγα ὑποστελλομένους καὶ ἐς τὸ ἀναλογοῦν τελεῦ τῶντας, ἐνέπηξε ταῖς δοκοῖς καὶ ταῖς σανίσιν τὰ ἀπολήγοντα καὶ ἐς τὸ ἀκριβὲς ἐνεπερόνησεν, ὥς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς ἀπειλημμένον ἀέρα ἀφετὸν μὲν ἔχειν τὴν ἄνω φορὰν διὰ τῆς κενότητος ἀνιόντα καὶ γυμνῇ προσ ψαύειν τῇ ὀροφῇ κατὰ τὸ παρεῖκον, καὶ τῇ βύρσῃ περιεχόμενον, ἥκιστα δὲ ἐς τὰ ἐκτὸς διαρρεῖν καὶ ὑπεκφέρεσθαι”.

jąc strop serii drgań, aż wstrząsnęła całą konstrukcją z wystarczającą siłą, aby drewniane elementy zaczęły skrzypieć, a budynek – lekko się chybotać⁶⁷. Dzięki temu urządzeniu Antemiusz wytworzył siłę tak gwałtowną i potężną, że wywołała iluzję trzęsienia ziemi⁶⁸.

Zenon i jego przyjaciele, których właśnie gościł w swoim ulubionym pokoju, byli przekonani, że miasto dotknął kataklizm. Przerażeni i spanikowani wybiegli z krzykiem na ulicę. Agathiasz nie pisze, jak długo to wszystko trwało, ani czy Zenon od razu pobiegł do pałacu, czy też udał się tam później. To drugie wydaje się być bardziej prawdopodobne, jako że gdy już się tam znalazł, mówił o wydarzeniach, które zdarzyły się niedawno⁶⁹.

W każdym razie zaczął wypytować notabli, co sądzą o trzęsieniu ziemi i czy wyrządziło im ono jakieś szkody. Zdumieni mieszkańcy pałacu uznali, że retor wymyśla makabryczne historie – wszak żadnego trzęsienia nie było. Całkowicie zaskoczony Zenon z trudem był w stanie odrzucić świadectwo swoich zmysłów⁷⁰. Musiał jednak ustąpić w obliczu świadectw wielu wybitnych osobistości, które równocześnie wyrażały dezaprobatę wobec jego, jak sądzą, niestosownych żartów⁷¹. George L. Huxley sądzi, że po tej aferze Zenon stracił wiele ze swej popularności⁷².

Nie była to jedyna sztuczka, którą Antemiusz sprokurował, by straszyc Zenona. Wytworzył również efekt grzmotu i błyskawicy. Tę ostatnią imitował, używając lekko wklęsłego dysku z odblaskową, lustrzaną powierzchnią, za pomocą której skupił promienie słoneczne, a następnie obrócił dysk i nagle skierował potężną wiązkę światła do pokoju powyżej, oślepiając wszystkich obecnych. W tym samym czasie, dzięki użyciu obiektów rezonansowych, udało mu się uzyskać głęboki, dudniący dźwięk, imitujący efekt głośnych i przerażających grzmotów⁷³.

⁶⁷ Agathias, *Historiae* V 7, 4.

⁶⁸ Agathias, *Historiae* V 7, 5.

⁶⁹ Agathias, *Historiae* V 7, 5.

⁷⁰ Agathias, *Historiae* V 7, 5.

⁷¹ Agathias, *Historiae* V 7, 5.

⁷² Huxley, *Anthemius of Tralles*, s. 2.

⁷³ Agathias, *Historiae* V 8, 4: „Δίσκον μὲν γάρ τινα ἐσόπτρου δίκην ἐσκευασμένον καὶ ἡρέμα ὑποκοιλαινόμενον ταῖς τοῦ ἡλίου ἀντερείδων ἀκτῖσιν ἐνεπίμπλα τῆς αἴγλης. Καὶ εἶτα μετὰ γων ἐφ’ ἑτέρα πολλὴν ἀθρόον αὐτῷ κατηκόντιζε λαμπηδόνα, ὥς ἀπάντων ἐφ’ οὓς ἂν φέροιτο ἀμβλύνεσθαι τὰς ὄψεις καὶ σκαρδαμύττειν. Συντρίψεις δέ τινας καὶ ἀντιτυπίας σωμάτων ἐπινοῶν βαρυηχοτάτων κτύπους ἀπετέλει σφοδροὺς καὶ βροντώδεις καὶ οἴους ἐκπληῖσαι τὴν αἴσθησιν”.

Kiedy w końcu Zenon dowiedział się, jakie jest źródło dziwnych zdarzeń, które go spotykają, postanowił poskarżyć się cesarzowi. Publicznie padł do stóp Justyniana, oskarżając swojego sąsiada o niegodziwe i przestępcze zachowanie⁷⁴. Po raz kolejny postanowił wykorzystać swoje umiejętności retoryczne. Zaczął deklamować przed senatem wersety w kpiącym poetyckim stylu. Używając homeryckich epitetów, podkreślał, że dla niego, zwykłego śmiertelnika, niemożliwe jest konkurowanie w pojedynkę w tym samym czasie z „Zeusem Rozjaśniaczem”, „Głośnym Gromowładcą” i „Posejdonem Wstrząsającym Ziemią”⁷⁵. Ale krytykując nadużywanie sił natury, jednocześnie przyznał się do swej porażki.

4. Spór z Antemiusza z Zenonem – próba interpretacji

Nie wiemy niestety, jak zakończył się sąsiedzki spór, ani też jaki był cel działań Antemiusza. Wbrew twierdzeniu Vincenta Tremblaya raczej nie dążył on do zmuszenia Zenona do opuszczenia swojego domu⁷⁶. W cytowanym fragmencie Agatiasz wskazywał raczej na zemstę, którą architekt zamierzał wyrzucić na retorze. Ponieważ nie był w stanie wygrać z nim pojedynku na słowa, sięgnął po metody swego rzemiosła⁷⁷. Niewykluczone, że eksperymenty Antemiusza nie były jedynie zabawą, chęcią dokuczenia uciążliwemu sąsiadowi, ale były związane z jego działalnością budowniczego. Giusto Traina jest skłonny rozważyć sztuczkę Antemiusza jako pierwszy krok w eksperymentowaniu z odpornością na trzęsienia ziemi: ponieważ musiał projektować budowle w Konstantynopolu, na obszarze nieustannie zagrożonym wstrząsami, Antemiusz mógł próbować przestudiować w ten sposób system testowania wytrzymałości najbardziej śmiałych budynków⁷⁸. Byłby to pierwszy dowód na próbę zweryfikowania, choć na małą skalę, przyczyn trzęsień ziemi wskazanych przez Arystotelesa⁷⁹. Hipotezy tej niestety nie sposób udowodnić. Trudno też nie uznać eksperymentu za wysoce ryzykowny. Z tekstu Agatiasza jednoznacznie wynika, że dom Antemiusza i Zenona

⁷⁴ Agathias, *Historiae* V 8, 4.

⁷⁵ Agathias, *Historiae* V 8, 5: „πρός τε Δία τὸν ἄστροπητὴν καὶ ἐρίγδουπον καὶ πρὸς γε Ποσειδῶνα τὸν ἐννοσίγαιον διαμάχεσθαι”.

⁷⁶ Tremblay, *La μῆτις*, s. 5. Badacz powołuje się na Agatiasza (Agathias, *Historiae* V 7, 1). Jednak w cytowanym fragmencie brakuje takiego stwierdzenia.

⁷⁷ Agathias, *Historiae* V 7, 1: „τέχνης τρόπῳ τοιῶδε”.

⁷⁸ Traina, *Un terremoto artificiale*, s. 188.

⁷⁹ Agatiasz wprost pisze, że w Konstantynopolu często wspomniano imię Arystotelesa w dyskusjach na temat trzęsień ziemi (Agathias, *Historiae* V 6, 1).

miał co najmniej wiele drewnianych elementów, jeśli nie był w całości drewniany. Rozpalenie w nim ognia pod kilkoma pojemnikami stanowiło poważne zagrożenie pożarowe w mieście, które wielokrotnie padało ofiarą pożarów.

Niestety nie sposób stwierdzić, skąd Agatiasz czerpał informacje na temat przebiegu opisanego konfliktu. V. Tremblay uznał, że źródłem wiedzy był sam Antemiusz, którego Agatiasz znał osobiście, o czym świadczyć ma to, że był zaznajomiony z dokonaniem jego rodziny i darzył go wielkim szacunkiem⁸⁰. Sprawa jednak wcale nie jest taka oczywista. Agatiasz mógł poznać losy członków rodziny Antemiusza, gdy w 551 odwiedził Tralles w drodze z Aleksandrii do Konstantynopola⁸¹. Opowiedzieć mu o nich mógł też Metrodor, brat architekta.

Odpowiedź na pytanie, czy to od Antemiusza z Tralles dziejopis mógł usłyszeć relację o jego zmaganiach z Zenonem, w dużym stopniu zależy od datowania śmierci pierwszego z wymienionych. Tradycyjnie przyjmowano, że budowniczy Hagia Sofia zmarł w 534⁸². Jednak data ta została zakwestionowana przez badaczy wskazujących, że w takim przypadku nie mógłby on być autorem najważniejszych rozwiązań architektonicznych w tej świątyni⁸³. Ponieważ jej uroczysta inauguracja odbyła się w grudniu 537, można sądzić, że jej architekt zmarł po tej dacie, ale przed zawaleniem się centralnej kopuły w maju 558⁸⁴. To daje nam bardzo długi, dwudziestoletni okres. Jeśli śmierć bohatera naszej opowieści

⁸⁰ Tremblay, *La μῆτις*, s. 1; A. Cameron (Agathias, *Historiae*, s. 121-122) pisze, że „his personal knowledge surely explains why he included the famous story of Anthemius’ exploitation of the principle of steam power so as to annoy his neighbour”, ale nie wskazuje źródeł tej wiedzy.

⁸¹ Agathias, *Historiae* II 17, 1-9; A. Cameron, *Agathias*, Oxford 1970, s. 8.

⁸² F. Hultsch, *Anthemius aus Tralleis*, w: *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, t. 1/2, ed. A.F. Pauly – G. Wissowa – W. Kroll, Stuttgart 1894, s. 2368-2369; R. Browning, *Justinian i Teodora*, tł. M. Boduszyńska-Borowikowa, Warszawa 1996, s. 77; Iacobini, *Antemio da Tralle*, s. 70. Wydawca dzieła Witeliona ostrożnie wskazuje początek VI wieku jako okres aktywności Antemiusza (*Witelonis Perspectivae liber quintus*, cap. 65, ed. i tł. A. Mark Smith, Wrocław – Warszawa – Kraków 1983, s. 187, przyp. 1). Niepewna jest także data narodzin Antemiusza, która bywa określana na ok. 474 lub 500.

⁸³ Zauważył to G. Soulis w recenzji książki Huxleya opublikowanej w 1960 roku („Speculum” 35 (1960) s. 123-124).

⁸⁴ Martindale, *Anthemios von Tralleis*, s. 89; K. Kourelis – A. Bernard, *Anthēmios of Tralleis*, w: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists, The Greek tradition and its many heirs*, ed. P.T. Keyser – G.L. Irby-Massie, London – New York 2008, s. 90; M.J. Johnson – A. Kazhdan, *Anthemios of Tralles*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 1, ed. A. Kazhdan, New York – Oxford 1991, s. 109.

nastąpiła wkrótce po 537, wątpliwe jest, by mógł opowiedzieć o swych zmaganiach z Zenonem Agatiaszowi, który był wówczas dzieckiem, urodził się bowiem między 530 a 532⁸⁵. Wraz z rodzicami przyjechał do Konstantynopola około 533/535, zatem i czasu na zawarcie bliższej znajomości z Antemiuszem nie miałyby zbyt wiele. Co więcej, fakt, że ojciec Agatiasza był retorem, ułatwiałby mu raczej kontakt z drugim protagonistą sporu. Teza V. Tremblaya jest do utrzymania tylko wtedy, jeśli przesuniemy datowanie śmierci Antemiusza na lata pięćdziesiąte VI wieku. Jest to jednak mało prawdopodobne, pisząc bowiem o zawaleniu się kopuły Hagia Sofia w 558, Agatiasz wprost stwierdza, że Antemiusz już od dawna nie żył⁸⁶. Warto też przypomnieć, że najwyraźniej nie znał on przyczyny sporu i że jego opis urządzenia, za pomocą którego Antemiusz wywołał iluzję trzęsienia ziemi, nie jest zbyt precyzyjny. Moim zdaniem świadczy to o tym, że opowieść o omawianym konflikcie została przekazana Agatiaszowi przez inne osoby.

Jednak, chociaż świadectwo Agatiasza jest zapewne z drugiej ręki, nie można go odrzucić. Wszak żyli jeszcze w Konstantynopolu ludzie, którzy mogli być świadkami sporu, Grono osób, które o nim wiedziało, było bardzo szerokie – Zenon i jego goście, członkowie senatu, przed którymi retor skarżył się na postępowanie Antemiusza, bliscy i przyjaciele tego ostatniego, sąsiedzi obu skonfliktowanych postaci. Bez wątpienia historia konfliktu sąsiedzkiego dwu znanych osobistości stała się głośna i była szeroko komentowana. Świadczą o tym dalsze fragmenty *Historii* Agatiasza. Twierdzi on mianowicie, że ludzie uznali Antemiusza za odkrywcę przyczyny zjawiska trzęsień ziemi, potrafiącego wywołać je sztucznie, poprzez odtwarzanie działania natury⁸⁷.

Historię uprawdopodobniają też kwalifikacje Antemiusza. Jak wspomniałam, Agatiasz nie był w stanie opisać bardziej precyzyjnie metody zastosowanej przez architekta, co nawiasem mówiąc, nie pozwala na jednoznaczną ocenę, czy zbudowana przez niego maszyna naprawdę mogła wstrząsnąć budynkiem. Jest jednak prawdopodobne, że Antemiusz, który był dobrze czytany w hellenistycznej nauce, zastosował metodę zapożyczoną od Herona z Aleksandrii, w którego pracach opisano metody przewodzenia pary⁸⁸. W VI wieku w Konstantynopolu był dostępny

⁸⁵ Martindale, *Agathias*, J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 3A, Cambridge 1992, 23; Cameron, *Agathias*, s. 1. Agatiasz urodził się w dość zamożnej rodzinie w Myrinie w Azji Mniejszej, niedaleko współczesnej Smyrny. Jego rodzicami byli retor Memnonios i Pericleia.

⁸⁶ Agathias, *Historiae* V 9, 4.

⁸⁷ Agathias, *Historiae* V 8, 1: „καίτοι Ἀνθέμιος μὲν ἐκ πλείστου ἐτεθνήκει”.

⁸⁸ Huxley, *Anthemius of Tralles*, s. 2.

egzemplarz księgi Herona, być może bardziej kompletny niż tekst, którym dysponujemy współcześnie, zatem Antemiusz miał możliwość zapoznania się z myślą wielkiego greckiego matematyka⁸⁹. Jego eksperymenty były zgodne z aleksandryjską tradycją budowy maszyn parowych, takich jak Heronowa *eolipila*⁹⁰.

Nie tylko wywołanie wrażenia trzęsienia ziemi było w zakresie technicznych możliwości Antemiusza. Jak wspomniałam, zwierciadła wklęsłe były tematem jedyne zachowanego fragmentu jego spuścizny literackiej. Wiedział zatem, jak ich użyć, by wywołać wrażenie błyskawicy. Zapewne swą wiedzę na ten temat wykorzystał również, projektując Hagia Sophia, by uzyskać pożądany efekt świetlny (światło odbijające się od złotych mozaik), opisywany w ekfrazach⁹¹.

W przeciwieństwie do Prokopiusza, który chwalił pracę Antemiusza, nie wspomina nic o jego doświadczeniach naukowych, Agatiasz poświęcił im sporo uwagi. Na podstawie opisu sztucznego trzęsienia ziemi, sprokurowanego przez Antemiusza, można sądzić, że bizantyński inżynier był zwolennikiem teorii Arystotelesowskiej, zgodnie z którą trzęsienia ziemi były spowodowane przemieszczaniem się powietrza pod ziemią⁹². Dyskurs na ten temat musiał rozprzestrzenić się wśród bardziej wykształconej części mieszkańców Konstantynopola, podczas gdy inni upatrywali przyczyn wstrząsów sejsmicznych we wpływie gwiazd⁹³. Agatiasz wyraził sceptycyzm wobec prób naukowego wyjaśnienia powodów trzęsień ziemi. Gotów był wprawdzie przyznać, że „coś było w tym, co mówili” jednak „nie tak wiele, jak sobie wyobrażali”⁹⁴. Według niego te teorie, jakkolwiek wiarygodne i wyrafinowane,

⁸⁹ Jones, *On Some Borrowed*, s. 15.

⁹⁰ Była to tzw. bania Herona. Zob. Hero Alexandrinus, *Opera quae supersunt omnia*, t. 1: *Pneumatica et automata* II 11, ed. W. Schmidt, Leipzig 1899, s. 228-230; M. Boas, *Hero's Pneumatica: a study of its transmission and influence*, „Isis” 40/1 (1949) s. 38-48.

⁹¹ Możliwość taką dostrzegł też A. Kaldellis (*The Making of Hagia Sophia*, s. 357-358), wskazując na wykorzystanie w świątyni „light and visual effects”. Podobnie: N. Schibille, *Astronomical and Optical Principles in the Architecture of Hagia Sophia in Constantinople*, „Science in Context” 22 (2009) s. 28.

⁹² Agathias, *Historiae* V 8, 1-2; Traina, *Un terremoto artificiale*, s. 188. S. Busà (*Costantinopoli e i terremoti. 'crolli di simboli', sussulti di paganesimo e risposte 'ufficiali' nella Bisanzio giustiniana*, „Antesteria” 1 (2012) s. 424) przeciwstawia tradycjonalistów arystotelesowsko-ptolemejskich (Jana Lydusa, Jana Filopona, Antemiusza z Tralles) zwolennikom poglądów antyarystotelesowsko-antyptolemejskich (Agatiasz, Kosmas Indicopleustes).

⁹³ Agathias, *Historiae* V 5, 3; V 8, 4.

⁹⁴ Agathias, *Historiae* V 8, 1 (tł. własne).

mogły się wydawać, nie były poparte dowodami⁹⁵. Docenił umiejętności Antemiusza pozwalające na wytworzenie „dobrych zabawek”, ale uznał, że to nie oznacza, że natura podąża za tym samym wzorem⁹⁶. W jego opinii takie rzeczy powinny być traktowane jako imponujące i zabawne sztuczki mechaniczne, ale trzeba szukać innego wyjaśnienia dla klęsk żywiołowych⁹⁷.

To właśnie powyższe stwierdzenia skłoniły V. Tremblaya do uznania, że dziejopis przedstawił niepoehlebny portret Antemiusza, chociaż używając nawiązań do Homera i Platona, przykrył fasadą retoryki bizantyńskiej⁹⁸. Badacz ten sądzi, że Agatiasz użył postaci Antemiusza, aby ukazać rywalizację między dwiema dziedzinami wiedzy i inteligencji, między sferą literatury i „sztukami mechanicznymi”⁹⁹, walkę (ἀγών) retoryki i mechaniki¹⁰⁰. W jego opinii Agatiasz krytykuje μαθηματικὴ ἐπιστήμη Antemiusza, uznając go za winnego fałszu¹⁰¹, używającego swych sztuczek nie przeciwko wrogowi imperium, ale przeciwko innemu Bizantyńczykowi, retorowi Zenonowi, który poprzez swój zawód, wiedzę i środki uosabiał prawdziwą ἐπιστήμη¹⁰². Trudno jednak nie zauważyć, że w opinii publicznej Zenon został ośmieszony.

Nie odrzucając całkowicie tezy Vincenta Tremblaya, sądzę jednak, że jego twierdzenie, iż Agatiasz sprowadził naukę mechaniki do poziomu

⁹⁵ Chociaż psy maltańskie stąpają lekko, chodząc po dachu, powodują jego drżenie – stwierdził (Agathias, *Historiae* V 8, 1).

⁹⁶ Agathias, *Historiae* V 8, 6.

⁹⁷ Agathias, *Historiae* V 8, 3.

⁹⁸ Tremblay, *La μῆτις*, s. 3. Badacz wskazuje np. że sposób, w jaki Antemiusz pokonał Zenona, jest zbliżony do tego, w jaki Antiloch wygrał wyścig z Menelaosem (Tremblay, *La μῆτις*, s. 18-19).

⁹⁹ Tremblay, *La μῆτις*, s. 4. Uczony definiuje inteligencję Antemiusza jako μῆτις (Tremblay, *La μῆτις*, s. 16) i tak charakteryzuje zdolności Antemiusza: „C’est l’intelligence rusée, fruit du savoir-faire, de la machination, de la prestidigitation, de la charlatanerie et des stratagèmes, celle qu’utilisent le chasseur et le pêcheur, le renard et le poulpe, Hermès et Héphaïstos, et bien sûr Athéna et Ulysse” (Tremblay, *La μῆτις*, s. 16). Na temat definicji pojęcia μῆτις, zob. M. Detienne – J.-P. Vernant, *Les ruses de l’intelligence: la mètis des Grecs*, Paris 1974, s. 10.

¹⁰⁰ Tremblay, *La μῆτις*, s. 15.

¹⁰¹ Badacz odwołuje się do badań, które opublikowała A.-M. Taragna (*Les apparences sont trompeuses: ruse, fiction, et illusion chez George de Pisidie, Doux remède*, w: *Poésie et poétique à Byzance. Actes du ive colloque international philologique „EPMHNEIA”* (Paris, 23-24-25 février 2006), red. P. Odorico – P.A. Agapitos – M. Hinterberger, Paris 2009, s. 121-140).

¹⁰² Tremblay, *La μῆτις*, s. 14.

oszustwa i machinacji, jest zbyt daleko idącą supozycją¹⁰³. Nie mogę się też w pełni zgodzić ze stwierdzeniem, że Agatiasz przedstawił Antemiusza jako dowcipnisią, kuglarza i oszusta, który wykorzystuje swoje umiejętności (τέχνη) do płatania figli¹⁰⁴, nie zaś jako wielkiego budowniczego czy doradczącego cesarzowi Justynianowi. Wszak wcześniej czytamy o wielkich budowlach, będących dziełem Antemiusza i przynoszących mu sławę¹⁰⁵. Końcowa fraza cytowanego fragmentu brzmi: „dopóki trwają”¹⁰⁶, co V. Tremblay odbiera jako krytykę dokonań Antemiusza¹⁰⁷. Wszak kopuła Hagia Sofia zawaliła się w wyniku trzęsień ziemi. Izydor Młodszy z Miletu musiał modyfikować plany Antemiusza¹⁰⁸. Trzeba jednak pamiętać, że mury świątyni oparły się wstrząsom tektonicznym. Nic też nie wiemy, by poważnie ucierpiała jakaś inna budowla zaprojektowana przez Antemiusza. Ponadto opisując nową kopułę, wzniesioną przez Izydora Młodszego, dziejopis konkludował, że robi ona mniejsze wrażenie na widzu niż dawna¹⁰⁹. Jest natomiast prawdą, że w narracji historyka można rozpoznać sceptycyzm wobec poczynań Antemiusza. Również G. Traina dostrzega w ekskursie Agatiasza krytyczną reakcję na oficjalną propagandę Justyniana. Antemiusz, ekspert od zjawisk naturalnych, próbował naśladować naturę na podstawie klasycznych doktryn, ale uczynił to bezskutecznie.

Warto na koniec zauważyć, że na poglądy bizantyńskiego autora wpłynąć mogły jego osobiste doświadczenia. W 551 roku w Aleksandrii, gdzie studiował prawo, odczuwalne było potężne trzęsienie ziemi, które zniszczyło Bejrut. Gdy Agatiasz powrócił do Konstantynopola, doświadczył kilku kolejnych wstrząsów tektonicznych, które dotknęły stolicę cesarstwa. Wrażenie, jakie te zjawiska na nim wywarły, barwnie opisał w swym dziele.

Reasumując, Antemiusz z Tralles był w stanie wywołać zarówno efekt burzy z piorunami, jak i złudzenie wstrząsów sejsmicznych. Nie ma powodów wątpić w świadectwo Agatiasza, że inżynier wykorzystał swe umiejętności, by dokuczyć sąsiadowi i cel osiągnął. Możliwe, że chciał także sprawdzić teorię Artystotelesa dotyczącą przyczyn trzęsień ziemi.

¹⁰³ Tremblay, *La μῆτις*, s. 4.

¹⁰⁴ Tremblay, *La μῆτις*, s. 21-23.

¹⁰⁵ Agathias, *Historiae* V 6, 6. Również w dalszej części *Historii* Agatiasz podkreśla piękno „wielkiego Kościoła” (Agathias, *Historiae* V 9, 2).

¹⁰⁶ Agathias, *Historiae* V 6, 6: „ἔστ’ ἂν ἐστήκοι καὶ σφύοιτο” (tł. własne).

¹⁰⁷ Tremblay, *La μῆτις*, s. 22.

¹⁰⁸ Agathias, *Historiae* V 9, 4-5; Traina, *Un terremoto artificiale*, s. 189.

¹⁰⁹ Agathias, *Historiae* V 9, 5.

W tym przypadku, jeśli nawet wyciągnął jakieś wnioski, nie zdołał wypracować na ich podstawie praktycznych rozwiązań.

Bibliography

Sources

- Agathias, *Historiae: Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque*, ed. R. Keydell, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 2, Berlin 1967.
- Anthemius Trallianus, *De paradoxis mechanicae: Mathematici Graeci Minores*, ed. J.L. Heiberg, København 1927, s. 78-92; Παραδοξογράφοι, ed. A. Westermann, Brunsvigae – Londini 1839, s. 149-158.
- Constantinus Rhodius, *Descriptio Ecclesiae Sanctorum Apostolorum*, Constantine of Rhodes, *On Constantinople and the Church of the Holy Apostles*, ed I. Vassis, tł. L. James – V. Dimitropoulou – R. Jordan, Farnham 2012.
- Eustathius Thessalonicensis, *Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem Pertinentes*, t. 1-4, ed. M. Van Der Valk, Leiden 1971–1987.
- Apollonii Pergaei quae exstant, t. 2, ed. J.L. Heiberg, Leipzig 1893.
- Hero Alexandrinus, *Opera quae supersunt omnia*, t. 1, ed. W. Schmidt, Leipzig 1899.
- Ioannes Tzetzes, *Historiae: Ioannis Tzetzae Historiae*, ed. P.L.M. Leone, Lecce 2007.
- Ioannes Zonaras, *Annales: Ioannis Zonarae Annales*, t. 2, ed. M. Pinder, Bonn 1844.
- Les catoptriciens grecs*, t. 1: *Les miroirs ardents*, ed. R. Rashed, Paris 2000, s. 343-359.
- Parangelmata Poliorcetica*, w: *Siegecraft: Two Tenth-Century Instructional Manuals by „Heron of Byzantium”*, ed. D.F. Sullivan, Washington 2000, s. 26-87.
- Paulus Silentiarius, *Descriptio S. Sophiae*, ed. C. de Stefani, Berlin – New York 2011.
- Procopius, *De aedificiis: Procopii Caesariensis Opera omnia*, t. 4, ed. G. Wirth – J. Haury, Leipzig 1964, tł. P.L. Grotowski, Prokopiusz z Cezarei, *O budowlach*, Warszawa 2006.
- Raynaud D., *A Critical Edition of Ibn al-Haytham's Eclipse. The First Experimental Study of the Camera Obscura*, Cham 2016, s. 30-78.
- The Optics of Ibn al-Haytham*, t. 1-3: *On Direct Vision*, cz. 1-2, tł. A.I. Sabra, London 1989; Books 4-5: *On Reflection and Images Seen by Reflection*, tł. A.I. Sabra – J.P. Hogendijk, London 2023.
- Witelonis Perspectivae liber quintus*, ed. i tł. A.M. Smith, Wrocław – Warszawa – Kraków 1983.

Studies

- Acerbi F., *Logistic, Arithmetic, Harmonic Theory, Geometry, Metrology, Optics and Mechanics*, w: *A companion to Byzantine science*, red. S. Lazaris, Leiden – Boston 2020, s. 105-159.

- Acerbi F., *The geometry of burning mirrors in Greek antiquity. Analysis, heuristic, projections, lemmatic fragmentation*, "Archive for History of Exact Sciences" 65 (2011) s. 471-497.
- Berggren J.L., *Greek and Islamic Elements in Arabic Mathematics*, „Apeiron” 24/4 (1991) s. 195-217.
- Boas M., *Hero's Pneumatica: a study of its transmission and influence*, „Isis” 40/1 (1949) s. 38-48.
- Busà S., *Costantinopoli e i terremoti. 'crolli di simboli', sussulti di paganesimo e risposte 'ufficiali' nella Bisanzio giustiniana*, „Antesteria” 1 (2012) s. 421-428.
- Cameron A., *Isidore of Miletus and Hypatia: On the Editing of Mathematical Texts*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” 31/1 (1990) s. 103-127.
- Croke B., *Justinian, Theodora, and the Church of Sts. Sergius and Bacchus*, „Dumbarton Oaks Papers” 60 (2006) s. 25-63.
- Darmstädter E., *Anthemios und sein "künstliches Erdbeben" in Byzanz*, „Philologus” 88 (1933) s. 477-482.
- Decorps-Foulquier M., *Recherches sur les Coniques d'Apollonios de Pergé et leurs commentateurs grecs*, Paris 2000.
- Detienne M. – Vernant J.-P., *Les ruses de l'intelligence: la mètis des Grecs*, Paris 1974.
- Downey G., *Byzantine Architects, their Training and Methods*, „Byzantion” 18 (1946/1948) s. 99-118.
- Downey G., *Pappus of Alexandria on Architectural Studies*, „Isis” 38 (1948) s. 197-200.
- Fabre A., *Autour des deux architectes du Parthénon et de Sainte-Sophie*, „Echos d'Orient” 22 (1923) s. 59-65.
- Forchheimer P. – Strzygowski J., *Die byzantinische Wasserbehälter von Konstantinopel*, Wien 1893.
- Furlan I., *Accertamenti a Dara*, t. 1, Padova 1984.
- Ghassemi S., *Ibn Al-Haytham and Scientific Method*, Washington 2020.
- Heath T.L., *The Fragment of Anthemius on Burning. Mirrors and the 'Fragmentum mathematicum Bobiense'*, „Bibliotheca Mathematica” 3/7 (1906/1907) s. 225-233.
- Heiberg J.L. – Wiedemann E., *Ibn al Haiṭam's Schrift über parabolische Hohlspiege*, „Bibliotheca Mathematica” 3/10 (1910) s. 201-237.
- Heiberg J.L., *Zum Fragmentum mathematicum Bobiense*, „Zeitschrift für Mathematik und Physik. Historisch-literarische Abtheilung” 28 (1883) s. 121-129.
- Hoffmann V., *Der geometrische Entwurf der Hagia Sophia in Istanbul: Bilder einer Ausstellung*, Bern 2005.
- Hultsch F., *Anthemius aus Tralleis*, w: *Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, t. 1/2, ed. A.F. Pauly – G. Wissowa – W. Kroll, Stuttgart 1894, 2368-2369.
- Huxley G.L., *Anthemius of Tralles. A Study in Later Greek Geometry*, Cambridge 1959.
- Iacobini A., *Antemio da Tralle*, w: *Enciclopedia dell'arte medievale*, t. 2, Roma 1991, w: [https://www.treccani.it/enciclopedia/antemio-da-tralle_\(Enciclopedia-dell-Arte-Medievale\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/antemio-da-tralle_(Enciclopedia-dell-Arte-Medievale)) (dostęp: 20.05.2025).

- James L., *Constantine of Rhodes's Poem and Art History*, w: *Constantine of Rhodes, On Constantinople and the Church of the Holy Apostles*, ed i tł. L. James, Farnham 2012, s. 131-222.
- Johnson M.J. – Kazhdan A., *Anthemios of Tralles*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 1, red. A. Kazhdan, New York – Oxford 1991, s. 109.
- Jones A., *Introduction*, w: *Pseudo-Ptolemy De Speculis*, „SCIAMVS. Sources and Commentaries in the Exact Sciences” 2 (2001) s. 145-186.
- Jones A., *On Some Borrowed and Misunderstood Problems in Greek Catoptrics*, „Centaurus” 30 (1987) s. 1-17.
- Kaldellis A., *The Making of Hagia Sophia and the Last Pagans of New Rome*, „Journal of Late Antiquity” 6/2 (2013) s. 347-366.
- Knorr W.R., *The Geometry of Burning Mirrors in Antiquity*, „Isis” 74 (1983) s. 63-70.
- Kourelis K. – Bernard A., *Anthēmios of Tralleis*, w: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists, The Greek tradition and its many heirs*, red. P.T. Keyser – G.L. Irby-Massie, London – New York 2008, s. 90-91.
- Krautheimer R., *Early Christian and Byzantine Architecture*, Harmondsworth 1984.
- Krupczyński P., *Antemiusz z Tralles*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, Warszawa 2002, s. 36-37.
- Mainstone R.J., *Hagia Sophia. Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church*, London 1988.
- Martindale J.R., *Anthemius 2*, w: J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 3A, Cambridge 1992, s. 88-89.
- Martindale J.R., *Agathias*, w: J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 3A, Cambridge 1992, s. 23-25.
- Martindale J.R., *Zeno 3*, w: J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 3B, Cambridge 1992, s. 1418.
- Rashed R., *De Constantinople à Bagdad: Anthémios de Tralles et Al-Kindi*, w: *La Syrie de Byzance à l'Islam. VIIe-VIIIe siècles. Actes du colloque international Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen/Paris-Institut du Monde Arabe, 11-15 septembre 1990 (Damas, 1992)*, red. P. Canivet – J.-P. Rey-Coquais, Paris 1992, s. 165-170.
- Raynaud D., *Ibn al-Haytham's Method*, w: *A Critical Edition of Ibn al-Haytham's Eclipse. The First Experimental Study of the Camera Obscura*, Cham 2016, s. 79-111.
- Sabra A.I., *Ibn al-Haytham*, w: A.I. Sabra, *Optics, Astronomy and Logic. Studies in Arabic Science and Philosophy*, t. 2, Brookfield 1994, s. 190-210.
- Sabra A.I., *Introduction*, w: *The Optics of Ibn al-Haytham, Books 1-3: On Direct Vision*, tł. A.I. Sabra, London 1989, s. XIX-LXXXVII.
- Schibille N., *Astronomical and Optical Principles in the Architecture of Hagia Sophia in Constantinople*, „Science in Context” 22 (2009) s. 27-46.
- Schibille N., *Light as an Aesthetic Constituent in the Architecture of Hagia Sophia in Constantinople*, w: *Manipolare la luce in epoca premoderna Aspetti architettonici, artistici e filosofici*, red. D. Mondini – V. Ivanovici, Mendrisio 2014, s. 31-44.
- Schibille N., *The profession of the architect in late antique Byzantium*, „Byzantion” 79 (2009) s. 360-379.

- Sedlmayr H., *Das erste mittelalterliche Architektursystem*, „Kunstwissenschaftliche Forschungen” 2 (1933) s. 25-62.
- Svenshon H., *Heron of Alexandria and the Dome of Hagia Sophia in Istanbul*, w: *Proceedings of the Third International Congress on Construction History, Cottbus, May 2009*, red. K.-E. Kurrer – W. Lorenz – V. Wetzck, Berlin 2009, s. 1387-1394.
- Sofiści i retorzy greccy w cesarstwie rzymskim (I-VII wiek). *Słownik biograficzny*, red. P. Janiszewski – K. Stebnicka – E. Szabat, Warszawa 2011.
- Toomer G.J., *Introduction*, w: Diocles, *On Burning Mirrors: The Arabic Translation of the Lost Greek Original*, tł. G.J. Toomer, Sources in the history of mathematics and physical sciences 1, Berlin 1976, s. 1-33.
- Traina G., *Un terremoto artificiale nel VI secolo d.C.: gli esperimenti di Antemio di Tralle a Costantinopoli*, w: *I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea*, red. E. Guidoboni, Bologna 1989, s. 186-190.
- Tremblay Vincent, *La μῆτις de l'ingénieur et l'artifice de l'architecte: Anthémios de Tralles et la notion de faux chez Agathias le Scholastique*, „Memini. Travaux et documents” 22 (2022), w: <https://journals.openedition.org/memini/2166> (dostęp: 20.05.2025).
- Tybjerg K., *Heron of Alexandria*, w: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists, The Greek tradition and its many heirs*, red. P.T. Keyser – G.L. Irby-Massie, London – New York 2008, s. 384-387.
- Tzvi Langermann Y., *Ibn al-Haytham: Abū 'Alī al-Ḥasan ibn al-Ḥasan*, w: *The Biographical Encyclopedia of Astronomers, Springer Reference*, red. T. Hockey et al., New York 2007, s. 556-557.
- Ver Eecke P., *Les opuscles mathématiques de Dydime, Diophane et Anthemius suivis du Fragment mathématique de Bobbio*, Paris – Bruges 1940.



Żywot św. Symeona Słupnika Młodszego z Cudownej Góry w roli paratekstu w jednym z odpisów *Latopisu nowogrodzkiego*¹

The Life of St. Symeon Stylites the Younger of the Admirable Mountain as a Paratext in One of the Manuscript Copies of the *Novgorod Fourth Letopis*

Zofia A. Brzozowska²

Abstract: Symeon Stylites the Younger (521-592), also known in the Byzantine-Orthodox tradition as St Symeon of the Admirable Mountain, is probably one of the most famous and best-documented Syrian ascetics. Many hagiographic works devoted to him have been preserved in Syrian, Arabic, Georgian, Greek and Church Slavic literatures. The corpus of Greek texts is quite extensive and includes two long biographies, several abridged lives and their redactions for the needs of Byzantine liturgical books. Both versions of the Greek extensive life (BHG 1689 and 1690) and several versions of the prologue life were translated into Church Slavic. This article presents a variant of the life of St Symeon Stylites the Younger taken from the Verse Prologue, written on the last, free page of the mid-16th-century manuscript containing the *Novgorod Fourth Letopis* (historical work from the 15th century) as a gloss-paratext. This shows the extraordinary durability of the Byzantine hagiographic tradition in the culture of the Eastern Slavs until the 16th century.

Keywords: Symeon Stylites the Younger; Byzantine hagiography; Church Slavic hagiography; Novgorod the Great; paratexts

¹ Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr 2020/39/G/HS2/01652. Stanowi również kolejną część cyklu publikacji poświęconych bizantyńskim tekstom hagiograficznym, przetłumaczonym na język (staro)cerkiewnosłowiański, a tym samym mogącym służyć Słowianom prawosławnym na Bałkanach i w Europie Wschodniej jako źródło wiedzy na temat historii powszechnej, kształtujące ich wizję świata i własnego w nim miejsca. Ten cykl miałam opracowywać wraz ze śp. prof. dr. hab. Mirosławem J. Leszką (z Katedry Historii Bizancjum UŁ) na przestrzeni kolejnych lat. Zdołaliśmy jednak opublikować tylko jeden artykuł: na temat biskupów-męczenników z Chersonesu Taurydzkiego („Vox Patrum” 91 [2024]). Za postawienie przede mną tego zadania badawczego, za pomysł i udział w jego realizacji jestem profesorowi bardzo wdzięczna.

² Dr hab. Zofia A. Brzozowska, prof. UŁ, Instytut Studiów Wschodnioeuropejskich, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki, Polska; e-mail: zofia.brzozowska@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0001-5951-3781.

Symeon Słupnik Młodszy (521-592), znany też w tradycji bizantyńsko-prawosławnej jako św. Symeon z Cudownej Góry (gr. Συμεὼν τοῦ ἐν τῇ Θαυμαστῇ Ὁρει; cs. Сѹмевѣнь иже на Дивѣѣи горѣ, Сѹмеонъ Дивногогорец), jest zapewne – obok św. Symeona Słupnika Starszego (ok. 390-459) – jednym z najśłynniejszych i najlepiej poświadczonych źródłowo stylitów syryjskich. Informacje na temat jego działalności i osiągnięć ascetycznych można odnaleźć nie tylko w dość obszernym korpusie zachowanych do naszych dni tekstów hagiograficznych i hymnograficznych (poświęconych bezpośrednio jemu, jego towarzyszom w ascezie i matce Marcie, czczonej niezależnie jako święta w wielu Kościołach Wschodnich), ale też m.in. w *Historii Kościoła* Ewagriusza Scholastyka³ i *Łące duchowej* Jana Moschusa⁴.

Zbierając dane ze wszystkich tych przekazów można stwierdzić, że Symeon przyszedł na świat w Antiochii, w 521 roku. Jego matka, Marta, późniejsza święta, odznaczała się niezwykle pobożnością. Ojciec Jan pochodził z Edessy i zginął podczas trzęsienia ziemi w 526. Po tym wydarzeniu przyszedł stylita, choć był kilkuletnim dzieckiem, idąc za głosem powołania lub też powodowany trudną sytuacją materialną rodziny, postanowił rozpocząć życie ascetyczne we wspólnocie mnichów. Jego przewodnikiem i ojcem duchowym został Jan Słupnik. Pod jego kierunkiem Symeon stawiał swe pierwsze kroki jako stylita (zamieszkał na kolumnie ustawionej nieopodal słupa swojego mistrza w wieku zaledwie siedmiu lat), a po śmierci nauczyciela przejął po nim kierowanie monasterem. Surowe praktyki ascetyczne, których radykalność wprawiała w zdziwienie nawet jego towarzyszy, miał on kontynuować z krótkimi tylko przerwami (wynikającymi z przyczyn technicznych, jak np. budowa nowej kolumny lub zmiana miejsca) aż do swej śmierci w 592. Po najeździe Persów, Symeon postanowił porzucić dotychczasową wspólnotę i przeniósł się na słup, usytuowany na zboczu góry w okolicach Antiochii, która rychno, za sprawą dokonywanych przez niego cudów i uzdrowień, zyskała miano cudownej. Jego uczniowie podążyli tam jednak za nim, zakładając monaster (551). Stylita został obdarzony nie tylko darem uzdrawiania przychodzących do niego osób z chorób i problemów psychicznych, ale przede wszystkim – nadzwyczajnymi zdolnościami profetycznymi: przepowiedział zarówno wiele ważnych wydarzeń w cesarstwie i Kościele (panowanie Justyna II, a następnie Tyberiusza II czy też wyniesienie

³ Evagrius Scholasticus, *HE* VI 23, PG 86/2, 2880A-2881A, Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, tł. S. Kazikowski, Warszawa 1990, s. 282-283.

⁴ Ioannes Moschus, *Pratum spirituale* 96, 117, PG 87/3, 2953B-2955A, 2981A-B, Jean Moschus, *Le Pré Spirituel*, tł. M.J. de Journal, Sch 12, Paris 1946, s. 142-143, 168.

Jana III Scholastyka do godności patriarchy Konstantynopola, a św. Atanazego I – na tron patriarchy Antiochii), jak i klęski żywiołowe (np. trzęsienie ziemi w 557 i epidemię). Pozostawił po sobie sporo różnego rodzaju tekstów: krótkich traktatów ascetycznych, hymnów liturgicznych oraz listów (m.in. do cesarzy Justyniana I i Justyna II)⁵.

Zachowało się również wiele utworów hagiograficznych, dedykowanych św. Symeonowi Słupnikowi Młodszemu lub św. Marcie, w języku syryjskim, arabskim, gruzińskim, greckim i cerkiewnosłowiańskim⁶. Ze względu na charakter niniejszego artykułu, którego celem jest wprowadzenie do obiegu naukowego mało znanego tekstu z Nowogrodu Wielkiego, tj. północnej części Słowiańszczyzny Wschodniej, w dalszej części wywodu ograniczę się do przedstawienia tylko dwóch ze wspomnianych tradycji literackich: bizantyńskiej (greckiej) oraz ukształtowanego pod jej przemożnym wpływem średniowiecznego piśmiennictwa obszaru *Slavia Orthodoxa*, zarówno w jego wschodnim, jak i kontekstowo bałkańskim wariancie.

1. Teksty bizantyńskie (greckie)

Korpus greckich źródeł hagiograficznych, dedykowanych Symeonowi z Cudownej Góry, jest dość rozległy i obejmuje dwa obszerne żywoty, kilka żywotów krótkich oraz ich redakcji skróconych na potrzeby

⁵ Bardziej szczegółowe omówienie biografii św. Symeona Słupnika Młodszego wraz z odwołaniami do dalszej literatury przedmiotu znajdzie Czytelnik w: Z.A. Brzozowska – T. Wolińska, *The Lives of St. Symeon Stylites the Younger*, w: Z.A. Brzozowska – M.J. Leszka – T. Wolińska, *Muhammad and the Origin of Islam in the Byzantine-Slavic Literary Context. A Bibliographical History*, Łódź – Kraków 2020, s. 24-39. Rekapitulację wschodniochrześcijańskiej tradycji hagiograficznej związanej z osobą tego świętego i stan wiedzy na jego temat zawiera opracowana współcześnie wersja żywotu: *Wspomnienie św. Symeona Młodszego, Słupnika z Cudownej Góry*, w: *Synaksarion. Żywoty świętych Cerkwi Prawosławnej spisane na Świętej Górze Atos przez hieromnicha Makarego z monasteru Simonopetra. Maj*, tł. H. Paprocki, Hajnówka 2018, s. 335-344. Ogólne informacje w: M. Wysocki, *Szymon Słupnik Młodszy*, EK 19, 226.

⁶ Na temat syryjskiego żywotu św. Symeona Słupnika Młodszego (wraz z przekładem fragmentu tego tekstu na język francuski): B. Flusin, *Syméon et les philologues ou la mort du stylite*, w: *Les saints et leur sanctuaire à Byzance*, ed. C. Jolivet-Levy – M. Kaplan – J.P. Sordini, Paris 1993, s. 1-23. O źródłach gruzińskich: K.S. Kekelidze, *Monumenta hagiographica Georgica I. Keimena I*, Tbilisi 1918, s. 215-340; *Version géorgienne de la Vie de sainte Marthe*, ed. G. Garitte, CSCO 285-286, Louvain 1968. Na temat żywotu arabskiego: J. Nasrallah, *Une vie arabe de saint Syméon le Jeune*, AnBol 90 (1972) s. 387-389.

bizantyńskich ksiąg liturgicznych, przede wszystkim menologionów i synaksarionów. Najstarszy żywot interesującego nas tu stylity (BHG 1689: „Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ ἐν τῷ Θαυμαστῷ Ὁρεῖ”) został spisany w języku greckim najprawdopodobniej już w pierwszych dekadach po jego śmierci. Opinie uczonych w kwestii datacji tego zabytku różnią się nieznacznie między sobą, nie ulega jednak wątpliwości, że musiał on powstać w ostatnim dziesięcioleciu panowania Maurycjusza (592-602) lub za rządów Fokasa (602-610)⁷. W tradycji Kościołów wschodnich przyjęło się, w ślad za Janem z Damaszku, uznawać za autora tego dzieła Arkadiusza, arcybiskupa Cypru⁸, jednak obecnie odchodzi się w nauce od tej atrybucji, wskazując na to, że twórca żywotu mógł być naocznym świadkiem opisywanych w nim wydarzeń.

Najstarszy, grekojęzyczny utwór hagiograficzny poświęcony Symeonowi Słupnikowi Młodszemu pod względem gatunkowym przynależy do grupy tzw. żywotów obszernych. Jest w istocie bardzo rozległym tekstem (składającym się z 259 rozdziałów), obfitującym w wiele informacji historycznych⁹. Zachował się w dziewięciu odpisach, z których najwcześniejsze pochodzą z IX-X wieku¹⁰.

Na przełomie X i XI wieku najstarszy żywot grecki św. Symeona Słupnika z Cudownej Góry został przeredagowany, uzupełniony o kilka szczegółów i jednocześnie skrócony – jednak z zachowaniem jego obszernej, narracyjnej formy – przez Nicefora Uranusa (ok. 980-ok. 1010), parającego się piórem bizantyńskiego dowódcy wojskowego i urzędnika, przyjaciela Symeona Metafrastesa – jednego z najwybitniejszych hagiografów tamtej doby (BHG 1690: „Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ ἐν τῷ Θαυμαστῷ Ὁρεῖ συγγραφέντα παρὰ Νικηφόρου

⁷ P. Van den Ven, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune*, „Byzantion” 33/2 (1963) s. 487-492; P. Speck, *Wunderheilige und Bilder. Zur Frage des Beginns der Bilderverehrung*, w: *Varia III*, Bonn 1981, s. 165-166; V. Déroche, *Quelques interrogations a propos de la Vie de Syméon Stylite le Jeune*, „Eranos” 94 (1996) s. 65-83; 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?*, red. P. Odorico – P.A. Agapitos, Paris 2004, s. 367-385; Brzozowska – Wolińska, *The Lives*, s. 25.

⁸ *Bibliotheca hagiographica graeca*, t. 2, ed. F. Halkin, Bruxelles 1957, s. 259; O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej. Zarys*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984, s. 75, 196.

⁹ Utwór został wydany wraz z przekładem na język francuski: *La vie ancienne de s. Syméon le Jeune, 521-592*, t. 1: *Introduction et texte grec*, ed. P. van den Ven, Brussels 1962; t. 2: *Traduction et commentaire, Vie grecque de Sainte Marthe, mère de S. Syméon, Indices*, Brussels 1970.

¹⁰ Brzozowska – Wolińska, *The Lives*, s. 25-29.

τοῦ μαγίστρου Αντιοχείας τοῦ 'Οὐρανοῦ")¹¹. Do naszych dni ten utwór zachował się w pięciu odpisach greckich z XI-XVII wieku¹².

W literaturze przedmiotu znane są też trzy bizantyńskie żywoty krótkie Symeona Słupnika Młodszego, tekstologicznie zależne od najstarszego utworu greckiego dedykowanego temu ascecie. Wszystkie powstały najprawdopodobniej w XI stuleciu. Autorem pierwszego z nich (BHG 1691: „Βίος καὶ πολιτεία καὶ ἄσκησις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ ἐν τῷ Θαυμαστῷ Ὁρει”) był Jan Petryn, mnich z monasteru św. Jana Chrzciciela w Petrze, dzielnicy Konstantynopola usytuowanej w okolicach pałacu w Blachernach (najprawdopodobniej do tego miejsca nawiązuje jego przydomek). Wspomniany tekst zachował się w ośmiu odpisach z XII-XVII wieku. Autor szczególnie wiele uwagi poświęcił okolicznościom przyjścia na świat i dzieciństwu przyszłego stylity, eksponując zwłaszcza wątek opieki, jaką roztaczał nad nim i jego matką św. Jan Chrzciciel – patron wspólnoty monastycznej, w której prawdopodobnie powstał omawiany utwór¹³.

Z tej samej tradycji, ukształtowanej w konstantynopolitańskim środowisku monastycznym, wyrasta też zapewne inny żywot krótki (BHG 1691c: „Βίος ἐν συντόμῳ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ ἐν τῷ Θαυμαστῷ Ὁρει”), zachowany w rękopisie BNF, Gr. 1534, fol. 309^v-313^v – menologionie bizantyńskim z XI wieku¹⁴, a także wariant skrócony, włączony do późniejszej redakcji tzw. *Synaksarionu Wielkiego Kościoła w Konstantynopolu* (X-XII wiek): „Μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ ἐν τῷ Θαυμαστῷ Ὁρει”, pod datą 24 maja¹⁵.

Niezależnie od omówionych wyżej tekstów, na podstawie najstarszego bizantyńskiego utworu hagiograficznego poświęconego Symeonowi

¹¹ Edycje tekstu: *Vita Symeonis Junioris Stylitae conscripta a Nicephoro, Magistro Antiochiae*, ed. C. Janninck, w: *Acta Sanctorum Maii*, t. 5, Paris – Roma 1685, s. 310-397; *Sancti Symeonis Junioris vita conscripta a Nicephoro, Magistro Antiochiae*, PG 86/2, 2987-3216.

¹² Brzozowska – Wolińska, *The Lives*, s. 33-34.

¹³ J. Bompaire, *Abreges de la Vie de saint Symeon Stylite le Jeune*, „Ελληνικά” 13 (1954) s. 71-110 (edycja tekstu greckiego znajduje się tu na s. 79-88); B. Caseau – C. Messis, *La Vie abrégée de Syméon Stylite le Jeune par Jean Pétrinos (BHG 1691) et le milieu de sa production*, „Travaux et Mémoires” 23/1 (2019) s. 95-120 (edycja tekstu greckiego wraz z przekładem na język francuski: s. 108-120).

¹⁴ Bompaire, *Abreges*, s. 72 (edycja tekstu greckiego na s. 104-109); B. Caseau – M.C. Fayant, *Le renouveau du culte des stylites syriens aux Xe et XIe siècles? La Vie abrégée de Syméon Stylite le Jeune (BHG 1691c)*, „Travaux et Mémoires” 21/2 (2017) s. 701-732; Caseau – Messis, *La Vie abrégée*, s. 100.

¹⁵ Wydanie tekstu: H. Delehay, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis*, Brussels 1902, c. 703-705. Cf. Caseau – Messis, *La Vie abrégée*, s. 100.

Słupnikowi z Cudownej Góry, powstał jeszcze inny żywot krótki tego świętego (BHG 1691b: „Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ ἐν τῷ Θαυμαστῷ Ὁρει”), poświadczony w rękopisie z monasteru św. Jana Teologa w Patmos (nr 736, fol. 269-278), powstałym w XIV wieku. Najprawdopodobniej jest to wersja zaczerpnięta z menologionu cesarza Michała IV (1034-1041)¹⁶.

W piśmiennictwie bizantyńskim istniało zapewne wiele innych skrótów i parafraz żywotu Symeona Słupnika Młodszego, kompilowanych na potrzeby ksiąg liturgicznych. Spośród nich na szczególną uwagę – ze względu na rolę, jaką przyszło mu odegrać w kulturze Słowian prawosławnych w średniowieczu – zasługuje tekst zamieszczony w drugiej redakcji (B) menologionu Bazylego II (976-1025)¹⁷, pod datą 23 maja („Μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ ἐν τῷ Θαυμαστῷ Ὁρει”)¹⁸. Wspomnienie liturgiczne interesującego nas tu stylity zostało zawarte też (pod 24 maja) w synaksarionie-typikonie monasteru Bogurodzicy Dobroczynnej w Konstantynopolu, zachowanym w rękopisie z początku XII stulecia: „Μηνὶ τῷ αὐτῷ κδ' τοῦ ὁσίου Συμεὼν τοῦ ἐν τῷ Θαυμαστῷ Ὁρει”¹⁹. Warto też nadmienić, że w XI-XII wieku upowszechniła się w Bizancjum praktyka wplatania w tekst synaksarionów krótkich utworów poetyckich autorstwa Krzysztofa z Mityleny (ok. 1000-1050)²⁰.

¹⁶ Bompaire, *Abreges*, s. 72 (edycja tekstu greckiego na s. 90-102); Caseau – Mesis, *La Vie abrégée*, s. 100.

¹⁷ W rękopisie Vat. Gr. 1613 z X wieku, zawierającym starszą redakcję menologionu (A), zostały zamieszczone teksty hagiograficzne tylko z miesięcy od września do lutego. *The Menologion of Basil II*, ed. C. Kuper, Cambridge – London 2025.

¹⁸ Wydanie tekstu: *Menologium Basilianum, ex editione cardinalis Albani*, PG 117, 469-472. W zabytku tym, pod datą 5 lipca znajduje się też żywot św. Marty, matki Symeona (c. 523-524).

¹⁹ *The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis. March – August. The Movable Cycle*, ed. R.H. Jordan, Belfast 2005, s. 134-135. W tradycji bizantyńsko-prawosławnej terminu „synaksarion” (gr. συναξάριον, cs. синаксарь) używa się w kilku znaczeniach: 1) księga liturgiczna, zawierająca żywoty świętych zestawione według porządku roku liturgicznego; 2) notatki komemoracyjne dołączane do różnych ksiąg liturgicznych (m.in. ewangelarzy, typikonów); 3) księga zawierająca wyjaśnienia porządku świąt w triodionach. W niniejszym artykule stosuję ten termin w pierwszym znaczeniu. Por. A. Znosko, *Mały słownik wyrazów staro-cerkiewno-słowiańskich i terminologii cerkiewno-teologicznej*, Bielsk Podlaski 1983, s. 288; K. Ivanova, *Sinaksar*, w: *Starobǎlgarska literatura. Enciklopedičen rečnik*, ed. D. Petkanova, Sofija 1992, s. 411.

²⁰ Jurewicz, *Historia*, s. 216-217.

2. Teksty cerkiewnosłowiańskie redakcji bułgarskiej i serbskiej

Nowogród Wielki, podobnie jak inne części Słowiańszczyzny Wschodniej, pozostawał w sferze bezpośredniego oddziaływania bizantyńskiej tradycji liturgicznej i hagiograficznej od schyłku X stulecia. Ten wpływ wynikał przede wszystkim ze sposobu organizacji Kościoła na Rusi: biskup (od 1165 arcybiskup) nowogrodzki podlegał metropolii kijowskiemu, którego zwierzchnikiem był z kolei patriarcha Konstantynopola. W takiej sytuacji w naturalny sposób upowszechniało się tu wiele elementów cywilizacji bizantyńskiej: zbiory praw i reguł, utwory literackie, księgi liturgiczne. Warto jednak pamiętać, że nie wszystkie dobra kultury przenikały na Ruś bezpośrednio z terytorium cesarstwa. Rolę ważnych pośredników w tym swoistym transferze cywilizacyjnym spełniali Słowianie prawosławni na Bałkanach: Bułgarzy i Serbowie. Omawianie zjawisk charakterystycznych dla piśmiennictwa nowogrodzkiego byłoby zatem niepełne bez uwzględnienia kontekstu południowosłowiańskiego.

Spośród wskazanych w poprzednim paragrafie bizantyńskich tekstów hagiograficznych na Bałkanach został najprawdopodobniej przetłumaczony na język cerkiewnosłowiański utwór autorstwa Nicefora Uranusa (BHG 1690: „Житиѣ и жизнь прѣпоѣбнаго вѣца нашего Сумевна иже на Дивнѣи горѣ, съписано ѿ Никѣфора маѣстра антивхїйскаго. Incipit: Блѣвень Бгѣ, того бѣ блѣвити”). Ten przekład musiał powstać najpóźniej w XIV wieku, a do naszych dni dotrwał na kartach wielu rękopisów południowosłowiańskich: serbskich (torżestwiennik z końca XIV wieku – РНБ, 588.873, fol. 244-299; mineja lekcyjna na maj i czerwiec z monasteru Hilandar na górze Athos, nr 445, fol. 122-173’), bułgarskich (kodeks z monasteru w Rile, nr 4/8, fol. 635-665’ – z 1479 roku; manuskrypt z monasteru Zograf na górze Atos, nr 90, fol. 198-217’), a nawet mołdawskich, zachowujących jednak cechy szkoły tyrnowskiej: mineja lekcyjna na kwiecień, maj i czerwiec, spisana w 1474 na zamówienie hospodara Stefana III Wielkiego przez mnicha Jakuba w monasterze Putna – nr 31, fol. 162’-212’; XVI-wieczna kopia tego kodeksu z monasteru Dragomirna, nr 739, fol. 182-243; zbiór żywotów świętych od lutego do maja, sporządzony na początku XVII wieku dla metropolity Anastazego Ilie Crimca, a następnie подарowany przez niego monasterowi w Suczawie (Lwowska Narodowa Naukowa Biblioteka Ukrainy im. W. Stefanyka, Перп. 2, fol. 229-253)²¹.

Na południu Słowiańszczyzny przyswojono też najprawdopodobniej bizantyńską tradycję sporządzania ksiąg zawierających wybór

²¹ K. Ivanova, *Bibliotheca hagiographica balcano-slavica*, Sofija 2008, s. 535-536.

skróconych żywotów świętych, ułożonych zgodnie z porządkiem roku liturgicznego. Wśród badaczy przeważa obecnie pogląd, że synaksarion został przetłumaczony z greki na język cerkiewnosłowiański w XI wieku na obszarze metropolii ochrydzkiej, tj. w okresie, w którym nie istniało niezależne państwo bułgarskie, a tereny, na których wcześniej się znajdowało, pozostawały pod władzą bizantyńską. Podstawą przekładu był zapewne wspomniany wyżej menologion cesarza Bazylego II, w redakcji mnicha Eliasza z monasteru Studios i Konstantyna, metropolity Mokissos z początku XI wieku²². W późniejszym czasie słowiańska wersja synaksarionu (na obszarze *Slavia Orthodoxa* zwanego prologiem, cs. прологъ) miała trafić na Ruś, gdzie powstały jej dwie kolejne redakcje²³. Po odrodzeniu się państwowości bułgarskiej i powstaniu serbskiej monarchii Nemaniczków, w początkach XIII stulecia na Bałkany przywieziono ze wschodu Słowiańszczyzny odpisy wspomnianego zbioru żywotów świętych, sporządzając na ich podstawie jego nowe, lokalne redakcje²⁴. Najstarsze zachowane prologi południowsłowiańskie (bułgarskie i serbskie) pochodzą z XIV wieku²⁵. Na ich kartach, pod datą 24 maja, odnajdziemy skrócony żywot Symeona Słupnika z Cudownej Góry, wykazujący tylko drobne różnice względem tekstu greckiego z redakcji B menologionu Bazylego II (М^ц то^г .ѣд. па^м пр^ѣпо^мб^на^го ѿца н^шего Симевна Стлѣпника иже на дивнѣи горѣ. Incipit: Симев^н въ стѣхъ ѿцѣ н^шъ бѣше ѿ А^ндиѡх^иа сирьскыа при цр^ѣтви Оустиянѣ ветсѣмъ зачатъ же бывъ ѿ обѣщания):

- Prolog lesnowski (bułgarski, 1330 rok) – САНУ 53, fol. 230-230'²⁶;
- prolog bułgarski z 1339 roku – РНБ, 588.58, fol. 149;

²² K. Ivanova, *Prolog*, w: *Starobǎlgarska literatura. Enciklopedičen rečnik*, ed. D. Petkanova, Sofija 1992, s. 372; E.A. Fet, *Prolog*, w: *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi (XI-pervaja polovina XIV v.)*, red. D.S. Lichačev, Leningrad 1987, s. 377; A.M. Pentkovskij, *Grečeskij original slavjanskogo Sinaksarja i ego lokalizacija*, w: *Slavjano-russkij Prolog po drevnejšim spiskam. Sinaksar' (žitijnaja čast' Prologa kratkoj redakcii) za sentjabr'-fevral'*, t. 2: *Ukazateli. Issledovanija*, Moskva 2011, s. 654, 657-658.

²³ Ivanova, *Prolog*, s. 372; Fet, *Prolog*, s. 376-379.

²⁴ Ivanova, *Prolog*, s. 372; R. Pavlova, *Vostočnoslavjanskije svjatye v južnoslavjanskoj pis'mennosti XIII-XIV vv. Ostslavische Heilige in südslavischen Kanontexten der Slavia Orthodoxa im 13-14 Jahrhundert*, Halle 2008, s. 22-27.

²⁵ R. Pavlova – V. Željazkova, *Stanislavov (Lesnovski) prolog ot 1330 g.*, Veliko Tărnovo 1999, s. 5-6; M.V. Čistjakova, *Klassifikacija južnoslavjanskich spiskov Sinaksarja po strukturnym i jazykovym osobennostjam*, „Slavistika Vilnensis” 63 (2018) s. 35-58.

²⁶ Edycja tekstu cerkiewnosłowiańskiego: Pavlova – Željazkova, *Stanislavov (Lesnovski) prolog*, s. 248.

- prolog serbski, kopia rękopisu bułgarskiego z początku XIV wieku – ПГБ, 256.319, fol. 125.

W XIV stuleciu na Bałkanach upowszechniła się nowa wersja zbioru skróconych żywotów świętych, która – ze względu na swoją specyfikę formalną – uzyskała w literaturze naukowej nazwę „prologu z wersetami”. Jak podkreślają badacze, pojawienie się tego rodzaju ksiąg liturgicznych związane było z wprowadzaniem w autokefalicznych Kościołach bułgarskim i serbskim w owym czasie *Typikonu Jerozolimskiego* (w miejsce dotychczas używanego studyckiego), w celu dostosowania praktyki liturgicznej na terenach południowosłowiańskich do reguł obowiązujących w patriarchacie konstantynopolitańskim i na górze Atos. Podstawą dwóch przekładów cerkiewnosłowiańskich (wykonanych najprawdopodobniej niezależnie od siebie w stolicy ówczesnego państwa bułgarskiego, Wielkim Tyrnowie oraz w Serbii) była kompilacja bizantyńska z drugiej połowy XII wieku autorstwa diakona Maurycjusza z katedry Hagia Sofia w Konstantynopolu, zbieżna z *Synaksarionem Wielkiego Kościoła* (X-XII wiek). Jej charakterystyczną cechą było zamieszczenie obok skróconych żywotów świętych utworów poetyckich pióra Krzysztofa z Mityleny. Prolog z wersetami zyskał na Bałkanach niezwykłą wprost popularność: obecnie znanych jest ok. 70 południowosłowiańskich odpisów przekładu bułgarskiego i kilka serbskiego (z XIV-XVII wieku)²⁷.

²⁷ Ivanova, *Prolog*, s. 372-373; Fet, *Prolog*, s. 379; L. Skomorochova Venturini, *Literaturnye obrazcy i „ošibki” perevodčika (na primere dvustišij Stišnogo prologa)*, „Europa Orientalis” 17/1 (1998) s. 7; G. Petkov, *Tărnovskata redakcija na Stišnjia prolog za zimnoto polugodie po naj-starite ruski prepisi ot Troicko-Sergievata lavra (№ 717 i № 720)*, „Tărnovska knižovna škola” 6 (1999) s. 51; G. Petkov, *Stišnjat prolog v starata bălgarska, srăbska i ruska literatura (XIV-XV v.)*, *Arheografija, tekstologija i izdanie na proložnite stihove*, Plovdiv 2000; L. Taseva, *Parallel'nye južnoslavjanske perevody Stišnogo prologa i triodnych sinaksarej*, „Byzantinoslavica” 64 (2006) s. 169-171; L. Taseva, *Greški i nesinonimni raznočetenija v bălgarskija i srăbskija prevod na proložnite stihove za mesec mart*, „Church Studies” 6 (2009) s. 215-216; L. Taseva, *Săstavăt na bălgarskija i srăbskija stišen prolog za mesec mart*, „Tărnovska knižovna škola” 9 (2009) s. 294; L. Taseva, *Bulgarische und serbische Parallelübersetzungen aus dem Griechischen im Mittelalter*, w: *Resources of Danubian Region: the Possibility of Cooperation and Utilization*, red. L.Č. Popović – M. Vidaković – D.S. Kostić, Belgrade 2013, s. 331-332; M.V. Čistjakova, *O južnoslavjanskich perevodach Stišnogo prologa*, w: *Scala Paradisi. Scripta in memoriam Demetrii Bogdanovič viri academici. 1986-2016*, red. A.A. Turilov – T. Subotin-Golubović – I. Špadijer – N. Dragin – D. Grbić – K. Mano-Zisi, Belgrad 2018, s. 437-455; O. Shcheglova, *Studying the History of the Slavic Stishnoy Prologue: New Opportunities and Prospects*, „Quaestio Rossica” 8/1 (2020) s. 299-300; M.V. Čistjakova, *Serbskij perevod Stišnogo prologa. K probleme rekonstrukcii teksta na sentjabr*, „Studi Slavistici” 18/2 (2021) s. 7-9.

Teksty upamiętniające Symeona Słupnika Młodszego odnajdziemy również i w księgach z tego nurtu. W kalendarzu liturgicznym (gr. *μηνολόγιον*, cs. *мѣсѧцесловъ*) zawartym w serbskim odpisie *Typikonu Jerozolimskiego*, stworzonym między 1319 a 1346 (SANU 294) zamieszczono następujący zapis pod datą 24 maja: Въ .кѣ. пр[ѣ]под[о]бнааго в(тъ)а нашего Симевна чюд[о]творца иже на дивнѣи горѣ²⁸. W odpisach bułgarskiego (tyrnowskiego) przekładu prologu z wersetami natrafiamy pod tą samą datą na żywot stylity poprzedzony krótkim tekstem poetyckim:

Миѣа того .кѣ. паме^т прп^лбнааго вѣа наше^г Сѣмевна иже на дивнѣи горѣ.
Incipit: На дивнѣи горѣ прѣбы^с Сѣмев^и на земли древле. На нб^снѣ иже
въседивнѣи витае^т нѣя горѣ. Въ .кѣ. Сѣмевнѣ ѿ земле прѣиде. Съ
прп^лобныи чю^лтворецъ Сѣмевнѣ бѣше въ врѣмена Иоустинѣана стараго.
родиже^с въ Антіѡхыи сирыисцѣи ѿ оѣа Іѡанна и мѣре Марѡи.

(НБКМ, 1041, fol. 172-172' – prolog od marca do sierpnia z 1544 roku; НБКМ, 552, fol. 134-134' – prolog od marca do sierpnia z końca XVI wieku; НБКМ, 1044, fol. 139-139' – prolog od marca do sierpnia z 1636). W odpisie serbskiego przekładu prologu z wersetami z przełomu XIV i XV wieku (SBB, Slav. Wuk. 29, fol. 181'-182') natrafiamy pod datą 24 maja na podobny tekst hagiograficzny, poprzedzony krótkim utworem poetyckim. W porównaniu z zabytkiem znanym nam z manuskryptów bułgarskich jest on jednak dłuższy i bardziej szczegółowy:

Миѣа то^г .кѣ. паме^т прп^лбнааго вѣа нѣго Сѣмевна иже на чюднѣи горѣ.
Incipit: Въ чюднѣи живѣи прѣж^е Сѣмевнѣ земельнѣи горѣ. Въ нб^снѣ
иже прѣчю^лнѣи живе^т нѣя горѣ. Въ .кѣ. идѣже оумы Сѣмевнѣ прѣиде
въкоупѣ. Съ прп^лбнѣи и чю^л дѣиствѣннѣи Сѣмевнѣ бѣ въ врѣмена
Иоустинѣана дрѣвняаго. родѣиже^с въ А^итиѡхѣи сирсцѣи оѣа Іѡана ѿ
Едеса гра^л соуца и матере Марѡи.

Już na pierwszy rzut oka można odnieść wrażenie, że tłumacz serbski oddał treść żywotu św. Symeona Słupnika Młodszego z bizantyńskiego *Synaksarionu Wielkiego Kościoła* znacznie wierniej niż jego bułgarski odpowiednik, prawdopodobnie nie dokonując w tekście poważniejszych skrótów.

²⁸ *Mesecoslov Jerusalimskoga Tipika. Rukopis Arhiva SANU*, red. V. Savić, Niš 2003, s. 54. W tym rękopisie pod datą 5 lipca odnajdujemy też liturgiczne wspomnienie św. Marty, matki Symeona (s. 56).

3. Teksty cerkiewnosłowiańskie redakcji wschodniosłowiańskiej

Kult św. Symeona Słupnika Młodszeo z Cudownej Góry upowszechnił się na Rusi dość wcześnie. Dzień jego komemoracji w dniu 24 maja (według *Typikonu Studyckiego*) został odnotowany w ponad dziewięćdziesięciu wschodniosłowiańskich kalendarzach liturgicznych, z których najstarsze pochodzą już z XII wieku, wśród nich znajduje się m.in. miesiacesłow z ewangeliarza księcia Mścisława II, powstałego w Nowogrodzie Wielkim w latach 1103-1117 (ГИМ, Син. 1203). W kilkunastu innych, datowanych na XIII-XV wiek, omawiany stylita został przywołany – zgodnie z typikonem Hagii Sofii w Konstantynopolu – w dniu 23 maja²⁹.

Na wschodzie Słowiańszczyzny zaadaptowano też wiele z omówionych wyżej utworów hagiograficznych. Cerkiewnosłowiański przekład najstarszego, greckiego żywotu obszernego Symeona Słupnika z Cudownej Góry (BHG 1689: „Житие и жизнь и пощеніе преподобнаго ѿца нашего Сумевна чюдотворца, иже въ Дивнѣи горѣ, иже пространства ради. Incipit: Бл҃венъ Бг҃ъ иже вса чл҃кы хотаи сп҃сти”) musiał tu powstać najpóźniej w drugiej dekadzie XV wieku. Co godne odnotowania, tego tekstu nie odnajdziemy w najwcześniejszym, zachowanym do naszych dni zbiorze żywotów świętych na maj, tj. w *Kodeksie Uspienskim* z XII-XIII wieku³⁰. W 1420 natomiast włączył go w obręb kompilowanych przez siebie minei lekcyjnych (obejmujących żywoty świętych od listopada do maja) mnich Euzebiusz-Efrem, Rusin z pochodzenia, żyjący w środowisku słowiańskim w monasterze Bogurodzicy Peribleptos w Konstantynopolu. Autograf Euzebiusza-Efrema nie dotrwał do naszych dni, zachował się jednak jego bezpośredni odpis, sporządzony dla Ławry Troicko-Siergijewskiej między 1432 a 1443 (РГБ, 304.I.669). Żywot św. Symeona Słupnika Młodszeo znajduje się w nim na fol. 49-124, a bezpośrednio za nim odnaleźć możemy adnotację, że ten utwór został skopiowany przez „ubogiego Euzebiusza” w dniu 2 marca AM 6928 (AD 1420)³¹.

²⁹ O.V. Loseva, *Russkie mesjaceslovy XI-XIV vv.*, Moskwa 2001, s. 346-347. Staroruskie kalendarze liturgiczne odnotowują też, choć o wiele rzadziej, św. Martę, pod datą 24 maja lub 5 lipca (s. 347, 376).

³⁰ Por. *Uspienskij sbornik XII-XIII vv.*, red. S.I. Kotkov, Moskwa 1971.

³¹ G.I. Vzdornov, *Rol' slavjanskich monasterskich masterskich pis'ma Konstantinopolja i Afona v razvitii knigopisanija i chudożestvennogo oformlenija russkich rukopisej na rubeże XIV-XV vv.*, „Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury” 23 (1968) s. 177-179; O.V. Tvorogov, *Perevodnye žitija v russkoj knižnosti XI-XV vv.*, Moskwa – Peterburg 2008, s. 106.

W XV stuleciu omawiany zabytek upowszechnił się w piśmiennictwie staroruskim, przede wszystkim w obrębie minei lekcyjnych (m.in. РГБ, 113.597, fol. 336a-432d – z 1494). W latach 1488-1508 włączył go do swojego zbioru żywotów świętych Nil Sorski (1433-1508), jeden z najwybitniejszych pisarzy i myślicieli wschodniosłowiańskich schyłku XV wieku. Podjęta przez niego inicjatywa, zakładająca uporządkowanie całego, znanego na Rusi materiału hagiograficznego i zebranie go w jednej kolekcji, antycypowała przedsięwzięcie arcybiskupa nowogrodzkiego i metropolity moskiewskiego Makarego (ok. 1482-1563), którego efektem było powstanie *Wielkich minei lekcyjnych*. Kompilacja Nila Sorskiego przechowywana jest obecnie w Państwowym Muzeum Literatury w Moskwie (ГЛМ РФ 8354.14). Żywot św. Symeona Słupnika Młodszego znajduje się na fol. 4-95' tego manuskryptu³².

W połowie XVI wieku żywot św. Symeona Słupnika Młodszego również został, naturalną kolejną rzeczą, włączony w obręb *Wielkich minei lekcyjnych* Makarego. Umieszczono go w tomie majowym, pod datą 24 maja (РНБ, 728.1321, fol. 489a-526c; ГИМ, СИН. 994, fol. 647b-726a; ГИМ, СИН. 180, fol. 1029a-1125d)³³. W XVI wieku pojawiał się też na kartach rękopisów typu *miscellanea*, np. РГБ, 304.I.182, fol. 125-260' (wybór pism Symeona Nowego Teologa z dodatkami); РГБ, 304.I.685, fol. 143-233' (zbiór żywotów świętych).

Na Ruś dotarł również południowosłowiański przekład żywotu św. Symeona Słupnika Młodszego autorstwa Nicefora Uranusa (БНГ 1690). Odnajdziemy go m.in. w rękopisie typu *miscellanea* z XV wieku – РГБ, 304.I.754, fol. 216-286'. W piśmiennictwie staroruskim, a zatem i nowogrodzkim, znanych było także kilka wariantów dedykowanego interesującemu nas tu stylicie żywotu prologowego. W odpisach tzw. I redakcji (krótkiej) wschodniosłowiańskiego prologu, która została skompilowana prawdopodobnie u schyłku XII lub też na początku XIII stulecia, a w literaturze przedmiotu pojawiają się obecnie tezy, że jej upowszechnienie można powiązać ze środowiskiem intelektualnym Nowogrodu Wielkiego i Pskowa³⁴, zawarta została, pod datą

³² Wydanie tekstu: T.P. Lënngrën, *Sobornik Nila Sorskogo*, t. 1, Moskwa 2000, s. 39-193. Por. T.P. Lënngrën, *Žitie Simeona Stolpnika v avtografe Nila Sorskogo*, „Lingvističeskoe istočnikovedenie i istorija russkogo jazyka” 1 (2000) s. 277-290; Tvorogov, *Perevodnye žitija*, s. 106.

³³ Wydanie tekstu: *Die Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij Spisok. 24.-31. Mai*, red. E. Weiher – S.O. Šmidt – A.I. Škurko, Freiburg 2013, s. 1293-1451. Por. Tvorogov, *Perevodnye žitija*, s. 106.

³⁴ O.V. Loseva, *Žitija russkich svjatyh v sostave drevnerusskich Prologov XII – pervoj treti XV v. Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi*, Moskwa 2009, s. 52.

24 maja, wersja żywotu, bardzo podobna do tej, z którą zetknęliśmy się już w prologach bułgarskich i serbskich, a jednocześnie wykazująca znaczną zbieżność z tekstem greckim w drugiej redakcji (B) menologionu Bazylego II: „Мѣца тогожъ въ .кѣд. памѣ^т прѣпѣбна Смеона иже на дѣвнеи горѣ стѣльпника и чю^ттворц. Incipit: Сумеонъ въ стѣхъ ѿцѣ нашъ бѣ ѿ Антиѡхия соурьскыя въ цр^ѣтво Йоустианѣ ветсѣмъ зачатъ же бывъ ѿ обѣщания” (РГАДА, 381.I.177, fol. 68d-69a (początek XIV wieku); РГАДА, 381.I.175, fol. 62d (pierwsza tercja XIV wieku, niekompletny); РГАДА, 381.I.173, fol. 104a-b (pierwsza połowa XIV wieku); РГАДА, 381.I.174, fol. 74b-c (pierwsza połowa XIV wieku); РНБ, Ф.п.I.47, fol. 43d-44a (połowa XIV wieku); РГАДА, 381.I.171, fol. 44d-45a (połowa XIV wieku); РГАДА, 381.I.168, fol. 58d-59a (przełom XIV i XV wieku); ГИМ, Син. 240, fol. 91c-d (1400 r.); РГАДА, 381.I.169, fol. 101a-b (pierwsza ćwierć XV wieku); РГАДА, 381.I.170, fol. 88c-d (pierwsza połowa XV wieku).

Wariant żywotu skróconego św. Symeona Słupnika z Cudownej Góry, zbieżny z wersją poświadczoną zarówno w omówionych wyżej rękopisach bułgarskich i serbskich, jak i w kopiach I redakcji wschodniosłowiańskiej (Мѣца тогожъ въ .кѣд. днѣ памѣ^т прѣпѣбнаго ѿца нашего Симевна столпника иже на дивнои горѣ. Incipit: Симевнъ въ стѣхъ ѿцѣ нашъ бѣ ѿ Антиѡхия соурьскыя во цр^ѣтво Йоустияна зачатъ ѿ общенія), pojawia się też w odpisach II redakcji (obszernej) wschodniosłowiańskiego prologu, powstałej najpóźniej w pierwszej połowie XIV wieku, pod datą 24 maja, m.in. ГИМ, Син. 245, fol. 58b-c (druga połowa XIV wieku); ГИМ, Син. 246, fol. 103c-d (druga połowa XIV wieku). Został także włączony do tomu majowego *Wielkich minei lekcyjnych* Makarego z połowy XVI stulecia: РНБ, 728.1321, fol. 488a; ГИМ, Син. 994, fol. 645d; ГИМ, Син. 180, fol. 1027a-b³⁵.

U schyłku XIV wieku, dzięki inicjatywie ówczesnego metropolity kijowskiego, Cypriana Camblaka (ok. 1330-1406), duchownego wywodzącego się z rodziny bułgarskiej, będącego uczniem Teodozjusza Tyrnowskiego (ok. 1300-1362/1363) i współpracownikiem patriarchy Eutymiusza (ok. 1325-ok. 1402)³⁶, na Rusi wraz z *Typikonem Jerozolimskim* upowszechnił się bułgarski przekład prologu z wersetami (dając początek

³⁵ Wydanie tekstu: *Die Grossen Lesemenäen*, s. 1290. Por. Tvorogov, *Perevodnyje žitija*, s. 106.

³⁶ N. Georgiewa, *Kiprian*, w: *Starobălgarska literatura. Enciklopedičen rečnik*, red. D. Petkanova, Sofija 1992, s. 221. Na temat działalności metropolity Cypriana na Rusi, zob. M. Grała, *Biskupi i władcy świeccy Rusi w orbicie politycznych wpływów Moskwy doby metropolity Cypriana*, Kraków 2020.

kilku nowym redakcjom tego zbioru żywotów świętych, m.in. nowogrodzkiej)³⁷. Żywot skrócony Symeona Słupnika Młodszego w wersji zbieżnej z bałkańskimi kodeksami omówionymi wyżej (НБКМ 1041, 552 i 1044) odnajdziemy zatem m.in. na kartach następujących wschodniosłowiańskich odpisów prologu z wersetami, pod datą 24 maja:

Мѣа того* въ .ѣд. пама† прпѣнаго ѿца наше† Симевна иже на дивнѣи горѣ. Incipit: На дивнѣи горѣ пребыѣ Симевнѣ на земли древле. На небеснѣ[м] иже вседивнѣи витаеть нынѣ горѣ. Въ двадеса† четвертыи Симевнѣ ѿ земля преиде. Сеи прпѣный чудотворецъ Симевнѣ баше въ врѣмена Иоустинѣана стараго. родижеса въ Антіѡхїи сирїисцѣи ѿ оца Іѡана и мѣре Марфы:

- prolog od marca do czerwca z Ławry Troicko-Siergijewskiej, 1429 rok, РГБ, 304.I.715, fol. 283'-284'³⁸;
- prolog od marca do czerwca z Ławry Troicko-Siergijewskiej, XVI wiek, РГБ, 304.I.716, fol. 522'-523'³⁹;
- prolog od marca do sierpnia z trzeciej ćwierci XVI wieku, РГБ, 722.218, fol. 316-316'.

Wariant żywotu św. Symeona Słupnika Młodszego z prologu z wersetami został także wpleciony w treść *Wielkich minei lekcyjnych* metropolity Makarego, pod datą 24 maja: РНБ, 728.1321, fol. 527a; ГИМ, Син. 994, fol. 723d-724a; ГИМ, Син. 180, fol. 1126a-b⁴⁰.

³⁷ Ivanova, *Prolog*, s. 373; Fet, *Prolog*, s. 379; Skomorochova Venturini, *Literaturnye obrazcy*, s. 7; Petkov, *Tărnovskata redakcija*, s. 51-52; A.A. Turilov, *K istorii Stišnogo prologa na Rusi*, „Drevnaja Rus'. Voprosy Medievistiki” 23 (2006) s. 70-75; M.V. Čistjakova, *O redakcijach cerkovnoslavjanskogo Prologa*, „Slavistica Vilnensis” 58/2 (2013) s. 41-53; O.G. Ščeglova, *O Troice-Sergievskej redakcji Stišnogo prologa*, „Vestnik NGU. Istorija, Filologija” 14/2 (2015) s. 74-82; Ščeglova, *Studying*, s. 300; G. Petkov, *Za sâstava na dva răkopisa, sâdăržašti Stišen prolog za cjalata godina*, „Palaeobulgarica” 46/4 (2022) s. 570-571.

³⁸ Na fol. 285-287 tego samego rękopisu znajduje się inny tekst poświęcony św. Symeonowi z Cudownej Góry, najprawdopodobniej fragment jego żywotu obszernego: Въ тже днь слѣ ѿ житїа стїо Сїмевна чудотворца иже на дивнѣи горѣ. Incipit: Се оубѡ тайнства вамѣ глїю.

³⁹ Na fol. 525-528' tegoż manuskryptu – wspomniany w poprzednim przypisie fragment żywotu obszernego.

⁴⁰ Wydanie tekstu: *Die Grossen Lesemenäen*, s. 1446-1447. Wydanie samych wersetów w wersji greckiej i cerkiewnosłowiańskiej według *Wielkich minei lekcyjnych*: L.R. Cresci – A. Delponte – L. Skomorochova Venturini, *I versetti del Prolog stišnoj. Traduzione slava dei distici e del monostici di Cristoforo di Mitilene. Mesi: gennaio, febbraio, marzo, maggio, giugno, luglio, agosto*, Torino 2002, s. 212. Dla szerszego

4. Manuskrypt ГИМ, Снн. 152 – odpis *Latopisu nowogrodzkiego czwartego*

Interesujący nas tu rękopis jest kodeksem papierowym, liczącym 426 kart paginowanych i trzy nienumerowane, związane z oprawą. Został spisany półustawem wschodniosłowiańskim, charakterystycznym dla drugiej ćwierci XVI stulecia. Tekst główny rozmieszczony został na wszystkich kartach w dwóch kolumnach. Badacze przypuszczają, że nad manuskrytem mogło pracować kilku skrybów⁴¹. Ostatni z nich, sporządzający bez wątpienia końcowe partie tekstu, znany jest z imienia/przezwiska. Bezpośrednio pod ostatnim wersem kopiowanego dzieła (fol. 414a) zamieścił on bowiem adnotację: „А сии лѣтописецъ писалъ Катовася Юрьевъ снѣ. лѣто .ѣз.н.б.го.” (*A ten oto latopisiec pisał Katowasja, syn Jurija, w roku 7052-gim*). Dzięki tej glosie możemy zatem także bardzo precyzyjnie datować powstanie rękopisu: AM 7052/AD 1544. Niestety, tej postaci nie odnotowuje żadne inne źródło⁴². Z pewnością jednak Katowasja, syn Jurija, nie był autorem zamieszczonego w kodeksie dzieła, ale skrybą-mnichem sporządzającym jego późniejszy odpis, pracującym prawdopodobnie w skryptorium Ławry Troicko-Siergijewskiej pod Moskwą⁴³.

Co ciekawe, na dolnym marginesie kilku kart kodeksu (pod tekstem głównym) możemy odnaleźć jeszcze jeden, wykonany kilka dekad później, półustawem schyłku XVI wieku zapis, wskazujący prawdopodobnie na osobę, do której przynależała omawiana księga zaraz po jej wykonaniu. Glosa została rozbita na cztery strony:

fol. 1 – Лѣтописецъ – *Latopisiec*

fol. 2 – старца – *starca*

fol. 3 – Симона – *Symeona*

fol. 4 – Шубина – *Szubina*

kontekstu można dodać, że analizowany tu wariant żywotu pojawia się także w mołdawskich odpisach prologu z wersetami, m.in. ПГБ, 310.82, fol. 137-137' (prolog na maj z 1577 r.); ПГБ, 98.199.1, fol. 196'-197 (mineja służebna i krótki prolog z wersetami na maj, pierwsza ćwierć XVI wieku).

⁴¹ M.N. Tichomirov, *Letopisnye pamjatniki b. Sinodal'nogo (patriaršego) sobranija*, „Istoričeskie Zapiski” 13 (1942) s. 269; T.N. Protas'eva, *Opisanie rukopisej Sinodal'nogo sobranija ne vošedšich v opisanie A.V. Gorskogo i K.I. Nevostrueva*, t. 1, Moskwa 1970, s. 132-133.

⁴² N.M. Tupikov, *Slovar' drevne-russkich ličnych sobstvennych imen*, Sankt-Peterburg 1903, s. 175; A.S. Usačev, *Knigopisanie v Rossii XVI v. Po materialam datirovannyh vychodnych zapisej*, t. 2, Moskva – Sankt-Peterburg 2018, s. 475 (pełna wersja publikacji jest w tej chwili niedostępna).

⁴³ A.G. Bobrov, *Novgorodskie letopisi XV v.*, Sankt-Peterburg 2001, s. 43, 49, 58.

Warto zauważyć, że starca Symeona Szubina z Ławry Troicko-Siergijewskiej wspomina w swoim liście z września 1573 do mnichów z monasteru św. Cyryla Biełozierskiego Iwan IV Groźny: „старецъ Симанъ Шюбинъ и иныя с нимъ не от большихъ”⁴⁴.

Omawiany manuskrypt znajdował się w Ławrze Troicko-Siergijewskiej aż do XVIII wieku, kiedy to trafił – jak informują dwa inne zawarte w nim parateksty, naniesione skoropisem charakterystycznym dla tego stulecia – do biblioteki Moskiewskiej Typografii Synodalnej. Obecnie jest przechowywany w Państwowym Muzeum Historycznym w Moskwie (ГИМ, Син. 152)⁴⁵.

Jak można już było wywnioskować z przywołanych wyżej głos, omawiany tu kodeks jest rękopisem homogenicznym pod względem treści i zawiera (na fol. 1a-414a) obszerne dzieło historiograficzne. Badacze zidentyfikowali ten tekst jako odpis *Latopisu nowogrodzkiego czwartego* – jednego z najstarszych znanych obecnie zabytków dziejopisarstwa Nowogrodu Wielkiego⁴⁶, skompilowanego w połowie ostatniego stulecia istnienia wschodniosłowiańskiej republiki, prawdopodobnie z inicjatywy Eutymiusza II, sprawującego godność arcybiskupa nowogrodzkiego w latach 1429-1458⁴⁷. Wspomniany latopis znany jest badaczom w dwóch wariantach: wydarzenia w starszym z nich opisano do 1437, a w młodszym – do 1447. Manuskrypt ГИМ, Син. 152 jest

⁴⁴ *Poslanie v Kirillo-Belozerskij monastyr'*, red. Ja.S. Lur'e, w: *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, red. D.S. Lichačev – L.A. Dmitriev – A.A. Alekseev – N.V. Ponyrko, t. 11: XVI v., Sankt-Peterburg 2001, s. 159.

⁴⁵ Tichomirov, *Letopisnye pamjatniki*, s. 269; Protas'eva, *Opisanie*, s. 133.

⁴⁶ Warto tu przypomnieć, że przyjęta obecnie w nauce klasyfikacja latopisów nowogrodzkich nie opiera się na ich datacji, lecz jest konsekwencją kolejności, w jakiej źródła te były publikowane w XIX wieku. A zatem, o ile *Latopis nowogrodzki pierwszy* jest rzeczywiście najstarszym tekstem historycznym z Nowogrodu Wielkiego, o tyle *Latopis nowogrodzki drugi* powstał dopiero w XVI wieku, a *Latopis nowogrodzki trzeci* – w XVII wieku. Zob. A.G. Bobrov, *Letopisanie novgorodskoe*, w: *Velikij Novgorod. Istorija i kul'tura IX-XVII vv. Ėnciklopedičeskij slovar'*, red. V.L. Janin – Ė.A. Gordienko, Sankt-Peterburg 2007, s. 264.

⁴⁷ A.A. Gippius, *K istorii složenija teksta Novgorodskoj pervoj letopis*, „Novgorodskij Istoričeskij Sbornik” 6 (1997) s. 44, 59, 70-72; Bobrov, *Novgorodskie letopisi*, s. 167-217; T.V. Gimon, *Redaktirovanie letopisej v XIII-XV vv. Raznočtenija meždu spiskami Novgorodskoj 1 letopisi*, „Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury” 57 (2006) s. 116-117; G.M. Prochorov, *Letopis' Novgorodskaja četvertaja*, w: *Velikij Novgorod. Istorija i kul'tura IX-XVII vv. Ėnciklopedičeskij slovar'*, red. V.L. Janin – Ė.A. Gordienko, Sankt-Peterburg 2007, s. 270.

kopią drugiej, późniejszej redakcji *Latopisu nowogrodzkiego czwarte-go*⁴⁸, jednak jego tekst został doprowadzony nieomal do momentu kresu republiki – ostatni zamieszczony w nim zapis (fol. 414a) informuje o tragicznym pożarze, który rozgorzał w Nowogrodzie Wielkim w dniu 21 września AM 6985 (AD 1476/1477), niszcząc m.in. dwór posadnicy Marty Boreckiej⁴⁹ (wojska moskiewskie księcia Iwana III Srogiego wkroczyły do Nowogrodu Wielkiego kilkanaście miesięcy później, w 1478).

Po opisie wydarzeń z AM 6985 na fol. 414a rękopisu znajduje się wspomniana już wyżej adnotacja z imieniem Katowasji i informacją o ukończeniu przez niego pracy nad zwodem w AM 7052. Kolejne karty (fol. 414'-415') pozostawiono puste, na fol. 416 natomiast (dodanej być może później, już podczas opracowania kodeksu), bez zachowania kolumnowego układu tekstu charakterystycznego dla całego manuskryptu, zapisano XVI-wiecznym półustawem publikowany tu wariant żywotu skróconego św. Symeona Słupnika Młodszeo z Cudownej Góry, zaczerpnięty z prologu z wersetami wraz z następującym bezpośrednio po nim w tej kompilacji wspomnieniem męczennika Melecjusza Stratelatesa i jego towarzyszy. Ten ostatni tekst nie został przytoczony w całości. Kopista przerwał go w środku zdania, gdy na stronie skończyło się wolne miejsce. Karty 416'-417' również są puste, a na fol. 418-426' (na fol. 418a-426b – w układzie kolumnowym) odnajdujemy obszerny utwór poświęcony Apostołowi Andrzejowi⁵⁰.

⁴⁸ *Novgorodskaja četvertaja letopis'*, Moskva 2000, s. XVII, XXIV-XXV; A.G. Bobrov, *Redakcii Novgorodskoj četvertoj letopisi*, „Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury” 51 (1999) s. 107-136; Bobrov, *Novgorodskie letopisi*, s. 167, 186-194; O.L. Novikova, *Novgorodskie letopisi načala XVI v. Tekstologičeskoe issledovanie*, „Novgorodskij istoričeskij sbornik” 9 (2003) s. 221-244.

⁴⁹ Bobrov, *Novgorodskie letopisi*, s. 239.

⁵⁰ Teksty zbieżne z tą wersją (BHG 109) odnotowuje katalog hagiografii południowosłowiańskiej: Ivanova, *Bibliotheca hagiographica balcano-slavica*, s. 329-330. Fragmenty niniejszego utworu zostały także zapisane w dwóch minejach lekcyjnych z Ławry Troicko-Siergijewskiej (РГБ, 304.I.669, fol. 337'-338 – z początku XV wieku; РГБ, 304.I.670, fol. 832 – z XVI wieku), a następnie z nich wykreślone. Ten tekst znajduje się w całości w tomie listopadowym *Wielkich minei lekcyjnych* (РНБ, 728.1319, fol. 737b-740c; ГИМ, Син. 988, fol. 1267c-1272c; ГИМ, Син. 176, fol. 1627a-1634a).

5. Żywot prologowy św. Symeona Słupnika Młodszego jako paratekst

Z zamieszczonego wyżej przeglądu zawartości rękopisu ГИМ, СИН. 152 wynika, że utwór hagiograficzny dedykowany stylitce z Cudownej Góry nie ma żadnego związku treściowego ani formalnego z tekstem głównym kodeksu – *Latopisem nowogrodzkim czwartym* młodszej redakcji, dziełem historycznym, prezentującym skrót dziejów powszechnych od stworzenia świata, a także wypadki na Rusi i w Nowogrodzie Wielkim od IX wieku po 1476/1477 rok. Ten żywot został dołączony do omawianego manuskryptu najprawdopodobniej już po zakończeniu pracy nad jego spisywaniem, w charakterze paratekstu.

Nie ulega wątpliwości, że praktyka sporządzania na marginesach i na końcowych kartach rękopisów czy starodruków dodatkowych adnotacji o różnym charakterze, formie i zawartości treściowej była na obszarze *Slavia Orthodoxa* rozpowszechniona w nie mniejszym stopniu niż w innych częściach średniowiecznej i wczesnonowożytnej Europy⁵¹. Jak zauważył ostatnio Timofei V. Guimon, to zjawisko zyskało szczególnie wymiar na Rusi i w Nowogrodzie Wielkim. Mniej zasobne monastery, nie mogąc pozwolić sobie na zamówienie odrębnej kopii latopisu dla swojej biblioteki (jak czyniły to duże wspólnoty, np. nowogrodzki klasztor św. Jerzego), ograniczały się do sporządzenia kilku wypisów z miejscowego zwodu, najczęściej odnoszących się do ich własnej historii. Te wyimki umieszczano – w charakterze paratekstów – na pustych stronach jednego z rękopisów z klasztornej biblioteki. Przeanalizowanym przez badacza przykładem takiej praktyki jest odpis typikonu Aleksego Studyty z nowogrodzkiego monasteru Zwiastowania, ГИМ, СИН. 330, z końca XII wieku – na jednej z jego kart (fol. 281') odnaleziono krótkie zapiski o charakterze latopisarskim⁵². *Casus* kodeksu ГИМ, СИН. 152 pokazuje, że omawiana tradycja była bardziej wieloaspektowa: na pustych kartach rękopisów zawierających dzieła historyczne mogły być zapisywane, w formie paratekstów, m.in. utwory hagiograficzne⁵³. Być może sporzą-

⁵¹ I. Lis-Wielgosz – I.N. Petrov, *Communication and Memory in Medieval Church Slavonic Paratexts in the Balkans*, w: *The Routledge Handbook of Byzantine Visual Culture in the Danube Regions. 1300-1600*, red. M.A. Rossi – A.I. Sullivan, London – New York 2024, s. 364-375.

⁵² T.V. Guimon, *Historical Writing of Early Rus (c. 1000-c. 1400) in a Comparative Perspective*, Leiden-Boston 2021, s. 253-259.

⁵³ Utwory hagiograficzne pojawiają się również jako parateksty w kopiach innych wschodniosłowiańskich kompilacji historycznych, np. w *Latopisie nowogrodzkim* według odpisu Dubrowskiego z trzeciej dekady XVI wieku odnajdujemy m.in. fragment

dzającymi je lub zlecającymi ich wykonanie osobami kierowały niekiedy przesłanki natury osobistej. Nie sposób bowiem nie dostrzec zbieżności między imieniem właściciela interesującego nas tu manuskryptu i świętego, którego żywot zamieszczono na jednej z jego końcowych kart. Czyżby starzec Symeon Szubin z Ławry Troicko-Siergijewskiej zapragnął mieć w swej księdze tekst żywotu własnego patrona?

Wykaz skrótów

SBB	Staatsbibliothek (Berlin)
ГИМ	Государственный исторический музей (Moskwa)
НБКМ	Национална библиотека „Св. св. Кирил и Методиј” (Sofia)
РГАДА	Российский государственный архив древних актов (Moskwa)
РГБ	Российская государственная библиотека (Moskwa)
РНБ	Российская национальная библиотека (St. Petersburg)
САНУ	Српска академија наука и уметности (Belgrad)

Wykaz rękopisów

SBB, Slav. Wuk. 29	prolog z wersetami, redakcja serbska, przełom XIV i XV wieku
ГИМ, Син. 152	<i>Latopis nowogrodzki czwarty</i> młodszej redakcji, 1544
ГИМ, Син. 176	<i>Wielkie mineje lekcyjne</i> , połowa XVI wieku
ГИМ, Син. 180	<i>Wielkie mineje lekcyjne</i> , połowa XVI wieku
ГИМ, Син. 240	prolog (krótki), redakcja wschodniosłowiańska, 1400
ГИМ, Син. 245	prolog (obszerny), redakcja wschodniosłowiańska, druga połowa XIV wieku
ГИМ, Син. 246	prolog (obszerny), redakcja wschodniosłowiańska, druga połowa XIV wieku
ГИМ, Син. 988	<i>Wielkie mineje lekcyjne</i> , połowa XVI wieku
ГИМ, Син. 994	<i>Wielkie mineje lekcyjne</i> , połowa XVI wieku
НБКМ, 552	prolog z wersetami, redakcja bułgarska, koniec XVI wieku
НБКМ, 1041	prolog z wersetami, redakcja bułgarska, 1544
НБКМ, 1044	prolog z wersetami, redakcja bułgarska, 1636
РГАДА, 381.I.168	prolog (krótki), redakcja wschodniosłowiańska, przełom XIV i XV wieku

żywotu św. biskupa Sadota z Seleucji (РНБ, F.IV.238, fol. 1'-2). Novgorodskaja letopis' po spisku P.P. Dubrovskogo, Moskva 2004, s. 242.

- РГАДА, 381.I.169 prolog (krótki), redakcja wschodniosłowiańska, pierwsza ćwierć XV wieku
- РГАДА, 381.I.170 prolog (krótki), redakcja wschodniosłowiańska, pierwsza połowa XV wieku
- РГАДА, 381.I.171 prolog (krótki), redakcja wschodniosłowiańska, połowa XIV wieku
- РГАДА, 381.I.173 prolog (krótki), redakcja wschodniosłowiańska, pierwsza połowa XIV wieku
- РГАДА, 381.I.174 prolog (krótki), redakcja wschodniosłowiańska, pierwsza połowa XIV wieku
- РГАДА, 381.I.175 prolog (krótki), redakcja wschodniosłowiańska, pierwsza tercja XIV wieku
- РГАДА, 381.I.177 prolog (krótki), redakcja wschodniosłowiańska, początek XIV wieku
- РГБ, 98.199.1 mineja służebna i krótki prolog z wersetami, redakcja mołdawska, początek XVI wieku
- РГБ, 113.597 mineja lekcyjna, redakcja wschodniosłowiańska, 1494
- РГБ, 256.319 prolog, redakcja bułgarska, początek XIV wieku
- РГБ, 304.I.182 rękopis typu *miscellanea*, redakcja wschodniosłowiańska, XVI wieku
- РГБ, 304.I.669 mineja lekcyjna, redakcja wschodniosłowiańska, 1432-1443
- РГБ, 304.I.670 mineja lekcyjna, redakcja wschodniosłowiańska, XVI wiek
- РГБ, 304.I.685 rękopis typu *miscellanea*, redakcja wschodniosłowiańska, XVI wiek
- РГБ, 304.I.715 prolog z wersetami, redakcja wschodniosłowiańska, 1429
- РГБ, 304.I.716 prolog z wersetami, redakcja wschodniosłowiańska, XVI wiek
- РГБ, 304.I.754 rękopis typu *miscellanea*, redakcja wschodniosłowiańska, XV wiek
- РГБ, 310.82 prolog z wersetami, redakcja mołdawska, 1577
- РГБ, 722.218 prolog z wersetami, redakcja wschodniosłowiańska, trzecia ćwierć XVI wieku
- РНБ, 588.58 prolog, redakcja bułgarska, 1339
- РНБ, 588.873 torżestwiennik, redakcja serbska, koniec XIV wieku
- РНБ, 728.1319 *Wielkie mineje lekcyjne*, 1529-1541
- РНБ, 728.1321 *Wielkie mineje lekcyjne*, 1529-1541
- РНБ, F.п.I.47 prolog (krótki), redakcja wschodniosłowiańska, połowa XIV wieku
- САНУ 53 prolog, redakcja bułgarska, 1330

Bibliography

Sources

Wersja żywotu najbliższa obecnie publikowanej:

Μιῖα τογοже въ .кѣ. днѣ памать прпѣбнаго вѣа нашего Семиѡна иже на дивѣней горѣ, w: *Die Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij Spisok. 24.-31. Mai*, ed. E. Weiher – S.O. Šmidt – A.I. Škurko, Freiburg 2013, s. 1446-1447.

Teksty bizantyńskie (greckie):

La Vie abrégée de Syméon Stylite le Jeune par Jean Pétrinos (BHG 1691) et le milieu de sa production, ed. B. Caseau – C. Messis, „Travaux et Mémoires” 23/1 (2019) s. 108-120 (wydanie tekstu i przekład francuski).

La vie ancienne de s. Syméon le Jeune, 521-592, ed. P. van den Ven, t. 1: *Introduction et texte grec*, Brussels 1962 (wydanie tekstu); t. 2: *Traduction et commentaire, Vie grecque de Sainte Marthe, mère de S. Syméon, Indices*, Brussels 1970 (przekład francuski).

Sancti Symeonis Junioris vita conscripta a Nicephoro, Magistro Antiochiae, ed. J.P. Migne, PG 86/2, Paris 1865, c. 2987-3216.

Vita Symeonis Junioris Stylitae conscripta a Nicephoro, Magistro Antiochiae, ed. C. Janninck, w: *Acta Sanctorum Maii*, t. 5, Paris – Roma 1685, s. 310-397.

Βίος ἐν συντόμῳ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ ἐν τῇ Θαυμαστῇ Ὁρει, w: J. Bompiaire, *Abreges de la Vie de saint Symeon Stylite le Jeune*, „Ελληνικά” 13 (1954) s. 104-109.

Βίος καὶ πολιτεία καὶ ἄσκησις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ ἐν τῇ Θαυμαστῇ Ὁρει, w: J. Bompiaire, *Abreges de la Vie de saint Symeon Stylite le Jeune*, „Ελληνικά” 13 (1954) s. 79-88.

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ ἐν τῇ Θαυμαστῇ Ὁρει, w: J. Bompiaire, *Abreges de la Vie de saint Symeon Stylite le Jeune*, „Ελληνικά” 13 (1954) s. 90-102.

Μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ ἐν τῇ Θαυμαστῇ Ὁρει, w: H. Delehay, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis*, Brussels 1902, c. 703-705.

Μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ ἐν τῇ Θαυμαστῇ Ὁρει, w: *Menologium Basilianum, ex edilione cardinalis Albani*, ed. J.P. Migne, PG 117, Paris 1894, c. 469-472.

Teksty cerkiewnosłowiańskie:

Мѣца маіа .кѣ. житіе и жизнь прпѣбнаго вѣа нашего Сѡмѡвна столпника и* на Дивнѣи горѣ чудотворца, w: T.P. Lënnegren, *Sobornik Nila Sorskogo*, t. 1, Moskva 2000, s. 39-193.

- Мѣца тогоже въ .кѣд. днѣ памать прп^абнаго вѣа нѣшего Симевна столпника на дивнен горѣ, w: *Die Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij Spisok. 24.-31. Mai*, ed. E. Weiher – S.O. Šmidt – A.I. Škurko, Freiburg 2013, s. 1290.
- Мѣа тогоже въ .кѣд. днѣ памать прп^абнаго вѣа нашего Семишна иже на дивнен горѣ, w: *Die Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij Spisok. 24.-31. Mai*, ed. E. Weiher – S.O. Šmidt – A.I. Škurko, Freiburg 2013, s. 1446-1447; L.R. Cresci – A. Delponte – L. Skomorochova Venturini, *I versetti del Prolog stišnoj. Traduzione slava dei distici e del monastici di Cristoforo di Mitilene. Mesi: gennaio, febbraio, marzo, maggio, giugno, luglio, agosto*, Torino 2002, s. 212 (tylko wersety).
- Мѣца тогоже въ .кѣд. житие и жизнь и пощение прп^абнаго вѣа нѣшего Симевна чудотворца иже въ Дивне горѣ. иже пространства ради, w: *Die Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij Spisok. 24.-31. Mai*, ed. E. Weiher – S.O. Šmidt – A.I. Škurko, Freiburg 2013, s. 1293-1451.
- Мѣ то^р .кѣд. па^м пр^апо^аб^аго вѣа нѣшего Симевна Стлпника иже на дивнѣи горѣ, w: R. Pavlova – V. Željazkova, *Stanislavov (Lesnovski) prolog ot 1330 g.*, Veliko Tŕrnovo 1999, s. 248.

Other sources

- Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, PG 86/2, tł. S. Kazikowski, Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1990.
- Ioannes Moschus, *Pratum spirituale*, PG 87/3, tł. M.J. de Journal, Jean Moschus, *Le Pré Spirituel*, SCH 12, Paris 1946.
- Kekelidze K.S., *Monumenta hagiographica Georgica I. Keimena 1*, Tbilisi 1918, s. 215-340.
- La mort de Syméon d'après la Vie syriaque B*, w: B. Flusin, *Syméon et les philologues ou la mort du stylite*, w: *Les saints et leur sanctuaire à Byzance*, ed. C. Jolivet-Levy – M. Kaplan – J.P. Sodini, Paris 1993, s. 20-23.
- Mesecoslov Jerusalimskoga Tipika. Rukopis Arhiva SANU*, ed. V. Savić, Niš 2003.
- Novgorodskaja četvertaja letopis'*, Moskva 2000.
- Novgorodskaja letopis' po spisku P.P. Dubrovskogo*, Moskva 2004.
- Poslanie v Kirillo-Belozerskij monastyr'*, ed. J.S. Lur'e, w: *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, ed. D.S. Lichačev – L.A. Dmitriev – A.A. Alekseev – N.V. Ponyrko, t. 11: *XVI v.*, Sankt-Peterburg 2001, s. 155-175.
- The Menologion of Basil II*, ed. C. Kuper, Cambridge – London 2025.
- The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis. March–August. The Movable Cycle*, ed. R.H. Jordan, Belfast 2005.
- Uspenskij sbornik XII-XIII vv.*, ed. S.I. Kotkov, Moskva 1971.
- Version géorgienne de la Vie de sainte Marthe*, ed. G. Garitte, CSCO 285-286, Louvain 1968.
- Wspomnienie św. Symeona Młodszego, Ślupnika z Cudownej Góry*, w: *Synaksarion. Żywoty świętych Cerkwi Prawosławnej spisane na Świętej Górze Atos przez hieromnicha Makarego z monasteru Simonopetra. Maj*, tł. H. Paprocki, Hajnówka 2018, s. 335-344.

Studies

- Bibliotheca hagiographica graeca*, t. 2, ed. F. Halkin, Bruxelles 1957.
- Bobrov A.G., *Letopisanie novgorodskoe*, w: *Velikij Novgorod. Istorija i kul'tura IX-XVII vv. Ėnciklopedičeskij slovar'*, red. V.L. Janin – Ė.A. Gordienko, Sankt-Peterburg 2007, s. 264-265.
- Bobrov A.G., *Novgorodskie letopisi XV v.*, Sankt-Peterburg 2001.
- Bobrov A.G., *Redakcii Novgorodskoj četvertoj letopisi*, „Trudy otdela drevnerusskoj literatury” 51 (1999) s. 107-136.
- Bompaire J., *Abreges de la Vie de saint Symeon Stylite le Jeune*, „Ελληνικά” 13 (1954) s. 71-110.
- Brzozowska Z.A. – Wolińska T., *The Lives of St Symeon Stylites the Younger*, w: Z.A. Brzozowska – M.J. Leszka – T. Wolińska, *Muhammad and the Origin of Islam in the Byzantine-Slavic Literary Context. A Bibliographical History*, Łódź – Kraków 2020, s. 24-39.
- Caseau B. – Fayant M.C., *Le renouveau du culte des stylites syriens aux X^e et XI^e siècles? La Vie abrégée de Syméon Stylite le Jeune (BHG 1691c)*, „Travaux et Mémoires” 21/2 (2017) s. 701-732.
- Caseau B. – Messis C., *La Vie abrégée de Syméon Stylite le Jeune par Jean Pétrinos (BHG 1691) et le milieu de sa production*, „Travaux et Mémoires” 23/1 (2019) s. 95-120.
- Čistjakova M.V., *Klassifikacija južnoslavjanskih spiskov Sinaksarja po strukturnym i jazykovym osobennostjam*, „Slavistica Vilnensis” 63 (2018) s. 35-58.
- Čistjakova M.V., *O južnoslavjanskih perevodach Stišnogo prologa*, w: *Scala Paradisi. Scripta in memoriam Demetrii Bogdanovič viri academici. 1986-2016*, red. A.A. Turilov – T. Subotin-Golubović – I. Špadijer – N. Dragin – D. Grbić – K. Mano-Zisi, Belgrad 2018, s. 437-455.
- Čistjakova M.V., *O redakcijach cerkovnoslavjanskogo Prologa*, „Slavistica Vilnensis” 58/2 (2013) s. 35-58.
- Čistjakova M.V., *Serbskij perevod Stišnogo prologa. K probleme rekonstrukcii teksta na sentjabr'*, „Studi Slavistici” 18/2 (2021) s. 7-22.
- Déroche V., *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?*, red. P. Odorico – P.A. Agapitos, Paris 2004, s. 367-385.
- Déroche V., *Quelques interrogations a propos de la Vie de Symeon Stylite le Jeune*, „Eranos” 94 (1996) s. 65-83.
- Fet E.A., *Prolog*, w: *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi (XI-pervaja polovina XIV v.)*, red. D.S. Lichačev, Leningrad 1987, s. 376-381.
- Flusin B., *Syméon et les philologues ou la mort du stylite*, w: *Les saints et leur sanctuaire à Byzance*, red. C. Jolivet-Levy – M. Kaplan – J.P. Sodini, Paris 1993, s. 1-23.
- Georgiewa N., *Kiprian*, w: *Starobălgarska literatura. Enciklopedičen rečnik*, red. D. Petkanova, Sofija 1992, s. 221-222.

- Gimon T.V., *Redaktirovanie letopisej v XIII-XV vv. Raznočtenija meždu spiskami Novgorodskoj 1 letopisi*, „Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury” 57 (2006) s. 112-125.
- Gippius A.A., *K istorii složenija teksta Novgorodskoj pervoj letopis*, „Novgorodskij Istoričeskij Sbornik” 6 (1997) s. 3-72.
- Grala M., *Biskupi i władcy świeccy Rusi w orbicie politycznych wpływów Moskwy doby metropolity Cypriana*, Kraków 2020.
- Guimon T.V., *Historical Writing of Early Rus (c. 1000-c. 1400) in a Comparative Perspective*, Leiden – Boston 2021.
- Ivanova K., *Bibliotheca hagiographica balcano-slavica*, Sofija 2008.
- Ivanova K., *Prolog*, w: *Starobălgarska literatura. Enciklopedičen rečnik*, red. D. Petkanova, Sofija 1992, s. 372-373.
- Ivanova K., *Sinaksar*, w: *Starobălgarska literatura. Enciklopedičen rečnik*, red. D. Petkanova, Sofija 1992, s. 411.
- Jurewicz O., *Historia literatury bizantyńskiej. Zarys*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984.
- Lënnngren T.P., *Žitie Simeona Stolpnika v avtografe Nila Sorskogo*, „Lingvističeskoe Istočnikovedenie i Istorija Russkogo Jazyka” 1 (2000) s. 277-290.
- Lis-Wielgosz I. – Petrov I.N., *Communication and Memory in Medieval Church Slavonic Paratexts in the Balkans*, w: *The Routledge Handbook of Byzantine Visual Culture in the Danube Regions. 1300-1600*, red. M.A. Rossi – A.I. Sullivan, London – New York 2024, s. 364-375.
- Loseva O.V., *Russkie mesjaceslovy XI-XIV vv.*, Moskva 2001.
- Loseva O.V., *Žitija russkich svjatyh v sostave drevnerusskich Prologov XII – pervoj treti XV v. Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi*, Moskva 2009.
- Nasrallah J., *Une vie arabe de saint Syméon le Jeune*, „Analecta Bollandiana” 90 (1972) s. 387-389.
- Novikova O.L., *Novgorodskie letopisi načala XVI v. Tekstologičeskoe issledovanie*, „Novgorodskij istoričeskij sbornik” 9 (2003) s. 221-244.
- Pavlova R., *Vostočnoslavjanskije svjatye v južnoslavjanskoj pis'mennosti XIII-XIV vv. Ostslavische Heilige in südslavischen Kanontexten der Slavia Orthodoxa im 13-14 Jahrhundert*, Halle 2008.
- Pavlova R. – Željazkova V., *Stanislavov (Lesnovski) prolog ot 1330 g.*, Veliko Tărnovo 1999.
- Pentkovskij A.M., *Grečeskij original slavjanskogo Sinaksarja i ego lokalizacija*, w: *Slavjano-russkij Prolog po drevnejšim spiskam. Sinaksar' (žitijnaja čast' Prologa kratkoj redakcii) za sentjabr'-fevral'*, t. 2: *Ukazateli. Issledovanija*, Moskva 2011, s. 651-664.
- Petkov G., *Stišnijat prolog v starata bălgarska, srăbska i ruska literatura (XIV-XV v.). Arheografija, tekstologija i izdanie na proložnite stihove*, Plovdiv 2000.
- Petkov G., *Tărnovskata redakcija na Stišnija prolog za zimnoto polugodie po najstarite ruski prepisi ot Troicko-Sergievata lavra (№ 717 i № 720)*, „Tărnovska Knižovna Škola” 6 (1999) s. 51-63.

- Petkov G., *Za sǎstava na dva rǎkopisa, sǎdǎrǎzǎšti Stišen prolog za cjalata godina*, „Palaeobulgarica” 46/4 (2022) s. 569-600.
- Prochorov G.M., *Letopis' Novgorodskaja četvertaja*, w: *Velikij Novgorod. Istorija i kul'tura IX-XVII vv. Ėnciklopedičeskij slovar'*, red. V.L. Janin – Ė.A. Gordienko, Sankt-Peterburg 2007, s. 270.
- Protas'eva T.N., *Opisanie rukopisej Sinodal'nogo sobranija ne vošedšich v opisanie A.V. Gorskogo i K.I. Nevostrueva*, t. 1, Moskva 1970.
- Shcheglova O., *Studying the History of the Slavic Stishnoy Prologue: New Opportunities and Prospects*, „Quaestio Rossica” 8/1 (2020) s. 297-305.
- Skomorochova Venturini L., *Literaturnye obrazcy i „ošibki” perevodčika (na primere dvustišij Stišnogo prologa)*, „Europa Orientalis” 17/1 (1998) s. 7-17.
- Ščeglova O.G., *O Troice-Sergievskej redakcji Stišnogo prologa*, „Vestnik NGU. Istorija, filologija” 14/2 (2015) s. 74-82.
- Speck P., *Wunderheilige und Bilder. Zur Frage des Beginns der Bilderverehrung*, w: *Varia III*, Bonn 1981, s. 165-166.
- Taseva L., *Bulgarische und serbische Parallelübersetzungen aus dem Griechischen im Mittelalter*, w: *Resources of Danubian Region: the Possibility of Cooperation and Utilization*, red. L.Č. Popović – M. Vidaković – D.S. Kostić, Belgrade 2013, s. 328-338.
- Taseva L., *Greški i nesinonimni raznočetenija v bǎlgarskija i srǎbskija prevod na proložnite stihove za mesec mart*, „Church Studies” 6 (2009) s. 215-234.
- Taseva L., *Parallel'nye južnoslavjanskije perevody Stišnogo prologa i triodnych sinaksarej*, „Byzantinoslavica” 64 (2006) s. 169-184.
- Taseva L., *Sǎstavǎt na bǎlgarskija i srǎbskija stišen prolog za mesec mart*, „Tǎrnovska Knizovna Škola” 9 (2009) s. 294-312.
- Tichomirov M.N., *Letopisnye pamjatniki b. Sinodal'nogo (patriaršego) sobranija*, „Istoričeskie Zapiski” 13 (1942) s. 256-283.
- Tupikov N.M., *Slovar' drevne-russkich ličnych sobstvennych imen*, Sankt-Peterburg 1903.
- Turilov A.A., *K istorii Stišnogo prologa na Rusi*, „Drevnaja Rus'. Voprosy medievistiki” 23 (2006) s. 70-75.
- Tvorogov O.V., *Perevodnye žitija v russkoj knižnosti XI-XV vv.*, Moskva – St. Peterburg 2008.
- Usačev A.S., *Knigopisanie v Rossii XVI v. Po materialam datirovannyh vychodnyh zapisej*, t. 2, Moskva – Sankt-Peterburg 2018.
- Van den Ven P., *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune*, „Byzantion” 33/2 (1963) s. 487-492.
- Vzdornov G.I., *Rol' slavjanskich monasterskich masterskich pis'ma Konstantinopolja i Afona v razvitii knigopisanija i chudožestvennogo oformlenija russkich rukopisej na rubeže XIV-XV vv.*, „Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury” 23 (1968) s. 171-198.
- Wysocki M., *Szymon Słupnik Młodszy I. Życie*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 19, red. E. Gigilewicz et al., Lublin 2013, k. 226.
- Znosko A., *Mały słownik wyrazów staro-cerkiewno-słowiańskich i terminologii cerkiewno-teologicznej*, Bielsk Podlaski 1983.

Aneks

Wydanie tekstu

Żywot prologowy św. Symeona Słupnika Młodszego z Cudownej Góry publikuję tu według rękopisu ГИМ, Син. 152 z 1544 roku. Lekcje zostały podane na podstawie pięciu innych odpisów prologu z wersetaми redakcji wschodniosłowiańskich z XV-XVI wieku: РГБ, 304.I.715, fol. 283'-284 (1429); РГБ, 304.I.716, fol. 522'-523 (XVI wiek); РНБ, 728.1321, fol. 527a (1529-1541 r.); ГИМ, Син. 994, fol. 723d-724a (połowa XVI wiek); ГИМ, Син. 180, fol. 1126a-b (połowa XVI wiek). Wersety Krzysztofa z Mityleny w cerkiewnosłowiańskim przekładzie zostały skonfrontowane z wydaniem: Cresci – Delponte – Skomorochova Venturini, *I versetti del Prolog stišnoj*, s. 212. Fragmenty tekstu, pominięte przez skrybę w kodeksie ГИМ, Син. 152, fol. 416, zostały tu uzupełnione na podstawie odpisu РГБ, 304.I.715 i oznaczone nawiasem kwadratowym. W lekcjach uwzględniono tylko zmiany powodujące różnice w treści utworu (kwestie ortograficzne i gramatyczne pominięto).

[Мѣа того^ж въ .кѣ.⁵⁴ памѣ^т прп^лбнаго ѿца наше^г Симеона иже на дивнѣи горѣ]

На дивнѣи гврѣ пребы^с Сѡмѣонъ на земли древле.

На нб^снѣ и^ж вседивнѣи вѣтае^т ннѣ горѣ.

В .к^л.| Сѡмѣонъ ѿ земля преиде.

Сеи прп^лбнии чю^лтвирецъ Сѡмѣонъ, баше| въ времена Іустіана⁵⁵ старого. рѡ^лжеса| въ Антіохіи сѡрстѣи, ѿ оца Іоанна, и мѣре| Марфы. В тои Антіохіи воспита^н. и ова велѣдѣ всадивнаа. инаа же съвходащаа. и другаа| сътворити ему ре^на быша. И лѣчшаа всегда по члѣьскомуу, въ чревѣ за^нтъса мѣтвою. и| преж^не за^нтъа его пр^лтче^м и кр^стле^м свѣдѣтельство|вань бывѣ, бждовща^г отрочатѣ. добродѣ|те^л же, и конецъ⁵⁶ мѣтри провозвѣстившу. И| внегда рѡ^лти^с, ошаатиса иматъ шюаго сесца.| въвображеніе обявляешю, [яко въ кратцѣ начнеть пріати] десна^г оустремленіа| втроча и шествію и шюяего. и юнеишнаго| вставитса дѣиства. на великѣ^ж столпы| исиде .мѣ. преиде

⁵⁴ РНБ, 728.1321; ГИМ, Син. 994; ГИМ, Син. 180 dodają: днь.

⁵⁵ РГБ, 304.I.715: Иоустиніана; РГБ, 304.I.716: Иоустиніана; РНБ, 728.1321: Иоустиніана; ГИМ, Син. 994: Иоустиніана; ГИМ, Син. 180: Иоустиніана.

⁵⁶ РГБ, 304.I.715: кончинѣ; РГБ, 304.I.715: кончинѣ.

лѣ^т. яко быти всѣ^м лѣто^м житіа его .мѣ.⁵⁷ иже паче члѣка съврѣшивъ|
постъ и терпѣніе. и почивъ, къ аггльсѣ^ти оучиненъ бывъ славѣ же и
стоянію⁵⁸.|

тъи^ж⁵⁹ днѣ пама^т стѣ^х мчнкѣ⁶⁰ Мелетіа Стратилата. и иже с ним.
Іванна. Стефана, и Серапіона, егѣптанина. и Калиника⁶¹ великаго.
и .вѣ. комить. и три оунѣ. и трехъ [женѣ.]

Przekład

Przekład został wykonany na podstawie zamieszczonego wyżej od-
czytu rękopisu ГИМ, Син. 152, fol. 416 (1544), z uwzględnieniem uzu-
pełnień i lekcji z pięciu innych odpisów wschodniosłowiańskich prologu
z wersetami z XV-XVI wieku.

[Tegoż miesiąca, w 24. (dzień), pamięć sprawiedliwego ojca naszego
Symeona, który był na Cudownej Górze]

Na Cudownej Górze ziemskiej przebywał Symeon dawniej,

Na niebiańskiej ze wszech miar precudownej zamieszkuje teraz gó-
rze.

W 24. (dzień) Symeon opuścił ziemię.

Ten oto sprawiedliwy cudotwórca Symeon żył za czasów Justyniana
starego⁶². Narodził się w Antiochii syryjskiej, z ojca Jana i matki Mar-
ty. Wychował się w tejże Antiochii. I zostało powiedziane, że dokona
on czynów ze wszech miar precudownych, przewyższających wszystko
i innych. I zawsze lepszy w człowieczeństwie, w łonie został poczęty

⁵⁷ РГБ, 304.I.715: .лѣ.; РГБ, 304.I.716: .лѣ. и .ѣ.; РНБ, 728.1321: .лѣ.; ГИМ, Син. 994: .лѣ.; ГИМ, Син. 180: .лѣ.

⁵⁸ РГБ, 304.I.715: състоянію; РГБ, 304.I.716: състоанію; РНБ, 728.1321: состоянію; ГИМ, Син. 180: состоянию.

⁵⁹ РГБ, 304.I.715: въ тже; РГБ, 304.I.716: в тои^ж; РНБ, 728.1321: в тоиже; ГИМ, Син. 994: в тоиже; ГИМ, Син. 180: в тои^ж.

⁶⁰ РНБ, 728.1321; ГИМ, Син. 994; ГИМ, Син. 180 pomijają ten wyraz.

⁶¹ РГБ, 304.I.715: Каника.

⁶² Najprawdopodobniej autor żywotu miał tu na myśli cesarza Justyniana I Wielkiego, panującego w latach 527-565. Symeon Słupnik Młodszy urodził się w 521 roku, a więc jeszcze za rządów Justyna I (518-527).

modlitwą. I przed jego poczęciem zaświadczył o nim Poprzednik i Chrzciiciel⁶³, obwieszczając matce zarówno cnoty przyszłego chłopczyka, jak i jego kres. I kiedy się narodził, miał stronić od lewego sutka, otrzymawszy objawienie, [że już wkrótce podejmie] prawy zamiar odejścia od chłopięctwa. Aby porzucić działania lewe i młodzieńcze, wszedł na wielki słup. Minęło 45 lat, a wszystkich lat jego życia było 85⁶⁴. I dokonał więcej niż (mógłby) człowiek postem i umartwieniem. I spoczawszy, ku anielskiej został przysposobiony chwale i trwaniu⁶⁵.

Tegoż dnia pamięć świętych męczenników Melecjusza Stratelatesa i będących z nim: Jana, Stefana i Serapiona Egipcjanina, i wielkiego Kalinika, i 12 komosów, i trzech młodzieńców, i trzech kobiet⁶⁶.

⁶³ Twórca tekstu wspomina tu św. Jana Chrzciela. Możemy więc przypuszczać, że ten utwór wywodzi się z tradycji konstantynopolińskiej. Por. dwie, omówione wyżej bizantyńskie wersje żywotu krótkiego (BHG 1691 i 1691c), a także jego skrót zamieszczony w *Synaksarionie Wielkiego Kościoła w Konstantynopolu*, stanowiący zapewne bezpośrednie źródło wariantu poświadczanego w greckich i cerkiewnosłowiańskich prologach z wersetami.

⁶⁴ W rękopisie ГИМ, СИН. 152 został tu powtórzony liczebnik 45, jest to jednak ewidentna pomyłka kopisty. Z innych źródeł wynika, że Symeon Słupnik Młodszy żył ok. 70 lat.

⁶⁵ W części odpisów: stanie.

⁶⁶ Święci ci mieli ponieść męczeńską śmierć za panowania cesarza Antonina Piusa (138-161).



Bizantyńska poezja liturgiczna na wybranych przykładach VI-IX wieku

Byzantine Liturgical Poetry on Selected Examples from the 6th to the 9th Century

Agnieszka Heszen¹

Abstract: The aim of this study is to show how Byzantine liturgy in the period from the 6th to the 9th century determined the development of literary genres, and how liturgy imposed certain specific forms on authors. The interdependence of these two realities raises the question of which has a greater impact on the literary form of works – the author and his creative imagination or the requirements of religious worship. Texts preserved in liturgical books related to Lent and Holy Week, as well as songs included in the books of the *Menaia*, were analyzed here to demonstrate the functioning of hymns in various liturgical cycles, both variable and fixed, dedicated to the saints. Excerpts from Romanos Melodos' kontakions *On the Ten Maidens* and *On the Harlot* were compared with Kassia's the Nun troparion dedicated to the same figure, and then with several stanzas from the *Great Penitential Canon* of Andrew of Crete and the *Canon for Holy Saturday* by Cassia. The troparion *On Basil the Great* was selected from the book *Menaia*. This juxtaposition of poetic genres, intended for mornings liturgy or compline, made it possible to look at the liturgical functions of the hymns, their structure and poetics, subordinated to the services celebrated, and at the same time constructed in an elaborate literary form. The article combines liturgical and literary issues and shows the importance of preserved liturgical books for research on Christian hymnography.

Keywords: kontakion; canon; troparion; Triodion; Menaia; Byzantine hymnography

Liturgia bizantyńska kształtowała się między IV a X wiekiem² i wraz z nią powstawała jej literacka oprawa, która miała znaczący wpływ na przebieg nabożeństw. Początki poezji religijnej w Bizancjum są ściśle powiązane z formą kultu, najczęściej bowiem nowe gatunki rodziły się z potrzeby

¹ Dr hab. Agnieszka Heszen – adiunkt, Instytut Filologii Klasycznej, Uniwersytet Jagielloński, Kraków, Polska; e-mail: agnieszka.heszen@uj.edu.pl; ORCID: 0000-0002-4163-7636.

² G.M. Bartosik, *Maryja w liturgii bizantyńskiej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 7 (1998) s. 172. Z najważniejszych opracowań dotyczących rozwoju liturgii bizantyńskiej to studium: M. Ławreszuka, *Modlitwa wspólnoty. Historyczny rozwój prawosławnej tradycji liturgicznej*, Białystok 2014. Podstawowym źródłem do poznania hymnografii bizantyńskiej pod kątem liturgicznym i muzycznym jest: E. Wellesz, *Historia muzyki i hymnografii bizantyńskiej*, tł. M. Kaziński, Kraków 2006. Zob. też: J. Grosdidier de Matons, *Liturgie et Hymnographie: Kontakion et Canon*, DOP 34/35 (1980) s. 31-43.

praktyk liturgicznych, ale też piękno i kunszt dzieł decydowały o tym, że niektóre z nich znajdowały szczególne miejsce w modlitwach wspólnot miejskich czy monastycznych. Celem niniejszego opracowania będzie pokazanie, w jaki sposób liturgia determinuje gatunki literackie, jak narzuca zastosowanie pewnych określonych form oraz jak autorzy dostosowują tematykę i strukturę utworu do jej potrzeb. Wzajemne przenikanie się tych dwóch rzeczywistości rodzi pytanie, co bardziej decyduje o kształcie literackim utworów: autor i jego inwencja twórcza czy wymogi kultu religijnego.

Punktem wyjścia będą rodzaje nabożeństw, które ukształtowały się na Wschodzie w dwóch cyklach, rocznym i dobowym³, w dwóch rodzajach świąt, jako zmienne i stałe, które mają źródło w dwóch tradycjach: monasterskiej oraz katedralnej. Na wybranych przykładach kilku najważniejszych hymnografów bizantyńskich omówię ich teksty wykorzystywane w świątecznych nabożeństwach – będą to kontakiony, kanony oraz tropariony⁴. Przez analizę cech poetyckich i struktury utworu spróbuję pokazać współoddziaływanie na siebie liturgii i poezji. Przyjmuję porządek liturgiczny, czyli zaprezentuję utwory powstałe dla najważniejszego okresu w kalendarzu świąt, następnie utwory przeznaczone na pomniejsze uroczystości. Centralnym momentem w cyklu rocznym liturgii bizantyńskiej jest Wielkanoc⁵, poprzedzona okresem Wielkiego Postu, po niej następuje okres pentekostalny – te okresy wyznaczają kalendarz liturgiczny⁶ i mają najbogatszą oprawę hymnograficzną.

Wybrany przedział czasowy związany jest z powstaniem i rozwojem kontakionu, następnie kanonu i troparionu jako samodzielnego hymnu liturgicznego. Są to zasadniczo najważniejsze gatunki hymnografii bizantyńskiej, w późniejszych wiekach hymnografowie już tylko do nich nawiązują lub je kontynuują. Dodatkowym argumentem za takimi ramami chronologicznymi jest język – w tym okresie liturgia w Konstantynopolu była sprawowana tylko w języku greckim⁷.

³ W liturgii zachodniej podobnie są przypisane czytania na każdy dzień roku liturgicznego i odpowiednie dla okresu pieśni. Znana jest również Liturgia Godzin, która odpowiada bizantyńskiemu *Horologion*.

⁴ J. Grosdidier de Matons wyróżnia jeszcze odrębny gatunek, hymny *kata stichon* (*Liturgie et Hymnographie*, s. 35-36).

⁵ Cykl roczny koncentrował się wokół święta zmartwychwstania i wspomnień świętych (Ławreszuk, *Modlitwa wspólnoty*, s. 221).

⁶ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tł. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 107-109.

⁷ Na innych terenach już w V wieku wprowadzono język gruziński, w IX – staro-cerkiewnoślawiański (dzieło św. Cyryla i Metodego), a w XIII wieku – język arabski (Bartosik, *Maryja w liturgii*, s. 172).

1. Wprowadzenie

Bardzo wcześnie ukształtowały się dwie tradycje liturgiczne, jeżeli chodzi o miejsce sprawowania obrzędu, mianowicie monasterska i katedralna⁸, a w sensie geograficznym – ryt jerozolimski, uznawany za najstarszy⁹, i konstantynopolitański¹⁰, który z czasem wchłoniął elementy tego pierwszego i stał się oficjalnym rytym Cesarstwa¹¹. Reguły nabożeństw zostały spisane w *Typikonach*¹², księgach liturgicznych osobnych dla tradycji klasztornej, osobnych dla miejskiej (katedralnej). Najstarsze zachowane *Typikony* pochodzą z okresu po ikonoklazmie, jak zapis z kodeksu Patmos 266 z IX lub X wieku, ale na ich podstawie można zbadać wcześniejsze formy sprawowania nabożeństw¹³, zwłaszcza że dysponujemy bogatym materiałem tekstowym. Marek Ławreszuk zauważa, że „cały V i VI wiek, niektórzy liturgiści określają, jako epokę reguł monasterskich. Pomimo oczywistych różnic (...), tradycje te posiadały zbliżone cykle nabożeństw, jak również w tym samym stopniu oparły się na pustelniczej praktyce śpiewu psalmów”¹⁴. Śpiewanie psalmów dało więc impuls do tworzenia nowych pieśni modlitewnych. Opracowanie tekstów należało do hymnografów. O tym, jak ważna była liturgia i priorytetowa w stosunku do walorów literackich danych tekstów, świadczy na przykład fakt, że kontakiony Romanosa Melodosa nie zachowały się w osobnych manuskryptach jako kolekcja tego autora, tylko w *Kontakarionach*¹⁵, kolejnej księdze liturgicznej, mającej charakter śpiewnika przeznaczonego dla solisty¹⁶.

⁸ Bardzo szczegółowo omawia kwestie powstania i kształtowania się tradycji wschodnich: Ławreszuk, *Modlitwa wspólnoty*, rozdz. III. Zob. też: Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 105-107.

⁹ P. Sterlingow, *Recepcja czytań ewangelicznych w hymnografii Wielkiego Poniedziałku w rycie jerozolimskim*, „Elpis” 26 (2024) s. 61.

¹⁰ Ławreszuk, *Modlitwa wspólnoty*, s. 233-236.

¹¹ Wellesz, *Historia muzyki*, s. 153.

¹² O wieloznaczności terminu „Typikon” pisze M. Ławreszuk (*Modlitwa wspólnoty*, s. 18).

¹³ Wellesz, *Historia muzyki*, s. 154.

¹⁴ Ławreszuk, *Modlitwa wspólnoty*, s. 222.

¹⁵ Zob. P. Maas – C.A. Trypanis, *Introduction*, w: *Sancti Romani Melodi Cantica*, Oxford 1963, s. XXV-XXVI. O jednym z kontakarionów (Patmos 212 i 213) z tekstami Romanosa piszą T. Arentzen i D. Krueger w pracy: T. Arentzen – D. Krueger, *Romanos in Manuscript: Some Observations on the Patmos Kontakarion*, *Proceeding of the 23rd International Congress of Byzantine Studies, Belgrade, 22-27 August 2016*, Belgrad 2016, s. 648-654.

¹⁶ Wellesz, *Historia muzyki*, s. 163-164.

Na okres poprzedzający Wielkanoc (od Niedzieli Celnika i Faryzeusza do Wielkiej Soboty) przeznaczona była księga zwana *Triodion*¹⁷, czyli „trójspiew”, co wiąże się z liczbą śpiewanych pieśni kanonów. Na poszczególne miesiące roku liturgicznego przeznaczone były *Menaia*, zawierające opisy nabożeństw ku czci świętych. Nie było w Bizancjum księgi, którą można by określić modlitewnikiem osobistym¹⁸ – oprawa liturgii zawsze dotyczyła zbiorowości, ale rozwój późniejszej hymnografii pokazuje również i typ modlitwy jednostkowej, niezależny od jednocześnie istniejących form liturgii zbiorowej, czy to katedralnej, czy monastycznej¹⁹.

Warto dodać, że tym, co wyróżnia poezję liturgiczną od świeckiej w Bizancjum, jest jej całkowita niezależność od klasycznej poezji greckiej – nie są to modyfikacje starożytnych gatunków, jak na przykład epigramy, które są kontynuacją w ścisłym sensie gatunku z epoki hellenistycznej. Poezja liturgiczna jest nowością, i to nie tylko w zakresie metrum²⁰, struktury czy poetyki, ale przede wszystkim ze względu na swoją użytkową, wykonawczą funkcję. Hymny wprowadzicie zawsze towarzyszyły wydarzeniom religijnym, czy raczej wydarzenia religijne miały oprawę hymniczną, wykonywano też hymny podczas literackich agonów, jak na przykład *Hymny Homeryckie*. Tamte, nawet jeśli miały charakter performatywny, były kreacją literacką, a bizantyńskie hymny liturgiczne były albo autentyczną modlitwą, albo kazaniem czy komentarzem, wpisanym w życie duchowe wspólnoty.

Początkowo liturgia monastyczna opierała się hymnografii, ale paradoksalnie to właśnie w tym kręgu możemy upatrywać początków poezji liturgicznej, a nawet początków literatury bizantyńskiej w ogóle, biorąc pod uwagę chronologię związaną z datą Soboru Chalcedońskiego²¹ oraz

¹⁷ J. Grosdidier de Matons nazywa te formy derywatami kanonu (*Liturgie et Hymnographie*, s. 35). Kształtowanie się *Triodionu* omawia M. Ławreszuk (*Modlitwa wspólnoty*, s. 413-416).

¹⁸ Por. „Obowiązek odprawiania nabożeństw nie dotyczył jednostek” (Wellesz, *Historia muzyki*, s. 150). Najbliższe słowo „modlitewnik” byłoby określenie *euchologion*, ale ono jest nazwą dla konkretnej księgi zawierającej teksty obrzędów, a więc przeznaczonej dla kapłana. Najstarszy spisany *euchologion* dotyczy reguły katedry Hagia Sofia i pochodzi z X wieku (Ławreszuk, *Modlitwa wspólnoty*, s. 235).

¹⁹ Ta kwestia wymaga odrębnego studium. Współcześnie wydany *Modlitewnik bizantyński* (2022) przeznaczony jest do użytku prywatnego.

²⁰ Hymnografia, o której tu mowa, nie jest tworzona według zasad metryki iloczasowej.

²¹ Według J. Meyendorffa początki teologii bizantyńskiej liczy się od Soboru w Chalcedonie (451).

faktem, że powstają gatunki całkowicie nowe, odmienne od poezji religijnej powstałej na przestrzeni sześciu wieków chrześcijaństwa²². W połowie V wieku w kręgu mnicha Auksencjusza pojawiają się tropariony, czyli krótkie teksty recytowane bądź melorecytowane pomiędzy wersestami psalmów. Auksencjusz uważany jest za pierwszego autora, którego tropariony zachowały się nie monostroficzne²³, ale stanowiące samodzielny kilkuzwrotkowy hymn o paralelnej strukturze antyfonalnej²⁴. Po krótkiej formie troparionu, który wróci w IX wieku w twórczości mniszki Kasji jako samodzielna forma hymniczna z własną melodią²⁵, pojawia się największe osiągnięcie bizantyńskiej poezji religijnej – kontakion (VI wiek), a po nim najpopularniejszy – kanon (VII-VIII wiek).

2. Teksty z *Kontakarionu* i *Triodionu*

Wszyscy badacze są zgodni co do tego, że kontakion pojawił się od razu w gotowej, bardzo wypracowanej formie oraz że wprowadził go do liturgii Romanos Melodos (ok. 490-ok. 555)²⁶. Jest to prawda, jeżeli chodzi o grecką postać kontakionu, źródeł natomiast tego rodzaju formy (rytmizowanego kazania) należy doszukiwać się w gatunkach syryjskich, szczególnie w twórczości Efrema Syryjczyka, z którego dziełami na pewno spotkał się Romanos, będąc z pochodzenia Syryjczykiem. W sensie źródeł literackich, dalekiego wzorca można dopatrywać się w *Homilii Paschalnej* Melitona z Sardes, które to dzieło, mające postać rytmizowanego komentarza do Pisma Świętego²⁷, mogło zostać wygłoszone w jakiejś formie liturgii II wieku, a także w *Hymnie Tekli* Metodego z Olim-

²² Zob. M. Starowieyski, *Narodziny poezji chrześcijańskiej*, „Bobolanum” 2 (1991) s. 99-110; *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, red. J. den Boeft – A. Hilhorst, Leiden – New York – Köln 1993; *Muza chrześcijańska*, t. 3: *Poezja grecka od II do XV wieku*, opr. M. Starowieyski, Kraków 1995.

²³ Przykładem troparionu monostroficznego jest utwór przypisywany cesarzowi Justynianowi (Wellesz, *Historia muzyki*, s. 200-201).

²⁴ Wellesz, *Historia muzyki*, s. 198-199.

²⁵ Tzw. *troparia idiomela*.

²⁶ Literatura przedmiotu związana z postacią Romanosa Melodosa jest bardzo bogata. Oprócz wspomnianych wyżej prac J. Grosdidiera de Matons oraz E. Wellesza, podają najważniejsze pozycje omawiające kontakion jako gatunek: J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse in Byzance*, Paris 1977; M. Starowieyski, *Roman Melodos i kontakia bizantyńskie*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Classica Wratislaviensis” 26 (2005) s. 209-219; S. Gador-Whyte, *Theology and Poetry in Early Byzantium: The Kontakia of Romanos the Melodist*, Cambridge 2017.

²⁷ Do Wj 12,1-32.

pu²⁸ – oba te źródła mają performatywny charakter, a przynajmniej stylistykę, która może wskazywać na wykonanie danego utworu. W epoce Romanosa ukształtował się już ryt katedralny i właśnie w nabożeństwach miejskich śpiewano kontakiony podczas najważniejszych uroczystości, a sądząc po zachowanym *corpus* Romanosa, miały być wykonywane głównie w dni świąteczne.

Najważniejsze cechy poetyki kontakionów to tematyczne nawiązania do wydarzeń z Pisma Świętego, zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, wzbogacanie perykopy o dodatkowe elementy, takie jak dialogi postaci, ich poruszenia, emocje²⁹, czasem opisy pewnej scenerii, jak na przykład domu Faryzeusza w kontakionie *Na nierządnicę*, przez co utwór nabiera cech apokryficznych. Kontakion stanowił komentarz do czytań z danego święta, dlatego określany jest jako „poetycka homilia”, jednak jego rozbudowany dramatyczny charakter przesuwają go bardziej w stronę teatru, a przynajmniej teatralizacji liturgii³⁰. Głęboka teologia przedstawiona jest w formie poetyckich metafor, refleksji bohatera lub narratora wplecionych w tekst, a zawarte w nim treści chrystologiczne, mariologiczne jasno wskazują na toczące się w Kościele dyskusje po zwalczeniu herezji³¹.

Struktura kontakionu jest równie bogata jak jego treść i przesłanie teologiczne: składa się z trzech głównych elementów: z *prooemium*, strofki modelowej zwanej *hirmos*³², po którym następują kolejne strofy, czyli ikosy/oikosy, i refrenu po wstępie oraz każdej z nich. Dodatkowym elementem spajającym strukturę jest akrostych, zawierający zazwyczaj imię autora³³ i określenie gatunkowe (pieśń, oda, hymn, psalm), a także symetryczna budowa³⁴, w której rozpoczyna wypowiedź

²⁸ Zob. A. Heszen, *Methodius of Olympus – one of the Greek Sources of Kontakia by Romanos the Melodist*, „Classica Cracoviensia” 16 (2013) s. 63-79.

²⁹ Na przykład kontakion *O Ofierze Abrahama* (OXF 41). Szeroko temat emocjonalności w utworach Romanosa rozwija K.M. Dźwigała w pracy: K.M. Dźwigała, *Wyobrażenia i zmysły w nabożeństwie bizantyńskim w VI w. na przykładzie hymnów Romanosa Melodosa*, „Liturgia sacra. Liturgia – Musica – Ars” 22/48 (2016) s. 499-511.

³⁰ Por. Bartosik, *Maryja w liturgii*, s. 172: „W zetknięciu z kulturą grecką (zwłaszcza z tradycją dramatu antycznego) oraz z życiem monastycznym, wspomniane tradycje stworzyły na terenie Cesarstwa Bizantyjskiego, a zwłaszcza w Konstantynopolu, specyficzny rodzaj liturgii”.

³¹ Zob. K.M. Dźwigała, *Elementy propagandowe w kontakionach Romana Melodosa*, WST 28/4 (2015) s. 118-133.

³² Model dotyczy struktury rytmiczno-muzycznej.

³³ Na przykład τοῦ ταπεινοῦ ῥωμανοῦ.

³⁴ Istotne spostrzeżenia odnośnie do zasady kompozycyjnej Romanosa poczynił J.H. Barkhuizen w artykule: J.H. Barkhuizen, *Association of Ideas as a Principle of Composition in Romanos*, „Hellenika” 39 (1988) s. 18-24.

narrator, utożsamiany z poetą-kaznodzieją, następnie osoby „występujące” w kontakionie-dramacie, wypowiadające się we własnym imieniu lub cytujące słowa innych bohaterów³⁵. Tak złożona budowa sugeruje wykonanie kontakionu przez poszczególne grupy czy osoby biorące udział w liturgii: być może dwa półchory i diakona jako narratora, który wypowiada się w imieniu zebranych, co jest poniekąd dowodem na wykonanie kontakionu w katedrze miejskiej, czyli takiej, gdzie było miejsce przeznaczone dla chórzystów. Stanowiły one część nabożeństwa wieczornego i śpiewane były po czytaniach. Spośród zachowanych kontakionów Romanosa Melodosa na Wielki Tydzień, można wymienić następujące:

- Εἰς τὸν Ἰωσήφ – *Na Józefa I*, Wielki Poniedziałek (OXF 43³⁶);
- Εἰς τὸν σῶφρονα Ἰωσήφ/Εἰς τὸν πειρασμὸν τοῦ Ἰωσήφ³⁷ – *Na Józefa II*, Wielki Poniedziałek (OXF 44);
- Εἰς τὰς ἑπτά παρθένας – *Na dziesięć panien I*, Wielki Wtorek (OXF 47);
- Εἰς τὰς δέκα παρθένας – *Na dziesięć panien II*, Wielki Wtorek (OXF 48);
- Εἰς τὴν πόρνην – *Na nierządnicę*, Wielka Środa (OXF 10);
- Εἰς τὸν νιπτῆρα – *Na umywanie stóp*³⁸, Wielki Czwartek (OXF 17);
- Εἰς τὴν ἄρνησιν τοῦ Πέτρου – *Na zaparcie się Piotra*, Wielki Czwartek/według kodeksu „P” – Wielki Piątek (OXF 18);
- Εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου (ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) καὶ εἰς τὸν θρῆνον τῆς θεοτόκου – *Na mękę Pana naszego Jezusa Chrystusa i lament Bogurodzicy*³⁹, Wielki Piątek (OXF 19);
- Εἰς τὸ πάθος – *Na mękę*, Wielki Piątek (OXF 20).

Ponadto, związane tematycznie z wydarzeniami paschalnymi:

³⁵ Najciekawszym przykładem takich wypowiedzi jest kontakion *O Zmartwychwstaniu* (OXF 24), w którym słowa refrenu „Zmartwychwstał Pan” wypowiadają żołnierze, Żydzi i Piłat, na zasadzie cytatu czy przywołania słów innych osób. Zob. A. Heszten, *Hymn Romanosa Melodosa „O zmartwychwstaniu” (I) – analiza strukturalno-źródłowa*, „Prace Komisji Filologii Klasycznej” 39 (2009) s. 5-20.

³⁶ Podaję numerację oraz cytuję według wydania: P. Maas – C.A. Trypanis, *Sancti Romani Melodi Cantica*, Oxford 1963.

³⁷ Różne wersje tytułu w zależności od manuskryptów: V, Δ oraz P (Maas – Trypanis, *Sancti Romani Melodi Cantica*, 354). Brak akcentu w rodzajniku w wydaniu oxfordzkim wynika z lekcji w rękopisach.

³⁸ Wydanie oxfordzkie podaje tytuł *On Judas*.

³⁹ Niezwykle piękny jest ten kontakion przeznaczony na Wielki Piątek. Może on być źródłem dla późniejszego gatunku, mianowicie stauroteotokionów – lamentów Matki pod krzyżem.

- *sine titulo* – tytuł niezachowany⁴⁰, piątek piątego tygodnia Wielkiego Postu (OXF 21);
- Κοντάκιον σταυρώσιμον – kontakion o ukrzyżowaniu, środa śródpocścia; inne rękopisy: niedziela „stauroproskynesis” – pokłonu dla Krzyża; jeden z rękopisów: na Wielki Piątek (OXF 22);
- Εἰς τὴν προσκύνῃσιν τοῦ Τιμίου Σταυροῦ – adoracja krzyża świętego, piątek śródpocścia (OXF 23).

Każdy utwór zawiera też podtytuł, który jest pewnego rodzaju didakalium, wskazującym treść, święto, melodię oraz akrostych, na przykład:

Τῇ μεγάλῃ τετράδι, κοντάκιον εἰς τὴν πόρνην, ἰδιόμελον, φέρον ἀκροστιχίδα τήνδε· τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ – na Wielką Środę, kontakion *Na nierzadnicę*, melodia własna, akrostych następujący: biedaczyny Romanosa⁴¹.

Z powyższego zestawienia wynika jednoznacznie, że tematyka kontakionów związana była z czytaniem na dany dzień: w Wielki Poniedziałek⁴² wspomniano patriarchę Józefa, w związku z tym po czytaniach śpiewano kontakion na jego temat. Piotr Sterlingow stwierdza, że

[...] ciężko jest określić, kiedy dokładnie osoba starotestamentowego Józefa zaczęła być powiązywana z Wielkim Poniedziałkiem. Starsze źródła jerozolimskie, takie jak Lekcjonarz Jerozolimski, nie wskazują na żadne powiązania Wielkiego Poniedziałku z postacią sprawiedliwego Józefa. Święty Andrzej z Krety żyjący na przełomie VII i VIII wieku w swoim kanonie na Wielki Poniedziałek nawiązuje do postaci Józefa. Można więc przypuszczać, że powiązanie to było już obecne w epoce św. Andrzeja, lecz nie wiadomo czy jego źródłem nie była inna tradycja liturgiczna⁴³.

Na podstawie zachowanego kontakionu Romanosa i wskazanego w podtytule święta (Τῇ ἀγίᾳ μεγάλῃ δευτέρᾳ – Wielki Poniedziałek,) można jednak wnioskować, że już w VI wieku wspomniano patriarchę. Wielki Wtorek był dniem, w którym czytano fragment Ewangelii o dziesięciu pannach (Mt 25,1-13), dlatego też kontakion podejmuje temat z tej przypowieści, Wielka Środa była dniem perykopy nawróconej

⁴⁰ Edycja oxfordzka podaje tytuł *On the Crucifixion*.

⁴¹ Wszystkie tłumaczenia z języka greckiego, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora artykułu.

⁴² Liturgię Wielkiego Poniedziałku omawia P. Sterlingow w artykule Sterlingow, *Recepcja czytań ewangelicznych*, s. 61-71.

⁴³ Sterlingow, *Recepcja czytań ewangelicznych*, s. 69.

nierządniczy (Łk 7,36-50), stąd kontakion poświęcony jawnogrzesznicy (Εἰς τὴν πόρνην). Tematyka kontakionów wskazuje też na moment liturgii w cyklu dobowym – czytania Ewangelii i Starego Testamentu były praktyką głównego nabożeństwa w ciągu dnia⁴⁴.

Z kontakionów Romanosa, choćby tych wymienionych powyżej, zachowało się po kilka przeznaczonych na te same uroczystości – prawdopodobnie przetrwały do naszych czasów teksty pisane na święta w ciągu kolejnych lat, a liturgia nie była jeszcze na tyle ustalona, aby co roku powtarzać ten sam tekst. Poza tym różnorodność i wielość kontakionów wskazuje na ich funkcję homiletyczną – hymnograf kaznodzieja musiał wygłosić za każdym razem inny komentarz do czytań, powtarzających się w cyklu rocznym.

Spójrzmy na *prooemia* dwóch kontakionów na Wielki Wtorek, zbudowanych na kanwie przypowieści o pannach roztropnych i nierozsądnych:

Na dziesięć panien I

Τὸν νυμφίον, ἀδελφοί, ἀγαπήσωμεν,
τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν εὐτρεπίσωμεν,
ἐν ἀρεταῖς ἐκλάμποντες καὶ πίστει ὀρθῇ,

ἵνα ὡς αἱ φρόνιμοι, τοῦ Κυρίου ἐλθόντος,

ἔτοιμοι εἰσέλθωμεν σὺν αὐτῷ ἐν τῷ γάμῳ·

ὁ γὰρ οἰκτίρμων δῶρον ὡς Θεὸς

πᾶσι παρέχει τὸν ἄφθαρτον στέφανον⁴⁵.

Bracia, umiłujmy Oblubieńca,
przygotujmy swoje lampy,
cnotami błyszcząc i wiarą
prawdziwą,

abyśmy jak te rozsądne, na
przyjście Pana

gotowi, weszli z nim na gody
weselne.

Bo miłosierny Bóg wszystkim
przynosi dar:

niezniszczalny wieniec.

Na dziesięć panien II

Λαμπάδα ἄσβεστον τὴν ψυχὴν
νυμφίῳ δείξωμεν τῷ Χριστῷ·

σὺν αὐτῷ εἰσελευσώμεθα·

νυμφὸν γὰρ ἀποκλείεται·

μὴ ἀπομείνωμεν ἔξω

βοῶντες· «Ἄνοιζον»⁴⁶.

Nieugaszoną lampę – duszę
pokażmy

Oblubieńcowi – Chrystusowi.

Wejdźmy z Nim,

rozwiera się bowiem komnata
weselna.

Nie czekajmy na zewnątrz

wołając „Otwórz”.

⁴⁴ Ta praktyka istnieje do dzisiaj. Zob. *Wielki Tydzień i święto Paschy w Kościele prawosławnym*, red. H. Paprocki, Kraków 2003.

⁴⁵ Romanus Melodus, *Cantica* OXF 47, *Prooemium* I, s. 395.

⁴⁶ Romanus Melodus, *Cantica* OXF 48, *Prooemium* I, s. 409.

Prooimion zawiera zawsze wprowadzenie w temat, czasem wprost cytaty z Ewangelii lub wyrażenia wskazujące, do której przypowieści ewangelicznej będzie się odnosić: w obu przykładach występują słowa kluczowe, jak Oblubieniec, lampa, komnata weselna. Poza tym *prooimia* łączą ton (wspólnotowy): występują czasowniki w pierwszej osobie liczby mnogiej, w trybie *coniunctivus hortativus* – osoba mówiąca w tekście jest tożsama z całą wspólnotą, w imieniu której śpiewa. Można jednak zauważyć też pewne subtelne różnice w obu przypadkach cytowanych wstępów: w pierwszym jest jeszcze mowa o pannach i nie jest to wzmianka przypadkowa, tylko będąca nawiązaniem do Ewangelii. Kontakion I w swej treści opisuje i rozwija perykopę ewangeliczną, podczas gdy II skupia się na duszy, co też zostało zapowiedziane w *prooimion* (τὴν ψυχὴν). Przez utwór przewijają się zwroty do duszy (μου ψυχῇ), w czym podobny będzie do powstałego w kolejnych wiekach kanonu Andrzeja z Krety.

Oprócz tonu wspólnotowego, wyrażonego w *prooemium*, Romanos zazwyczaj w pierwszej strofie wypowiada się w pierwszej osobie liczby pojedynczej, zatem ujawnia się jako poeta-kaznodzieja. Zwrot ten pełni funkcję liturgiczną, za pomocą zmiany tonu na indywidualny autor rozszerza wypowiedź na każdego uczestnika nabożeństwa z osobna, zwłaszcza że „ja” i „my” się przeplatają:

Na dziesięć panien I

Τῆς ἱερᾶς παραβολῆς τῆς ἐν εὐαγγελίῳ ἀκούσας τῶν παρθένων,
ἐξέστην, ἐνθυμήσεις καὶ λογισμοὺς ἀνακινῶν,
πῶς τὴν τῆς ἀχράντου παρθενίας ἀρετὴν αἱ δέκα μὲν ἐκτήσαντο,
ταῖς πέντε δὲ παρθένοις ἐγένετο ἄκαρπος ὁ πόνος...⁴⁷
Słuchając ewangelicznej przypowieści o pannach,
Zdumiałem się, snując refleksje i rozważania,
dlaczego cnotę nieskalanego dziewictwa zdobyło dziesięć panien,
lecz pięciu z nich daremny okazał się ten trud...

Χριστῷ οὖν τῷ σωτῆρι προσπίπτοντες, κράζωμεν προθύμως
«Βασιλεῦ βασιλευόντων, φιλόανθρωπε, δὸς πᾶσι τὴν γνῶσιν...
ἵνα καὶ σχῶμεν
τὸν ἄφθαρτον στέφανον.»⁴⁸

Upadając przed Chrystusem Zbawcą, zawołajmy chętnie:
Królu nad królami, miłujący ludzi, daj wszystkim poznanie (...),
abyśmy i my mieli
niezniszczalny wieniec.

⁴⁷ Romanus Melodus, *Cantica* OXF 47, 1, w. 1-4, s. 396.

⁴⁸ Romanus Melodus, *Cantica* OXF 47, 2, w. 4-5 i 9-10, s. 396.

Wreszcie, wprowadza postaci dramatu, czasem w ten sposób znacznie wzbogacając epizod ewangeliczny, co bardzo dobrze widać w kontakionie na Liturgię Wielkiej Środy. Po odautorskim, pierwszoosobowym wstępie sygnalizującym temat i po prekacji, która będzie refrenem kończącym każdy kolejny segment, nierządnicą pojawia się już w drugim *prooimion*. Wypowiada modlitwę do Pana, co jest inwencją twórczą Romanosa w stosunku do przekazu ewangelistów i próbą uniwersalizacji tejże modlitwy w wymiarze liturgicznym:

*Na nierządnice*⁴⁹

Ὁ πόρνην καλέσας θυγατέραν, Χριστέ ὁ Θεός,
υἱὸν μετανοίας καὶ ἀναδείξας,
δέομαι, ῥῦσαί με
τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου⁵⁰.

Nierządnicę nazwałś córką, o Chryste, o Boże,
i mnie nawróconego przyjmując za syna,
błagam, obmyj
z brudu mych czynów.

Κατέχουσα ἐν κατανύξει ἡ πόρνη τὰ ἔχνη σου
ἐβόα σοι ἐν μετανοίᾳ τῷ εἰδότητι τὰ κρύφια, Χριστέ ὁ θεός (...).

«Ἀλλὰ δέξαι τοῦτο τὸ μύρον πρὸς δυσώπησιν, δέσποτα·
καὶ δώρησαί μοι ἄφεσιν τῆς αἰσχύνης
τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου.»⁵¹

Nierządnica, z bojażnią podążając po Twych śladach,
pokutując, zawołała do Ciebie, który widzisz, co ukryte, Chryste, Boże:
„Przyjmij ten olejek za to, czego się wstydzę, Panie,
i daruj mi przebaczenie hańby
i brudu mych czynów”.

Powyższy przykład pokazuje charakterystyczną dla Romanosa Melodosa technikę wprowadzania różnych postaci do kontakionu i operowania wieloma podmiotami: zbiorowość, czyli uczestnicy nabożeństwa,

⁴⁹ Interpretację oraz szczegółowy komentarz utworu można znaleźć w artykule J.H. Barkhuizen: J.H. Barkhuizen, *Romanos Melodos, Kontakion 10 (OXF): „On the Sinful Woman”*, „Acta Classica” 33 (1990) s. 33-52.

⁵⁰ Romanus Melodus, *Cantica OXF 10, Prooemion I*, s. 73.

⁵¹ Romanus Melodus, *Cantica OXF 10, Prooemion II*, w. 1-2 i 5-7, s. 73.

„ja”, czyli autor/ diakon, ale tożsamy z każdym uczestnikiem liturgii oraz osobami mówiącymi w utworze. Tutaj jeszcze są to sprzedawca olejków, Faryzeusz, Chrystus i każda z nich wypowiada słowa refrenu⁵². Osobisty ton odautorski przechodzi płynnie w udramatyzowaną opowieść, a osoby uczestniczące w liturgii przeżywają ją na swój indywidualny sposób, utożsamiając się z wykonawcą i postaciami „dramatu” (być może były to partie częściowo wykonywane przez chór i solistę – diakona lub prezbitera, skoro kontakion miał pełnić funkcję kazania).

Liturgia Wielkiej Środy jest szczytowym momentem w nabożeństwach Wielkiego Postu i Wielkiego Tygodnia, jeśli chodzi o pokutę, nawrócenie (*metanoię*) i błaganie o przebaczenie. Postać nierządnicy uosabiająca wszystkie te poruszenia umysłu i duszy pobudzała wyobraźnię hymnografów do tego stopnia, że niemal każdy z nich poświęcił jej swój utwór⁵³. Te same motywy czy tematy były wykorzystywane w różnych gatunkach poezji liturgicznej, co wiąże się z przeznaczeniem na dane święto i liturgią poszczególnych dni roku kościelnego. Wydaje się, że w przypadku poetów-melodosów nie decydowała chęć imitacji czy emulacji między sobą, ale przede wszystkim dostosowanie tekstu do potrzeb liturgii. Dlatego na temat Celnika, Łazarza czy nierządnicy można znaleźć utwory z każdego z omawianych tu gatunków. Warto porównać pieśni przeznaczone na Wielką Środę, ale wykonywane podczas różnych nabożeństw w ciągu doby – oprócz kontakionu Romanosa, śpiewanego podczas *apodeipnon* (komplety)⁵⁴, powstał troparion mniszki Kasji, z IX wieku, śpiewany podczas *orthros* (jutrzni):

Troparion na Wielką Środę

Κύριε, ἡ ἐν πολλαῖς ἀμαρτίαις	Panie, kobieta upadła
περιπεσοῦσα γυνή,	Pod ciężarem wielu grzechów,
τὴν σὴν αἰσθομένη Θεόητητα,	Zapatrzyła się w Twą boskość,
μυροφόρου ἀναλαβοῦσα τάξιν	Staje w szeregu niosących mirrę
ὀδυρομένη μύρον σοι	I płacząc z żalu,
πρὸ τοῦ ἐνταφιασμοῦ κομίζει.	Olejki niesie na Twój pogrzeb.

(...)

Καταφιλήσω τοὺς ἀχράντους σου πόδας, Ucałuję Twoje święte stopy,

⁵² Nawet Chrystus, zwracając się do Faryzeusza i zalecając mu, że powinien prosić: „Obmyj mnie z brudu mych czynów”.

⁵³ W *Wielkim Kanonie* Andrzeja z Krety również pojawia się nierządnica jako symbol upadłej duszy.

⁵⁴ W dzisiejszej prawosławnej liturgii Wielkiego Tygodnia śpiewa się podczas *Pierwszej Godziny* jedną strofkę z kontakionu Romanosa (zob. *Wielki Tydzień i święto Paschy*, s. 37). Obecnie pod pojęciem „kontakion” rozumie się właśnie jedną zwrotkę pozostałą z utworów bizantyńskich.

ἀποσμήξω τούτους δὲ πάλιν τοῖς τῆς κεφαλῆς μου βοστρύχοις. (...)	Wytrę je potem swoimi włosami.
Ἀμαρτιῶν μου τὰ πλήθη καὶ κριμάτων σου ἄβυσσους τίς ἐξιχνιάσει, Ψυχοσῶστα, Σωτήρ μου; Μή με τὴν σὴν δούλην παρίδης ὁ ἀμέτρητον ἔχων τὸ μέγα ἔλεος ⁵⁵	Któż ogarnie Moich grzechów wielość, A Twych sądów głębie? Dusz wybawicielu i mój Zbawco, Nie gardź Twoją służebnicą, Bo niezmierzone miłosierdzie Twoje.

Powyższy sticheron, czyli utwór śpiewany na zakończenie jutrzni⁵⁶, pod względem wypowiadających się postaci dzieli się na dwie części: krótkie wprowadzenie samej poetki i dramatyczny monolog bohaterki epizodu. Spojrzenie odautorskie („Panie, kobieta...”) jest wprowadzeniem nawiązującym do tematu liturgicznego danego święta, czyli wspomnienia jawnogrzesznicy w Wielką Środę. Następnie wypowiada się „kobieta upadła” w pierwszej osobie, która mówi o ciemności swoich grzechów, wyjaśnia, co uczyni (καταφιλήσω, ἀποσμήξω). Te znane obrazy odnoszą się do konkretnej postaci z Ewangelii. Z ostatnią częścią jej wypowiedzi,

⁵⁵ Cassia, *Triodion*: Ἀγία καὶ Μεγάλη Τετάρτη, w. 1-6, 19-21 i 26-31. Cytat według edycji: A. Tripolitis, *Kassia: the Legend, the Woman, and Her Work*, New York – London 1992, s. 76-78. *Troparion na Wielką Środę*, znany też pod nazwą *Troparion na nierządnicę*, doczekał się wielu opracowań naukowych. Zob. E. Catafygiotu Topping, *Kassiane the Nun and the Sinful Woman*, „The Greek Orthodox Theological Review” 26/3 (1981) s. 201-209; E. Catafygiotu Topping, *The psalmist, St. Luke and Kassia the Nun*, „Byzantine Studies/Etudes Byzantines” 9 (1982) s. 199-210; A.R. Dyck, *On Cassia*, „Kyrie, he en pollais”, „Byzantion” 56 (1986) s. 63-76; A. Kazhdan, *The Princely Nun: Kassia*, w: *A History of Byzantine Literature (650-850)*, Athens 1999, s. 315-326; N. Tsironis, *The Body and the Senses in the Work of Cassia the Hymnographer: Literary Trends in the Iconoclastic Period*, „Byzantina Symmeikta” 16 (2003) s. 139-157; A.M. Silvas, *Kassia the Nun c. 810-c. 865: An Appreciation*, w: *Byzantine Women: Varieties of Experience AD 800-1200*, red. L. Garland, London 2006, s. 17-39; A. Heszen, *Metafizyka i metafora poezji Kasji (IX w.)*, „Littera Antiqua” 9 (2014) s. 10-31; A. Heszen, *The Sinful Woman as an Example of „Metanoia” in the Byzantine Poetry*, „Classica Cracoviensia” 17 (2014) s. 69-87; A. Mellas, *Kassia*, w: *Liturgy and the Emotions in Byzantium: Compunction and Hymnody*, Cambridge 2020, s. 141-168. W *Triodionie* znajdują się jeszcze dwa utwory Kasji, na nabożeństwa wieczorne Niedzieli Celnika i Faryzeusza oraz na piątek pierwszego tygodnia Wielkiego Postu. Atrybucja tych utworów jest niepewna, jednak A. Tripolitis zamieszcza je w wydaniu dzieł Kasji. Sprawa wymaga dalszych badań stylistycznych.

⁵⁶ Taka jest definicja w liturgii (zob. *Słowniczek*, w: *Wielki Tydzień i święto Paschy*, s. 184). Z literackiego punktu widzenia przez sticheron należy rozumieć utwór stychezny, bez podziału na strofki, stosowany często synonimicznie z troparionem.

zakończeniem (prekacją)⁵⁷, może utożsamiać się każdy modlący się podczas nabożeństwa – indywidualizm postaci przenosi się na indywidualizm każdego, kto w tym momencie śpiewa tę pieśń w świątyni.

Z reguły nabożeństwo jutrzni miało charakter śpiewny i liryczny, tak więc forma troparionu Kasji realizuje zapotrzebowanie na takie właśnie utwory. Zauważmy jednak, że w ogólnym zarysie układ wypowiedzi w tym utworze jest bardzo podobny do układu u Romanosa Melodosa: poeta/narrator – bohater/jednostka – zbiorowość/każdy uczestnik liturgii. Te teksty, chociaż przeznaczone na to samo święto, nigdy ze sobą się nie spotkały, nie dlatego, że były przeznaczone na inny moment liturgii w cyklu dobowym (jutrznia i kompleta), ale w epoce, w której żyła Kasja, kontakiony jako samodzielne utwory przestały funkcjonować – po nich rodzą się kanony jako formy upiększające, wzbogacające liturgię świąteczną, a z kontakionów zostają pojedyncze strofy wplecione w kanony lub wykonywane samodzielnie.

Wielu badaczy stwierdza, że kontakiony ustąpiły miejsca kanonom i sticherom⁵⁸, jednak jest to pewne uproszczenie i punkt widzenia raczej literaturoznawczy niż liturgistyczny: kontakiony były wykonywane podczas innych nabożeństw i jeśli zostały z nich usunięte, nie zastąpiły ich kanony w tym samym momencie liturgii cyklu dobowego – po rozkwicie kontakionów w VI/VII wieku w liturgii głównego nabożeństwa wieczornego powrócono do kazań mówionych. Ponadto inne jest źródło powstania obu tych gatunków. Jak zauważa Andrew Louth, kontakiony narodziły się w liturgii katedralnej, a kanony – w monastycznej⁵⁹. Egon Wellesz z kolei podkreśla różnicę muzyczną obu form⁶⁰, ale zasadnicza różnica sprowadza się do struktury i poetyki obu tych form. W treści kontakiony nawiązują do Ewangelii lub innych czytań, a kanony – do pieśni kandydów Starego Testamentu i *Magnificat*. Dlatego też kontakiony są narracyjno-udramatyzowaną i wzbogaconą wersją perykop ewangelicznych, zawierają sporo treści dogmatycznych, interpretacyjnych, kanony natomiast mają charakter bardziej liryczny, choć i one zawsze odnoszą się do danego święta.

W przeciągu dwóch wieków powstało w Bizancjum bardzo wiele kanonów, z tych przeznaczonych na okres Wielkiego Postu oraz Wielkiego

⁵⁷ E. Catafygiotu Topping w tej modlitwie zauważa element doksologii (Catafygiotu Topping, *The psalmist, St. Luke and Kassia the Nun*, s. 203).

⁵⁸ Wellesz, *Historia muzyki*, s. 221-227; Ławreszuk, *Modlitwa wspólnoty*, s. 348.

⁵⁹ A. Louth, *Christian Hymnography from Roman Melodist to John Damascene*, „Journal of Eastern Christian Studies” 57/3 (2005) s. 197.

⁶⁰ Wellesz, *Historia muzyki*, s. 225-226.

Tygodnia, a będących w użyciu w dzisiejszej liturgii prawosławnej, można wymienić następujące:

- *Wielki Kanon Pokutny* Andrzeja z Krety (650-740), wykonywany w częściach w poniedziałek, wtorek, środę, czwartek pierwszego tygodnia Wielkiego Postu oraz w całości w czwartek piątego tygodnia Wielkiego Postu;
- *Kanon trzech pieśni* Kosmy z Maiumy (ok. 685-750), wykonywany w Wielki Poniedziałek, Wielką Środę, Wielki Piątek, podczas *orthros* (jutrzni);
- *Kanon Wielkiego Czwartku* Kosmy z Maiumy, śpiewany podczas *orthros*;
- *Kanon o ukrzyżowaniu Pana i płaczu świętej Bogarodzicy* Symeona Logotety (886-912) na *apodeipnon* (kompletę) Wielkiego Piątku;
- *Kanon Wielkiej Soboty* Kasji Zakonnicy (810-867)/Kosmy z Maiumy⁶¹.

Kanony nie wywodzą się bezpośrednio z kontakionów, jak na to mogłaby wskazywać chronologia. Są bardzo rozbudowaną formą pieśni, ale ich początki, pod względem funkcjonalności, są podobne do najstarszej formy poezji liturgicznej, czyli troparionów Auksencjusza. Jak one śpiewane były pomiędzy psalmami, tak kanony powstały jako rozwinięcia biblijnych kantyków. Jest tu analogia w odniesieniu do liturgii: tropariony i kanony były wykonywane podczas cyklu dobowego nabożeństwa porannego. Spośród wymienionych kanonów za najważniejszy uważany jest Andrzeja z Krety *Megas Kanon*, *Wielki Kanon*⁶². Jego ranga wiąże się z bardzo głębokim przeżywaniem okresu Wielkiego Postu, ale i monumentalną formą – składa się z około 250 troparionów podzielonych na dziewięć ód, jest to więc największe dzieło bizantyńskiej hymnografii⁶³. Uważa się, że Andrzej z Krety wynalazł ten gatunek⁶⁴ i wprowadził go do liturgii konstantynopolitańskiej:

⁶¹ Nie we wszystkich manuskryptach to autorstwo jest potwierdzone – opieram się na wydaniu i komentarzu Antonii Tripolitis, która zaznacza, że utwór przypisywano Kosmie, biskupowi Maiumy. W dwóch rękopisach na Górze Atos znajduje się jednak powyższy kanon pod imieniem Kasji (Tripolitis, *Kassia: the Legend*, s. 80-82).

⁶² Ze względu na jego treść dodaje się do tytułu „Pokutny”.

⁶³ Zob. J. Hennig, *The „Megas Kanon” of Andrew of Crete and the „Félire” of Oengus the Culdee*, „Mediaeval Studies” 25 (1963) s. 280-293; M.B. Cunningham, *Andrew of Crete: A High-Style Preacher of the Eighth Century*, w: *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, red. M.B. Cunningham – P. Allen, Leiden – Boston 1998, s. 289.

⁶⁴ Zob. K. Leśniewski, *The Great Canon of St. Andrew of Crete. Scriptural, Liturgical and Hesychastic Invitation for an Encounter with God*, *VoxP* 69 (2018) s. 429-447.

Podczas pobytu w Konstantynopolu Andrzej wprowadził do kultu w świątyni Hagia Sophia szereg palestyńskich praktyk monastycznych, prawdopodobnie w tym formę hymnograficzną znaną jako kanon, która była już powszechnie stosowana zarówno w liturgii monastycznej, jak i katedralnej/miejskiej w Ziemi Świętej⁶⁵.

To stwierdzenie rodzi pytanie, czy zapotrzebowanie liturgiczne spowodowało powstanie tego dzieła, czy też talent Andrzeja z Krety sprawił, że liturgia Wielkiego Postu stała się tak bogata dzięki temu dziełu. Z literackiego punktu widzenia nie zawsze jest on doceniany. John Hennig widzi w nim monotonię powtarzających się lamentów⁶⁶, ale ostatnio nastąpił renesans badań nad tym utworem i zauważa się w nim oprócz bogactwa liturgicznego również ogromne walory poetyckie i oczywiście teologiczne:

Wielki Kanon jest tekstem literackim, traktatem teologicznym i arcydziełem bizantyjskiej hymnografii, ale przede wszystkim jest „kościelnym aktem liturgicznym” (...). Wielki Kanon i inne kanony napisane przez św. Andrzeja z Krety zawierają serię refleksji liturgicznych w formie modlitwnej pieśni⁶⁷.

Różnica między Romanosem Melodosem a Andrzejem z Krety w przedstawianiu teologii zasadniczo sprowadza się do tego, że Romanos Melodos skupia się na jednym epizodzie czy na jednej postaci biblijnej i na tej kanwie snuje refleksje na przykład na temat zaślubin duszy (*Na dziesięć panien*) czy miłosierdzia Bożego (*Na nierządnicę*), podczas gdy Andrzej z Krety wybiera cały szereg grzeszników jako *exempla*, które mają spełnić cel dydaktyczny, ale i medytacyjny⁶⁸: od Adama, Ewy i Kaina, Lameka, Lota do Celnika, Piotra i dobrego Łotra. Zresztą ten sposób teologii wynika z charakteru liturgii: kontakiony były komentarzem do czytań, podczas gdy kanony były uzupełnieniem, rozwinięciem lub zastąpieniem kantyków, które przenosiły odbiorcę do postaci i wy-

⁶⁵ R. René, *The Comedic Structure of Human Nature in the Great Canon of Saint Andrew of Crete*, „Logos: A Journal of Eastern Christian Studies” 61 (2020) s. 51 (tł. własne).

⁶⁶ Hennig, *The „Megas Kanon”*, s. 289.

⁶⁷ Leśniewski, *The Great Canon of St. Andrew of Crete*, s. 437, tu cytat z: P. Nellas, *Deification in Christ. The Nature of the Human Person*, tł. N. Russel, Crestwood 1987, s. 169 (tł. własne).

⁶⁸ M. Cunningham uważa, że charakter medytacyjny przeważa nad dydaktycznym. Zob. M.B. Cunningham, *The Reception of Romanos in Middle Byzantine Homiletics and Hymnography*, DOP 62 (2008) s. 257.

darzeń biblijnych. Znowu liturgia i literatura przenikają się i oddziałują na siebie nawzajem.

Proporcje wykorzystania postaci Starego Testamentu w *Kanonie* są ściśle powiązane z proporcją pieśni podczas jutrzni – z dziewięciu kantyków aż osiem pochodzi ze Starego Testamentu, tak samo osiem ód Andrzeja z Krety przywołuje postaci starotestamentalne, a dopiero w dziewiątej odzie pojawiają się przykłady z Nowego Testamentu. Derek Krueger zaznacza, że kolejność pojawiania się postaci w tekście odpowiada kolejności ich występowania w Biblii i jest to zgodne z bizantyńską koncepcją przebiegu historii⁶⁹, rozumianej w sensie kosmicznym i jednostkowym, poeta pokazuje bowiem, że mimo grzechu i upadku każdego z osobna, droga pokuty prowadzi do pojednania z Bogiem, a więc do przywrócenia harmonii w świecie.

Najciekawsze spostrzeżenie dotyczące *Kanonu* poczynił Richard René, zauważając w nim strukturę dramatyczną, a nawet komediową, gdyż przywrócenie obrazu i podobieństwa Boga, jakie dokonuje się w człowieku poprzez ascezę i nawrócenie, jest szczęśliwym zakończeniem ludzkiej egzystencji⁷⁰. Tak jak w klasycznej komedii, rozumianej jako gatunek literacko-performatywny, udział w liturgii jest jakby odgrywaniem dramatu, a śpiewanie poszczególnych pieśni, w powiązaniu z praktykami monastycznymi, pewnego rodzaju epitazą, po której następuje ukojenie – spotkanie z Jezusem Chrystusem⁷¹. Z kolei Mary Cunningham określa tę technikę jako bardziej podobną do solilokwium niż dialogu dramatycznego⁷². Sądzę, że oba te sądy można pogodzić, jeśli dramatyczną strukturę odniesie się do koncepcji ideologicznej, a solilokwium – do kompozycji utworu.

Tak jak ikony malowane są według określonych wzorów, tak kanony mają swój stały schemat, który w *Kanonie* Andrzeja został zrealizowany w pełni, to znaczy 9 ód odpowiada dziewięciu kantom w tym sensie, że strofy modelowe, *hirmoi* każdej ody są parafrazą pierwszych werse-
tów biblijnych pieśni. U innych hymnografów nie zawsze ten schemat jest aż tak dokładnie przestrzegany, zwłaszcza jeśli chodzi o liczbę ód czy zwyczajowe pomijanie ody drugiej, jako najbardziej pokutnej i nieodpowiedniej dla niektórych świąt. Spójrzmy, na czym polega zależność troparionów kanonu ody od kantyku, zestawiając początek utworu

⁶⁹ D. Krueger, *Liturgical Subjects: Christian Ritual, Biblical Narrative, and the Formation of the Self in Byzantium*, Philadelphia 2015, s. 130.

⁷⁰ René, *The Comedic Structure*, s. 58.

⁷¹ Por. René, *The Comedic Structure*, s. 55-58.

⁷² Cunningham, *The Reception of Romanos*, s. 252.

Andrzeja z Krety oraz początek *Kanonu Wielkiej Soboty*, prawdopodobnie autorstwa Kasji Zakonnicy z *Pieśnią Mojżesza*, czyli pierwszą z pieśni biblijnych jutrzni:

Będę śpiewał ku czci Pana, który wspaniale swą potęgę okazał, gdy konia i jeźdźca jego pograżył w morzu.
Pan jest moją mocą i źródłem męstwa! Jemu zawdzięczam moje ocalenie.
On Bogiem moim i uwielbiać Go będę, On Bogiem ojca mego, będę Go wywyższał⁷³.

Andrzej z Krety, *Wielki Kanon*

Βοηθὸς καὶ σκεπαστὴς ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν.
Οὗτός μου Θεός, καὶ δοξάσω αὐτόν·
Θεὸς τοῦ πατρός μου, καὶ ὑψώσω αὐτόν·
ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται.
Πόθεν ἄρξομαι θρηνεῖν, τὰς τοῦ ἀθλίου μου βίου πράξεις;
Ποῖαν ἀπαρχὴν ἐπιθήσω, Χριστέ, τῇ νῦν θρηνῳδίᾳ;
Ἀλλ' ὥς εὐσπλαγχνός μοι δὸς παραπτωμάτων ἄφεσιν.
Wspomożycielem i obrońcą stał mi się ku zbawieniu,
Ten Bogiem moim i chwalić Go będę.
Bóg ojca mego – wywyższać Go będę,
Chwalebnie bowiem pochwalony jest.
Od czego zacząć mam opłakiwanie czynów
Nędznego życia mego? Jaki początek skargi
Żalostnej dzisiaj uczynię, o Chryste?
O miłosierny, udziel win moich odpuszczenia!⁷⁴

Kasja Zakonnica, *Kanon na Wielką Sobotę*

Κύματι θαλάσσης	Tego, który falą morską
τὸν κρύψαντα πάλαι	kiedyś przykrył
διώκτην τύραννον	pościg tyrana,
ὑπὸ γῆν ἔκρυψαν	ziemią przykryły
τῶν σεσωσμένων οἱ παῖδες	dzieci ocalonych.
ἀλλ' ἡμεῖς ὥς αἱ νεάνιδες	A my, jak dziewczęta,
τῷ Κυρίῳ ἄσωμεν	śpiewajmy Panu,

⁷³ Wj 15,1-2, tłumaczenie za BT (wyd. 5).

⁷⁴ Andreas Cretensis, *Magnus Canon*, Oda 1, 1-2, PG 97, 1329-1332, tł. M. Bednarz, *Muza chrześcijańska*, t. 3: *Poezja grecka od II do XV wieku*, Kraków 1995, s. 242.

ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται.
 Ἄφρον γηραλέε
 ἀκόρεστε ἄδη
 χανῶν ὑπόδεξαι
 τὴν τῶν ἀπάντων ζωὴν
 καταπιὼν γὰρ ἐμέσεις
 ὥς προπέπωκας δικαίων ψυχάς
 καθελεῖ σε Κύριος
 ὅτι δεδόξασται⁷⁵.

wślawiony bowiem jest chwalebnie.
 Bezrozumny starcze,
 nienasycony, zięjący Hadesie,
 przyjmij życie wszystkich,
 aż połknąwszy, zwymiotujesz
 te dusze sprawiedliwych,
 którymi syciłeś się przedtem.
 Powali cię Pan,
 wślawiony bowiem jest.

Związki z poszczególnymi *hirmoi* są bardzo wyraźne, ale każdy z poetów czyni to na swój sposób. Biskup Krety cytuje kilka wyrażen z kantyku: opiewa potęgę Boga i zapowiada Jego wysławianie, po czym zaczyna lament nad swoją bolesną kondycją, co łączy się z okresem liturgicznym wykonywanej pieśni. Mimo przewijającego się przez cały kanon oskarżenia kierowanego do własnej duszy przez siebie samego, można dopatrywać się tu znowu pewnej *pars pro toto* zbiorowości uczestniczącej w nabożeństwie⁷⁶.

Kanon Kasji to *Tetraodion na Wielką Sobotę*, czyli jak sama nazwa wskazuje, „czterospiew”, ponieważ składa się z czterech, nie dziewięciu, ód. Mniszka z Konstantynopola nie podąża za tradycją w zakresie liczby pieśni, ale bardzo mocno wiąże ich poszczególne treści z kantykami, podejmując jednocześnie wielkosobotni temat zstąpienia Jezusa do piekieł. Określenia tych, którzy Go skazali, są aluzją do wydarzeń z Księgi Wyjścia, a więc łączą się z pieśnią dziękczynną Mojżesza. U Kasji postać z kantyku staje się jakby bohaterem kanonu, osobą mówiącą, w kolejnych odach bowiem Habakuk i Izajasz⁷⁷ zadziwieni, wołają ze zdumieniem, widząc Jezusa w otchłaniach piekieł.

Odmienne traktowanie biblijnych kantyków przez hymnografów dotyczy podmiotu – w *Wielkim Kanonie Pokutnym* mamy wypowiedź pierwszoosobową, liryczne „ja” Andrzeja z Krety (δοξάσω, ὑψώσω) odpowiada Mojżeszowemu: „będę śpiewał [...] uwielbiać Go będę”. Kasja natomiast, jak w swoim troparionie na Wielką Środę i kontakionach Romanos, wprowadza zróżnicowanie wypowiedzi. Jest podmiot

⁷⁵ Kassia, *Triodion*: Τετραώδιον τῷ Ἀγίῳ καὶ Μεγάλῳ Σαββάτῳ, 1, w. 1-16; Tripoditis, *Kassia: the Legend*, s. 80.

⁷⁶ Por. Krueger, *Liturgical Subjects*, s. 130: „Rather, through the liturgy the clergy sought to reproduce this self in each participant”.

⁷⁷ Czwarty kentyk biblijny to *Modlitwa Habakuka* (Ha 3,2-19), piąty to *Psalm eschatologiczny* z Księgi Izajasza (Iz 26,9-20).

zbiorowy („my dziewczęta”), co wskazuje na wspólnotę mniszek, czyli bohatera liturgicznego. Są elementy dramatyzacji liturgicznej, jak dialog z Hadesem symbolizującym szatana, nazwanego w kolejnej odzie wprost „wszechpodstępny wrogiem”, czy wypowiedzi Chrystusa do zmarłych w otchłani. Jest wreszcie liryczno-modlitewne zawołanie, które choć wykonywane zapewne przez chór, odwołuje się do indywidualnego przeżywania liturgii:

Ἰησοῦ θεέ μου	Jezu, mój Boże,
ὕμνω σου τὰ πάθη	Śpiewam o Twojej męce,
(...)	
Τὴν ταφὴν δοξάζω σου	Opiewam pogrzeb Twój
ὕμνω σου καὶ τὴν ἔγερσιν ⁷⁸ .	I chwałę zmartwychwstanie.

3. Teksty z *Menaia*

Księgi liturgiczne przeznaczone na wspomnienia świętych w poszczególne dni roku, *Menaia*, podają 47 troparionów, mniejszych hymnów liturgicznych na „osobne melodie” (*troparia idiomela*). Ich autorką jest Kasja Zakonnica. Przeznaczone były na nabożeństwo poranne (εἰς τὸν ὄρθρον) lub wieczorne (εἰς τὸν ἑσπερινόν), ułożone według bizantyńskiego kalendarza liturgicznego, czyli od 1 września do 31 sierpnia. *Menaion* rozpoczyna się troparionem: „Συμεὼν τοῦ Στυλῖτου – Na Szymona Stylitę, 1 września, nabożeństwo wieczorne”, kończy natomiast: „Ἀδριανοῦ καὶ Ναταλίας – [wspomnienie] Adriana i Natalii, 26 sierpnia, nabożeństwo wieczorne”.

Oprócz świętego ascety-szaleńca, jakim był Szymon Stylita, oraz pary małżeńskiej, która przedkłada miłość do Chrystusa nad swoją ziemską miłość, w utworach Kasji mamy szereg męczenników, m.in. Teklę (24 września), Krystynę⁷⁹ (24 lipca), Agatę (5 lutego), nawrócone nierządnicę: Pelagię (7 października), Marię Egipską (1 kwietnia) czy

⁷⁸ Kassia, *Triodion*: Τετραώδιον τῷ Ἀγίῳ καὶ Μεγάλῳ Σαββάτῳ, I, w. 17-18 i 23-24; Tripolitis, *Kassia: the Legend*, s. 80.

⁷⁹ Linda Safran zauważa, że dzięki troparionom Kasji kult niektórych świętych zyskał na popularności: „Christina was an early Christian martyr whose cult may have been popularized in ninth-century Byzantium thanks to the five troparia written in her honor by Kassia (or Kassiane), the first female hymnographer” (L. Safran, *Deconstructing „Donors” in Medieval Southern Italy*, w: *Female Founders in Byzantium and Beyonds*, red. L. Theis – M. Savage – G. Fingarova – M. Grünbart – M. Mullett, Wien 2013, s. 140).

Apostołów Piotra i Pawła (29 czerwca), Ojców Kościoła: Bazylego Wielkiego (1 stycznia) i Grzegorza z Nyssy (10 stycznia).

Zazwyczaj tropariony są monostroficzne, ale zdarzają się dwu- lub kilku zwrotkowe, jak utwór *Na Szymona, Na Krystynę* czy *Na Eustratiusza i jego towarzyszy*, który składa się aż z sześciu części, gdyż każda strofa to jakby odrębny troparion dla każdego z pięciu męczenników, żołnierzy tytułowego Eustratiusza, i ostatnia strofa prekacyjna.

Przykładem monostroficznego troparionu niech będzie utwór *Na Bazylego Wielkiego*, na jego święto obchodzone 1 stycznia, wykonywany podczas nieszporów:

Πάντων τῶν Ἁγίων ἀνεμάξω τὰς ἀρετάς,	Wszystkich świętych przyjąłeś cnoty,
Πατήρ ἡμῶν Βασίλειε·	Ojcze nasz, Bazyli:
Μωυσέως τὸ πρᾶον,	łagodność Mojżesza,
Ἑλίου τὸν ζῆλον,	gorliwość Eliasza,
Πέτρου τὸν ὁμολογίαν,	Piotra zgodną naturę,
Ἰωάννου τὴν Θεολογίαν,	nauczanie boskich spraw od Jana
ὥς Παῦλος ἐκβοῶν οὐκ ἐπαύσω	i jak Paweł nie przestałeś krzyczeć:
Τίς ἀσθενεῖ, καὶ οὐκ ἀσθενῶ;	„Któż odczuwa słabość, bym i ja nie czuł się słaby?
Τίς σκανδαλίζεται, καὶ οὐκ ἐγὼ	Któż doznaje zgorszenia, bym i ja nie płonął?”.
πυροῦμαι;	Stamtąd, gdzie przebywałeś teraz
Ὅθεν σὺν αὐτοῖς αὐλιζόμενος,	ze świętymi,
ἰκέτευε σωθῆναι τὰς ψυχὰς ἡμῶν ⁸⁰ .	błagaj dla dusz naszych o zbawienie.

Ten utwór bardzo dobrze pokazuje stylistykę troparionów Kasji ze zbioru *Menaia*, jej zdolność do tworzenia bardzo sugestywnych obrazów przy niewielkiej liczbie słów. To przetworzona do minimum treść, w której jednak zawarte są najważniejsze cechy danego świętego, jak w przypadku Bazylego łagodność, gorliwość, mądrość teologiczna (θεολογίαν), empatia. Jest przy tym również pewna obrazowość, jak sformułowanie o krzyku czy określenie nieba peryfrazą Ὅθεν σὺν αὐτοῖς αὐλιζόμενος. W formie bardzo skondensowanej Kasja sygnalizuje pewne atrybuty świętego, wystarczające, aby obeznani z hagiografią wierni uczestniczący w nabożeństwie przypomnieli sobie daną postać i odpowiednio

⁸⁰ Kassia, *Menaia idiomela*: Μὴν Ἰανουαρίου. Τῇ Α΄ Βασιλείου τοῦ Μεγάλου (εἰς τὸν ἑσπερινόν); Tripolitis, *Kassia: the Legend*, s. 28.

ją uczcili. Zwyczajowo troparion kończy się prekacją, wypowiedzianą w imieniu zebranych.

4. Podsumowanie

W niniejszej pracy omówiono wybrane aspekty literackie utworów powstałych na potrzeby liturgii w Bizancjum, między VI a IX wiekiem. Przeprowadzone analizy oraz zestawienia utworów pokazują różnorodność gatunkową i stylistyczną poezji liturgicznej, a także niejednakowy poziom zależności od tekstów kanonicznych. Mimo odmiennych cech gatunkowych kontakionu, kanonu i troparionu, zauważono podobieństwa w konstruowaniu wypowiedzi, które zostały tak ułożone, aby uczestnicy liturgii mogli utożsamiać się z osobą mówiącą w utworze. Niemal zawsze podkreślony jest zbiorowy charakter liturgii, a przy tym dzięki lirycznym formom wypowiedzi odautorskich lub postaci występujących w udratyzowanych utworach, istnieje możliwość wyrażenia jednostkowych uczuć czy indywidualnej modlitwy.

Z liturgii Wielkiego Tygodnia zostały przedstawione dwa fragmenty kontakionów Romanosa przeznaczonych na Wielki Wtorek i na ich podstawie pokazano różnice w realizacji ewangelicznego tematu dziesięciu panien. Porównanie kontakionu *Na nierządnicę* z troparionem Kasji przeznaczonym na to samo święto (Wielką Środę) pokazało z kolei, że mimo odmiennych gatunków, innej formy nabożeństwa (wieczorne i poranne), technika budowania wypowiedzi jest bardzo podobna – znajdują się w utworach sformułowania odautorskie, ale poeci udzielają też głosu swoim bohaterom. Każdy z tych sposobów mówienia pełni ważną funkcję w liturgii: wyraża modlitwę wspólnoty lub indywidualną. Kolejne teksty poddane analizie porównawczej to początkowy fragment *Wielkiego Kanonu Pokutnego* Andrzeja z Krety i początek *Kanonu na Wielką Sobotę* Kasji. Na ich przykładzie pokazano zależność od kantyków, czyli kanonu jutrzni, ale zależność realizowaną w specyficzny, często twórczy sposób. To zestawienie pokazało również swobodę autorów w traktowaniu schematu kanonu i budowaniu napięcia, lirycznego lub dramatycznego.

W ostatniej części pracy, na bazie tekstów autorstwa Kasji Zakonnicy, omówiono zawartość księgi *Menaion*, w której znajdują się krótkie hymny (tropariony) o tematyce hagiograficznej, przeznaczone na stałe święta roku liturgicznego. Przykład troparionu *Na Bazylego Wielkiego* pokazał stylistykę tego typu utworów i ich modlitewny charakter oraz umiejętność autorki w dostosowaniu formy hymnu do rodzaju nabożeństwa.

Różnica między kontakionem, kanonem a troparionem sprowadza się do dwóch aspektów: genologicznego, dotyczy bowiem formy literackiej, struktury, stylistyki, sposobu wykorzystania i interpretacji Pisma Świętego, oraz historycznego: czasu i okoliczności powstania, zapotrzebowania na urozmaiconą liturgię lub odwrotnie, zminimalizowania na przykład śpiewu w formie homiletycznej. Inne jest przeznaczenie liturgiczne każdego z omówionych tu gatunków, jednak sposób wypowiadania się autorów na temat miłości Boga do człowieka, odpowiedzi człowieka na nią, na temat pokuty, *metanoi*, tęsknoty za Bogiem, jest bardzo podobny.

Urzekające jest niezwykle bogactwo poezji religijnej Bizancjum. Oczywiście jest, że najważniejsze święta miały bogatą oprawę literacko-muzyczną, ale nawet mniejsze uroczystości czy nawet wspomnienia świętych wzbogacane były kunsztownie zbudowanymi pieśniami o głębokiej treści teologicznej i walorach literackich. Kontakiony Romanosa Melodosa, kanony, zwłaszcza Andrzeja z Krety, czy tropariony Kasji charakteryzuje indywidualizm wypowiadających się postaci, modlitewne zaangażowanie, a o ich przeznaczeniu dowiadujemy się z zapisów w księgach liturgicznych, ponieważ właśnie w nich w większości zachowały się dane teksty, które mając charakter użytkowy, stały się najważniejszymi osiągnięciami poezji wczesnobizantyńskiej.

Bibliography

Sources

Sancti Romani Melodi Cantica: Cantica Genuina, ed. P. Maas – C.A. Trypanis, Oxford 1963.
Andreas Cretensis, Magnus Canon, PG 97, 1329-1385.
Kassia: the Legend, the Woman, and Her Work, ed. A. Tripolitis, New York – London 1992.

Studies

Arentzen T. – Krueger D., *Romanos in Manuscript: Some Observations on the Patmos Kontakion*, w: *Proceeding of the 23rd International Congress of Byzantine Studies. Belgrade, 22-27 August 2016*, red. B. Krsmanović – L. Milanović, Belgrad 2016, s. 648-654.
Barkhuizen J.H., *Association of Ideas as a Principle of Composition in Romanos, „Hellenika”* 39 (1988) s. 18-24.
Barkhuizen J.H., *Romanos Melodos, Kontakion 10 (OXF): „On the Sinful Woman”*, „Acta Classica” 33 (1990) s. 33-52.

- Bartosik G.M., *Maryja w liturgii bizantyńskiej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 7 (1998) s. 169-182.
- Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, red. J. den Boeft – A. Hilhorst, Leiden – New York – Köln 1993.
- Catafygiotu Topping E., *Kassiane the Nun and the Sinful Woman*, „The Greek Orthodox Theological Review” 26/3 (1981) s. 201-209.
- Catafygiotu Topping E., *The psalmist, St. Luke and Kassia the Nun*, „Byzantine Studies/ Etudes Byzantines” 9 (1982) s. 199-210.
- Cunningham M.B., *Andrew of Crete: A High-Style Preacher of the Eighth Century, w: Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, red. M.B. Cunningham – P. Allen, Leiden – Boston 1998, s. 267-293.
- Cunningham M.B., *The Reception of Romanos in Middle Byzantine Homiletics and Hymnography*, „Dumbarton Oaks Papers” 62 (2008) s. 251-260.
- Dyck A.R., *On Cassia*, „Kyrie, he en pollais”, „Byzantion” 56 (1986) s. 63-76.
- Dźwigała K.M., *Elementy propagandowe w kontakionach Romana Melodosa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 28/4 (2015) s. 118-133.
- Dźwigała K.M., *Wyobrażenia i zmysły w nabożeństwie bizantyńskim w VI w. na przykładzie hymnów Romana Melodosa*, „Liturgia sacra. Liturgia – Musica – Ars” 22/48 (2016) s. 499-511.
- Gador-Whyte S., *Theology and Poetry in Early Byzantium: The Kontakia of Romanos the Melodist*, Cambridge 2017.
- Grosdidier de Matons J., *Liturgie et Hymnographie: Kontakion et Canon*, „Dumbarton Oaks Papers” 34/35 (1980) s. 31-43.
- Grosdidier de Matons J., *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse in Byzance*, Paris 1977.
- Hennig J., *The „Megas Kanon” of Andrew of Crete and the „Félire” of Oengus the Culdee*, „Mediaeval Studies” 25 (1963) s. 280-293.
- Heszen A., *Hymn Romana Melodosa „O zmartwychwstaniu” (I) – analiza strukturalno-źródłowa*, „Prace Komisji Filologii Klasycznej” 39 (2009) s. 5-20.
- Heszen A., *Methodius of Olympus – one of the Greek Sources of Kontakia by Romanos the Melodist*, „Classica Cracoviensia” 16 (2013) s. 63-79.
- Heszen A., *Metafizyka i metaforyka poezji Kasji (IX w.)*, „Littera Antiqua” 9 (2014) s. 10-31.
- Heszen A., *The Sinful Woman as an Example of „Metanoia” in the Byzantine Poetry*, „Classica Cracoviensia” 17 (2014) s. 69-87.
- Kazhdan A., *The Princely Nun: Kassia*, w: *A History of Byzantine Literature (650-850)*, Athens 1999, s. 315-326.
- Krueger D., *Liturgical Subjects: Christian Ritual, Biblical Narrative, and the Formation of the Self in Byzantium*, Philadelphia 2015.
- Leśniewski K., *The Great Canon of St. Andrew of Crete. Scriptural, Liturgical and Hesychastic Invitation for an Encounter with God*, „Vox Patrum” 69 (2018) s. 429-447.

- Louth A., *Christian Hymnography from Roman Melodist to John Damascene*, „Journal of Eastern Christian Studies” 57/3 (2005) s. 195-206.
- Ławreszuk M., *Modlitwa wspólnoty. Historyczny rozwój prawosławnej tradycji liturgicznej*, Białystok 2014.
- Maas P. – Trypanis C.A., *Introduction*, w: *Sancti Romani Melodi Cantica*, Oxford 1963, s. XXV-XXVI.
- Mellas A., *Kassia*, w: *Liturgy and the Emotions in Byzantium: Compunction and Hymnody*, Cambridge 2020, s. 141-168.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tł. J. Prokopiuk, Kraków 2007.
- Modlitewnik bizantyński*, opr. Ł. Leonkiewicz, tł. H. Paprocki, Kraków 2022.
- Muza chrześcijańska*, t. 3: *Poezja grecka od II do XV wieku*, opr. M. Starowieyski, Kraków 1995.
- René R., *The Comedic Structure of Human Nature in the Great Canon of Saint Andrew of Crete*, „Logos: A Journal of Eastern Christian Studies” 61 (2020) s. 43-68.
- Safran L., *Deconstructing „Donors” in Medieval Southern Italy*, w: *Female Founders in Byzantium and Beyonds*, red. L. Theis – M. Savage – G. Fingarova – M. Grünbart – M. Mullett, Wien 2013, s. 135-151.
- Silvas A.M., *Kassia the Nun c. 810-c. 865: An Appreciation*, w: *Byzantine Women: Varieties of Experience AD 800-1200*, red. L. Garland, London 2006, s. 17-39.
- Starowieyski M., *Narodziny poezji chrześcijańskiej*, „Bobolanum” 2 (1991) s. 99-110.
- Starowieyski M., *Roman Melodos i kontakia bizantyńskie*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Classica Wratislaviensis” 26 (2005) s. 209-219.
- Sterlingow P., *Recepcja czytań ewangelicznych w hymnografii Wielkiego Poniedziałku w rycie jerozolimskim*, „Elpis” 26 (2024) s. 61-71.
- Tripolitis A., *Kassia: the Legend, the Woman, and Her Work*, New York – London 1992.
- Tsironis N., *The Body and the Senses in the Work of Cassia the Hymnographer: Literary Trends in the Iconoclastic Period*, „Byzantina Symmeikta” 16 (2003) s. 139-157.
- Wellesz E., *Historia muzyki i hymnografii bizantyńskiej*, tł. M. Kaziński, Kraków 2006.
- Wielki Tydzień i święto Paschy w Kościele prawosławnym*, opr. H. Paprocki, Kraków 2003.



Image of Late Antique Rome and the Popes in the *Chronicle* of George the Monk¹

Obraz późnoantycznego Rzymu i papieży w *Kronice* Jerzego Mnicha

Rafał Kosiński²

Abstract: The purpose of this article is to analyse the picture of late antique Rome and the papacy as outlined in the ninth century in the pages of the *Chronicle* of George the Monk. As a result, it can be concluded that the Byzantine chronicler's interest in Rome drastically declines as Emperor Constantine begins to reside in Constantinople. With the return of Emperor Theodosius I from Italy to the Bosphorus, George the Monk pays little attention to events in the West, the only exception being the emphasised leading role of the Bishop of Rome within the pentarchy system, especially during the subsequent Councils. However, this applies only to the version of the so-called vulgate, while the version known from the manuscript Coislinianus 305 ignores almost completely the role of the pope in the ecclesial system of the empire.

Keywords: George the Monk (Hamartolos); Rome; Papacy in the fourth and fifth centuries; manuscript Coislinianus 305; the Baptism of the Emperor Constantine

George the Monk was an opponent of iconoclasm, and during the period of the iconoclastic dispute, icon defenders in conflict with the imperial court often looked to the pope, seeing him as a defender of orthodoxy independent of the emperor. Appeals for help and intervention were made by Eastern icon defenders to Popes Hadrian I (772-795), Paschalis I (817-824), and Eugenius II (824-827), among others³. Moreover, at the time of the Second Council of Nicaea in 787, the main argument for declaring the decisions of the iconoclastic synod

¹ This article has been written under the research project financed by the National Science Centre (Poland). Decision number: 2022/47/B/HS3/00389. This is an extended version of my paper presented at the VII Ogólnopolska Konferencja Bizantynistyczna, which took place on 14-15 November 2024 in Lublin.

² Prof. dr hab. Rafał Kosiński, Faculty of History, University of Białystok, Poland; e-mail: r.kosinski@uwb.edu.pl; ORCID: 0000-0003-1245-6729.

³ See, for example, Theodore the Studite's letters from 817 to Pope Paschal I (*Epistulae* 271 and 272 (ed. Fatouros, v. 2, p. 399-403), in which Theodore informs the Pope about the persecution of iconodules and asks him for support.

of Hiereia (754) invalid was that this synod had not gained the support of the Pope⁴.

This article is an attempt to present what image of the papacy and Rome is drawn in the pages of George's *Chronicle*, which witnessed the last wave of Byzantine iconoclasm and its eventual collapse. In it, I will focus on the period of late antiquity, when relations between Rome and Constantinople remained intense and Christological disputes, in which the views of the emperor and the pope differed, frequent. Accordingly, this paper analyses the part of the *Chronicle* devoted to the period from the reign of Constantius Chlorus to the end of the reign of Anastasius.

1. Preliminary remarks

George the Monk's *Chronicle* is a summary of world history from its Creation to the death of Emperor Theophilus (829-842) and the beginning of the reign of his successor, Michael III (842-867). Despite this, the author has little interest in accurately reflecting past political events, for his main aim is to give a history of the spiritual development of the world, a description of God's miraculous work in the world, and in the imperial period events related to Church history become dominant for him, supplemented by theological commentary taken, usually in the form of a literal quotation or cento of quotations, from Scripture and the works of the Church Fathers⁵.

⁴ See *Refutatio definitionis synodi Hieriae*, ACO II 3/3, p. 608, 2-4: "οὐκ ἔσχε συνεργὸν τὸν τηρικαῦτα τῆς Ῥωμαίων πάπαν ἢ τοὺς περὶ αὐτὸν ἱερεῖς οὔτε διὰ τοποτηρητῶν αὐτοῦ οὔτε δι' ἐγκυκλίου ἐπιστολῆς, καθὼς νόμος ἐστὶ ταῖς συνόδοις" ("It did not enjoy the cooperation of the then pope of Rome or his priests, neither by means of his representatives or an encyclical letter, as is the rule for councils", tr. R. Price, *The Acts of the Second Council of Nicaea (787)*, Liverpool 2018, p. 442).

⁵ On the *Chronicle* of George the Monk, see C. de Boor, *Praefatio*, in: *Georgii Monachi Chronicon*, v. 1, ed. C. de Boor, Leipzig 1904, p. V-LXXXIII; H. Hunger, *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, v. 1: *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978, p. 347-351; W. Treadgold, *The Middle Byzantine Historians*, Basingstoke 2013, p. 114-120; D.E. Afinogenov – A.A. Turilov – G.V. Popov, *Georgij Amartol*, in: *Pravoslavnaja enciklopedija*, v. 11: *Georgij-Gomar*, Moscow 2006, p. 48-56; R. Brendel, *Monachos, Georgios*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, v. 47, Nordhausen 2024, c. 1065-1109. At the turn of the second and third millennium, the debate about whether De Boor's published version of the vulgate was the original version of the *Chronicle* of George, or whether it was rather the version from the manuscript Coislinianus 305 was reopened

In the *Chronicle* of George the Monk, two versions can be distinguished, whose discrepancies, starting with the description of the end of Emperor Julian's reign, go beyond typical additions and corrections, indicating the existence of a systematic reworking of the work. One of these versions (version P) has survived only in the Coislinianus 305 manuscript, a card from the *Vindobonensis Theologicus graecus* 121 manuscript, and a fragment from Constantine Porphyrogenitus' *De administrando imperio*. A Serbian translation of this version, known as *Letovnik*, has also survived, probably dating from the second half of the fourteenth century. The second version (the vulgate), is present in all other Greek manuscripts. This version was widely used in Byzantium and forms the basis for other translations of the *Chronicle* into Slavonic. Carl de Boor concluded that version P was earlier and constituted a kind of draft of the work, while the vulgate was a later, refined version of the *Chronicle*. De Boor assumed that both versions were written by George the Monk. According to Marie-Aude Monégier du Sorbier, the vulgate is the older version, written by George himself, while the version found in the Coislinianus 305 manuscript is a later revision. Finally, Dmitri Afinogenov returned to De Boor's concept and considered version P to be the original, and the vulgate to be a later revision, but he attributed the authorship of the latter not to George, but to an unknown editor. Afinogenov dates the creation of version P to 846/847. The vulgate, on the other hand, is usually dated to around 871/872⁶.

When analysing the image of late antique Rome and the papacy presented in this work, it is impossible to ignore the problem of the existence of these two basic versions of the *Chronicle*, as the differences between the two versions in relation to the issue discussed here are significant, as can be seen in this paper. However, I would like to emphasise that the aim of this article is not to decide which of these versions is the original. The conclusions from the analysis carried out here may, however, serve in the future as one of the possible clues in an attempt to determine the relationship between the two versions⁷.

by Dmitri Afinogenov (*The Date of Georgios Monachos Reconsidered*, ByZ 92 (1999) p. 437-447; *Le manuscrit grec Coislin. 305: la version primitive de la Chronique de Georges le Moine*, REB 62 (2004) p. 239-246).

⁶ D.E. Afinogenov – A.A. Turilov – G.V. Popov, *Georgij Amartol*, in: *Pravoslavnaja enciklopedija*, v. 11: *Georgij-Gomar*, Moscow 2006, p. 48-56; R. Brendel, *Monachos, Georgios*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, v. 47, Nordhausen 2024, c. 1065-1109.

⁷ I will conclude my analysis of the relationship between the two traditions of George the Monk's *Chronicle* in the introduction to the edition of both versions of

For the purposes of this article, I would just like to point out that Coislinianus 305, currently considered to be a copy of the original version of the *Chronicle*, is a corrupted manuscript and does not reflect the full version P, as Dmitri Afinogenov has already pointed out on the basis of a comparison of the aforementioned manuscript with the Slavonic translation of this version, *Letovnik*, as in the passage from the reign of Theodosius II, where the Coislinianus 305, quoting an anecdote about Ptolemy, mistakenly mentions the philosopher Socrates (p. 274^v: Σωκράτην) in a place where *Letovnik* correctly refers to Sotades (p. 274^v: Σωτατα)⁸. According to Afinogenov, *Letovnik* is a more complete and reliable source than the Coislinianus 305 manuscript for version P. Furthermore, the Coislinianus 305 ends abruptly on f. 340^v during the reign of Emperor Constantine V, more precisely on the description of the Paulician sect⁹, so we cannot be sure to which year it was completed.

If we agree with Afinogenov's thesis that *Letovnik* represents a better text of version P than the Coislinianus 305 manuscript, we should note the fact, not emphasised by this researcher, that *Letovnik* on f. 241^v, l. 13-244^v, l. 27, departs completely from the narrative known from Coislinianus 305, and its text corresponds to the narrative of the vulgate present on pp. 550, 13-557, 24 of Carl de Boor's edition. This extensive passage concerns the reigns of Valentinian and Valens. It is completely omitted in the Coislinianus 305¹⁰. There are two possible explanations for this phenomenon: either *Letovnik*'s translator was familiar with both traditions concerning George's *Chronicle* and supplemented his translation of the version known from the Paris manuscript with this passage from the vulgate, or the text found in the Coislinianus 305 is an abridged version of a more extensive story. In the first case, *Letovnik* cannot be considered a reliable witness to version P; in the second case, the Coislinianus 305 provides a very corrupted copy of this branch of the tradition.

the *Chronicle* (including their Slavonic translations), which I am currently finalising and which, I hope, will be published in the near future.

⁸ See D.E. Afinogenov, *Sotad v christianskom kontekste*, in: *V Meždunarodnaja Konferencija po Ellinistike Pamjati I.I. Kovalevoj*. Moscow 2019, p. 20-26.

⁹ See R. Devreesse, *Catalogue des manuscrits grecs*, v. 2: *Le fonds Coislin*, Paris 1945, p. 292-293. C. de Boor (*Praefatio*, in: *Georgii Monachi Chronicon*, v. 1, ed. C. de Boor, Leipzig 1904, p. LXI) was not convinced whether the manuscript continued on the following pages, as he noticed that the passage about the Paulicians had been brought to an end, which makes it unclear whether the editor ended his entire story there or whether several subsequent quaternions had been lost in the past.

¹⁰ Until the reign of Emperor Julian, as De Boor noted (*Praefatio*, p. LXII), there were few significant differences between the two versions.

There are also a number of similar minor differences between *Letovnik* and the Paris manuscript¹¹.

However, *Letovnik* cannot be considered a fully reliable witness to version P due to the many errors found in its pages. Suffice it to say that this translation states that the Council of Ephesus in 431 was convened against Nectarius (f. 273^v: на Нектария), not Nestorius. On numerous occasions, the author of the translation failed to understand the meaning of the Greek text on which he based his work. Even in the above-mentioned anecdote about Socrates/Sotades, which Afinogenov used as an argument for the superiority of the Slavonic version over the Coislinianus 305 manuscript, the Slavonic author makes a mistake, failing to understand the Greek text, which refers to Sotades plucking lice in the sun (f. 274^v: “ἐν ἡλίῳ φθειρίζομενον”), while *Letovnik* says that the philosopher was basking in the sun (f. 274^v: “философа на слнці грѣюща се”). In this case, it is Cosilinianus who gives the correct version¹².

Furthermore, it should be noted that, contrary to De Boor's claim¹³, in many places the vulgate renders the sources it quotes much more faith-

¹¹ For example, in his description of the rebellion of the inhabitants of Constantinople during the reign of Emperor Anastasius, *Letovnik* (f. 280^r) reports that the population “паления многымъ двмомъ сътворише и оубиства прѣмнога съдѣлаше и ина такова страшна же и оужасна (burned many houses, committed many murders and dared to [commit] other very terrible and frightening [acts])”. The phrase about the rebels committing numerous murders (оубиства прѣмнога съдѣлаше) is absent in the Coislinianus 305, but appears in the vulgate (ed. de Boor, p. 620). However, some of these similarities between the texts of the *Letovnik* and the vulgate, as well as the differences between the *Letovnik* and the Coislinianus 305, may be due to the inaccuracy of the scribe or editor of the latter manuscript. For example, a scribe's mistake may be the reason why the quotation from 1 Corinthians 10:25, both in the vulgate (ed. de Boor, p. 541) and in the *Letovnik* (f. 236^r), is more complete than in the Coislinianus 305 (f. 241^r).

¹² There are many more examples of *Letovnik*'s misunderstanding of Greek. For example, when describing the church in Chalkoprateia, he did not understand that in the sentence: “ὅς τὸν ἐν Χαλκοπρατείῳ ναὸν ἔκτισε τῆς θεοτόκου πρότερον ὄντα συναγωγὴν Ἰουδαίων, καὶ τὸ χερσαῖον τεῖχος τῆς πόλεως καταλύσας καὶ προσθεὶς ἄλλα διαστήματα δύο ὠκοδόμησεν ἕτερον τεῖχος δι' ἡμερῶν ξ'” (f. 273^r), the phrase “τὸ χερσαῖον τεῖχος” refers to the walls of Constantinople, so he supplemented the information about the Jewish synagogue with the phrase: “и нарицаемою Херсеи) and called Chersei”.

¹³ See de Boor, *Praefatio*, s. LXII. It should be emphasised, however, that De Boor's remark concerns ecclesiastical writers (*excerpta ex scriptoribus ecclesiasticis*), not all sources. It seems, however, that De Boor's opinion can be somewhat nuanced in this respect as well. Apart from the quotation from 1 Corinthians mentioned in the previous footnote, it should be noted that, for example, the quotation from Gregory of Nazianzus' speech (*Oratio* 4, 30, ed. Bernardi, p. 126, 1) in the vulgate (ed. de Boor, p. 543) is more

fully and accurately than the Paris manuscript. This can be observed, for example, in the case of both versions' reproduction of Theodore Lector's *Epitome*. Apart from the information from the period between the reigns of Marcian and Anastasius, which I analysed a few years ago¹⁴, a similar phenomenon can be observed during the reign of Arcadius, for example in the anecdote about a Macedonian woman who sacrilegiously received communion. The version present in the vulgate is a literal repetition of the text of Theodore Lector's *Epitome* (*Epitome* 285, ed. Hansen, p. 87, 10-21), while the version present in the Coislinianus 305 manuscript is significantly shortened. This observation applies not only to the *Epitome*. For example, in the final story devoted to John Chrysostom, there is an anecdote about a certain bishop who was taken up to heaven in ecstasy to see the fate of the deceased John. The bishop's name, Adelphius, is absent from the pages of the Coislinianus 305 manuscript, but it appears in both the vulgate (ed. de Boor, p. 603) and the *Life of John Chrysostom* by George of Alexandria (*Vita Chrysostomi* 72, ed. Halkin, p. 272), from which it was most likely taken.

However, this does not mean, and I would like to emphasise this very clearly, that I definitively reject the hypothesis that the version P, preserved with numerous errors in the pages of the Coislinianus 305 manuscript, is the original version of the *Chronicle*. I am merely pointing out that this is a more complex issue, and before a comprehensive analysis of both versions, one should not categorically reject the attribution of the vulgate to George the Monk¹⁵, which is in accordance with the common belief

faithful than in the Paris manuscript (f. 241^v). However, these are rather minor differences, and version P offers much more extensive insertions taken from the Holy Scriptures and the Cappadocian Fathers. In some quotations from patristic works, version P is also more faithful to the preserved versions of these works, as in the case of the letters of Isidore of Pelusium (Isidorus Pelusiota, *Ep.* 1537 and 1538 (ed. Évieux, v. 2, p. 222-226). In this case, the quotation in Coislinianus 305 (f. 253^v-254^r) is more faithful than in the vulgate (ed. de Boor, p. 585-586).

¹⁴ R. Kosiński, *The chronicle by George the Monk and its relation to Theodore Lector's work*, "Res gestae" 5 (2017) p. 46-72.

¹⁵ Even Carl de Boor, who assumed that version P was earlier than the vulgate, believed that both were written by George the Monk. In his opinion, version P was the first, preliminary version of the *Chronicle*, its archetype written by George, which was then refined in a corrected version known as the vulgate, see C. de Boor, *Praefatio*, p. LXIX. It should be noted that the author of the *Chronicle* is completely unknown to us. All we know is that his name was George, he was a monk and he wrote in the ninth century, see Brendel, *Monachos, Georgios*, c. 1065. It therefore seems reasonable to analyse the content of both versions of the *Chronicle*, regardless of which one was written by "real" George.

prevailing in Byzantium, in which I follow Alexander Kazhdan and Warren Treadgold¹⁶. Finally, I would like to reiterate that this article does not claim to provide a definitive answer to the question of the interdependence of both versions, but only to draw attention to those issues of their relationship in relation to the topic I am analysing, and I will limit myself to these issues in this work.

2. Ambiguous description of Constantine's baptism

Although George the Monk places the description of Constantine's baptism in the section on the reign of his father, Constantius Chlorus¹⁷, these events take place after Constantius' death, and Constantine is already the reigning emperor in the pages of the story. One would have to conclude that the description of the baptism at the hands of Pope Silvester, so important to the opponents of iconoclasm in the eighth and ninth centuries, both historiosophically and politically – it appears, after all, in numerous lives of Constantine written at the time, as well as in historiographical works headed by Theophanes' *Chronography*¹⁸ – would be the most important event in Constantine's reign, which George the Monk locates in Rome. Meanwhile, in this, relatively comprehensive, for it occupies three pages of the Bibliotheca Teubneriana edition, the story of the emperor's illness and miraculous cure in the waters of baptism, George nowhere explicitly mentions that it takes place in Rome. Admittedly, this placement seems to be due to the wider context, the author also hints at an assembly of the Senate¹⁹, but this is the only information that

¹⁶ A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature (850-1000)*, v. 2, ed. Ch. Angelidi, Athens 2006, p. 45; W. Treadgold, *Middle Byzantine Historians*, Basingstoke 2013, p. 114, n. 120.

¹⁷ Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. C. de Boor, p. 485, 4-487, 20; Codex Coislinianus 305, f. 219^{r-v}.

¹⁸ On this issue see R. Kosiński, *A Few Remarks on the Description of the Baptism of the Emperor Constantine in the Chronicle of George the Monk, Actus Silvestri, and the Byzantine Hagiographical Tradition*, "Classica Cracoviensia" 27 (2024) p. 187-215.

¹⁹ The aforementioned passus recounts how Constantine, ill with leprosy and concerned about the fate of the children who were to be murdered so that the emperor could recover from bathing in their blood, addresses the senate ("πρὸς τὴν σύγκλητον") with the words (ed. de Boor, p. 485, 17-21): "καλὸν μοι μᾶλλον ἐστὶν ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τῶν ἀναιτίων ἀποθανεῖν παιδίων ἢ ἐκ τῆς ἐκείνων σφαγῆς ὁμοτάτην καὶ ἀπάνθρωπον ζωὴν ἐπιλέξασθαι, καὶ μάλιστα τῆς ἐκ τούτων ὑγείας ἀμφιβαλλομένης" ("It is better for me to die to save innocent children than to choose a life of the cruellest and inhumanity by

guides the listener to the fact that everything takes place in the imperial capital. Also problematic is the phrase used by the author “εἰσηλθεν εἰς τὸ παλάτιον” (ed. de Boor, p. 485, 21-22). Indeed, the word τὸ παλάτιον means Palatine, the famous Roman hill, but in later Greek it also takes on a general meaning, simply denoting a palace²⁰. George the Monk took the description of Constantine’s baptism from the *Actus Silvestri*, the life of Pope Silvester, who, according to the legend contained in its pages, was to baptise the emperor. In the Latin version of the *Actus Sylvestri*, published by Bonino Mombrizio²¹, there is a sentence “Et haec dicens iter quod arripuerat ad Capitolium deserens: ad palatium rediit”, which is rendered in the Greek translation of this work in the form: “Ταῦτα λέγων ὁ βασιλεὺς, αὐθις ἐπὶ τὸ παλάτιον τὴν πορείαν ἐποιήσατο”²². As it can be seen, the publishers regarded the word palatium not as a topographical term, but as an imperial palace, for unlike Capitolium, which in the Mombrizio edition begins with a capital letter, palatium begins with a lowercase letter. This was probably also how the word τὸ παλάτιον was understood in the ninth century in the East.

The only certain geographical designation we find in the legend of Constantine’s baptism in the pages of the *Chronicle* of George is the unspecified ‘Mount Serapios’, from which ‘Saint Silvester’ was summoned to the emperor (ἐκ τοῦ Σεραπίου (vel Σεραπείου) ὄρους, ed. de Boor, p. 486, 5; Codex Coislinianus 305, f. 219^r). However, the mountain probably told little to the listeners/readers of the *George Chronicle* in ninth-century Constantinople, as its location is also disputed today²³. In the narrative that follows, Silvester is referred to as ‘bishop’ (but not

slaughtering them, especially since the health resulting from this [procedure] is questionable”. All translations of passages from George the Monk’s *Chronicle* are my own).

²⁰ See E.A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D. 1100)*, Leipzig 1900, p. 832 s.v. Παλάτιον – 1. Palatium, the Palatine hill; 2. Palatium, palace, the imperial residence.

²¹ B. Mombrizio, *Sanctuarium seu vitae sanctorum*, v. 2, Paris 1910, p. 511, 25.

²² F. Combefis, *Illustrium Christi martyrum lecti triumpho vetustis Graecorum monumentis consignati*, Paris 1600, p. 275.

²³ It is not known whether this is Monte Soratte (Latin: Soracte), located about 45 km north of Rome. Louis Duchesne, publisher of the *Liber Pontificalis*, recognised that the original name of the mountain in the Silvester legend was Syraptim, but that it was subsequently corrected in the East to Soracte as late as the seventh century, see *Le Liber Pontificalis*, v. 1, ed. L. Duchesne, Paris 1886, p. CXIX. This is confirmed by both versions of the *Actus Silvestri* published by Wilhelm Pohlkamp concerning this passage (see W. Pohlkamp, *Kaiser Konstantin, der heidnische und der christliche Kult in den Actus Silvestri*, “Frühmittelalterliche Studien” 18 (1984) p. 369, n. 46): in A(1) there is a version ‘Soractem’ in version B(1) ‘Sirapti’. According to Pohlkamp, the B(1)

pope, although George is familiar with and uses the term)²⁴, but without any indication of his seat. It should also be noted that Silvester is not referred to at all in the earlier chapters of the *Chronicle*, here he appears for the first time, and the phrase “πέμψον οὖν καὶ μετακάλεσαι τὸν ἅγιον Σίλβεστρον ἐκ τοῦ Σεραπίου ὄρους” (“Send therefore and summon Saint Silvester from Mount Serapion”) may mislead the audience about the city of which Silvester was bishop. The whole description is, as it were, suspended in space and, in a sense, also in time, due to the shifting of the story to the time of Constantius. The purpose of this last manoeuvre seems clear – the author wanted to attribute all Constantine’s activities, in his view glorious, to Constantine the Christian.

In the next chapter of the *Chronicle*, dedicated directly to Constantine, George includes two other tales taken from the *Actus Silvestri* (a total of more than eight pages of the Teubner edition, almost 20% of the entire chapter on Constantine), in the first the bishop defeats a dragon inhabiting a cavern on the Roman Capitol (ed. de Boor, p. 490, 18: “Ἐν δέ γε τῷ καπετωλίῳ Ῥώμης”), this time explicitly placing events in the capital²⁵. In the case of the second story – the Pope’s extensive disputation with Jewish leaders – again, no information is included about where it took place²⁶. The story, moreover, takes on a rather universal character, showing the superiority of Christianity over Judaism; the place of action is secondary for the author.

3. Rome as a pagan centre

Thus, as can be seen, in the *Chronicle* of George the Monk, Rome is mentioned explicitly only in the one of the stories dedicated to Silvester, which mentions the traditional cult (“Ἐν δέ γε τῷ καπετωλίῳ Ῥώμης (...) τινες τῶν ἐλληνιζόντων” – “In the Roman Capitol (...) certain pagans”).

version may have been created in the second half of the fifth century at the earliest, see Pohlkamp, *Kaiser Konstantin*, p. 371, n. 57.

²⁴ For example Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, p. 575, 9-10: “ἐπὶ Δαμάσου πάπα Ῥώμης”; p. 612, 2-3: “ἦς ἡγοῦντο Λέοντος μὲν τοῦ ἀγιοτάτου πάπα Ῥώμης”; p. 612, 17: “τοῦ Ῥώμης πάπα Λέοντος”; p. 629, 4: “ἐπὶ Βιγιλίου τοῦ ἀγιοτάτου πάπα Ῥώμης”; p. 726, 3-4: “Ἀγάθωνος πάπα Ῥώμης”; p. 748, 19: “ὕπὸ Γρηγορίου τοῦ πάπα”; p. 769, 15: “Ἀδριανοῦ πάπα Ῥώμης”.

²⁵ Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, p. 490, 18-491, 11; Codex Coislinianus 305, f. 221^v-222^r.

²⁶ Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, p. 491, 12-499, 8; Codex Coislinianus 305, f. 222^r-225^r.

Indeed, George seems keen to link Rome with paganism, which he does not mention a word in Constantinople. An example of this pagan Rome in the pages of the *Chronicle* is the description of the usurpation of Eugenius during the reign of Emperor Theodosius I²⁷. Interestingly, this story, which demonstrates the author's considerable knowledge of the events described, is only present in the version of the vulgate; the manuscript Coislinianus 305 not only omits it, without a word about the pagan reaction in Rome, Arbogast, Eugenius or Nicomachus Flavianus, but moreover gives a completely erroneous story, according to which Theodosius at the river Phrygidus fought not against the Roman usurper, but against the Goths (f. 257^v: “Μετὰ δὲ ταῦτα κατὰ Γότθων εἰς τὴν Εὐρώπην στρατοπεδεύσας”).

However, George the Monk does not forget the genetic connection between pagan Rome and Christian Constantinople, as we can see in his description of the latter city's foundation. In this description he includes the following information:

However, seeing that such a great city had few inhabitants, he chose illustrious people from Rome and other places and gave them the opportunity to live in the city, [moreover] he built them huge houses. He also built a palace, a hippodrome and two grand stands, as well as a forum in which he set up a column that was all of porphyry and made from a single block of stone. It was brought from Rome in a highly admirable manner²⁸.

This not very elaborate passus begins a new era in the *Chronicle*, in which the Constantinople – New Rome (although this term does not fall anywhere in the *Chronicle*) will already play a dominant role.

4. Rome as the first patriarchate

In accordance with the ecclesiology that emerged in the fifth century and was cemented during the reign of Justinian in the idea of

²⁷ Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, p. 590, 22-591, 9.

²⁸ Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, p. 499, 18-500, 7; Codex Coislinianus 305, f. 225^r-225^v: “ὀλίγους δὲ τοὺς οἰκήτορας πρὸς τὸ μέγεθος τῆς πόλεως ὄρων ἀπὸ τε Ῥώμης τοὺς ἀξιολόγους ἐκλεξάμενος ἀπὸ τε τόπων ἐτέρων συναθροίσας καὶ οἴκους μεγίστους οἰκοδομήσας αὐτοῖς καὶ χαρισάμενος οἰκεῖν τὴν πόλιν ἐποίησεν. κτίσας δὲ καὶ τὸ παλάτιον καὶ ἵππικόν καὶ τοὺς β' μεγάλους ἐμβόλους καὶ τὸν φόρον, ἐν ᾧ κίονα μονόλιθον καὶ ὀλοπόρφυρον στήσας, ὃν ἀπὸ Ῥώμης ἐκόμισεν ἀξιάγαστον σφόδρα”.

the so-called pentarchy²⁹, George the Monk presents the participants of the councils or their representatives according to the hierarchy of their seats: Rome – Constantinople – Alexandria – Antioch – Jerusalem even when Constantinople did not yet exist and Jerusalem was a subordinate bishopric.

The reference to the Council of Nicaea, present only in the vulgate, is constructed in this way. It is otherwise also the only model example of this view:

The First Synod, held at Nicaea, took place in the twentieth year of the reign of Constantine the Great and brought together three hundred and eighteen holy fathers. It was presided over by the presbyters Biton and Bikenion – envoys of Silvester, bishop of Old Rome, Metrophanes of Byzantium, Alexander of Alexandria, Eustathius of Antioch, Macarius of Jerusalem against Arius³⁰.

In the case of other councils, however, this model order required the author to make appropriate modifications, usually due to the fact that individual patriarchs were not present at the council or were themselves condemned by the assembled bishops. There is, for example, an interesting construction of the reference to the Council of 381, again known only from the vulgate, where the absent Pope Damasus is placed by the author before the mention of the participants in the Council:

²⁹ Emperor Justinian attempted to bring order to the structure of the Church by introducing a system of so-called pentarchy, i.e. five patriarchates, which were to encompass with their authority all areas of the Christian oikumene within the Roman Empire. The idea of one emperor and five patriarchs was already indicated in Novel 6 *Quomodo oporteat episcopos et reliquos clericos ad ordinationem deduci, et de expensis ecclesiarum* 8 of 1 April 535 (*Corpus Iuris Civilis*, t. 3, *Novellae*, ed. R. Schoell – G. Kroll, p. 46), which stated that the metropolitans should be subordinate to the patriarchs. The idea of a pentarchy was explicitly stated in the *proemium* of Novel 109 *De privilegiis dotis haereticis mulieribus non praestandis* of 7 May 541 (*Corpus Iuris Civilis*, t. 3, *Novellae*, ed. R. Schoell – G. Kroll, p. 518, 5-8: “ὁ τε τῆς ἐσπερίας Ῥώμης καὶ ταύτης τῆς βασιλίδος πόλεως καὶ Ἀλεξανδρείας καὶ Θεουπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων, καὶ πάντες οἱ ὑπ’ αὐτοὺς τεταγμένοι ὁσιώτατοι ἐπίσκοποι” (“the Western Rome, this sovereign city, Alexandria, Theoupolis and Jerusalem, and all the most holy bishops under them”, tr. Miller/Sarris) and is also present in later legislation.

³⁰ Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, p. 509, 3-8: “Ἡ δὲ πρώτη σύνοδος γέγονεν ἐν Νικαίᾳ συνελθόντων τῇ ἁγίων πατέρων ἔτει τῆς Κωνσταντίνου τοῦ μεγάλου βασιλείας κ’. ταύτης ἡγοῦντο Σιλβέστρου τοῦ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης τοποτηρηταὶ Βίτων καὶ Βικεντίων πρεσβύτεροι, Μητροφάνης τοῦ Βυζαντίου, Ἀλέξανδρος Ἀλεξανδρείας, Εὐστάθιος Ἀντιοχείας, Μακάριος Ἱεροσολύμων κατὰ Ἀρείου”.

The Second Synod of one hundred and fifty fathers was held in Constantinople during the <third> year of the reign of Emperor Theodosius, when Damasus was pope in Rome. It was presided over by Timothy of Alexandria, Meletius of Antioch, Cyril of Jerusalem and Gregory the Theologian, against Macedonius (...) ³¹.

Completing the list of participants with this seemingly merely dating insertion enabled George to obtain the arrangement of episcopal seats: Rome, Alexandria, Antioch, Jerusalem and Constantinople, even though the council was not attended by papal legates. What is most puzzling about this arrangement is the placement of Gregory of Nazianzus in last place rather than second, which is inconsistent with the hierarchy of patrimonial capitals in the ninth century, however obviously consistent with the realities of the fourth century.

In a different way, George dealt with the pope's absence at the Council of Ephesus in 431:

The Third Synod was held at Ephesus, attended by two hundred fathers, in the thirteenth year of the reign of Theodosius the Younger, son of Arcadius. It was presided over by Cyril, [bishop] of Alexandria – who took the place of Celestine, [bishop] of Rome – and Juvenal, [bishop] of Jerusalem, against Nestorius, bishop of Constantinople, who was also present at Ephesus and claimed that Holy Mary was not the Mother of God but the Mother of Christ ³².

As it can be seen, George emphasises the first place due to Pope Celestine, followed by Alexandria and Jerusalem. Nestorius, whose doctrine was considered erroneous in the deliberations of the Council, could not be among the leaders of this assembly, before which, moreover, he refused to come. Similarly, the Bishop of Antioch, John, who, together with the Eastern bishops, refused to participate in Cyril's gathering, was omitted by the author.

³¹ Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, p. 575, 8-12: “Δευτέρα σύνοδος γέγονεν ἐν Κωνσταντινουπόλει τῶν ρν' πατέρων ἔτει τῆς Θεοδοσίου τοῦ μεγάλου βασιλείας <γ'>, ἐπὶ Δαμάσου πάπα Ῥώμης, ἧς ἡγοῦντο Τιμόθεος Ἀλεξανδρείας, Μελέτιος Ἀντιοχείας, Κύριλλος Ἱεροσολύμων καὶ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, κατὰ Μακεδονίου (...)”.

³² Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, p. 605, 11-17: “Τρίτη σύνοδος γέγονεν ἐν Ἐφέσῳ συνελθοῦσα τὸ πρότερον ζ' πατέρων ἔτει τῆς Θεοδοσίου τοῦ μικροῦ βασιλείας υἱοῦ Ἀρκαδίου ιγ', ἧς ἡγοῦντο Κύριλλος Ἀλεξανδρείας διέπων καὶ τὸν τόπον Κελεστίνου τοῦ Ῥώμης, Ἰουβενάλιος Ἱεροσολύμων, κατὰ Νεστορίου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως παρόντος καὶ αὐτοῦ ἐν Ἐφέσῳ, λέγοντος μὴ εἶναι θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν, ἀλλὰ χριστοτόκον (...)”.

The entry for the Council of Chalcedon, absent from the manuscript Coislinianus 305, is similarly constructed in the vulgate:

The Fourth Synod was held at Chalcedon, attended by six hundred and thirty fathers, in the first year of the reign of Marcian. It was presided over by bishops Paschasius and Lucentius – <legates> of Leo, the most holy Roman pope – and the presbyter Bonifacius, Anatolius [bishop] of Constantinople, Juvenal, [bishop] of Jerusalem, against the archimandrite Eutyches and Dioscorus³³.

In enumerating the leading hierarchs of the Council, this passus also omits the Dioscorus deposited at Chalcedon, who should have been mentioned in the third place, nor does it mention the bishop of Antioch, Maximus, perhaps because he replaced Domnos, who was deposed at the Council of Ephesus in 449. This latter assembly of bishops is not mentioned at all in the *Chronicle*.

It should be stressed that all the passages discussed above are found only in the vulgate; these passages are not present in the version known from the manuscript Coislinianus 305, which reports only briefly on the Council of Ephesus in 431 (“At Ephesus took place the Third Council of two hundred fathers, against Nestorius”)³⁴ and the Council of Chalcedon in 451 (At Chalcedon took place the Fourth Council of six hundred and thirty fathers against Dioscorus, [bishop] of Alexandria)³⁵. The latter passus is also preserved in the vulgate. This difference in the presentation of the Councils in the two versions of the *Chronicle* has already been pointed out by Carl de Boor, who put forward the conjecture that they are a later addition, proving the originality of the text of the *Chronicle* of George in the version known from the Paris manuscript³⁶.

³³ Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, p. 611, 20-612, 6: “Τετάρτη γέγονεν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδος συνελθόντων χλ’ πατέρων ἔτει τῆς Μαρκιανοῦ βασιλείας πρώτῳ, ἧς ἡγοῦντο Λέοντος μὲν τοῦ ἀγιωτάτου πάπα Ῥώμης <τοποτηρηται> Πασχάσιος καὶ Λουκίνσιος ἐπίσκοποι καὶ Βονιφάτιος πρεσβύτερος, Ἀνατόλιος Κωνσταντινουπόλεως, Ἰουβενάλιος Ἱεροσολύμων, κατὰ Εὐτυχοῦς τοῦ γεγονότος ἀρχιμανδρίτου καὶ Διοσκόρου”.

³⁴ Codex Coislinianus 305, f. 273^v: “καὶ ἡ τρίτη σύνοδος τῶν διακοσίων πατέρων ἐν Ἐφέσῳ γέγονε κατὰ Νεστορίου”.

³⁵ Codex Coislinianus 305, f. 276^v: “καὶ ἡ τετάρτη γέγονε σύνοδος τῶν χλ’ πατέρων ἐν Χαλκηδόνι κατὰ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας”.

³⁶ C. de Boor, *Praefatio*, p. LXIV-LXV. De Boor considered that the mentioned notes on the councils were taken by the author of the vulgate from some compilation of

As an aside, it is also worth noting a significant difference in the description of the Constantinopolitan Council of 553, which can be found in the part of the *Chronicle* not covered by this analysis. Not only is the text known from the manuscript Coislinianus 305 (f. 281^{r-v}) significantly shorter, it focuses, moreover, on only one aspect of the council's decisions. In the vulgate (p. 629, 1-630, 5), after listing the participants in the assembly, the author provides information on the council's condemnation of Origen, together with a characterisation of the views attributed to him that were considered heretical, and then lists the so-called Three Chapters, i.e. the writings of Theodore of Mopsuestia, Theodoret and Ibas of Edessa, condemned by the council, before returning again to the issue of the condemnation of Origenism by quoting Justinian's edict against them. In contrast, the text on the pages of the manuscript Coislinianus 305 informs us that the council was convened against the Origenists and Theodore of Mopsuestia, also quoting Justinian's edict. At first glance, Coislinianus 305 seems more coherent, since in the vulgate the characterisation of Origenism is separated from the content of Justinian's edict condemning it by a fuller sentence on the Three Chapters³⁷. This impression is apparent, however, as the shorter version still has a residual version of this sentence, limited only to information about the condemnation of Theodore of Mopsuestia and the silence of Ibas and Theodoret (“καὶ κατὰ Θεοδώρου Μομφουεστίας, διδασκάλου Νεστορίου”). Coislinianus 305 also lacks the characterisation of Origenism present in the vulgate. A detailed analysis of the nuances in the presentation of this council goes considerably beyond the scope of this article and will be discussed elsewhere. Here, let us merely note that, regarding the role played at this council by the Bishop of Rome, the vulgate also lists the leading participants in the council in the order of the pentarchy³⁸, whereas the text

them, such as the *Acta Conciliorum*, and placed in the appropriate places in the earlier version of the *Chronicle*.

³⁷ Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, p. 630, 1-5: “ἔτι δὲ καὶ κατὰ Θεοδώρου τοῦ Μομφουεστίας, διδασκάλου γεγονότος Νεστορίου τοῦ ἰουδαϊοφρονος, ἀνεθεμάτισε μετὰ τῆς λεγομένης Ἰβᾶ ἐπιστολῆς καὶ τινων συγγραμμάτων Θεοδωρήτου τοῦ ἐπισκόπου Κύρου συγγραφέντων κατὰ τῶν ἰβ' κεφαλαίων τοῦ μακαρίου Κυρίλλου” (“In addition, they also proceeded against Theodore of Mopsuestia, who was the teacher of the Judaising Nestorius, [whom] they condemned together with the so-called *Epistle* of Ibas and certain writings of Theodoret, Bishop of Cyrrhus, written against the Twelve Chapters of Blessed Cyril”).

³⁸ Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, p. 629, 4-9: “Πέμπτη σύνοδος γέγονεν ἐν Κωνσταντινουπόλει ρξε' ἁγίων πατέρων ἔτει τῆς Ἰουστινιανοῦ τοῦ μεγάλου βασιλείας κς' ἐπὶ Βιγιλίου τοῦ ἀγιωτάτου πάπα Ῥώμης διὰ λιβέλλου τὴν ὀρθὴν πίστιν

present in the manuscript Coislinianus 305 does not mention them at all. This version satisfies itself with a short sentence (Codex Coislinianus, f. 281^r): “Καὶ ἡ πέμπτη γέγονε σύνοδος τῶν ρξε΄ πατέρων ἐν Κωνσταντινουπόλει” (“The Fifth Council of 165 fathers was held in Constantinople”). It should also be mentioned that the author of the vulgate again skilfully obtains the hierarchical order by mentioning that the council took place under the pontificate of Pope Vigilius, who then approved the council’s provisions, even though in fact the pope not only did not participate in the council, but also denied its provisions for a long time, whose acceptance was eventually forced upon him by Justinian.

The aforementioned passages in which Rome is referred to as the seat of the Pope are therefore linked to the successive Councils. As a sort of supplement showing some of the authority of the Bishop of Rome that George perceives may be the passages concerning Pope Innocent, who, after the deposition, exile and death of the Bishop of Constantinople John Chrysostom, was to write to the Emperor Arcadius reproaching him for his injustice and to speak out boldly against the Augustan Eudoxia. In doing so, Innocent was very simply stripped of any epithet as Roman Pope (πάπας Ῥώμης Ἰνοκέντιος)³⁹.

5. Arsenius

Another case in which the *Chronicle* of George devotes some space to Rome is the story of Emperor Theodosius I’s appointment of Arsenius⁴⁰ as tutor to his sons Arcadius and Honorius. According to this story,

κυροῦντος, ἧς ἡγοῦντο Εὐτύχιος Κωνσταντινουπόλεως, Ἀπολινάριος Ἀλεξανδρείας, Δόμνος Ἀντιοχείας, Στέφανος ἐπίσκοπος Ῥαφείας, Γεώργιος ἐπίσκοπος τῆς Τιβεριωτῶν πόλεως καὶ Δαμιανὸς ἐπίσκοπος Σωζοπόλεως, τοποτηρηταὶ Εὐτυχίου Ἱεροσολύμων” (“The Fifth Council of 165 holy fathers was held in Constantinople in the 26th year of the reign of Justinian the Great, under the most holy pope of Rome, Vigilius, who approved the true faith by libellus. It was presided over by Eutychius [bishop] of Constantinople, Apollinaris [bishop] of Alexandria, Domnus [bishop] of Antioch, Stephen bishop of Raphaia, George bishop of the city of Tiberias and Damian bishop of Sozopolis, [who were] representatives of Eutychius [bishop] of Jerusalem”).

³⁹ Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, p. 600, 15.

⁴⁰ Arsenius was a Roman deacon who came from a senatorial family and was well versed in Latin and Greek literature. According to the hagiographical accounts dedicated to him, he was summoned by Theodosius I to Constantinople to teach his sons Arcadius and Honorius. At the age of 40, Arsenius became a monk in the Egyptian desert, where he lived for another 55 years, dying at the age of 95, cf. A.H.M. Jones – J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, v. I, Cambridge 1971, p. 111 (Arsenius

the ruler was unable to find a suitable person in the East, so he was forced to turn to the unnamed Emperor Valentinian for help⁴¹. The latter, in turn, unable to cope with the task, turned to the (also unnamed) Pope for help⁴².

So the Emperor summoned the Pope and, having shown him a letter from the Emperor Theodosius, said: 'It is unacceptable not to grant such a request to one who rules with us. For it is a shame for our power not to find in the greatest Rome such a man'⁴³.

It was not until the Pope identified a suitable candidate – a certain Arsenius, who was a celibate deacon. In the pope's opinion, he was

4) and *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, v. 2, ed. Ch. Pietri – L. Pietri, *Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, Roma 2000, p. 196 (Arsenius).

⁴¹ The story in the vulgate begins with the words 'in those days' (Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, p. 567, 1: "Εν ταῖς ἡμέραις"), while the preceding passus is devoted to the restoration of Valentinian II to the throne after the defeat of Maximus. Although Dmitri Afinogenov (*K proishozhdeniju legendy o sv. Arsenii – vospitatele imperatorov Arkadija i Gonorija*, "Vestnik drevnej istorii" 1 (2004) p. 54) believes that the emperor in question could only have been Gratian, this ruler died on 25 August 383 (PLRE I, p. 401 (Fl. Gratianus 2)), while Honorius was born on 9 September 384 (PLRE I, p. 442, Fl. Honorius 3). Valentinian II was 13 years old at the time, for he was born in 371 (PLRE I, p. 934, Flavius Valentinianus 8). The vulgate, however, overlaps with one of the versions of the *Life of Arsenius* – BHG 167z – preserved in several manuscripts, including the Codex Vaticanus Graecus 1589 and Vatopedi 84, which are dated to the late ninth and early tenth centuries. However, since the Lives also begin with the phrase 'Εν ταῖς ἡμέραις, rather unusual at the beginning of an autonomous hagiographical work, it is possible that it represents a kind of excerpt from the *Chronicle* of George, as Afinogenov believed (*K proishozhdeniju legendy o sv. Arsenii*, p. 52). In contrast, a different opinion is expressed by Marie-Aude Monégier du Sorbier in her unpublished doctoral thesis: *Recherches sur la tradition manuscrite de la Chronique de George le Moine: la tradition directe*, Paris 1985, p. 495-500. However, this issue is beyond the scope of this article and will be analysed in another study.

⁴² From the wording of this story, it is unlikely that the pope in question was Damasus, who died on 11 December 384, a little over three months after the birth of Honorius, so the reference is to Siricius, who sat on the episcopal throne in Rome from 15 December 384 to 26 November 399, i.e. for the rest of the reign of Theodosius I, cf. F.R. Gahbauer, *Siricius*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, v. 10, Bautz 1995, c. 530-531.

⁴³ Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, p. 567, 25-568, 1: "ὁ οὖν βασιλεὺς προσκαλεσάμενος τὸν πάπαν δείκνυσιν αὐτῷ τὰ γράμματα τοῦ βασιλέως Θεοδοσίου εἰπὼν ὅτι· ἀνένδεκτόν ἐστι μὴ ποιῆσαι τῷ συμβασιλεύοντι ἡμῖν τὴν αἴτησιν ταύτην. αἰσχρὴ γάρ ἐστι τοῦ ἡμετέρου κράτους μὴ εὗρεθῆναι ἐν τῇ μεγίστῃ Ῥώμῃ ἄνθρωπον τοιοῦτον".

the ideal candidate to teach all knowledge – both divine and human. On hearing this, Theodosius ordered him to be brought to Constantinople, to which, after much persuasion from the western emperor and the pope, Arsenius agreed.

In the description of the legend concerning Arsenius, the manuscript version of Coislinianus 305 is different, which is especially true of the description of finding in Arsenius the ideal candidate for the preceptor of the imperial sons⁴⁴:

VIII 1.1. After Gratian, then, Theodosius the Great, who was Spanish in origin, reigned for sixteen years. 2. Having immediately crowned his two sons, Arcadius and Honorius, he proclaimed the former emperor in Constantinople and the latter in Rome. 3. They were excellently educated by the blessed Arsenius, who then went to Jerusalem, where he embraced an ascetic and solitary life. 4. For this pious and illustrious man, of Roman origin, whose parents were of good birth and boasted of wealth, distinguished as he was in the other manifestations of life⁴⁵, proved to be a noble fruit. 5. His house has been preserved until now – although not in its entirety – for how could it have survived so many years? However, even those remains stand out for their size, as they are divided into three hundred cells for the inhabitants. This suffices to show how illustrious, rich and famous he was⁴⁶. 6. As such,

⁴⁴ Codex Coislinianus 305, f. 249v: “VIII 1.1. μετὰ δὲ Γρατιανὸν ἐβασίλευσε Θεοδοσίος ὁ μέγας καὶ Σπανὸς τῷ γένει ἔτη ις’. 2. ὃς εὐθὺς τοὺς δύο υἱοὺς αὐτοῦ στέψας, Ἀρκάδιον καὶ Ὀνώριον, τὸν μὲν ἐν Κωνσταντινουπόλει ἀνηγόρευσε βασιλέα, τὸν δὲ ἐν Ῥώμῃ. 3. οὗς ὁ μακάριος Ἀρσένιος ἐκπαιδεύσας ἄριστα καὶ πρὸς τὰ Ἱεροσόλυμα παραγενόμενος τὸν ἀσκητικὸν τε καὶ μοναδικὸν ἀσπάζεται βίον. 4. οὗτος τοίνυν ὁ θεοφόρος καὶ περιβόητος Ῥωμαῖος μὲν τῷ γένει τυγχάνων, εὐγενῶν δὲ γεννητόρων καὶ πλούτῳ κομώντων, καὶ τῇ λοιπῇ περιφανείᾳ τοῦ βίου ἀποσεμνυνόμενος, καρπὸς εὐκλεῆς ἀναδέδεικται. 5. οὗ ἡ οἰκία μέχρι καὶ νῦν περίεστιν οὐχ ὀλόκληρος, πῶς γὰρ ἂν τοσούτοις ἔτεσι διεσέσωστο; ἀλλ’ ἵχνη τινὰ καὶ τοσοῦτον μεγέθει διαφέροντα, ὡς ἐν τριακοσίαις κέλλαις διηρημένα τοῖς οἰκήτορσιν, ἐξαρκούντος τούτου ἐπιδηλῶσαι, ὅσος ἦν περίδοξος καὶ πολυόλβιος αἰοίδιμος. 6. τοιοῦτος δὲ ὢν, ὑπῆρχε καὶ τῇ παιδεύσει ὑπέρτερος, Ἑλληνικῇ τε καὶ Ῥωμαϊκῇ σοφίᾳ θαυμαζόμενος. 7. ἐπεὶ οὖν ἐξηκούσθη τῷ μεγάλῳ Θεοδοσίῳ τὰ περὶ αὐτοῦ, ζητοῦντι πανταχοῦ παιδευτὴν ἐπιστῆσαι τοιοῦτον τοῖς ἑαυτοῦ υἱοῖς, ὡς πάντων πρῶτιστος ἄγεται διὰ βασιλικοῦ προστάγματος Ἀρσένιος ἐν τῷ Βυζαντίῳ, τεσσαρακονταετὲς ὑπάρχων”. The internal numbering is derived from the forthcoming critical edition of the manuscript.

⁴⁵ Cf. Theodorus Studita, *Laudatio S. Arsenii anachoretae* 3, PG 99, 852AB: “εὐγενῶν γεννητόρων στέλεχος, πλούτῳ κομώντων καὶ τῇ λοιπῇ περιφανείᾳ τοῦ βίου”.

⁴⁶ Cf. Theodorus Studita, *Laudatio S. Arsenii anachoretae* 3, PG 99, 852B: “οὗ ἐστία μέχρι τοῦ νῦν περίεστιν οὐχ ὀλόκληρος· πῶς γὰρ ἂν καὶ διεσέσωστο τοσούτοις ἔτεσιν; ἵχνη δὲ καὶ τοσοῦτῳ μεγέθει διαφέροντα, ὡς ἐν τριακοσίαις κέλλαις διαιρούσα

he was outstanding in his learning, arousing admiration through his Greek and Roman wisdom⁴⁷. 7. So when the great Theodosius heard about him, while seeking everywhere to appoint such a man as a tutor for his own sons, Arsenius was brought to Byzantium by imperial edict as the foremost among all of them, being then forty years old⁴⁸.

In the version present in the Coislinianus 305 manuscript the beginning of the story of Arsenius was taken, largely verbatim, from the *Laudatio S. Arsenii anachoretæ*, written by Theodore the Studite. The author then moves on to the story of the conflict between Arsenius and Arcadius, analogous to that presented by George the Monk in the vulgate. As can be seen from the above quotation, the differences between the two versions are significant, most notably in the manuscript version of Coislinianus 305 the role of both the western emperor and the pope in finding Arsenius is omitted – it was Theodosius himself, having heard of him, who brought him to the palace. There is no word about his role as a deacon in Rome, but it is emphasised that he came from a wealthy Roman family, and that his house still exists. It seems, therefore, that the author of this version deliberately combined the two narratives (the vulgate and Theodore the Studite) in order to remove the role played in the story by the Western Roman emperor and pope.

Given that the author of this version also omits the involvement of the popes from the residual information he included about the two councils, it can be concluded that its author limits information about the bishops of Rome to a minimum, which may suggest that it was written during the period of the dispute waged against the papacy by the patriarch of Constantinople, Photius, who explicitly emphasised only the symbolic superiority of the bishop of Rome over the patriarchs of the East⁴⁹, and

τοῖς οἰκήτοσι. ἐξαρκούντος τούτου ἐπιδηλῶσαι, ὅσος ἦν περιφανὴς καὶ πολυόλβος ὁ αἰοίδιμος”.

⁴⁷ Cf. Theodorus Studita, *Laudatio S. Arsenii anachoretæ* 3, PG 99, 852B: “τοιούτους τε ὦν, ὑπῆρχε καὶ τῇ παιδεύσει ὑπέρτερος, Ἑλληνικῇ τε καὶ Ῥωμαϊκῇ σοφίᾳ θαυμαζόμενος”.

⁴⁸ Cf. Theodorus Studita, *Laudatio S. Arsenii anachoretæ* 4, PG 99, 852C: “ἐπεὶ οὖν τὸ τηνικάυτα Θεοδοσίῳ τῷ μεγάλῳ βασιλεύοντι ἐξηκούσθη τὰ περὶ αὐτοῦ, ζητοῦντι παιδευτὴν τοιοῦτον ἐπιστῆσαι υἱοῖς αὐτοῦ Ἀρκαδίῳ καὶ Ὠνορίῳ, ὃς εἶη προϋργίστερος πάντων· ἄγεται ὁ Ἀρσένιος τῇ τοῦ κρατοῦντος ῥοπῇ ἐν τῷ Βυζαντίῳ, καὶ παραλαβὼν ἀμφοτέρους τοὺς παῖδας, ἀνῆγεν αὐτοὺς ἐν τε ἡθελσιν καὶ παιδεύμασιν, ἀρίστους ἀποδεικνὺς ἀμφοτέρωθεν. Μέχρι δὲ τοῦ τεσσαρακοστοῦ ἔτους τῆς ἡλικίας(…)”.

⁴⁹ On Photius’ conflict with the papacy see F. Dvornik, *The Photian Schism: History and Legend*, Cambridge 1948; H. Chadwick, *East and West. The Making of*

consequently affect the dating and determination of the relationship between the two versions of the *Chronicle*.

6. Conclusion

Rome, in the section describing the late antique Christian empire, appears in the pages of the *Chronicle* of George the Monk mostly as the seat of the pope, participating in events not necessarily taking place in the city on the Tiber. As the political centre of the empire moves to the East, the author's interest in Rome clearly wanes, only to lose interest in the city altogether with the reign of Theodosius I, the last emperor residing in the East, who went to Rome in person. George links Rome with Constantinople, which is born out of Rome and replaces it in playing a leading role in history. Along with the emperor Constantine's foundation of Constantinople, the heart of the empire in the *Chronicle*'s description thus moved to the East. The last political event taking place in Rome mentioned in the *Chronicle* of George the Monk is the triumph of Theodosius after his victory over the usurper Maxentius⁵⁰.

a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence, Oxford 2003, p. 153-192.

⁵⁰ Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, p. 566, 15-22: “ἐν δὲ τῷ μέσῳ τῆς μητρὸς αὐτοῦ τελευτησάσης, Θεοδόσιος διὰ τὴν πίστιν τῆς βασιλείας τῆς χρηστότητος καὶ τῶν εὐεργεσιῶν Γρατιανοῦ μεμνημένος εἰς ἄμυναν πάσαις τῆς ἀνατολῆς δυνάμεσιν ἐξαΐξας ἐξεδίκησε τὸ δίκαιον αἷμα καὶ τὸν Οὐαλεντινιανὸν ἀπεκατέστησεν ἐπὶ τὴν βασιλείαν ἐκβαλὼν τὴν τυραννίδα. αὐτὸς δὲ μετὰ ταῦτα εἰσελθὼν εἰς τὴν Ῥώμην καὶ θριαμβεύσας τὴν νίκην εἰς τὴν ἰδίαν βασιλείαν ἐπανῆλθεν” (“In the meantime, after the death of his mother, Theodosius, remembering the benevolent faith and favour of the Emperor Gratian, led all the forces of the East in revenge, avenged the just blood, and, having ended his tyrannical reign, restored the imperial power to Valentinian. And he himself, after these events, came to Rome and, having triumphed, returned to his own empire [sc. to his own part of the empire]”). This description was omitted from the manuscript Coislinianus 305. Constantine also celebrated his victory over Maxentius in Rome, cf. Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, p. 488, 18-489, 2; Codex Coislinianus 305, f. 221^v: “ὁ δὲ θεὸς Κωνσταντῖνος θεῶ τοῖς ἔργοις ἀνυμνήσας ἐπὶ Ῥώμην μετ’ ἐπινικίων εἰσελαύνει πάντων ἀθρώως αὐτὸν ἅμα κομιδῇ νηπίοις καὶ γυναιξὶ καὶ σὺν παντὶ δήμῳ Ῥωμαίων παιδροῖς ὄμμασι καὶ ψυχαῖς οἷα λυτρωτὴν καὶ σωτῆρά τε καὶ εὐεργέτην μετ’ εὐφημιῶν καὶ ἀπλήστου χαρᾶς ὑποδεχομένων” (“Whereas the divine Constantine, having glorified God with deeds, entered Rome in triumph, when all together – little children, women and the whole Roman people – received him with joyful eyes and souls as liberator, saviour and benefactor, amidst shouts and unbridled joy”).

Throughout the fifth century, no more events take place in Rome. Nor is George interested in any calamities that befell the western capital in the fifth century. He does not report on the occupation of Rome by the Goths and Vandals, not a word about the occupation of Italy by Theodoric. From the late fourth century onwards, the city essentially functions only as the seat of the pope, which is linked to the participation of papal legates in successive councils.

The author of the version present in the manuscript Coislinianus 305 was guided by his own vision of the past, abridging the historical account and developing theological reflections. This anonymous author is generally not interested in events in the West.

Bibliography

Sources

- Actus Silvestris*, ed. B. Mombritius, *Sanctuarium seu vitae sanctorum*, v. 2, Paris 1910
= ed. F. Combefis, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphum vetustis Graecorum monumentis consignati*, Paris 1600.
- Iustinianus, *Novellae*, ed. R. Schoell – G. Kroll, *Corpus Iuris Civilis*, v. 3: *Novellae*, Berlin 1912, tr. D.J.D. Miller – P. Sarris, *The Novels of Justinian. A Complete Annotated English Translation*, v. 1-2, Cambridge 2018.
- Georgius Monachus, *Chronicon*, *Georgii Monachi Chronicon*, ed. C. de Boor, Leipzig 1904 (Codex Coislinianus 305).
- Gregorius Nazianzenus, *Orationes*, ed. J. Bernardi, Grégoire de Nazianze, *Discours 4-5. Contre Julien*, SCH 309, Paris 1983.
- Isidorus Pelusiota, *Epistulae*, ed. P. Éviéux, Isidore de Péluse, *Lettres*, v. 2: *Lettres 1414-1700*, SCH 454, Paris 2000.
- Refutatio definitionis synodi Hieriae*, ed. E. Lamberz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II/3/3, Berlin – Boston 2016, p. 602, 8-793, 12, tr. R. Price, *The Acts of the Second Council of Nicaea (787)*, Liverpool 2018.
- Theodori Studitae Epistulae*, v. 1-2, ed. G. Fatouros, Berlin 1992.
- Theophanis Chronographia*, v. 1, ed. C. de Boor, Leipzig 1883.
- Vitae Chrysostomi*, ed. F. Halkin, *Douze récits byzantins sur Saint Jean Chrysostome*, Bruxelles 1977.

Studies

- Afinogenov D., *K proishozhdeniju legendy o sv. Arsenii – vospitatele imperatorov Arkadija i Gonorija*, “Vestnik drevnej istorii” 1 (2004) p. 49-60.
- Afinogenov D., *Le manuscrit grec Coislin. 305: la version primitive de la Chronique de Georges le Moine*, “Revue des études byzantines” 62 (2004) p. 239-246.

- Afinogenov D.E., *Sotad v christianskom kontekte*, in: *V Meždunarodnaja Konferencija po Ellinistike Pamjati I.I. Kovalevoj*, Moscow 2019, p. 20-26.
- Afinogenov D., *The Date of Georgios Monachos Reconsidered*, "Byzantinische Zeitschrift" 92 (1999) p. 437-447.
- Afinogenov D.E. – Turilov A.A. – Popov G.V., *Georgij Amartol*, in: *Pravoslavnaja enciklopedija*, v. 11: *Georgij-Gomar*, Moscow 2006, p. 48-56.
- Brendel R., *Monachos, Georgios*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, v. 47, Nordhausen 2024, c. 1065-1109.
- Chadwick H., *East and West. The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence*, Oxford 2003.
- De Boor C., *Praefatio*, in: *Georgii Monachi Chronicon*, v. 1, ed. C. de Boor, Leipzig 1904, p. V-LXXXIII.
- Devreesse R., *Catalogue des manuscrits grecs*, v. 2: *Le fonds Coislin*, Paris 1945.
- Duchesne L., *Introduction*, in: *Le Liber Pontificalis*, v. 1, ed. L. Duchesne, Paris 1886, p. I-CCLXII.
- Dvornik F., *The Photian Schism: History and Legend*, Cambridge 1948.
- Gahbauer F.R., *Siricius*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, v. 10, Bautz 1995, c. 530-531.
- Hunger H., *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, v. 1: *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978.
- Kazhdan A., *A History of Byzantine Literature (850-1000)*, v. 2, ed. Ch. Angelidi, Athens 2006.
- Kosiński R., *A Few Remarks on the Description of the Baptism of the Emperor Constantine in the Chronicle of George the Monk, Actus Silvestri, and the Byzantine Hagiographical Tradition*, "Classica Cracoviensia" 27 (2024) p. 187-215.
- Kosiński R., *The chronicle by George the Monk and its relation to Theodore Lector's work*, "Res Gestae" 5 (2017) p. 46-72.
- Monégier du Sorbier M.A., *Recherches sur la tradition manuscrite de la Chronique de George le Moine: la tradition directe*, Paris 1985.
- Pohlkamp W., *Kaiser Konstantin, der heidnische und der christliche Kult in den Actus Silvestri*, "Frühmittelalterliche Studien" 18 (1984) p. 357-400.
- Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, v. 2, ed. Ch. Pietri – L. Pietri, *Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, p. 1-2, Roma 1999–2000.
- The Prosopography of the Later Roman Empire*, v. 1: *A.D. 260-395*, ed. A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, Cambridge 1971.
- Sophocles E.A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, Leipzig 1900.
- Treadgold W., *The Middle Byzantine Historians*, Basingstoke 2013.



Szkoła w Bizancjum w X wieku w świetle *Anonymi Professoris Epistulae*

Byzantine School in the 10th Century in the Light of the *Anonymi Professoris Epistulae*

Ks. Grzegorz Pakowski¹

Abstract: Sources that allow for a reconstruction of the daily life of students and teachers in tenth-century Constantinople remain scarce. A notable exception is a collection of 122 letters preserved in a single codex at the British Library. Since the opening of the manuscript is missing and the remaining text lacks identifying details, the author is commonly referred to as the Anonymous Professor. His correspondence offers a window into his professional world: his interactions with students, disputes with rival teachers, dealings with imperial and Church dignitaries, and his constant struggle to secure a livelihood. This collection is an invaluable resource for understanding the era's social fabric. Despite a critical edition, several studies, and a doctoral dissertation, the text has yet to be fully translated into any major language. By analyzing these letters, one can draw significant conclusions regarding the author's work and the Byzantine educational system. This article aims to present these findings to a Polish audience.

Keywords: Byzantium; education; school; teacher; paideia; letters; *Anonymi Professoris Epistulae*; pupil; rhetoric

Źródła, które pozwalają na rekonstrukcję codzienności ucznia i nauczyciela w X-wiecznym Konstantynopolu, są nader skąpe. Szczególnie miejsce zajmuje wśród nich zbiór 122 listów zachowanych w jednym kodeksie przechowywanym w British Library (Add. 36749, 135-232)². Ponieważ nie mają początku, a w zachowanej części nie zawierają

¹ Ks. mgr Grzegorz Pakowski, Szkoła Doktorska, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska; e-mail: grzegorz.pakowski@gmail.com; ORCID: 0000-0003-0103-8521.

² Na tym samym rękopisie znajdują się listy i wiersze św. Grzegorza z Nazjanzu, wiersze Leona Choïrosfaktesa i komentarz Hieroklesa z Aleksandrii do *Złotych wierszy* Pitagorasa. Miał zostać zakupiony przez Bibliotekę w 1903 roku, wcześniej mógł się znajdować w Hiszpanii albo na Sycylii. Szerzej zob. R. Browning, *The Correspondence of a Tenth Century Byzantine Scholar*, w: R. Browning, *Studies on Byzantine History, Literature and Education*, London 1977, s. 398-400; A. Markopoulos, *Einleitung*, w: *Anonymi Professoris Epistulae*, opr. A. Markopoulos, Berlin 2000, s. 22-30.

informacji pozwalających na identyfikację autora³, zwykło się go określać jako „Anonimowego Profesora”⁴. Był on „Profesorem”, a więc pełnił rolę mistrza (μαῖστρος)⁵, zwanego czasem gramatykiem (γραμματικός), czyli nauczyciela drugiego stopnia edukacji⁶. W listach pisze sam o sobie διδάσκαλος albo παιδευτής⁷. Tematyka listów obejmuje jego codzienność, a więc pracę z uczniami, spory z innymi nauczycielami, zabieganie o przychyłność dostojników cesarskich i kościelnych, starania o zapewnienie sobie utrzymania. Zbiór stanowi zatem bezcenne źródło do poznania życia codziennego w tym okresie. Analiza tekstu, który doczekał się wydania krytycznego i opracowania⁸, a także dysertacji doktorskiej⁹, ale nie został w całości przetłumaczony na żaden z języków kongresowych, pozwala na przedstawienie polskiemu czytelnikowi spostrzeżeń dotyczących autora, jego pracy i funkcjonowania bizantyńskiego systemu edukacji w X wieku. Brak źródeł porównawczych i subiektywizm tekstu każe badaczowi zachować daleko idącą ostrożność w kwestii wysnuwania kategorycznych i ogólnych wniosków. Celem artykułu jest zatem wskazanie najważniejszych obserwacji wynikających bezpośrednio z tekstu, a także – tam, gdzie to możliwe – skonfrontowanie ich ze spostrzeżeniami poczynionymi przez badaczy edukacji w Bizancjum tego okresu. Artykuł jest również przyczynkiem do dalszej refleksji nad tematyką roli nauczyciela i nauczania w X-wiecznym Imperium Bizantyńskim. Jego celem jest raczej otwarcie dyskusji niż zapoznanie czytelnika ze zbiorem jednoznacznych, doprecyzowanych twierdzeń.

1. Nauczyciel

Anonimowość autora nie dotyczy wyłącznie jego imienia¹⁰. Nie wiadomo także, kiedy się urodził ani skąd pochodził. Panuje zgoda co

³ Markopoulos, *Einleitung*, s. 1.

⁴ W niniejszym tekście będzie on skrótowo określany jako Anonim.

⁵ W taki sposób tytułuje swoich kolegów. Por. Anonymus, *Ep.* 19, 23 i 67 (do mistrza Piotra), *Ep.* 36 i 51 (do mistrza Michała) i *Ep.* 68 do mistrza Filaretosa.

⁶ Por. Browning, *The Correspondence*, s. 434: „secondary school teacher”.

⁷ Por. P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantine*, Paris 1971, s. 251.

⁸ *Anonymi Professoris Epistulae*, ed. A. Markopoulos, Berlin 2000.

⁹ A. Steiner, *Untersuchungen zu einem anonymen byzantinischen Briefcorpus des 10. Jahrhunderts*, Berne – Frankfurt am Main 1987.

¹⁰ Cyril Mango rozważał w świetle wzmianki o nauczaniu na podstawie *Epimeryzmów* (*Ep.* 110), że Anonimem mógłby być ich autor, Jerzy Choiroboskos, co kazałoby przesunąć ich datowanie o blisko wiek wstecz. Por. C. Mango, *The Collapse*

do tego, że korespondencja powstała za cesarza Konstantyna VII Porfirogenety (913-959). Najczęściej mówi się o latach dwudziestych albo trzydziestych X wieku, Robert Browning sugeruje głównie lata dwudzieste¹¹, Athanasios Markopoulos jest zwolennikiem późniejszej datacji, większość listów sytuje już po 930¹². Anonim pisze w nich o sobie jako o człowieku starym, któremu zostało już niewiele czasu¹³, musiał więc urodzić się przed 870. Listy obejmują wydarzenia i osoby do 944-945, autor umarł zatem później¹⁴ – nie ma w listach niczego, co pozwalałoby odpowiedzieć na pytanie, czy korespondencja urwała się dopiero w momencie śmierci Anonima czy też wcześniej, choćby w momencie zakończenia pracy nauczyciela. Kwestia jego pochodzenia również jest przedmiotem dociekań. W Liście 26 pisze o οίκουμηνικῇ συμφορᾷ, która miała miejsce 17 lat wcześniej i najwidoczniej doprowadziła do opuszczenia przezeń ojczyzny. Mogła to być klęska Bizantyńczyków pod Anchialos w 917, walki z Bułgarami na terenie dzisiejszej Grecji w latach 921-924 bądź 924-927, wreszcie straszliwa zima 927/928, jak sugeruje Johannes Koder¹⁵. W tym pierwszym przypadku Anonim pochodziłby zapewne z Tracji¹⁶, w pozostałych – z Grecji. Ponieważ listy nie są ułożone chronologicznie¹⁷ (wprawdzie nie są datowane, ale na brak chronologii wskazują wydarzenia, do których Anonim się odnosi), nie można użyć hipotez związanych z czasem życia do uwiarygodnienia którejś z hipotez dotyczących okoliczności przenosin do Konstantynopola ani odwrotnie.

Więcej można powiedzieć na temat jego działalności zawodowej. 51 spośród 122 listów bezpośrednio dotyczy spraw związanych z prowadzeniem szkoły¹⁸. Do uczniów Anonima należą osoby wysoko

of St. Sophia, Psellus and the Etymologicum Genuinum, w: *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to L.G. Westerink at 75*, Buffalo – New York 1988, s. 173-174. Markopoulos wskazuje jednak, że chociaż taka koncepcja jest kusząca, pozostaje niemożliwa do weryfikacji. Por. Markopoulos, *Einleitung*, s. 9.

¹¹ Por. Browning, *The Correspondence*, s. 434.

¹² Por. Markopoulos, *Einleitung*, s. 3.

¹³ Por. Anonymus, *Ep.* 44, w którym przekonuje kanstrisiosa, że już niebawem zostaną pochłonięci przez matkę ziemię.

¹⁴ Por. Markopoulos, *Einleitung*, s. 3.

¹⁵ Por. Browning, *The Correspondence*, s. 434; A. Markopoulos, *Einleitung*, s. 1 oraz 30-31 (uwagi J. Koder).

¹⁶ Tak A. Markopoulos, *La critique des textes au Xe siècle. Le témoignage du „Professeur anonyme”*, „Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik” 32/4 (1982) s. 31.

¹⁷ Markopoulos, *Einleitung*, s. 18-19.

¹⁸ Por. Markopoulos, *Einleitung*, s. 5.

postawione, zajmujące już wysokie stanowiska w administracji Imperium, jak protospatharios Stefan¹⁹ czy vestitor (βεστίτωρ) Konstantyn²⁰. Są również inni, znani z relacji, jakie profesor składał ich opiekunom, najczęściej krewni (bratankowie lub siostrzeńcy) dostojników państwowych i kościelnych²¹. Oznacza to, że obracał się w kręgu osób wysoko postawionych – świadczą o tym listy do biskupów, metropolitów, licznych urzędników dworskich, a nawet pięć listów do patriarchy²² oraz skierowany do dawnej cesarzowej (despoiny) Zofii, wdowy po Krzysztofie Lekapenie († 931) *Ep.* 8. Mimo to sam Anonim nie cieszył się dobrobytem²³. W korespondencji wielokrotnie podnosi sprawy związane z finansami – odnosi się do zaległości w czesnym²⁴, prosi o wsparcie finansowe ze strony patriarchy²⁵, a nawet dopomina się od Nikefora, metropolity Filippi, dopłaty za książkę, którą mu sprzedał²⁶.

Ten ostatni list wskazuje, że nauczanie młodzieży nie było jedynym zajęciem Anonima. Jest on również kopistą, chociaż, jak pisze w *Ep.* 88, adresowanym do patriarchy, podejmuje się tego zadania niezbyt chętnie, kiedy wiązało się z krytyką tekstu i koniecznością rozsądzenia, który wariant jest poprawny²⁷, a w *Ep.* 53 wymawia się brakiem umiejętności kaligraficznych²⁸. Bierze udział w życiu intelektualnym, prosi o opinie na temat swoich tekstów²⁹, sam również otrzymuje prośby o dokonanie

¹⁹ Anonymus, *Ep.* 9.

²⁰ Anonymus, *Ep.* 37.

²¹ Np. Anonymus, *Ep.* 69.

²² Anonymus, *Ep.* 31, 47, 53, 54 i 88.

²³ Jest to zaskakujące w kontekście uwag Florina Leonte, który podkreśla: „We can assume that teaching and teachers enjoyed a high prestige. It was not unusual that teachers gained access to higher social positions or that they obtained the admiration of subsequent generations of students” (F. Leonte, *Didacticism in Byzantine Epistolography*, w: *A Companion to Byzantine Epistolography*, red. A. Riehle, Leiden – Boston 2020, s. 230). Sugerowałoby to, że albo prestiż w najmniejszym stopniu nie szedł w parze z korzyściami finansowymi, albo że w emocjonalnych listach Anonima musiało być wiele retorycznej przesady.

²⁴ Anonymus, *Ep.* 9, 11, 37, 39, 57, 58 i 78.

²⁵ Anonymus, *Ep.* 1 i 54.

²⁶ Anonymus, *Ep.* 63.

²⁷ Tym bardziej, że mowa prawdopodobnie o tekście patrystycznym, co tym bardziej zwiększa jego odpowiedzialność. Por. Browning, *The Correspondence*, s. 419, a także: Markopoulos, *La critique des textes au Xe siècle*, s. 32-33.

²⁸ Jak trafnie zauważa Markopoulos, takie podejście sugeruje również, że zawód skryby nie należał w X wieku do szczególnie intratnych. Por. Markopoulos, *Einleitung*, s. 19.

²⁹ Anonymus, *Ep.* 5, 21 i 118.

poprawek w przesłanej mu mowie³⁰. Posiada prywatną bibliotekę, o czym świadczy informacja o mieszkaniu, w którym wprawdzie jest miejsce dla niego i jego książek, ale nie ma warunków do przyjęcia ucznia³¹. Jest także wiele odniesień do obrotu książkami³². Wymienia wprost Synezyusza z Cyreny³³ i Sofoklesa³⁴ jako autorów, których teksty chciałby wypożyczyć lub nabyć³⁵. Mowa jest o próbie nabycia książki od patriarchy Pinkernesa, prośbach o zwrot książek, wreszcie o ich sprzedaży. Nie ulega wątpliwości, że był bibliofilem i zajmowanie się książkami miało w jego życiu doniosłe znaczenie³⁶.

Chociaż tak wiele miejsca w korespondencji zajmują kwestie przyziemne, lektura całości zbioru unaocznia, że Anonim traktował naukę i nauczanie nie tylko jako źródło utrzymania, ale jako życiowe powołanie, któremu oddał się bez reszty³⁷. Jako μαῦστορ był intelektualistą, funkcjonował zupełnie inaczej niż nauczyciele pierwszego stopnia (γραμματισταί), odpowiedzialni za pierwsze lata nauki, liczni, źle opłacani, nieszanowani, zazwyczaj anonimowi³⁸. We wspomnianym *Ep.* 29 pisze o samotnym życiu pośród książek, nigdzie nie ma wzmianek o żonie albo dzieciach, co nie przesądza, ale uprawdopodobnia, że całe swoje życie poświęcił dydaktyce i, szerzej, pracy intelektualnej. Innym ważkim argumentem jest analiza literacka samej korespondencji, najszerzej dokonana przez

³⁰ Anonymus, *Ep.* 101.

³¹ Anonymus, *Ep.* 29. Treść listu wskazuje, że biblioteka nie mogła być okazała, ale korespondencja nie mówi nic o wielkości księgozbioru. Zdaniem Nigela Wilsona, tego typu biblioteka mogła liczyć ok. 20 książek. Por. N. Wilson, *Books and Readers in Byzantium*, w: *Byzantine Books and Bookmen*, red. C. Mango – I. Szewczenko, Dumbarton Oaks 1975, s. 8. O zachowanych manuskryptach z IX wieku, a więc z okresu bezpośrednio poprzedzającego działalność Anonima, por. N. Wilson, *Scholars of Byzantium*, Baltimore 1983, s. 85-88.

³² Anonymus, *Ep.* 8, 61, 63, 86, 90, 98, 99, 108 i 120.

³³ Anonymus, *Ep.* 108.

³⁴ Anonymus, *Ep.* 86.

³⁵ Najwyraźniej do tego doszło, ponieważ w korpusie listów znajdują się cytaty z obu autorów. Por. Markopoulos, *Einleitung*, s. 10-12.

³⁶ Por. Markopoulos, *Einleitung*, s. 12.

³⁷ Mówi o tym zwłaszcza *Ep.* 29. Markopoulos wydobywa z niego, korzystając również z fragmentów innych listów, neoplatońskie poglądy, ideały wykształcenia i skromnego życia propagowane przez Anonima. Por. Markopoulos, *Einleitung*, s. 20.

³⁸ Por. P. Agapitos, *Teachers, pupils and imperial power in eleventh-century Byzantium*, w: *Pedagogy and power: rhetorics of classical learning*, red. Y.L. Too – N. Livingstone, Cambridge 1998, s. 174-175; R. Browning, *Teachers*, w: *The Byzantines*, red. G. Cavallo, Chicago – London 1997, s. 95-96; M. Jaworska-Wołoszyn, *Edukacja w Bizancjum. Zarys problemu*, „Język. Religia. Tożsamość” 13/1 (2016) s. 69-83.

Astrid Steiner³⁹. Wynika z niej, że listy zostały napisane w sposób bardzo wyrafinowany, zgodny z zasadami retoryki, zdradzają erudycję i intelektualizm autora. Mają bardzo świadomą formę literacką. Autor odwołuje się do znajomości retoryki, wiedzy o antyku, attycyzmu, cytuje zarówno utwory klasyczne, jak i Pismo Święte, i to bezbłędnie. Można dostrzec celowe i różnorodne wykorzystanie figur retorycznych, klasycznych paremii, aluzji mitologicznych, a nawet gier słownych⁴⁰. Pomimo emocjonalności listów, nie ma sprzeczności między zastosowaną składnią czy dobranymi słowami a programem intelektualnym autora. Porównania są adekwatne i uzasadnione leksykograficznie tak w listach krytycznych (do kanstrisiosa – 17, 30, 44 i 55 czy do mistrza Michała – 36, 51), jak i pochwalnych (do patriarchy – 31, 47, 53, 54, 88). Analizy wskazują, że listy są nieprzypadkowe także pod względem rytmicznym i metrycznym⁴¹.

Brak źródeł porównawczych uniemożliwia rozsądzenie, czy status, sytuacja i postawa Anonima była reprezentatywna dla gramatyków X-wiecznego Bizancjum. *Żywot* św. Atanazego z Athosu⁴², chociaż powstał w XII wieku, sięga czasów Anonima i chociaż wykazuje pewne różnice⁴³, co do zasady potwierdza charakterystykę szkolnictwa w tym czasie, opisuje również, jak szczególnie wyróżniający się uczniowie zostawali nieraz nauczycielami i zakładali własne szkoły, co uwiarygadnia drogę i status społeczny Anonima⁴⁴. Wydaje się zatem, że przynajmniej w pewnej części *Anonymi Professoris Epistulae* pozwalają na wyprowadzenie ogólnych wniosków dotyczących funkcjonowania nauczycieli w Konstantynopolu w X wieku.

2. Edukacja

Edukacja w Bizancjum jest jedną z tych dziedzin, które przez cały czas istnienia Cesarstwa zachowały ciągłość. Najżywsze dyskusje związane z nią toczyły się jeszcze w późnej starożytności, kiedy rozważano,

³⁹ Por. Steiner, *Untersuchungen*.

⁴⁰ Por. Steiner, *Untersuchungen*, s. 115-128.

⁴¹ Markopoulos, *Einleitung*, s. 19-22.

⁴² Athanasius Atonita, *Vitae duae antiquae Sancti Athanasii*, ed. J. Noret, CCG 9, Turnhout – Leuven 1982.

⁴³ Wspomina np. instytucję προκαθημενος τῶν παιδευτηρίων (*Vita* A 12, 5), niewzmiankowaną w żadnym z listów Anonima.

⁴⁴ W korespondencji Anonima znajdują się zarówno listy do jego dawnego nauczyciela, mistrza Petrosa (*Ep.* 19, 23 i 67), jak i wychowanka, który założył własną szkołę, nieznanego z imienia kanstrisiosa (*Ep.* 17, 30, 44 i 55).

czy klasyczna *paideia* i odniesienie do dzieł pogańskich jest możliwe w świecie chrześcijańskim. Wielka debata związana z wykorzystaniem greckiej literatury do nauczania przez chrześcijan przetoczyła się przez Imperium Rzymskie w IV wieku za sprawą decyzji Juliana Apostaty, który zakazał chrześcijańskim nauczycielom działalności. Odpowiedź Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nazjanzu obowiązywała przez kolejne wieki: można i trzeba nauczać hellenizmu rozumianego jako język, kultura i literatura, w oderwaniu od pogańskiej religijności⁴⁵. Odtąd podstawy nauczania pozostały niezmiennie aż do 1453, jakkolwiek pojawiały się nowe podręczniki czy formy nauczania, np. schedografia w XI wieku⁴⁶. Trójstopniowy system nauczania oparty na greckiej *paidei*, *mutatis mutandis*, trwał od czasów klasycznych aż do upadku Konstantynopola⁴⁷.

Jak podkreśla Niels Gaul, nauka była jednym z najważniejszych zajęć tysięcy Bizantyńczyków – jeszcze przed zamknięciem szkół w Atenach w 529 roku Konstantynopol wyrastał na jeden z czołowych ośrodków intelektualnych Imperium⁴⁸, a od VIII wieku jego hegemonia jest niepodważalna – pozostaje jedyną metropolią państwa bizantyńskiego⁴⁹. To spostrzeżenie należy jednak koniecznie poszerzyć o uwagę, że popularna, chociaż nie całkowicie powszechna, była nauka na poziomie podstawowym. Jakkolwiek i on nie był obowiązkowy, edukację odbywało stosunkowo wiele dzieci w Cesarstwie. Opierano się na Psalterzu, a także na tekstach starożytnych, uczono najczęściej na pamięć, do liczenia służyły palce, kamyki oraz abakusy (liczydła)⁵⁰. Dzieci poznawały pismo, czytały i rachowały. Ten poziom, na którym uczyli gramatyści (γραμματισται), dotyczył dzieci w wieku ok. 7-11 lat⁵¹. Nie wiadomo, jak duża część społeczeństwa odbywała naukę w szkole, pośrednie dowody wskazują, że współczynnik piśmienności był dość wysoki⁵². Chociaż świadectwa o nauczaniu dziewcząt pochodzą tylko z okresu wczesnobizantyńskiego, jest bardzo prawdopodobne, że również później dziewczynki z bogatszych

⁴⁵ Por. Agapitos, *Teachers, pupils and imperial power*, s. 170-174.

⁴⁶ Por. A. Markopoulos, *Education*, w: *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, red. E. Jeffreys, Oxford 2008, s. 785-786.

⁴⁷ Por. Browning, *Teachers*, s. 95.

⁴⁸ Obok Antiochii, Gazy, Aten i Aleksandrii. Por. N. Wilson, *Scholars of Byzantium*, s. 28-60.

⁴⁹ Por. N. Gaul, *Schools and Learning*, w: *The Cambridge Companion to Constantinople*, red. S. Bassett, Cambridge 2022, s. 263.

⁵⁰ Por. Markopoulos, *Education*, s. 789.

⁵¹ Por. Jaworska-Wołoszyn, *Edukacja w Bizancjum*, s. 70-72.

⁵² Por. W.T. Treadgold, *The Revival of Byzantine Learning and the Revival of the Byzantine State*, „The American Historical Review” 84 (1979) s. 1250-1251.

rodzin otrzymywały edukację w domach, a wzmianka Michała Psellosa, że jego córka ma „współuczennice”, wskazuje, że w XI wieku musiała istnieć jakaś forma szkół dla dziewcząt⁵³.

Anonim prowadził jednak szkołę na drugim, średnim poziomie⁵⁴, był μαῖστωρ bądź γραμματικός. Nauka na tym poziomie rozpoczynała się w wieku 12-14 lat i trwała co najmniej 4 lata. Nie było wspólnego programu ani ustalonego wieku, w którym dzieci zaczynały edukację, nieraz na tym samym poziomie byli uczniowie, których dzieliła spora różnica wieku⁵⁵. Nauka dotyczyła mniejszej grupy uczniów, nie zawsze warstwy najbogatszej (ci mogli sobie pozwolić na prywatnych nauczycieli), ale z pewnością dobrze sytuowanej. Zdobycie wiedzy na tym poziomie otwierało drogę do pracy w cesarskiej administracji⁵⁶ (świadczy o tym np. nauka tachygrafii, koniecznej dla urzędników)⁵⁷. Z tego powodu, chociaż był to dopiero średni poziom wykształcenia, listy Anonima wskazują wyraźnie, że dotyczył wąskiej i elitarnej grupy osób. Zdobycie go umożliwiało ubieganie się o wysokie stanowiska państwowe i kościelne, ale wiązało się z kosztami ponoszonymi przez rodzinę. Duże znaczenie miały również znajomości, dlatego Anonim zarówno starał się o zapewnienie stanowisk swoim uczniom, jak i zwracał się do absolwentów swojej szkoły, którzy pełnili ważne funkcje. Szkoły gramatyków znajdowały się zapewne przede wszystkim w Konstantynopolu⁵⁸, nie wiadomo, ile

⁵³ Por. Markopoulos, *Education*, s. 787.

⁵⁴ Jeśli u Anonima uczyły się młodsze dzieci, za ten poziom odpowiadali zapewne ἑκκρίτοι (być może jednak uczyli oni kolegów młodszych zaledwie o kilka lat, już w ramach nauki na średnim poziomie – to wydaje się bardziej prawdopodobne). A. Markopoulos zastanawia się nad przeciwną możliwością – w jakim stopniu szkoła Anonima mogła pełnić rolę szkoły nie tylko średniej, ale i wyższej. Por. A. Markopoulos, *L'éducation à Byzance aux IXe-Xe siècles*, w: *Autour du „Premier humanisme byzantin” et des „Cinq études sur le XIe siècle”, quarante ans après Paul Lemerle*, Paris 2017, s. 55-57, a także inny artykuł tego samego autora: A. Markopoulos, *In search for 'Higher education' in Byzantium*, „Zbornik radova Vizantološkog instituta” 50/1 (2013) s. 36-37.

⁵⁵ Por. Browning, *Teachers*, s. 101.

⁵⁶ O perspektywach uzyskania stanowiska przez zdolnych uczniów, por. D. Bianconi, *Libri e letture di corte a Bisanzio. Da Costantino il Grande all'ascesa di Alessio I Comneno*, w: *Le corti nell'alto medioevo*, Settimane di Studio del CISAM 62, Spoleto 2015, s. 770.

⁵⁷ Por. Jaworska-Wołoszyn, *Edukacja w Bizancjum*, s. 72-73.

⁵⁸ Przebywanie w stolicy, niedaleko ośrodków władzy, stwarzało okazję do spotkań, budowania sieci kontaktów i poznania zadań, jakie w przyszłości miałyby podjąć uczeń. Było to miejsce uprzywilejowane również z uwagi na fakt, że rodzice bądź krewni wspierający uczniów najczęściej sami przebywali w Konstantynopolu.

ich było (z listów wynika, że oprócz Anonima było jeszcze co najmniej trzech innych mistrzów, zapewne więcej), ani ilu uczniów liczyły szkoły. Philippe Lemerle uważa, że powinno być co najmniej dziesięć szkół, a jeśli każda liczyła 20-30 uczniów, daje to bardzo niską liczbę co najwyżej trzystu uczniów odbywających edukację na tym poziomie w X wieku⁵⁹. Athanasios Markopoulos nie jest przekonany, czy szacowana przez Lemerle'a na 200-300 osób liczba uczniów w Konstantynopolu w X wieku jest oparta na wystarczająco silnych przesłankach⁶⁰. Ponieważ nauczanie (zwłaszcza na tym poziomie) było w pierwszej kolejności metodą selekcji osób, które następnie zajmowały najwyższe państwowe i kościelne stanowiska, dopiero wtórnie dbano o rozwój nauki jako takiej i poszerzenie wiedzy⁶¹, w interesie osób wysoko postawionych nie było poszerzanie grona uczniów, ponieważ nowi kandydaci mogliby stanowić zagrożenie dla ich własnych synów, którzy mieli zapewnione wykształcenie. Należy jednak uznać, że obecny stan wiedzy nie pozwala na rozstrzygnięcie problemu liczby uczniów szkół gramatycznych.

Więcej można powiedzieć na temat tego, czego nauczano, mimo że określenie programu, w tym proporcji pomiędzy czasem poświęconym na *trivium* i *quadrivium*, jest niemożliwe na podstawie dostępnych obecnie źródeł⁶². Co więcej, nie można nawet mówić o programie nauczania rozumianym na sposób współczesny, jako ogólnie ustalonych treściach i formach, które obowiązują nauczyciela. W połowie X wieku szkoła została poddana regulacjom państwowym⁶³ pod względem liczby nauczycieli i organizacji kształcenia, ale mistrzom pozostała pełna autonomia odnośnie do tego, czego nauczali i skąd pochodzili fundusze na działalność szkoły⁶⁴ (ta autonomia miała również złą stronę, dostrzegalną w korespondencji Anonima: nauczyciel sam musiał

⁵⁹ Por. Lemerle, *Le premier humanisme byzantine*, s. 255-257.

⁶⁰ Niezależnie od tego podkreśla, że współczynnik alfabetyzacji był z pewnością o wiele wyższy. Por. A. Markopoulos, *Teachers and Textbooks in Byzantium ninth to Eleventh Century*, w: *Networks of Learning. Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000-1200*, red. S. Steckel – N. Gaul – M. Grünbart, Münster – Wien – London 2014, s. 6-8.

⁶¹ Por. Agapitos, *Teachers, pupils and imperial power*, s. 175-176.

⁶² Por. Markopoulos, *Teachers and Textbooks in Byzantium ninth to Eleventh Century*, s. 8-11.

⁶³ Świadczy o tym zwłaszcza *Księga Eparcha* (Τὸ ἐπαρχικὸν βιβλίον) z ok. 912 roku, w której znajdują się zasady dotyczące mianowania nauczycieli czy zakazu przenoszenia się z jednej szkoły do innej w trakcie nauki. Por. *Librum praeefecti* I 13-16.

⁶⁴ Por. Lemerle, *Le premier humanisme byzantine*, s. 260.

zabiegać o utrzymanie, ustalać i egzekwować chesne, mógł prosić o wsparcie Kościoła⁶⁵, ale nie było ono gwarantowane – taka sytuacja często rodziła frustrację). Samodzielność nauczyciela w doborze treści była w praktyce bardzo ograniczona przez cel, jakiemu była podporządkowana nauka na średnim poziomie: poznanie gramatyki z poetyką i retoryki. Aby wyjaśnić, dlaczego te właśnie umiejętności warunkowały pracę w administracji, należy zarysować szerszy kontekst: rola gramatyka (γραμματικός) była w Bizancjum jeszcze większa, niż wcześniej, ponieważ greka, jakiej wówczas używano, była inna od starożytnej (attyckiej), jakiej nauczano, a więc opanowanie zasad gramatyki i czytanie ze zrozumieniem było większym wyzwaniem, niż w antyku⁶⁶. Uczniowie, niewielka grupa, którą łączył nie status finansowy, ale społeczny, uczyli się specyficznego języka – martwego, ale zarazem przywodzącego na myśl złote czasy, i w ten sposób wchodzili do wąskiej elity⁶⁷. Łączył ich kod kulturowy, z którego korzystali tylko w dwóch sytuacjach: w szkole, kiedy obcowali z klasycznymi dziełami, oraz właśnie w środowiskach władzy, gdzie barierą wejścia była umiejętność wypowiadania się po attycku, czyli w klasycznym socjolekcie, dominującym w publicznym dyskursie Imperium już od czasów drugiej sofistyki⁶⁸.

Jak wskazuje Markopoulos, na średnim poziomie korzystano z literatury klasycznej: *Iliady* (i, w mniejszym stopniu, *Odysei*), tragedii Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa, komedii Arystofanesa, dzieł Hezjoda, Pindara, Teokryta, dialogów Lukiana, mów Demostenesa i Ajschynesa, dialogów Platona, prac Ksenofonta, Filostrata, Eliana, a także psalmów Dawidowych i poematów Grzegorza z Nazjanzu. Poza nimi były również podręczniki: *Τέχνη γραμματική* Dionizjusza Traka⁶⁹, *Canones* Teodozjusza z Aleksandrii⁷⁰, gramatyka Jerzego Choiroboskosa⁷¹. W pierwszych latach nauki na poziomie średnim pracowano głównie na tekstach, przede wszystkim na utworach Homera, pełnych nietypowych form i aluzji mitologicznych. Ze względów finansowych uczniowie nie posiadali własnych egzemplarzy książek, uczyli się na pamięć, przez co postęp był powolny – przy tempie sięgającym, jak wspomina XII-wieczny komentator, trzydziestu wersów *Iliady* dziennie, na opanowanie jej

⁶⁵ Por. Anonymus, *Ep.* 1 i 54.

⁶⁶ Por. Browning, *Teachers*, s. 96.

⁶⁷ Por. Lemerle, *Le premier humanisme byzantine*, s. 260.

⁶⁸ Por. Gaul, *Schools and Learning*, s. 263-264.

⁶⁹ O roli tego podręcznika, por. Robins, *The Byzantine Grammarians. Their Place in History*, s. 41-86.

⁷⁰ Por. Robins, *The Byzantine Grammarians. Their Place in History*, s. 111-124.

⁷¹ Por. Markopoulos, *Education*, s. 788-789.

15694 wersów potrzebne było kilka lat, a przecież zajmowano się również innymi utworami⁷². Zachowane scholia czy epitomy nie dają pełnego wyobrażenia o tym, jak taka praca mogła wyglądać w zwykłej szkole, przetrwały bowiem najbardziej rozbudowane i najdoskonalsze komentarze, adresowane już do dojrzałych czytelników⁷³, tym niemniej należy stwierdzić, że nauka w tego typu szkole była wymagająca: pierwsze lata upływały uczniom na poznawaniu gramatyki, wersyfikacji, zasad wymowy, ale również kontekstu historycznego, mitologicznego i literackiego analizowanych utworów⁷⁴.

Po około dwóch latach⁷⁵ na poziomie średnim rozpoczynała się nauka retoryki, często nauczanej w formie προγυμνάσματα, ćwiczeń w pisaniu własnych kompozycji na zadany temat. Były wśród nich bajka, opowieść, chreia, maksyma moralna, refutacja, konfirmacja, topos, enkomion, cenzura, porównanie, opis charakteru, opisanie, ogólna kwestia⁷⁶. Uczono również pisania listów⁷⁷. Również na tym etapie posiłkowano się podręcznikami: długo korzystano z Aftoniusza (IV wiek) oraz, w mniejszym stopniu, Mikołaja z Myry (V wiek), wśród innowacji można odnaleźć m.in. προγυμνάσματα Nikefora Bazylakesa dopiero z XII wieku⁷⁸. Po poznaniu podstaw retoryki, uczniowie zapoznawali się z mowami Demostenesa, być może również Ajschynesa albo Libaniasza, potem, sami układali mowy na fikcyjne tematy, często osadzone w Atenach epoki klasycznej. Mowy były zatem kompletnie oderwane od późniejszych zadań i okoliczności, w których pracowali, niezależnie od tego, czy podążali ścieżką cesarską czy kościelną. Wśród przyczyn Browning wymienia, obok wierności tradycji, również aspekty rozwoju inwencji (tematy były często wręcz absurdalne, wymagały więc ćwiczenia wyobraźni) oraz fakt, że te sytuacje (porwania przez piratów, wątki mitologiczne) budziły zainteresowanie uczniów, a więc ich motywowały⁷⁹. Wydaje się, że należałoby również uwzględnić fakt, że odnoszenie się do bieżącej sytuacji mogło być niebezpieczne dla nauczycieli, którzy zostaliby oskarżeni o zaangażowanie się po jakiejś stronie, a często uczyli dzieci i krewnych wysokich urzędników. Ostatnim etapem nauki było poznanie traktatów

⁷² Por. Browning, *Teachers*, s. 96-97.

⁷³ Por. Browning, *Teachers*, s. 97-98.

⁷⁴ Por. Jaworska-Wołoszyn, *Edukacja w Bizancjum*, s. 74-75.

⁷⁵ Browning wskazuje, że nauczyciele retoryki pracowali zwykle z chłopcami od ok. czternastego roku życia. Por. Browning, *Teachers*, s. 98.

⁷⁶ Por. Browning, *Teachers*, s. 100.

⁷⁷ Por. Jaworska-Wołoszyn, *Edukacja w Bizancjum*, s. 74-76.

⁷⁸ Por. Browning, *Teachers*, s. 100-101.

⁷⁹ Por. Browning, *Teachers*, s. 101-102.

retorycznych, w Bizancjum niemal wyłączność miały cztery dzieła Hermodgenesa z Tarsu (ok. 160-ok. 235)⁸⁰.

Magdalena Jaworska-Wołoszyn wskazuje, że w programie były również matematyka czy filozofia, jednak w dość ograniczonym zakresie, czas na głębsze ich poznawanie przychodził zapewne później, już po zakończeniu tego szczebla edukacji, nawet jeśli działo się to pod okiem tego samego nauczyciela⁸¹. Wydaje się wszakże, że dalsze studia miały już zupełnie inną formę, a gramatycy byli nastawieni pragmatycznie – uczniowie i ich rodzice oczekiwali od nich przede wszystkim przygotowania do kariery urzędniczej lub kościelnej. Filozofia nie była powszechnie nauczana poza podstawami, zapewne odwołującymi się do arystotelesowskiej logiki. Bardziej zaawansowane studia, najczęściej w nurcie neoplatońskim, były podejmowane przede wszystkim przez tych, którzy sami chcieli pisać komentarze bądź nauczać filozofii. Zamknięcie szkół pogańskich w Atenach w VI wieku i podbicie Aleksandrii przez Arabów w VII wieku znacząco ograniczyły rozprzestrzenianie się myśli filozoficznej, jakkolwiek przetrwały epitomy i komentarze z kolejnych wieków. Pewne ożywienie przyniósł przełom IX i X wieku, ale kolejnym ważnym momentem była dopiero działalność Michała Psellossa i Jana Italosa w XI wieku. Także w kolejnych wiekach nie zabrakło refleksji nad filozofią, była ona jednak raczej dziełem indywidualnych badaczy, a nie zawodowych nauczycieli⁸². Matematyki uczono w oparciu o podręcznik Nikomachosa z Gerazy oraz VI-wieczne epigramy Metrodorosa, korzystano z dzieł Ptolemeusza, Aratosa, Autolykosa, Euklidesa, Teodozjusza⁸³. Korzystano również z dzieł Arystotelesa. Wszystkie te zagadnienia miały jednak charakter co najwyżej uzupełniający.

Taka struktura nauczanych treści znajduje potwierdzenie w korespondencji Anonima⁸⁴. Najbardziej znaczący jest *Ep.* 110, w którym Anonim zdaje sprawę z postępów bratanka lub siostrzeńca Nikefora, kubukleisiosa i duchownego pracującego dla cesarza⁸⁵. Nauczyciel informuje, że egzaminuje chłopca dwa razy w tygodniu i że uczeń uczy się na pamięć podręcznika do gramatyki (zapewne *Techne grammatike*

⁸⁰ Por. Browning, *Teachers*, s. 102.

⁸¹ Por. Jaworska-Wołoszyn, *Edukacja w Bizancjum*, s. 76-77.

⁸² Por. Browning, *Teachers*, s. 102-105.

⁸³ Por. Markopoulos, *Education*, s. 789.

⁸⁴ Por. Lemerle, *Le premier humanisme byzantine*, Paryż 1971, s. 252-255.

⁸⁵ W nagłówku *Ep.* 110: „βασιλικὸς κληρικός”.

Dionizjusza Traka albo *Canones* Teodozjusza)⁸⁶, poznaje epimeryzmy⁸⁷ dotyczące Ps 3, a także oddaje się poznawaniu trzeciej koniugacji z cofniętym akcentem⁸⁸. W *Ep.* 94 zapowiada mystikosowi Teodorowi, że uczniowie chcieliby ułożyć jamby na jego cześć jako niezrównanego mistrza jambów⁸⁹, a zatem takie kompozycje nie były czymś nietypowym. Wreszcie, w *Ep.* 105 informuje Pawła, swojego dawnego ucznia, że napisany przez niego (w odpowiedzi na *Ep.* 104) list został odczytany starszym uczniom (ἐκκρίτοι) jako wzorzec listu⁹⁰, co potwierdza, że epistolografia miała swoje miejsce w szkole Anonima. W kategoriach dydaktycznych można rozpatrywać także listy samego Anonima. Dotyczą jego pracy i funkcjonowania, ale erudycja i środki retoryczne każą uznać je również za narzędzie nauczania, autor musiał widzieć w nich wzorce, które mogłyby posłużyć innym, skoro zdecydował się je zachowywać i w jakiejś przynajmniej mierze przygotować do publikacji. Nie są to więc listy parenetyczne czy dydaktyczne *sensu stricto*, ale pouczenie mogło być wśród funkcji, jakie miały spełniać⁹¹.

3. Struktura szkoły

Jak wspomniano, szkoły na średnim poziomie były prywatne, nauczyciele utrzymywali się przede wszystkim z chesnego, którego wysokość nie była ustalona. Każdy obywatel mógł wysłać dziecko do szkoły, ale musiał ponieść koszty⁹². W konsekwencji szkoły nie były dużymi instytucjami, nauczyciel znał osobiście wszystkich uczniów. Ze względu na różnice w wieku i poziomie nie był jednak w stanie zajmować się wszystkimi

⁸⁶ Por. Browning, *The Correspondence*, s. 435.

⁸⁷ O tej metodzie, por. Robins, *The Byzantine Grammarians. Their Place in History*, s. 125-148.

⁸⁸ Anonymus, *Ep.* 110, 16-18: „ἀπὸ στόματος αὐτῷ σχεδὸν ἀπαρεμποδίστως τὸ κείμενον προφέρεται τῆς γραμματικῆς τῶν ἐπιμερισμῶν ὁ τρίτος ἤρκει τούτῳ ψαλμός· ἢ τρίτῃ τῶν βαρυτόνων αὐτῷ κλίνεται συζυγία”. Wszystkie cytaty z listów Anonima na podstawie edycji krytycznej: A. Markopoulos, *Anonymi Professoris Epistulae*, Berlin 2000.

⁸⁹ Anonymus, *Ep.* 94, 5-6: „τὸ παραπειθόν τι τοὺς ἐμοὶ μαθητιῶντας ζητῶ σχεδιάζειν ἰάμβους σοὶ τῷ πολλῶν καὶ καλῶν ἰάμβων πατρί”.

⁹⁰ Anonymus, *Ep.* 105, 14-16: „ἀνέγνωσται δὲ καὶ ἡμῖν καὶ τοῖς ὑπὸ τὴν διατριβὴν ἐκκρίτοις τὸ γράμμα σου, καὶ ἔγνωσται καὶ τούτου ὅσον εἰς κάλλος ἢ συνθήκη ἐξείργασται”.

⁹¹ Szerzej o roli epistolografii w edukacji, por. Leonte, *Didacticism in Byzantine Epistolography*, s. 227-254.

⁹² Por. Markopoulos, *Education*, s. 786.

równocześnie, tym bardziej, że nie wiadomo, ile czasu trwały lekcje i czy w ciągu roku były jakieś przerwy. Nie ma przesłanek pozwalających doszukać się zaczątków podziału na klasy czy jakiegoś rodzaju promocji na wyższy poziom. Wydaje się raczej, że nauczanie stanowiło *continuum*, korzystano z podręczników i tekstów kultury tak, żeby omówić je od początku do końca. Nauczyciele prowadzili szkoły osobiście – w każdej szkole był tylko jeden μαῖστρος, zapewne po imieniu nauczyciela rozpoznawano, o którą szkołę chodzi. W czasach Libaniusza (IV wiek) nauczyciele pracowali w miejscach publicznych, ich prestiż mierzono liczbą otaczających ich uczniów⁹³ – rekrutacja trwała więc ustawicznie. Chociaż z czasem niektóre szkoły przeniesiono do domów prywatnych, zabieganie o pozyskanie uczniów pozostało żywotną kwestią dla utrzymujących się z chesnego nauczycieli. Taki model nauki wymuszał określoną strukturę szkolną. Żeby się jej przyjrzeć, należy odpowiedzieć na kilka pytań: gdzie mieściły się szkoły i w jaki sposób pozyskiwano nowych uczniów? Jak rozwiązywano problem zmiany szkoły? Wreszcie, w jaki sposób nauczyciele radzili sobie w sytuacji, kiedy liczba uczniów wzrosła na tyle, że nie byli w stanie prowadzić zajęć dla nich wszystkich?

W pierwszych wiekach istnienia Konstantynopola lekcje odbywały się najczęściej w Bazylice (naprzeciw Hagia Sofia) albo w kolumnadach otaczających jej dziedziniec, od VI wieku również na Kapitolu⁹⁴. Wiadomo, że w IX-X wieku szkoły były już rozproszone po całym mieście, często funkcjonowały przy różnych kościołach (niektóre już od VI wieku) lub na dziedzińcach klasztorów, gdzie uczyły osoby duchowne⁹⁵, chociaż większość mistrzów (μαῖστρος), czyli nauczycieli-gramatyków, stanowili ludzie świeccy – szkoły nie przypominały jeszcze średniowiecznych szkół katedralnych i zakonnych⁹⁶. Nauczali również, w swoim wolnym czasie, urzędnicy i dostojnicy kościołni. Píše o tym, w liście do papieża Mikołaja I, Focjusz – nauczał we własnym domu, jego uczniowie (zapewne w wieku nastoletnim albo już dorośli) oddawali się m.in. matematyce, logice i studiom biblijnym. Było to bardziej seminarium naukowe niż typowa szkoła, ale to rozwiązanie podejmowało później wielu innych wybitnych Bizantyńczyków, jak Michał Psellos, Teodor Metochita, Nikefor Gregas czy Jerzy Scholariusz⁹⁷. Nauczanie we własnym domu w X wieku nie było domeną wyłącznie najbogatszych Konstantynopolitańczyków

⁹³ Por. Gaul, *Schools and Learning*, s. 265.

⁹⁴ Por. Gaul, *Schools and Learning*, s. 266.

⁹⁵ Por. Markopoulos, *Education*, s. 788.

⁹⁶ Por. Gaul, *Schools and Learning*, s. 266.

⁹⁷ Por. Browning, *Teachers*, s. 112-113.

ani nie było ograniczone do najwyższego poziomu edukacji: *Ep.* 29, w którym Anonim opisuje skromne warunki, w jakich żyje, nie wyklucza (choć też nie przesądza), że nauka również mogła odbywać się w jego domu⁹⁸. Potwierdzenie tej prawidłowości można znaleźć m.in. w żywocie św. Nikefora z Latmosa, biskupa Miletu, który uczył się w domu mistrza Mozelloso (ὕπὸ μαγίστρου τοῦ Μωσελλοῦ), zapewne w trzeciej dekadzie X wieku⁹⁹. Skoro szkoły nie prowadziły działalności w miejscu publicznym, musiały w inny sposób zabiegać o pozyskanie nowych kandydatów. Nic przeto dziwnego, że tak prominentną część korespondencji zajmują listy z prośbą o pomoc lub wstawiennictwo dawnych uczniów, a także rekomendowanie obecnych na różne stanowiska¹⁰⁰. Nie było lepszej reklamy niż możliwość pochwalenia się wychowankami na wysokich stanowiskach państwowych lub kościelnych, skoro właśnie otwarcie drogi do kariery było podstawowym zadaniem, jakie stawiali przed szkołą rodzice lub krewni opłacający kształcenie.

Ponieważ nie było podziału na klasy ani lata szkolne, zmiana szkoły była możliwa w dowolnym momencie. Dla nauczycieli była to zarazem szansa i zagrożenie – zależnie od tego, czy uczeń przychodził do ich szkoły, czy opuszczał ją. Anonim wyraża smutek, że uczeń z nieznanых mu powodów opuścił szkołę¹⁰¹, ubolewa nad tym, że nie może już uczyć Efraima, który wybrał ścieżkę zakonną¹⁰², gani byłego podopiecznego, który występuje przeciw niemu¹⁰³, atakuje nauczycieli, którzy jego zdaniem podbierają mu uczniów (Michała¹⁰⁴ oraz kanstrisiosa¹⁰⁵) i broni się przed mistrzem Filaretosem, który oskarża go o takie same praktyki¹⁰⁶, zwraca się do patriarchy z prośbą o wstawiennictwo, ponieważ z powodu oszczerstwa odeszło od niego wielu uczniów¹⁰⁷, wypomina byłemu uczniowi zaległe chesne¹⁰⁸, wreszcie zachęca do powrotu wychowanka,

⁹⁸ Anonymus, *Ep.* 29,6-9: „καὶ τὸ κατάλυμα ἡμῶν ἐνὶ μόνῳ βιβλίῳ ἐγκειμένῳ ἔξαρκεῖν ἱκανὸν καὶ ὁ παῖς ἐξυπηρετεῖν ἐρᾷ τῷ κυρίῳ· καὶ τῇ μαθήσει οὔτε ἡ τοῦτου φύσις οὔτε ἡ ὁδὸς ἐμποδών”. Zależnie od interpretacji terminu μαθήσει można uznać, że prowadził nauczanie w domu albo że zajmował się w nim nauką.

⁹⁹ Por. Lemerle, *Le premier humanisme byzantine*, s. 244-245.

¹⁰⁰ Por. Browning, *The Correspondence*, s. 438.

¹⁰¹ Anonymus, *Ep.* 6.

¹⁰² Anonymus, *Ep.* 12.

¹⁰³ Anonymus, *Ep.* 33.

¹⁰⁴ Anonymus, *Ep.* 36.

¹⁰⁵ Anonymus, *Ep.* 17, 30, 44 i 55.

¹⁰⁶ Anonymus, *Ep.* 68.

¹⁰⁷ Anonymus, *Ep.* 47.

¹⁰⁸ Anonymus, *Ep.* 58.

który porzucił szkołę na rzecz rozrywek myśliwskich¹⁰⁹. Uzależnienie dochodów nauczyciela od liczby uczniów i jednoczesna łatwość dokonywania zmiany sprawiły, że szkoły musiały wychodzić naprzeciw oczekiwaniom uczniów, ale budziły również liczne konflikty i prowokowały do, jak wynika z korespondencji, nie zawsze uczciwych zachowań samych mistrzów. Sytuację zaogniał fakt, że nauczyciele w naturalny sposób rekrutowali się z grona dawnych uczniów. Nierzadko zdarzało się, że konkurowali wtedy między sobą zwłaszcza o uczniów, których obaj znali – jeden jako ich μαῖστρος, drugi jako niedawny kolega. Anonim korespondował zarówno z własnym nauczycielem, Piotrem¹¹⁰, jak i wychowankiem, Kanstrisiosem¹¹¹ i o ile w pierwszym widzi doradcę w trudnych sprawach, o tyle z drugim toczy ostrą polemikę. Podobne problemy opisuje *Żywot św. Atanazego z Athosu*¹¹², co prawda o 200 lat późniejszy, ale opisujący życie świętego z X wieku. Utwór przekazuje, że Atanazy (występujący jeszcze pod świeckim imieniem Abraham) był tak dobrym nauczycielem, że uczniowie porzucali innych (w tym jego własnego wychowawcę), co wywoływało opór, a nawet skargi do cesarza¹¹³.

Ostatnią kwestią, którą należy rozważyć w odniesieniu do struktury szkoły, jest kwestia kadr. Każdy μαῖστρος był samodzielny, przywołany *Żywot św. Atanazego z Athosu* wskazuje, że Abraham-Atanazy otrzymał zgodę cesarza¹¹⁴ na zostanie mistrzem, co zarazem oznaczało konieczność opuszczenia szkoły i rozpoczęcia własnej działalności¹¹⁵. Taka była sytuacja nauczycieli prywatnych. Poza nimi w wielu okresach funkcjonowały szkoły półpubliczne, działające pod patronatem cesarskim. W 425 Teodozjusz II ustanowił szkołę cesarską, w której było aż 31 nauczycieli, i zabronił prywatnym nauczycielom pracy w miejscach publicznych¹¹⁶.

¹⁰⁹ Anonymus, *Ep.* 109.

¹¹⁰ Anonymus, *Ep.* 19, 23 i 67.

¹¹¹ Anonymus, *Ep.* 17, 30, 44 i 55.

¹¹² Athanasius Atonita, *Vitae duae antiquae Sancti Athanasii* – por. zwłaszcza *Vita A* 10-12, ed. Noret, s. 12-15.

¹¹³ Szerzej o *Żywocie* w kontekście informacji o X-wiecznej szkole, zob. Lemerle, *Le premier humanisme byzantine*, s. 259-260; P. Speck, *Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel*, s. 37.

¹¹⁴ Musiał to być Konstantyn VII, ponieważ działo się to w połowie X wieku. O jego patronacie, por. Agapitos, *Teachers, pupils and imperial power*, s. 174-175. O ile P. Lemerle jest przekonany o osobistym i silnym zaangażowaniu Porfirogenety w zatwierdzanie nominacji, o tyle P. Speck wyraża się ostrożniej.

¹¹⁵ Por. Athanasius Atonita, *Vita A* 14, 2, s. 9, a także: Lemerle, *Le premier humanisme byzantine*, s. 259.

¹¹⁶ Por. Gaul, *Schools and Learning*, s. 265-266.

W kolejnych wiekach rozwój szkół cesarskich był dziełem głównie wybitnych jednostek, osób gotowych na osobistą pieczę nad tym dziełem, jak Bardas, Konstantyn VII czy Michał Psellos¹¹⁷. Również w szkołach cesarskich nauczyciele byli najczęściej wybierani przez samych uczniów, a dopiero później uzyskiwali aprobatę cesarską, chociaż cesarz oczywiście miał prawo nominować nauczyciela bez konsultacji. W szkołach tego typu bywało niekiedy kilku nauczycieli, z których każdy specjalizował się w jednej z dziedzin¹¹⁸. Mimo patronatu władcy, wynagrodzenie nie było wystarczające, stąd i oni pobierali chesne o zmiennej wysokości¹¹⁹.

Nauczyciele, nawet jeśli byli zgrupowani w szkole cesarskiej, najczęściej pracowali sami, chociaż już od późnego antyku są wspomniani asystenci (określani jako ὑπογράμματος albo πρόξιμος)¹²⁰. Najczęściej taką funkcję pełnili starsi uczniowie. Z rozrostem szkoły konieczne stało się włączenie kolejnych osób do procesu nauczania – mistrzowie osobiście uczyli zwykle tylko najstarszych spośród uczniów swojej szkoły¹²¹. Doprowadziło to do zrodzenia się grupy, która w listach Anonima jest wspomniana kilkakrotnie pod dwiema nazwami: ἐπιστατοῦντες¹²² albo ἑκκριτοι¹²³. O ile *Ep.* 20 zawiera tylko konwencjonalne pozdrowienia od tej grupy¹²⁴, co jednak świadczy o jej dowartościowaniu, o tyle pozostałe rzucają światło na rolę tych wyróżnionych uczniów. *Ep.* 80 jest w całości adresowany do τοῖς τῆς σχολῆς ἐπιστατοῦσιν. W kilku zdaniach Anonim przekazuje im, że przyjmie ich decyzję (z treści listu nie wynika, a jakiej sprawie), jeśli będą jednomyślni i nie będzie nimi kierowała zazdrość, ponieważ „to, co dobrze się zaczyna, dobrze się również kończy”¹²⁵. Była to więc grupa obdarzona nie tylko pewną autonomią, ale również odpowiedzialnością. Chociaż list nie wskazuje, czego dotyczyła decyzja (być może jakiejś sprawy dyscyplinarnej albo wyboru tekstu?), dowodzi, że Anonim liczył się z ich zdaniem. *Ep.* 96 pokazuje natomiast, że wciąż panował nad sytuacją i wolność nie oznaczała całkowitej swobody. W tym liście gani Joannikosa, jednego z ἐπιστατοῦντες.

¹¹⁷ Por. Jaworska-Wołoszyn, *Edukacja w Bizancjum*, s. 77-83.

¹¹⁸ Por. Gaul, *Schools and Learning*, s. 266.

¹¹⁹ Por. Gaul, *Schools and Learning*, s. 268-269.

¹²⁰ Por. Browning, *Teachers*, s. 105-107.

¹²¹ Por. Markopoulos, *Education*, s. 787.

¹²² Anonymus, *Ep.* 20 i 105.

¹²³ Anonymus, *Ep.* 80 i 96.

¹²⁴ Anonymus, *Ep.* 20,13-14: „ὁ χρηστός Ἐφραίμ καὶ οἱ τῆς σχολῆς ἑκκριτοὶ προσαγορευουσί σε τῷ γράμματι”.

¹²⁵ To cytat z listu Libaniasza (*Ep.* 67, 9). Zwraca na to uwagę A. Markopoulos w aparacie krytycznym *Anonymi Professoris Epistulae*, s. 72.

Poucza, że jego gniew był niepohamowany i nie przyniósł dobrych skutków. Ten, kto chce zostać nauczycielem, musi nauczyć się powściągać gniew i dostrzegać, co wymaga zmiany. Anonim przywołuje cytaty i aluzje z twórczości Platona, Homera, Ksenofonta i Plutarcha, powołuje się na Pismo Święte (Ps 4,5; Prz 11,25; 15,1; 25,12; Ef 4,26), by uzasadnić swoją parenezę¹²⁶. *Ep.* 105 pozwala rozstrzygnąć wątpliwość, czy wobec dodatkowych obowiązków i odpowiedzialności ἐπιστατοῦντες nie powinni być uznani za nauczycieli pomocniczych, którzy sami zakończyli edukację. Jego adresat, Paweł, jest uczniem przebywającym obecnie poza szkołą¹²⁷. W odpowiedzi na otrzymany list Anonim, doceniając wartość literacką tekstu, zapowiada, że list ten zostanie odczytany jako wzór dla ἑκκριτοί¹²⁸. Ostatnim z listów, które ukazują rolę ἐπιστατοῦντες – co prawda, w sposób pośredni – jest przywoływany już *Ep.* 110. We fragmencie, w którym Anonim zdaje sprawę z postępów kuzyna Nikefora, deklaruje, że sprawdza jego postępy dwa razy w tygodniu¹²⁹. Mogłoby to oznaczać, że ἑκκριτοί uczyli młodszych kolegów, a nauczyciel sprawdzał wyłącznie ich postępy¹³⁰. Wartościowym uzupełnieniem obserwacji jest także późniejszy tekst. Maksym Planudes pod koniec XIII wieku pisze do Chalkomatopulosa, który również prowadził szkołę, że podesłał mu bardzo zdolnego ucznia i prosi, żeby zajął się nim osobiście, bo jego ἐπιστατοῦντες uczą go zbyt wolno w stosunku do jego potencjału¹³¹. Analiza przywołanych fragmentów pozwala na wyciągnięcie wniosku, że ἑκκριτοί odgrywali bardzo ważną rolę w szkole Anonima, a także w innych szkołach działających w podobny sposób. Dzięki nim w szkole mogło się uczyć więcej uczniów, oni sami musieli pogłębiać własną

¹²⁶ Por. Anonymus, *Ep.* 96 z przypisami A. Markopoulou (*Anonymi Professoris Epistulae*, s. 85).

¹²⁷ Por. nagłówek *Ep.* 104, również adresowanego do niego: „Παύλω μαθητῇ ἔξω διατρίβοντι”.

¹²⁸ Anonymus, *Ep.* 105, 14-16: „ἀνέγνωσται δὲ καὶ ἡμῖν καὶ τοῖς ὑπὸ τὴν διατριβὴν ἑκκριτοῖς τὸ γράμμα σου, καὶ ἔγνωσται καὶ τούτου ὅσον εἰς κάλλος ἢ συνθήκη ἐξεῖργασται”.

¹²⁹ Anonymus, *Ep.* 110, 14-16: „δις τῆς ἐβδομάδος ἢ τῶν αὐτῶ ἐρωτωμένων κατενώπιον ἡμῶν ἀνακρίνεται εἰδησις”.

¹³⁰ Kwestia nie jest jednoznaczna. Nauczyciele, nawet współcześnie, sprawdzają postępy uczniów, których sami uczą, co nie pozwala na jednoznaczne wnioski. Z drugiej strony metoda nauczania stosowana przez Anonima (i zgodna z *paideia*), oparta na osobistym kontakcie nauczyciela z uczniem, pozwala przypuszczać, że wówczas sprawdzałby postępy ucznia codziennie, na bieżąco. Bardzo ogólne sformułowanie „ἀνακρίνεται εἰδησις” nie pozwala na postawienie dalej idących wniosków pozwalających ostatecznie rozstrzygnąć ten problem.

¹³¹ Por. Browning, *Teachers*, s. 110-111.

wiedzę, żeby być w stanie w adekwatny sposób przekazywać młodszym kolegom opanowany uprzednio przez siebie materiał. Największych problemów nastręcza znalezienie polskiego słowa odpowiadającego ich roli w szkole. „Starsi uczniowie” odpowiada prawdzie, jednak w tym określeniu umyka ich funkcja nauczania. „Przewodniczący” czy „liderzy” przywołują na myśl raczej charyzmę i osobowość, niż staż, podobnie jak budzący jednoznaczne skojarzenia „przodownicy”. Ukucie neologizmu i nazywanie ich „ekrytami” także budzi obawy o tłumaczenie *ignotum per ignotum*. Pozostaje mieć nadzieję, że tę kwestię rozstrzygną kolejni badacze zajmujący się bizantyńskim szkolnictwem.

Na marginesie rozważań dotyczących ἐπιστατοῦντες należy odnotować, że nie wszystkie szkoły zachowywały podstawową strukturę: jeden nauczyciel – ἑκκρίτοι – młodszy uczniowie. Szkoły cesarskie gromadziły kilku, a czasem nawet większą liczbę nauczycieli¹³². Konstantyn IX Monomachos w 1047 mianował Michała Psellosa ὑπατος (konsulem) filozofów, a Jana Ksifilinosą νομοφύλαξ – strażnikiem praw, powierzając obowiązki nauczycielskie i jednocześnie podnosząc do godności senatorów. Rządy Komnenów przyniosły kolejne stanowiska nauczycielskie – wkrótce było już dwunastu διδάσκαλοι utrzymywanych przez Imperium i nauczających (pouczali wiernych w sprawach Pisma Świętego czy retoryki, nie zawsze ich zadanie przypominało typowo szkolne nauczanie)¹³³. Trudno jednak określić, czy ci nauczyciele byli nadal gramatykami, czy też był to poziom wyżej i prowadzili oni zajęcia dla dorosłych, którzy po ukończeniu kursu gramatyki i retoryki chcieli nadal rozwijać się intelektualnie. Wspominany już *Żywot* św. Atanazego z Athosu (napisany w XII wieku) podaje, że nauczyciel bohatera, będąc mistrzem, był zarazem προκαθήμενος τῶν παιδευτηρίων, nie wyjaśnia wszakże, na czym miałyby polegać nadzór nad innymi nauczycielami – czy była to funkcja honorowa, czy wiązała się z kompetencjami. W tym samym tekście jest mowa o tym, że Atanazy jako bardzo zdolny uczeń został, wspólnym głosem nauczycieli i uczniów¹³⁴, wybrany do συνεδρία¹³⁵ z mistrzem, czyli do bycia jego bezpośrednim zastępcą (μετὰ τὸν παιδευτὴν παιδευτής)¹³⁶. Ponadto od późnej starożytności pojawiają się osoby pełniące funkcje pomocnicze,

¹³² Por. Gaul, *Schools and Learning*, s. 265-266.

¹³³ Por. Gaul, *Schools and Learning*, s. 270.

¹³⁴ Athanasius Atonita, *Vitae duae antiquae Sancti Athanasii, Vita A 13*, 2-3, ed. No-ret, s. 8: „κοινῇ ψήφῳ τῶν κοινωνῶν αὐτῷ παιδευτῶν ὁμοῦ καὶ παιδευμάτων”.

¹³⁵ Athanasius Atonita, *Vitae duae antiquae Sancti Athanasii, Vita A 13*, 4, ed. No-ret, s. 8: „τῆς τοῦ διδασκάλου συνεδρίας ἀξιωθῆναι”.

¹³⁶ Szerzej o *Żywocie* i wnioskach płynących z jego analizy dla wiedzy o edukacji w Bizancjum, por. Lemerle, *Le premier humanisme byzantine*, s. 257-260.

nazywane ὑπογράμματος albo πρόξιμος¹³⁷. Mogli to być jednak starsi uczniowie, te określenia byłyby zatem synonimiczne względem ἑκκρίτος czy ἐπιστάτων. Reasumując, szkoły najczęściej opierały się na jednym mistrzu (nauczycielu), który korzystał z pomocy starszych uczniów, powierzając im zadania dydaktyczne. Od tej zasady istniały jednak wyjątki, struktura bywała niekiedy bardziej rozbudowana. Model szkoły Anonima może zostać wszakże uznany za typowy dla szkół prywatnych w X-wiecznym Konstantynopolu.

4. Podsumowanie

Ograniczona liczba źródeł każe powtórzyć opinię A. Markopoulou, że, rola i odpowiedzialność nauczyciela w Bizancjum wciąż pozostawia więcej pytań niż odpowiedzi¹³⁸. Rdzeń, podstawowe *curriculum* szkoły na poziomie średnim pozostało niezmiennie, παιδεία aż do upadku Bizancjum utrzymała ciągłość z tradycją antyczną. Zmianie ulegały formy nauczania, wykorzystywane podręczniki, a nawet status nauczyciela. Analiza *Anonymi Professoris Epistulae* w kontekście innych źródeł z epoki i wcześniejszych opracowań pozwala na dokonanie pewnych spostrzeżeń odnośnie do pozycji nauczyciela, programu nauczania i struktury szkoły.

Istniał rozdzwiek pomiędzy pozycją społeczną a finansową nauczyciela. Ze względu na rolę przemów w oralnej kulturze Bizantyńczyków, mistrzowie jako nauczyciele gramatyki mieli do odegrania ważną rolę. To właśnie nauka na tym poziomie otwierała uczniom drogę do kariery dworskiej lub kościelnej. Jednocześnie, obracając się w kręgach najwyższej władzy (gdzie było wielu ich wychowanków), nauczyciele sami żyli na względnie niskim poziomie materialnym, nie zajmując prestiżowych stanowisk¹³⁹. Anonim w swoich listach wielokrotnie porusza problemy utrzymania, apelując o różnego rodzaju wsparcie finansowe i egzekwując należności. Listy dowodzą również, że obok uczenia nauczyciele podejmowali się kopiowania ksiąg i obrotu nimi, a dochód z czesnego starali się uzupełnić o dotacje państwowe lub kościelne. Nauczyciele zabiegali o wysokie stanowiska dla swoich uczniów nie tylko ze względu na perspektywy pomocy finansowej; przede wszystkim, sieć znajomości pozwalała na rekomendowanie obecnym uczniom dawnych

¹³⁷ Por. Browning, *Teachers*, s. 105-107.

¹³⁸ Por. Markopoulos, *Teachers and Textbooks in Byzantium ninth to Eleventh Century*, s. 16-17.

¹³⁹ Por. Browning, *Teachers*, s. 98-100.

wychowanków, co podnosiło prestiż szkoły i zapewniało nauczycielowi kolejnych kandydatów. Mimo to, jak pokazują listy, nauczyciele nie zawsze byli szanowani tak przez uczniów, jak i rodziców bądź innych członków rodziny finansujących edukację¹⁴⁰.

Program nauczania opierał się na klasycznych dziełach – Homerze, Hezjodzie, dramaturgach, mówcach i filozofach – oraz na Piśmie Świętym. Metoda podawcza funkcjonowała w X wieku w formie niewiele zmienionej względem starożytności. Zmieniały się natomiast podręczniki, co pewien czas pojawiały się nowe opracowania (np. autorstwa Jerzego Choroiboskosa), z wielu jednak korzystano relatywnie długo, nawet przez kilkaset lat. Program nie był w żaden sposób formalizowany ani egzekwowany, nauczyciel miał pełną swobodę w dobrze szczegółowych sposobach nauczania. Celem było jednak wejście do wąskiego, elitarnego grona ludzi posługujących się biegle archaiczną, attycką greką i to był podstawowy czynnik przesądzający, czego nauczano. Cel edukacji na tym poziomie był pragmatyczny: nauka gramatyki i retoryki miała przygotować do wykonywania zadań administracyjnych.

Co do struktury, należy zauważyć, że szkoły były względnie niewielkimi społecznościami. Ich siedzibami mogły być prywatne domy, kościoły, klasztory, a często otwarte przestrzenie nieopodal klasztorów, bazylik czy pałacu cesarskiego. Najczęściej w szkole był tylko jeden nauczyciel, μαῖστρος, który osobiście uczył najstarszych lub najzdolniejszych uczniów, a kształcenie pozostałych powierzał ἑκκρίτοι, czyli starszym uczniom szkoły. Szkoły cesarskie gromadziły w niektórych okresach większe grono nauczycieli. Prywatną szkołę mógł założyć każdy (przynajmniej w niektórych okresach po uzyskaniu aprobaty cesarskiej)¹⁴¹, dlatego częstą praktyką było czynienie tego przez szczególnie uzdolnionych uczniów. Powodowało to nieraz konflikty pomiędzy dawnymi mistrzami i wychowankami, którzy konkurowali między sobą o uczniów. Z dostępnych źródeł nie wiadomo, czy były jakieś przerwy w nauce, okresy świąteczne, a także, ile godzin dziennie uczniowie spędzali na nauce. Trudno zatem przypuszczać, żeby istniał ścisły podział na klasy, lata

¹⁴⁰ Najbardziej znaczący jest w tym kontekście *Ep.* 69, w którym Anonim skarży się Aleksandrowi, metropolicie Nicei, że jego krewni, przyłapani na wagarach – kolejny raz uciekli ze szkoły na rynek, gdzie przyglądali się ptakom, którymi handlowano – w obawie przed konsekwencjami uciekli i od kilku dni nie pojawiali się w szkole.

¹⁴¹ W 425 Teodozjusz zezwolił na działanie w miejscach publicznych wyłącznie nauczycielom cesarskim (zatrudnionym przez państwo), ale źródła z IX i X wieku wskazują na działalność szkół prywatnych, być może sięgających tradycją nawet VI wieku. Por. Gaul, *Schools and Learning*, s. 265-266.

szkolne czy semestry, wydaje się raczej, że uczniowie odbywali edukację podzieleni na grupy zależnie od poziomu wiedzy i umiejętności.

Anonymi Professoris Epistulae stanowi niezwykle interesujące źródło dzięki swojej objętości – to aż 122 listy. Chociaż wiele interesujących kwestii nie znajduje rozstrzygnięcia w tym zbiorze, jest on bezcenny dla prób rekonstrukcji funkcjonowania szkoły w Bizancjum w X wieku. Pozostaje mieć nadzieję, że listy doczekają się przetłumaczenia na język polski, aby szersze grono badaczy mogło skorzystać z zawartych w nich informacji.

Bibliography

Sources

Anonymi professoris epistulae, ed. A. Markopoulos, Berlin 2000.

Athanasius Atonita, *Vitae duae antiquae Sancti Athanasii*, ed. J. Noret, CCG 9, Turnhout – Leuven 1982.

Studies

Agapitos Panagiotis A., *Teachers, pupils and imperial power in eleventh-century Byzantium*, w: *Pedagogy and power: rhetorics of classical learning*, red. Y.L. Too – N. Livingstone, Cambridge 1998, s. 170-187.

Bianconi D., *Libri e letture di corte a Bisanzio. Da Costantino il Grande all'ascesa di Alessio I Comneno*, w: *Le corti nell'alto medioevo*, Settimane di Studio del CISAM 62, Spoleto 2015, s. 767-815.

Browning R., *Teachers*, w: *The Byzantines*, red. G. Cavallo, Chicago – London 1997, s. 95-116.

Browning R., *The Correspondence of a Tenth Century Byzantine Scholar*, w: R. Browning, *Studies on Byzantine History, Literature and Education*, London 1977, s. 397-452.

Gaul N., *Schools and Learning*, w: *The Cambridge Companion to Constantinople*, red. S. Bassett, Cambridge 2022, s. 263-277.

Jaworska-Wołoszyn M., *Edukacja w Bizancjum. Zarys problemu*, „Język. Religia. Tożsamość” 13/1 (2016) s. 69-83.

Lemerle P., *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971.

Leonte F., *Didacticism in Byzantine Epistolography*, w: *A Companion to Byzantine Epistolography*, red. A. Riehle, Leiden – Boston 2020, s. 227-254.

Markopoulos A., *Education*, w: *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, red. E. Jeffreys, Oxford 2008, s. 785-795.

- Markopoulos A., *In search for 'Higher education' in Byzantium*, „Zbornik radova Vizantološkog instituta” 50/1 (2013) s. 29-44.
- Markopoulos A., *La critique des textes au Xe siècle. Le témoignage du „Professeur anonyme”*, „Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik” 32/4 (1982) s. 31-38.
- Markopoulos A., *L'éducation à Byzance aux IXe-Xe siècles*, w: *Autour du „Premier humanisme byzantin” et des „Cinq études sur le XIe siècle”, quarante ans après Paul Lemerle*, Paris 2017, s. 53-73.
- Markopoulos A., *Teachers and Textbooks in Byzantium ninth to Eleventh Century*, w: *Networks of Learning. Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000-1200*, red. S. Steckel – N. Gaul – M. Grünbart, Münster – Wien – London 2014, s. 3-17.
- Papaioannou S., *The Epistolographic Self*, w: *A Companion to Byzantine Epistolography*, red. A. Riehle, Leiden – Boston 2020, s. 333-352.
- Robins R.H., *The Byzantine Grammarians. Their Place in History*, Berlin – New York 1993.
- Speck P., *Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel*, München 1974.
- Steiner A., *Untersuchungen zu einem anonymen byzantinischen Briefcorpus des 10. Jahrhunderts*, Berne – Frankfurt am Main 1987.
- Treadgold W.T., *The Revival of Byzantine Learning and the Revival of the Byzantine State*, „The American Historical Review” 84 (1979) s. 1245-1266.
- Wilson N., *Books and Readers in Byzantium*, w: *Byzantine Books and Bookmen*, red. C. Mango – I. Szewczenko, Dumbarton Oaks 1975.
- Wilson N., *Scholars of Byzantium*, Baltimore 1983.



Znaczenie społeczne ruchu bogomilskiego w świetle *Mowy Kosmy* Prezbitera. Fakty źródłowe i spekulacje historiograficzne, próba bilansu¹

The Social Importance of the Bogomil Movement in the Light of the *Sermon* by Cosmas the Priest. Source Facts and Historiographical Speculations, an Attempt at Assessment

Jan Mikołaj Wolski²

Abstract: The social significance of the Bogomil movement in its earliest phase has been the subject of much analysis in the academic literature. Despite the poor source base, many hypotheses have been formulated in this regard. By reaching out to the primary studies of the topic, I attempt to trace the reasoning presented in them and assess the quality of the arguments used. Most of the claims concerning the social significance of Bogomilism turn out to be detached from the sources.

Keywords: bogomilism; Cosmas the Priest; Bulgaria in the Middle Ages; medieval society; Bulgarian Tsardom

O dziejach ruchu bogomilskiego wiemy znacznie mniej, niż byśmy chcieli i potrzebowali wiedzieć, aby swobodnie snuć spójne opowieści na ten temat. Dostępna baza źródłowa, jak dla wielu innych zagadnień historycznych nie tylko tej epoki, jest niewystarczająca i w wielu miejscach niejasna. Teksty, do których zaglądamy, udzielają odpowiedzi na (niektóre) pytania stawiane przez ludzi żyjących ok. tysiąc lat temu, a w znacznej mierze pozostawiają otwartymi lub niedopowiedzianymi te, które zwykli sobie zadawać współcześni historycy: o okoliczności narodzin i pochodzenie ruchu, jego naturę i zmiany, jakim podlegał, popularność, bazę społeczną i ideologiczną, zasięg występowania, etapy rozwoju czy wreszcie reakcję państwa. W literaturze historycznej udzielano różnych, nierzadko sprzecznych odpowiedzi na wiele pytań z tego

¹ Artykuł powstał przy wsparciu finansowym UŁ w ramach programu IDUB, grant nr 3 IGB/2024.

² Jan Mikołaj Wolski – adiunkt, Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej im. Waldemara Cerana, Cereaneum, Uniwersytet Łódzki, Łódź, Polska; e-mail: jan.wolski@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0003-1052-9111.

zakresu. Głód wiedzy – wobec niedostatecznej informatywności źródeł – popycha historyków w stronę spekulacji i niepewnych hipotez. Kwestie historyczności osoby Bogomiła Popa, założyciela ruchu, źródeł idei bogomilskich, powiązań z paulicjanizmem i innymi ruchami religijnymi, datacji *Mowy Kosmy* Prezbitera czy wreszcie stanowiska heretyków wobec drażliwych społecznie kwestii (rozwarstwienia majątkowego czy bizantynizacji) doczekały się wielu omówień i dyskusji. Inne zagadnienia pozostały nieprzeanalizowane, choć czasem formułowano definitywne twierdzenia w ich zakresie, bez podawania uzasadnień. Obraz historio-graficzny bogomilizmu to obraz z potłuczonego lustra: część z krążących po literaturze przedmiotu twierdzeń jest ze sobą sprzeczna, a mimo to nie są one ze sobą konfrontowane. I tak na przykład jedni uważają list patriarchy Teofilakta do cara Piotra za dokument odnoszący się do dziejów paulicjanizmu³, inni wiążą go z bogomilizmem⁴, a chyba ostatnim

³ V. Grumel, *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, I. Actes des Patriarches, 2. Les registes de 715 à 1043*, Paris 1936, s. 223-224; N. Garsoïan, *The Paulician Heresy. A Study of the Origin and Developement of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Paris 1967, s. 29-30, 76, 78-79; C. Astruc – W. Conus-Wolska – J. Gouillard – P. Lemerle – D. Papachryssanthou – J. Paramelle, *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, „Travaux et Memoires” 4 (1970) s. 195; A. Rigo, *Les premières sources byzantines sur le bogomilisme et les oeuvres contre les phoundagiagites d'Euthyme de la Péribleptos*, w: *Evropejskijat jugoiztok prez vtorata polovina na X – načaloto na XI vek*. red. V. Gjuzev – G.N. Nikolov, Sofija 2015, s. 528; M. Illert, *Presbyter Kozma, Gegen die Bogomilen. Orthodoxie und Häresie auf dem mittelalterlichen Balkan*, Turnhout 2021, s. 39-40, 44, przyp. 199; C. Dixon, *The Paulicians. Heresy, Persecution and Warfare on the Byzantine Frontier, c. 750-850*, Leiden – Boston 2022, s. 40-41. Identyfikacja paulicjańska heretyków wynika wprost z treści listu – zawartości dogmatycznej anatem (zob. Astruc *et al.*, *Les sources grecques*, s. 195-198). Ciężar dowodu spoczywa na zwolennikach konkurencyjnej identyfikacji bogomilskiej wymienionych w kolejnym przypisie.

⁴ V. Zlatarski, *Istorija na bălgarskata dăržava prez srednite vekove*, t. 1, cz. 2, Sofija 1971, s. 538; A. Vaillant – H.C. Puech, *Le Traité contre les bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris 1945, s. 133-134; D. Obolensky, *The Bogomils. A study in Balkan neomanicheism*, Cambridge 1972, s. 111-114, 125; I. Dujčev, *L'epistola sui Bogomili del patriarcha Teofilatto*, w: I. Dujčev, *Medioevo bizantinoslavo*, t. 1, Roma 1965, s. 283-315; D. Angelov, *Bogomilstvo*, Sofija 1993; J. Hamilton, *The Bogomil Commentary on St Matthew's Gospel*, „Byzantion” 75 (2005) s. 172; P. Czarnecki, *Geneza i ewolucja dogmatu teologicznego sekty bogomilów (X-XII wiek)*, „ZN Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historyczne” 134 (2007) s. 25; J. Sanidopoulos, *The Rise of Bogomilism and Its Penetration into Constantinople. With a Complete Translation of Euthymios Zygabenos' Concerning Bogomilism*, Rollinsford 2011, s. 37-38; J.M. Wolski, *Bogomilizm*, w: *Cartstwo Bułgarskie. Polityka – społeczeństwo – gospodarka – kultura*.

badaczem, który umotywował swoje zdanie, był Wasil Złatarski, piszący niemal 100 lat temu⁵. Przy czym dla historii obu herezji dokument byłby/jest bardzo ważnym źródłem, a dla poznania bogomilizmu wręcz kluczowym, gdyż pierwszym chronologicznie dokumentującym wczesne zainteresowanie władz państwowych zwalczaniem ruchu.

Ograniczony zasięg ma również dyskusja nad znaczeniem społecznym bogomilizmu w pierwszej fazie jego istnienia. W praktyce badania na ten temat koncentrują się wokół zagadnień zasięgu ruchu i reakcji państwa na jego pojawienie się. W najważniejszych opracowaniach dotyczących historii średniowiecznej Bułgarii i samej herezji w tych kwestiach panuje niemal powszechna zgoda: ruch rozwijał się dynamicznie i spotkało się to ze zdecydowanym sprzeciwem czynników państwowych oraz kościelnych. Te idee opiszę bardziej szczegółowo w dalszej części artykułu. *Votum separatum*, zgłoszone przez uznanego badacza historii średniowiecznych Bałkan i bośniackiego bogomilizmu, Johna Van Antwerpa Fine'a, nie spotkało się z szerszym zainteresowaniem. Argumentował on, że w istocie nie posiadamy żadnych źródeł, które by potwierdzały znaczne rozpowszechnienie bogomilizmu, a niewielka liczba wzmianek (wyliczonych i przeanalizowanych przez autora) o tym ruchu sugeruje, że nie zyskał on popularności ani na początku swojego istnienia, ani w późniejszych stuleciach⁶. Jego wnioski przyjął Dmitrij Polywjannyj⁷, a wraz z odniesieniami do późniejszej literatury akademickiej i ponowną analizą źródeł potwierdził Mirosław Jerzy Leszka⁸.

Doktryna socjalna bogomiłów jest tematem „nadmiernie wyeksploatowanym”, jak zauważył Georgi Minczew⁹. To samo można powiedzieć o znaczeniu społecznym tej herezji. Po co zatem do tego wracać? „Nadmiar” zainteresowania zasługuje na ujęcie historiograficzne.

866-971, red. M.J. Leszka – K. Marinow, Warszawa 2015, s. 264-266; G. Minczew, *Remarks on the Letter of the Patriarch Theophylact to Tsar Peter in the Context of Certain Byzantine and Slavic Anti-Heretic Texts*, „Studia Ceranea” 3 (2013) s. 113-130.

⁵ Złatarski, *Istorija*, t. 1, cz. 2, s. 538.

⁶ J.V.A. Fine, *The Bulgarian Bogomil Movement*, „East European Quarterly” 10/4 (1977) s. 392-405.

⁷ D.I. Polywjannyj, *Kulturnaja identičnost, istoričeskoe soznanie i knižnoe nasledie srednevekovnoj Boglarii*, Moskwa – Sankt-Peterburg 2018, s. 91-94.

⁸ M.J. Leszka, *Rola cara Piotra (927-969) w życiu bułgarskiego Kościoła. Kilka uwag*, VoxP 66 (2016) s. 433-435.

⁹ G. Minczew, *Słowiańskie teksty antyheretyckie jako źródło do poznania herezji dualistycznych na Bałkanach*, w: *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, opr. i tł. G. Minczew – M. Skowronek – J.M. Wolski, Łódź 2017, s. 54; G. Minczew, *Kozma Prezviter i negovoto Slovo sreštu ereticite*, Sofija 2025, s. 160.

W dotychczasowych badaniach nad literaturą akademicką dotyczącą bogomilizmu skupiano się na krytyce poglądów historyków inspirowanych marksizmem. Ujmowali oni powstanie bogomilizmu jako wyraz niezadowolenia klasy niższej jej sytuacją społeczno-materialną. Tutaj, abstrahując od tego zagadnienia, proponuję przyjrzeć się jakości argumentacji używanej przy uzasadnieniu przekonania o dynamicznym rozwoju herezji. Jest to konieczne, jeśli chcemy wynegocjować wspólne stanowisko w sprawie. Silne zainteresowanie ze strony historyków nie przełożyło się na fundamentalną analizę i szczegółowe rozpracowanie źródeł. Zagadnienie wymaga resetu: przypomnienia, co jest tylko hipotezą, a co wynika z dostępnych nam materiałów historycznych. Poddajmy zatem analizie to, w jaki sposób historycy konstruują opowieści o sile ruchu bogomilskiego i w jaki sposób wykorzystują do tego źródła, czyli przede wszystkim wskazaną w tytule *Mowę Kosmy Prezbitera*.

Zacznijmy od przedstawienia obrazu bogomilizmu jako silnego ruchu ogarniającego szerokie kręgi społeczne, który zarysowuje Dimityr Angelow w swojej pracy z 1993 roku. Jest to solidne i przekrojowe opracowanie, które dla wielu kwestii związanych z bogomizmem wciąż pozostaje punktem odniesienia. Niemniej jednak ustalenia bułgarskiego badacza trudno przyjmować bez zastrzeżeń i weryfikacji, bo jego postawę wobec niejednoznacznych zagadnień charakteryzował „ optymizm poznawczy”, rozstrzyganie wątpliwości na „korzyść bogomizmu” – jego trwałości, zasięgu i międzynarodowego znaczenia.

Jeśli idzie o pierwszą fazę rozwoju bogomilizmu i reakcję państwa na jego powstanie, Dimityr Angelow ujął to w następujący sposób: „Jak można sądzić z *Mowy Kosmy Prezbitera* i listu patriarchy Teofilakta, w połowie X wieku bogomizm był już dość rozpowszechniony. To poważnie niepokoiło władze świeckie i kościelne”¹⁰. Za przykład niepokoju władz państwowych bułgarskiemu uczonemu służy fakt pisania przez cara Piotra listów do patriarchy, zaniepokojenie natomiast władz kościelnych nie zostało w tym miejscu wywodu zobrazowane.

Po otrzymaniu listu od Teofilakta bułgarski władca miał już rozwiązane ręce i rozkazał przedsięwziąć ostre środki przeciwko heretykom, którzy niedawno pojawili się w jego państwie. Ze słów Kosmy Prezbitera, że było wielu, którzy „nie wiedzą, jaka jest ich [propagatorów herezji] wiara i myśl, że oni cierpią za prawdę i otrzymają od Boga jakąś nagrodę za łańcuchy

¹⁰ Angelov, *Bogomilstvo*, s. 265 (wszystkie tłumaczenia podano w przekładzie własnym, o ile nie zaznaczono inaczej).

i więzienie”, widać, że bogomili zostali poddani surowym prześladowaniom ze strony władz świeckich¹¹.

Elementy układanki pasują do siebie: silnie rozpowszechniony bogomilizm poważnie niepokoi władze, które podejmują ostre środki. Tyle że wszystkie elementy tej układanki są mniej lub bardziej uzasadnionymi przypuszczeniami. *Mowa Kosmy* i list patriarchy Teofilakta nie zawierają informacji o rozpowszechnieniu herezji, oprócz tej najprostszej, oczywistej: że herezja w ogóle się pojawiła. Wszystko, co w nich napisano, można odnieść do niewielkiej sekty obecnej w stolicy państwa, równie dobrze co do potężnego ruchu ogarniającego niemal całe państwo i przenikającego wszystkie warstwy społeczne¹². Jeśli idzie o samą argumentację bułgarskiego uczonego, w odniesieniu do *Mowy Kosmy* nie precyzuje on, co w utworze dowodzi popularności bogomilizmu. Rozbiór logiczny analizy *Mowy* w wykonaniu Angełowa, ze względu na jego objętość, kontekstowy charakter i brak klarownego wyводу prowadzącego czytelnika bezpośrednio od tekstu źródła do konkluzji, jest utrudniony. W tych warunkach bezpośrednia weryfikacja jego wniosku – polegająca na sprawdzeniu podstaw źródłowych jego argumentów – jest niemożliwa. W rozdziałach poprzedzających stwierdzenie, że z *Mowy Kosmy* Prezbitera i listu Teofilakta można wywnioskować, że „bogomilizm był już dość rozpowszechniony”, znajdujemy wyimki z obu źródeł opisujące strukturę ruchu heretyckiego, rzekome kontakty osobiste Kosmy z odstępcami od wiary i ich poglądy. Wydaje się, że głównym argumentem przemawiającym za interpretacją Angełowa o znacznej popularności bogomilizmu jest duże nagromadzenie tych wyimków. Czytelnicy razem z narratorem mogą ulec iluzji, że wielokrotnie powtórzone za Kosmą, że „heretycy twierdzą”, „zwodzą”, odnosi się do dużej liczby heretyków.

Przerwijmy na chwilę naszą analizę, aby przyjrzeć się bliżej metodzie krytyki źródeł przyjmowanej przez Dimityra Angełowa, którą określiłem wyżej mianem „optymizmu poznawczego”. Z wywodem, który wprost ujawnia podejście bułgarskiego historyka do materiałów źródłowych, mamy do czynienia przy interpretacji inskrypcji z kościoła w Eskus wyklinającej anonimowego heretyka. Zaczniemy od jej konkluzji: „Fakt, że cytowana anatema została wyryta w kościele w północnej Bułgarii potwierdza, że w analizowanym okresie [tj. przed początkiem XI wiek] bogomilizm był dość mocno rozpowszechniony i w tym regionie, a nie

¹¹ Angelov, *Bogomilstvo*, s. 267.

¹² Potencjalne zastrzeżenia do tego zdania zostaną zaprezentowane na koniec niniejszego artykułu, przy okazji omawiania poglądów André Vaillanta i Henri-Charlesa Puecha.

tylko w Macedonii i Tracji”¹³. A teraz przytoczmy tłumaczenie inskrypcji-anatemy według rekonstrukcji Iwana Goszewa (z której korzystał Dimityr Angełow): „[...] kto przeczyta, co napisałem, niech przeklnie heretyka, jeśli bowiem nie przeklnie heretyka, to sam będzie przeklęty, a jeśli przeklnie heretyka, to nad nim zmiłuje się Bóg. To napisał Ananiasz, mnich”¹⁴. Brak związku między źródłem a konkluzją jest w moim odczuciu na tyle oczywisty, że nie wymaga komentarza. Niemniej jednak wnioski podobne do Angełowa, a niejednokrotnie dużo dalej idące, sformułowało już tylu badaczy tego zagadnienia (wybrane zaprezentuję poniżej), że trzeba się nad tym na chwilę zatrzymać. Przejście od tekstu źródła do przytoczonej konkluzji wymaga przyjęcia co najmniej trzech założeń, które są zupełnie niepewne. Po pierwsze, że anatema potwierdza wystąpienie jakiejś herezji współczesnej wyrzyciu inskrypcji. Po drugie, konieczne jest przyjęcie założenia, że tą herezją był bogomilizm. Trzecie założenie, niezbędne do przejścia od tekstu ze ściany eskueskiego kościoła do konkluzji Angełowa, najjaśniej ukazuje siłę myślenia życzeniowego bułgarskiego uczonego. Nazwijmy je roboczo założeniem „jeden to dużo”, tylko bowiem zastosowanie takiej kliszy pozwala nam stwierdzić, że pojawienie się anatemy w jakimś prowincjonalnym kościele możemy przyjmować za oznakę „mocnego rozpowszechnienia herezji w północnej Bułgarii”. Ekstrapolowanie wniosków odnoszących się do wspólnoty kościelnej, będącej przedmiotem troski „mnicha Ananiasza”, na całą północną Bułgarię jest zupełnie niedorzeczne. Jeśli idzie o założenie wymienione jako drugie, czyli identyfikację heretyka z inskrypcji ze zwolennikiem bogomilizmu, musimy podkreślić, że jest to rozumowanie zupełnie nieuzasadnione. Treść inskrypcji w żaden sposób nie pomaga nam określić wyznania wyklinaanej osoby. Wobec faktu, że niewiele nam wiadomo o życiu religijnym ówczesnej Bułgarii, takie proste skojarzenie („heretyk = bogomił”) wydaje się kuszące. Zgodnie z tendencją do „pomnażania wiedzy o bogomilizmie”, którą możemy zauważyć u Dimityra Angełowa, wielu bułgarskich uczonych przyjmowało bogomilską tożsamość eskuskiego heretyka za pewnik. Iwan Goszew najwyraźniej nie miał żadnych wątpliwości w tej sprawie. Choć podkreślił, że w inskrypcji

¹³ Angelov, *Bogomilstvoto*, s. 268.

¹⁴ *Inskrypcja z Eskus*, ed. I. Gošev, *Starobălgarski glagoličeski i kirilski nadpisi ot IX i X v.*, Sofija 1961, s. 79-83. Nieco inną lekcję proponują: V. Konstantinova, *Njakoi beležki za protivbogomilskija nadpis ot Eskus*, „Arheologija” 24/3-4 (1982) s. 50-55, A. Margos, *Njakoi beležki po četeneto na protivbogomilskija nadpis ot srednovekovnata cърkva pri c. Gigen*, „Starobălgarska Literatura” 15 (1984) s. 119-125; K. Popkonstantinov – O. Kronstreiner, *Altbulgarische Inschriften*, t. 1, Salzburg 1994, s. 29. Rekonstrukcje różnią się przede wszystkim odczytaniem ostatniego wersu inskrypcji.

brakuje nazwy herezji, uznał to nie za wyzwanie interpretacyjne, ale za wskazówkę przemawiającą za wczesną datacją tekstu, kiedy bogomili nie byli nazywani jeszcze tym imieniem (nazwa bogomili nie pada w *Mowie Prezbitera Kosmy*)¹⁵. Bojan Džonov poszedł w spekulacjach jeszcze dalej i utożsamiał eskuskiego heretyka z Todore, uczniem Bogomiła wspomnianym w anatemie z *Synodykonu Cara Borila*¹⁶. Cóż, ostatecznie nasz heretyk mógł być bogomilem, nie możemy tego wykluczyć. Bogomilizm wszak był obecny w Bułgarii od jakiegoś momentu drugiej połowy X wieku. Tyle że jeśli na pytanie, kim był heretyk z Eskus, odpowiemy na podstawie ogólnego założenia, że bogomilizm był w ogóle obecny w ówczesnej Bułgarii (ewentualnie popularny), to tak potwierdzonej tożsamości eskuskiego heretyka nie powinniśmy wykorzystywać do odpowiedzi na pytanie o to, czy bogomilizm był obecny (popularny) właśnie w północnej Bułgarii. Byłby to przykład błędnego koła w rozumowaniu, w którym przesłanki są zbieżne z wnioskami. Jeśli trzymamy się tekstu inskrypcji (a chyba powinniśmy, o ile historia pozostaje sztuką interpretacji źródeł), heretyk z Eskus mógł być równie dobrze bogomilem, co paulicjaninem albo „lokalnym wichrzycielem” nieznanym z innych źródeł, czy dowolnym heretykiem z kilkusetletniej historii Kościoła powszechnego lub też (zbiorniczo) każdym z nich, figurą odstępcy od wiary, od którego należy trzymać się z daleka. Ostatnie dwie z wymienionych możliwości są nie tylko logicznym uzupełnieniem wyliczanki wszelkich możliwych interpretacji tekstu, ale zasługują na poważne traktowanie i obalają pierwsze z założeń wymienionych powyżej. Uczenie się o dawnych herezjach stanowiło jeden z elementów edukacji teologicznej duchowieństwa, a potępienie wybrzmiałych już herezji należało do obrzędowości prawosławnej X-XI wieku¹⁷. Inskrypcja z Eskus nie potwierdza aktualności jakiegokolwiek herezji dla czasu i okolicy jej wyrzucia – może być ogólnym wezwaniem do wyklinania herezji i nie dawania im posłuchu. Dla uczciwego przedstawienia sprawy należy podkreślić, że Dimityr Angełow był świadomy słabości swojego wnioskowania: tworząc naszkicowany powyżej szereg hipotez i przechodząc od jednej do

¹⁵ Gošev, *Starobălgarski*, s. 82.

¹⁶ B. Džonov, *Za ličnostta na eretika ot nadpisa pri Eskus*, „Palaeobulgarica” 10/2 (1986) s. 104-109.

¹⁷ W kościele bizantyńskim obchodzono już rokrocznie Święto Prawosławia, podczas którego uroczyste potępiano ikonoklazm. Uogólnione ostrzeżenia przed herezjami pojawiały się w różnych tekstach kultowych, np. w *Ślužbie ku czci świętego hierarchy Klemensa Ochrydzkiego* (Klemens Ochrydzki, *Ślužby*, ed. Hristova-Šomova, *Pesni ot Kliment. Ślužbi ot sv. Kliment Ohridski za prorok, apostol, otec, mǎčennik i mǎčennica*, Sofija 2017, s. 57, 58, 60, 280-282).

drugiej, dystansował się od nich przez podkreślenia („najpewniej”, „najprawdopodobniej”, „nie jest jasne”). Cóż z tego, skoro konkluzję ogłosił bez żadnych zastrzeżeń? Przytoczmy kluczowe zdanie powtórnie: „Fakt, że cytowana anatema została wyryta w kościele w północnej Bułgarii, potwierdza, że w analizowanym okresie bogomilizm był dość mocno rozpowszechniony i w tym regionie, a nie tylko w Macedonii i Tracji”¹⁸.

Odniosłem się już pokrótce do kwestii rzekomych potwierdzeń szerokiego rozpowszechnienia bogomilizmu, jakie Dimityr Angełow dostrzegał w *Mowie Kosmy* i liście patriarchy Teofilakta do cara Piotra. Pora przyjrzeć się kolejnym elementom z układanki Angełowa. Zaczniemy od popularności bogomilizmu, która miała wzbudzać obawy władz świeckich i kościelnych. O poważnym zaniepokojeniu władz świeckich świadczyły, według bułgarskiego uczonego, dwa listy wysłane przez cara Piotra do patriarchy Teofilakta z pytaniem o to, jak zareagować na pojawienie się herezji. „Poważne zaniepokojenie” pasuje do ogólnego obrazu tworzonego przez Angełowa, ale skoro nie zachowały się listy cara, a odpowiedź nie zdradza, z jakim nastawieniem pisał, możemy imputować bułgarskiemu władcy równie dobrze „lekkie zaniepokojenie”, jak i „zaciekawienie”. A najlepiej, uciekając od emocjonalnego opisu, po prostu zadowolmy się pożyczonym ze źródła stwierdzeniem, że car chciał się dowiedzieć, co zrobić z heretykami. Bułgarski uczony ze wszystkich możliwych opisów intencji władcy wybiera najbardziej dramatyczny, co w świetle poczynionych dotychczas obserwacji nie powinno nas dziwić. Przyjęcie sformułowania pozbawionego nacechowania emocjonalnego pozwoli nam zachować wierność wobec sugestii samego źródła, czyli cytowanego listu, które tak lakonicznie przedstawia okoliczności swojego powstania:

Już wcześniej ci odpisano na zapytania o tę herezję, która się niedawno pojawiła, a teraz piszemy ponownie, jeszcze wyraźniej i bardziej stanowczo, jak prosiłeś, bo dzięki wam dokładniej dowiedzieliśmy, jak przekłeta jest to nauka. Piszemy zaś jasno i wyraźnie, wykładając sprawy bez osłonek, w prostych słowach, jak sobie życzyłeś¹⁹.

Możemy spierać się, co oznacza fraza „bardziej stanowczo”: czy dotyczy samej reakcji wobec heretyków, czy raczej sposobu jej opisu.

¹⁸ Angełow, *Bogomilstvoto*, s. 268.

¹⁹ Teofilakt Lekapenos, *List do cara Piotra*, w: *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła greckie*, tł. A. Maciejewska, opr. J.M. Wolski, red. G. Minczew, Łódź 2023, s. 28.

Kwestia „poważnego zaniepokojenia” niech pozostanie poza wypowiedziami historyków, jako oparta wyłącznie na wyobraźni badaczy. Gdybyśmy przyjęli założenie, że członkowie dawnych elit rządzących rzadko pisywali do siebie listy, wówczas sam fakt napisania dwóch listów w jednej sprawie mógłby posłużyć za dowód jej wagi²⁰. Takie założenie natomiast nie ma żadnych podstaw, a bogaty zbiór listów z okresu pierwszego państwa bułgarskiego podważa ten wywód. Przypomnijmy sobie *Odpowiedzi Mikołaja I* (podjęte w nich sprawy miały różną wagę) albo korespondencję Symeona, która czasem przyjmowała zaskakująco „lekką” formę, a kolejne odpowiedzi – w korespondencji z Leonem Chirosofaktesem – sprowadzały się do jałowych wymian uszczypliwości²¹.

Poważne zaniepokojenie władz kościelnych jest jeszcze słabszym momentem wyводу Angelowa – nie wiadomo nam nic o reakcji władz kościelnych na pojawienie się bogomilizmu. Nie możemy za taką uważać napisanie *Mowy* przez Kosmę. Twierdzenie o zainspirowaniu jej powstania przez któregoś z hierarchów pozostaje wyłącznie spekulacją historyków. Wezwania Kosmy kierowane do biskupów, aby poważnie zajęli się pracą duszpasterską wobec wystąpienia Bogomiła, świadczą raczej, że takowa reakcja, jeśli w ogóle nastąpiła, w ocenie Kosmy była niewystarczająca, a postawa zwierzchników Kościoła wobec herezji – nie dość zdecydowana.

Przedostatnia myśl cytowanego na początku fragmentu („Po otrzymaniu listu od Teofilakta bułgarski władca miał już rozwiązane ręce i rozkazał przedsięwziąć ostre środki przeciwko heretykom”)²² jest zupełnie bezzasadna. Nic nam nie wiadomo o tym, czy i w jaki sposób Piotr wprowadził w życie zalecenia Teofilakta. Z orzekaniem o „rozwiązaniu rąk” powinniśmy być ostrożni, nie tylko dlatego, że niekoniecznie były one wcześniej „związane”. Zwróćmy uwagę, że w odpowiedzi patriarchy

²⁰ Tak twierdził *expressis verbis* Ivan Dujczew (*L'epistola*, s. 309): „Per attirare l'attenzione del potere temporale in Bulgaria e per provocare richieste così insistenti da parte del re Pietro riguardo all'essenza della dottrina ereticale e alla lotta che occorreva contro gli eretici, il movimento doveva aver preso già proporzioni notevoli [...]”. Do tej argumentacji dodaje jeszcze jeden fakt „potwierdzający” rozwój ruchu: „Le raccomandazioni stesse del patriarca sulle misure da prendersi contro gli eretici costituiscono una prova innegabile delle proporzioni assunte dal movimento”. Opinia bułgarskiego uczonego dziwi: rekomendacje patriarchy w żaden sposób nie pokazują rozmiaru ruchu. Szkoda, że cytowany autor nie uszczegółowił, czym zalecenia by się różniły, gdyby zasięg oddziaływania herezji na społeczeństwo był niewielki.

²¹ Por. M.J. Leszka, *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII-pierwsza połowa XII wieku)*, Łódź 2003, s. 95-100.

²² Angelov, *Bogomilstvo*, s. 267.

nie było wyłożonej żadnej nowej normy postępowania, której Piotr nie mógłby poznać, gdyby zajrzał do nomokanonu – podstawowego zbioru praw dotyczących Kościoła. Przyjmując założenie o racjonalności działań postaci historycznych, spokojnie możemy twierdzić, że zanim Piotr napisał do patriarchy, zasięgnął informacji u miejscowych dostojników kościelnych i – zakładając, że posiadali oni podstawowe wykształcenie w zasadach prawa kanonicznego – dowiedział się tego samego, co wyłożono mu w liście. Kontynuując te spekulacje, możemy przypuścić, że Piotr nie pytał o to, co w ogóle można zrobić z heretykami (bo to mógł sprawdzić w nomokanonie), tylko, co „najlepiej” zrobić z heretykami. I taką odpowiedź dostał. Teofilakt opisał kilka możliwych sposobów traktowania heretyków i wskazał, który z nich uważa za właściwy. Przypomnijmy sobie zakończenie listu: „Ale bądź mi, miłośniku Chrystusa, bądź heroldem nabożności, nauczycielem prawej wiary, prostuj heretyckie błędzenie albo też prześladuj je i unicestwiaj”²³. Co do prześladowań (pod którymi mógł się kryć zarówno „kościelny wyrok kławy [...] albo zgodny z prawem wyrok kary świeckiej”), konstantynopolitański kapłan pisał, że należy unikać ich na wszelkie sposoby „to przez groźby i jakieś gwałtowne demonstracje, to znów przez nieustanne pouczenia i zachęty”²⁴.

Gdybyśmy pozwolili sobie na dalsze spekulacje, pozostając jednak blisko tekstu źródła, moglibyśmy stwierdzić, że po otrzymaniu listu Piotr miał „rozwiązane ręce” (został zachęcony), nie do prześladowań, ale raczej, aby przedsięwziąć szeroko zakrojoną akcję misyjną. Za jej pośredni ślad moglibyśmy uznać kaznodziejstwo Kosmy. Pośredni, bo źródła nie potwierdzają, jakoby działalność Kosmy była inspirowana przez kogokolwiek. Nie wiemy również, kiedy wygłaszał on swoje kazania (najpewniej wcześniej zanim je spisał). Powiązanie kaznodziejskiej misji Kosmy z działalnością władz świeckich i kościelnych Bułgarii pozostanie na zawsze w sferze hipotez i domysłów. W każdym razie zupełnie nieuzasadnione jest łączenie listu Teofilakta do Piotra z rozpoczęciem ostrych prześladowań, niezależnie od tego, czy uznamy za przedmiot ich korespondencji paulicjanizm czy bogomilizm.

Czy zatem nic nam nie wiadomo o prześladowaniach bogomiłów w pierwszej fazie ich istnienia? Niewątpliwym śladem jakichś prześladowań bogomiłów jest cytat z *Mowy Kosmy*: „Wielu bowiem nie wie, na czym polega ich herezja, i uznaje ich – chcących otrzymać coś dobrego od Boga [w zamian] za więzy i ciemnicę – za cierpiących za

²³ Teofilakt Lekapenos, *List do cara Piotra*, s. 31.

²⁴ Teofilakt Lekapenos, *List do cara Piotra*, s. 30-31.

prawdę”²⁵, przywołany m.in. przez Dimityra Angełowa²⁶. Czy były to ostre prześladowania? Szeroko zakrojone? W naszej analizie powtórnie stajemy wobec problemu, czy „jeden to dużo”. W tym przypadku mamy do czynienia nie z jednym, a z „co najmniej dwoma”, tylu bowiem musiało być „cierpiących za prawdę”, aby uzasadnić zastosowaną liczbę mnogą. Ilu ich było? Nie wiemy. „Wielu” odnosi się do tych, co błędnie – z punktu widzenia Kosmy – postrzegają męczeństwo innowierców. Pamiętajmy, że za sformułowaniem „więzy i ciemnica” może kryć się zarówno krótkotrwałe aresztowanie kilku osób celem przesłuchania, tymczasowa izolacja opornych heretyków, jak i dożywotnie więzienie przywódców herezji. W kontekście zarysowanego przez Dimityra Angełowa „poważnego zaniepokojenia”, „ostrych środków”, łatwiej nam pod tymi słowami domyślać się któregoś z surowszych rozwiązań. Pamiętajmy jednak, że to tylko nasze wrażenie, a źródło nie potwierdza wyboru żadnej z tych opcji. Wiemy jedynie, że dochodzenie lub prześladowanie było jawne i spotkało się z nieprzychylnym przyjęciem części ludności sympatyzującej z osadzonymi.

Tą drogą zbliżamy się do wniosku, że *Mowa Kosmy* nie zawiera istotnych danych o znaczeniu społecznym ruchu bogomilskiego, jeśli weźmiemy pod uwagę jego rozpowszechnienie, a cały wywód Angełowa przedstawiony powyżej nie znajduje potwierdzenia w tym ani w innych źródłach. Przyjrzyjmy się teraz, jak do podniesionych tu kwestii podchodzą inni uczeni.

Jeżeli chodzi o przekonanie o szerokim rozpowszechnieniu bogomilizmu ma dawną metrykę, dla przykładu przywołajmy fragmenty pracy z 1928 autorstwa Iwana Snegarowa:

Bogomilizm znalazł wielu zwolenników wśród prostego ludu i dzięki temu zyskał charakter ruchu ludowego [...] ruchu religijno-socjalnego: religijnego przez swoją metafizykę, socjalnego przez swój społeczno-reformatorskiego ducha²⁷; dualistyczna nauka zaczęła się szybko rozpowszechniać w Bułgarii za cara Piotra (927-969)²⁸; wszystkie wysiłki cara Piotra, zgodne z radami patriarchy Teofilakta, aby osłabić i zniszczyć herezję, dały przeciwny rezultat: ona coraz bardziej się rozwijała, tak jak jej nauka²⁹.

²⁵ Kosma Prezbiter, *Mowa polemiczna*, tł. M. Skowronek, w: *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, opr. i tł. G. Minczew – M. Skowronek – J.M. Wolski, Łódź 2015, s. 103.

²⁶ Angelov, *Bogomilstvoto*, s. 267.

²⁷ I. Snegarov, *Pojava, săștnost i značenje na bogomilstvoto*, „Bălgarska Istoricheska Biblioteka” 1/3 (1928) s. 59-60.

²⁸ Snegarov, *Pojava, săștnost i značenje na bogomilstvoto*, s. 62.

²⁹ Snegarov, *Pojava, săștnost i značenje na bogomilstvoto*, s. 64.

Autor nie przywołuje żadnych źródeł na podparcie swoich tez (w publikacji o charakterze popularyzatorskim brak przypisów nie razi), ale – odwołując się do *Mowy Kosmy* – zarysowuje kontekst, w którym rozpowszechnienie się bogomilizmu, ruchu mistycznego, antykościelnego i wywrotowego w sensie społeczno-politycznym, jest czymś oczywistym. Sprzyjały mu upadek autorytetu kleru prowadzącego wystawny styl życia, niezachowującego głoszonych przez siebie zasad³⁰, panujący nastrój „bezpłodnego pesymizmu”, skłaniający do ucieczki przed światem, a także zapal misyjny i prawosławie charakteru bogomilów³¹.

Nauczanie społeczne bogomilizmu jest ostatnim z podejmowanych przez bułgarskiego uczonego tematów w cytowanym artykule. Iwan Snegarow widział w bogomilizmie przede wszystkim destrukcyjną siłę: naukę przepelnioną pesymizmem, odwracającą uwagę od doczesnych problemów³². Jej społeczny potencjał wywrotowy nie prowadził do urzeczywistnienia zmian społecznych, ale do zwiększenia niezadowolenia przez krytykę wszelkiego ładu społecznego i władz, co prowadziło „do osłabienia mocy i woli państwowotwórczej” w narodzie³³.

Piszący w latach czterdziestych XX wieku brytyjski historyk Dmitri Obolensky również podkreśla, że bogomilizm był bardzo rozpowszechniony na wczesnym etapie swojej historii. Powołuje się na list Teofilakta (bez wskazania konkretnego ustępu, który miałby tego dowodzić), a zaraz dodaje, że świadectwo konstantynopolitańskiego patriarchy potwierdza Kosma (znów bez odwołań do fragmentów źródła)³⁴. Przekonanie o sile heretyków jest ponownie budowane przez zarysowywanie szerszego kontekstu, a nie bezpośrednią argumentację. Znowu rzekomy upadek moralny duchowieństwa potwierdzony przez napomnienia Kosmy jest użyty jako argument przemawiający za rozwojem sekty:

The final chapter of the Sermon against the Heretics is an exhortation to bishops and priests to guard their flocks and an inherent criticism of their negligence and indifference to heresy. Thus the direct relation between the appearance and spread of heresy and the contemporary decadence in the Bulgarian Church and society in the tenth century is confirmed by one of the most outstanding Churchmen of the time³⁵.

³⁰ Snegarov, *Pojava, sáštnost i značenie na bogomilstvoto*, s. 65.

³¹ Snegarov, *Pojava, sáštnost i značenie na bogomilstvoto*, s. 70-71.

³² Snegarov, *Pojava, sáštnost i značenie na bogomilstvoto*, s. 74-75.

³³ Snegarov, *Pojava, sáštnost i značenie na bogomilstvoto*, s. 75.

³⁴ Obolensky, *The Bogomils*, s. 117.

³⁵ Obolensky, *The Bogomils*, s. 132.

Brytyjski uczony o społeczno-politycznym znaczeniu ruchu pisze w bardzo podobnych słowach, co cytowany już Iwan Snegarow:

A teaching so fundamentally opposed to Orthodoxy in the spheres of doctrine, ethics and ritual could not fail to have important repercussions on every branch of Bulgarian social life. In particular, at a time when the interests of Church and State were closely linked, the rejection of Orthodoxy was inevitably also a rebellion against the secular laws and a challenge to the whole contemporary society³⁶.

Wywrotowy charakter nauczania wywołał „poważne zaniepokojenie władz”, które potwierdza list patriarchy Teofilakta:

It is thus not surprising to find that already in the tenth century the Bogomils attracted the serious attention of the State authorities. The letter of the Patriarch Theophylact testifies to the grave concern with which the Tsar Peter viewed the growth of heresy in Bulgaria. Some of the accusations of Cosmas against the Bogomils point to the social significance of the heresy in the second half of the tenth century³⁷.

Co więcej, kontynuuje nasz autor, heretycy wzywają do oporu i nieposłuszeństwa wobec możnych³⁸. Obolensky, odpowiadając na poglądy przypisujące bogomiłom etykietę prekursorów marksizmu (i innych podobnych poglądów), twierdzi, że nie należy przeceniać ich „anarchizmu”. Byli oni bowiem zainteresowani przede wszystkim wymiarem duchowym świata, a ich poglądy społeczne miały przede wszystkim wymiar moralny, a nie polityczny. Wynikały one z poważnego traktowania ideału ubóstwa i postulatu zachowywania czystości moralnej³⁹. Popularność herezji nie jest dla Obolensky’ego faktem, który należy udowodnić. Uczony przyjmuje go za pewnik i skupia się na wyjaśnieniu jego przyczyn. Znajduje je właśnie w *Mowie*:

From this analysis of the Sermon against the Heretics some basic features of Bogomilism can be brought out, which will permit a clearer understanding of the relation of the sect to the Bulgarian Church and State and of the reasons for its successful spread in the country⁴⁰.

³⁶ Obolensky, *The Bogomils*, s. 136.

³⁷ Obolensky, *The Bogomils*, s. 136.

³⁸ Obolensky, *The Bogomils*, s. 137.

³⁹ Obolensky, *The Bogomils*, s. 137-138.

⁴⁰ Obolensky, *The Bogomils*, s. 138.

Popularność ruchu była uwarunkowana jego antyfeudalnym i antybizantyńskim charakterem⁴¹.

Standardowy obraz, obejmujący silne zaniepokojenie władz⁴², głęboki kryzys moralny elit⁴³, sukcesy herezji dobrze wpisującej się swoim nauczaniem w oczekiwania ludu i „klimat epoki”⁴⁴ powtarza Milan Loos. Argumentacja przyjęta przez niego w wielu szczegółach przypomina tę znaną z przywołanych już dzieł innych badaczy. Najwcześniejszym dowodem istnienia w Bułgarii ruchu heretyckiego (formy pośredniej między paulicjanizmem i bogomilizmem) jest list Teofilatka do cara Piotra⁴⁵. Dowodzi on faktu „that in Peter’s reign there was such a strong heretical movement in the country that the authorities were disturbed, and the Tsar felt it necessary to turn to Constantinople for advice on how to deal with this sudden danger”⁴⁶. Bogomilizm zyskał popularność dzięki przykładowemu życiu bogomilskich elit oraz głosząc postulaty przywrócenia sprawiedliwości społecznej. Swoje nauczanie kierował do biednych i uciśnionych, „and it was among them that it apparently made its greatest following”⁴⁷.

Osobna wzmianka należy się poglądom Dragoljuba Dragojlovicia, przekonanie bowiem o pomyślnym rozwoju herezji w IX i X wieku opiera on na innych przesłankach. Oprócz wspomnianych już wyżej źródeł wspominających pojawienie się nowej herezji, wykorzystuje on dodatkowo *Żywot św. Jana Włodzimierza* i grecki synodykon. W rzeczonej hagiografii znajdujemy informacje o walce cara Symeona i „słowiańskich nauczycieli” od Cyryla i Metodego po Klemensa i Nauma z mesalianami i bogomiłami⁴⁸. Źródło jest bardzo późne, pierwsza znana kopia pochodzi z 1690 i jest greckim tłumaczeniem słowiańskiego oryginału. Inni badacze słusznie pomijają je jako niewiarygodne. O wczesnym i pomyślnym rozwoju bogomilizmu ma świadczyć, według serbskiego uczonego, również lista anatem z bizantyńskiego synodykonu, którą cytowany autor łączy z osobą Mikołaja Mistyka i odnosi właśnie do bogomiłów. Wpłata ją w rzekome plany

⁴¹ Obolensky, *The Bogomils*, s. 141, 169, 172-173.

⁴² M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, tł. I. Levitová, Praha 1974, s. 48.

⁴³ Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, s. 51-53.

⁴⁴ Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, s. 57, 59.

⁴⁵ Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, s. 47.

⁴⁶ Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, s. 48.

⁴⁷ Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, s. 57.

⁴⁸ D. Dragojlović, *Bogomilstvo na Balkanui u Maloj Aziji*, t. 1: *Bogomilski rodonačalnici*, Beograd 1974, s. 55-57; D. Dragojlović, *Bogomilstvo na Balkanui u Maloj Aziji*, t. 2: *Bogomilstvo na pravoslavnom istoku*, Beograd 1982, s. 95.

konstantynopolitańskiego patriarchy zwalczania tejże herezji. Cała interpretacja listy – jej datacji, związku z bogomilizmem, celów powstania – jest niepodpartą argumentami hipotezą, o czym autor nie informuje⁴⁹. Ostatecznie, wbrew obrazowi naszkicowanemu w części historycznej i wzmocnionemu na początku części omawiającej dogmatykę bogomilską⁵⁰, autor stwierdza w rozdziale poświęconym społecznej bazie bogomilizmu, że na ziemiach bułgarskich w czasach Kosmy wyznawcy nowej herezji stanowili raczej odosobnione przypadki⁵¹. Próbę serbskiego historyka umotywowania przekonania o pomyślnym rozwoju herezji we wczesnych jej latach przez odwołanie do poszerzonej bazy źródłowej należy uznać za nieudaną.

Fundamentalne prace D. Obolenskigo, D. Angelowa, D. Dragojlovicia i M. Loosa, jako dzieła przekrojowe, biorące pod uwagę cały dostępny materiał źródłowy, zasłużenie zyskały autorytet w środowisku akademickim. Ich wizja bogomilizmu jako żywiołowo rozwijającego się ruchu obejmującego zasięgiem swojego działania całe państwo (bądź Półwysep Bałkański; dzieło Dragojlovicia tylko częściowo wypełnia tę charakterystykę) przeniknęła do prac historycznych autorów incydentalnie zajmujących się bułgarską herezją, np. Janusza Spyry⁵², Georgiego

⁴⁹ Dragojlović, *Bogomilstvo na Balkanui u Maloj Aziji*, t. 2, s. 93-94. Przyjrzymy się dziełom, które autor cytuje w miejscu sformułowania hipotezy. Pierwszym jest wydanie tekstu Jeana Gouillarda. Francuski uczony mówi o X-XI wieku jako przypuszczalnej dacie powstania tekstu, co motywuje odradzaniem się heterodoksyjnego mistycyzmu bizantyńskiego. „Zwrotne” użycie tekstu anatem dla datowania okresu intensywnego rozwoju herezji bogomilskiej, czego dopuszcza się Dragojlović, wydaje się niepoważne – mamy tu znowu do czynienia z błędnym kołem w uzasadnianiu (J. Gouillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, „Travaux et Mémoires” 2 (1967) s. 304-311). Drugie z cytowanych przez Dragojlovicia dzieł to artrykuł Dimityra Angelowa. Nie znajdziemy tam nic, co wspierałoby głoszoną przez serbskiego uczonego koncepcję (D. Anguelov, *Nouvelles données sur le bogomilisme dans le „Synodikon de l'orthodoxie”*, „Byzantinobulgarica” 3 (1969) s. 5-21).

⁵⁰ Bułgarscy bogomili opisani przez Kosmę są podani jako przykład fali herezji zagrożącej istnieniu Kościoła prawosławnego. Zob. Dragojlović, *Bogomilstvo*, t. 2, s. 116.

⁵¹ Dragojlović, *Bogomilstvo*, t. 2, s. 149-150. Dowodem ma być wezwanie Kosmy skierowane do kapłanów, aby pouczyli i skierowali na drogę zbawienia osobę, o której dowiedzą się, że przyjęła herezję. Trudno uznać związek między przesłanką a wnioskiem sformułowanymi przez Dragojlovicia. Tych osób przecież mogło być wiele i mogli pociągać za sobą innych – tekst Kosmy ani nie zakłada tej możliwości, ani nie sugeruje, że było inaczej.

⁵² J. Spyra, *Wspólnoty bogomilskie jako próba powrotu do form życia gmin wczesnochrześcijańskich*, „ZN Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historyczne” 81 (1987) s. 7.

Bakałowa⁵³, Angeła Nikołowa⁵⁴, Marcello Garzanitiego⁵⁵ czy Eduarda Mühle⁵⁶, by wymienić tylko niektórych z tych, którzy *expresis verbis* powtarzają tezy o znaczącym rozpowszechnieniu ruchu bogomilskiego w pierwszej fazie jego istnienia.

Pozwolę sobie przytoczyć tutaj kilka nowszych publikacji dotyczących bogomilizmu, których autorzy zachowali godną pochwałę wstrzeźliwość w ocenie znaczenia społeczno-politycznego ruchu bogomilskiego. Martin Illert w wydaniu tekstu *Mowy* w języku niemieckim zwraca uwagę na pozahistoryczną motywację postrzegania bogomilizmu jako wyrazu protestu społecznego lub narodowościowego. Te poglądy najczęściej towarzyszyły interpretacjom podkreślającym istotną rolę społeczną herezji. Odrzuca również mitologizowanie jej jako ruchu ludzi „wolnego ducha”, powrotu do czasów apostołskich czy zapowiedzi ruchów okultystycznych i teozoficznych. Proponuje postrzegać ją przede wszystkim jako ruch religijny i nie odnosi się do kwestii popularności nieortodoksyjnego wyznania⁵⁷. W swojej stosunkowo krótkiej analizie zajmuje się tym, co *Mowa* mówi o ruchu bogomilskim, a nie spekulowaniem o rzeczach pominiętych w tekście. Zagadnienie społecznej wagi bogomilizmu w podobny sposób pomija Teofanis Drakopulos, przy czym sam zarysowuje warunki panujące w Bułgarii, które miały sprzyjać rozwojowi herezji (słaba kondycja ruchu monastycznego)⁵⁸.

Wstrzeźliwość przy określeniu społecznej wagi ruchu zachowuje również, piszący nieco wcześniej, Hans-Georg Beck⁵⁹. Jest to o tyle warte podkreślenia, że niemiecki uczony analizuje treści o wydźwięku społecznym w nauczaniu bogomilskim. Przy tej okazji wskazuje na biednych i pokrzywdzonych jako podstawowe grupy wpływu bogomilizmu. Przy tym – co zrozumiałe, mając na uwadze ubogą bazę źródłową – pomija

⁵³ G. Bakalov, *Eresite v kulturno-religioznijat život na srednovekovna Bălgarija*, w: *Srednovekonijat bălgarin i „drugite”. Sbornik v čest na prof. Petăr Angelov*, red. A. Nikolov – G. Nikolov, Sofija 2013, s. 147, 148, 151, 153.

⁵⁴ A. Nikolov, *Političeska misl v rannosrednovekovna Bălgarija (srednata na IX – kraja na X vek)*, Sofija 2006, s. 245-246.

⁵⁵ M. Garzaniti, *Słowianie. Historia, kultura i języki*, tł. J. Groblińska – K. Kowalik – A. Makowska-Ferenc, Łódź 2023, s. 309-312.

⁵⁶ E. Mühle, *Slavs in the Middle Ages between Idea and Reality*, Leiden – Boston 2023, s. 161.

⁵⁷ Illert, *Presbyter Kosma*, s. 51-54.

⁵⁸ T.L. Drakopoulos, *Mesaionikes aireseis. Oi bogomiloi-katharoi*, Athena 2022, s. 64-84.

⁵⁹ H.G. Bek, *Vizantijskoto hilijadoletie*, tł. I. Popov, Sofija 2017, s. 324-335.

rozważania o ogólnym wpływie bogomilizmu na społeczeństwo i nie imputuje władzom „poważnego zaniepokojenia”.

Skupialiśmy się do tej pory przede wszystkim na zasięgu ruchu bogomilskiego. Rozszerzmy nieco nasze zainteresowania, sama bowiem kwestia popularności herezji nie wyczerpuje zagadnienia jej wpływu społecznego. Mógł on przecież odbywać się pośrednio, przez inspirację, narzucanie określonych tematów debacie publicznej. Jak widzimy, uczeni na podstawie treści polemicznych przekazanych przez Kosmę wskazywali na obecność w nauczaniu bogomiłów potencjalnie nośnych społecznie haseł o „wywrotowym” charakterze. Czy były one realnym wyzwaniem dla przedstawicieli elit rządzących Bułgarią i zagrożeniem dla porządku publicznego? Pozytywną odpowiedź na tak postawione pytanie zaproponował M.J. Leszka:

Należy również mieć świadomość, że głoszone przez bogomiłów poglądy i to nie tylko te, które odnosiły się do kwestii teologicznych, ale i te krytykujące istniejący porządek społeczny, same w sobie musiały budzić niepokój władcy, nawet jeśli nie były one akceptowane i rozpowszechnione przez szersze grupy społeczne⁶⁰.

Wydaje się, że polski uczony nadmiernie uprościł tę kwestię. Aby zaniepokoić władcę, poglądy bogomiłów musiały mieć jakąś siłę oddziaływania. Nie chodzi tu o ich całość, ale chociaż o tę część dotyczącą stosunków społecznych. Czy możemy potwierdzić w jakikolwiek sposób nośność głoszonych przez bogomiłów haseł?

Fakt, że w nauczaniu bogomiłów znajdowały się postulaty antypaństwowe i antykościelne, jest rzadko kwestionowany⁶¹. Wątpliwości pojawiają się przy określeniu realnego znaczenia bogomilskiej „nauki społecznej” w wymiarze państwowym: czy jej charakter kierował osoby słuchające bogomilskiej propagandy ku aktywnej walce o zmianę stosunków społecznych, czy raczej ku wycofaniu i kwietyzmowi. Zdecydowana większość z cytowanych powyżej autorów skłaniała się ku drugiemu z tych rozwiązań⁶². Moralny wymiar nawoływań bogomiłów,

⁶⁰ Leszka, *Rola cara Piotra*, s. 435.

⁶¹ Pogląd stawiający powyższą dyskusję pod znakiem zapytania zgłosił Dmitrij Polywjannyj (*Kulturnaja identičnost*, s. 93-95). Zupełnie zakwestionował on przypisywane bogomiłom „populistyczne” hasła jako obecne wyłącznie w literaturze polemicznej, którą charakteryzuje niska wiarygodności. Zwrócił on uwagę, że te wątki nie są podejmowane w bogomilskich apokryfach.

⁶² Obolensky, *The Bogomils*, s. 137-138; Loos, *Dualist Heresy*, s. 56-59; Dragojlović, *Bogomilstvo*, t. 2, s. 146, 154-159; Illert, *Presybter Kosma*, s. 51-54.

podkreślenie wartości ascezy dla zapewnienia sobie osobistego zbawienia w sposób wyczerpujący opisali już w 1945 André Vaillant i Henri-Charles Puech⁶³. Ujęcie bogomilizmu jako ruchu protestu klasowego w ujęciu historyków inspirowanych marksizmem doczekało się już tyłu krytycznych analiz, że nie ma sensu ich tu omawiać⁶⁴.

Temat pośredniego wpływu bogomilizmu na kulturę bułgarską pozostaje w literaturze akademickiej nierozpoznany. Poważnemu zajęciu się tą tematyką zapewne stało na przeszkodzie przekonanie o znaczącym rozpowszechnieniu ruchu bogomilskiego. Po co śledzić coś niepewnego, skoro wiemy skądinąd o sile herezji? Wnioski dotyczące pośrednich wpływów bogomilów na kulturę bułgarską są skazane na pułapkę aporii. Tekst przekazujący idee bogomilskie może zostać uznany za tekst bogomilski, a z drugiej strony tekst zawierający idee dualistyczne niekoniecznie musi być uznany za inspirowany bogomilizmem, może on bowiem czerpać z tych samych źródeł (to jest np. kultury ludowej, religijności przedchrześcijańskiej), z których zaczerpnął swoje idee sam bogomilizm. Wyraźnie widać to na przykładzie badań nad tekstami niekanonicznymi, apokryficznymi i ich powiązaniem z herezją. Mimo długotrwałego zainteresowania uczonych tym tematem, do dziś przedmiotem kontrowersji pozostaje podstawowy fakt: które teksty (poza niewątpliwie bogomilską *Apokalipsą Jana/Tajną księgą*) były wytworzone/używane przez bogomilów?⁶⁵ W trakcie dyskusji na ten temat bywa przywoływany jako argument fakt rzekomej popularności bogomilizmu⁶⁶. Studia w tym obszarze niewiele wnoszą do naszego poznania bogomilizmu, a wyzwaniem badawczym staje się określenie powiązania danego tekstu z ruchem heretyckim.

⁶³ Vaillant – Puech, *Le Traité*, s. 261-276.

⁶⁴ Z prac polskich uczonych warto zająrzeć np. do: S. Bylina, *Bogomilizm w średniowiecznej Bułgarii. Uwarunkowania społeczne, polityczne i kulturowe*, „Balcantica Poznaniensia” 2 (1985) s. 136-138; G. Minčev, *Čuždoto bogomilstvo? Istoriografskite kolebanija na Petăr Mutafčiev*, „Zeszyty Cyrylo-Metodiańskie” 9 (2020) s. 10-13.

⁶⁵ J. Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, Sofija 1925; E. Turdeanu, *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudobogomiles*, RHR 138 (1950) s. 22-52, 176-218; P. Dimitrov, *Petăr Černorizec*, Šumen 1995, s. 140-166; D. Dimitrova-Marinova, *Bogomilstvoto i bogomilskata literatura v kulturnata tradicija na 10 vek*, „Preslavska Knížovna Škola” 7 (2003) s. 331-342; A. Miltenova, *Litterature apocryphe bogomile et pseudo-bogomile dans la Bulgarie medievale*, „Slavica Occitania” 16 (2003) s. 37-53; D. Petkanova, *Knížovnija drum na minaloto*, Sofija 2005, s. 89-105; F. Badalanova-Geller, *The Sea of Tiberias*, w: *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic tradition: continuity and diversity*, red. L. Di Tommaso – C. Böttrich, Tübingen 2011, s. 30-51; G. Minczew, *John Chrysostom's tale on how Michael vanquished Satanael: a Bogomil text*, „Studia Ceranea” 1 (2011) s. 23-54.

⁶⁶ Zob. D. Dimitrova, *Skazanie za Tiveriadskoto more. Tekstologičesko izsledvane i kritičesko izdanie*, Sofija 2014, s. 214-216, 223.

Jak już widzieliśmy, większość badaczy zabierających głos w sprawie znaczenia społecznego bogomilizmu pozwalała sobie na spekulacje, odwołując się do stałego repertuaru argumentów obejmującego rzekome zaniepokojenie władz czy klimat epoki. U podstaw takiego myślenia leżało przekonanie o pomyślnym rozwoju ruchu w pierwszych latach jego istnienia. Czy porzuciwszy to mniemanie, jesteśmy w stanie powiedzieć coś o roli ruchu bogomilskiego w życiu kulturalnym, społecznym czy politycznym ówczesnej Bułgarii? Pomijając kwestie wynikające wprost ze źródeł, tj. samo zaistnienie „herezji”, kaznodziejstwo Kosmy i akcję antyheretycką Piotra o nieokreślonym zasięgu, wydaje się, że nie. I tak J.V.A. Fine i D. Polywjannyj, którzy wobec braku źródeł odrzucają dominujący w historiografii obraz dynamicznego rozwoju bogomilizmu, formułują opinie, które umiejscawiają współwyznawców Bogomiła na dalekim marginesie historii Bułgarii⁶⁷.

Na koniec niniejszego przeglądu zatrzymajmy się jeszcze krótko nad propozycją André Vaillanta, który, aby uzasadnić pogląd o pomyślnym rozwoju sekty bogomilów, przywołuje jednak konkretny ustęp *Mowy Kosmy* Prezbitera. Jest to jedyna taka próba w przeanalizowanych przeze mnie pracach. Mimo dawnej metryki i stosunkowej popularności książki, w której opublikował swój pomysł, nikt ze znanych mi historyków ani nie poszedł w jego ślady, ani go nie skrytykował. A. Vaillant zwrócił uwagę na fragment rozdziału 39⁶⁸: „Како бо хотат комѣ быти мили, аще и тмами стражѣть, діавола творѣца нарицающе ч(е)л(овѣ)къмъ и всеи твари б(о)жїи”⁶⁹. W polskim przekładzie Małgorzaty Skowronek brzmi on tak: „Lecz jak [mogą być] mili dla kogoś, nawet [jeśli] bardzo cierpią, skoro nazywają diabła twórcą człowieka i wszystkich Bożych twórców?”⁷⁰, bułgarskim Georgiego Minczewa: „Та как искат да бъдат мили някому, дори ако много страдат, щом наричат дявола творец на човека и всички твари Божии?”⁷¹, angielskim Thomasa Butlera: „For even if they have suffered greatly, how can anyone cherish people who call the Devil the creator of man and all divine creation”⁷².

⁶⁷ J.V.A. Fine, *The Early Medieval Balkans. A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century*, Ann Arbor 1991, s. 178-179; Polywjannyj, *Kulturnaja identičnost*, s. 91-94.

⁶⁸ Vaillant – Puech, *Le Traité*, s. 30.

⁶⁹ Kosma Prezbyter, *Mowa polemiczna*, s. 96.

⁷⁰ Kosma Prezbyter, *Mowa polemiczna*, s. 103.

⁷¹ Minčev, *Kozma Prezbyter*, s. 197.

⁷² T. Butler, *Monumenta Bulgarica: A Bilingual Anthology of Bulgarian Texts from the 9th to the 19th Centuries*, Michigan 1996, s. 165.

Przytoczone zdanie pada zaraz po obserwacji Kosmy, że wielu nie zna herezji bogomilów i sympatyzuje z nimi, uważając ich za męczenników cierpiących za prawdę. Gdzie tu można dopatrzeć się informacji o liczebności ruchu heretyckiego? Odpowiedź przynosi przekład francuski z publikacji A. Vaillanta i H.C. Puecha, który istotnie różni się od przedstawionych wcześniej: „Car comment devraient-ils mériter quelque compassion, même s’ils souffrent en foule, quand ils donnent le diable pour créateur des hommes et de toute la création divine?”⁷³. „Ils souffrent en foule” – bogomili cierpią masowo, tłumnie. W innym miejscu publikacji Vaillant odczytuje kluczowy wyraz „тмами” jeszcze bardziej konkretnie, jeśli idzie o liczebność bogomilów: „ils souffrent par dizaines de milliers (‘cierpią dziesiątkami tysięcy’)”⁷⁴. Jeśli zajrzemy do słowników języka starosłowiańskiego, okaże się, że taka interpretacja jest uprawniona. Słownik praski daje następujące definicje rzeczownika тѣма: 1. deset tisíc; 2. (velké) množství, spousta; a użytego przysłówkowo narzędnika: 3. tisícery, nesčetný, mnohonásobně⁷⁵. Analogiczne znaczenia podaje słownik Bułgarskiej Akademii Nauk: 1. огромно количество, хиляди; 2. десет хиляди; 3. десетки хиляди, безброй⁷⁶. Nieco szersze znaczenie słowa podaje słownik języka staroruskiego obejmujący teksty z 11-17 wieku: 1. Число, равное десяти тысячам, 2. Много, множество; 3. а) много раз, неоднократно; б) много, в большом количестве, в) намного, во много раз⁷⁷.

Większość przytoczonych tłumaczy wybrała z tego bogactwa znaczeń to wskazujące na intensywność doświadczanego cierpienia. Francuski tłumacz wybrał znaczenie odnoszące się do liczby doświadczających, niecytowany jeszcze Martin Illert określił cierpienie jako wielokrotne: „Denn wie wollen sie jemandem lieb sein, auch (wenn sie) zehntausendfach leiden, wenn sie den Teufel als den Schöpfer der Menschen und der gesamten göttlichen Schöpfung bezeichnen?”⁷⁸. Czy tekst w jakikolwiek sposób podpowiada nam, które ze znaczeń „тмами” powinniśmy wybrać? Wydaje się, że nie. Każdy ze sposobów zintensyfikowania cierpienia – czy przez zwiększenie jego mocy, częstotliwości, czy liczby cierpiących – może posłużyć wzmożeniu uczucia litości czy życzliwości, o którym mówi autor.

⁷³ Vaillant – Puech, *Le Traité*, s. 74.

⁷⁴ Vaillant – Puech, *Le Traité*, s. 30.

⁷⁵ *Slovník jazyka staroslověnského*, t. 4, red. Z. Hauptová, Praha 1997, s. v.

⁷⁶ *Starobǎlgarski rečnik*, t. 2, red. D. Ivanova-Mirčeva, Sofija 2009, s. v.

⁷⁷ *Slovar russkogo jazyka. XI-XVII vv.*, t. 30, red. N. Krivko *et al.*, Moskva – Sankt-Peterburg 2015, s. v.

⁷⁸ Illert, *Presbyter Kosma*, s. 94.

Nawet gdyby ktoś uznał, że przyjęcie interpretacji odnoszącej się do liczby cierpiących bogomilów jest najwłaściwsze przy tłumaczeniu tego ustępu, niekoniecznie można wysnuwać z tego wnioski dotyczące rozpowszechnienia ruchu bogomilskiego. Analizowaną frazę otwiera spójnik „аще”, wprowadzający wypowiedzenie warunkowe. Tekst nie pozwala nam określić, czy warunek jest realny czy potencjalny. Ostatecznie jesteśmy zmuszeni do przyznania, że autor nie wypowiada się wprost o liczebności ruchu bogomilskiego, niezależnie od przyjętej interpretacji „тмами”. Możliwa do odczytania sugestia, że ruch był prześladowany masowo, jest bardzo słaba: oprócz wieloznaczności leksykalnej jej status nadwątlą użyty tryb warunkowy.

Wróćmy na chwilę do analizy rozmachu akcji misyjnej bogomilów przedstawionej we wspólnej publikacji André Vaillanta i Henri-Charlesa Puecha, w której wspomniano „dziesiątki tysięcy” cierpiących heretyków. Autor (fragment ten wyszedł spod pióra A. Vaillanta) odwołał się do trzech ustępów *Mowy Kosmy*, aby podkreślić znaczący rozmiar, jaki przybrał odszczepieńczy ruch: „A l'époque où Cosmas les décrit, les Bogomiles sont nombreux, puisqu'ils souffrent «par dizaines de milliers»; ils sont durement persécutés, jetés en prison, mis à mort”⁷⁹. Omówiliśmy już pierwszy element uzasadnienia znaczącej liczebności bogomilów i widzieliśmy, że nie jest on pewny. Kolejno wymienione „surowe prześladowania” nie są nową informacją, a zbiorczo opisują wtrącanie do więzienia i skazywanie na śmierć, które są przywołane dalej. Z tych dwóch działań tylko skazywanie na odosobnienie znajduje potwierdzenie we wskazanym miejscu źródła (ale nie niesie informacji o liczebności ruchu). Jeśli idzie o karę śmierci, w zacytowanym przez A. Vaillanta ustępie *Mowy* czytamy: „мы бо есмы винны грѣхомъ людїи || свои и пощеченїю” (‘my jesteśmy winni grzechów naszych ludzi i ich zguby’) ⁸⁰. Zapewne w innym kontekście rzeczownik „пощеченїе” moglibyśmy zinterpretować jako „ścięcie, zabicie”. Tutaj odnosi się on nie do heretyków (którzy potencjalnie mogliby zostać ukarani śmiercią), ale do ogółu wiernych, ich grzechów i zguby rozumianej w znaczeniu przenośnym, właściwym dla prawosławnej homiletyki, jako pójście do piekła. To zdanie jest wplecione w upomnienie skierowane do biskupów, wskazuje na ich obowiązki pouczania wiernych. Próba powiązania tej frazy z tematem heretyków, porzuconym przez autora wiele akapitów wcześniej, jest co najmniej dziwna. Spośród trzech argumentów użytych przez A. Vaillanta dla uzasadnienia przekonania o ostrych prześladowaniach, jakie spotkały

⁷⁹ Vaillant – Puech, *Le Traité*, s. 30.

⁸⁰ M.G. Popruženko, *Kozma Prezviter – bolgarskij pisatel X veka*, Sofija 1936, s. 78.

bogomiłów, tylko jeden znajduje potwierdzenie w tekście *Mowy Kosmy*. Wydaje się, że w tym fragmencie swojego opracowania francuski uczony wykazał się „chciejstwem” – znalazł w tekście przede wszystkim nie to co w nim było, ale to, czego szukał. Jego opinii nie podzielił nawet współautor wydania, H.C. Puech, który napisał, że Kosma pominął milczeniem zagadnienie liczebności bogomilizmu⁸¹.

W literaturze akademickiej dotyczącej znaczenia społecznego bogomilizmu w czasach, których dotyczy *Mowa Kosmy*, widzimy wiele hipotez, które są luźno związane z materiałem źródłowym. Ich uzasadnianie opiera się na tworzeniu wrażenia, zarysowaniu kontekstu, a nie na bezpośredniej argumentacji polegającej na budowaniu ciągu logicznie powiązanych twierdzeń, u których podstaw leżą fakty zaczerpnięte ze źródeł. Czy spekulatywny charakter ocen daje nam jakkolwiek powód do krytyki? Zdecydowanie nie. Myślę, że historycy zasłużyliby pręcej na przyganę, nie spekulując. Bez tego przecież w ogóle nie mogliby podjąć się oceny rzeczonych zagadnień. W obrębie tej tematyki materiały źródłowe nie dają szans na pewniejsze orzeczenia. Celnej oceny kondycji piśmiennictwa akademickiego dotyczącego społecznego znaczenia bogomilizmu udzielił wiele lat temu przywoływany już wielokrotnie J.V.A. Fine: „What bothers me the most is not that authors speculate and try to add other dimensions to the limited information in our sources and try to fit a heresy into its social setting (which, of course, it was part of), but that their speculations are presented as facts and not hypothesis”⁸².

Pragnienie wyrobienia sobie opinii w analizowanej tu kwestii jest jak najbardziej zrozumiałe i społecznie uzasadnione. Historyk opuszcza świątynię Clio nie wtedy, gdy zadaje sobie śmiałe pytania czy udziela spekulatywnych odpowiedzi, ale dopiero wtedy, gdy przydaje im nieuprawniony status rzeczy pewnej, potwierdzonej. Wiele razy obserwowaliśmy tego rodzaju postępowanie uczonych snujących refleksje nad społecznym znaczeniem bogomilizmu. Pokolenia historyków usprawiedliwić można jedynie kumulatywnym charakterem ich hipotez. Wobec silnego nagromadzenia spekulacji nawet specjalistom trudno jest połapać się w gąszczu powtarzanych i wzajemnie wspierających się twierdzeń oraz odróżnić, co tu jest wyłącznie przypuszczeniem, a co ma dobre (jakikolwiek) podstawy w źródłach. Ostatecznie czy jest to usprawiedliwienie, czy jeszcze zwiększa ciężar oskarżenia – nie mnie rozstrzygać. Piszac historię, nieustannie stajemy przed wyborem, czy w jakiejś kwestii pójść za literaturą przedmiotu, czy ją weryfikować. Gdy opinia

⁸¹ Vaillant – Puech, *Le Traité*, s. 166.

⁸² Fine, *The Bulgarian*, s. 411-412.

badaczy jest zgodna, powtórzenie jej jest czymś zupełnie naturalnym. Nie sposób wszystko sprawdzić samemu. Niemniej jednak czasem prowadzi nas to na manowce. Szczególną ostrożność należy zachować, gdy na podstawie niepewnych ustaleń powtórzonych za kimś tworzymy własne przypuszczenia. Powyższe badanie pokazuje, że spekulatywny charakter twierdzeń obudowanych kolejnymi hipotezami staje się mniej widoczny i z czasem te spekulatywne twierdzenia zaczynają być traktowane jak fakty. Pozostaje mieć życzenie, by dalsze publikacje dotyczące społecznych uwarunkowań wczesnego bogomilizmu służyły redukcji hipotez i koncentrowały się na analizie konkretnych ustępów źródeł, jak na przykład frazy z *Mowy Kosmy* mówiącej o cierpieniu bogomilów zauważonej przez A. Vaillanta. Być może dalsza wnikliwa i nieuprzedzona lektura źródła ujawni kolejne fragmenty zawierające – pewniejsze już – wskazówki dotyczące istotnych cech ruchu bogomilskiego, takich jak jego odbiór społeczny. Zastosowanie redukcjonistycznego podejścia, które w swoich pracach przyjęli m. in. J.V.A. Fine czy M.J. Leszka, jest konieczne również w odniesieniu do innych zagadnień związanych z bogomilizmem. Pójście tą ścieżką daje nam szansę, żebyśmy nie pogubili się w gąszczu nieweryfikowalnych hipotez, budując nową syntezę bogomilizmu i innych herezji świata bizantyńskiego.

Bibliography

Sources

- Inskrypcja z Eskus*, ed. I. Gošev, *Starobǎlgarski glagoličeski i kirilski nadpisi ot IX i X v.*, Sofija 1961, s. 79-83; V. Konstantinova, *Njakoi beležki za protivbogomilskija nadpis ot Eskus*, „Arheologija” 24/3-4 (1982) s. 50-55; A. Margos, *Njakoi beležki po četeneto na protivbogomilskija nadpis ot srednovekovnata cǎrkva pri c. Gigen*, „Starobǎlgarska Literatura” 15 (1984) s. 119-125; K. Popkonstantinov – O. Kronstreiner, *Altbulgarische Inschriften*, t. 1, Salzburg 1994, s. 29.
- Klemens Ochrydzki, *Ślužby*, ed. I. Hristova-Šomova, *Pesni ot Kliment. Ślužbi ot sv. Kliment Ohridski za prorok, apostol, otec, mǎčennik i mǎčennica*, Sofija 2017.
- Kosma Prezbiter, *Mowa polemiczna*, tł. M. Skowronek, w: *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, opr. i tł. G. Minczew – M. Skowronek – J.M. Wolski, Łódź 2015, s. 71-125; *Kozma Prezviter – bolgarskij pisatel X veka*, ed. M.G. Popruženko, Sofija 1936; tł. T. Butler, *Monumenta Bulgarica: A Bilingual Anthology of Bulgarian Texts from the 9th to the 19th Centuries*, Michigan 1996; tł. A. Vaillant, *Le Traité contre les bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris 1945; tł. M. Illert, *Presbyter Kozma, Gegen die Bogomilen*.

- Orthodoxie und Häresie auf dem mittelalterlichen Balkan*, Turnhout 2021; *Kozma Prezviter i negovoto Slovo sreštu ereticite*, ed. G. Minčev, Sofija 2025.
- Teofilakt Lekapenos, *List do cara Piotra*, tł. A. Maciejewska, w: *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła greckie*, opr. J.M. Wolski, red. G. Minczew, Łódź 2023, s. 28-31.

Studies

- Angelov D., *Bogomilstvo*, Sofija 1993.
- Anguelov D., *Nouvelles données sur le bogomilisme dans le „Synodikon de l'orthodoxie”*, „Byzantinobulgarica” 3 (1969) s. 5-21.
- Astruc C. – Conus-Wolska W. – Gouillard J. – Lemerle P. – Papachryssanthou D. – Paramelle J., *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, „Travaux et Mémoires” 4 (1970) s. 1-226.
- Bakalov G., *Eresite v kulturno-religioznijat život na srednovekovna Bălgarija*, w: *Srednovekonijat bălgarin i „drugite”*. *Sbornik v čest na prof. Petăr Angelov*, red. A. Nikolov – G. Nikolov, Sofija 2013, s. 147-158.
- Bek H.G., *Vizantijskoto hilijadoletie*, tł. I. Popov, Sofija 2017.
- Bylina S., *Bogomilizm w średniowiecznej Bulgarii. Uwarunkowania społeczne, polityczne i kulturowe*, „Balcanica Poznaniensia” 2 (1985) s. 133-145.
- Czarnecki P., *Geneza i ewolucja dogmatu teologicznego sekty bogomilów (X-XII wiek)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historyczne” 134 (2007) s. 25-40.
- Dimitrov P., *Petăr Černorizec*, Šumen 1995.
- Dixon C., *The Paulicians. Heresy, Persecution and Warfare on the Byzantine Frontier, c. 750-850*, Leiden – Boston 2022.
- Dragojlović D., *Bogomilstvo na Balkanui u Maloj Aziji*, t. 1: *Bogomilski rodonačalnici*, Beograd 1974.
- Dragojlović D., *Bogomilstvo na Balkanui u Maloj Aziji*, t. 2: *Bogomilstvo na pravoslavnom istoku*, Beograd 1982.
- Drakopoulos T.L., *Mesaionikes aireseis. Oi bogomiloi-katharoi*, Athena 2022.
- Dujčev I., *L'epistola sui Bogomili del patriarcha Teofilatto*, w: *Medioevo bizantinoslavo*, t. 1, red. I. Dujčev, Roma 1965, s. 283-315.
- Džonov B., *Za ličnostta na eretika ot nadpisa pri Eskus*, „Palaeobulgarica” 10/2 (1986) s. 104-109.
- Fine J.V.A., *The Bulgarian Bogomil Movement*, „East European Quarterly” 10/4 (1977) s. 392-405.
- Fine J.V.A., *The Early Medieval Balkans. A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century*, Ann Arbor 1991.
- Garsoïan N., *The Paulician Heresy. A Study of the Origin and Developement of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Paris 1967.
- Garzaniti M., *Słowianie. Historia, kultura i języki*, tł. J. Groblińska – K. Kowalik – A. Makowska-Ferenc, Łódź 2023.

- Gouillard J., *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, „Travaux et Mémoires” 2 (1967) s. 1-316.
- Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, I. Actes des Patriarches, 2. Les registes de 715 à 1043*, Paris 1936.
- Hamilton J., *The Bogomil Commentary on St Matthew's Gospel*, „Byzantion” 75 (2005) s. 171-198.
- Illert M., *Presbyter Kozma, Gegen die Bogomilen. Orthodoxie und Häresie auf dem mittelalterlichen Balkan*, Turnhout 2021.
- Ivanov J., *Bogomilski knigi i legendi*, Sofija 1925.
- Leszka M.J., *Rola cara Piotra (927-969) w życiu bułgarskiego Kościoła. Kilka uwag*, „Vox Patrum” 66 (2016) s. 429-442.
- Leszka M.J., *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII-pierwsza połowa XII wieku)*, Łódź 2003.
- Loos M., *Dualist Heresy in the Middle Ages*, tł. I. Levitová, Praha 1974.
- Miltenova A., *Litterature apocryphe bogomile et pseudo-bogomile dans la Bulgarie medievale*, „Slavica Occitania” 16 (2003) s. 37-53.
- Minčev G., *Čuždoto bogomilstvo? Istoriografskite kolebanija na Petyr Mutafčiev*, „Zeszyty Cyrylo-Metodiańskie” 9 (2020) s. 7-26.
- Minczew G., *John Chrysostom's tale on how Michael vanquished Satanael: a Bogomil text*, „Studia Ceranea” 1 (2011) s. 23-54.
- Minczew G., *Słowiańskie teksty antyheretyckie jako źródło do poznania herezji dualistycznych na Bałkanach*, w: *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, opr. i tł. G. Minczew – M. Skowronek – J.M. Wolski, Łódź 2017, s. 13-57.
- Minczew G., *Remarks on the Letter of the Patriarch Theophylact to Tsar Peter in the Context of Certain Byzantine and Slavic Anti- Heretic Texts*, „Studia Ceranea” 3 (2013) s. 113-130.
- Mühle E., *Slavs in the Middle Ages between Idea and Reality*, Leiden – Boston 2023.
- Nikolov A., *Političeska misla v rannosrednovekovna Bălgarija (srednata na IX – kraja na X vek)*, Sofija 2006.
- Obolensky D., *The Bogomils. A study in Balkan neomanicheism*, Cambridge 1972.
- Petkanova D., *Knižovnija drum na minaloto*, Sofija 2005.
- Polyvjannyj D.I., *Kulturnaja identičnost, istoričeskoe soznanie i knižnoe nasledie srednevekovnoj Boglarii*, Moskwa – Sankt-Peterburg 2018.
- Rigo A., *Les premières sources byzantines sur le bogomilisme et les oeuvres contre les phoundagiagites d'Euthyme de la Péribleptos*, w: *Evropejskijat jugoiztok prez vtorata polovina na X – načaloto na XI vek*, red. V. Gjuzelez – G.N. Nikolov, Sofija 2015, s. 528-551.
- Sanidopoulos J., *The Rise of Bogomilism and Its Penetration into Constantinople. With a Complete Translation of Euthymios Zygabenos' Concerning Bogomilism*, Rollinsford 2011.
- Slovar russkogo jazyka. XI-XVII vv.*, t. 30, red. N. Krivko et al., Moskwa – Sankt-Peterburg 2015.

- Slovník jazyka staroslověnského*, t. 4, red. Z. Hauptová, Praha 1997.
- Snegarov I., *Pojava, sáštnost i značenie na bogomilstvoto*, „Bălgarska Istoričeska Biblioteka” 1/3 (1928) s. 56-75.
- Spyra J., *Wspólnoty bogomilskie jako próba powrotu do form życia gmin wczesnochrześcijańskich*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historyczne” 81 (1987) s. 7-21.
- Starobălgarski rečnik*, t. 2, red. D. Ivanova-Mirčeva, Sofija 2009.
- Turdeanu E., *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudobogomiles*, „Revue de l’Histoire des Religions” 138 (1950) s. 22-52, 176-218.
- Vaillant A. – Puech H.C., *Le Traité contre les bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris 1945.
- Wolski J.M., *Bogomilizm*, w: *Cartstwo Bułgarskie. Polityka – społeczeństwo – gospodarka – kultura*. 866-971, red. M.J. Leszka – K. Marinow, Warszawa 2015, s. 262-268.
- Zlatarski V., *Istorija na bălgarskata dăržava prez srednite vekove*, t. 1, cz. 2, Sofija 1971.



“Emas non quod opus est, sed quod necesse est?”¹ Soldiers’ Pay and its Purchasing Power in the Byzantine Army in the 9th-10th Centuries

Szymon Wierzbinski²

Abstract: The issue of the earnings of Byzantine soldiers is one of the most frequently discussed topics. A topic that still raises controversy is the financial situation of thematic soldiers, who are often omitted in available sources. The aim of this text is an attempt to determine the amount of earnings and purchasing power of thematic soldiers in the period of the 9th-10th centuries. The analysis consists in confrontation of sources and a response to the current state of research. The main conclusion of the text is that the financial situation of theme soldiers was varied and depended on whether the recruit derived his main income from the soldiers’ land or was a volunteer with no better prospects for life. In the latter case, only the veteran status allowed one to achieve income sufficient to support a family.

Keywords: Byzantium; Byzantine military; everyday life; Byzantine legislation

When Emperor Constantine Porphyrogenitus wrote that the army was to the state, what the head was to the body, he was in no sense exaggerating³. There is no doubt that a significant portion of the state apparatus (especially in the fiscal sphere) was focused on maintaining the empire’s military capabilities. However, this issue is extremely complex, as these aspects depended directly on the situation in Byzantium, which was constantly changing. The period of the 7th and 8th centuries remains the most controversial for researchers, due to the fragmentary picture emerging from the sources⁴. Paradoxically, the Byzantine-Persian War

¹ Lucius Annaeus Seneca, *Ep.* 77, 26.

² Dr Szymon Wierzbinski, Department of Humanities, Faculty of Organization and Management, Lodz University of Technology; e-mail: szymon.wierzbinski@p.lodz.pl; ORCID: 0000-0002-0684-0911.

³ Constantinus Porphyrogenitus, *Novellae Imperatorum* V 1, in: N. Svoronos, *Les nouvelles des empereurs macédoniens concernant la terre et les stratiotes*, ed. P. Gounaridis, Athens 1994, p. 118. It is clear that soldier’s profitability was not without influence on the morale of the warriors, as pointed out by researchers. See W. Treadgold, *Byzantium and Its Army*, Stanford 1998, p. 156-157.

⁴ The issue of the lack of sources for the mentioned period and the challenges that the empire had to face was raised by many researchers. For a literature review see J. Haldon in *Military service, Military Lands and the Status of Soldiers: Current Problems*

and the subsequent Arab conquests led to significant changes in the functioning of the empire⁵. While later sources shed more light on the functioning of the thematic army in the 9th and 10th centuries, the picture that emerges no longer resembles that known from the times of Justinian or Maurice. Furthermore, although numerous studies have given us much more information about the service conditions of commanders, senior officials, elite contingents of the *tagmata*, and mercenaries, we know relatively little about the situation of the rank-and-file soldiers of the thematic army⁶. Meanwhile, it was on their shoulders (alongside

and Interpretations, DOP 47 (1993) p. 11-20. For the detailed description of the problems see I. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680-850: a History*, Cambridge 2011, p. 465-488, 625-634; 665-670, 709-713, 723-726. Other crucial publications on the issue include: 07-21; W.E. Kaegi, *Notes on Hagiographic Sources for Some Institutional Changes and Continuities in the Early Seventh Century*, "Byzantina" 7 (1975) p. 58-70; D. Górecki, *The Strateia of Constantine VII: The Legal Status, Administration and Historical Background*, ByZ 82 (1989) p. 157-176; M.F. Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy c.300-1450*, Cambridge 1985, p. 619-662.

⁵ More on the Byzantine-Persian struggle and the damage the war caused to both empires see G. Greatrex – S.N.C. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (Part II, 363-630 AD)*, v. 2, New York – London 2002, p. 217-227; J. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: the Transformation of a Culture*, Cambridge 1997, p. 46. The exhaustion of both powers opened the way for the Arab conquest. By the end of 639 the Arabs had completed their conquest of Palestine and Syria, as remarked by W.E. Kaegi (*Byzantium and the early Islamic conquests*, Cambridge 1995, p. 67). The fall of Alexandria in 642 marked the de facto end of the Byzantine presence in Egypt, see H. Kennedy, *Egypt as a Province in the Islamic Caliphate, 641-868*, in: *The Cambridge History of Egypt*, ed. M.W. Daly – C.F. Petry, Cambridge 1998, p. 62. For more on the Byzantine-Persian conflict and its consequences, see M.J. Leszka – S. Wierzbński, *Strategoí: Early Byzantine military commanders in the times of Zeno and Anastasius I (474-518)*, Łódź – Kraków 2024, p. 78-101.

⁶ The topic of commanders' salaries is better elaborated thanks to more sources. In most cases, the amounts oscillated in pounds of gold. According to Constantine VII's account in *De cerimoniis, strategoi* (στρατηγοί) in the 10th century earned respectably 5, 10, 20, 30 or 40 litra (λίτρα) of gold a year, depending on the province they governed, see Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis aulae byzantinae* II 50, ed. A. Moffatt – M. Tall, Canaberra 2012, p. 696-697. These values are confirmed, with some variations, by Ibn Khordadbeh (depending on the rank of the chief, 40, 36, 24, 12, 6 or 1 pound of gold per year). See Ibn Khordadbeh, *Kitab al-Masalik wa'l-Mamalik*, ed. M.J. de Goeje, Lugdunum 1889, p. 84. The differences may indicate that the rates of the highest wages were somewhat lower at the beginning of the 10th century than before. Cf. W. Treadgold, *The army in the works of Constantine Porphyrogenitus*, RSNB 29 (1992) p. 91. The question of rank and file soldiers' wages has been addressed by a number of scholars, but it seems that researchers didn't reach coherent conclusions. The most detailed analysis was given by W. Treadgold in *Byzantium and Its Army*, p. 135-140. Some older

the elite imperial contingents, which increasingly served as the field army proper) that the fate of the Byzantine Empire rested from the 7th to the 10th centuries. Paradoxically, wherever rank-and-file soldiers appear in sources, poverty is an inherent element of their description⁷. This picture, however, did not apply to all soldiers, as evidenced by imperial novellas from the 10th century and fragmentary narrative sources⁸. This

scholars considered that ordinary theme infantry earned the amount of one *nomismata* (νόμισμα) per month see: S. Blöndal – B.S. Benedikz, *The Varangians of Byzantium. An aspect of Byzantine military history*, transl., revis., rewritten by B.S. Benedikz, Cambridge – London – New York – Melbourne 1978, p. 25; I. Heath – A. McBride, *Byzantine Armies 886-1118*, Oxford 1979, p. 5-6. However, the sources do not provide a basis for such claims. Somewhat different approach is presented by N. Oikonomides in *Middle-Byzantine provincial recruits: salary and armament*, in: *Social and Economic Life in Byzantium*, ed. E. Zachariadou, New York 2017, p. 121-136. Other scholars, on the other hand, point to the lack of a uniform policy for the remuneration of thematic soldiers see J. Haldon, *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640-740*, Harvard 2016, p. 35. Partial literature review on the subject see S. Wierzbinski, *U boku bazyleusa. Frankowie i Waregowie w cesarstwie bizantyńskim w XI w.*, Łódź 2019, p. 277-293.

⁷ However, a thorough analysis of the sources conducted by scholars points to a more complex picture, see J. Haldon, *Recruitment and Conscription in the Byzantine Army c. 550-950*, Vienna 1979, p. 47-58; Haldon, *Military*, p. 18-25; M. Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle. Propriété et exploitation du sol*, Byzantina Sorbonensia 10, Paris 1992, p. 237-244; E. Ragia, *The Social Position of the Soldiers and the “Military Lands”: An Interpretation (6th-10th Centuries)*, REB 80 (2022) p. 151-155.

⁸ The poverty described in both categories of sources is relative in nature. In the account of the life of St Luke, we encounter the future saint’s truly poor companions in arms, see *Vita Sancti Lucae Stylitae* 14-22, in: *Vie de saint Luc le stylite*, BHG 2239, ed. H. Delehaye, *Les saints stylites*, Subsidia Hagiographica 14, Bruxelles – Paris 1923, p. 201. However, in the case of both the lives of St Philaret and Eustratius, the problem is not a lack of means of subsistence, but rather a lack of equipment, in this case a war horse, which required extraordinary expenses, see *Vita Sancti Philareti Misericordis* 223-227, in: *The Life of St Philaretos the Merciful written by his grandson Niketas. A Critical Edition with Introduction, Notes, and Commentary*, ed. L. Ryden, Uppsala 2002, p. 72-74; *Vita Sancti Eustratioti*, in: *Βίος καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Εὐστρατίου, ἡγουμένου τῆς μονῆς τῶν Ἀγάρου, Ἀνάλεκτα Τεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, St. Petersburg 1897 – Bruxelles 1963, p. 377. The situation is similar to imperial legislation in the 10th century. The poverty mentioned in Romanos’ novella stemmed from the disastrous winter of 927-928, see E. McGeer, *The Land Legislation of the Macedonian Emperors (Mediaeval Sources in Translation 38)*, Toronto 2000, p. 10, 49-50; Romanus I, *Novellae Imperatorum*, III, B1-B2, 75-100, p. 85-86. In the case of Constantine Porphyrogenitus’ documents, the poor were not those without means of subsistence, but those unable to meet the demands

text is an attempt to reassess the available sources and research findings undertaken by numerous renowned researchers to address the actual financial situation of this largest group of combatants. The most important issue seems to be their actual pay, service conditions, and wealth. The author's second major goal is to determine the potential purchasing power of soldiers' pay, in order to address the actual living standards of soldiers. Due to the complex nature of the issue, the research has focused on the thematic soldiers. The third goal of this article is to answer the question of whether the ranks of the thematic foot soldiers were filled solely by farmer soldiers, charged with the duty of *strateia*, or whether another category, namely volunteers, can be distinguished⁹.

1. Introductory Remarks

Given the insufficient source information on the situation of thematic soldiers in the 9th and 10th centuries, it seems necessary to refer to earlier centuries, particularly the 6th century, and then attempt to reconstruct the changes that occurred in the following two centuries. Explaining the financial situation of the thematic soldiers seems impossible without understanding the changes that led to the emergence of the thematic system¹⁰. A key aspect of the aforementioned process also seems to be

of the *strateia* obligation. Constantinus Porphyrogenitus, *Novellae Imperatorum*, V A1, 9-18, p. 118.

⁹ It's worth noting that, despite appearances, this isn't a new hypothesis. This possibility was already noted by I. Brubaker and J. Haldon. However, allowing for this possibility carries important consequences, as it explains many apparent contradictions in the source material see Brubaker – Haldon, *Byzantium*, p. 746, 755. In the further part of the work I will try to show that the above-mentioned intuition was correct.

¹⁰ For more on the discussion regarding the creation of themes. The most frequently raised issue is the issue of linking the reform to a specific ruler. Some researchers consider Emperor Heraclius to be the creator of the system, see J.C. Cheynet, *Le Monde Byzantin II: L'Empire byzantin (641-1204)*, Paris 2006, p. 151-152. The work attributed to Constantine Porphyrogenitus, *De Thematribus*, adds some information to the discussion. It is worth noting that among the emperor's sources there are accounts referring both to the period before and after the Arab conquest, see J. Haldon, commentary, in: Constantinus Porphyrogenitus, *De Thematribus*, ed. J. Haldon, Liverpool 2021, p. 10-11. It seems that the date of the first mention of this Anatolikon clearly allows us to assume at least that the outline of the system was already completed by the reign of Constans II, see J. Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204*, London 1999, p. 73. The most interesting interpretation seems to be that of J. Haldon, who sees the process of creating themes as both the result of conscious actions during

the evolution of the obligation of *strateia* (στρατεία) and its connection with the land cultivated by soldiers (*stratiotika ktemata* – στρατιωτικὰ κτήματα). Despite the dramatic changes that took place in the 7th and 8th centuries, both aspects of the material functioning of soldiers seem to have their roots in the 6th century or even earlier¹¹.

There is no doubt that the very first issue discussed, i.e. the chronology of the development of the thematic system, raises enormous controversy¹². Although the matter remains open, several aspects should be considered. First, following failures to halt the Arab conquest, the Byzantine army was ultimately forced to abandon part of its territories and was relocated deeper into the empire. One must also agree with J. Haldon that the changes occurring in the state apparatus were gradual, as the scholar demonstrates through the continuity of state administration¹³. There is also no reason to doubt that at some point soldiers did in fact received some land related benefits in compensation for the loss of monetary pay¹⁴. However, we can assume it was linked to significant changes in the soldier remuneration system and changes in the monetary economy (discussed below). The process in question, although in many respects it remains difficult to grasp, is a fact, as exemplified by the cessation of

the reign of Heraclius and gradual changes spread over time, because the term *thema* itself in reference to the military structure appears in sources only during the reign of Nicephorus I, cf. Constantinus Porphyrogenitus, *De Thematribus*, ed. J. Haldon, Liverpool 2021, p. 55-56; Brubaker – Haldon, *Byzantium*, p. 744-755.

¹¹ As E. Ragia convincingly proves in his text on the social position of Byzantine soldiers, see Ragia, *The Social*, p. 132-140.

¹² Older scholars attribute the origin of the themes to Heraclius, see G. Ostrogorsky, *History of Byzantine State*, New Jersey 1997, p. 101; Cheynet, *Le Monde*, p. 151-152. Other scholars point out that the process could not have begun in earnest until the field armies withdrew into Byzantine territory as a result of their defeats by the Arabs, see W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997, p. 316. The most convincing theory, however, seems to be that the whole process took place gradually and was related to the identification of the names of individual armies with the districts in which they were deployed, see Haldon, *Byzantium*, p. 214-215. The aforementioned scholar has been maintaining his thesis for years and convincingly proves that the culmination of the process could have been the official establishment of the theme system during the reign of Nicephorus I, i.e. only at the beginning of the 9th century, see Brubaker – Haldon, *Byzantium*, p. 744-755.

¹³ Brubaker – Haldon, *Byzantium*, p. 671-679.

¹⁴ W. Treadgold recognises that in the following decades of the seventh century the above amount was changed so that warriors received only 5 *nomismatata* in their pay, but in return they received land, see Treadgold, *Byzantium*, p. 144. Unfortunately, the sources do not directly confirm this theory, although from a logical point of view it makes sense.

payment of certain benefits to soldiers, such as *donativum*¹⁵. Determining the actual level of wages is therefore necessarily speculative and is limited to the formulation of hypotheses, except in certain situations where we can rely on sources, as in the case of financial documents prepared in connection with specific war operations undertaken by the empire¹⁶.

Another issue significantly related to the financial situation of Byzantine soldiers in the 9th and 10th centuries is the nature of the obligation of *strateia*. Although older scholarly literature tended to suggest that it was directly linked to the granting of land by the state in exchange for military service, the current issue seems more complex¹⁷. For example,

¹⁵ This applies primarily to the cyclical *donativum*. Benefits paid, for example, on the accession of a new ruler continued to exist. Regarding the cyclical *donativum*, paid once every five years, there is consensus that it disappeared, but scholars point to a different chronology for the phenomenon. M. Hendy believes it may have survived even until the reign of Justinian, while the accessional pay existed well into the early 640s, see Hendy, *Studies*, p. 642-643, 670. On the other hand, Treadgold believes that they were finally stopped being paid during the reign of Anastasius, permanently increasing the value of the *annona* benefit by one *nomismatata*, see Treadgold, *Byzantium*, p. 153-154. There is no doubt that of these two benefits the accessional *donativum* survived longer, i.e. at least until 641, as evidenced by Georgios' Kedrenos account, see *Historiarum Compendium* I, ed. I. Bekker, Bonn 1838-1839, p. 753 (Point made by Hendy, *Studies*, p. 646-647).

¹⁶ In this respect, the most important contribution is made by the works of Constantine Porphyrogenitus, which contain important information on the logistical aspects of military expeditions to Crete in 911 and 949, i.e. *De administrando imperio* and *De cerimoniis*, see Constantinus Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, ed. G. Moravcsik, CFHB 1, Washington 1967, p. 246-257; Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis* II 44-45, p. 651-678. For the more up to date edition and comment see Constantin VII Porphyrogenète, *Le livre des cérémonies*, ed. G. Dragon – B. Flusin, CFHB 52/1-5, Paris 2020. More on the issue in question see Treadgold, *A History*, p. 470-489; C.G. Makrypoulias, *Byzantine Expeditions against the Emirate of Crete c. 825-949*, "Graeco-Arabica" 7-8 (2000) p. 352-356; J. Haldon, *Theory and Practice in Tenth-century Military Administration: Chapters II, 44 and 45 of the Book of Ceremonies*, "Travaux et Mémoires du Centre de Recherches d'Histoire et Civilisation Byzantines" 13 (2000) p. 201-352.

¹⁷ For the arguments in question of this hypothesis see N. Oikonomides, *The Social Structure of The Byzantine Countryside in the First Half of the Xth Century*, in: *Social and Economic Life in Byzantium*, ed. E. Zachariadou, New York 2017, p. 110-111. The term *strateia* literally means militia and shows connections with the tradition of the Roman Empire, A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey*, v. 2, Oxford 1964, p. 563-566. There is also no doubt that the holders of *strateia* enjoyed significant privileges, such as tax exemptions, see N. Oikonomides, *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance*, Athens 1996, p. 37-40, 117-120.

in her recent findings, E. Ragia convincingly argues that the origins of *strateia* are much older than the founding of the thematic system, dating back as far as the 6th century¹⁸. Furthermore, the scholar suggests that the term should be associated with a personal relationship between a soldier and the state, rather than with the land¹⁹. The two are, of course, interconnected, but contrary to appearances, this connection dates back quite late, as the first mentions directly referring to *stratitika ktemata* refers to the 10th century²⁰. For most of the period between the 6th and 10th centuries, *strateia* was a personal obligation to the state, in exchange for a specific social status, reinforced, of course, by various privileges, including taxation, rather than a fiscal burden. At least in the period preceding the Byzantine-Persian wars and the Arab conquests, the holder of *strateia* gained a recognized place in the social order, and having no other resources, for example land, he decided on a military career²¹.

¹⁸ Ragia, *The Social*, p. 132-140. Other researchers also hold the view that *strateia* was a personal relationship with the state, there is no evidence that it was originally linked to a landed estate, see Brubaker – Haldon, *Byzantium*, p. 746.

¹⁹ This is supported by sources both from before the Arab conquest and from a later period. The surviving accounts of Procopius of Caesarea and Patriarch Nicephorus (Procopius Caesarensis, *Anecdota* XXIV 8, in: *Procopius. With an English Translation by H.D. Dewing*, v. 7, London 1960, p. 280; Nicephor Archiepiscopus Constantinopolitani, *Antirrhetici tres adversus Constantinum Copronymum* 30, PG 100, 492) clearly show that the holders of *strateia* were primarily those listed in military catalogs. These soldiers, discharged from service, suffered from poverty and apparently had no other source of income than begging. See Jones, *The Later*, v. 2, p. 661-663. This argument is supported by the analysis of A. Kaldellis in *Prokopios, The Secret History, with Related Texts*, Indianapolis – Cambridge 2010, p. 107, n. 25. The above-mentioned connections were first drawn to attention by E. Ragia, *The Social*, p. 136-139.

²⁰ The first mention is in a novella by Romanus I, see Romanus I, *Novellae Imperatorum*, II, 1, 97-113, p. 57-58. Interestingly, in the above-mentioned novella the so-called nobles/*dynatoi*. About their roles in the light of Roman’s novella I see Mcgeer, *The Land*, p. 39. The relatively late appearance in the sources of both the soldiers’ land and the *stratitotes* who made their living from it was also noted by J. Haldon. See commentary in Constantinus Porphyrogenitus, *De Thematribus*, ed. J. Haldon, p. 57-59.

²¹ Reading the source material and literature imposes a dual image of soldiers. In the first, the holders of *strateia* are warriors, living in the countryside and belonging to the local community, though with a clearly privileged status over the rest, see E. Ragia, *Mutual Interest Groups in a Provincial Context*, in: *Microstructures and Mobility in the Byzantine World*, ed. C. Rapp – Y. Stouraitis, Vienna 2024, p. 50-52. In the second, the soldiers are those who, having no prospects for better employment, decided to bind themselves to the state through the bond created by the obligation of *strateia*: E. Ragia, *The “Politikon” and the “Stratitikon” in Byzantium: Two Conflicting Social Images*, in: *Social Profiles and Social Position in Byzantium. Testimonies and Interpretations*,

This subtle difference in interpretation, has profound consequences for the debate on soldiers' remuneration in the 9th and 10th centuries. If we assume that the connection between *strateia* and land arose no earlier than in the second half of the 7th century, then the initially mentioned condition should be associated with volunteers for military service, who, at least initially, may not have possessed significant wealth (such as land properties) and only later acquired it through service²². Consequently, it should be assumed that the actions taken by Constans II (and his successors?) were aimed at offering soldiers compensation for the income lost due to the difficult situation of the state, and the obligation to serve was originally attached to the person and not to the land, which was to some extent an equivalent of pay for a certain group of soldiers²³. It seems that E. Ragia is right when she points out that the process of linking both elements emerged in a later period, i.e. at the end of the 7th or in the 8th century, when soldiers settled for good in particular districts and it was necessary to organize their property (*peculium castrense*) and the property of other family members and relatives from a fiscal perspective²⁴.

ed. E. Ragia, Athens 2025, p. 26-27. The social division among public servants into civilian and military factions dates back to the times of Procopius. See Procopius, *Anecdota* XXIV 30, p. 288.

²² The legal mechanism that could lead to this was long known in the period we are interested in. Soldier property (*peculium castrense*), bound to the state by the obligation of *strateia*, was initially the primary subject of legal protection, as defined in *Digesta* of Justinian I: Justinianus I, *Digesta* XLIX 17, 11, in: *Corpus Iuris Civilis*, v. 1, ed. T. Mommsen, Berlin 1889, p. 839. In this way, soldiers, withdrawn to the provinces in the second half of the 7th century, could relatively quickly build an economic base for future landed property. This, in turn, would not be recognized as inseparable from the ability to perform military service until the 10th century. It is also clear that this mechanism was not originally intended to lead soldiers to acquire land in their place of service, as this would distract them from their original duties: Justinianus I, *Digesta* XLIX 16, 3.

²³ Due to the lack of sources, this is merely a hypothesis, though one that resonates with some scholars (Treadgold, *Byzantium*, p. 144-145). We don't know exactly what the social contract was, or which elements of remuneration were replaced by land, since, for example, the *donativum* ascension remained in place. What initiated the process of creating "soldiers' estate" may not have been the act of allocating new land, but the return to the countryside of soldiers who "brought" with them the status of *strateia*, allowing them to obtain attractive tax exemptions, see Ragia, *The Social*, p. 172.

²⁴ It seems that regulating fiscal relations in rural areas, where quite suddenly many soldiers found themselves, was one of *Ecloga*'s goals (Leon III, *Ecloga*, in: *Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V*, Frankfurt 1983). More on the changes that occurred during this period is written by M. Kaplan in *Les hommes*, p. 234-235. E. Ragia rightly notes that, freed from many burdens, a soldier's personal property (*peculium*

It is also worth noting that the *strateia* originally linked a specific person to the state and after his death the family could decide whether someone would take it up again or not²⁵.

Finally, many researchers have also noted other patterns that cannot be ignored when attempting to reconstruct soldiers’ pay in the period under consideration. For example, between the mid-7th and the first half of the 9th century, the Byzantine economy significantly reduced monetary settlements in favour of in-kind payments, with particular emphasis on grain²⁶. At the same time, deposits are found even for this period, though they are mostly limited to metropolitan and coastal locations, and places associated with military presence. This may indicate, on the one hand, a high probability that the army, which during the Eastern Roman Empire generally received its pay in cash, was now rewarded differently, primarily through land grants. On the other hand, it is clear that the army continued to receive some portion of its former remuneration in cash²⁷.

The final issue, which has a significant impact on the matter under discussion, is the technical definition of the term “pay” in relation to Byzantine soldiers, particularly in the 9th and 10th centuries. It is important

castrense) was not unrelated to the functioning of the family estate, see Ragia, *The Social*, p. 145-147. On the one hand, the resources acquired by a soldier belonged, in *Ecloga*’s view, exclusively to him (*Ecloga* XVI 1, p. 221). On the other hand, family wealth sometimes contributed to a soldier’s equipment, which required determining who owed what to whom (*Ecloga* XVI 2, p. 221). For more scholarly literature, see Haldon, *Recruitment*, p. 67-73; Haldon, *Military Lands*, p. 21-22; Oikonomides, *Recruits*, p. 130-133; Oikonomides, *Fiscalité*, p. 37-38.

²⁵ Ragia, *The Social*, p. 150. It seems that for most of the period from the 7th to the 9th century the balance was positive, although it was not as good a deal as when Maurice promised soldiers the right to take their sons into service in the event of their death. See Theophylactus Simocatta, *Historiae* VII 1,1-1,9, ed. C. de Boor – P. Wirth, Stuttgart 1972, p. 245-247; Evagrius Scholasticus, *HE* VI 4, ed. J. Bidez – L. Parmentier, London 1898, p. 224. Some scholars believe that Priscus introduced the hereditary nature of military rank along with a decree amending the rules of pay, see M. Whitby, *The Ecclesiastical History by Evagrius Scholasticus*, Liverpool 2000, p. 294. W. Treadgold believes that this second concession only emerged in response to the mutiny, see Treadgold, *Byzantium*, p. 148.

²⁶ Brubaker – Haldon, *Byzantium*, p. 465-473. It’s worth noting that even during the monetary crisis, the government didn’t give up on its efforts to supply the market with coins. Interestingly, one of the most common locations where they are found are former military camps, see Hendy, *Studies*, p. 294-305.

²⁷ It is worth noting that although in the VII-VIII period such a part of the remuneration would have been calculated in gold, it is very possible that the soldiers de facto received an equivalent in silver, or, more likely, in bronze coins. See Hendy, *Studies*, p. 640-645, 659-662.

to define what we mean when we think of soldier pay, as it consisted of various components over the centuries. Importantly, some of these components were paid almost exclusively in cash, while others varied in form, allowing combatants to receive their pay in kind²⁸.

2. Soldiers' pay in the 9th and 10th centuries: An attempt at reconstruction

Due to the fact that Byzantium was the successor to the Roman Empire, I have divided my analysis of the available material into several stages. First, I will attempt to determine how much Roman legionaries earned in the Late Period. Next, I will address the remuneration of the soldiers during the reigns of Anastasius and Justinian. Only after that will I attempt to determine how changes in the 7th and subsequent centuries shaped the pay of Byzantine soldiers.

It seems reasonable to assume that significant changes occurred in soldiers' remuneration during Diocletian's reign. Their remuneration then consisted of cash and in-kind benefits, but the monetary component, consisting of the *stipendium* and the *donativum*, underwent significant evolution over time²⁹. The decline in the value of the former ultimately led to its abandonment, and in the 4th century, it was replaced by *annona*³⁰ (or a multiple thereof). The second element of remuneration (i.e. *donativum*) was paid to soldiers in two forms: a cyclical *donativum*, worth 5 *nomismata* every five years, and an occasional *donativum* distributed on

²⁸ This is the case, for example, with military equipment, which in Roman times soldiers received for free, in certain periods the state offered a financial equivalent for it, while in the period in question the burden of providing it rested with the soldier.

²⁹ It should be emphasized that the first of the indicated benefits has been significantly devalued, see Jones, *The Later*, v. 2, p. 623; Leszka – Wierzbiński, *Strategoí*, p. 33.

³⁰ For basic literature concerning *Annona militaris* see W.E. Kaegi, *The Annona Militaris in the Early Seventh Century*, "Byzantina" 13/1 (1985) p. 589-596. On the impact of Diocletian's reforms on the warehouse organization system E. Rizos, *Remarks on the logistics and infrastructure of the Annona Militaris in Eastern Mediterranean and Aegean areas*, "Antiquité Tardive" 23 (2015) p. 287-302. For the differences between *Annona militaris* and *Annona civica* see D. Van Berchem, *L'Annone militaire dans l'Empire romain au IIIe Siècle*, "Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France" 10 (1937) p. 117-202. Jones, *The Later*, v. 2, p. 448-469; B. Sirks, *Food for Rome: The Legal Structure of the Transportation and Processing of Supplies for the Imperial Distributions in Rome and Constantinople*, Amsterdam 1991.

the emperors’ accessions to the throne or important holidays³¹. The latter was usually worth the equivalent of 5 *nomismata* and a pound of silver, although the entire amount was sometimes paid in gold (the equivalent of 9 *nomismata*)³². It’s important to remember that initially, the costs of provisions rested on the legionaries, and it was not until the 4th century that the practice of shifting it to Roman citizens in the form of a tax became widespread. It is also worth remembering that primarily, this privilege didn’t apply to all combatants, but only to select armies³³. Consequently, we can assume that in Diocletian’s time, soldiers didn’t pay for their own food, though this didn’t change the devaluation of the *stipendium*, which ultimately had to be abandoned. Suffice it to say that the majority of legionaries’ income at that time consisted of the *donativum*, spoils of war, various rewards, and the *annona*, customarily defined as the equivalent of 4 *nomismata*³⁴. Legionnaires also received their equipment and weapons in kind, and although they didn’t pay for them, it’s difficult to count them as income. In summary, excluding free food, equipment, and the occasional *donativum*, which nevertheless constituted a real, if irregular, cash infusion, a soldier’s pay in the 4th century amounted to the equivalent of 4 *nomismata* plus cyclical *donativum*, so on average 5 *nomismata*. As can be seen, the cost of maintaining and equipping a soldier was significantly higher for the state.

The financial situation of soldiers continued to change in the first half of the 4th century due to the division of legions into field army units (*comitatenses*) and troops serving as garrison troops on the empire’s borders (*limitanei*). It seems clear, the former were better equipped and paid³⁵. If so, it seems reasonable to assume that the salary of field troops could

³¹ More on the nature on *donativum* see Hendy, *Studies*, p. 187-191; Jones, *The Later*, II, p. 623; Leszka-Wierzbński, *Strategoï*, p. 33. The form of payment appears to have changed periodically. For example, during the reign of Diocletian, it was customary to pay both allowances in bronze coins, while during the reign of Constantine the Great, soldiers were paid in gold, see Treadgold, *Byzantium*, p. 167.

³² Treadgold, *Byzantium*, p. 145. This amount was clearly customary, as it was repeated from the time of Julian the Apostate until the time of Tiberius. In the latter case, no silver was paid, but an equivalent was offered, bringing the total payment to 9 gold *solidi*, see Hendy, *Studies*, p. 177.

³³ J.M. Carrié, *Eserciti e strategie*, in: *Storia dei Greci e dei Romani*, v. 18, Milano 2008, p. 100-102.

³⁴ An important element of the changes is relieving soldiers’ incomes of the obligation to pay for food. It seems reasonable to assume that the devaluation of the *stipendium* and the introduction of the *annona* system are linked to this process.

³⁵ Already A.H.M. Jones noticed that both *limitanei* and *pseudocomitatenses* earned less than *comitatenses* and *palatini* in his work (*The Later*, p. 626). The pay of

have been 2 *annona*, compared to 1 *annona* paid to frontier soldiers³⁶. To this should also be added the allowance for cavalymen of both formations (*capitus*), amounting to 4 *nomismata*. Assuming that the only regular element of remuneration paid in cash was the pay and the cyclical *donativum*, it should be assumed that, at least until the times of Anastasius and Justinian, soldiers of the *limitanei* received on average 5 *nomismata*, while those belonging to the *comitatenses* received 9 *nomismata*.

Although the purchasing power of soldiers' pay will be discussed later in this text, it must be emphasized that, with respect to Roman legionaries in the 4th century, the pay offered, especially in the case of frontier forces, was insufficient to enable a decent living, let alone support a family³⁷. This was not only a cause for recurring unrest but also one of the reasons why *limitanei* serving on the frontier and in numerous garrisons began to take up other casual activities³⁸. Interestingly, although edicts were issued as early as the 3rd century AD allowing *limitanei* soldiers to cultivate nearby fields in exchange for hereditary military service, this practice must have intensified in the 5th century³⁹. For example, during

soldiers stationed on the frontier was basically unchanged and its value did not exceed 4-5 *nomismata*, see Leszka – Wierzbiński, *Strategoí*, p. 34.

³⁶ We know that at least in times of Justinian the pay was calculated in *annona*'s, at least in one instance: Iustinianus I, *Codex Iustinianus* I 27, 2, in: *The Codex of Justinian. A New Annotated Translation with Parallel Latin and Greek Text based on a Translation by Justice F.H. Blume*, ed. B. Frier, Cambridge 2016, p. 335-341. It seems that W. Treadgold rightly relates the mentioned remunerations to the forces of the *limitanei*, which would explain their relatively low level, see Treadgold, *Byzantium*, p. 149.

³⁷ Due to the lack of sources, we can refer to the account of Procopius of Caesarea, who mentions that courtesans in Constantinople struggled to survive on 4-5 *nomismata* per year (Leszka – Wierzbiński, *Strategoí*, p. 35-36). The chronicler readily notes that the women in question offered their charms for 3 obols (i.e., a follis), see Procopius, *Anecdota* XVII 3-4, p. 198 (text), p. 199 (translation). Applying the ratio of the aforementioned coin to the *nomismata* provided by P. Grierson (180-210 follis for 1 *nomismata*), we would obtain the amount quoted by the author of the source, see P. Grierson, *Byzantine Coinage*, Washington 1999, p. 5. We can therefore cautiously assume that one *annona* is the actual cost of living for one person for a year.

³⁸ More on terms and conditions of the service of *limitanei* see Jones, *The Later*, v. 2, p. 626-631, 648-649; F.K. Haarer, *Anastasius I. Politics and Empire in the Late Roman World*, Cambridge 2006, p. 202-206.

³⁹ The earliest regulations allowing soldiers to cultivate the land adjacent to the forts where they served occurred as early as the reign of Emperor Alexander Severus. There is no doubt that this was one of the reasons why the remuneration of field troops improved over time, whereas it did not in the case of frontier forces. The laws introduced not only granted them the right to cultivate land in return for hereditary obligation of military service for their offspring, but also issued a ban on selling the plots

the time of Theodosius II, two decrees were issued relating to frontier soldiers, who apparently had to support themselves with farming, and treated military service as an additional occupation⁴⁰. It is worth noting that in the case of *limitanei*, the permit was accompanied by two legal restrictions: the hereditary nature of military service and a prohibition on the disposal of agricultural land. As I will attempt to demonstrate below, these aspects, while evoking numerous similarities with the situation of farmer-soldiers in the 9th and 10th centuries, have different legal bases.

Analyzing changes in Eastern Roman soldier pay in the 5th and 6th centuries, W. Treadgold put forward three hypotheses, based indirectly on historical sources. The first concerns the abolition of the five-year *donativum* and a permanent increase of the *annona* by one *nomismata*⁴¹. The scholar’s assumption is based on several premises. First, according to Procopius of Caesarea, this payment ceased after 518, while according to other sources, it was last paid in 511⁴². It is rather clear that this did not mean a reduction in soldiers’ income, but quite the opposite, as the value of the *annona* was supposedly permanently increased to five *nomismata*⁴³. This change, relatively insignificant from the perspective of the *limitanei* (as they received only one *annona*), had a major impact on the field forces, as for the average *comitatenses* soldier, it meant a permanent increase in pay to 10 *nomismata*⁴⁴. In this way one of the two

of land, see: Severus Alexander, *Leges* LVIII, in: *Scriptores Historiae Augustae*, t. 2, tr. D. Magie, Cambridge – London 1993, p. 294-297.

⁴⁰ This provision was reissued many times, e.g. under Theodosius II, in reference to *limitanei* soldiers serving in the East, see Theodosius II, *Constitutiones* VII 15, 2, ad. 423, in: *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, ed. T. Mommsen – P. Meyer, Berolini 1905, p. 342. The next mention comes from a later period, from 443. It is also attributed to Theodosius II (*Codex Iustinianus* XI 60, ad. 443, in: *Corpus Iuris Civilis*, v. 2, ed. P. Krueger, Berolini 1906, p. 447).

⁴¹ W. Treadgold argues that the reform in question was carried out earlier, already under Anastasius. See Treadgold, *Byzantium and Its Army*, p. 153-154.

⁴² The account of Procopius of Caesarea allows us to assume that it was during the reign of Justinian that there was a shift away from the payment of a *donativum* once every five years, in the amount of 5 *nomismata*, to a permanent increase of the amount of the *annona* from 4 to 5 *nomismata*. For soldiers earning more than 1 *annona*, represented a significant increase in real income and for the state a facilitation. See Procopius, *Anecdota* XXIV 27-29, p. 288 (text), p. 289 (translation).

⁴³ Hendy (*Studies*, p. 649) points to Justinian as the one that have included *donativum* in *annona*; Treadgold (*Byzantium*, p. 153) argues that it was Anastasius, that should be associated with the idea; Leszka – Wierzbński, *Strategoï*, p. 36.

⁴⁴ There is no doubt that the reforms introduced affected the attractiveness of military service. A.D. Lee provides more information on the aforementioned topic in his

types the *donativum* ceased to exist, while the benefit paid on imperial ascension lasted much longer. This hypothesis seems plausible, despite the scepticism of some scholars⁴⁵. W. Treadgold's second hypothesis was that during the reign of Emperor Anastasius another beneficial change occurred, namely the soldiers started to receive payment of monetary allowance instead of weapons and equipment in kind⁴⁶. The scholar cites accounts by John Malalas and Evagrius Scholasticus, and the authors of the sources do indeed state that the emperor introduced such reforms⁴⁷. However, W. Treadgold's third assumption poses a problem, as the scholar assumed that the emperor set the value of weapons and equipment at 10 *nomismata*, which would have increased the pay of field soldiers from 10 to 20 *nomismata*. The problem is that these figures do not appear in the source material and represent an arbitrary estimate made by the researcher. On the other hand, there is no doubt that the soldiers'

text *The Army*, in: *Cambridge Ancient History*, vol. XIII: *The Later Empire 337-425*, ed. A. Cameron – P. Garnsey, Cambridge 1998, p. 221-222. See arguments given by C. Zuckerman, *L'armée*, in: *Le monde byzantin*, v. 1, ed. C. Morrisson, Paris 2012, p. 172-174. Also, an interesting interpretation of sources was given by A. Kaldellis and M. Kruse (*The field armies of the East Roman Empire, 361-630*, Cambridge – New York 2023, p. 13); see Leszka – Wierzbński, *Strategoī*, p. 36-37.

⁴⁵ According to some researchers, the cyclical *donativum* was not abandoned in the times of Anastasius or Justinian. As evidence for this possibility, scholars point to the periodic increase in coinage corresponding to the five-year reigns of emperors. See C. Morrisson, *Imperial generosity and its monetary expression: the rise and decline of the "largesses"*, in: *Donation et donateurs à Byzance*, ed. J.M. Spieser – É. Yota, Paris 2012, p. 25-46. This is most evident in the case of Maurice, see A. Gandila, *Money Talks: Financial Crisis and the Fate of the Roman Balkans, c. 582-602*, in: *Studia Romana Et Mediaevalia Europaensia: Miscellanea in Honorem Annos LXXXV Peragentis Professoris Emeriti Dan Gh. Teodor Oblata*, ed. D. Aparaschivei – G. Bilavski, Bucuresti 2019, p. 115-121. It is worth noting, however, that the funds could just as easily have come from extraordinary rewards paid by individual rulers to buy the loyalty of their armies.

⁴⁶ It seems clear that this beneficial change also bypassed the *limitanei* soldiers, who were supplied "in kind", see Kaldellis-Kruse, *The Field*, p. 94.

⁴⁷ M. Whitby argues that Anastasius's reform was not only aimed at monetizing taxes and goods that had previously been collected in kind, but paradoxically, also at protecting the producing population from excessive burdens or the necessity of requisitions or *coemption*, see Whitby, *The Ecclesiastical*, p. 192-193. This account is directly confirmed by John Malalas: Ioannes Malalas, *Chronographia* XVI 3, 11-23, in: *Ioannis Malalae Chronographia*, ed. I. Thurn, Berlin – New York 2000, p. 320. The much more critical Evagrius Scholasticus attributes the emperor's motive to avarice, see Evagrius Scholasticus, *HE* III 42, p. 144. For additional comment see E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, v. 2, Paris 1974, p. 199-203; Treadgold, *Byzantium*, p. 153.

living conditions improved significantly during Anastasius’s reign, and it is this emperor who should be credited with the reforms that increased their pay⁴⁸. All in all, it seems safe to assume that soldiers’ pay increased again during the reign of the aforementioned emperor, reaching 15-20 *nomismata* for field troops. In the case of the *limitanei*, scholars agree that the beneficial reforms did not apply to them, which is not surprising considering they were supported by the land, and their combat value declined to the point that Justinian disbanded these formations in the mid-6th century⁴⁹.

Although W. Treadgold’s estimates remain hypothetical, it is clear that military pay was a significant burden on the Eastern Roman Empire in the second half of 6th century. Since the government’s budget was tense in Maurice’s time, the emperor tried every possible way to find savings⁵⁰. The fact that the emperor attempted to reduce soldiers pay by 25% indirectly indicates that the remuneration must have reached unsustainable levels⁵¹. It is clear that the soldiers perceived the exchange of part of their cash remuneration for equipment and weapons in kind as an injustice, but it also demonstrates that, at least, most of their remuneration was paid in cash⁵². At the same time, the attempt to mitigate the de-

⁴⁸ W. Treadgold’s theory is also supported by the fact that while Justinian’s predecessors managed to leave behind a well-stocked imperial treasury, after 540 emperors regularly struggled with financial liquidity and were sometimes late with their pay, as A. Kaldellis and M. Kruse rightly noted, see Kaldellis – Kruse, *The Field*, p. 86-87; Gandila, *Money*, p. 112-116. Therefore, if one were looking for a ruler who favored generous military rewards, Anastasius would be the best candidate.

⁴⁹ P.J. Casey, *Justinian, The limitanei, and Arab-Byzantine Relations in the 6th c.*, “Journal of Roman Archaeology” 9 (1996) p. 114. It is clear, that, whoever the thematic soldiers of the 9th and 10th centuries were, they came from the field armies, not the *limitanei* forces: Kaldellis – Kruse, *The Field*, p. 94; Treadgold, *Byzantium*, p. 150.

⁵⁰ There is no doubt that Maurice inherited an empty treasury not only from his immediate successor, but also due to the fiscal policies of other emperors, see A. Gandila, *Heavy Money, Weightier Problems: The Justinianic Reform of 538, and Its Economic Consequences*, “Revue numismatique” 169 (2012) p. 366-371.

⁵¹ The attempt to save money on the army was met with a violent reaction from the army, which started a mutiny, see Theophylactus Simocatta, *Historiae* VII 1,1-1,9, p. 245-247. Ultimately, the emperor had to withdraw from his reform attempts, but he continued to try to find savings, see Gandila, *Money Talks*, p. 115-116. This was not the only situation of this type, as the emperor had already tried to pay part of the debt to the soldiers in equipment and weapons, but in relation to the *donativum* in 586. See Gandila, *Heavy*, p. 370; Theophylactus Simocatta, *Historiae* III 3, 1, p. 110-112.

⁵² A. Gandila, *Free Market, Black Market or No Market? Money and Annona in the Northeastern Balkans (Sixth to Seventh Century)*, “Journal of Late Antiquity” 14/2 (2021) p. 314.

cree with the promise of ensuring hereditary military rank demonstrates that, at least in the eyes of the ruling elite, it was a profitable profession at the time⁵³. Perhaps, then, W. Treadgold's hypothesis has a strong foundation, although it was based on circumstantial evidence.

Another significant change before the period in question was the edict of Heraclius, which reduced soldiers' pay by half⁵⁴. Although not long ago such a decree would have led to the ruler's downfall, the circumstances were different, and the empire was literally fighting for survival. The aforementioned brief source mention indicates not only the state's enormous financial and political crisis but also the fact that, even Heraclius could not afford to cut the soldier's pay below the minimum necessary for survival. Consequently, the pay of soldiers in the first half of the 7th century would have been between 7 or 8 and 10 *nomismata*⁵⁵. However, this is the latest estimate based on direct or indirect source accounts up to the 9th century⁵⁶.

Taking into account the above conclusions and the comments made at the beginning of this text, one can attempt to answer the question about the remuneration of Byzantine soldiers in the period from the 8th to the 10th centuries. As was the case in previous centuries, the amount of actual pay and other benefits should be considered separately. The latter could take both cash and non-cash forms during the period. Within this category, provisions and equipment expenses should be distinguished.

The last category seems the easiest to explain. Both current literature and surviving sources hold that Byzantine soldiers reported for duty with their own equipment and were responsible for arming themselves appropriately for their type of troops⁵⁷. Some accounts, particularly those

⁵³ Among the concessions promised by the emperor were other provisions. For example, Theophylact mentions an amnesty, but also a promise that the state would henceforth provide food for demobilized veterans. See Theophylactus Simocatta, *Historiae* VII 1, 7, p. 247. The aforementioned record seems significant because it indicates that in the 6th century the relationship between the state and the soldier known as *strateia* could be severed not only due to the death of the latter, but also due to an arbitrary decision of the authorities, such as deleting a person from the catalogue. Evagrius, who was not favourable to Anastasius, does not repeat the account of Theophylactus, see Evagrius Scholasticus, *HE* VI 4, p. 224.

⁵⁴ *Chronicon Paschale*, ed. L. Dindorf, Bonn 1832, p. 706.

⁵⁵ Treadgold, *Byzantium*, p. 169.

⁵⁶ Some researchers suggest, for example, that as a result of the landing of soldiers in rural districts, the government completely abandoned the provision of *annona* and *capitus*, see Hendy, *Studies*, p. 662.

⁵⁷ Oikonomides, *Fiscalité*, p. 37, 117-118; Treadgold, *Byzantium*, p. 181; Brubaker – Haldon, *Byzantium*, p. 746. It seems that even at the very early stages of the new

concerning the lives of saints, indicate that ensuring the availability of appropriate equipment, such as a warhorse for cavalry units, was a significant cost to the soldier. This theme appears in both the lives of Philaretos and Eustratios⁵⁸. The accounts of the authors of the saints’ lives simultaneously demonstrate two things, both of which were pointed out by E. Ragia⁵⁹. First, there was a group of soldiers who, for various reasons (presumably financial), had difficulty fulfilling their military obligations, especially in relation to military equipment⁶⁰. Second, there must also have been a group for whom this was not a problem, namely, soldiers who were financially well-off enough to even support others⁶¹. This growing stratification among soldiers was, of course, noticed by the state, as

system, which replaced the realities of the 6th century, providing equipment and weapons was linked with great difficulty. This is evidenced by the fact that the cost of equipping a soldier becomes a significant element of the family’s financial settlements, see *Ecloga* XVI 2, p. 221. Perhaps the high penalties for theft of weapons should be linked to their significant value (*Ecloga* XVII 10, p. 228).

⁵⁸ *Vita Sancti Philareti Misericordis* 223-227, p. 72-74; *Vita Sancti Eustratioti*, p. 377. It’s worth noting that the aforementioned accounts concern a specific group. It seems clear that soldiers serving in the cavalry, at least in theory, possessed greater wealth than infantrymen. The topos of poverty in this case is relative, as soldiers fear the punishment they might face if they reported for duty without a warhorse, see *Vita Sancti Philareti Misericordis* 235-238, p. 74.

⁵⁹ Ragia, *The Social*, p. 151-155.

⁶⁰ The difficulties in meeting the requirements were certainly exacerbated by the corruption of commanders, see Theophanes Continuatus, *Chronographia* 7-8, ed. M. Featherstone – J. Signescodoñer, CFHB 53, Boston – Berlin 2015, p. 134-136.

⁶¹ The researcher points out that this was not the most common form of contributing to the cost of a poor soldier, but indicates that there was a group (*syndotai/ synaich-moi*) wealthy enough not only to be able to fulfill their obligations but also to guarantee the potential debts of others, see Kaplan, *Les hommes*, p. 243; Ragia, *The Social*, p. 162. Constantine Porphyrogitos’ reluctance to consent to equip poor holders of *strateia* through the aforementioned group may be related to the potential rights the latter might have acquired as a result. Consequently, this would have resulted with a decrease in the system’s efficiency. See Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis aulae byzantinae* II 49, p. 695-696. Leo VI did not have similar reservations, see Leo VI, *Tactica*, in *Leonis Tactica*, CFHB 49, ed. G. Dennis, Washington 2014, p. 610. However, it is worth noting that the awareness of the changes taking place in the relations between the stratiotes and other groups was also different than in the mid-10th century, see Leo VI, *Novellae Imperatorum* 1, p. 41-46. At the time of the decree’s publication, the authorities were not bothered by the land transfers by the holders of *strateia*. However, it is worth noting that the legal irregularities that were taking place were already far-reaching. For example, the prolonged blocking of the sale led to the *stratiotai* abandoning the plot and acquiring it for free. See McGeer, *The Land*, p. 35-36.

legislation provided for the possibility of forcing wealthier warriors to contribute to the cost of equipping poorer ones⁶². It is worth emphasizing, however, that our discussion is based on accounts concerning cavalry soldiers. Regardless of whether we are talking about *themata* or *tagmata*, these warriors must have had some source of income other than pay that would allow them to purchase and maintain a horse, not to mention themselves and their families⁶³. This source, for obvious reasons, had to be land. However, we have no guarantee that this was the case for ordinary foot soldiers, a category which included both small landowners and those without any means of living⁶⁴. There is no reason to assume that only

⁶² As mentioned before this solution posed a potential threat for the efficacy of the system. It seems that the rulers only truly began to reflect when the number of recruits began to decline. The turning point was likely the disastrous winter of 927/928, see McGeer, *The Land*, p. 10. It appears, that as a result not only many starved but the poverty also led many stratiotes to abandon their plots, since they were unable to meet the obligation to equip themselves for military service: Romanus I, *Novellae Imperatorum* 3, 75-100, p. 85-86.

⁶³ There is no doubt, however, that both earned more than the thematic infantry. It's worth noting that *tagmata* soldiers were also perceived as holders of *strateia*, see McGeer, *The Land*, p. 39; Ragia, *The Social*, p. 153. The researcher rightly points to the term στρατιωτικὴ δουλεία, a proof. See Petrus Monachus, *Vita p. Ioannicii* II 1, in: *Life of Ioannikios*, ed. J. van den Gheyn, Brussels 1894, p. 386-387. However, it seems unlikely that he was the future saint who saved emperor Constantine V's life, during the battle with Bulgars in the year 792, see D.F. Sullivan, *Life of Saint Ioannikios*, in: *Byzantine Defenders of Images. Eight Saints' Lives in English Translation*, ed. A.M. Talbot, Washington 1998, p. 260. At the same time, it is clear, that the status of *tagmatatic* warriors made them powerful relative to other thematic soldiers. See Kaplan, *Les hommes*, p. 235, 359-371; M. Kaplan, *La place des soldats dans la société villageoise byzantine (VIIe-Xe siècles)*, in: *Le combattant au Moyen Âge. [18e Congrès de la] Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, ed. J.C. Hélas, Paris 1995, p. 46-47; Haldon, *Warfare*, p. 127-128.

⁶⁴ Determining the size of a thematic infantryman's holding, assuming he owned any land at all, is purely speculative. A decree by Constantine VII Porphyrogenitus offers some guidance in this regard, setting the value of property not subject to alienation at 4 pounds gold for cavalry and 2 pounds for sailors. See Constantinus Porphyrogenitus, *Novellae Imperatorum* 5, A1, p. 118. It is clear that the latter figure is closer to the truth. Interestingly, the value given for sailors in *De cerimoniis* is higher and amounts to 3 pounds of gold, see Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis* II 49, p. 695. E. McGeer also rightly points out that the value of the mentioned property was minimal and when Nicephorus II Phokas ordered that the stratiotes with the sailors' property should serve as foot soldiers, it was considered an excessive burden, see McGeer, *The Land*, p. 106; Kaplan, *Les hommes*, p. 251-252, 436. Also, it should be remembered that in the mid-10th century, it was not uncommon for a single soldier's equipment to be shared by several landowners. See Ragia, *The Social*, p. 175. In this respect, N. Oikonomides's

those who were obliged were recruited into the Byzantine army, since for many, it may have been the only career path⁶⁵. That there may have been a large number of such soldiers is suggested by Leo VI in his *Taktika*, which indicates precisely that there were those who were poor but had a fighting spirit⁶⁶. Perhaps it is in this context that Theophanes’ account should be viewed, reporting the imposition of a tax of 18,5 *nomismata* by Nikefor to equip poor soldiers⁶⁷. E. Ragia agrees with the view, which sees the aforementioned expenditure as an extraordinary tax imposed on people who had no social or economic ties to the beneficiaries. It remains an open question whether the beneficiary of such funding was obligated to repay it, but legal solutions in this regard existed even earlier⁶⁸. If we assume so, it is not clear, however, whether and to whom the soldier repaid the debt, but the key seems to be the obligation to serve a certain number of years. This indirectly supports the hypothesis that at least some combatants served continuously, not in rotation, as would be implied by Constantine Porphyrogenitus’ narrative⁶⁹. There is also another possibili-

estimates should be considered overly optimistic, and E. Ragia’s opinion should be favored, see Oikonomides, *The Social*, p. 113-115, 123-124.

⁶⁵ One could even venture to say that poverty was one of the criteria for entering the service. See Ragia, *The „Politikon”*, p. 27.

⁶⁶ Leo VI, *Tactica* 1059, p. 610.

⁶⁷ Theophanes, *Chronographia* 25-26, ed. C. de Boor, Leipzig 1883, p. 486. The sum of 18,5 *nomismata* seems too high to be related to a soldier’s equipment, unless we are talking about cavalry. See C. Mango – R. Scott – G. Greatrex, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*, ed. C. Mango – R. Scott – G. Greatrex, Oxford 1997, p. 669. It seems reasonable to assume that this benefit was in the nature of extraordinary taxation. Jones, *The Later*, v. 2, p. 615-616; Haldon, *Recruitment*, p. 22-25, 51-53; Haldon, *Military Lands*, p. 25-26; Ragia, *The Social*, p. 156-157. If this was indeed the case, then perhaps the soldiers who were to be equipped did not possess their own assets.

⁶⁸ The regulation, of course, concerned settlements between family members. See *Ecloga* XVI 2, 1, p. 220, 222. However, it’s worth noting that the regulations developed in the 8th century could have been easily applied more broadly. This isn’t the only instance where the government used an extraordinary tax to equip soldiers, see Constantine Porphyrogenitus, *De cerimoniis* II 44, p. 660. It seems clear, then, that in the 9th and 10th centuries, the practice was at least sometimes to shift the burden of equipping soldiers onto rural districts or townspeople, see Haldon, *Recruitment*, p. 67-73; Oikonomides, *Recruits*, p. 130-134; Oikonomides, *Fiscalité*, p. 37-38; Hendy, *Studies*, p. 635-636; Kaplan, *Les hommes*, p. 234. However, if the soldiers were not landed owners of *strateia*, the only logical explanation is to consider them volunteers, too poor to equip themselves.

⁶⁹ Constantine Porphyrogenitus, *Tres Tractatus* C, 647-652, ed. J. Haldon, CFHB 28, Wien 1990, p. 134. For the sake of simplicity, in the following footnotes I will

ty. Perhaps the units of soldiers serving in the thematic armies consisted of both combatants who owned land and periodically served in the army and participated in expeditions, as well as volunteers who constituted the permanent military personnel. It seems that, there is more evidence to support this hypothesis. To summarize the above, the cost of equipment, which for centuries was the responsibility of the state, is found in the 9th and 10th centuries as the soldier's obligation⁷⁰. Depending on the estimates used, the cost of a soldier's clothing, equipment and armament can be estimated at 5-10 *nomismata* based on earlier available data, and it must be admitted that for many thirst have been a significant burden⁷¹.

Another cost that for a long time fell under the state's responsibility was feeding the army. Traditionally, a portion of the legionaries' stipendium was earmarked for provisions, but during the 4th century, this practice evolved⁷². The *annona*, originally a new tax in kind, collected

provide an abbreviation of the entire work and the letter referring to the detailed treatise. W. Treadgold believes that it was paid annually, see Treadgold, *Byzantium and Its Army*, p. 138. Other researchers were convinced that the payment of pay took place every four years not only for commanders, but rank-and-file soldiers as well, see Oikonomides, *Middle-Byzantine*, p. 122-123. Although there is a lack of evidence to decide which researcher interprets the source material more accurately, it seems that the first hypothesis is closer to the truth.

⁷⁰ Unlike tagmata soldiers who received their equipment at the state's expense, see P. Rance, *The Army in Peace Time: the Social Status and Function of Soldiers*, in: *A Companion to the Byzantine Culture of War, ca. 300-1204*, ed. Y. Stouraltis, Leiden – Boston 2018, p. 401.

⁷¹ W. Treadgold's estimates are based on a distant source, i.e. the Edict of Diocletian, but we have few other sources for this time. See Treadgold, *Byzantium*, p. 148-149. The summary of equipment and inventory costs is based on the aforementioned source, as it was intended to limit prices in an environment of significant inflation. Nevertheless, a sum of 5-10 *nomismata* for equipment and weapons is possible, see Diocletianus, *Edictum de pretiis rerum venalium* 10, 8-10, 12, 9, 6-9.11, in: *Der Maximaltarif des Diocletian*, ed. H. Blumner, Berlin 1958, p. 28-30.

⁷² As mentioned earlier, Roman legionaries originally had to pay for their own food, although this changed in the course of the 4th century: A.K. Bowman, *Roman Military Records from Vindolanda*, "Brittania" 5 (1974) p. 367-368; J.P. Roth, *The Logistics of the Roman Army at War (264 B.C.-A.C. 235)*, Leiden – Boston – Köln 1999, p. 14-15. Moreover, it was the soldiers themselves who were responsible for carrying their rations for a period of 20 days, from the moment they were collected from the warehouse: J. Haldon, *Feeding the Army: Food and Transport in Byzantium, ca. 600-1100*, in: *Feast, Fast or Famine. Food and Drink in Byzantium*, ed. W. Mayer – P. Trzcionka, Brisbane 2005, p. 86-88. This hypothesis is confirmed by the sources, see *Codex Theodosianus* VII 4, 11, in: *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum Pertinentes*, ed. T. Mommsen – P.M. Meyer, Berlin

for military needs in the 5th century, was monetized and, alongside the *donativum*, became the basis for soldiers’ remuneration, and thus, their pay⁷³. However, this situation was unsustainable in the realities of 7th-century warfare, and in subsequent centuries, the state could no longer afford to reward its soldiers so generously. Moreover, when source accounts suggesting some form of military provision reappear, the Latin *annona* is replaced by Greek names (sometimes synonymous), such as *opsonion*, *siteresion*, or *chortasmata*⁷⁴. Some scholars suggest that, at least in the 7th century, the old system was restored, with the state paying soldiers money, so that they could buy their own food. According to this hypothesis, the system remained flexible and provisions could also be supplied in kind⁷⁵. The picture is further obscured by the fact that at least some soldiers, who earned their living from farming, did not receive rations from the state but used their own provisions⁷⁶. It is probably in this light that the hagiographic account concerning St Luke Stylite should be viewed, as he did not use the food rations he was entitled to, but lived on what his family, who

1905, p. 317. Interestingly, this state of affairs apparently still persisted in the times of Procopius of Caesarea, see Procopius Caesarensis, *Historia Bellorum* III 13, 20, in: *History of the Wars*, v. 2: *Books 3-4 (Vandalic War)*, ed. H.B. Dewing, Cambridge 1916, p. 122-123.

⁷³ It is worth noting that in the time of Anastasius frontier soldiers (*limitanei*) still received *annona* in kind: *Codex Iustinianus* I 4, 18, p. 158. At least in Justinian’s time the *annona* system had reached a stage where 1 *annona* benefit was finally equal to 5 *nomismata*, and a *capitus* to 4 *nomismata*, see *Codex Iustinianus* I 27, 1, p. 320-327. For other sources of income see W.E. Kaegi, *Annona Militaris in the early seventh century*, “Byzantina” 13/1 (1985) p. 589-596.

⁷⁴ Where *opsonion/siteresion* would have been the successors of *annona*, and *chortasmata* would have replaced *capitus*. It should be noted that the possibilities for change were limited by the minimal requirements of survival. See Rance, *Army*, p. 401; Oikonomides, *Fiscalite*, p. 159; S. Wierzbinski, *The Burden, the Craving, the Tool The Provisioning of the 10th Century Byzantine Army in the Light of Leo’s Tactica and Sylloge Tacticorum*, “Studia Ceranea” 10 (2020) p. 484-485.

⁷⁵ According to J. Haldon’s theory, the system could be flexible. For example, soldiers could receive supplies in kind, but they also received money and bought their own provisions, see Brubaker – Haldon, *Byzantium*, p. 470, 482. The scholar also suggests that, at least to some extent, soldiers had to carry their own provisions (Haldon, *The Organisation and Support of an Expeditionary Force: Manpower and Logistics in the Middle Byzantine Period*, in: *Byzantium at War (9th-12th c.)*, ed. K. Tsiknakis, Athens 1997, p. 133-134).

⁷⁶ Oikonomides, *Middle-Byzantine*, p. 121-129; G. Dagron – H. Mihăescu, *Le Traité sur la guérilla (De velitatione) de l’empereur Nicéphore Phocas (963-969)*, Paris 1986, p. 260-264.

owned landed estates, provided him⁷⁷. Interestingly, both in the sources concerning the period in question and later, the authors identify the terms *opsonion* and *siteresion* with remuneration⁷⁸. The above material leaves no doubt that the provisions of the thematic army during the 7th-10th centuries changed depending on the circumstances. It is worth taking into account, however, that a return to the state of affairs before the political catastrophes of the 7th century was impossible, so the system that developed at the end of the aforementioned century had to be a compromise between the minimum survival conditions for soldiers and the fiscal capacity of the state. Bearing this in mind, it is worth considering several factors, as pointed out by J. Haldon. The first is the objective decline in the monetization of the Byzantine economy during the period in question⁷⁹. Of course, the issuance of coins (especially bronze ones) did not cease completely, and the scholar points out that their presence proves that the army paid for its rations⁸⁰. At the same time, however, it should be noted that the withdrawal of the army deeper into the territory after a period of defeats in the fight against the Arabs was intended, among other things, to facilitate their provisioning. This, in turn, makes it more likely that soldiers were supplied in kind rather than in coin. In any case, the key to understanding the principles of supplying soldiers seems to be two sources: the life of St Luke Stylites and the letter of Patriarch Nicholas I. The author of the first passage informs us that the future saint was called up soon after reaching the appropriate age, and served in a unit with two peers. The crucial part of the account concerns the information, that Luke did not benefit from the soldier's rations, which were

⁷⁷ *Vita Sancti Lucae Stylitae* 14-22, p. 201; Haldon, *Recruitment*, p. 45. The fragment ("τοῖς ἐκ τοῦ στρατοῦ δὲ πένοις καὶ ἀποροῦσι") seems particularly important here, for it indicates Luc's fellow-soldiers as poor and deprived of possession (*Vita Sancti Lucae Stylitae* 17-20, p. 201).

⁷⁸ Nicephor Archiepiscopus Constantinopolitani, *Ep. L*, in: *Épistoliers byzantins du Xe siècle*, ed. J. Darrousès, Paris 1960, p. 130-131. Other researchers also referred to the meaning of this term. See Haldon, *Recruitment*, p. 47-48; Kaplan, *Les hommes*, p. 241-242; Kaplan, *La place*, p. 51.

⁷⁹ Brubaker – Haldon, *Byzantium*, p. 465, 471-473. However, there were few exceptions from the situation: M. McCormick, *Origins of the European economy. Communications and commerce, A.D. 300-900*, Cambridge 2001, p. 627-629.

⁸⁰ J. Haldon argues that the army continued to receive payment in coin, and with some of the money received, they purchased equipment and provisions, with the funds ultimately returning to the treasury through the tax system, thus completing the cycle (see Brubaker – Haldon, *Byzantium*, p. 482). While this interpretation may be questionable in the case of provisions, it is very plausible in the case of equipment.

given to them, because he relied on provisions provided by his family⁸¹. One may have the impression that *opsonion* and *siteresion* were treated in the fragment under discussion as synonyms, with the first term having a more colloquial and the second more formal meaning (“οὐκ ὀψώνιον ἦτοι βασιλικὸν λαμβάνων σιτηρέσιον”). What is more important is that the author indicates its long-lasting nature (“ὥς ἔθος τοῖς στρατευομένοις δίδοσθαι”). Equally significant is the information according to which, the aforementioned Luke shared his rations with his comrades-in-arms⁸². The quoted description not only puts the future saint in a good light, but also points to several issues. First, resignation from *opsonion* was cited as a saint’s merit, likely to emphasize a lack of stinginess or a sense of responsibility to the state⁸³. Second, there was a system of free provisions for the thematic troops. Third, some soldiers were so poor that they had no choice but to rely on state rations, and these were clearly meager, since Luke saw the need to share his supplies⁸⁴. The second account adds more information about the form of the above-mentioned benefit. The aforementioned source is a letter from Patriarch Nicephorus pleading for the widow of a soldier who could not afford to properly equip her son for military service. The letter’s author emphasizes that this would not bring the woman any benefit (literally, wages/*opsonion*), but would only increase the woman’s grief (after the expected loss of her son)⁸⁵. This account is as significant as the previous one for at least several reasons. First, the family of a deceased or fallen soldier was obligated to provide a new recruit in his place, and the lack of financial capacity to purchase equipment was not a reason for failure to report for service⁸⁶. This

⁸¹ *Vita sancti Lucae Stylitae* 14-22, p. 201. Unfortunately, we do not know what this support looked like in practice and whether it was of a monetary nature or whether it consisted of buying products and delivering them directly to the future saint.

⁸² *Vita sancti Lucae Stylitae*, 20-22.

⁸³ One can imagine, that the *opsonio* constituted a substantial benefit in coin, which potentially might have been in addition to the family income derived from the soldier’s allotment: M. Kaplan, *The Producing Population*, in: *A Social History of Byzantium*, ed. J. Haldon, Oxford 2009, p. 153.

⁸⁴ Wierzbinski, *The Burden*, p. 479.

⁸⁵ It seems clear that the term *opsonion* means a fee or remuneration paid in money, see Nicephor Archiepiscopus Constantinopolitani, *Ep. L*, 20-21, p. 131.

⁸⁶ Moreover, such behavior could result in severe punishment from the commander. A good example is the soldier who begs Philaret to lend him his warhorse, fearing he would be flogged if he showed up without his full equipment. *Vita Sancti Philareti Misericordis* 223-227, p. 72-74.

clearly demonstrates the exceptional nature of the *strateia* obligation, constituting a relationship between the state and the soldier's family⁸⁷. Secondly, the aforementioned expected benefits (*opsonion*) should be more likely associated with monetary benefits. In this context, however, a term referring to pay, i.e., *roga* (ρόγα), would be more appropriate⁸⁸. Of course, it is possible that in the 10th century, both terms would also have been synonymous, as E. Ragia seems to suggest⁸⁹. Nevertheless, the juxtaposition of both accounts allows us to put forward a hypothesis that would explain the poverty of St Luke Stylite's companions. If the *opsonion/siteresia* was paid in cash for the soldiers' needs to purchase provisions, it is very possible that the poorer among them tried to economize on food, so as to use part of the payment for other purposes, such as supporting their own families. We can only guess how high this amount was, but its lower limit is the minimum necessary for survival, i.e., roughly the same as under Justinian, i.e., 4-5 *nomismata*⁹⁰. It's worth remembering, however, that even if we knew the yearly amount of the aforementioned allowance in gold, in everyday practice,

⁸⁷ It is certain that the widow's inability to meet her obligations would have had dire consequences. Initially, however, these would primarily have involved the loss of a privileged tax position. See J. Haldon, *A Critical Commentary on the Taktika of Leo VI*, Washington 2014, p. 142-143, 427-428; Rance, *The Army*, p. 402-403. Nevertheless, it must not be forgotten that land cultivated by holders of *strateia* changed its legal status between the 8th and 10th centuries, although the details of this process remain elusive. The first limitation, stemming rather from the nature of *strateia*, is evident in the actions of Nicephorus I, who ordered a large soldier family to relocate and, consequently, sell their estates (Theophanes, *Chronographia* 25-26, p. 486; see J. Haldon, *Recruitment*, p. 50; Oikonomidès, *Fiscalité*, p. 38). Leo VI did not yet intervene in the ownership structure. However, Constantine VII did, limiting the right to trade according to the soldier's category, see *Novellae Imperatorum* 1, p. 46. This trade would be de facto closed by Nicephorus II Phocas (*Novellae Imperatorum* 10, p. 174-176). Under these circumstances, many holders of *strateia* chose to flee and abandon their land, a problem Constantine VII tried to address, see McGeer, *The Land*, p. 86-87.

⁸⁸ Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis* II 44-45, p. 654-660, 667-669; Haldon, *Theory*, p. 302-305.

⁸⁹ The researcher does not go into detailed discussions on the topic. However, E. Ragia associates *opsonion* with remuneration, while *siteresia* with a living allowance, see Ragia, *The Social*, p. 153. The researcher's interpretation is also confirmed by sources, as Nikephoros II Phokas uses the term *roga* to mean wages, but *siteresia* to refer to supplies. It's possible, therefore, that both terms changed their meaning over time, see Nicephorus II Phokas, *De velitatione bellica* XIX 4, 23, in: *Le traité sur la guérilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969)*, ed. G. Dagron – H. Mihăescu, Paris 1986, p. 109.

⁹⁰ *Codex Iustinianus* I 27, 1, p. 320-327; Treadgold, *Byzantium*, p. 151-153.

soldiers most likely received it on a monthly basis and probably in denominations other than gold coin. This view is supported by sources that, although later, seem to describe a reality consistent with the 9th and 10th century⁹¹. If soldiers did indeed receive monthly food allowances, the consequence would have been that the state paid them in silver, or more likely, in bronze coins⁹². To sum up, although it is difficult to arbitrarily decide whether *opsonion/siteresion* was payable in kind or in coin, it is slightly easier to estimate its value than in the case of equipment and weapons, and most importantly, it can be cautiously assumed that this cost was still borne by the state.

Before we proceed to the analysis of pay in the strict sense, it is important to note that, at least for a very large group of soldiers, land was the primary source of income. Although some researchers attempt to pinpoint a specific historical moment in which the change in the military reward system occurred, most formulate more cautious hypotheses⁹³. It also seems interesting, that from a longer perspective, a certain analogy can be observed between the history of *limitanei* and thematic armies. Both formations were originally intended to pose a certain combat capability. In both cases, soldiers eventually began to engage in agricultural activities in one way or another⁹⁴. Both the *limitanei* and thematic armies lost much of their value and were ultimately transformed into regular taxpayers. However, there are significant differences between the two. It is beyond doubt that thematic armies had their roots in field armies (*comitatenses*). Permission to cultivate land in the case of the *limitanei* resulted from structural changes, i.e., the role assigned to the aforementioned formation. In the case of field armies, the reward system emerged as a result of the state’s situation⁹⁵. Finally, in both cases it seems that

⁹¹ Nicephorus II Phokas, *De velitatione* 22-24, p. 109. In this context, the word “regularly” should probably be understood as more often than once a year. This is also confirmed by Kekaumen’s account, who advises the emperor to pay his soldiers’ monthly dues (without delay). See Kekaumenus, *Oratio admonitionis pro imperatore* 80, in: *Soveti i rasskazi Kekavmena: Socinenie vizantijskogo polkovodtsa XI veka*, ed. G.G. Litavrin, Moscow 1972, p. 292-295. However, it’s worth remembering that in the latter case, we’re talking about elite formations, not thematic ones.

⁹² Brubaker – Haldon, *Byzantium*, p. 470-474; Gandila, *Money Talks*, p. 116-118.

⁹³ Treadgold, *Byzantium*, p. 118-157. Haldon takes a more careful approach in *Warfare*, p. 126.

⁹⁴ In both cases the obligation of service was ultimately linked to the land, but in the case of themata not earlier than the 10th century.

⁹⁵ The consequences of this process reached beyond the logistical aspects of maintaining troops dispersed throughout the villages. Soldiers became an integral part of

the status of soldiers was determined by their relationship with the State, which we know as the duty of *strateia*. This bond was associated with numerous benefits, the most important of which were tax exemptions, the aforementioned benefits, and a salary⁹⁶. In Justinian's time, the removal from the list of *strateia*'s holders was perceived as a loss of social status and means of subsistence⁹⁷. The source's account of hungry veterans wandering the streets of Constantinople hardly supports the thesis that these soldiers had any landed estates to return to. Both older and more recent sources leave no doubt, therefore, that *strateia* was not necessarily linked to land, because at least in the 9th century, there was a large group of soldiers who clearly possessed such a status, though they did not own any land⁹⁸.

In practice, this would mean that in the thematic Byzantine armies in the 9th and 10th centuries there were *de facto* two groups of soldiers (both from a legal point of view treated as holders of *strateia*): those who served under hereditary obligation and owned estates that enjoyed tax benefits, and volunteers for whom soldiery was the only way of life. Of course, we know much more about the first category of soldiers, because as landowners they were actively monitored by the state's fiscal apparatus. The second group remains rather elusive, although all available evidence and sources confirm that it existed and could have been quite large. It is also worth remembering that when analysing the situation of farmer-soldiers obligated to serve under the *strateia*, we still know very little about their actual financial situation and how they transitioned from professional soldiers in field armies to landowners⁹⁹.

the community and quickly began to align their interests with the local district, see Brubaker – Haldon, *Byzantium*, p. 627-629; W.E. Kaegi, *Byzantine military unrest 471-843: an interpretation*, Amsterdam 1981, p. 195-208.

⁹⁶ These exemptions were of enormous value considering the scale of the burden, see Oikonomides, *Fiscalité*, p. 37-40, 86-98, 102-112.

⁹⁷ The removal from military directories was felt most acutely by those who were sick or too old: Procopius Caesarensis, *Anecdota* XXIV 8, p. 280. Patriarch Nikephoros also condemned such state behaviour toward aging soldiers in the early 9th century, see Nicephor Archiepiscopus Constantinopolitani, *Antirrhetici tres adversus Constantinum Copronymum* 30, p. 492. From this perspective, Maurice's guarantee of providing food for veterans could have been of great importance to the soldiers (Theophylactus Simocatta, *Historiae* VII 1, 7, p. 247).

⁹⁸ As J. Haldon notes, in the 9th century, fugitives from the caliphate, i.e. Khurramites were also actively recruited to serve in the provincial armies, see Brubaker – Haldon, *Byzantium*, p. 408.

⁹⁹ However, we can suspect that this was a result of several factors. Initially, the status of field troops differed from that of frontiers, who were already obligated

The emperors, who authored novels regulating land relations, including land owned by soldiers, were primarily concerned with cavalry and sailors¹⁰⁰. Furthermore, revitalized legislation on this topic began in the 10th century, a time when the mobilization system started to experience noticeable problems. This, incidentally, provides another argument for the hypothesis that the government was primarily concerned with the consistency in catalogues of enrolled soldiers, instead of land relations. Only when the emperors realized that the property system established to equip and equip soldiers had ceased to be effective (due to poverty, excessive land division, the death of male heirs, or abandonment of land), frantic attempts were made to remedy the situation¹⁰¹. Among the most important problems facing the soldier-farmers was not only personal reporting for duty but also maintaining the standard of weaponry appropriate to the formation to which they were assigned. The repeated references in the sources to the inability to equip themselves for service also indirectly indicate that initially (i.e., before the 7th century) this cost was borne by the state. The group of soldier-farmers was also strongly divided by the 10th century, and, as E. Ragia rightly suggests, clientele relations began to develop between them¹⁰². It seems reasonable to assume that it was precisely to impoverished or subordinated soldiers that various terms appearing in the sources, such as

to hereditary service for their lands. Factors that led to the creation of thematic armies included the status of *strateia* (originally for life), the withdrawal of armies deeper into the districts, and thus legal interferences organized in the *Ecloga*. The most significant change must have occurred between the mid-7th century and the creation of the *eclogue*, because during this period, the burden of equipment, a costly undertaking, fell on the soldiers.

¹⁰⁰ It’s telling that the analyzed novellas mention *stratiotes*, but don’t explicitly mention the category of foot soldiers (Constantinus Porphyrogenitus, *Novellae Imperatorum* V A1, p. 118). Information about the postulated size of the infantry’s assets is also not found in the novel by Nicephorus II Phocas, Nicephorus II Phocas (*Novellae Imperatorum* X, p. 174-176). Fortunately, they appear in narrative sources. For example, John Zonaras lamented that, as a result of the aforementioned ruler’s reform, sailors were ordered to serve as infantry (Ioannes Zonaras, *Epitomae Historiarum* 30, in: *Ioannis Zonarae Epitomae Historiarum*, v. 3, ed. M. Pinder – T. Biittner-Wobst, Bonn 1897, p. 505-506). Bearing in mind Constantine Porphyrogenitus’ account of the postulated value of this group’s assets, i.e., 2 pounds (novel nr 5) or 3 pounds (*De cerimoniis*), one should assume that even at this higher value, fielding an infantryman would have been perceived as an excessive fiscal burden.

¹⁰¹ Both of the above-quoted novellas were intended to de facto block the trade of soldiers’ land, see McGeer, *The Land*, p. 18.

¹⁰² Kaplan, *La place*, p. 50; Ragia, *The social*, p. 164.

hyperetoumenoi, *hetairoi*, or *boethoi*, should be applied¹⁰³. The emergence of this group resembling squires, or the creation of private routines by a group of wealthy dignitaries linked with the so-called *dynatoi*¹⁰⁴. There is, of course, no doubt that this process was disastrous for the state's recruitment capabilities, as it drew away from the military system both holders of *strateia*, who subordinated themselves to the more powerful, and potential volunteers. It is in this light that we should understand Nikephoros II Phokas's legislative attempt to reintegrate the aforementioned group into the ranks of soldiers bound to the state by the duty of *strateia*¹⁰⁵. However, both the attempt to rebuild the number of the thematic troops and the protection of the soldiers' lands came too late. If one were to attempt to estimate the landed estates that could equip an infantryman, a more accurate estimate would probably be 2 or 3 pounds of gold (144-216 *nomismata*)¹⁰⁶. It should be remembered, however, that during the period in question, the division of estates had advanced so far that it was common practice for several small owners to pool their resources to meet even the above standards.

As can be deduced from the above analysis, determining the wealth of soldiers, at least those who owned land, is a very complex issue. It is very possible that for some of this group, pay was not even perceived as their primary source of income, and service itself became increasingly perceived as a burdensome obligation over time. It seems that in the 10th century, this situation may have become increasingly common for holders of *strateia*, both due to difficulties securing equipment (poorer farmer-soldiers) and the increasingly rare military experience in subsequent generations living in the themata that had not seen war for years¹⁰⁷. Interestingly, even military

¹⁰³ It seems that the existence of this group was first noticed by Constantine Porphyrogenitus (*Novellae Imperatorum* V, p. 126). At this stage, the rulers did not fight for the status of the mentioned group, but only combated abuses, see Ragia, *Mutual*, p. 51-52.

¹⁰⁴ More on the relationship between the rich and the poor in the context of land, see McGeer, *The Land*, p. 25-31.

¹⁰⁵ Ragia, *The social*, p. 164-165; Ragia, *Mutuality*, p. 51-52. The ruler's goal was not only to prevent the sale of soldiers' land. While Constantine VII held the view that private groups of servants of soldiers or the military aristocracy constituted an abuse that must be combated (*Novellae Imperatorum* V, p. 126), Nicephorus, who himself belonged to the circle of the military aristocracy, understood the need to reintegrate the aforementioned client group into the official system, see Nicephorus II Phokas, *De velitatione bellica* XIX 5, 30, p. 109.

¹⁰⁶ Considering that 4 pounds of gold was enough to field a cavalryman, this seems a reasonable value, although as time passed it turned out to be insufficient.

¹⁰⁷ Thus, it was not unusual for the themata to bought themselves out of the obligation to participate in the expedition. This was probably the case with the farmer-soldiers

expeditions, which intuitively should have carried higher remuneration due to the risk of active warfare, did not entail high remuneration for thematic troops, in the case of the expeditions to Crete in 911 and 949¹⁰⁸. As J. Haldon has shown, the highest salaries were awarded to newly mobilized troops, who, in addition to regular pay (higher than most thematic troops), also received a cash allowance (*prochreon*) enabling them to equip themselves for expeditions¹⁰⁹. The rates explicitly given for rank-and-file soldiers range from 2-3 *nomismata* for conscripted holders of *strateia* to 8 *nomismata* for other regular infantry units. Interestingly, the difference between the amounts quoted aligns well with the (lower) estimates of W. Treadgold, who estimated the cost of weapons and equipment at 5-10 *nomismata*¹¹⁰. Perhaps, then, the period of military expeditions was a time when the state was more open to volunteers wishing to join the army. In any case, it is clear that the authorities were aware that soldier-farmers derived the bulk of their income from land.

The figures provided by Constantine Porphyrogenitus, however, provide a very fragmented picture of the thematic army’s reward system, as they pertain to specific military expeditions. Byzantium, however, did not wage wars continuously, and certainly did not mobilize its entire military potential at once. Paradoxically, the information cited tells us little about the regular pay of the thematic infantry. W. Treadgold’s analysis is incredibly detailed and valuable¹¹¹. However, while valuable in estimating the pay of higher- and lower-ranking commanders, the pay of ordinary soldiers is based on an average figure that is not confirmed by the sources. The only account we have that directly addresses the pay of Byzantine soldiers in the 9th century is the account by the Persian author Ibn Khurdadbeh. The scholar not only provides the pay amount (1-12 *nomismata*) but also explains that it depended on length of service, with the highest rate reserved for veterans¹¹². The quoted passage is

from the Peloponnese, who were released from participation in the expedition by Constantine VII in exchange for monetary compensation, see Constantinus Porphyrogenitus, *De administrando imperio* 52, ed. G. Moravcsik, CFHB 1, Washington 1967, p. 256. As W. Treadgold pointed out, this was by no means an incident (*Byzantium and Its Army*, p. 138).

¹⁰⁸ Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis* II 44-45, p. 654-660, 667-669.

¹⁰⁹ Haldon, *Theory*, p. 302-305.

¹¹⁰ Treadgold, *Byzantium*, p. 150.

¹¹¹ W. Treadgold’s work is necessarily based on hypotheses that are only partially supported by the source material. For more on the scholar’s comments on the work, see Haldon, *Warfare*, p. 314, 318-319, 321.

¹¹² Ibn Khordadbeh, *Kitab al-Masalik wa ’l-Mamalik*, ed. M.J. de Goeje, Lugdunum 1889, p. 85.

also interesting for different reason, i.e. the scholar mentions young recruits receiving the lowest pay, i.e. ‘beardless’¹¹³. This information may suggest that he is referring to conscripts who had only recently reached the capacity to enter service¹¹⁴. The reason we find them among the ranks of the tagmata soldiers seems clear. Service in the tagmata forces in the 9th and 10th centuries already had an elite dimension, and it’s hard to believe that a young recruit could join its ranks without appropriate patronage and/or wealth¹¹⁵. However, the cautious lecture of Constantine Porphyrogenitus, leads to the conclusion that, at least for a long time, the thematic armies were conscripted for rotational service. Therefore, if length of service influenced the rate of pay, then the information provided by Ibn Khurdadbeh should be attributed to soldiers who served permanently. This is further evidence that the thematic armies included not only holders of *strateia*, cultivating land that, in the 10th century, was already subject to protective state legislation, but also volunteers and impoverished *stratiotai*, who owned no property (but were still included within military catalogues)¹¹⁶.

In summary, it seems reasonable to assume that the first category may not have received regular pay during their periodic service, being paid only when they embarked on a military expedition¹¹⁷. On the other hand, volunteers, who were also listed in the catalogues as having the status of those obligated to serve in *strateia*, earned regular pay. Both groups

¹¹³ Ibn Khordadbeh, *Kitab al-Masalik wa'l-Mamalik*, ed. de Goeje, p. 84-85.

¹¹⁴ It’s worth noting here that the group described here bears a resemblance to individuals who appear in 10th-century sources as “clients” of wealthier landowners, creating their private routines. However, the analogy to *hyperetoumenoi*, *hypaspistai/boethoi/hetairoi* does not seem justified, as it was Nikephoros II Phokas who attempted to “reclaim” these soldiers for the state system (as in his times they were not part of it). Ibn Khordadbeh’s work is much earlier, and the “beardless” recruits are clearly treated there as regular soldiers, i.e. holders of *strateia*.

¹¹⁵ It seems reasonable to assume that despite numerous parallels between the dualism of *comitatenses/limitanei* and tagmata/themata, the social realities were already different. It is also worth remembering that tagmata soldiers, although they had a different status and were referred to as *dynatoi*, were also treated as holders of *strateria*, as E. Ragia rightly notes, see Ragia, *The Social*, p. 153.

¹¹⁶ It seems reasonable to assume that this group was the most dissatisfied with the delay in the payment of wages, as it was their only real source of income, see Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis* II 44, 4-8, ed. Reiske, p. 658.

¹¹⁷ An interesting opinion was also given by N. Oikonomides. According to the scholar, if the mobilisation concerned their home territory, they were not entitled to any remuneration at all, as the mobilised were in fact defending their own homes, see Oikonomides, *Middle-Byzantine*, p. 127-128.

most likely received allowances for subsistence (*opsonion/siteresia* and in the case of cavalry *chortasmata*), but landowners had to equip themselves, while new soldiers could receive *prochreon* for this purpose or be equipped as part of an extraordinary tax. Although this value is purely calculative, assuming that the soldier saved part of the *opsonion* allowance (if it was paid in coin) and considering that he had served for several years, the annual income of an average thematic infantryman could be estimated at 5-10 *nomismata*.

3. Purchasing Power of Pay

Even fairly realistic estimates of the earnings of Byzantine soldiers will remain meaningless information without an attempt to link it to purchasing power. The basis for the analysis of the problem in this respect are the findings of C. Morrison and J.C. Cheynet¹¹⁸. The estimated values of individual salaries give some idea of the potential wealth of Byzantine soldiers, but it is worth emphasizing that their adoption requires certain preliminary assumptions. First, it should be emphasized that the prices of individual goods could change depending on random factors¹¹⁹. For example, in the case of grain, the price was different during the harvest season and at the end of winter. In addition, it is necessary to consider whether we are talking about a period of abundance or a period of crop failure¹²⁰. The preserved source information leaves no doubt that even in times when money was fully covered by precious metals (unlike in modern times), the impact of random events could double or even triple the price. Factors of a purely economic nature, such as supply and demand, also had an impact on costs. The simplest example is the difference in food prices in rural areas and in cities, and especially in the capital¹²¹. There is no doubt that it was in the latter locations that

¹¹⁸ C. Morrison – J.C. Cheynet, *Prices and Wages in the Byzantine World*, in: *Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century*, v. 3, ed. A.E. Laiou, Washington 2002, p. 815-878.

¹¹⁹ Kaplan, *The Producing Population*, p. 121-132, 155.

¹²⁰ It is worth noting that land could become unfit for cultivation due to lack of maintenance, something that Byzantine commanders were aware of when conducting warfare in enemy territory, see *Sylloge Tacticorum* 64, ed. A. Dain, p. 112.

¹²¹ For example, as T. Wolińska points out, the situation could change very dynamically. While in 949 the inhabitants of Constantinople enjoyed prosperity, in 968 the capital was experiencing rampant high prices, cf. T. Wolińska, *Konstantynopol i jego mieszkańcy widziani oczyma Liutpranda z Kremony*, *VoxP* 52 (2008) p. 1237.

there were more people willing to buy grain, and here both producers and potential intermediaries realized their margins. Another factor influencing prices was, finally, the possibility of war. Both the destruction of fields and, for example, a siege could raise prices to levels unseen in times of peace¹²². Therefore, when considering the issue of purchasing power, for the sake of simplicity, it was assumed that we are dealing with conditions occurring in Constantinople. This assumption is also necessary because it is precisely from the realities of life in the capital that we can learn the most from written sources.

According to Pseudo-Symeon, 1 *modios* of grain (wheat) could be purchased in peacetime at an average price of $\frac{1}{8}$ *nomismata*¹²³. In the case of poor harvests, the price often doubled, reaching $\frac{1}{4}$ *nomismata*¹²⁴. Assuming that the aforementioned measure equaled 40 *litrai*, we will obtain information suggesting that for $\frac{1}{8}$ of a gold coin, one could buy an average of about 13 kg of wheat¹²⁵. 1 *nomismata* allowed the purchase wheat,

¹²² It seems clear that burning fields, destroying groves and killing livestock was unfortunately a common practice in war, as evidenced by the fact that these activities constitute a threat, cf *Sylloge Tacticorum* 11, ed. Dain, p. 32-33. The main aim of most if not all of the mentioned operations was ensuring safety of Byzantine citizens, cf *De Strategiis* 5, 7-10, in: *Three Byzantine Military Treaties*, ed. G. Dennis, Washington 1985, p. 20. According to Leo the strength of the empire lies in fact in two social classes, namely the farmers and soldiers, see Leo VI, *Tactica* XI 9, ed. G. Dennis, p. 196, 198. However, as J. Moralee stressed, in practice the symbiosis between Byzantine army and civilians of empire was a difficult and uneasy one, see J. Moralee, *It's in the Water: Byzantine Borderlands and the Village War*, "Humanities" 7 (2018) p. 4-5. The tricks used in war by Byzantine enemies were often intended to take advantage of the opponent's supply problems in order to force the division of forces, which the Byzantines then attacked: E.N. Luttwak, *The Grand Strategy of the Byzantine Empire*, Harvard 2009, p. 262. The plundering of enemy territory was in no way chaotic and Byzantine commanders were advised to wisely manage the enemy's resources in their territory, see Leo VI, *Tactica* XVII 34, ed. Dennis, p. 404; *Sylloge Tacticorum* 61, ed. Dain, p. 111.

¹²³ The matter, however, is of a complex nature and the size of the mentioned unit is still the subject of lively discussions, see Haldon, *Theory*, p. 296-297. For example, there is no doubt that the *annonikos modios* was lighter than the *thalassioi modios*, see E. Schilbach, *Byzantinische Metrologie*, Munich 1970, p. 99. For more information on this subject see R.P. Duncan-Jones, *The Size of the Modius Castrensis*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 21 (1976) p. 53-62.

¹²⁴ Symeon Magister, *Chronographia*, a. 956, ed. I. Bekker, p. 759.

¹²⁵ It should also be added that the *modios* of wheat and the *modios* of barley differed from each other and the ratio between them was approximately 5 to 6, see Schilbach, *Byzantinische*, p. 55; C. Entwistle, *Byzantine Weights*, in: *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century*, ed. A.E. Laiou, Washington 2002, p. 611.

from which one could bake almost 200 large loaves of bread or 300 smaller ones. Assuming for the sake of simplicity that we are talking about feeding an entire family, consisting of two adults and two children, we can safely assume that the amount of 1.5-2 *nomismata* allowed them to provide bread¹²⁶. This is of course an estimated amount, and even if it reflected reality, it should be recognized that it could easily change¹²⁷. It is also worth noting that the dietary preferences of the inhabitants of the Empire also changed over time. Thus, in the times of Constantine Porphyrogenitus, barley rusks (*paximadia* rather than wheat *boukelatton*) were very popular¹²⁸. It should be noted that in the Roman army during the Empire, legionaries were also served wheat and barley biscuits, although the latter were treated as “penal” provisions¹²⁹. However, reading Constantine Porphyrogenitus allows us to assume that in the case of the general population of the capital, this change was dictated by other factors. Perhaps the increase in the popularity of barley was influenced by its price. According to information from 960, Pseudo-Symeon states that 1 *modios* of barley could be purchased for as little as $\frac{1}{6}$ of a *nomismata*¹³⁰. What is more, this is a price related to the capital, because in the provinces, the same measure could be purchased for as little as $\frac{1}{30}$ of a gold coin¹³¹. Apart from bread, another important food in the Byzantine diet was wine. Analysis of the sources allows us to assume that, depending on the conditions, 1 *nomismata* could buy from 13 to 21 measures of wine. This unit (*xestes*)¹³² was supposed to correspond, according to various

¹²⁶ *Chronicon Paschale*, a. 626, ed. Dindorf, p. 716.

¹²⁷ Material losses incurred during grain milling must also be taken into account. As J. Haldon points out, the grain-to-flour ratio was rarely 1 to 1 (Haldon, *Theory*, p. 298).

¹²⁸ Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis* II 44, ed. Reiske, p. 658; A. Dalby, *Tastes of Byzantium. The Cuisine of a Legendary Empire*, London 2010, p. 22; Z. Rzeźnicka, *Military Diet in Selected Greek, Roman and Byzantine Sources*, in: *Standards of Everyday Life in the Middle Ages and in Modern Times*, ed. K. Mutafova – N. Hristova – I. Ivanov – G. Georgieva, Veliko Tarnovo 2014, p. 649-650.

¹²⁹ Titus Livius, *Annales – Ab Urbe Condita* XXIII 38; XXVI 47, v. VI-VII, ed. F.G. Moore, Cambridge – London 1940, p. 134-135, 180-181. Occasionally the barley diet was issued also on defeated soldiers as a punishment, see Titus Livius, *Annales* XXVII 13, ed. F.G. Moore, p. 260-261.

¹³⁰ Symeon Magister, *Chronographia*, a. 956, ed. I. Bekker, p. 759. According to C. Morrison and J.C. Cheynet the regular price oscillated around $\frac{1}{12}$ per *modios*, see Morrison – Cheynet, *Prices and Wages*, p. 829.

¹³¹ Symeon Magister, *Tabulae* 83, 1-15, in: *Epistoliers byzantins du Xe siècle*, ed. J. Darrouze, Paris, 1960, p. 146.

¹³² E. Schilbach, *Measures*, in: *Oxford Dictionary of Byzantium*, v. 2, p. 1325-1326; C. Entwistle, *Late Roman and Byzantine Weights and Weighing Equipment*,

estimates, to 0.546 to 0.548 liters. In the case of wine, there is another problem related to the fact that the aforementioned beverage was rarely drunk in its pure form on a daily basis, because it was more often decided to dilute it, which obviously affected the consumption and cost of the aforementioned product. Olive oil was also, of course, a fairly accessible commodity. Considering that one litra was traditionally over two liters (2.1888), one gold coin could buy 32 liters of olive oil¹³³. To sum up the above analysis, it should be noted that at first glance, the salary of Byzantine soldiers was enough to provide food for the family, if we take into account veterans (serving at least 10 years) of the thematic troops and representatives of the tagmata forces. However, a closer analysis of purchasing power forces us to look at the discussed issue in a more complex way. While the earnings of soldiers allowed for the purchase of basic products such as bread, olive oil, or wine, in the case of the desire to buy farm animals, buyers had to prepare for higher expenses. As Constantine Porphyrogenitus informs us in *De cerimoniis*, the purchase of a cow in the 10th century was associated with the cost of three gold coins¹³⁴. The high price was probably related to the fact that in the case of the animals mentioned, they could not only be used for slaughter, but also provided milk and could be bred over time. The price of pigs was much lower, but still high. The purchase cost in this case ranged from $\frac{2}{3}$ to 1 *nomismata*. However, it was the price of horses that was truly prohibitive. Constantine Porphyrogenitus indicates that the purchase of an animal for draft purposes oscillated around 12 *nomismata*¹³⁵. It is worth noting that in the case of a soldier's family serving in cavalry units, this was not the only horse on the farm. There is no doubt that the aforementioned animal was not only a great help in cultivating the land, but was also used in war. The fact of having a suitable steed that would allow one to fulfil the duty related to the cultivated land was probably an important concern for soldiers, whose financial status could often hang in the balance in the event of the animal's death¹³⁶. Finally, it should be noted that the prices of luxury goods or even everyday items rarely dropped below

in: *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, ed. E. Jeffreys – J. Haldon – R. Cormack, Oxford 2008, p. 40.

¹³³ Theophanes, *Chronographia* 1, p. 419; Morrison – Cheynet, *Prices and Wages*, p. 837; Schilbach, *Byzantinische*, p. 260.

¹³⁴ Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis* 1, ed. Reiske, p. 695.

¹³⁵ Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis* 1, ed. Reiske, p. 458-459.

¹³⁶ *Vita sancti Philareti* 3, in: *The Life of St. Philaretos Written by his Grandson Niketas*, ed. L. Ryden, Uppsala 2002, p. 72-75; Kaplan, *The Producing Population*, p. 153.

1 *nomismata*¹³⁷. It seems that the pay of veterans and tagmata soldiers allowed for survival, but did not ensure prosperity¹³⁸.

To sum up, it should be emphasized that service in the Byzantine army was not an easy profession. When it comes to thematic troops, this path was most often chosen by those who were obliged to do so by law, resulting from the cultivation of a soldier’s plot, or those for whom there were no better prospects. Much indicates that despite occasional bonuses to pay, such as ascensional donatives or bonuses related to conducting warfare, soldiering was a hard and risky occupation. In the case of warriors who enlisted in the army for lack of better prospects, there are grounds to assume that provisioning rarely met expectations. Volunteers were paid rather modestly during the first years of service, and if their family did not cultivate a plot of *stratiotika ktemata*, these earnings did not allow soldiers to provide for the family or even themselves. This state of affairs seems to be confirmed by the authors of these sources, who refer directly to the period in question. Nevertheless, those soldiers who achieved veteran status most likely received higher wages, not only because of higher pay, but also because of promotion, opportunities to participate in profitable activities, etc. Although this salary was not exorbitant (unless they reached officer rank), it allowed for the purchase of food and was an important contribution to the family budgets of the Byzantine military. The fate of warriors depended, finally, on luck, and it was probably this that the soldiers themselves most often wished for.

Bibliography

Sources

Chronicon Paschale, ed. L. Dindorf, Bonn 1832.

Codex Theodosianus, in: *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum Pertinentes*, ed. T. Mommsen – P.M. Meyer, Berlin 1905, p. 27-907.

¹³⁷ Morrison – Cheynet, *Prices and Wages*, p. 851. In this light one can see why equipping a soldier was so expensive task. The uniform and partial armour oscillated around 2-3 *nomismata*, as indicated from estimates based on Diocletian’s decree see Diocletian, *Edictum* 10, 8-10, 12, 9, 6-9, 11, p. 28-30. One should also bear in mind, that the prices were given by the state and not necessarily followed the reality of free market.

¹³⁸ The salaries of professional soldiers, even veterans, cannot be compared to those of officers, imperial officials, and guests. They received their salaries in pounds of gold, see Wolińska, *Konstantynopol*, p. 1241.

- Constantinus Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, ed. G. Moravcsik, CFHB 1, Washington 1967.
- Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis aulae byzantinae*, v. 1-2, ed. A. Moffatt – M. Tall, Canaberra 2012.
- Constantinus Porphyrogenitus, *De Thematribus*, ed. J. Haldon, Liverpool 2021.
- Constantinus Porphyrogenitus, *Three Treaties on Imperial Military Expeditions*, ed. J. Haldon, Wien 1990.
- De velitatione bellica*, in: *Three Byzantine Military Treaties*, ed. G. Dennis, Washington 1985.
- Diocletian, *Edictum de pretiis rerum venalium*, in: *Der Maximaltarif des Diocletian*, ed. H. Blumner, Berlin 1958, p. 1-50.
- Evagrius Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, ed. J. Bidez – L. Parmentier, London 1898.
- Ibn Khordadbeh, *Kitab al-Masalik wa'l-Mamalik*, ed. M.J. de Goeje, Lugdunum 1889.
- Ioannes Malalas, *Chronographia*, ed. I. Thurn, Berlin – New York 2000.
- Ioannes Zonaras, *Epitomae Historiarum*, v. 3, ed. M. Pinder – T. Biittner-Wobst, Bonn 1897.
- Iustinianus I, *Codex Iustinianus*, in: *The Codex of Justinian. A New Annotated Translation with Parallel Latin and Greek Text based on a Translation by Justice F.H. Blume*, ed. B. Frier, Cambridge 2016.
- Iustinianus I, *Digesta*, in: *Corpus Iuris Civilis*, v. 1, ed. T. Mommsen, Berlin 1889, p. 1-873.
- Kekaumenus, *Oratio admonitionis pro imperatore*, in: *Soveti i rasskazi Kekavmena: Socinenie vizantijskogo polkovodtsa XI veka*, ed. G.G. Litavrin, Moscow 1972, p. 1-749.
- Leo III, *Ecloga*, in: *Das Gesetzbuch Leons III und Konstantinos V*, ed. L. Burgmann, Frankfurt 1983.
- Leo VI, *Tactica*, ed. G. Dennis, CFHB 49, Washington 2010.
- Nicephor Archiepiscopus Constantinopolitani, *Antirrhetici tres adversus Constantinum Copronymum*, PG 100, 205-533.
- Nicephor Archiepiscopus Constantinopolitani, *Epistula 50*, in: *Épistoliers byzantins du Xe siècle*, ed. J. Darrousès, Paris 1960, p. 131.
- Nicephor II Phokas, *De velitatione bellica*, in: *Le traité sur la guérilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969)*, ed. G. Dagron – H. Mihăescu, Paris 1986, p. 26-136.
- Nikephoros II Phokas, *Praecepta Militaria*, in: *Sowing the Dragon's Teeth. Byzantine Warfare in the Tenth Century*, ed. E. McGeer, Dumbarton Oaks Studies 33, Washington 1995, p. 12-60.
- Nomos Stratiotikos*, in: *The Laws of the Isaurian Era. The Ecloga and its Appendices*, ed. M. Humphreys, Liverpool 2017, p. 80-88.
- De Strategiis*, in: *Three Byzantine Military Treaties*, ed. G. Dennis, Washington 1985, p. 9-135.
- Petrus Monachus, *Vita p. Ioannicii*, ed. J. van den Gheyn, Brussels 1894.
- Procopius Caesarensis, *Anecdota*, in: *Anecdota. With an English Translation by H.D. Dewing*, v. 7, London 1960.

- Procopius Caesarensis, *Historia Bellorum*, v. 2: *Books 3-4 (Vandalic War)*, ed. H.B. Dewing, Cambridge 1916.
- Severus Alexander, *Leges*, in: *Scriptores Historiae Augustae*, v. 2, ed. and tr. D. Magie, Cambridge – London 1993, p. 178-313.
- Svoronos N., *Les nouvelles des empereurs macédoniens concernant la terre et les stratiotes*, ed. P. Gounarfidis, Athens 1994.
- Sylloge Tacticorum*, in: *Sylloge Tacticorum, quae olim “Inedita Leonis Tactica dicebatur”*, ed. A. Dain, Paris 1938, p. 156.
- Symeon Magister, *Chronographia*, in: *Theophanes continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, ed. I. Bekker, Bonnae 1838, p. 601-760.
- Symeon Magister, *Tabulae*, in: *Epistoliers byzantins du Xe siècle*, ed. J. Darrouze, Paris 1960, p. 99-163.
- Theodosius II, *Constitutiones*, in: *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, ed. T. Mommsen – P. Meyer, Berolini 1905.
- Theophanes Continuatus, *Chronographia*, ed. M. Featherstone – J. Signescodoñer, CFHB 53, Boston – Berlin 2015.
- Theophanes, *Chronographia*, v. 1, ed. C. de Boor, Leipzig 1883.
- Theophylactus Simocatta, *Historiae*, ed. C. de Boor – P. Wirth, Stuttgart 1972.
- Titus Livius, *Annales – Ab Urbe Condita*, v. 6-7, ed. F.G. Moore, Cambridge – London 1940.
- Vita Sancti Eustratioti*, in: *Βίος καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Εὐστρατίου, ἡγουμένου τῆς μονῆς τῶν Ἀγάρου, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, St. Petersburg 1897 – Bruxelles 1963.
- Vita Sancti Lucae Stylitae*, in: *Vie de saint Luc le stylite (BHG 2239) in: Les saints stylites*, ed. H. Delehay, Subsidia Hagiographica 14, Bruxelles – Paris 1923, p. 195-237.
- Vita Sancti Philareti Misericordis*, in: *The Life of St Philaretos the Merciful written by his grandson Niketas. A Critical Edition with Introduction, Notes, and Commentary*, ed. L. Ryden, Uppsala 2002.

Studies

- Blöndal S. – Benedikz B.S., *The Varangians of Byzantium. An aspect of Byzantine military history*, transl., revis., rewritten by B.S. Benedikz, Cambridge – London – New York – Melbourne 1978.
- Bowman A.K., *Roman Military Records from Vindolanda*, “Brittania” 5 (1974) p. 360-373.
- Brubaker I. – Haldon J., *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680-850: a History*, Cambridge 2011.
- Caner D., *The Rich and the Pure: Philanthropy and the Making of Christian Society in Early Byzantium*, California 2021.
- Carrié J.M., *Eserciti e strategie*, in: *Storia dei Greci e dei Romani*, v. 18, Milano 2008, p. 83-154.

- Casey P.J., *Justinian, The limitanei, and Arab-Byzantine Relations in the 6th c.*, "Journal of Roman Archaeology" 9 (1996), p. 214-222.
- Cheyne J.C., *Le Monde Byzantin II: L'Empire byzantin (641-1204)*, Paris 2006.
- Dagron G. – Mihăescu H., *Le Traité sur la guérilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969)*, Paris 1986.
- Dalby A., *Tastes of Byzantium. The Cuisine of a Legendary Empire*, London 2010.
- Entwistle C., *Late Roman and Byzantine Weights and Weighing Equipment*, in: *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, ed. E. Jeffreys – J. Haldon – R. Cormack, Oxford 2008, p. 38-46.
- Entwistle C., *Byzantine Weights*, in: *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century*, Washington 2002, p. 598-601.
- Gandila A., *Free Market, Black Market or No Market? Money and Annona in the Northeastern Balkans (Sixth to Seventh Century)*, "Journal of Late Antiquity" 14/2 (2021) p. 294-334.
- Gandila A., *Heavy Money, Weightier Problems: The Justinianic Reform of 538, and Its Economic Consequences*, "Revue numismatique" 169 (2012) p. 363-402.
- Gandila A., *Money Talks: Financial Crisis and the Fate of the Roman Balkans, c. 582-602*, in: *Studia Romana et Mediaevalia Europaensia: Miscellanea in Honorem Annos LXXXV Peragentis Professoris Emeriti Dan Gh. Teodor Oblata*, ed. D. Aparaschivei – G. Bilavski, Bucuresti 2019, p. 107-139.
- Górecki D., *The Strateia of Constantine VII: The Legal Status, Administration and Historical Background*, "Byzantinische Zeitschrift" 82 (1989) p. 157-176.
- Greatrex G. – Lieu S.N.C., *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (Part II, 363-630 AD)*, New York – London 2002.
- Haarer F.K., *Anastasius I. Politics and Empire in the Late Roman World*, Cambridge 2006.
- Haldon J., *A Critical Commentary on the Taktika of Leo VI*, Washington 2014.
- Haldon J., *Byzantium in the Seventh Century: the Transformation of a Culture*, Cambridge 1997.
- Haldon J., *Feeding the Army: Food and Transport in Byzantium, ca. 600-1100*, in: *Feast, Fast or Famine. Food and Drink in Byzantium*, ed. W. Mayer – P. Trzcionka, Brisbane 2005, p. 85-100.
- Haldon J., *Recruitment and Conscription in the Byzantine Army c. 550-950*, Vienna 1979.
- Haldon J., *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640-740*, Harvard 2016.
- Haldon J., *The Organisation and Support of an Expeditionary Force: Manpower and Logistics in the Middle Byzantine Period*, in: *Byzantium at War (9th-12th c.)*, ed. K. Tsiknakis, Athens 1997, p. 111-151.
- Haldon J., *Theory and Practice in Tenth-century Military Administration: Chapters II, 44 and 45 of the Book of Ceremonies*, "Travaux et Mémoires du Centre de Recherches d'Histoire et de Civilisation Byzantines" 13 (2000) p. 201-352.
- Haldon J., *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204*, London 1999.
- Haldon J., *Military service, Military Lands and the Status of Soldiers: Current Problems and Interpretations*, "Dumbarton Oak Papers" 47 (1993) p. 1-67.

- Heath I. – McBride A., *Byzantine Armies 886-1118*, Oxford 1979.
- Hendy M.F., *Studies in the Byzantine Monetary Economy c.300-1450*, Cambridge 1985.
- Jones A.H.M., *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey*, v. 2, Oxford 1986.
- Kaegi W.E., *Byzantium and the early Islamic conquests*, Cambridge 1995.
- Kaegi W.E., *Byzantine military unrest 471-843: an interpretation*, Amsterdam 1981.
- Kaegi W.E., *Notes on Hagiographic Sources for Some Institutional Changes and Continuities in the Early Seventh Century*, “Byzantina” 7 (1975) p. 58-70.
- Kaegi W.E., *The Annona Militaris in the Early Seventh Century*, “Byzantina” 13/1 (1985) p. 589-596.
- Kaldellis A. – Kruse M., *The field armies of the East Roman Empire, 361-630*, Cambridge – New York 2023.
- Kaldellis A., *Prokopios, The Secret History, with Related Texts*, Indianapolis 2010.
- Kaplan M., *La place des soldats dans la société villageoise byzantine (VIIe-Xe siècles)*, in: *Le combattant au Moyen Âge. [18e Congrès de la] Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public*, ed. J.C. Hélas, Paris 1995, p. 45-55.
- Kaplan M., *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle. Propriété et exploitation du sol*, Byzantina Sorbonensia 10, Paris 1992.
- Kaplan M., *The Producing Population*, in: *A Social History of Byzantium*, ed. J. Haldon, Oxford 2009, p. 143-167.
- Kennedy H., *Egypt as a Province in the Islamic Caliphate, 641-868*, in: *The Cambridge History of Egypt*, ed. M.W. Daly – C.F. Petry, Cambridge 1998, p. 62-85.
- Lee A.D., *The Army*, in: *Cambridge Ancient History, vol. XIII: The Later Empire 337-425*, ed. A. Cameron – P. Garnsey, Cambridge 1998, p. 211-237.
- Leszka M.J. – Wierziński S., *Strategoī: early Byzantine military commanders in the times of Zeno and Anastasius I (474-518)*, Łódź – Kraków 2024.
- Luttwak E.N., *The Grand Strategy of the Byzantine Empire*, Harvard 2009.
- Makrypoulas C.G., *Byzantine Expeditions against the Emirate of Crete c. 825-949*, “Graeco-Arabica” 7-8 (2000) s. 347-362.
- Mango C. – Scott R. – Greatrex G., *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*, Oxford 1997.
- McCormick M., *Origins of the European economy. Communications and commerce, A.D. 300-900*, Cambridge 2001.
- McGeer E., *The Land Legislation of the Macedonian Emperors (Mediaeval Sources in Translation 38)*, Toronto 2000.
- Moralee J., *It’s in the Water: Byzantine Borderlands and the Village War*, “Humanities” 7 (2018) p. 1-14.
- Morrison C. – Cheynet J.C., *Prices and Wages in the Byzantine World*, in: *Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century*, v. 3, ed. A.E. Laiou, Washington 2002, p. 815-878.
- Morrison C., *Imperial generosity and its monetary expression: the rise and decline of the “largesses”*, in: *Donation et donateurs à Byzance*, ed. J.M. Spieser – É. Yota, Paris 2012, p. 25-46.

- Oikonomides N., *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance*, Athens 1996.
- Oikonomides N., *Middle-Byzantine provincial recruits: salary and armament*, in: *Social and Economic Life in Byzantium*, ed. E. Zachariadou, New York 2017, p. 121-136.
- Oikonomides N., *The Social Structure of The Byzantine Countryside in the First Half of the Xth Century*, in: *Social and Economic Life in Byzantium*, ed. E. Zachariadou, New York 2017, p. 105-125.
- Ostrogorsky G., *History of Byzantine State*, New Jersey 1997.
- Ragia E., *Mutual Interest Groups in a Provincial Context*, in: *Microstructures and Mobility in the Byzantine World*, ed. C. Rapp – Y. Stouraitis, Vienna 2024, p. 39-89.
- Ragia E., *The “Politikon” and the “Stratitikon” in Byzantium: Two Conflicting Social Images*, in: *Social Profiles and Social Position in Byzantium. Testimonies and Interpretations*, ed. E. Ragia, Athens 2025, p. 17-59.
- Ragia E., *The Social Position of the Soldiers and the “Military Lands”: An Interpretation (6th-10th Centuries)*, “Revue des Études Byzantines” 80 (2022) p. 129-171.
- Rizos E., *Remarks on the logistics and infrastructure of the Annona Militaris in Eastern Mediterranean and Aegean areas*, “Antiquité Tardive” 23 (2015) p. 287-302.
- Roth J.P., *The Logistics of the Roman Army at War (264 B.C.-A.C. 235)*, Leiden – Boston – Köln 1999.
- Rzeźnicka Z., *Military Diet in Selected Greek, Roman and Byzantine Sources*, in: *Standards of Everyday Life in the Middle Ages and in Modern Times*, ed. K. Mutafova – N. Hristova – I. Ivanov – G. Georgieva, Veliko Tarnovo 2014, p. 649-661.
- Sirks B., *Food for Rome: The Legal Structure of the Transportation and Processing of Supplies for the Imperial Distributions in Rome and Constantinople*, Amsterdam 1991.
- Stein E., *Histoire du Bas-Empire*, v. 2, Paris 1974.
- Sullivan D.F., *Byzantine Defenders of Images. Eight Saints’ Lives in English Translation*, ed. A.M. Talbot, Washington 1998.
- The Oxford Dictionary of Byzantium*, v. 1-3, ed. A.P. Kazhdan – A.M. Talbot – A. Cutler – T.E. Gregory – N.P. Sevcenko, Oxford 1991.
- Treadgold W., *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997.
- Treadgold W., *Byzantium and Its Army*, Stanford 1998.
- Treadgold W., *The army in the works of Constantine Porphyrogenitus*, “Rivista di Studi Bizantini e Neoeellenici” 29 (1992) p. 77-162.
- Van Berchem D., *L’Annone militaire dans l’Empire romain au IIIe Siècle*, “Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France” 10 (1937) p. 117-202.
- Whitby M., *The Ecclesiastical History by Evagrius Scholasticus*, Liverpool 2000.
- Wierzbński S., *Prospective Gain or Actual Cost? Arab Civilian and Military Captives in the Light of Byzantine Narrative Sources and Military Manuals from the 10th Century*, “Studia Ceranea” 8 (2018) p. 253-283.
- Wierzbński S., *U boku bazyleusa. Frankowie i Waregowie w cesarstwie bizantyńskim w XI w.*, Łódź 2019.

- Wierzbński S., *The Burden, the Craving, the Tool The Provisioning of the 10th Century Byzantine Army in the Light of Leo's *Tactica* and *Sylloge Tacticorum**, "Studia Ceranea" 10 (2020) p. 473-498.
- Wolińska T., *Konstantynopol i jego mieszkańcy widziani oczyma Liutpranda z Kremony*, „Vox Patrum” 52 (2008) p. 1231-1242.
- Wolińska T., *Synowie Hagar. Wiedza Bizantyńczyków o armii arabskiej w świetle traktatów wojskowych z IX i X wieku*, „Vox Patrum” 63 (2015) p. 1-20.
- Zuckerman C., *L'armée*, in: *Le monde byzantin*, v. 1, ed. C. Morrisson, Paris 2012, p. 143-180.



Holy Shepherds in Orthodox Art: An Unsuccessful Attempt to Create Patron Saints of Everyday Works

Piotr Łukasz Grotowski¹

Abstract: Herding was an important component of the medieval Mediterranean society's economy. Peasants involved in this activity needed celestial protectors, whose support could facilitate their life and daily duties. Among the crowd of martyrs, they found saints – such as Mamas, Tryphon, Blasios of Caesarea – who according to their *Lives* engaged in herding. From the mid-eleventh century one can observe the first attempts to create specific iconography of the group. Their ties with agriculture were underlined by the introduction of attributes such as a shepherd's crook and subsequently the animal (usually lamb, goat or an ox) depicted in the saint's hand. Images of this kind gained some popularity, especially in rural communities of the insular milieu. However, Holy Shepherds as a group never reached official ecclesiastical acceptance and in time faded as a distinct category. An exception was St. Mamas, whose images combining oriental (lion) and herding (lamb or goat) motifs remained popular, especially in Cyprus, where his sanctuary (Morphou) was also created. In turn in Russian folk tradition appeared beliefs that associated Sts Florus and Laurus (originally stonemasons) with horses. They found reflection in art in the form of the icons on which Archangel Michael gives the reins of stallions to the brothers as a sign of their supernatural power over these animals. This vernacular iconography was also rejected by the Church authorities and the Holy Synod of 1722 condemned such depictions as unorthodox.

Keywords: Holy Shepherds; herding; Byzantine art; Russian art; vernacular; St Mamas; St Tryphon

Herding was an important component of ancient farming and a popular occupation in the Eastern Mediterranean, as reflected in the story about shepherds who were the first to visit the newly born Child in Bethlehem (Lk 2:8-19). Naturally, those engaged in this essential activity sought special heavenly protectors, such as Pan in Greek mythology².

¹ Dr Piotr Ł. Grotowski, Department of History of Ancient and Medieval Art, Institute of History of Art and Culture, Faculty of History and Cultural Heritage, The Pontifical University of John Paul II, Cracow, Poland; e-mail: oxygenium@poczta.fm; ORCID: 0000-0001-8710-3499.

² About ancient divine protectors of shepherds and their Christian counterparts, cf. J. Stroszeck, *Divine protection for shepherd and sheep: Apollon, Hermes, Pan and their Christian counterparts st Mamas, st Themistocles and st Modestos*, in: *Pecus: man and animal in antiquity: proceedings of the conference at the Swedish Institute in Rome, September 9-12, Rome 2004*, p. 231-235.

In Christianity, this function was assigned to holy shepherds, a group of saints formally belonging to the category of martyrs, though associated with herding cattle by their biographies. The fact that their cult emerged in and was disseminated from rural communities³, which did not create abundant literary evidence, causes some difficulties in research. Observations made on visual representations, especially from small village churches can provide additional evidence in this matter.

Generally, it is impossible to distinguish shepherds as a separate category of saints in Byzantine hagiography. It is nevertheless possible to find shepherds among martyrs, i.e. saints who, according to legends, were occupied in herding cattle (Sts Mamas, Tryphon, Blasios of Caesarea). This fact was initially not underlined, but the situation changed over time, with the need to provide divine protectors for this specific branch of husbandry, and even the saints originally not connected with herding according to their *Lives* (Sts Florus and Laurus) were perceived as patrons of shepherds and villagers who tended domesticated animals. This process can be dated between the 10th and 11th centuries, resembling – or rather becoming part of the process of the “professionalization” of Byzantine saints – also observed in the case of warrior saints.

The earliest traces of holy shepherds are found in the texts about saint Mamas, a Cappadocian martyr killed under Aurelian around 275 AD. The roots of the legend connecting him with an eremitic lifestyle among deer can be dated to the second half of the fourth century. While Basil of Caesarea, in his *Sermon XXIII* delivered on the martyr's festival coinciding with the New Lord's Day (the first Sunday after Easter), at his shrine in Caesarea c. 370, makes only vague and general remarks on herding (practised by poor and uneducated shepherds, thereby elevating the Christian virtue of *humilitas*) and uses the metaphor of sheep and wolves (John 10:11-12)⁴, Gregory of Naziansos, in the *Oration*

³ For a recent study on rural culture in Byzantium see S. Gerstel, *Rural lives and landscapes in Late Byzantium: Art, Archaeology, and Ethnography*, Cambridge 2015, p. 44-69, 128-150, and especially p. 111-116, for Mamas' protective function among rural societies involved in husbandry from Greek islands and Mani peninsula.

⁴ Basilios Magnus, *Homilia XXIII: In sanctum Mamantem martyrem* 3, PG, 31, 592D-593A (BHG 1020; CPG 2868): “So if one keeps the memory of the shepherd (ποιμένος), let him not admire wealth. For we have gathered to praise a man who was not rich; do not depart admiring the rich man, but poverty joined with piety. To be a shepherd (ποιμήν) is neither a great nor learned profession. In your anger, would you not tell the man that has annoyed you ‘Are you a shepherd?’ A shepherd possesses nothing but his daily food; he puts on a leathern pouch and carries a stick and the necessary provisions for the day, with no care for tomorrow [...]. Since we have kept the memory of the shepherd,

44 dedicated to the same feast, relates to more precise details⁵. The reference to milking a deer and nourishing the saint with this uncommonly obtained milk indicates that Gregory was already familiar with an early redaction of the *Passio*, the archetype of which was dated by Albrecht Berger to the period before the beginning of the fifth century⁶.

However, its text influenced artists relatively late. Apart from a single, disputable due to the lack of inscription, representation of Mamas milking a doe preserved in the form of a relief on dated to the 6th century basalt altar's base from the vicinity of Caesarea⁷, it was only in the 11th and 12th

do not disdain his title" (tr. E. Rizos). See A. Busine, *The Origins and Development of the Cults of Saint Gordius and Saint Mamas in Cappadocia*, in: *Early Christianity in Asia Minor and Cyprus. From the Margins to the Mainstream*, ed. S. Mitchell – P. Pilhofer, Ancient Judaism and Early Christianity 109, Leiden 2019, p. 109, 111-112, 114-116, expresses doubts concerning the historicity of St Mamas and points out the lack of details and conventional structure of Basil's *Homily*. In turn T. Pelech (*Kult św. Mamasa i jego transmisja (od późnego antyku do ok. XIV w.)*), "Piotrkowskie Zeszyty Historyczne" 21/3 (2020) p. 26) seems to overestimate significance of the *Sermon*.

⁵ Gregorius Nazianzenus, *Oratio XLIV in novam Dominicam* 12, PG 36, 620-621 (BHG 1021; CPG 3010.44): "Mamas the illustrious, shepherd (ποιμήν) and martyr. Formerly he milked the deer, who pressed ahead of each other to nourish the holy man with unaccustomed milk; now he shepherds the people of our metropolitan city, renewing the spring today for the many thousands who press in on him from all around, ornamenting spring by the beauties of virtue, making it a time worthy of shepherds and victory orations", tr. B. Daley, *Gregory of Nazianzus*, London – New York 2006, p. 161. Cf. also E. Balicka-Witakowska, *Mamas: A Cappadocian Saint in Ethiopian Tradition*, in: *Leimōn: Studies Presented to Lennart Rydén on His Sixty-Fifth Birthday*, ed J.O. Rosenqvist, Studia Byzantina Upsaliensia 6, Uppsala 1996, p. 214.

⁶ A. Berger, *Die alten Viten des heiligen Mamas von Kaisareia. Mit einer Edition der Vita BHG 1019*, AnBol 120 (2002) p. 247-248. On the process of the development of the *Legend* and its enrichment with new details cf. A.D. Tsilipakou, *The Veneration of Saint Mamas in the Mediterranean. A Traveller and border-defender Saint. The Case of Naxos in the Cyclades*, in: *Naxos and the Byzantine Aegean: Insular Responses to Regional Change*, ed. J. Crow – D. Hill, Papers and Monographs from the Norwegian Institute at Athens 7, Athens 2018, p. 300-301; Busine, *The Origins and Development*, p. 120-122; Pelech, *Kult św. Mamasa*, p. 22-25, 29-31 (author in detail enumerates differences between particular redactions); S. Efthymiadis, *Saint Mamas's martyrdom in the Life of Patriarch Tarasios (BHG 1698)*, "Deltion tēs Hristianikēs Arhaiologikēs Etaireias" 4/42 (2021) p. 59-61. A clear, brief survey of hagiographical texts including Latin and Oriental in chronological order is provided by B. Cignitti, *Mama (Mamante, Mammās, Mammēte)*, BS VIII 592-594.

⁷ The scene hitherto described as bucolic one was identified as belonging to Mamas narrative by F. Hild – M. Restle, *Kappadokien (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos)*, Tabula Imperii Byzantini 2, Wien 1981, p. 263 and more deeply studied by V. Ruggieri, *An altar in the archaeological museum of Kayseri: St Mamas and*

centuries that the narrative subject of the saint with hind (cod. *Jerusalem Taphou* 14, fol. 27r, 11th c.; *Mosq. Hist. Mus.* 146, fol. 29r, 11th c.; *Vat. gr.* 1947, fol. 13r, 11th c.; *Sinaiticus gr.* 346, fol. 53r, 12th c.; *Sinaiticus gr.* 339, fol. 53r, 12th c.; *Par. gr.* 550, fol. 30r, 12th c.) and teaching wild animals (*Sinai. gr.* 346, fol. 27r, 11th c.; *Athos Vatopedi* 107, fol. 28r, 11th-12th c.; *Sinaiticus gr.* 346, fol. 42v, 12th c.; *Athos Dionysiou* 61, fol. 17r, 12th c.; *Cod. Pantaleimon* 6, fol. 38v, 12th c.; *Par. Coislin* 239, fol. 27v, 12th c.) disseminated, as they became part of the programme of illustrated liturgical codices containing Gregory's *Sermons*⁸. According to Galavaris, the presence of a soldier in the milking scenes from *Jerusalem* and *Vatican 1947* codices indicates that miniaturists were inspired not only by the text of the homily but also by another episode from the *Passio*, namely the astonished soldiers sent to the mountains by the governor of Caesarea, Alexander, to capture the young Christian⁹. The depictions of the saint teaching deer must have had the same sources. Nevertheless, Galavaris's suggestion that both subjects were derived from an extensive pictorial cycle of the saint's *Life* from *Synaxaria*¹⁰ has some weak points. Not a single cycle of this type from the 11th or 12th centuries has so far been found¹¹. Various codices also contain differently composed depictions including the same

the Prophet Elijah, OCP 84 (2018) p. 341-343, figs. 1, 8-10. The weak side of this interpretation is the lack of the inscription, while sculpted on the opposite side of the drum prophet Elijah is provided with the name ΗΛΙΑC written above.

⁸ G. Galavaris, *The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregory Nazianzenus*, Studies in Manuscript Illumination 6, Princeton 1969, p. 100-103 *et passim*, tab. on p. 14-17, figs. 5, 104, 123, 142, 202, 319, 343, 358, 380-381, 402; A. Maraba-Hatzēnikolaou, *O agios Mamas*, Athēna 1995, p. 86-91, pl. I-III (although the author mistakenly interprets the bucolic scene on fol. 34r of cod. *Par. gr.* 533, as Mamas's depiction); Balicka-Witakowska, *Mamas*, p. 223-226, fig. 4-11; Efthymiadis, *Saint Mamas's martyrdom*, 61 and n. 21.

⁹ Galavaris, *The Illustrations*, p. 100-102. His opinion was accepted by C. Walter, *Liturgy and the illustration of Gregory of Nazianzen's homilies. An Essay in Iconographical Methodology*, REB 29 (1971) p. 198-199.

¹⁰ Galavaris, *The Illustrations*, p. 103.

¹¹ The cycle of St Mamas that consists of three episodes only has survived in the church dedicated to this saint at Paleochora on Crete. However, the paintings dated to 1355/1356 according to an inscription are much later and they do not follow compositions from illustrated Gregory's Homilies A.A.T. van den Brink – I. Spatharakis – A. Verweij, *A cycle of St. Mamas in a Cretan church*, JÖB 53 (2003) p. 233-236, fig. 4-6. The same applies to a 14th-century icon from the church of St Paraskevi in Moutoullas on Cyprus (now in the Kykkos Museum). On a heavily damaged panel, only a few side scenes have survived out of the original fifteen episodes, but none can be identified as milking a deer or teaching wild animals, cf. S.K. Perdakis, *Saint Mamas with scenes from his life*, in: *The veneration of Saint Mamas in the Mediterranean: A traveller, border defender*

scenes, which contradicts Galavaris's hypothesis and rather indicates that each time, an artist was inspired by the text and a new composition was developed to depict the key moments from the legend.

The representations of Saint Mamas (and other holy shepherds) were present in Byzantine art already in an earlier period, but they were standardized and did not depart from the images of other martyrs depicted in court chlamydes. While the earliest known depiction of the saint on the wall of Santa Maria Antiqua in Rome (dated to the pontificate of Paul I, 757-767) is heavily damaged and does not allow us to identify his costume¹², in the 10th-11th-century frescoes from Greek (e.g. St Stephanos in Kastoria) and Cappadocian cave churches (chapel no. 6, El Nazar and St. John, also known as Sakli kilise in Göreme), Mamas was depicted as a high-ranking officer wearing a chlamys and holding a cross in the right hand¹³. This universal iconography was also applied to other saints who were occupied in herding cattle according to their biographies.

The change occurred in the Elmali kilise (Apple church) in Göreme dated to c. 1050 (fig. 1). On the arch of the left arcade, next to the sanctuary, saint Mamas was depicted in a traditional chlamys and a knee-length patterned tunic. In his right hand, the figure holds a white cross, an attribute typical of martyrs, but in his left hand, he keeps a short brownish stick topped by a shortly cut snag¹⁴. Soon the saint began to be depicted

saint, Thessaloniki – Morphou 2013, p. 38-39 (cat. no. 1). Scenes of Mamas' martyrdom are analysed in detail by Efthymiadis, *Saint Mamas's martyrdom*, p. 61-65, figs. 1-6.

¹² J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert*, v. 4, Freiburg i. Br. 1916, fig. 166:2. Cf. also Cignitti, *Mama*, p. 608; Balicka-Witakowska, *Mamas*, p. 219; A.V. Zaharova, *Izobraženiâ svätých v monumental'noj dekoracii rannehristsianskih i vizantijskih hramov do XI v.m* "Istoričeskie issledovaniâ: žurnal Istoričeskogo fakulteta MGU im. M.V. Lomonosova" 2 (2015) p. 46-47, 55, note 90.

¹³ Tsilipakou, *The Veneration of Saint Mamas*, p. 302 (Kastoria); G. de Jerphanion, *Une nouvelle province de l'art byzantin, les églises rupestres de Cappadoce*, v. 1, Paris 1925, pl. 40, fig. 3 (El Nazar); M. Restle, *Byzantine Wall Paintings in Asia Minor*, v. 2, Greenwich 1969, figs. 18, 20 (El Nazar); C. Jolivet-Lévy, *Les églises byzantines de Cappadoce: le programme iconographique de l'abside et de ses abords*, Paris 1991, p. 93 (chapel No. 6), pl. 59:1 (El Nazar; cf. also other examples on p. 195, 264, 282); N. Thierry, *La Cappadoce de l'antiquité au Moyen Age*, Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 4, Turnhout 2002, fig. 123 (Saklı Kilise).

¹⁴ Jerphanion, *Une nouvelle*, v. 1, Paris 1925, p. 431-454; v. 2, Paris 1928, pl. 117:1 and Jolivet-Lévy, *Les églises byzantines*, p. 125 both date frescoes to the mid-11th c. In turn, Restle, *Byzantine Wall Paintings*, v. 1, p. 60-63, 124-125 and J. Lafontaine-Dosogne, *Histoire de l'Art Byzantin et Chrétien d'Orient*, Louvain-la-Neuve 1987, p. 165-166 suggest a later date (late 12th or even the early 13th c.).

with various forms of the staff in the miniatures of aforementioned illuminated Gregory's *Sermons*. While on fol. 27v of the *Cod. Par. Coislin* 239 he was painted as sitting with a short, thick club¹⁵ and on fol. 17r of the Athonite *Cod. Dionisiou* 61 (fig. 2) he keeps a long, thin, straight, white stick in his right hand¹⁶, in the scene of teaching deer on fol. 38v of the *Cod. Pantaleimmon* 6 from the second half of the 12th century the top of his staff is curved, giving it the form of a shepherd's crook¹⁷.

This motif is related to another episode from Mamas's *Passio*¹⁸. According to it, along with the hinds that he could milk, the hungry saint on Mount Siloam also received from heaven a shepherd's crook (ράβδος) to herd animals

¹⁵ Galavaris, *The Illustrations*, p. 246, 248, pl. 202 (dates manuscript to the late 11th c.); Maraba-Hatzēnikolaou, *O agios Mamas*, p. 90 pl. IIIb (dates it to 12th c.).

¹⁶ Galavaris, *The Illustrations*, p. 102, pl. 358 (dates to 11th/12th c.); *Oi thēsauroi tou Agiou Orous: Eikonografēmena heirografa*, ed. S.M. Pelekanidou – P.K. Hrēstou – H. Maupoulou-Tsioumē, v. A, Athēnai 1973, p. 415-416, fig. 107 (date it to the 11th c.); Maraba-Hatzēnikolaou, *O agios Mamas*, pl. XVIII. The traces of blurred animals (indicating a teaching scene) still visible below depicted as standing frontally the saint were noticed by Balicka-Witakowska, *Mamas*, p. 223, fig. 5.

¹⁷ Galavaris, *The Illustrations*, p. 209, 212, pl. 142. An early date of the execution of the codex proposed by him on the basis of ornamental similarities to a late 11th c. Byzantine illuminated manuscripts was rejected in recent studies, cf. *Oi thēsauroi tou Agiou Orous*, v. B', p. 354, and esp. J. Đorđević, *Horrors of the Perverted Eucharist: Sensing Pelops' Dismembered Body in Panteleimon cod. 6*, "Ikona – Journal of the iconographic studies" 12 (2019) p. 36-37, who associated the story of Tantalus sacrificing Pelops depicted in the codex with debate concerning Christ self-sacrificing, which took place in the second half of the 12th c. His observation can be extended to *Cod. Par. Coislin* 239 due to the stylistic as well as iconographic affinities observed between both manuscripts.

¹⁸ Berger, *Die alten Viten* (§ 12), p. 292 (BHG 1019): "Mamas did what was ordered to him by the angel of the Lord, he also saw a shepherd's crook (ράβδον) sent to him from the heaven and heard a voice that spoke to him: «Take this stick, which is send to you by the Lord, because due to it you will be able to subjugate wild animals. Thanks to it, you will be able to achieve no less than Moses in Egypt (τῆς κατ' Αἴγυπτον ἐπὶ Μωσέως ράβδου), and if you ask me for anything, thanks to it you will be able to do it». The saint took the shepherd's crook in his hand, looked at the sky and stuck it on the ground, and then immediately appeared a Gospel book. He bent himself, took it and said: «O Lord, to whom you order to preach your gifts?»". Cf. also so-called *Encyclical Life* (§ 6-7) known only in the Latin translation, cf. *Passio Sancti Mammetis*, ed. H. Delehaye, AnBol 58 (1940) p. 130 (BHL 5191d): "vox ad eum facta est dicens: «Excipe virgam hanc et semper tuis manibus porta. Quicquid autem a me postulaveris, dum compleveris orationem tuam, percuties virga terram et dabit tibi lapidem et parebit desideriis tuis». Assumens autem virgam [...]. Et haec dicens percussit virgam super terram et ecce statim liber apparuit in quo quattuor evangelia continebantur scripta".

and do miracles like Moses in Egypt¹⁹. Due to this, the straight form of the tool depicted in the Elmali church, before the late 12th century, was replaced with a curved shepherd's crook (figs. 3, 5)²⁰, an iconographic motif already seen in the images of the holy shepherds from the Old Testament, e.g. Abel (especially when shown among the Patriarchs in the *Anastasis* scenes, but also as a shepherd on fol. 55r of the Vatican copy of the Christian topography by Kosmas Indikopleustes)²¹, and, as already mentioned, Moses (fig. 4)²².

¹⁹ Moses' miracle-working staff (Hebr. *נֶזֶם*) is mentioned by Ex 10:13; 14:16; 17:5,9; Num 20:8. According to *Scriptores originum Constantinopolitanarum* (III 88), ed. T. Preger, Leipzig 1907, p. 247 the relic was housed in the church of the Virgin *tou Rhabddou* in Constantinople, from where it was taken to the Palace (and contemporary it is exhibited in the Topkapı Museum, inv. No. 21/65). On Moses' staff and Aaron's blooming rod as symbols of power given by God and their typological transition into *virga thaumaturga* of Christ and crosier of St. Peter already in the pre-Constantinian era, cf. Ch. Meilicke, *Moses' Staff and the Return of the Dead*, "Jewish Studies Quarterly" 6 (1999) p. 348-362, figs. 6-10. However, the author seems to be unaware of later verbatim implications in the hagiographical texts.

²⁰ Cf. e.g. frescoes in the NW chapel of St Pantaleimon's church at Nerezi (1164) near Skopje, I. Sinkević, *The Church of St Panteleimon at Nerezi: Architecture, programme, patronage*, Wiesbaden 2000, p. 73, fig. LXV; and on the S wall at the church of the Virgin of Kampos in Kophinou (late 12th c.) on Cyprus, G. Sōtēriou, *Ta buzantina mnēmeia tēs Kuprou*, en Athēnais 1935, pl. 64 (with still visible traces of an animal in the saint's left hand, now destroyed); Maraba-Hatzēnikolaou, *O agios Mamas*, 92, pl. IVb; S. Gabelić, *Predstave Svetog Mamanta u zidnom slikarstvu na Kipru*, "Zograf" 15 (1984) p. 69-70, fig. 1; C.A. Hadjichristodoulou, *The Iconography of Saint Mamas in Cyprus*, in: *The veneration of Saint Mamas in the Mediterranean: A traveller, border defender saint*, Thessaloniki – Morphou 2013, p. 78, fig. 1; O. Perdikē, *O toihografikos diakosmos tou naou tēs Panagias stēn Kofinou*, in: *Eumathios Filokalēs: Anadeixē epilegmenōn mesobuzantinōn mnēmeiōn Krētēs Kuprou me kainotomes methodous*, Rethumno 2014, p. 254, fig. 4. While the authors listed above date the Kophinou frescos to the end of 12th c., D. Mouriki, *The Cult of Cypriot Saints in Medieval Cyprus as attested by Church Decorations and Icon Painting*, in: *'The Sweet Land of Cyprus'. Papers Given at the Twenty-Fifth Jubilee Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1991*, ed. A.M. Bryer – G.S. Georghallides, Nicosia 1993, p. 249-251, argues for the 13th c.

²¹ For Abel with a shepherd's crook in the scene of Anastasis cf. e.g. frescoes in St George's church at Kurbinovo (1192) and in the apse of the parekklesion in the Chora Monastery (1316-1321) in Constantinople, C. Grozdanov, *Kurbinovo i drugi studii sa freskoživopisot vo Prespa*, Skopje 2006, figs. on p. 231, 233 (as well as the shepherd in the Nativity scene on p. 195); *The Kariye Djami*, v. 1, ed. P. Underwood, New York 1966, "Historical Introduction and Description of the Mosaics and Frescoes", p. 194-195; v. 3, figs. 341-343, 355. For the Vatican *Indikopleustes* (and slightly different depictions on fol. 91v of *Sin. gr. 1186* and on fol. 124r of *Laur. Plut IX.28*), cf. M. Kominko, *The world of Kosmas: illustrated Byzantine codices of the Christian topography*, Cambridge 2013, fig. CT 26a-c.

²² Moses with a rod is usually depicted in the scenes showing the conversation with the Burning Bush, crossing the Red Sea and smiting the rock, cf. e.g. *Oi thēsaurōi*

However, a crook as an attribute has a much longer history. In ancient Egypt, a crook (*HqA*) was used together with a flail as a sceptre of the pharaoh. As the papyri containing the *Book of the Dead* indicate, it was borrowed from Osiris, who inherited it as a symbol of sovereignty over earth from his father, Geb²³. Both regalia expressed an idea of the ruler as a herdsman of humanity. In ancient Greece, this tradition was assigned distinctly pastoral connotations and the crook (*pedum*) became the sign of Thalia, the muse of Comedy and Bucolic poetry²⁴. It was in this sense, that it came into use in Byzantine art.

In the second half of the 12th century, a shepherd's staff (ὠκυνόδιον) as a personal attribute of Saint Mamas, closely tied to his *Legend*, was associated with other holy shepherds, namely St Tryphon (1st of Feb.) and St. Blasios (3rd of Feb.). All three saints were depicted with it on the walls of the northwest chapel of St Pantaleimon's church in Nerezi near Skopje (1164; figs. 5-7)²⁵. Saints Mamas and Tryphon hold shepherd's crooks on the arch under the northwest arcade of the cross arm in the church of Sts Peter and Paul in Kalyvia-Kouvara in Attica (1232; figs. 8-9)²⁶. It was thereby transformed from an individual object related

tou Agiou Orous, vol. A', fig. 128, vol. Γ', figs. 68, 211-212, 233, vol. Δ', figs. 71, 197; Kominko, *The world of Kosmas*, pl. 8, 11, 18, figs. Ct 13ab, CT 15ab, CT 33a-c.

²³ Cf. e.g. *Hymn of Praise to Osiris* on the scroll of Book of Death London BM 9901 (*Hunefer*) dated to XIX Dynasty, which says: "The White Crown is set on your head. You seized the crook and the flail when you were (still) in the womb and had not (yet) emerged onto the earth", E.A. Wallis Budge, *The Book of the Dead: Facsimiles of the papyri of Hunefer, Anhai, Kerasher and Netchemet with supplementary text from the papyrus of Nu*, London 1899, p. 5, pl. III. Rabbinic exegesis of Moses's stick according to which it originated from Egyptian, Roman (lictors' fasces) or Greek (Hercules' club) roots was analysed by Meilicke, *Moses' Staff*, p. 348-350.

²⁴ O. Höfer, *Thaleia, Thalia (Muse)*, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, V 450.

²⁵ Sinkević, *The Church of St. Panteleimon at Nerezi*, p. 73, pl. LXV, LXVI, 71. The close relationship between St Mamas and St Tryphon is already attested by the placement of their facing busts in medallions on the opposite arcossolia in the rock church of Acrobats (Cambazli Kilise) in Ortahisar dated to the end of 11th c., cf. N. Thierry – M.M. Thierry, *Une nouvelle église rupestre de Cappadoce: Cambazli Kilise à Ortahisar*, "Journal des Savants" 1 (1963) (reprinted in: N. Thierry, *Peintures d'Asie Mineure et de Transcaucasie au Xe et XIe s.*, Variorum 67, London 1977, text XI), p. 10, fig. 2 (Tryphon only). Despite court costumes worn by both martyrs the only reasonable explanation for the juxtaposition of their images seems to be an association with herding.

²⁶ N. Panselinou Coumbarakis, *Saint Pierre de Kalyvia-Kouvara et la chapelle de la Vierge de Mérenta, Deux monuments du XIIIe siècle en Attique*, Thessalonica 1976, p. 102-103, pl. 50, 52; S. Gerstel, *The Byzantine Village Church: Observations on*

to a specific event described in the *Legend* to a general attribute defining a whole group of saints sharing the same profession – herding cattle. In fact, this phenomenon can be traced only in visual arts, as it had no solid foundations in hagiography. According to his *Passio*, St Tryphon († c.. 250) was a gooseherd (χηνοβοσκός) in his youth in his youth, in his native village of Campsada in Phrygia²⁷. However, this information remained coincidental and unimportant for his further fate.

The connection of St Blasios with herding seems to be even more tenuous. The saint has no established hagiography. An exceptional source that is known to us, in which the martyrdom of St Blasios of Caesarea is mentioned, is the *Synaxarion of the Hagia Sophia*, written under the auspices of Constantine VII Porphyrogenitos. On the 3rd of February, it lists the martyrdom of St Blasios. According to the record, he originated from a wealthy Caesarean family involved in flock pasturing (βόσκημα)²⁸. This laconic reference, but probably also a popular association based on the similarity of his name with Veles (the pagan Slavic god of domestic animals), was most likely the source of another pastoral attribute of this saint – a calf held by him in the Nerezi fresco (fig. 6). This attribute also accompanies the saint on the southwest pillar of the church of Archangel Michael, the katholikon of the Lesnovo Monastery (1346-1347; together with St Mamas holding a sheep; fig. 10)²⁹, as well as on the south wall of the narthex (added in 1389) of St Saviour's church in Akoumia (beside

Its Location and on Agricultural Aspects of Its Program, in: *Les villages dans l'Empire byzantin (IVe-XVe siècle)*, ed. J. Lefort – C. Morrison – J.P. Sodini, *Réalités Byzantines* 11, Paris 2005, p. 170, fig. 4; Gerstel, *Rural lives*, fig. 77.

²⁷ F. de Cavalieri, *Hagiographica*, Studi e Testi 19, Roma 1908, p. 45-74; *Passio S. Tryphonis* Prior 1, 11, in: *Acta Sanctorum*, v. 67, ed. Societas Bollandiensis, Bruxellis 1925, p. 330, 335 (BHG 1856): “καὶ ἐπικαλουμένου Τρύφωνα τινὰ χηνοβοσκόν [...] Τρύφωνα τινὰ χηνοβοσκόν, καὶ τούτων οὕτω γενομένων. [...] Τρύφωνα τὸν ἀπὸ τῆς Φρυγίας, ἦτοι ἀπὸ τῆς Σαμψάδου κώμης ὁρμώμενον, τὸν χηνοβοσκὸν συλληφθέντα ἐπὶ τὸ εἶξαι τῇ κελεύσει τοῦ αὐτοκράτορος, χριστιανὸν δὲ τυγχάνοντα μὴ πεισθέντα θῆσαι τοῖς θεοῖς, ἀλλὰ τὴν βασιλικὴν ἀντιταξάμενον φωνὴν ἐκέλενσεν τὸ ὑπέρλαμπρον δικαστήριον ξίφει ἀποτμηθῆναι”.

²⁸ *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmoniano*, ed. H. Delehay, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris, Bruxellis 1902, p. 441: “Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἄθλησις τοῦ ἁγίου μάρτυρος Βλασίου τοῦ βουκόλου. Οὗτος ἐκ Καισαρείας τῆς Καππαδοκίας ἔλκων τὸ γένος, γονέων οὐκ ἄγενῶν ἀλλὰ τῶν εὖ γεγονότων ὑπῆρχεν, ἐκ τῆς τῶν βοσκημάτων πληθύος τῆς περιουσίας αὐτῶν ἀξανομένης”.

²⁹ S. Gabelić, *Contribution to the Iconography of Saint Mamas and Saints with Attributes*, in: *Praktika tou Deuterou Diethnous Kupriologikou Sunedriou (Leukōsia, 20-25 Aprilou)*, v. 2, ed. T. Papadopoulos – B. Egglexakēs, Leukōsia 1986, p. 577-581, fig. 1; Efthymiadis, *Saint Mamas's martyrdom*, p. 64, n. 29.

Mamas with a goat)³⁰, below St Mamas with a goat on the north pillar of St Saviour's church in Spili (early 14th c.)³¹, on the south wall of Panagia Faneromeni in Chordaki³², all on Crete.

It seems that under the influence of the calf motif, artists began to introduce other animals (usually sheep or goat) as attributes of the remaining two saints (especially Mamas). They are both depicted holding in their hands unspecified animals with white furs. However, the artistic attempt to create a group of holy shepherds soon failed due to the lack of a solid hagiographic background and the absence of folk ritual practices. As a saint without a hagiography, Blasios of Caesarea soon sank into oblivion and was depicted very seldom (e.g. as a young, long-haired martyr with a cross in the Gračanica Monastery, 1318-1321)³³. In turn, the iconography of Saint Tryphon is much more diversified. Besides the mentioned pastoral representations, he was depicted as a common martyr (in a chlamys and with a cross) and, in late Byzantine art, also with a pruning knife (κλαδευτήριον) in his hand for cutting vine branches or keeping a hoe with short handle (fig. 11), due to the association of his feast with the beginning of spring works in vineyards³⁴.

An especially interesting attribute of St Tryphon is a lily (fig. 12). The source for this was a miracle that occurred every year during his feast in the Nicene church dedicated to this saint. According to the *Encomium* by Theodore II Laskaris (1254-1258), dried lily bulbs put in

³⁰ I. Spatharakis, *Dated Byzantine Wall Paintings of Crete*, Leiden 2001, p. 129; I. Spatharakis, *Byzantine Wall Paintings of Crete*, v. 4, Leiden 2015, p. 24; cf. also the portrait of the young beardless Blasuis with an ox on the S wall of St. George's church in Ano Viannos on Crete (1401), Spatharakis, *Dated Byzantine Wall Paintings*, p. 149.

³¹ Spatharakis, *Byzantine Wall Paintings*, v. 4, p. 192, figs. 486, 492 (it is noteworthy that the opposite wall of the same pilaster features St Tryphon but with a sickle in his hand as his attribute, fig. 491).

³² Spatharakis, *Byzantine Wall Paintings*, v. 3, Leiden 2012, p. 47, 272, fig. 119.

³³ Any possibility of ambiguity is excluded by the Slavonic inscription СТИ ВЛАСИИѦ БОУКОЛЬ, which accompanies the representation, cf. B. Todić, *Gračanica. Slikarstvo*, Priština 1999, p. 105, fig. 63.

³⁴ For various types of representations of St Tryphon see A. Katselakē, *Eikonografia tou Agiou Tryfōnos, prostatē tēs ampelou: mia idiaitērē periptōsē se buzantino nao tēs Krētēs*, in: *Oinos palaioi ēdupotos. To krētiko krasi apo ta proistorika ōs ta neotera hronia. Diethes Sunedrio. Peza Pediados*, ed. K. Mulopotamitakē, Ērakleio 2002, p. 207-216. Cf. also Spatharakis, *Byzantine Wall Paintings*, v. 1, London 1999, p. 43-44, pl. 4a, v. 3, p. 106, fig. 315, v. 4, p. 192, fig. 491; Spatharakis, *Dated Byzantine Wall Paintings*, p. 46; Gerstel, *Rural lives*, p. 121-122, fig. 91 (frescoes from Cretan churches of St Demetrios in the village of Ayios Demetrios near Rethymnon, c. 1300, and St Saviour at Spili, as well as other examples from rural chapels).

the martyr's lamp suddenly bloomed out of season, amid the frosts of winter³⁵. The emperor not only founded the mentioned church but also placed the image of St Tryphon with a lily on his silver coins³⁶. The reason for this special reference was a dream in which the martyr encouraged Theodore for his first victorious campaign against Bulgaria (when he captured Berroia)³⁷.

The above remarks imply that St Mamas was the only saint who maintained a stable connection with herding³⁸. An animal and a shepherd's crook in his hands became his common attributes since the 13th

³⁵ *Laudatio S. Tryphonis A. Theodoro Duca Lascari* 8, in: *Acta Sanctorum*, v. 67, ed. Societas Bollandiensis, Bruxellis 1925, p. 356 (BHG 1858d); translation after C. Foss, *Nicaea: a Byzantine capital and its praises: with the speeches of Theodore Laskaris, In praise of the great city of Nicaea, and, Theodore Metochites, Nicene oration*, Brookline 1996, p. 106: "In this city [Nicaea], he completed the struggle of martyrdom, and now here he accomplishes his great works. He brings his blessings to fruition in the incredible yearly blooming and sprouting of the lilies (κρίνων ἀνθήσεις παραδόξους καὶ ἐξβλαστήσεις ἐνιαυσιαίους καρποφορεῖ εὐλογίας) – what a miracle! The lily which lies in the lamp of the martyr blooms in the frost and snows of winter (ἐν παγετῷ καὶ χιόνι τε καὶ χειμῶνι ἀνθεῖ τὸ κρίνον τῇ τοῦ μάρτυρος λυχνίᾳ ἐγκείμενον). When a year has passed since it was cut, the dry bulb suddenly blooms, almost escaping perception, at the hour when morning service is celebrated with hymns and the praises of the victorious martyr are sung in beautiful language. The crowd sees the miracles of Tryphon: emperors have seen it; patriarchs have observed it, and the faithful are greatly strengthened by it; because of the miracle, demons run away, diseases are banished, and the prayers of the faithful are granted. When the miracle takes place, there is a universal festival – of infants, children, adolescents, men, old men, elders, the aged, women, laymen, soldiers, officials, priests, and monks – every kind and age of people sees it and jumps with joy. For what happens does not happen in a corner or some shadowy place, but in the church of God".

³⁶ Imperial foundations dedicated to St Tryphon in Nicaea were described by Theodore Skoutariotes, cf. *Anōnumou Sunopsis Hronikē*, ed. K.N. Sathas, *Mesaiōnikē Bibliothēkē* 7, Benetia 1894, p. 512. On Theodore's coins with the saint, cf. M.F. Hendy, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton O. Collection and in the Whittemore Collection*, v. 4, Washington 1999, p. 516, pl. XXXV-XXXVI.

³⁷ The dream is mentioned by the emperor in his *Letter* (CXCIX) to the Grand Domestic George Mouzalon, *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII*, ed. N. Festa, Firenze 1898, 245-246; cf. also *Anōnumou Sunopsis Hronikē*, p. 514 (= Georgii Acropolitae, *Opera*, ed. A. Heisenberg, Leipzig 1903 (reprint: G. Wirth, Stuttgart 1978), v. 1, p. 291-292).

³⁸ Prayers to Mamas for curing flocks were incorporated into the *Euchologion*, cf. *Euhologion to Mega*, ed. N.P. Papadopoulou, Athēnai 1927, p. 512-513. They are followed by prayers to another protector of flocks, St Modestos (*Euchologion*, cf. *Euhologion to Mega*, p. 509-512). Cf. also Gerstel, *Rural lives*, p. 114 (e.g. books with prayers to St Mamas to cure domestic animals).

century, especially in the art of the insular milieu³⁹. The animal species varied: on Crete, goats with upward straight horns were the most popular (fig. 13)⁴⁰, while on Rhodes, Naxos and Cyprus lambs (often with curved horns) prevailed (fig. 16)⁴¹. This diversity contradicts the old theory of David Talbot-Rice, according to which the inspiration for the lamb motif was found in a folk legend, according to which Mamas, a hermit from Morphou, was arrested for refusing to pay taxes. While he was escorted

³⁹ According to Tsilipakou, *The Veneration of Saint Mamas*, p. 302, 305, fig. 4, the cult of St Mamas disseminated by the seaways, what can be confirmed by its initial absence in the Epirus. Her hypothesis seems to be partly confirmed by the location of Mamas' early veneration centres in Constantinople, which appeared already in the 5th c. in the close vicinity of the harbour in the suburb of Galata (Beşiktaş) or the west of Hebdomon (Ayamama), cf. M. Polychronaki – E. Angelkou, *Saint Mamas in Constantinople*, in: *The veneration of Saint Mamas in the Mediterranean: A traveler, border defender saint*, Thessaloniki – Morphou 2013, p. 64-66; B.M. Stanisławski – K.K. Szymański, *Rusowie w Konstantynopolu "u świętego Mamy"*, Kraków 2023, p. 108-110, 165-194, 255-261, 284-298, figs. 6-11, 46-55, 68-69. In turn, proposed by F. Androšuk, *Konstantinopol'ske monastyri sv. Mamanta i mesto rezidencii ruskih kupcov v X veke, "Ruthenica"* 11 (2012) p. 27-28, fig. 7 identification of the 12th c. church discovered in the harbour of Theodosius as monastery of St Mamas remains unconvincing due to numerous inaccuracies and mistakes committed by the author. Yet another perspective presents Pelech, *Kult św. Mamasa*, p. 26-28. He focuses on the Mamas' Monastery near the gate of Xylokerkos (6th c.), while omitting the earliest settlements on the seashore dated to the 5th c. It leads him to the dynastic explanation of the cult transfer taking into consideration the fact that Emperor Maurice originated from Arabissos in Armenia Secunda distanced less than 200 km from Caesarea.

⁴⁰ Cf. e.g. in the frescoes at the Koimesis church in Alikambos (1315/1316, painted by Ioannis Pagomenos), in the church of St John the Baptist in Anogia (c. 1320), in the church of St John Evangelist in Margarites (1383) and in the church dedicated to the Holy Virgin in the village Thronos (3rd quarter of the 14th c.), Spatharakis, *Byzantine Wall Paintings*, v. 2, Leiden 2010, p. 74, 223, figs. 77-78, 340, v. 3, p. 212, fig. 576, v. 4, p. 157-158, fig. 393; Spatharakis, *Dated Byzantine Wall Paintings*, p. 48-49; Gerszel, *Rural lives*, p. 115, fig. 84.

⁴¹ Among insular churches where Mamas was depicted with the ram can be enlisted chapel of St George Bardas near Apolakkia (1289/1290) and the church of St Nicholas in Maritsa (1434/1435) on Rhodes, as well as the chapel of Panagia stes Yallous in Agiassos (1288/1289) and St John Theologos in Addissarou (14th c.) on Naxos, cf. K. Kefala, *Oi toihografies tou 13ou aiōna stis ekklēsies tēs Rodou*, Athēna 2015, p. 197; Gerstel, *Rural lives*, p. 113, figs. 81-83; Tsilipakou, *The Veneration of Saint Mamas*, p. 303-305, figs. 1-3; T. Konstantellou, *Epigraphy, piety, and social history: snapshots of personal histories in thirteenth-century Naxos*, "Byzantina Symmeikta" 34 (2024) p. 296-297, 308, figs. 3-4, 8. For numerous examples from Cyprus see Gabelić, *Predstave Svetog Mamanta*, p. 70-71, figs. 2-10; Hadjichristodoulou, *The Iconography of Saint Mamas*, figs. 2, 3, 5 and catalogue entries Nos. 1-2, 7, 10 *et passim*.

by soldiers to the Duke of Nicosia, he saved a lamb from being devoured by a lion, tamed the beast and rode on its back to the town⁴². The story dates from a considerably later period and cannot be traced back earlier than 1742 when it was recorded by the Scottish traveller Alexander Drummond during his stay on Cyprus⁴³. It seems, therefore, that it was a folk tale created *ex post* (using some elements from the saint's earlier hagiography) to explain the complex iconography of St Mamas and could not be the source for the representations.

The lion on which the saint rode was obviously another motif related to Mamas's *Passio*, namely to his miraculous travel on animal's back to Caesarea⁴⁴. While the Greek text informs us only about the saint's encounter with the beast on Mount Siloam when Mamas ordered to the animal to participate in his martyrdom in the theatre⁴⁵, oriental legends varies in this detail. In a Syriac version, he rides on the animal's back to Caesarea to bring to poor and hungry people cheese⁴⁶, whereas in a Coptic redaction,

⁴² D. Talbot-Rice, *Icons of Cyprus*, London 1937, p. 166-167 and note 12. The hypothesis was accepted by Balicka-Witakowska, *Mamas*, p. 215, 221; Stroszeck, *Divine protection*, p. 235 and recently by Pelech, *Kult św. Mamasa*, p. 31.

⁴³ C.D. Cobham, *Excerpta Cypria. Materials for a History of Cyprus*, Cambridge 1908, p. 297-298; Maraba-Hatzēnikolaou, *O agios Mamas*, p. 71.

⁴⁴ *Passio Sancti Mammetis* 8, 10, p. 131-133 mentions lions domesticated by the saint already on the Mt. Siloam, when he had herding deer and does: "Veniebant autem ad eum cottidie leones inmanes et ferocissimi; et ipsi priores cum omni mansuetudine pedibus eius provoluti cum psalleret post ipsum stabant, cum oraret et illi proni post illum semetipsos in faciem prosternebant [...]. Cervi denique simul et onagri cum leonibus et ursis et pardis adstant, nullus a nullo contingitur". Latin text alludes also to Daniel in the lions' den.

⁴⁵ Berger, *Die alten Viten* 14, 22, p. 296, 304-306: "Holy Ghost said to Mamas: «Call the lion, which kills children of pagans and Jews». Mamas said: «O Lord, God of our fathers, look at your sinful servant Mamas and do not refuse me, do not leave me, because I am ready to suffer in your name». After these words, the lion went from the desert. Mamas turned back, looked at him and said: «So I am going in the name of my Lord Jesus Christ filling the order of the Holy Ghost, and you, when you will enter the theatre, do what should be done». Having said this, Mamas went to the city of Caesarea in Cappadocia, and these who were sent for Mamas were waiting for him and were sitting at the city's gate. When they saw him, they were stuck by this view; fallen down to his feet and said: Welcome o servant of God". According to *Passio Sancti Mammetis*, 18-21, p. 138-140 Mamas freed all wild beasts, which Alexander ordered to kill, as they did not harm to the saint on the arena. In turn big lion temporally liberated Mamas from the captivity and protected him when soldiers appeared to catch him again.

⁴⁶ *Passio sancti Mamantis cum Theodoto et Rufina* (BHO 591), in: *Acta martyrum et sanctorum*, v. 6, ed. P. Bedjan, Leipzig 1897, p. 441 (cf. also new edition with German translation A. Berger – H. Younansardaroud, *Die griechische Vita des Hlg. Mamas*

the saint travels in the same manner to the city, to receive his martyrdom⁴⁷. The motif of a saint sitting on a lion appears relatively early on a lead *eulogion* dated approximately to the sixth century, held by the Byzantine Museum in Athens (Inv. No. BXM 285; olim 3016)⁴⁸, and on a silver, partly gilded disc from the Ghelati Monastery dated to the early 11th century, now at the National Museum of Fine Arts in Tbilisi (Inv. No. P-315)⁴⁹. It is noteworthy that in neither case Mamas has any pastoral attributes. Similarly, in the drum of the Dormition cathedral in Manglisi (Lower Kartli, Georgia), painted after 1020, Mamas is represented sitting on a lion, within a round mandorla, wearing a long tunic and holding a cornucopia in his hands. The figure is accompanied by an inscription reading: "Saint Mamas, a symbol of the sun" (fig. 15)⁵⁰. This oriental iconographic variant of the saint formally relies on the images of Attis sitting on a lion, a motif borrowed by him from his wife-mistress, Kybele (fig. 15)⁵¹. In Georgia, it was still in use in the late 12th century, when the illumination on page 204 of the *Homilies of Gregory of Nazianzos* showed Mamas on the lion, still without his agrarian attributes⁵².

The merging of Byzantine and Oriental traditions took place as late as the 13th century, most probably in Cyprus, where the cult of the saint was rising in connection with the new sanctuary in Morphou. Since that

von Kaisareia und ihre syrischen Versionen, *Semitica et Semitohamitica Berolinensia* 3, Aachen 2003, p. 38-39). The motif of cheese, which Mamas was feeding the poor (or Christians seeking shelter from persecution), appears also in Greek and Latin *Legends*, but none of them correlate it with the lion, cf. Berger, *Die alten Viten* 12, p. 294; *Passio Sancti Mammetis* 9, p. 131.

⁴⁷ An English translation of an unpublished Coptic legend gives Balicka-Witakowska, *Mamas*, p. 217.

⁴⁸ Maraba-Hatzēnikolaou, *O agios Mamas*, p. 137-138, pl. XXI, Balicka-Witakowska, *Mamas*, p. 226, fig. 13.

⁴⁹ T. Velmans – A. Alpago Novello, *Miroir de l'invisible: peintures murales et architecture de la Géorgie (VIe-XVe s.)*, Paris 1996, p. 48, fig. 49, pl. 54.

⁵⁰ Velmans – Alpago Novello, *Miroir de l'invisible*, p. 48. Inscription quotes T. Velmans, *La koinē grecque et la périphérie orientale du monde byzantin*, JÖB 31 (1981) p. 709.

⁵¹ M.J. Vermaseren – M.B. de Boer, *Attis*, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* III 36, figs. 297-298; E. Simon, *Kybele*, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* VIII 758-759, figs. 91-92, 99-102, 129. On the problem of pagan gods represented with lions as a model for the iconography of St Mamas cf. also P. Kambanis, *From Ma to Mamas*, in: *The veneration of Saint Mamas in the Mediterranean: A traveller, border defender saint*, Thessaloniki 2013, p. 44-47.

⁵² Maraba-Hatzēnikolaou, *O agios Mamas*, pl. XX; Velmans – Alpago Novello, *Miroir de l'invisible*, p. 48, fig. 50.

time, it has been possible to observe the growing popularity of the combined iconographic type showing the saint riding on the lion with a lamb or a goat and a shepherd's crook in the hands. The early examples of this formula include the icon from the Panagia church in Pelendri and the fresco in the narthex of the Panagia Asinou church (1332/1333, fig. 16)⁵³.

Based on the presented observations, it may be concluded that only St Mamas was assigned the position of a patron of shepherds and flocks in the Orthodox world, while attempts to create a group of shepherd saints failed. However, there is an exception to this generally true conclusion and this is the local cult of Saints Florus and Laurus, limited to the area of Northern Rus'. According to their *Passio* they were twin brothers who worked as stonemasons. While building a pagan temple in Ulpiana in the province of Dardania (modern Lipljan in Serbia) they miraculously cured the son of the pagan priest who had injured his eye and converted many people to Christianity. The neophytes smashed all statues of pagan gods and converted the temple into a church. As a result, all converts were executed and the brothers were buried alive in an empty well⁵⁴. Their connection with herding and especially with horses remains unclear⁵⁵.

In Byzantium, they were usually depicted as common martyrs in chlamyses, holding crosses in their hands⁵⁶. Similarly to Saint Tryphon, it is possible to identify, since the late 12th century, some attempts to create a new iconographic type of these saints. In the church of the Anargyroi in Kastoria (1189), they were shown with swords, which can be

⁵³ S. Kalopissi-Verti, *The Murals of the Narthex: The Paintings of the Late Thirteenth and Fourteenth Centuries*, in: *Asinou across time. Studies in the architecture and murals of the Panagia Phorbiotissa, Cyprus*, ed. A. Weyl Carr – A. Nicolaidès, *Dumbarton Oaks Studies* 41, Washington 2012, p. 161-164, fig. 5.35; Hadjichristodoulou, *The Iconography of Saint Mamas*, p. 79, fig. 3.

⁵⁴ *De sanctis martyribus Floro et Lauro, Proculo, Maximo et aliis in Illyrico*, in: *Acta Sanctorum*, v. 37, ed. I. Carnandet, Parisiis – Romae 1867, p. 521-524 (BHG 660-664); cf. also *Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt: sumptibus Caesareae Academiae Scientiarum e Codice Mosquensi 376 Vlad*, v. 2, ed. B. Latyšev, Petropoli 1912 (reprint Berlin 1970), p. 292-295.

⁵⁵ P. Gusev, *Ikonoграфија sv. Flora i Lavra v Novgorodskom isskustve*, "Vestnik arheologii i istorii" 21 (1911) p. 71-104.

⁵⁶ Cf. e.g. enamel plaque at the base of Romanos II's (959-963) chalice at San Marco Treasury, Venice, 10th c. and fresco in Bahattin Samanlıđi Kilise (Church with a Granary), Beliserama, 11th c., where they hold medical tools K. Wessel, *Byzantine Enamels from the 5th to the 15th Century*, Shannon 1969, p. 79, fig. 23b; C. Jolivet-Lévy, *Bahattin Samanlıđi Kilisesi at Belisırma (Cappadocia) Revisited*, in: *Byzantine Art: Recent Studies. Essays in Honor of Lois Drewer*, ed. C. Hourihane, Princeton 2009, p. 93-95 (and note 44 for further examples), fig. 13.

interpreted as an attempt to include them into the category of warrior saints⁵⁷. In turn, since the 13th century, e.g. in the already mentioned Sts Peter and Paul's church in Kalyvia-Kouvara, they appear with mason's tools, a hammer and scissors (fig. 17-18)⁵⁸. Along with this tradition, in the northern Russian schools – in Novgorod and Moscow – a different concept of the visualisation of the two saints emerged in the second half of 15th century. On the icons known as *The Miracle of the Archangel Michael*, the brothers were depicted in a rocky landscape, with the Archangel passing to them the reins of a white and a black saddled stallions. Below three Cappadocian brothers – the martyrs Speusippos, Eleusippos and Meleusippos (†c.. 175 AD) [BHG 1646] drive a herd of horses out to pasture. The bottom zone usually shows two holy bishops, Blasios of Sebastea (†316) and Spyridon of Trimythous (270-348), sitting, surrounded by cows and sheep, respectively (fig. 19)⁵⁹.

This complex, symbolic iconography relies mostly on the folk tradition of the late Medieval Novgorod or Moscow, according to which the discovery of the bodies of Florus and Laurus under Constantine the Great coincided with the end of a horse disease. Local legends also associate the saints with the healing of horses, and their feast day (18th of August) was in folk tradition called the 'Horse Feast'. There was also a belief that the Archangel Michael endowed the brothers with the supernatural power, to control horses and teach them to understand the horse language⁶⁰. The Cappadocian grooms were linked with the story almost mechanically, by associating their names (verbatim: "the one urging a horse", "the one chasing a horse", and "the one who cares about a horse"), though there were no hagiographic connections with herding⁶¹. In turn, according

⁵⁷ S. Pelekanidēs, *Kastoria, I. Buzantinai toihografiai*, v. 1, Makedonikē Bibliothēkē 17, Thessalonikē 1953, figs. 25a-b.

⁵⁸ N. Panselēnou, *Agios Petros Kalubiōn Koubara Attikēs*, "Deltion tēs Hristianikēs Arhaiologikēs Etaireias" 4/14 (1987-1988) p. 183-184, figs. 13-14; Gerstel, *The Byzantine Village Church*, p. 170, fig. 3; Gerstel, *Rural lives*, fig. 28.

⁵⁹ Cf. e.g. V.N. Lazarev, *Novgorodian Icon-Painting*, Moscow 1969, p. 31-32, fig. 44.

⁶⁰ Gusev, *Ikonografiâ sv. Flora i Lavra*, p. 91-96, fig. 3. Various theories concerning sources of Florus and Laurus association with horses (including ties with Slavic pagan gods of Dawn and Twilight or more simply with Dioscuri) are referred by N.N. Ges', "Čudo arhangela Mihaila o Flore i Lavre": istoriâ voprosa i problemy ikonografii, "Naučnye Trudy Sankt-Peterburgskoj Akademii Hudožestv" 16 (2011) p. 5-12.

⁶¹ Gusev, *Ikonografiâ sv. Flora i Lavra*, p. 97; V.N. Lazarev, *Russkaâ ikonopis' ot istokov do načala XVI veka*, Moskva 1983, p. 64; A. Merkt, *Speusippos, Eleusippos und Meleusippos*, Lexikon für Theologie und Kirche IX 833. On the Legend of the Cappadocian brothers cf. H. Grégoire, *Saints jumeaux et dieux cavaliers*, ROC 9 (1904) p. 462-474 (=H. Grégoire, *Saints jumeaux et dieux cavaliers. Étude hagiographique*,

to various *Vitae* (by Anonymous, preserved in the Laurentian Library and by Theodore of Paphos), before becoming a bishop, Saint Spyridon had been a shepherd who herded a flock of sheep⁶². It is more complicated to explain the presence of Blasios. He was a physician who did not cure only people but also animals, which could explain his depictions with a flock. However, in Byzantium, where he was always shown as a bishop, such a tradition did not exist. Moreover, various *Passions* of this saint mention animals of various species (“ὁ ἡγεμὼν ἀγρευθῆναι ζῶα παντοδαπὰ”)⁶³, not specifying them as cows or bulls. The late occurrence of the subject may indicate that the two Cappadocian saints bearing the same name, the bishop of Sebastea and the martyr of Caesarea, were merged in folk tradition into a single person.

This formula, based on imagination and unsupported by hagiographic sources, caused protests already in early modern times. In his Church-Slavonic *Mineya*, Metropolitan Demetrius of Rostov argued at the end of the 17th century that the depictions of Saints Florus and Laurus with horses were fabrications, and the Most Holy All-Ruling Synod on the 21st of May 1722 officially banned the “icons of Florus and Laurus with horses and grooms”⁶⁴.

In summary, in the Orthodox tradition, the iconography of the patron saints of flocks was never as coherent as that of the Holy Bishops,

Bibliothèque Hagiographique Orientale 9, Paris 1905, p. 10-22). As an indicator that the triplets were associated with herding in various medieval milieus can be interpreted the fact that to Langres in Gaul, where their relics were housed at least in the 7th c., a Mamas' cervical vertebra was brought before the end of the 8th c., cf. J. Durand, *Les reliques de saint Mammès au trésor de la cathédrale de Langres*, in: *Mélanges Gilbert Dagron*, ed. V. Déroche – D. Feissel – C. Morisson – C. Zuckerman, Paris 2002 = “Travaux et Mémoires” 14 (2002) p. 186 and after him Pelech, *Kult św. Mamasa*, p. 34; Stanisławski – Szymański, *Rusowie w Konstantynopolu*, p. 106-107.

⁶² *Vitae sancti Spyridonis*, cf. *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, ed. P. Van den Ven, Bibliothèque du Muséon 33, Louvain 1953, p. 3, 105 (BHG 1647b, 1648a). Cf. also Socrates Scholasticus, *HE* I 13/1-2, ed. Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, v. 1, ed. P. Périchon – P. Maraval, SCH 477, Paris 2004, p. 146.

⁶³ Symeon Metaphrastes in his *Menologion*, PG 116, 817 (BHG 276) mentions that the saint cured various animals delivered to him by farmers while he was living in a cave on Mt. Argasios. The same version repeats *Menologii anonymi Byzantini saeculi X* 2, v. 1, Petropoli 1911, p. 329 (BHG 277). Medical treatment of various domestic animals by Blasios is mentioned also in *Menologion of Basil II*, in: PG 117, 308.

⁶⁴ Text published in *Polnoe sobranie postanovlenij i rasporâženij po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaniâ Rossijskoj imperii*, v. 2, Sankt-Peterburg 1872, p. 294 (§ 625). Cf. also B.A. Uspenskij, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin 1985, p. 196; O. Tarasov, *Ikona i blagočestie*, Moskva 1995, p. 142; Ges, „Čudo arhangela Mihaila”, p. 5.

warrior saints, or monks. Attempts to create it, dating back to the 11th century, yielded positive results only in the case of Saint Mamas and only in limited areas⁶⁵. Interestingly, major martyrs – such as George, despite his posthumous miracle of saving an ox of a Theopistos – were not associated with the protection of shepherds⁶⁶. Even when the episode was depicted in art (e.g. the fresco in Episkopi, Mani, late 12th c. or on a pre-altar cross from Goris Djvari, second half of the 16th c., National Museum of Fine Arts in Tbilisi; figs. 20-21)⁶⁷, it simply belonged to the narrative cycle of the saint's miracles and it never inspired artists or hagiographers to include the saint among Holy Shepherds. It seems that warrior saints were too important in the eyes of the highly hierarchical society of Byzantium to occupy in herding.

Bibliography

Sources

Anōnumou Sunopsis Hronikē, ed. K.N. Sathas, Mesaiōnikē Bibliothēkē 7, Benetia 1894.
 Basilus Magnus, *Homilia XXIII: In sanctum Mamantem martyrem*, PG 31, 589B-600B.
 Berger A., *Die alten Viten des heiligen Mamas von Kaisareia. Mit einer Edition der Vita BHG 1019*, “*Analecta Bollandiana*” 120 (2002) p. 241-310.

⁶⁵ It is noteworthy that the cult and iconography of St Mamas developed solely in Byzantium and the south regions of the Eastern Christian world. The depictions of this saint spread out into Russia only at the turn of the 14th and 15th centuries, most probably under influence of Serbian iconography, as recently noted A. Musin, “*Da vitaūt u svātogo Mamy*”: *svātoj mučenik Mamant i drevnerusskoe hristianstvo*, in: *V kamne i v bronze. Sbornik statej v čest’ Anny Peskovoj*, ed. A.E. Musin – O.A. Šeglova, Sankt-Peterburg 2017, p. 338-339. The fact that the cult of the saint was mostly limited to late Byzantine rural, insular communities was also highlighted by Gerstel, *Rural lives*, p. 111.

⁶⁶ *Miracula S. Georgii* 5, ed. J.B. Aufhauser, Leipzig 1913, p. 44-64; cf. also PG 115, 156 (XX). For an English resume see F. Cumont, *St George and Mithra ‘The Cattle-Thief’*, JRS 27 (1937) p. 70-71. Gerstel, *Rural lives*, p. 110-111 points out that Sts George and Demetrius were associated with rural life due to the fact that their feast days (23rd of April and 26th of October, respectively) marked the beginning of the summer and winter periods of migrations to and from pastures. In the case of St George, an additional factor present on the purely linguistic level should be underlined, as his name in Greek was directly related to the farmer (γεωργός), while its Slavic version (Yur, Yura) corresponded to the pagan god of Spring – Yarovit.

⁶⁷ T. Mark-Weiner, *Narrative Cycles of the Life of St George in Byzantine Art*, Ann Arbor 1980, p. 212, pl. IX-XI (No. 13).

- Certamen sancti et gloriosi hieromartyris Blasii episcopi Sebasteae et sociorum*, PG 116, 817-829.
- De sanctis martyribus Floro et Lauro, Proculo, Maximo et aliis in Illyrico*, in: *Acta Sanctorum*, ed. I. Carnandet, Parisiis – Romae 1867, p. 520-524.
- Euhologion to Mega*, ed. N.P. Papadopoulou, Athēnai 1927.
- Georgii Acropolitae, *Opera*, ed. A. Heisenberg, Leipzig 1903, v. 1-2 (reprint: G. Wirth, Stuttgart 1978).
- Gregorius Nazianzenus, *Oratio XLIV in novam Dominicam*, PG 36, 608-622, tr. B. Daley, *Gregory of Nazianzus*, London – New York 2006, p. 155-161.
- La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, ed. P. Van den Ven, Bibliothèque du Muséon 33, Louvain 1953.
- Laudatio S. Tryphonis A. Theodoro Duca Lascari*, in: *Acta Sanctorum*, ed. Societas Bollandiensis, Bruxellis 1925, p. 352-357.
- Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt: sumptibus Caesareae Academiae Scientiarum e Codice Mosquensi 376 Vlad*, ed. B. Latyšev, Petropoli 1911-1912 (reprint: Berlin 1970).
- Miracula S. Georgii*, ed. J.B. Aufhauser, Leipzig 1913.
- Passio S. Tryphonis Prior*, in: *Acta Sanctorum*, ed. Societas Bollandiensis, Bruxellis 1925, p. 329-336.
- Passio sancti Mamantis cum Theodoto et Rufina*, in: *Acta martyrum et sanctorum*, v. 6, ed. P. Bedjan, Leipzig 1897, p. 431-445.
- Passio Sancti Mammetis*, ed. H. Delehay, “*Analecta Bollandiana*” 58 (1940) p. 126-141.
- Polnoe sobrane postanovlenij i rasporâženij po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaniâ Rossijskoj imperii*, Sankt-Peterburg 1872.
- Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, ed. Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, v. 1-4, ed. P. Périchon – P. Maraval, SCh 477, 493, 505-506, Paris 2004-2007.
- Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmoniano*, ed. H. Delehay, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris, Bruxellis 1902.
- Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII*, ed. N. Festa, Firenze 1898.
- Wallis Budge E.A., *The Book of the Dead: Facsimiles of the papyri of Hunefer, Anhai, Kerasher and Netchemet with supplementary text from the papyrus of Nu*, London 1899.

Studies

- Androšuk F., *Konstantinopol'ske monastyri sv. Mamanta i mesto rezidencii ruskih kupcov v X veke*, “*Ruthenica*” 11 (2012) p. 7-28.
- Balicka-Witakowska E., *Mamas: A Cappadocian Saint in Ethiopian Tradition*, “*Studia Byzantina Upsaliensia*” 6 (1996) p. 211-256.
- Busine A., *The Origins and Development of the Cults of Saint Gordius and Saint Mamas in Cappadocia*, in: *Early Christianity in Asia Minor and Cyprus. From the Margins to the Mainstream*, ed. S. Mitchell – P. Pilhofer, Ancient Judaism and Early Christianity 109, Leiden 2019, p. 109-125.

- Cavalieri F. de, *Hagiographica*, Studi e Testi 19, Roma 1908.
- Cignitti B., *Mama (Mamante, Mammās, Mammēte)*, in: *Bibliotheca Sanctorum*, v. 8, Roma 1967, c. 592-612.
- Cobham C.D., *Excerpta Cypria. Materials for a History of Cyprus*, Cambridge 1908.
- Cumont F., *St George and Mithra 'The Cattle-Thief'*, "Journal of Roman Studies" 27 (1937) p. 63-71.
- Đorđević J., *Horrors of the Perverted Eucharist: Sensing Pelops' Dismembered Body in Panteleimon cod. 6*, "Ikon – Journal of the iconographic studies" 12 (2019) p. 29-42.
- Durand J., *Les reliques de saint Mammès au trésor de la cathédrale de Langres*, in: *Mélanges Gilbert Dagron*, ed. V. Déroche – D. Feissel – C. Morrisson – C. Zuckerman, Paris 2002 = "Travaux et Mémoires" 14 (2002) p. 181-200.
- Efthymiadis S., *Saint Mamas's martyrdom in the Life of Patriarch Tarasios (BHG 1698)*, "Deltion tēs Hristianikēs Arhaiologikēs Etaireias" 4/42 (2021) p. 57-67.
- Foss C., *Nicaea: a Byzantine capital and its praises: with the speeches of Theodore Laskaris, In praise of the great city of Nicaea, and, Theodore Metochites, Nicene oration*, Brookline 1996.
- Gabelić S., *Contribution to the Iconography of Saint Mamas and Saints with Attributes*, in: *Praktika tou Deuterou Diethnous Kupriologikou Sunedriou (Leukōsia, 20-25 Aprilou)*, v. 2, ed. T. Papadopoulos – B. Egglekēs, Leukōsia 1986, p. 577-581.
- Gabelić S., *Predstave Svetog Mamanta u zidnom slikarstvu na Kipru*, "Zograf" 15 (1984) p. 69-75.
- Galavaris G., *The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregory Nazianzenus*, Studies in Manuscript Illumination 6, Princeton 1969.
- Gerstel S., *Rural lives and landscapes in Late Byzantium: Art, Archaeology, and Ethnography*, Cambridge 2015.
- Gerstel S., *The Byzantine Village Church: Observations on Its Location and on Agricultural Aspects of Its Program*, in: *Les villages dans l'Empire byzantin (IVe-XVe siècle)*, ed. J. Lefort – C. Morrison – J.P. Sodini, Réalités byzantines 11, Paris 2005, p. 165-178.
- Ges N.N., "Čudo arhangela Mihaila o Flore i Lavre": istoriâ voprosa i problemy ikonografii, "Naučnye trudy Sankt-Peterburgskoj akademii hudožestv" 16 (2011) p. 3-15.
- Grégoire H., *Saints jumeaux et dieux cavaliers*, "Revue de l'Orient Chrétien" 9 (1904) p. 453-490.
- Grégoire H., *Saints jumeaux et dieux cavaliers. Étude hagiographique*, Bibliothèque Hagiographique Orientale 9, Paris 1905, p. 10-22.
- Grozdanov C., *Kurbinovo i drugi studii sa freskoživopisot vo Prespa*, Skopje 2006.
- Gusev P., *Ikonografîa sv. Flora i Lavra v Novgorodskom isskustve*, "Vestnik arheologii i istorii" 21 (1911) p. 71-104.
- Hadjichristodoulou C.A., *The Iconography of Saint Mamas in Cyprus*, in: *The veneration of Saint Mamas in the Mediterranean: A traveler, border defender saint*, Thessaloniki – Morphou 2013, p. 76-81.

- Hendy M.F., *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton O. Collection and in the Whittemore Collection*, v. 4, Washington 1999.
- Hild F. – Restle M., *Kappadokien (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos), Tabula Imperii Byzantini* 2, Wien 1981.
- Höfer O., *Thaleia, Thalia (Muse)*, in: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, v. 5, ed. W.H. Roscher, Leipzig 1916-1924, c. 449-457.
- Jerphanion G. de, *Une nouvelle province de l'art byzantin, les églises rupestres de Cappadoce*, v. 1-3, Paris 1925-1942.
- Jolivet-Lévy C., *Bahattin Samanlıđı Kilisesi at Belisırma (Cappadocia) Revisited*, in: *Byzantine Art: Recent Studies. Essays in Honor of Lois Drewes*, ed. C. Hourihane, Princeton 2009, p. 81-110.
- Jolivet-Lévy C., *Les églises byzantines de Cappadoce: le programme iconographique de l'abside et de ses abords*, Paris 1991.
- Kalopissi-Verti S., *The Murals of the Narthex: The Paintings of the Late Thirteenth and Fourteenth Centuries*, in: *Asinou across time. Studies in the architecture and murals of the Panagia Phorbiotissa, Cyprus*, ed. A. Weyl Carr – A. Nicolaïdès, Dumbarton Oaks Studies 41, Washington 2012, p. 115-210.
- Kambanis P., *From Ma to Mamas*, in: *The veneration of Saint Mamas in the Mediterranean: A traveller, border defender saint*, Thessaloniki – Morphou 2013, p. 44-47.
- Katselakē A., *Eikonografia tou Agiou Tryfōnos, prostatē tēs ampelou: mia idiaiterē periptōsē se buzantino nao tēs Krētēs*, in: *Oinos palaios ēdupotos. To krētiko krasi apo ta proistorika ōs ta neotera hronia. Diethes Sunedrio. Peza Pediados*, ed. K. Mulopotamitakē, Ērakleio 2002, p. 207-216.
- Kefala K., *Oi toihografies tou 13ou aiōna stis ekklesiēs tēs Rodou*, Athēna 2015.
- Kominko M., *The world of Kosmas: illustrated Byzantine codices of the Christian topography*, Cambridge 2013.
- Konstantellou T., *Epigraphy, piety, and social history: snapshots of personal histories in thirteenth-century Naxos*, "Byzantina Symmeikta" 34 (2024) p. 293-323.
- Lafontaine-Dosogne J., *Histoire de l'art byzantin et chrétien d'Orient*, Louvain-la-Neuve 1987.
- Lazarev V.N., *Novgorodian Icon-Painting*, Moscow 1969.
- Lazarev V.N., *Russkaā ikonopis' ot istokov do načala XVI veka*, Moskva 1983.
- Maraba-Hatzēnikolaou A., *O agios Mamas*, Athēna 1995.
- Mark-Weiner T., *Narrative Cycles of the Life of St George in Byzantine Art*, Ann Arbor 1980.
- Meilicke C., *Moses' Staff and the Return of the Dead*, "Jewish Studies Quarterly" 6 (1999) p. 345-372.
- Merkt A., *Speusippos, Eleusippos und Meleusippos*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, v. 9, Freiburg – Basel – Rom – Wien 2000, p. 833.
- Mouriki D., *The Cult of Cypriot Saints in Medieval Cyprus as attested by Church Decorations and Icon Painting*, in: *'The Sweet Land of Cyprus'. Papers Given at the Twenty-Fifth Jubilee Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1991*, ed. A.M. Bryer – G.S. Georghallides, Nicosia 1993, p. 237-277.

- Musin A., "Da vitaūt u svātoġo Mamy": svātoj mučenik Mamant i drevnerusskoe hristianstvo, in: *V kamne i v bronze. Sbornik statej v čest' Anny Peskovoj*, ed. A.E. Musin – O.A. Šeglova, Sankt-Peterburg 2017, p. 335-344.
- Oi thēsauroi tou Agiou Orous: Eikonografēmena heirografa, v. A-Δ, ed. S.M. Pelekanidou – P.K. Hrēstou – H. Mauropoulou-Tsioumē, Athēnai 1973-1991.
- Panselēnou N, *Agios Petros Kalubiōn Koubara Attikēs*, "Deltion tēs Hristianikēs Arhaiologikēs Etaireias" 4/14 (1987-1988) p. 173-188.
- Panselinou Coumbarakis N., *Saint Pierre de Kalyvia-Kouvara et la chapelle de la Vierge de Mérenta, Deux monuments du XIIIe siècle en Attique*, Thessalonica 1976.
- Pelech T., *Kult św. Mamasa i jego transmisja (od późnego antyku do ok. XIV w.)*, "Piotrkowskie Zeszyty Historyczne" 21/3 (2020) p. 19-56.
- Pelekanidēs S., *Kastoria, I. Buzantinai toihografiai*, v. 1, Makedonikē Bibliothēkē 17, Thessalonikē 1953.
- Perdikē Ou., *O toihografikos diakosmos tou naou tēs Panagias stēn Kofinou*, in: *Eumathios Filokalēs: Anadeixē epilegmenōn mesobuzantinōn mnēmeiōn Krētēs Kuprou me kainotomes methodous*, Rethumno 2014, p. 251-260.
- Perdikis S.K., *Saint Mamas with scenes from his life*, in: *The veneration of Saint Mamas in the Mediterranean: A traveller, border defender saint*, Thessaloniki – Morphou 2013, p. 38-39.
- Polychronaki M. – Angelkou E., *Saint Mamas in Constantinople*, in: *The veneration of Saint Mamas in the Mediterranean: A traveler, border defender saint*, Thessaloniki – Morphou 2013, p. 64-67.
- Restle M., *Byzantine Wall Paintings in Asia Minor*, v. 1-3, Greenwich 1969.
- Ruggieri V., *An altar in the archaeological museum of Kayseri: St Mamas and the Prophet Elijah*, "Orientalia Christiana Periodica" 84 (2018) p. 339-356.
- Simon E., *Kybele, Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, v. 8, Zürich – Düsseldorf 1997, p. 744-766.
- Sinkevič I., *The Church of St Panteleimon at Nerezi: Architecture, programme, patronage*, Wiesbaden 2000.
- Sōtēriou G., *Ta buzantina mnēmeia tēs Kuprou*, en Athēnais 1935.
- Spatharakis I., *Byzantine Wall Paintings of Crete*, v. 1-4, London – Leiden 1999-2015.
- Spatharakis I., *Dated Byzantine Wall Paintings of Crete*, Leiden 2001.
- Stroszeck J., *Divine protection for shepherd and sheep: Apollon, Hermes, Pan and their Christian counterparts st Mamas, st Themistocles and st Modestos*, in: *Pecus: man and animal in antiquity: proceedings of the conference at the Swedish Institute in Rome, September 9-12*, Rome 2004, p. 235-244.
- Stanisławski B.M. – Szymański K.K., *Rusowie w Konstantynopolu "u świętego Mamy"*, Kraków 2023.
- Talbot-Rice D., *Icons of Cyprus*, London 1937.
- Tarasov O., *Ikona i blagočestie*, Moskva 1995.
- The Kariye Djami*, v. 1-3, ed. P. Underwood, New York 1966.

- Thierry N., *La Cappadoce de l'antiquité au Moyen Age*, Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 4, Turnhout 2002.
- Thierry N. – Thierry M.M., *Une nouvelle église rupestre de Cappadoce: Cambazli Kilise à Ortahisar*, "Journal des Savants" 1 (1963) p. 5-23 (reprinted in: Thierry N., *Peintures d'Asie Mineure et de Transcaucasie au Xe et XIe s.*, Variorum 67, London 1977, text XI).
- Todić B., *Gračanica. Slikarstvo*, Priština 1999.
- Tsilipakou A.D., *The Veneration of Saint Mamas in the Mediterranean. A Traveller and border-defender Saint. The Case of Naxos in the Cyclades*, in: *Naxos and the Byzantine Aegean: Insular Responses to Regional Change*, ed. J. Crow – D. Hill, Papers and Monographs from the Norwegian Institute at Athens 7, Athens 2018, p. 299-307.
- Uspenskiy B.A., *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin 1985.
- Van Den Brink A.A.T. – Spatharakis I. – Verweij A., *A cycle of St. Mamas in a Cretan church*, "Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik" 53 (2003) p. 229-238.
- Velmans T. – Alpagó Novello A., *Miroir de l'invisible: peintures murales et architecture de la Géorgie (VIe–XVe s.)*, Paris 1996.
- Velmans T., *La koinê grecque et la périphérie orientale du monde byzantin*, "Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik" 31 (1981) p. 677-723.
- Vermaseren M.J. – Boer M.B. de, *Attis*, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, v. 3, Zürich – München 1986, p. 22-44.
- Walter C., *Liturgy and the illustration of Gregory of Nazianzen's homilies. An Essay in Iconographical Methodology*, "Revue des Études Byzantines" 29 (1971) p. 183-212.
- Wessel K., *Byzantine Enamels from the 5th to the 15th Century*, Shannon 1969.
- Wilpert J., *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert*, v. 4, Freiburg i. Br. 1916.
- Zaharova A.V., *Izobraženiâ svâtyh v monumental'noj dekoracii rannehristskikh i vizantijskikh hramov do XI v.m.*, "Istoričeskie issledovaniâ: žurnal Istoričeskogo fakulteta MGU im. M. V. Lomonosova" 2 (2015) p. 31-62.

List of figures

- Fig. 1. St Mamas fresco on the NE arch, Elmali kilise (Apple Church), Göreme/Matiana, c. 1050, photo: author.
- Fig. 2. St Mamas, miniature, Gregory of Nazianzos *Homilies*, Mt. Athos, *Cod. Dionisiou 61*, fol. 17r, 11th/12th century, after *Oi thēsauroi tou Agiou Orous*.
- Fig. 3. St Mamas, fresco on the S wall of the church of the Virgin of Kampos in Kophinou, Cyprus, late 12th c., photo: Ourania Perdiki.
- Fig. 4. Abel, Anastasis, fresco on the N wall, St George Church at Kurbinovo, 1192, Republic of North Macedonia, photo: author.

- Fig. 5. St Mamas, fresco in the NW chapel, St Pantaleimon's church, Nerezi, 1164, Republic of North Macedonia, photo: Darko Nikolovski.
- Fig. 6. St Blasios Boukoulos, fresco at NW chapel, St Pantaleimon's church, Nerezi, 1164, photo: Darko Nikolovski.
- Fig. 7. St Tryphon, fresco in the NW chapel, St Pantaleimon's church, Nerezi, 1164, photo: Darko Nikolovski.
- Fig. 8. St Mamas, fresco on the NW arch of the church of Sts Peter and Paul in Kalyvia-Kouvara in Attica, 1232, photo Dimitra Petrou.
- Fig. 9. St Tryphon, fresco on the NW arch of the church of Sts Peter and Paul in Kalyvia-Kouvara in Attica, 1232, photo Dimitra Petrou.
- Fig. 10. Sts Mamas and Blasios of Caesarea, fresco at the W side of SW pillar in the church of Archangel Michael in Lesnovo (1346/1347), photo Dejan Georgievski.
- Fig. 11. St Tryphon, fresco at the S side of SW pillar in the church of Archangel Michael in Lesnovo (1346/1347), photo Dejan Georgievski.
- Fig. 12. St Tryphon, fresco in the N apse of the Holy Trinity church, Resava-Manasija (c. 1418), Serbia, photo: Zoran Jovanovic (© Blago Found).
- Fig. 13. St Mamas with a goat, fresco on the N side of the W wall in the Koimesis church in Alikambos, Crete, painted by Ioannis Pagomenos (1315/1316), after Spatharakis, *Byzantine Wall Paintings*.
- Fig. 14. St Mamas riding on a lion, fresco on the SW side of the drum of the Dormition cathedral in Manglisi, Lower Kartli, Georgia, after 1020, photo: author.
- Fig. 15. Attis holding *sirinx* and sitting on a lion, terracotta, South Italy, Paris, Cabinet des Médailles (inv. 65.5156), formerly Biardot Collection, photo: Institut national d'histoire de l'art, France (license: CC BY 4.0).
- Fig. 16. St Mamas on a lion, fresco on the S wall of the narthex of the church Panagia, Asinou, Cyprus, 1332/1333, photo: author.
- Fig. 17. St Florus, fresco on WN arch of the church of Sts Peter and Paul in Kalyvia-Kouvara in Attica, 1232, photo Dimitra Petrou.
- Fig. 18. St Laurus, fresco on the WN arch of the church of Sts Peter and Paul in Kalyvia-Kouvara in Attica, 1232, photo Dimitra Petrou.
- Fig. 19. *The miracle of Archangel Michael*, Novgorodian icon, late 15th c., Novgorod, State Museum, photo: author.
- Fig. 20. *Miracle with Theopistos*, fresco on the W wall of the church of Episcopi, Mani peninsula, the second half of the 12th c., photo: author.
- Fig. 21. *St George brings an ox to Theopistos*, silver gilded plaque on the pre-altar cross from Goris Djvari, 2nd half of the 16th century, National Museum of Fine Arts, Tbilisi, photo: The G. Chubinashvili National Research Centre for Georgian Art History and Heritage Preservation, The Sergo Kobuladze Monuments Photo Recording Laboratory.



Fig. 1. St Mamas fresco on the NE arch, Elmalı kilise (Apple Church), Göreme/Matiana, c.. 1050.



Fig. 2. St Mamas, miniature, Gregory of Nazianzos *Homilies*, Mt. Athos, *Cod. Dionisiou 61*, fol. 17r, 11th/12th c.



Fig. 3. St Mamas, fresco on the S wall of the church of the Virgin of Kampos in Kophinou, Cyprus, late 12th c.



Fig. 4. Abel, Anastasis, fresco on the N wall, St. George Church at Kurbinovo, 1192, Republic of North Macedonia.



Fig. 5. St. Mamas, fresco in the NW chapel, St. Pantaleimon's church, Nerezi, 1164.



Fig. 6. St. Blasios Boukoulos, fresco at NW chapel, St. Pantaleimon's church, Nerezi, 1164.



Fig. 7. St Tryphon, fresco in the NW chapel, St. Pantaleimon's church, Nerezi, 1164.



Fig. 8. St. Mamas, fresco on the NW arch of the church of Sts Peter and Paul in Kalyvia-Kouvara in Attica, 1232.



Fig. 9. St. Tryphon, fresco on the NW arch of the church of Sts Peter and Paul in Kalyvia-Kouvara in Attica, 1232.



Fig. 10. Sts Mamas and Blasios of Caesarea, fresco at the W side of SW pillar in the church of Archangel Michael in Lesnovo (1346/1347).

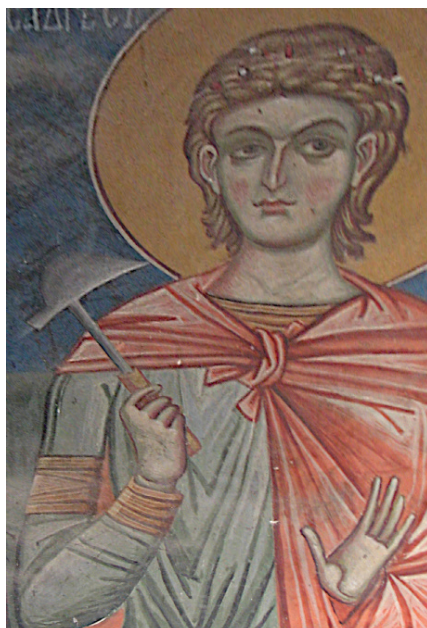


Fig. 11. St Tryphon, fresco at the S side of SW pillar in the church of Archangel Michael in Lesnovo (1346/7).



Fig. 12. St Tryphon, fresco in the N apse of the Holy Trinity church, Resava-Manasija (c.. 1418), Serbia.



Fig. 13. St Mamas with a goat, fresco on the N side of the W wall in the Koimesis church in Alikambos, Crete, painted by Ioannis Pagomenos (1315/1316).



Fig. 14. St Mamas riding on a lion, fresco on the SW side of the drum of the Dormition cathedral in Manglisi, Lower Kartli, Georgia, after 1020.



Fig. 15. Attis holding *sirinx* and sitting on a lion, terracotta, South Italy, Paris, Cabinet des Médailles (inv. 65.5156), formerly Biardot Collection.



Fig. 16. St Mamas on a lion, fresco on the S wall of the narthex of the church Panagia, Asinou, Cyprus, 1332/1333.



Fig. 17. St Florus, fresco on WN arch of the church of Sts Peter and Paul in Kalyvia-Kouvara in Attica, 1232.



Fig. 18. St Laurus, fresco on the WN arch of the church of Sts Peter and Paul in Kalyvia-Kouvara in Attica, 1232.



Fig. 19. *The miracle of Archangel Michael*, Novgorodian icon, late 15th c., Novgorod, State Museum.



Fig 20. *Miracle with Theopistos*, fresco on the W wall of the church of Episcopi, Mani peninsula, the second half of the 12th c.



Fig. 21. *St George brings an ox to Theopistos*, silver gilded plaque on the pre-altar cross from Goris Djvari, 2nd half of the 16th century.



Ostatnie chwile mieszkańców Konstantynopola w greckich wernakularnych lamentach o zdobyciu Miasta w 1453 roku

The Last Moments of the Inhabitants of Constantinople in Greek Vernacular Laments About the Capture of the City in 1453

Michał Bzinkowski¹

Abstract: In my article, based on selected fragments of laments written in vernacular Greek between the 15th and 16th centuries (*Ανακάλυμμα της Κωνσταντινόπολης, Αλωσις Κωνσταντινουπόλεως, Θρήνος της Κωνσταντινουπόλεως*), I focus on images of the suffering of the population of Constantinople during its conquest by the Turks in 1453. By juxtaposing passages containing dramatic descriptions of the enslavement and humiliation of the conquered population, I try to show what poetic devices the anonymous poets used to convey the horror of the situation. By quoting the accounts of the last Byzantine historians Doukas and Kritoboulos, I also try to shed some light on the question of the interrelation of post-Byzantine vernacular texts and those written in learned classicizing Greek. The comparative and linguistic analysis carried out in the article demonstrates not only the mutual dependence between the historians' accounts and the anonymous laments, but shows that any picture of Byzantium from a Greek perspective without considering the context of vernacular literature is incomplete.

Keywords: Greek vernacular literature; Greek vernacular laments; the fall of Constantinople; laments for the fall of Constantinople; the last historians of Byzantium

Gdy 29 maja 1453 roku wojska Mehmeta II zdobywały stolicę Cesarstwa Wschodniorzymskiego, zarówno Miasto (Πόλις/Polis – jak przez stulecia określano Konstantynopol), jak i całe Bizancjum, były już u schyłku długiego zmierzchu, jak obrazowo określił to Robert Browning². Konstantynopol w przeddzień upadku, jeśli wierzyć relacjom zachodnich podróżników, bardziej przypominał słabo zaludnioną i ubogą wieś, gdzie tylko Hagia Sophia lśniła jeszcze dawnym blaskiem³. Po

¹ Dr hab. Michał Bzinkowski, prof. UJ, Instytut Filologii Klasycznej, Pracownia Studiów Bizantyńskich, Pobizantyńskich i Nowogreckich, Uniwersytet Jagielloński, Kraków, Polska; e-mail: michal.bzinkowski@uj.edu.pl; ORCID: 0000-0002-4377-4415.

² Por. R. Browning, *Cesarstwo bizantyńskie*, tł. G. Żurek, Warszawa 1997, s. 205-232.

³ Por. S. Runciman, *Upadek Konstantynopola 1453*, tł. A. Dębicki, Warszawa 1994, s. 20-21. Kastylijski podróżnik, Pero Tafur, który odwiedził Konstantynopol w 1437 roku, pisze, że większość budynków starego Pałacu Cesarskiego nie nadawała się już wówczas

metropolii, która, jak się szacuje, w XII wieku liczyła ok. 400 tys. mieszkańców⁴, zostało umierające miasto, wyglądające raczej jak skupisko odrębnych wsi, otoczonych od zachodu tysiącletnimi murami Teodozjusza II. Nie dziwi zatem, że wśród mieszkańców świata helleńskiego, na rozległych obszarach, gdzie niegdyś kwitło Cesarstwo Bizantyńskie, pamięć o Mieście stopniowo zaczęła się zacierać, ograniczać do najważniejszych punktów w jego topografii⁵. Romeje, czyli Rzymianie, jak określali samych siebie Bizantyńczycy⁶, w ostatnich wiekach istnienia Cesarstwa postrzegali zatem Konstantynopol już w kategoriach mitycznych, jako swoisty wzorzec, punkt odniesienia i zarazem miniaturę doskonałości – nie jako realne miasto w jego rzeczywistym wymiarze. Wokół wydarzeń z 1453 zaczęły powstawać legendy, z których najbardziej znana jest ta o przeistoczeniu ostatniego cesarza, Konstantyna XI Paleologa (Dragasesa), w marmur⁷ czy ostatnia, nieskończona Msza w Hagii Sophii, którą

do zamieszkania, a w podobnie złym stanie była większość kościołów, a także Hipodrom. Zob. Pero Tafur, *Travels and Adventures 1435-1439*, New Jersey 2007, s. 11-12.

⁴ Por. J.H. Rosser, *Historical Dictionary of Byzantium*, Lanham 2012, s. 392.

⁵ Słynna mapa Konstantynopola zamieszczona przez Hartmanna Schedla w jego *Liber chronicarum* (1493) jest w dużej mierze wizją miasta, tworem wyobraźni autora bardziej niż odzwierciedleniem rzeczywistych budowli, z których większość po 1453 roku została zburzona. Por. U. Mazurczak, *Panorama Konstantynopola w Liber chronicarum Hartmanna Schedla (1493). Miasto idealne – memoria chrześcijaństwa*, VoxP 70 (2018) s. 508-510. Na temat graficznych toposów Konstantynopola na przestrzeni wieków na podstawie analizy 45 winiet znajdujących się na mapach powstałych w latach 775-1679, por. P. Kochanek, *Vignetten von Konstantinopel in den Mittelalterlichen und Frühneuzeitlichen Karten. Die Entwicklung eines Graphischen Topos der Stadt*, VoxP 70 (2018) s. 395-448. Interesujące w kontekście okresu przed i po upadku są wyobrażenia Konstantynopola jako miasta-twierdzy, pochodzące z tzw. Mapy Konstantynopola Cristoforo Buondelmontiego oraz wspomnianej kroniki Hartmanna Schedla. Por. Kochanek, *Vignetten von Konstantinopel*, s. 414-415.

⁶ W artykule stosuję konsekwentnie zapis „Romeje/Romejowie” w odniesieniu do Greków-chrześcijan w Cesarstwie Bizantyńskim. Termin *Romaioi* (Ρωμαῖοι, wym. „Roméji”) stosowany był powszechnie przez Bizantyńczyków do określenia swojej „rzymskiej” tożsamości, a w czasie Turcji Osmańskiej (częściej w wersji Ρωμιοί, wym. „Romji”) używano go w odniesieniu do greckich chrześcijan zamieszkujących Imperium. Jeszcze na początku XX wieku w niektórych regionach Grecy używali tego terminu dla samookreślenia, zamiast narzuconego w XIX wieku terminu Hellen (Ἕλλην/Ἕλληνας). Zapis „Romeje” (czasem „Romejczycy”), oddający jak najbliżej wymowę oryginalnego terminu greckiego, stosowany jest powszechnie w literaturze polskiej w pracach m.in. prof. Małgorzaty Borowskiej.

⁷ Jeśli chodzi o legendy i mity dotyczące Konstantyna XI Paleologa, por. D.M. Nicol, *The Immortal Emperor: The Life and Legend of Constantine Palaiologos, Last Emperor of the Romans*, Cambridge 1992, s. 95-120 (rozdział „The Immortal Emperor”).

kapłan schowany za ukrytą ścianą będzie kontynuował aż miasto znów będzie chrześcijańskie⁸. Te legendy w dużej mierze przyczyniły się do wagi, jaką współcześni Grecy przykładają do stolicy Bizancjum. Można pokusić się o stwierdzenie, jakkolwiek uproszczone, że być może właśnie ucieczka w mit dawała Grekom nadzieję, że pewnego dnia nastąpi odmiana ich losu, zwłaszcza w trudnych okresach historii⁹.

Gdy Miasto ostatecznie upadło, jego stratę opłakiwano w każdym zakątku świata greckiego, o czym świadczą licznie zachowane lamenty pisane głównie wernakularną¹⁰ greką, z których duża część nigdy nie

O bogatej tradycji ludowej związanej z ostatnim cesarzem Bizancjum, por. także: A. Papayianni, *He Polis healo: The Fall of Constantinople in 1453 in Post-Byzantine Popular Literature*, „Al-Masāq” 22/1 (2010) s. 40-42. Pertusi twierdzi, że początków legendy o cesarzu zamienionym w marmur należy szukać w VII i VIII wieku w tradycji syryjsko-grecko-łacińskiej, w tekstach takich jak: *Apocalypsis Methodii*, *Visio Danielis* i *Oracula Leonis*. Por. A. Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo: significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente*, red. E. Morini, Roma 1988, s. 92, 111, 154. Co do prorocत्व związanych z upadkiem Konstantynopola, por. V. Deroche – N. Vatin, *Constantinople 1453, Des Byzantins aux Ottomans*, tł. V. Deroche – N. Vatin, Toulouse 2016, s. 983-1024.

⁸ Por. B. Knös, *L'histoire de la littérature néo-grecque: la période jusqu'en 1821*, Stockholm 1962, s. 159. Legendy ludowe wokół Konstantynopola i Haghií Sophii, zob. Nikolaos Politis, *Paradoseis. Meletai peri tou viou kai tis glossis tou ellinikou laou*, t. 1, Athina 1994, s. 20-25. Według Politisa: „[...] kapłan, który odprawiał Mszę [...], wszedł przez drzwi, które natychmiast się zamknęły. Turcy, którzy go ścigali, zobaczyli, że zniknął, a przed sobą mieli ścianę. Usiłowali ją zburzyć swoją bronią, ale nie zdołali. Sprowadzili budowniczych, ale oni też nie byli w stanie [...]. Ani łomami ani żadnymi narzędziami nie byli w stanie zburzyć muru. Tak była bowiem wola Boża, że drzwi otworzą się same, gdy nadejdzie pora, a kapłan wyjdzie stamtąd, aby dokończyć Mszę w Haghií Sophii, kiedy odzyskamy Miasto”. Zob. Politis, *Paradoseis*, s. 23. Wszystkie przekłady z języka greckiego pochodzą od autora artykułu.

⁹ Por. Papayianni, *He Polis healo*, s. 37. Por. także: M. Alexiou, *After Antiquity: Greek Language, Myth, and Metaphor*, Ithaca 2002, s. 156-157.

¹⁰ Wobec braku lepszego określenia stosuję w tym miejscu termin, który przyjął się w innych językach w odniesieniu do średniowiecznego greckiego języka mówionego (*vernacular Medieval Greek*, *vernaculaire grecque médiévale*). Zdając sobie sprawę, że kwestia diglosji w okresie Bizancjum i jej wpływu na literaturę zdecydowanie wyryka się jednoznaczному ujęciu i nie jest przedmiotem niniejszego artykułu, w wielkim uproszczeniu odróżniam teksty pisane z przewagą języka potocznego (ludowego) od tekstów tworzonych w uczonej grece opartej na antycznym dialekcie attyckim. Literatura wernakularna, na którą Grecy stosują określenie δημώδης, w przeciwieństwie do λόγια – uczonej, jest przedmiotem osobnych badań i niejednokrotnie zaliczana jest przez historyków literatury do wczesnego piśmiennictwa nowogreckiego. Najbardziej znane prace na temat wernakularnej literatury greckiej to wciąż: H.G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München 1971. Autor chyba jako jeden z pierwszych

została opublikowana i wciąż znajduje się w rękopisach. Lamentowano nad jego zdobyciem także w spontanicznie tworzonych pieśniach ludowych, z których większość znamy głównie z dziewiętnastowiecznych antologii poezji ludowej¹¹.

Kwestia ciągłości lamentów w tradycji greckiej od starożytności do współczesności, ich przynależność gatunkowa, specyficzna poetyka zostały gruntownie zbadane przez Alexiou w jej wpływowej monografii¹². Specyficzną grupę lamentów stanowią te na upadek miast¹³, zwłaszcza

zastosował termin *Volksliteratur*. W artykule odwołuję się do greckiej edycji: H.G. Beck, *Istoria tis vizantinis dimodous logotechnias*, Athina 2009. Główne problemy związane z podziałem literatury greckiej, biorąc pod uwagę kryterium językowe, skrótowo i rzeczowo omawia m.in. M. Hinterberger, *How should we define vernacular literature?*, w: <https://www.mml.cam.ac.uk/files/hinterberger.pdf> (dostęp: 09.02.2025).

¹¹ Knös wspomina o XVII-wiecznym manuskrypcie, gdzie zachowały się pieśni ludowe z notacją muzyczną, które bez wątpienia można datować na okres od XV do XVI wieku, gdyż zawierają aluzje do podboju Bośni przez Turków w 1463 i zdobycia Paros w 1537. Por. Knös, *L'histoire de la littérature*, s. 159. Część pieśni ze wspomnianego manuskryptu opublikowali: S. Lambros, *Dekatria dimodi asmata meta mosikon simeion en Agioreitiko kodiki tis monis Ivion*, „Neos Ellinomnimon” 11 (1914) s. 423-432; B. Bouvier, *Dimotika tragoudia apo cheirografo tis Monis ton Ivion*, Athina 1960. Wybrane pieśni ludowe w przekładzie polskim odnoszące się do zdobycia Konstantynopola, utraty Hagii Sophii, por. M. Borowska, *Gminna pieśń Greków. Antologia*, tł. M. Borowska, Warszawa 2004, s. 56-58. Szerzej na temat wybranych pieśni ludowych o upadku Konstantynopola, por. Knös, *L'histoire de la littérature*, s. 161-164; Beck, *Istoria*, s. 259; E. Ayensa, *La caída de Constantinopla y su recuerdo en la tradición popular griega*, w: *Constantinopla 1453. Mitos y realidades*, red. P. Bádenas de la Peña – I. Pérez Martín, Madrid 2003, s. 365-393.

¹² Por. M. Alexiou, *Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge 2002.

¹³ Lamenty na upadek Konstantynopola w 1453 nawiązują do bogatej tradycji lamentacyjnej związanej z trenami na upadek miast, która sięga *Historii* Niketasa Choniatesa (XII/XIII wiek), gdzie pojawia się lament na zdobycie Miasta przez krzyżowców IV krucjaty w 1204. Goldwyn zwraca uwagę, że u Choniatesa mamy tak naprawdę dwa lamente: pierwszy, dłuższy, silnie zretoryzowany, i drugi noszący ślady tradycji oralnej. Por. Goldwyn, *Witness Literature*, s. 262-263. Jak zauważa także Karanika, lamentacje z późnego okresu Bizancjum trzeba rozpatrywać w kontekście popularnych wówczas biblijnych Lamentacji Jeremiasza. Kwestia zależności dotyczy jednak zwłaszcza monodii pisanych prozą, np. Doukasa czy Kritobouloza. Por. A. Karanika, *Messengers, angels, and laments for the fall of Constantinople*, w: *The Fall of Cities in the Mediterranean. Commemoration in Literature, Folk-Song, and Liturgy*, red. M.R. Bachvarova – D. Dutsch – A. Suter, Cambridge 2016, s. 229-231. Beaton udowodnił na przykładzie pieśni na upadek Adrianopola (1361), że większość utworów ludowych opisujących upadek miast greckich nie powstawała zaraz po opisywanych wydarzeniach, ale w epokach późniejszych, głównie w XIX wieku i nosi wszelkie cechy poezji oralnej. Por. R. Beaton, *Folk Poetry of Modern Greece*, Cambridge 2004, s. 95-98.

licznie zachowane, zwykle anonimowego autorstwa, pieśni na upadek Konstantynopola w 1453, z których niektóre powstały zaraz po zdobyciu Miasta przez Turków osmańskich. Badania nad tą kategorią lamentów koncentrowały się zwykle na kwestiach genologicznych czy problemach ich datacji. Skupiano się także na wzajemnych powiązaniach między poszczególnymi utworami oraz przenikaniu się tradycji uczonej i demotycznej, kontekście społeczno-kulturowym¹⁴ czy usiłowano na ich podstawie uchwycić złożone mechanizmy zbiorowej traumy kulturowej¹⁵. W sporadycznych przypadkach skupiano się na samym mieście i obrazach jego zniszczenia¹⁶ czy na opisach cierpienia jego mieszkańców¹⁷. Na marginesie badań nad lamentami pozostaje także kwestia ich korelacji z fragmentami ostatnich historyków Bizancjum, którzy opisują wydarzenia towarzyszące zdobyciu miasta¹⁸.

¹⁴ Por. Papayianni, *He Polis healo*; G. Kechajoglou, *Liga akomi giro apo to Anakalima tis Konstantinopolis*, w: E. Kriaras, *Anakalima tis Konstantinopolis. Epimeleia E. Kriaras, Epimetro G. Kechajoglou*, Thessaloniki 2012, s. 35-100; Karanika, *Messengers, angels*, s. 226-230.

¹⁵ Por. E. Kefala, *The Conquered. Byzantium and America on the Cusp of Modernity*, Washington 2020, s. 27-70. Należy zaznaczyć, że autorka analizuje pod tym kątem jedynie najstarszy z zachowanych lamentów, *Anakalima tis Konstantinopolis*, w żadnym stopniu nie uwzględniając późniejszej tradycji lamentacyjnej. Cenna w jej ujęciu jest natomiast próba analizy komparatystycznej passusów z *Anakalima* i odnosnych fragmentów z Kritoboulosa dla wykazania, że zapewne oba utwory miały jakiś wspólny, nieznany nam wzorzec. Zob. Kefala, *The Conquered*, s. 61.

¹⁶ Por. A.J. Goldwyn, *'I come from a cursed land and from the depths of darkness': Life after death in Greek laments about the fall of Constantinople*, w: *Wanted: Byzantium. The Desire for a Lost Empire*, red. I. Nilsson, Uppsala 2014, s. 93-108.

¹⁷ Por. Kefala, *The Conquered*, s. 56-60.

¹⁸ Do ostatnich historyków Bizancjum, którzy zostawili relację o zdobyciu Miasta, należą: Laonikos Chalkokondyles (*Historiarum demonstrationes*), Georgios Sphrantzes (*Chronicon Minus*), Pseudo-Sphrantzes (albo: Makarios Melissenos, *Chronicon Maius*), Doukas (*Historia Turco-Byzantina*), Kritoboulos (*Historiae*). W dziele Doukasa znajduje się monodyczny lament nad upadkiem Miasta (XLI 1-19), z kolei u Kritoboulosa jedna monodia, *Monodia kai thrinos epi ti Polei merikos* (I 69, 2) oraz mowa pogrzebowa po śmierci Konstantyna XI Paleologa (Dragasesa), *Epitafios Konstantinou Vasileos* (I 72, 1-2). Istnieją także inne greckie monodie na upadek Konstantynopola, silnie zretoryzowane, z których najbardziej znane są autorstwa Joannesa Eugenikosa oraz Andronikosa Kallistosa. Najważniejsze teksty źródłowe na temat upadku Konstantynopola zebrał i przełożył na język włoski A. Pertusi w trzech osobnych tomach. Por. A. Pertusi, *Testi Inediti e Poco Noti sulla Caduta di Costantinopoli*, ed. A. Carile, Bologna 1983; A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 2 (V wyd); A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 1: *Le testimonianze dei contemporanei*, Milano 2006 (VI wyd). Edycje Pertusiego zawierają fragmenty greckich historyków, wybrane monodie,

Lamenty na upadek Konstantynopola to, poza kilkoma przypadkami, gdzie próbowano dowodzić ich autorstwa, utwory w większości anonimowe. Usiłowano je wywodzić z jednego, wspólnego źródła, ale bez powodzenia¹⁹. Nie są to pieśni ludowe znane z późniejszych dziewiętnastowiecznych antologii, ale z pewnością można w nich odnaleźć ślady twórczości oralnej²⁰. Być może, zanim zostały spisane, krążyły w jakiejś ustnej postaci²¹. Nie da się też przyjąć jednoznacznego kryterium dystynktywnego przy ich podziale. Szwedzki badacz Börje Knös wyodrębnił dwie grupy lamentów: bliższą tradycji oralnej i bliższą tradycji uczonej. Te pierwsze, w jego przekonaniu, miałyby charakter bardziej dramatyczny, zawierały proroctwa, z kolei drugie byłyby bardziej moralizatorskie, bliższe tradycji retorycznej²². W dużej mierze to podział uproszczony, a wspomniane cechy mogą występować łącznie w obrębie jednego lamentu. Jeżeli idzie o formę i przesłanie, treny na upadek Miasta nie są jednolite. W zależności od lamentu, anonimowi autorzy przedstawiają różne przyczyny katastrofy. Niektórzy sugerują, że winne są grzechy samych Rómejów, inni obwiniają Zachód za opieszałość²³. W jednych dominuje apokaliptyczny nastrój i podkreślony zostaje pewien fatalizm związany z przepowiedniami krążącymi w okresie późnego Bizancjum, że Miasto musi upaść²⁴, w innych z kolei pojawia się iskra nadziei, że Konstantynopol odzyska dawną chwałę.

niektóre lamenty wernakularne, pieśni ludowe, a także świadectwa epistolograficzne, m.in. list Gennadiosa Scholariosa datowany na sierpień 1454. Oryginalne fragmenty greckich historyków na temat 1453 roku zebrane zostały w dwóch edycjach: D. Moniou, *Mnimes Aloseos Konstantinoupoli 1453, mesa apo tis diigiseis ton istorikon tis epochis*, Athina 2007 (zawiera teksty oryginalne wraz z przekładem nowogreckim); A. Karpozilos, *Vizantini istorikoi kai chronografoi. Tomos D' (13os-15os ai.)*, Athina 2015. Na temat świadectw greckich o 1453, por. także: Papayianni, *He Polis healo*, s. 27-28; M. Nikolić, *The Greatest Misfortune in the Oikoumene. Byzantine Historiography on the Fall of Constantinople in 1453*, „Balcanica” 47 (2016) s. 119-133. Wybrane monodie: S. Lambros, *Monodiai kai thrinoi epi ti alosei tis Konstantinoupoleos*, „Neos Ellinomnimon” 5 (1908) s. 190-271. Krótką analizę porównawczą Kritoboulośa i *Anakalima* w: Kefala, *The Conquered*, s. 57-62.

¹⁹ Por. Beaton, *Folk Poetry*, s. 99.

²⁰ Podstawowa różnica między pieśniami ludowymi opowiadającymi o zdobyciu Konstantynopola a wernakularnymi lamentami zasadza się na ich długości – pierwsze z nich są krótkie, liczące zwykle do dwudziestu wersów, z kolei drugie – dłuższe, od około pięćdziesięciu do nawet ponad tysiąca wersów.

²¹ Por. Alexiou, *Ritual Lament*, s. 88.

²² Por. Knös, s. 159-65. Por. także: Alexiou, *Ritual Lament*, s. 88.

²³ Por. Papayianni, *He Polis healo*, s. 32.

²⁴ Por. Papayianni, *He Polis healo*, s. 30. Przepowiednie o końcu Bizancjum zebrał Pertusi. Por. Pertusi, *Fine di Bisanzio*.

W artykule postaram się przyjrzeć upadkowi Miasta oczami Greków, którzy – choć w większości nie byli naoczными świadkami wydarzeń – zostawili poetyckie relacje spisane wernakularną greką, językiem mówionym owych czasów, nie wolnym od uczonych naleciałości, co oczywiste, ale stanowiącym unikatowy zapis żywej mowy. Nie sposób w ramach krótkiego objętościowo tekstu dotknąć wszystkich kwestii związanych z poetyką lamentów oraz światem w nich przedstawionym. Skoncentruję się zatem zaledwie na jednym ich aspekcie, rzadko analizowanym, o czym już była mowa powyżej, mianowicie na obrazach cierpienia ludności Konstantynopola. Na wybranych fragmentach trzech lamentów postaram się pokazać, jakimi środkami poetyckimi posłużyli się anonimowi poeci, by przekazać ekspresyjne, dramatyczne obrazy zniewalania i poniżania podbitej ludności. Posiłkując się także relacjami greckich historyków upadku, przyjrze się również pokrótce wzajemnej relacji tekstów uczonych i wernakularnych, usiłując odpowiedzieć na pytanie, jakie mogą być między nimi zależności²⁵.

Spośród licznych anonimowych lamentów nad upadkiem Konstantynopola²⁶ wybrałem trzy bardziej znane, pojawiające się w różnych współczesnych edycjach: *Lament nad upadkiem Konstantynopola* (*Ανακάλυψα της Κωνσταντινόπολης*, XV wiek)²⁷, *Zdobycie Konstantynopola* (*Αλωσις Κωνσταντινουπόλεως*, XVI wiek)²⁸ – przypisywane Emmanouilowi Limenitisowi (wcześniej Pseudo-Georgillasowi), *Lament nad Konstantynopolem* (*Θρήνος της Κωνσταντινουπόλεως*, XVII wiek)²⁹ – dialog dwóch miast: Wenecji i Konstantynopola³⁰.

²⁵ Artykuł ten nie rości sobie prawa do kompleksowego ujęcia poruszanej problematyki, która zasługuje na osobne opracowanie monograficzne. Tekst celowo został napisany w języku polskim, by zainteresować rodzimego czytelnika, który w polskiej literaturze przedmiotu, poza lakonicznymi wzmiankami, nie znajdzie żadnych opracowań na ten temat. Autor pragnie wyrazić nadzieję, że tym samym owo skromne studium zainteresuje zwłaszcza bizantynistów i mediewistów, dla których grecka literatura pobytyńska nadal pozostaje *terra incognita*.

²⁶ Karanika twierdzi, że jest ich ponad sto, a część z nich skomponowana została z uwzględnieniem antycznych i bizantyńskich wzorców historiograficznych. Por. Karanika, *Messengers, angels*, s. 229.

²⁷ *Anakalima tis Konstantinopolis*, w: E. Kriaras, *Anakalima tis Konstantinopolis. Epimeleia*, red. E. Kriaras; Thessaloniki 2012, s. 21-27.

²⁸ *Alosis Konstantinoupoleos*, w: G. Zoras, *Vizantini poiisis*, Athina 1956, s. 177-197.

²⁹ *Thrinosis tis Konstantinoupoleos*, w: A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 2: *L'eco nel mondo*, Milano 2003, s. 378-387.

³⁰ Do innych bardziej znanych i oryginalnych lamentów należy *Lament czterech patriarchatów: Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy* (*Θρήνος*

1. *Lament nad upadkiem Konstantynopola* (Ανακάλημα της Κωνσταντινούπολης)

Anonimowy *Lament nad upadkiem Konstantynopola*, zachowany w jednym kodeksie (Codex Parisinus Graecus no 2873, ff. 187r-191r) po raz pierwszy został opublikowany przez Emila Legranda³¹. Niewątpliwie można go uznać za jeden z najczęściej cytowanych i komentowanych lamentów, gdyż posiada, jak zgodnie podkreślają badacze, duże walory literackie³². Najnowsza edycja utworu, oparta na pierwotnej edycji Kriarasa z 1956³³, wzbogacona została o komentarz Kechajoglou oraz obszerny aneks z fragmentami innych utworów lamentacyjnych³⁴.

Lament składa się ze 118 jambicznych wersów piętnastozgłoskowych (tzw. wiersz polityczny; πολιτικός στίχος). Napisany został greką wernakularną, przeplataną archaizmami oraz stosunkowo nielicznymi słowami i wyrażeniami idiomatycznymi pochodzenia cypryjskiego³⁵. Pierwotnie uważano, że lament pochodzi z Krety, gdyż zawiera wyraźne odniesienia do tej wyspy związane z pewną przepowiednią; później uznano, i jest to

των τεσσάρων Πατριαρχείων: Κωνσταντινούπολης, Αλεξανδρείας, Αντιοχείας και Ιερουσαλήμ, XVI/XVII wiek) liczący ok. 100 wersów, zachowany w dwóch rękopisach: Cod. Marc. gr. VII, 43 (1619) oraz Oxon. Bodl. Misc. 302. Na temat tego lamentu por. Knös, *L'histoire de la littérature*, s. 165; Beck, *Istoria*, s. 261; Alexiou, *Ritual Lament*, s. 89. Lament ten można znaleźć w edycji Zorasa. Por. G.T. Zoras, *Peri tin Alo-sin tis Konstantinoupoleos*, Athinai 1959, s. 204-207 oraz dodatek do edycji Kriarasa: E. Kriaras, *Anakalima tis Konstantinopolis. Epimeleia*, red. E. Kriaras, Thessaloniki 2012, s. 120-124. W polskiej literaturze przedmiotu krótka wzmianka o wspomnianych lamentach pojawia się w znanym opracowaniu Jurewicza. Por. O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej*, Wrocław 1984, s. 300-301.

³¹ Por. E. Legrand, *Les Oracles de Léon le Sage, la Bataille de Varna, la prise de Constantinople*, Collection de monuments pour servir à l'étude de la langue neo-hellénique, No 5, nouvelle série, Paris – Athènes 1875, s. 85-100.

³² Por. Knös, *L'histoire de la littérature*, s. 161.

³³ Por. E. Kriaras, *Anakalima tis Konstantinopolis. Kritiki ekdosi me eisagogi, scholia kai glossario*, Thessaloniki 1956.

³⁴ Por. Kriaras, *Anakalima*. Oryginalne fragmenty, słowa i frazy z tego lamentu podaje w wersji monotonicznej zgodnej z najnowszą edycją Kriarasa.

³⁵ Wszystkie niebudzące wątpliwości słowa i wyrażenia pochodzenia cypryjskiego wylicza Kriaras. Por. Kriaras, *Anakalima*, s. 12-13. Tytułowy rzeczownik ανακάλημα (*anakalima*) w znaczeniu „lamentu” występuje wyłącznie na Cyprze. Jak zauważa Kefala, pierwsza część napisana została językiem bliższym ludowej tradycji lamentacyjnej, druga bliższa jest tradycji retorycznej, na co wskazują użyte archaizmy. Por. Kefala, *The Conquered*, s. 29.

obecnie pogląd przeważający, że został napisany na Cyprze lub jego autor był Cypryjczykiem³⁶.

Utwór posiada dość skomplikowaną strukturę narracyjną i kompozycję, którą można określić jako szkatułkową. W początkowych wersach (w. 1-56) wiadomość o upadku Miasta przekazywana jest w dialogu, który odbywa się między statkiem a galerą, które spotykają się gdzieś w pobliżu wyspy Tenedos. Pertusi zauważa, że topografia miejsca nie jest przypadkowa, gdyż większość statków płynących z Konstantynopola do portów włoskich (Wenecja, Ankona, Genua) oraz na wyspy greckie (zwłaszcza do Heraklionu na Krecie) zatrzymywało się przy Tenedos³⁷. Można odnieść wrażenie, że w tym przypadku chodzi jednak o motyw o proveniencji ludowej, o czym może świadczyć jego popularność w licznych pieśniach przytoczonych w XIX-wiecznych antologiach³⁸. W dialogu między statkami podkreślona zostaje rola ostatniego cesarza Bizancjum, Konstantyna XI Dragasesa – w tradycji ludowej przekształconego w „Cesarza z marmuru”. Jeden ze statków, zapytany przez drugi, czy był tam także cesarz Konstantyn, „sława Romejów”³⁹, odpowiada (w. 20-24):

³⁶ Rękopis *Lamentu* dotarł do Francji przed połową XVII wieku i znajdował się w kolekcji Jean-Baptiste’a Colberta, ministra Ludwika XIV. Colbert posiadał bogatą bibliotekę, w której większa część rękopisów była pochodzenia cypryjskiego. Kodeks, który oprócz *Lamentu* zawiera także inne teksty wernakularne, wierszowane i pisane prozą, w większości o religijnym i teologicznym charakterze, jak dotąd nie został dostatecznie zbadany. Por. Kechajoglou, *Liga akomi*, s. 77-78.

³⁷ Pertusi przywołuje relację N. Barbaro, według której jeden ze statków weneckich należący do Pieri Doranzo uciekł 28 lutego w obawie przed oblężeniem. Pertusi zauważa, że możliwa wydaje się sugestia, iż chodzi jednak o statek, który uciekł około południa 29 maja i przybył do Negroponte 2 czerwca, a do Modeny – 12 czerwca. W tym konwoju miały być także statki z Candii. Niewykluczone, że jeden zatrzymał się na Tenedos i stąd poszła wieść, że Konstantynopol upadł. Por. A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 2: *L’eco nel mondo*, Milano 2003, s. 484.

³⁸ Beaton uważa, że właśnie ten lament jest źródłem późniejszych pieśni, w których pojawia się motyw dialogizujących ze sobą statków, gdyż nie ma żadnych dowodów na jego istnienie wcześniej. Por. Beaton, *Folk Poetry*, s. 99. Karanika, oprócz skojarzeń ze słynną metaforą okrętu z Alkajosa, widzi tutaj przede wszystkim motyw posłańca. W jej przekonaniu statek, który zamiast ciężkiego ładunku wiezie „wieści”, można postrzegać jako symbol zmian. Por. Karanika, *Messengers, angels*, s. 233. Więcej na temat niezwykłego i rzadko spotykanego motywu w obrębie lamentów, zob. Kefala, *The Conquered*, s. 41-46.

³⁹ Fraza znana także z wcześniejszych tekstów wernakularnych, np. *Opowieści o Belizariuszu*: „Βελισάριος ὀνόματι, ἡ δόξα τῶν Ρωμαίων” (zwał się Belizariusz, był chwałą Romejów). Zob. *Istoria tou Velisariou*, w: W.F. Bakker – A.F. van Gemert, *Istoria tou Velisariou*, Athina 1988, s. 122-123.

Zrządzeniem losu znalazł się tam Dragases nieszczęsny.
 Skoro ujrzał, jak niewierne psy spustoszyły mury,
 a piechota i konnica wdarły się pełnym biegiem,
 i równo żęli chrześcijan niczym trawę na łące,
 ciężko, jak ciężko westchnął, łzy wylewając, powiedział [...] ⁴⁰

Statek oddaje głos cesarzowi, który kontynuuje opowieść o dramatycznych wydarzeniach (w. 25-29). Niewątpliwie w ustach ostatniego cesarza Bizancjum tragizm ostatnich chwil mieszkańców Konstantynopola, których Turcy „na zatracenie wiedą” (αφανίζουσιν; w. 29), dla odbiorców lamentów wybrzmiewał z jeszcze większą mocą. W kolejnych wersach (w. 30-33), które możemy odczytywać jako komentarz odautorski zewnętrznego narratora, dowiadujemy się, że Konstantyn pozostał osamotniony, gdyż Wenecjanie i Genuieńscy uciekli⁴¹. W dalszej części następuje lament samego cesarza i jego osobliwa prośba: żeby Kreteńczycy ucięli jego głowę i zabrali ją na Kretę, by Turcy go nie zhańbili i nie zbezcześcili jego ciała po śmierci (w. 37-56). To jakby osobny utwór lamentacyjny wpleciony w cały *Lament o Konstantynopolu*. Legenda, której pochodzenie jest niejasne, o głowie cesarza Konstantyna zabranej na Kretę przyczyniła się do uznania utworu za wywodzącego się z wyspy Minosa⁴². Oczywiście nie sposób ująć w tym miejscu wszystkich tropów i symbolicznych odniesień w tym istotnym dla całości passusie. Z pewnością do legendy o głowie przyczyniły się niejasne informacje na temat losów ciała ostatniego cesarza, którego nigdy nie odnaleziono⁴³. Jedyńy z greckich historyków, który był obecny podczas oblężenia, Sphrantzes, przekazuje wyłącznie informację, że cesarza przy nim nie było⁴⁴. Interesująca jest pieśń ludowa przytoczona

⁴⁰ *Anakalima tis Konstantinopolis*, s. 22.

⁴¹ Podobną relację znajdujemy u Doukasa (39, 13) i Kritoboulosa (I 72, 2).

⁴² Motyw głowy pojawia się m.in. u Doukasa (39, 13), który przytacza rzekome słowa cesarza Konstantyna: „Οὐκ ἔστι τις τῶν χριστιανῶν τοῦ λαβεῖν τὴν κεφαλὴν μου ἀπ’ ἐμοῦ;” (‘Czyż nie ma nikogo z chrześcijan, by wziął moją głowę ode mnie?’). Zob. Doukas, *Historia Turco-Byzantina*, w: D. Moniou, *Mnimes Aloseos Konstantinopoli 1453, mesa apo tis diigiseis ton istorikon tis epochis*, Athina 2007, s. 15-125. Por. także: Karanika, *Messengers, angels*, s. 235.

⁴³ Por. R. Crowley, *1453. Upadek Konstantynopola*, tł. A. Weseli-Ginter, Poznań 2013, s. 286-287.

⁴⁴ Georgios Sphrantzes, *Chronicon Minus* i potem bez nawiasów (35, 6): „(…) ἐν ἧ ὥρᾳ καὶ ἀλώσει τῆς πόλεως καὶ ὁ μακαρίτης αὐθέντης μου καὶ βασιλεὺς κὺρ Κωνσταντῖνος σκοτωθεὶς ἀπέθανεν, ἐμοῦ πλησίον αὐτοῦ οὐχ εὐρεθέντος τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ” (‘w porze, gdy zdobyte zostało miasto, mój świętej pamięci pan i władca Konstantyn

przez Legranda, na którą powołują się badacze przy okazji omawiania legend związanych z tajemniczą śmiercią cesarza (w. 26-27)⁴⁵:

Głowę jego ucieli, na ostrzu włóczni zatknęli,
ciało zaś jego pogrzebali w cieniu pod wawrzynem⁴⁶.

W kolejnych wersach analizowanego utworu rozpoczyna się właściwy lament w narracji pierwszoosobowej, który pobrzmiewa echemi rzeczywistego lamentu, jeśli idzie o poetykę i frazeologię (w. 56-118). Apostrofa do słońca, by nie oświeślało nieprawości Turków, przywodzi na myśl modlitwę bądź hymn⁴⁷. Dominuje przeplatająca się symbolika światła i ciemności⁴⁸, nawiązująca do opromienionego blaskiem i splendorem Miasta, w dalszej części nazwanego „księżycem” (w. 91), które zbudował Konstantyn Wielki, określony z kolei jako „słońce” (w. 90). W przejmujących wersach anonimowy autor przekazuje apokaliptyczny obraz niszczenia dzieł sztuki sakralnej przez najeźdźców określanych kilkakrotnie w utworze jako „bezbożne psy” (τ' άνομα σκυλιά; w. 62)⁴⁹.

został zabity, a mnie nie było wówczas w jego pobliżu’). Zob. Georgios Sphrantzes, *Chronicon Minus*, w: A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 1: *Le testimonianze dei contemporanei*, Milano 2006, s. 218-220.

⁴⁵ Por. E. Legrand, *Recueil de chansons populaires grecques/publiées et traduites pour la première fois par Emile Legrand*, Collection de monuments pour servir à l'étude de la langue neo-hellénique, No 1, nouvelle série, Paris – Athènes 1874, s. 74-76. Powołuje się na nią: Nicol, *The Immortal Emperor*, s. 94 oraz Crowley, 1453. *Upadek*, s. 286-287.

⁴⁶ *Anakalima tis Konstantinopolis*, s. 22-23. Por. Legrand, *Recueil de chansons populaires grecques*, s. 76. Taką wersję, jak twierdzi Pertusi (*La caduta di Costantinopoli*, t. 2, s. 485), znajdujemy jedynie u Nicola Sagundino: „rex Turcus (...) caput abscondi iussit, spiculo deinde infixum pompa adhibita circumferri per castra” (‘król Turków (...) rozkazał obciąć głowę, z którą następnie wbił na włócznię paradowano wokół obozu’). Cyt. za: Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 2, s. 136. Crowley z kolei podaje, nie podając źródła, że jedyną wzmiankę o głowie Konstantyna możemy znaleźć w relacji Benvenuto, konsula Ankony. Por. Crowley, 1453. *Upadek*, s. 286. Odnośną informację znajdziemy u Pertusiego, który przytacza Benvenuto: „(...) inperator Grecorum fuit interfectus et eius caput super lancea Turcorum domino presentatum” (‘cesarz Greków został zabity, a jego głowa wbiła na włócznię została pokazana władcy Turków’). Por. Pertusi, *Testi inediti*, s. 4.

⁴⁷ Podobny motyw znajdujemy także w lamencie *Zdobycie Konstantynopola*, którego analiza znajduje się poniżej. W utworze apostrofa zostaje rozbudowana o planety, które również mają „nie wschodzić” (w. 406-429). Zob. Alosis *Konstantinoupoleos*, s. 185.

⁴⁸ Symbolikę światła i ciemności w tym lamencie analizuje m.in. Goldwyn, podsuwając sugestię, że mamy tutaj do czynienia z aluzjami natury eschatologicznej, z czym trudno mi się zgodzić, gdyż brak na to przekonujących dowodów. Por. Goldwyn, *I come from a cursed land*, s. 96-97.

⁴⁹ Typowe określenie Turków stosowane niemal we wszystkich lamentach.

To istna apokalipsa dziedzictwa Bizancjum w miniaturze, niemalże ogólny rejestr bezcennych dla tej cywilizacji obiektów sakralnych i artefaktów: kościołów, ikon, ksiąg, krzyży, naczyń liturgicznych, relikwii, które zostają zhańbione, ogołocone z kosztownych ornamentów i zniszczone (w. 57-70):

Słońce moje, wszedź wszędzie i zaświeć nad całym światem,
rozpostrzyj swoje promienie na całą ziemię wkoło,
a na Konstantynopol, co niegdyś tak osławiony,
w Turkopol przemianowany, nie musisz dziś nań świecić.
Nawet swoich promieni nie wolno ci tam posyłać,
by bezbożne psy swe czyny bezecne oglądały:
kościół w stajnie zmieniają, podpalają ikony,
rozrywają i deptają złożone święte księgi,
krzyże spotwarzają, w drobne roztrzaskują kawałki,
srebra z nich obrywają i perły z nich wydłubują,
zaś relikwie świętych piękne wonie wydzielające
spalają, unicestwiają, do morza wyrzucają,
biorą ich szlachetne kamienie, wszystkie ich ozdoby,
z świętych kielichów mszalnych robią puchary do wina⁵⁰.

⁵⁰ Por. Kritoboulos, *Historiae* I 62, 1-3: „Τὴν δὲ τῶν ἱερῶν ὕβριν καὶ σύλησιν καὶ διαρπαγὴν πῶς ἂν τις ἐξεῖποι τῷ λόγῳ; Κατεβάλλοντο μὲν ἀτίμως εἰς γῆν εἰκόνες καὶ ἀφιδρύματα καὶ τᾶλλα τῶν ἱερῶν, ἀπεσπᾶτο δὲ κόσμος ὁ τούτων, ἐδίδοτο δὲ τὰ μὲν αὐτῶν τῷ πυρί, τὰ δὲ ἐς λεπτὰ τεμνόμενά τε καὶ συντριβόμενα ἐπὶ τῶν τριόδων ἐρριπτεῖτο, δὲ θῆκαι τῶν παλαιῶν καὶ μακαρίων ἀνδρῶν καὶ τὰ τούτων ἐξήγετο λείψανα καὶ ἀτίμως λεπτυνόμενα καὶ λυόμενα εἰς ἀέρα ἐλικμᾶτο, τὰ δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀμφόδων ἐρριπτεῖτο. Κρατῆρές τε καὶ φιάλαι καὶ ἅ τὴν παναγεστάτην θυσίαν ἐδέχετο, αἱ μὲν ἐς προπόσεις ἦσαν καὶ μέθην αὐτοῖς, οἱ δὲ συντριβόμενοί τε καὶ χωνευόμενοι ἀπεδίδοντο, ἱερὰ δὲ σκευὴ καὶ πέπλα τίμια πολυτελῆ τε καὶ πολλῶ χρυσίῳ ἐνυφασμένα, τὰ δὲ καὶ λίθοις διαφανέσι καὶ μαργάροις καταστραπτόμενα, τὰ μὲν ἀπεδίδοντο Ἰουδαίοις εἰς ἀπόχρησιν οὐ καλὴν, τὰ δὲ πυρὶ παρεδίδοντο χωνευόμενα διὰ τὸν χρυσόν. Βίβλοι τε ἱερὰ καὶ θεῖαι, ἀλλὰ δὴ καὶ τῶν ἔξω μαθημάτων καὶ φιλοσόφων αἱ πλεῖσται, αἱ μὲν πυρὶ παρεδίδοντο, αἱ δὲ ἀτίμως κατεπατοῦντο (...)” (‘Czyż można opisać słowami znieważanie i łupienie świątyni? Haniebnie zrzucano na ziemię ikony i posąжки oraz inne święte artefakty, odrywano ich ozdoby i niektóre z nich rzucano w ogień, podczas gdy inne cięto na drobne kawałki, roztrzaskiwano i rzucano na rozstaje dróg; wyciągano relikwiarze dawnych i błogosławionych mężów, a ich szczątki haniebnie kawałkując i roztrzaskując, rozrzucano w powietrze lub na ulice. Kielichy, czasze i inne naczynia, które przyjmowały przynajświętszą Ofiarę, jedne posłużyły im do picia i pijaństwa, inne rozbijali i przetopiwszy, sprzedawali. Święte naczynia i czcigodne szaty, drogocenne, przetykane obficie złotem, niektóre połyskujące przezroczystymi kamieniami i perłami, jedne sprzedawano Żydom do niezbyt zacnego użytku, inne wrzucano w ogień, by je

Dynamikę i dramaturgię obrazów niszczenia Miasta tworzą w dużej mierze nagromadzone w powyższym opisie czasowniki oznaczające „niszczenie”, „znieważanie”: να σχίζουν, να καταπατούν (w. 64); να καθυβρίζουν, να κατατσακίζουν (w. 65); να καίουν, να αφανίζουν (w. 68). Budowanie intensywności obrazów za pomocą czasowników jest cechą charakterystyczną greckich pieśni ludowych. Podobnie jak w nich, także tutaj i w kolejnych wersach epitety, jeśli występują, są w większości niewyszukane, raczej należące do słownictwa podstawowego, mówionego niż poetyckie określenia zakorzenione w jakiejś konkretnej tradycji literackiej: φουμισμένη (w. 59); άνομα (w. 62); ευγενικές και φρένιμες (w. 73); ανυπόλυτες, δαρμένες, πεινασμένες (w. 80). Jednak kilka przymiotników, a w zasadzie imiesłów przymiotnikowych z cytowanego passusu zdradza odczytanie autora i znajomość tradycji literackiej. Nie są to epitety potoczne, ale wyszukane, subtelne, których echa możemy odnaleźć w późniejszej twórczości kreteńskiej, choćby pochodzącym z XVII wieku romansie *Erotokritos*: μουσχομυρισμένα (w. 67); ακριβαναθρεμμένες (w. 72).

W kolejnych wersach (w. 71-86) następuje główny opis cierpienia mieszkańców Konstantynopola. Uwagę zwraca zupełny brak odniesień do samego aktu zabijania, do zbrodni przeciwko ciału, jak zauważa Kechajoglou⁵¹. Zamiast tego mamy wyraziste, dramatyczne obrazy znieważania czci, ekspresyjne sceny zniewalania kobiet i mężczyzn, starców i dzieci, sprzedawanych w jasyr, zmuszonych do opuszczenia rodzimej ziemi⁵². Poza kilkoma wersami, które niewątpliwie noszą ślady jakiejś nieokreślonej tradycji retorycznej lub ludowej, passus nie wymaga komentarza. Fraza o dziewicach, które „wiatru powiewów nie znały, słońce ich nie widziało” (άνεμος δεν τους έδιδε, ήλιος ουκ έβλεπέν τες),

przetopić i pozyskać złoto. Święte i nabożne księgi, ale i większość ze świeckich nauk i z filozofii wrzucano w ogień albo haniebnie deptano’). Zob. Kritoboulos, *Historiae*, w: D. Moniou, *Mnimes Aloseos Konstantinoupoli 1453, mesa apo tis diigiseis ton istorikon tis epochis*, Athina 2007, s. 252-254. O zniszczeniach podczas trzydniowego plądrowania miasta, por. Runciman, *Upadek*, s. 136-137; D.M. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*, Cambridge 2002, s. 389-391.

⁵¹ Por. Kechajoglou, *Liga akomi*, s. 69-70. Według Kritoboulosa, zginęło około czterech tysięcy ludzi (mężczyzn, kobiet i dzieci), a do niewoli wzięto pięćdziesiąt tysięcy jeńców. Por. Kritoboulos, *Historiae* I 67, 4. Por. także: Runciman, *Upadek*, s. 136; Nicol, *The Last Centuries*, s. 390. Na temat naturalistycznych opisów u Kritoboulosa, zob. Kefala, *The Conquered*, s. 57-59.

⁵² Kritoboulos podaje, że wszystkich, którzy schronili się w kościele Hagia Sophia, wzięto jako jeńców, zabierając ich albo na okręty wojenne albo do obozu wojskowego. Por. Kritoboulos, *Historiae* I 66, 2.

pojawia się także w innych tekstach, co zostanie wyjaśnione w dalszej części artykułu:

Wielmożnych panów, książęta i wielce zacne panie,
szlachetne i roztropne, bardzo starannie kształcone,
panny wielce sławione, mężatki, a także wdowy
oraz mniszki szlachetne, dziewice i igumeny
(Wiatru powiewów nie znały, słońce ich nie widziało,
psalmy śpiewały, czytały, w swych świętych monasterach)
porwano bezlitośnie, niczym skazańców zabrano!
By je zabrać do Turcji i sprzedać jak niewolnice,
i rozproszyć je po krainach wschodu i zachodu!
Nagie i nieobute, obite i wygłodniałe,
mają oglądać woły, owce i konie, bawoły.
kaczki, gęsi i inne...
a wieczorami mają z muzułmanami przebywać,
by je plugawili, a one bękarty rodziły [...],
które się zmużulmianią i w psy krwiożercze przemieniają,
z chrześcijanami będą walczyć, będą ich zabijać!⁵³

Powyższy fragment być może zdradza pochodzenie anonimowego poety, jak podpowiada Kechajoglou⁵⁴. Nie przekazuje nam bowiem żadnych informacji o cierpieniach zwykłej ludności, a wyłącznie tej należącej do klasy wyższej⁵⁵. Ci, którzy doznają hańby ze strony Turków, są „szlachetni”, „wielce sławetni”, „starannie wykształceni” (ευγενικές, φρένιμες, ακριβαναθρεμμένες; w. 72), itd. Właśnie dzięki temu bardziej wyrazisty jawi się kontrast między ich obecnym losem, gdy, jak owe szlachetne kobiety, są „nagie i nieobute, obite i wygłodniałe” (γυμνές και ανυπόλυτες, δαρμένες, πεινασμένες; w. 80). Zmieniły się nie tylko ich warunki życiowe, ale i status społeczny – z mieszczanek stały się wieśniaczkami, których rola ma być wyłącznie reprodukcyjna: mają rodzić „bękarty”, które w przyszłości same będą zabijać chrześcijan. Dla greckiego odbiorcy z pewnością był to o wiele bardziej fatalistyczny obraz niż dosłowny opis makabry. Apokalipsa Miasta jawi się przez to jako bardziej totalna, nieodwracalna, gdyż rozszerzająca się na kolejne pokolenia. To obraz samonapędzającej się maszyny destrukcji Romejów pozbawionych duchowej stolicy – Konstantynopola, którzy, choć odlegli,

⁵³ *Anakalima tis Konstantinopolis*, s. 25-26.

⁵⁴ Por. Kechajoglou, *Liga akomi*, s. 70.

⁵⁵ Por. Kefala, *The Conquered*, s. 58.

na peryferiach Bizancjum, jak anonimowy autor lamentu, pochodzący zapewne z Cypru, mocno przeżywają niedawną katastrofę, o której zapewne tylko słyszeli.

Podobnie niewiele dowiadujemy się o samym Konstantynopolu. Powyższy opis dramatycznych chwil zniewalania mieszkańców podbitego miasta mógłby dotyczyć dowolnego wydarzenia. Nie ma w nim żadnej topografii, a poza Hagią Sophią nie jest wymieniona żadna znacząca budowla ani istotne miejsce, które można by zidentyfikować⁵⁶. Nie ma również mowy o konkretnych rodach ani – poza Konstantynem – o jakichkolwiek innych postaciach walczących po stronie Romejów. Cytowany *passus* z *Lamentu nad Konstantynopolem* to uniwersalny lament nad dramatem znaczącej społeczności Miasta, tracącej swoje przywileje i godność⁵⁷. Cały tekst niewątpliwie pobrzmiewa echemi dawnej świetności Bizancjum, ale bez wskazywania konkretów, bez odnoszenia się, poza Konstantynem i Justynianem, do historycznych osób, miejsc, wydarzeń. Środowisko ludzi, w jakim powstał ten lament, pielęgnowało pamięć o Mieście, która z czasem zaczęła się zacierać, wypełniając puste miejsca zmitologizowanymi, nieokreślonymi treściami.

W kolejnych wersach przywołane zostaje dawne piękno Konstantynopola, którego twórcami, w odczuciu autora lamentu, ale pewnie i większej części Greków, byli Justynian i Konstantyn. Dalsza część utworu to kolejny osobny lament, tym razem odautorski, gdzie ujawnia się narrator bolejący nad minioną chwałą Miasta, splendorem Hagii Sophii i blaskiem jej naczyń liturgicznych (w. 106-111). Pod koniec utworu pojawia się legenda o aniele, który miał czekać na pewnego młodzieńca⁵⁸, podczas gdy teraz, po upadku Miasta, pojawia się zgoła ktoś inny (w. 116-118):

⁵⁶ Według Karaniki, miasto zostaje tutaj zredukowane wyłącznie do wymiaru duchowego, co, w moim przekonaniu, nie do końca znajduje poparcie w całym utworze, który mimo wszystko przekazuje tragedię w jej fizycznym wymiarze. Por. Karanika, *Messengers, angels*, s. 237.

⁵⁷ Jak podkreśla Goldwyn, przywołując słowa XII-wiecznego pisarza, Eustacjusza, autora *Zdobycia Tesaloniki*, zazwyczaj opis oblężenia i zdobycia miasta podlega tym samym zasadom, jeśli jest zapisywany przez historyka czy naocznego świadka – fabuła jest taka sama, ale opowiedziana historia różni się w szczegółach, gdyż, co oczywiste, nie da się wszystkiego opowiedzieć. Por. Goldwyn, *Witness Literature*, s. 254. Można założyć, że ten uniwersalizm widoczny jest także w przytoczonych w tej pracy lamentach, niezależnie od tego, czy powstały spod pióra naocznego świadka czy też nie.

⁵⁸ Karanika widzi w wersie 115 tzw. *historiolę*, skrótową narrację, zawartą w zaledwie jednym wersie, o legendarnych początkach Hagii Sophii, przy której budowie mieli pomagać aniołowie. Sugeruje, by postrzegać anioła w *Lamencie* nie tylko w kontekście znanej legendy, ale przede wszystkim jako aluzję do rzeczywistych mozaik przedstawiających anioły, datowanych na IX wiek, znajdujących się na Łuku Bema. Jeśli idzie

jednak nie był to tamten młodzieniec, syn budowniczych,
lecz inny młodzieniec się zjawił, zwiastun Antychrysta⁵⁹,
teraz ni aniołowie, ni święci już nie pomogą⁶⁰.

Tym samym *Lament nad upadkiem Konstantynopola*, w przeciwieństwie do legendy, do której nawiązuje, w opozycji do dobrze znanych Grekom pieśni ludowych, z których niewątpliwie czerpie pełnymi garściami⁶¹, a w których wyrażona zostaje nadzieja, że „Miasto znów będzie wasze” (tzn. greckie), kończy się zdecydowanie pesymistycznie⁶².

2. *Zdobycie Konstantynopola* (Ἀλωσις Κωνσταντινουπόλεως)

Obszerny utwór, liczący 1045 wersów, który wcześniej przypisywano Pseudo-Georgillasowi, a obecnie Emmanouilowi Limenitisowi, powstał w XVI wieku, zaraz po upadku Miasta⁶³, i zachował się w jednym rękopisie (Codex Parisinus Graecus, no 2909)⁶⁴. Po raz pierwszy

o legendę, notuje ją m.in. wspomniany już Pero Tafur, który przebywał w Konstantynopolu w latach 1437-1438. W ogólnych zarysach przedstawia się ona następująco. Gdy zaczęto budować kościół, majster polecił chłopcu (w niektórych wersjach swojemu synowi), by strzegł niedokończonej budowli. Wówczas miał się pojawić anioł na koniu, a chłopiec zniknął. Tafur, który pisał swoją relację po 1453, zanotował, że dziecko wróciło, a anioł się oddalił. Zob. Tafur, *Travels and Adventures*, s. 145. Por. Karanika, *Messengers, angels*, s. 237-239. Istotna wydaje się także przytoczona przez nią legenda zanotowana w *Patria Konstantinopoleos* (*Diegesis peri tes Hagias Sophias*, 8-10), skomponowanym w X wieku tekście, który przynosi bezcenne informacje o budowlach Miasta. Karanika, *Messengers, angels*, s. 240-242. Inna legenda z kolei mówi, że pewnego dnia przy kolumnie Konstantyna pojawił się bezimienny człowiek odziany jak żebrak, któremu anioł wręczył miecz, by wypędził Turków. Por. Papayianni, *He Polis healo*, s. 30. Por. także: Kechajoglou, *Liga akomi*, s. 75; Deroche – Vatin, *Constantinople 1453*, s. 944; Kefala, *The Conquered*, s. 65-67.

⁵⁹ Por. relację Doukasa (*Historia Turco-Byzantina* 40, I): „Ὁ δὲ υἱὸς τῆς ἀνομίας, ὁ πρόδρομος τοῦ Ἀντιχρίστου, ἀναβὰς ἐπὶ τῆς ἁγίας τραπέζης, ἐποίησε τὴν προσευχήν” (‘Syn nieprawości, zwiastun Antychrysta, wskoczywszy na święty ołtarz, zaczął się modlić’). Zob. Doukas, *Historia Turco-Byzantina*, s. 112; *Alosis Konstantinoupoleos*, s. 189: ἐγένηκεν Ἀντίχριστος (‘stał się Antychrystem’ – w. 601).

⁶⁰ *Anakalima tis Konstantinopolis*, s. 27.

⁶¹ Por. Beck, *Istoria*, s. 261.

⁶² Eschatologiczne przepowiednie o „królestwie Antychrysta” jako ostatnim etapie przed końcem świata były szeroko rozpowszechnione w II połowie XV wieku, zwłaszcza po upadku Konstantynopola. Por. Kechajoglou, *Liga akomi*, s. 74-75.

⁶³ Por. Knös, *L’histoire de la littérature*, s. 166.

⁶⁴ Por. Beck, *Istoria*, s. 260.

został opublikowany przez Elissena⁶⁵, a ponownie pojawił się niemal sto lat później w znanej edycji Zorasa⁶⁶, która – o ile mi wiadomo – jest ostatnią publikacją tego lamentu w całości. We wspomnianej powyżej edycji *Lamentu nad Konstantynopolem* Kechajoglou podaje kilka istotnych fragmentów *Zdobycia* wraz z komentarzem filologicznym⁶⁷, jednak wciąż brakuje nowożytnej edycji całości. Być może badacze podzielają zdanie Zorasa, który, nie szczędząc słów krytyki wobec autora utworu, dość jednoznacznie stwierdził, że jest on nieuczony, a sam poemat ma raczej średnią wartość literacką⁶⁸. Nie wdając się w szczegółową analizę, na którą z oczywistych względów nie ma miejsca, pozwolę sobie wyrazić *votum separatum* – *Zdobycie Konstantynopola* to intrygujący i śmiały językowo utwór niepozbawiony autentycznego dramatyzmu i oryginalnej poetyki. Ponadto, na co wskazuje analiza frazeologii i aluzji literackich, autor z pewnością był człowiekiem uczonym⁶⁹. Na potwierdzenie przytoczę poniżej fragment nawiązujący do analizowanej problematyki. Bynajmniej nie mamy do czynienia z utworem odtwórczym, ale z oryginalną próbą oddania dramatyzmu ostatnich chwil Miasta.

Utwór poprzedzony został streszczeniem prozą, w którym autor wyjaśnia cele, jakie sobie postawił: próbuje poruszyć sumienie katolików z Zachodu, by zorganizowali nową krucjatę i wygnali Turków z Europy, tym samym zabezpieczając się przed dalszym rozciąganiem się Imperium Osmańskiego na zachód⁷⁰. Alexiou twierdzi, że autor *Zdobycia* musiał znać *Lament nad Konstantynopolem* i że oba miały mieć wspólny wóz-rzec⁷¹. Kechajoglou, przytaczając obszerny passus z monografii Alexiou, jednoznacznie opowiada się przeciwko takiemu rozwiązaniu, zakładając, że nie istniał żaden utwór, z którego oba lamente czerpały, ale że należą one do wspólnej tradycji, wywodzącej się z pieśni ludowych⁷².

Na tle innych lamentów *Zdobycie* wyróżnia się, jeśli idzie o antyzachodni charakter. O upadek Miasta, które – podobnie jak w innych utworach wernakularnych późnego Bizancjum – jest nazwane „domem wszystkich Romejów i łacinników” (σπίτιν όλωνῶν Ῥωμαίων καὶ Λατίνων), oskarżony został nie cesarz Dragases, ale Zachód i cały świat

⁶⁵ Por. A. Elissen, *Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur*, Leipzig 1857, s. 106-248.

⁶⁶ Por. G.T. Zoras, *Vizantini poiisis*, Αθήνα 1956, s. 177-197.

⁶⁷ Por. Kriaras, *Anakalima*, s. 103-113.

⁶⁸ Por. Zoras, *Peri tin Alosin*, s. 272.

⁶⁹ Por. Knös, *L'histoire de la littérature*, s. 165.

⁷⁰ Por. Beck, *Istoria*, s. 260; Papayianni, *He Polis healo*, s. 39.

⁷¹ Por. Alexiou, *Ritual Lament*, s. 87.

⁷² Dyskusja z Alexiou. Por. Kechajoglou, *Liga akomi*, s. 94-100.

chrześcijański. I to właśnie do chrześcijan z Zachodu skierowane jest przesłanie autora tego utworu⁷³, który, jak podkreśla Knös, mógł być związany z kręgami kardynała Bessariona i Izydora z Kijowa, a tym samym był zwolennikiem unii Kościołów⁷⁴. Z kolei Beck nie wyklucza, że być może autor, który czerpał informacje od naocznych świadków wydarzeń, w swoim opisie wykorzystał listy Izydora, które ten wysyłał do papieża 15 lipca 1453⁷⁵.

Nie sposób w tym miejscu dokonać streszczenia utworu liczącego ponad tysiąc wersów⁷⁶, więc ograniczę się do dość ogólnych informacji, by w dalszej kolejności omówić fragment ukazujący cierpienia ludności Miasta podczas pamiętnego wydarzenia. Narrator, który ujawnia się w pierwszej osobie w obszernym wprowadzeniu do utworu, zwraca się do sił najwyższych, by dane mu było pomyślnie napisać „coś niewielkiego, smutnego o Mieście” („τίποτε μικρόν, θλιβερόν διὰ τὴν Πόλιν”; w. 5) i skromnie prosi, by potencjalny czytelnik wybaczył mu wszelkie niedociągnięcia i doczytał do końca (w. 21-22). Zaznacza również, że nie jest w stanie pisać więcej, gdyż obawia się, że jego duszę mogłoby „rozerwać na strzępy” („μὴ ἀνασπασθῇ ψυχὴ μου”; w. 43). W dalszych partiach utworu opowiada o losach Miasta przed jego zdobyciem, zwracając się w apostrofach do cesarza Konstantyna Dragasesa, do samych Romejów, do Koryntu, by wszyscy, którzy są chrześcijanami, zapłakali nad losem Konstantynopola (w. 46-125). Opisuje też szczegółowo wojska tureckie i szacuje liczbę Greków pod władzą Turków na siedemset tysięcy rodzin⁷⁷.

W kolejnych wersach narrator ujawnia, że znajduje się w oddale- niu od Miasta, że większość rzeczy zasłyszał i nie chce dać im wiary. Powracające pytania retoryczne „Gdzie są”, bardziej charakterystyczne dla monodycznych lamentów⁷⁸, odnoszą się do wszelkich wspaniałości

⁷³ Por. Zoras, *Peri tin Alosin*, s. 271.

⁷⁴ Por. Knös, *L'histoire de la littérature*, s. 166. Por. także: Papayianni, *He Polis healo*, s. 34.

⁷⁵ Por. Beck, *Istoria*, s. 260.

⁷⁶ Zwięzłe streszczenie całości ze zwróceniem uwagi na najważniejsze części utworu, które można wyodrębnić, daje: Knös, *L'histoire de la littérature*, s. 165.

⁷⁷ Por. Beck, *Istoria*, s. 260.

⁷⁸ Por. Doukas, *Lamentatio de clade Constantinopolitana* 41, 1: „Ποῦ σου τὸ κάλλος, παράδεισε; (...) Ποῦ τὰ τῶν ὁσίων λείψανα, ποῦ τὰ τῶν μαρτύρων; Ποῦ τὰ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου καὶ τῶν λοιπῶν βασιλέων πτώματα; (...)” (‘Gdzie Twoje piękno, raju? (...) Gdzie relikwie świętych, gdzie męczenników? Gdzie ciała Konstantyna Wielkiego i pozostałych cesarzy?’), A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 2: *L'eco nel mondo*, Milano 2003, s. 342.

i cudów, z jakich słynęło miasto Konstantyna, którego ludzkie ręce nie zbudowały (w. 126-128; 136-137):

Powiadają: „Wdarli się Turcy do świętego Miasta
i pędzą, i plądrują je, piechotą i konnicą,
Miasto przez Boga zbudowane”. Czy ktoś w to uwierzy?

Gdzie się podziały relikwie, gdzie są święte ikony?
Gdzie pani Hodegetria, świata całego władczyni?⁷⁹

Jeżeli istniała jakakolwiek iskra nadziei, w przekonaniu podmiotu lirycznego była ona po stronie Zachodu – tylko stamtąd mogło przyjść ocalenie (w. 173-190). Nadzieje okazały się jednak płonne, więc wszyscy chrześcijanie z Miasta, Romeje i łacinnicy, zginęli (ἐχάθησαν; w. 193). W tym miejscu właśnie rozpoczyna się interesujący fragment o dramacie ostatnich mieszkańców Konstantynopola, którzy, niezależnie od statusu społecznego, wieku i płci, są zniewaleni. Podobnie jak w przypadku analizowanego powyżej *Lamentu nad upadkiem Konstantynopola*, nie ma tutaj opisów zbrodni, mordów ani tortur. Najokrutniejsza w odczuciu narratora opowieści jest chyba utrata bliskich oraz poniżenie, którego doświadczają zwłaszcza dzieci, „spętane za szyję”, „nagie”, a ich „ręce spętane na plecach”⁸⁰, i kobiety, „sznurami związane”. W tym lamencie również opis pozbawiony konkretnych odniesień do charakterystycznych osób czy miejsc wydaje się uniwersalny, mógłby być zastosowany do odmalowania zdobycia jakiegokolwiek miasta w jakiegokolwiek epoce.

Mimo takiego poziomu ogólności udało się jednak autorowi lamentu oddać grozę wydarzeń: wszechogarniający chaos i rozpacz. Ciekawym zabiegiem jest również próba skonstrastowania obrazów głośno lamentujących kobiet i milczących jeńców, którzy porozumiewają się spojrzeniami i wzrokiem szukają swoich bliskich zagubionych w zamęcie konającego Miasta. Niezwykle interesujące, z językowego punktu widzenia, są również przymiotniki i imiesłowy przymiotnikowe, które pojawiają się w pierwszych wersach cytowanego poniżej opisu (w. 194-219). Trudno przetłumaczalne, metaforyczne i bez wątpienia wyrafinowane ujawniają odczytanie autora, ale przede wszystkim tworzą specyficzny, niemal

⁷⁹ Alosis Konstantinoupoleos, s. 179-180.

⁸⁰ Nie ma jednak we wspomnianych tekstach wyraźnych obrazów gwałtów, które spotykamy np. u Niketasa Choniatesa i które, jak zauważa Goldwyn, są czymś konwencjonalnym w opisach podbijanych miast. Por. Goldwyn, *Witness Literature*, s. 261. Na temat gwałtów w opisie Kritoboulosa, zob. Kefala, *The Conquered*, s. 58.

apokaliptyczny nastrój: αστραποκαμένη (w. 194), μαυρογελασμένης (w. 195), θεοκαρβουνόκαυτης, πουμπαρδοχαλασμένης (w. 196)⁸¹.

Owego dnia mrocznego, piorunami palącego⁸²,
we wtorek czarny od dymu⁸³, złowieszczy i zwodniczy,
złowróźnie kirem spowity, bombardami zniszczony,
matka swe dziecko straciła, a dziecko matkę swoją.
Daleko od swych matek dzieci kroczą poniżone,
spętane za szyję, głośno „biada” lamentujące,
z wielkim przerażeniem, z bolejącym od smutku sercem.
Wywlekane za szyję drżą niczym trzciny listowie,
nagie, bez koszuli, a ręce spętane na plecach,
wszędzie wypatrują, wzrokiem swych rodziców szukają,
widzą ojców swoich – ich ręce na plecach związane.
Ojciec widzi swojego syna, a syn ojca swego,
Milczący, bez rozmowy, idą w jarzmo zaprzęgnięci.
Matki nieszczęściem przytłoczone kroczą obnażone,
obywatelki Miasta zgoła niczym nieosłonięte,
bogate i biedne mieszane, sznurami związane
szlachetne damy z Miasta, nieszczęściami przytłoczone.
Brat swojego brata widzi w łańcuchy zakutego,
swojego ojca widzą łańcuchami skowanego,
zaś dwie siostry przepiękne, obie niezwyklej urody,
zawstydzone kroczyły związane mocno sznurami.
Odwróciły się i widzą swoich braci pospołu
ze swoim ojcem, jak płaczą, jak głośno lamentują.

⁸¹ Kolejno można je przetłumaczyć w odniesieniu do feralnego dnia jako „spalonego piorunami”, innymi słowy „doszczętnie spalonego”, „roześmianego ponuro”, czyli, jak tłumaczy Kechajoglou w komentarzu do tego fragmentu, „złowieszczo zwodniczego”. Por. Kriaras, *Anakalima*, s. 107. Interesujący jest złożony przymiotnik θεοκαρβουνόκαυτος, który dosłownie można przełożyć jako „spalony na węgiel/doszczętnie przez Boga”, a metaforycznie jako „wyjątkowo żałobny”, „złowróźbny”.

⁸² W monodiach również pojawia się obraz mrocznego dnia, gdy miasto zostaje zdobyte, jak np. u Andronikosa Kallistosa: „Ἡμέρα μὲν ἦν, σκότος δὲ καὶ ζόφος τῇ Πόλει, πόλεμος δ’ ἔρπει τῇ Πόλει σφοδρός ἕκ τε τῆς ἡπείρου καὶ τῆς ὑγρᾶς” (‘Był dzień, a dla Miasta mrok i ciemności; wojna gwałtowna wdzierwała się do Miasta od strony lądu i morza’). Zob. Andronikos Kallistos, *Monodia epi ti distichei Konstantinoupoli*, w: A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 2: *L’eco nel mondo*, Milano 2003, s. 360.

⁸³ Za sprawą upadku Konstantynopola we wtorek dzień ten uważany jest za pechowy. Autor *Zdobycia* robi także aluzję do wpływu planety Mars na wtorki, co dodatkowo ma potęgować nieszczęścia w ten dzień. Por. Papayianni, *He Polis healo*, s. 34.

Strumienie łez wylewają, słysząc donośne łkanie,
Zdawało się, że gasła kulista tarcza Saturna [...] ⁸⁴.

Dramaturgia opisu zniewalania mieszkańców Konstantynopola zostaje wzmocniona przez podkreślenie zerwania więzi rodzinnych między dziećmi a rodzicami, między rodzeństwem czy między całymi rodzinami. W opisie dominują imiesłowy przymiotnikowe oznaczające „zniewolenie”, „spętanie”, „poniżenie”: δεμένα, αλυσοδομένα (w. 199); ἐξετραχηλισμένα (w. 202); ξεγυμνομένοι (w. 208); ἐξανασκεπασμένες (w. 209); σιδηρωμένον (w. 212); ἐντροπισσμένα (w. 215). Podobnie jak w przypadku *Lamentu*, także tutaj formy czasownikowe przeważają w opisie, nadając wyjątkową dynamikę opisywanym scenom. Zwraca uwagę charakterystyczne dla języka poezji oralnej powtarzanie tych samych fraz w kolejnych wersach w różnych konfiguracjach, co nadaje całości charakterystycznego, dynamicznego rytmu (w. 204-206):

βλέπουν ἐμπρὸς καὶ πίσω των, μὴ να δοῦν τοὺς γονεῖς των,
καὶ βλέπουν τοὺς πατέρας των ἐξάγκωνα δεμένους;
ὁ κύρης βλέπει τὸ παιδὶν καὶ τὸ παιδὶν τὸν κύρη ⁸⁵.

Formy czasownikowe z cytowanego passusu i w następujących po-tem wersach odnoszą się przede wszystkim do czynności lamentacyjnych i płaczu: να κλαίγουν, να θρηνοῦνται (w. 217); να κλαίει (w. 220); τα κλάματα να λούνουνται (w. 221); να κλαίουν, να θρηνίζονται, να μεγαλοφωνάζουν (w. 223).

Lament zostaje przerywany zagadkową uwagą o Saturnie, który „gasł”, „zanurzał się” (ἐβύθιζεν) za horyzontem w obliczu ludzkiej tragedii (w. 219), co najwyraźniej nawiązuje do astrologicznych konceptów związanych z tą planetą. Innymi słowy, można interpretować ten obraz w kategorii gwałtownej zmiany, nadejścia niepomysłnych, złowróżbnych czasów. Nie jest to jednak zmiana definitywna, nie nosi znamion apokalipsy, na co wskazuje czasownik ἐφαίνετο (‘zdawało się’). W odczuciu osoby mówiącej w tym utworze tragiczne wydarzenia, które nastąpiły, nie są ostateczne, a przejściowe. To kolejna różnica w porównaniu z cytowanym powyżej *Lamentem nad zdobyciem Konstantynopola*. Jak się okaże w dalszej części utworu, autor życzy wszystkim chrześcijanom, którzy sprzymierzają się, by odbić Konstantynopol, pomyślności w realizacji przedsięwzięcia. Całość kończy się zatem przekonaniem, że

⁸⁴ Alosis Konstantinoupoleos, s. 181.

⁸⁵ Alosis Konstantinoupoleos, s. 181.

zwycięstwo jest nieuniknione i Miasto zostanie odzyskane, co, jak już wspomniałem powyżej, jest znamieniem pieśni ludowych, które nawiązują do 1453. *Zdobycie Konstantynopola* kończą następujące wersy (w. 1044-1045):

Idźcie i zwyciężajcie wszystkich waszych nieprzyjaciół.
Teraz, na całą wieczność, zawsze i na wieków wieki⁸⁶.

3. *Tren na Konstantynopol* (Θρήνος της Κωνσταντινουπόλεως)

Rękopis utworu, który zapewne został skomponowany niedługo po 1453⁸⁷, zachował się w trzech kodeksach⁸⁸. Po raz pierwszy został opublikowany przez Papadopoulosa-Kerameusa w 1903⁸⁹, a następnie był przedrukowany m.in. w znanej edycji Zorasa⁹⁰. Wersja częściej publikowana i komentowana liczy sobie 128 wersów piętnastozgłoskowych, z kolei wersja 14-wersowa pojawia się jako dodatek do edycji *Lamentu nad Konstantynopolem* w opracowaniu Kechajoglou⁹¹. Tren ma nietypową formę, gdyż napisany został w formie dialogu miast⁹²: Wenecji i Konstantynopola. To Wenecja w największym stopniu lamentuje nad upadkiem Miasta, współodczuwa jego stratę i ma poczucie winy, co po raz kolejny może wskazywać na perspektywę zachodnioeuropejską anonimowego autora. Według Petrusiego potwierdzać to może fragment utworu, w którym być może znajdujemy żal uchodźcy z Konstantynopola, który znajduje się – zapewne wraz z innymi uciekinierami – „na obcych ziemiach” (εἰς ἀλλοτρίους τόπους; w. 22)⁹³.

⁸⁶ Alosis Konstantinoupoleos, s. 197.

⁸⁷ Por. Knös, *L'histoire de la littérature*, s. 164.

⁸⁸ Odnośne kodeksy podaje: Pertusi: H = Hierosol. Bibl. Patr. gr. 160, XVII w.; B = Bucarest. Mus. Ant. gr. 279, XVII w.; A = (Athen. Bibl. Nat. gr. 3113). Por. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 2, s. 364. Obie wersje różnią się ilością wersów: odpowiednio H i B liczą 128 wersów, z kolei rękopis A – 140 wersów. Por. także: Beck, *Istoria*, s. 261.

⁸⁹ Por. A. Papadopoulos-Kerameus, *Thrinosis Konstantinoupoleos*, „Byzantinische Zeitschrift” 12/1 (1903) s. 269-272.

⁹⁰ Por. Zoras, *Vizantini poiisis*, s. 200-203.

⁹¹ Por. Kechajoglou, *Liga akomi*, s. 114-119.

⁹² Innym lamentem tego typu jest wspomniany powyżej *Dialog czterech Patriarchatów*.

⁹³ Por. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 2, s. 486.

Cała część poprzedzająca, w. 1-31⁹⁴, jest swoistym lamentem zbiorowym, w którym przedstawiciel Greków zbiegłych z Konstantynopola usiłuje poruszyć całą przyrodę ożywioną i nieożywioną, by lamentowała nad upadkiem miasta, które było „kluczem całej ekumeny/okiem Orientu i chrześcijaństwa” („τὸ κλειδί ὅλης τῆς οἰκουμένης,/τὸ μάτι τῆς Ἀνατολῆς καὶ τῆς χριστιανοσύνης”; w. 6-7). Wyповідаjąc się jako podmiot zbiorowy, anonimowy autor pragnie wyrazić pragnienia wszystkich Greków, pozbawionych duchowej i kulturowej stolicy: „A my, nieszczęśni Romeje, straciliśmy tak wiele” („Καὶ μεῖς πολλὰ ἔχασαμεν οἱ ἄθλιοι Ρωμαῖοι”; w. 10).

W kolejnych wersach osoba mówiąca zwraca się wprost do Konstantynopola, określając Miasto wyszukanymi epitetami i porównaniami, jako: „Siedmiowzgórzą Panią” („Ἑπτάλοφε Κυρία”; w. 13)⁹⁵, „gwiazdę Afrodyty, /najjaśniejszą Gwiazdę Zaranną” („ἄστρον τῆς Ἀφροδίτης,/ Ἀυγερινὸς λαμπρότατος”; w. 23-24). W dalszej części utworu narrator oddaje głos Wenecji, która słyszy ponure wieści i lamentuje, zwracając się bezpośrednio do Miasta⁹⁶. Przypomina o jego wielkości i znaczeniu w całym świecie chrześcijańskim, gdy było gościnnym schronieniem dla zniewolonych, cudzoziemców i sierot (w. 36-38). W ujęciu Wenecji, Konstantynopol wyróżniał się na tle innych miast architekturą sakralną, ale i świecką („z domami dwupiętrowymi, złotymi, marmurowymi dziedzińcami”, „καὶ σπίτια δίπατα μ’αὐλὲς χρυσομαρμαρωμένες”; w. 41). Miał bieżącą wodę, źródle pitne, ogrody o niezwykłej piękności i – jak podkreśla Wenecja, która bywała w całym świecie – nigdzie nie znalazła miasta piękniejszego od niego (w. 52).

Konstantynopol, co interesujące, w zawołowany sposób zrzuca winę na Hodegetrię, która dostała zadanie chronienia Miasta, a tymczasem schowała się w niebiosach („ὕψωθὴ ἡ Πανάχραντος ’ς τοὺς οὐρανοὺς ἐπάνω”; w. 69)⁹⁷. Odpowiada także, że Miasto upadło przez własne „grzechy i błędy” („τὰ ἁμαρτήματα καὶ πλημμελήματα”; w. 92) – prze-

⁹⁴ Odwołuję się w artykule do wersji w 128 wersach, opublikowanej w edycji Pertusiego. Por. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 2, s. 378-387.

⁹⁵ Charakterystyczny i często używany w odniesieniu do Konstantynopola epitet związany z jego położeniem na siedmiu wzgórzach w obrębie murów i nawiązujący także do położenia Rzymu, którego był następcą. Przykłady z piętnastowiecznych tekstów wernakularnych: Pertusi, *Fine di Bisanzio*, s. 176-177, 183-186.

⁹⁶ Według Karaniki jest to bezpośrednie nawiązanie do tradycji kobiecych lamentów, gdyż oba miasta są rodzaju żeńskiego i w tradycji greckiej są postrzegane jako „kobiety”. Por. Karanika, *Messengers, angels*, s. 246.

⁹⁷ Taka wersja pojawia się w dwóch z trzech zachowanych rękopisów. Por. Beck, *Istoria*, s. 262. Co znamienne, przekonanie o tym, że Miasto utraciło boską ochronę

konanie, które pojawia się także w innych tekstach wernakularnych, dużo wcześniejszych niż *Tren*⁹⁸. Ślady myślenia, że za dekadencję Bizancjum odpowiadają wewnętrzne właśnie i spory, znajdziemy już w cyklu wierszowanych legend o Belizariuszu, z których najstarsza wersja pochodzi z XIV wieku. Możliwe rody Konstantynopola oskarżone zostają, że „za sprawą zawiści” („ἐκ τοῦ φθόνου”) doprowadziły kraj do ruiny, a „zawiść” została określona przez anonimowego autora jako „zamki burzący wróg Romanii” („ἡ φθόνος καστροχαλαστή, ἐχθρὸς τῆς Ῥωμανίας”)⁹⁹.

Biorąc pod uwagę, że topografia realnego Konstantynopola w niewielkim stopniu pojawia się we wspomnianych powyżej lamentach, interesujące jest, że w *Trenie* mamy wyraźne odniesienia do konkretnych miejsc, które zapewne musiały być znane autorowi: Kosmidion („τὸ Κοσμίδη”; w. 87), Złota Brama („τὴν Χρυσέαν πύλην”; w. 88), Galata („τοῦ Γαλατᾶ”; w. 101), Skutari, naprzeciw św. Konstantyna („τὸ Σκούταρι, ἔς τὸν Ἅγιον Κωνσταντῖνον”; w. 102)¹⁰⁰. Wszystkie tragiczne wydarzenia, o których mowa w *Trenie*, nie dzieją się zatem w jakiejś mitycznej przestrzeni, którą można przyporządkować do dowolnego miejsca i czasu. Można odnieść wrażenie, że dzięki temu utwór ten jest o wiele bliższy rzeczywistych wydarzeń, do których nawiązuje. Anonimowy autor nie konstruuje mitycznej, wzorcowej matrycy, by w poetycki sposób ukazać dramaturgię wydarzeń, ale konkretyzuje przestrzeń – jesteśmy istotnie w Konstantynopolu. W tym świetle końcowy fragment lamentu, w którym następuje kulminacja tragicznych wydarzeń, nabiera zupełnie innego wymiaru autentyczności. Uwagę przykuwa zwłaszcza figura zniewalanej kobiety – zagadkowej Ireny (Εἰρήνη)¹⁰¹.

i dlatego wpadło w ręce niewiernych, było powszechne i stało się toposem literackim już od VII wieku. Por. Papayianni, *He Polis healo*, s. 31.

⁹⁸ Przekonanie to pojawia się także w retoryzowanych monodiach lamentacyjnych, np. u Eugenikosa. Por. Nicol, *The Immortal Emperor*, s. 97.

⁹⁹ Por. *Istoria tou Velisariou*, s. 132-133.

¹⁰⁰ W wernakularnych opowieściach o Belizariuszu również spotykamy kilka konkretnych miejsc z Konstantynopola, które jednak, jak się wydaje, należą raczej do typowych punktów na mapie Miasta i raczej nie świadczą o tym, że autor je kiedykolwiek odwiedził. Oprócz symbolicznej Hagii Sophii znajdziemy tam także m.in. tzw. wieżę Anemasa, później znaną jako Wieżę Belizariusza – po północnej stronie murów, blisko pałacu w Blachernai; port Kontoskalion, Złotą Bramę, Monaster Pantokratora. Por. *Istoria tou Velisariou*, s. 134-135, 178, 200, 204.

¹⁰¹ Por. Deroche – Vatin, *Constantinople 1453*, s. 948. Komentarz tłumaczy ogranicza się wyłącznie do stwierdzenia: Cette Irène est mystérieuse. Deroche – Vatin, *Constantinople 1453*, s. 948.

Nie jestem pewien, czy można doszukiwać się w tym miejscu, jak chce Pertusi, dalekich aluzji do rzeczywistej postaci, którą w tym przypadku byłaby niewiasta o tym imieniu, w której do szaleństwa miał się zakochać Mehmet¹⁰². Nie zapominajmy, że jako zwykły rzeczownik imię to oznacza „pokój”, co daje dodatkowy trop interpretacyjny, otwierając zupełnie inne możliwości. Poza niewątpliwym realizmem sceny obraz poniżanej Ireny staje się symboliczny – „pokój” zostaje zniewolony, spętany, uwalniając siły chaosu i destrukcji (w. 112-128):

Gdy Turcy wdzierali się do domów wielmożnych panów,
w oknach rozbijali szyby, drzwi z futryn wyrywali,
z wnętrza klasztornych cel mniszki przemocą wywlekali,
a z monasterów komnat szlachetnie rodzone córki.
Jak był goryczy pełen, nieszczęścia pełen ów wtorek;
jaki smutek i niepokój miała pani Irena,
gdy ją Turcy na ziemię z wieży wysokiej ściągali,
gdy ją wywlekali przemocą na zewnątrz z zamczyska,
gdy ją rozdzielali z ubiorów w obozie wojskowym,
gdy ją rozbierali do naga, zamierzając haniebnie splugawić.
Goryczy i niedoli była pełna ta godzina,
kiedy matki oddzielane były od swoich dzieci¹⁰³;
wleczone jak owce, za dziesięć asprów sprzedawane.
Zapłaczcie wszyscy wraz, zapłaczcie, nad zdobyciem Miasta;
Lamentujcie nad losami nowej Jerozolimy,
bowiem z bólu nie jestem w stanie już więcej napisać
i samotnie nie podołam wszystkiego upleść w wiersze¹⁰⁴.

Dynamikę powyższego opisu tworzą, podobnie jak to było w przypadku *Lamentu*, czasowniki, których znaczenia oscylują wokół czynności gwałtownych, brutalnych, których wspólnym mianownikiem jest ruch, nagły i agresywny. Wszystkie użyte w czasie przeszłym niedokonanym mają augment ε-, charakterystyczną cechą dla tego właśnie czasu, albo przedrostek εκ- (‘z, od’ – od wewnątrz na zewnątrz): εμπαίναν, w. 112; ἐτάρκιζαν, ἐχαλοῦσαν, w. 113; ἐξεβαζαν, w. 114; ἐκατέβαζαν, w. 118; ἐκατάσπρναν, w. 119; ἐξεζώνασιν, w. 120; ἐξεγύμνωναν, w. 121.

¹⁰² Por. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 2, s. 487. Autor źródła tej historii widzi u Gian Maria Angiolello.

¹⁰³ Por. Kritoboulos, *Historiae* I 61, 6: „παῖδας ἀπαλοῦς ὡμῶς ἀποσπωμένους μητέρων” (‘kruche dzieci były brutalnie odrywane od matek’).

¹⁰⁴ *Thrinis tis Konstantinoupoleos*, s. 384-386.

Jakkolwiek, jak wspomniałem powyżej, częste użycie czasowników zamiast przymiotników jest cechą charakterystyczną greckiej poezji ludowej, nie ulega wątpliwości, że w tym przypadku mamy do czynienia ze świadomym zabiegiem literackim autora. Przeciwnie do analizowanego powyżej *Zdobycia Konstantynopola*, gdzie w opisie dominował obraz chaosu zniewalanych i pętanych mieszkańców miasta, w przypadku *Trenu* mamy do czynienia z opisem metodycznego niszczenia, precyzyjnie zaprojektowanej maszyny destrukcji i poniżania ludności cywilnej Miasta. Taki obraz, choć po raz kolejny pozbawiony elementów mordu i zabijania, w sugestywny sposób opowiadał o ostatnich chwilach „nowej Jerozolimy”, której utratę opłakuje Wenecja, a wraz z nią cały zachodni świat chrześcijański.

4. Echa w historiografii greckiej – Doukas i Kritoboulos

Jak już wspomniałem, spośród ostatnich historyków Bizancjum jedynie Sphrantzes był naocznym świadkiem oblężenia. Może właśnie dlatego jego relacja jest tak oszczędna i nie przynosi zbyt wielu szczegółów zniewalania miasta przez wojska Mehmeta II¹⁰⁵. Najciekawsze, w moim przekonaniu, passusy, które miejscami przypominają analizowane powyżej greckie lamenty powstałe w grece wernakularnej, można znaleźć u Doukasa i Kritoboulosa¹⁰⁶. Jakkolwiek kwestia wzajemnej zależności wspomnianych utworów pozostaje złożona i trudno uchwytana, dla ilustracji pozwolę sobie przytoczyć kilka fragmentów. Wpisują się one w obrazy z pamięci zbiorowej Greków, dla których utrata Konstantynopola przez wieki pozostaje jedną z największych traum kulturowych¹⁰⁷.

Niewiele wiemy o życiorysie Doukasa – nie wiadomo, kiedy i gdzie dokładnie się urodził ani kiedy zmarł. Nieznane jest także jego imię, choć niektórzy podejrzewają, że może chodzić o Michała, wnuka Michała Doukasa¹⁰⁸. Wiadomo, że historyk Doukas żył między 1400 a 1470, a w 1421 pełnił funkcję sekretarza i politycznego doradcy u Genuńczyka

¹⁰⁵ Pseudo-Sphrantzes (Melissenos) jest późniejszą kompilacją, więc nie można traktować tej relacji jako opowieści naocznego świadka wydarzeń. Zależność Pseudo-Sphrantzesa, jeśli idzie o opis oblężenia, od przekazów Doukasa, Kritoboulosa czy Chalkokondylesa pozostaje kwestią otwartą, która, o ile mi wiadomo, nie została dotychczas zbadana.

¹⁰⁶ Por. Kefala, *The Conquered*, s. 57-61. Autor zestawia ze sobą *Anakalima* i odnośne fragmenty z Kritoboulosa.

¹⁰⁷ Por. Kefala, *The Conquered*, s. 70.

¹⁰⁸ Por. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 2, s. 160.

Giovanniego Adurno¹⁰⁹. Dzieło Doukasa zachowało się w jednym, niekompletnym rękopisie¹¹⁰. Według późniejszej tradycji nosiło tytuł *Τουρκοβυζαντινή ἡ Βυζαντινοτουρκική Ιστορία* (*Historia Turco-Byzantina*). Obejmuje okres historii Bizancjum od 1341 do 1462 i jest niezwykle cennym źródłem do badań nad Konstantynopolem zaraz przed i po upadku w 1453¹¹¹. Doukas jest zdecydowanie antyturecki, opowiada się za unią Kościołów i występuje z mocną krytyką przeciwko wszystkim, którzy odrzucili jedność, uważając ich za „schizmatyków”, a samych Konstantynopolitańczyków określając jako nieokrzesany motłoch¹¹².

Jak się uważa, Doukas odwiedził Miasto zaraz po podboju, więc opisuje z autopsji to, co tam zastał, wiadomości natomiast o wydarzeniach z oblężenia czerpie od bezpośrednich świadków, zwłaszcza janczarów, którzy pustoszyli Konstantynopol¹¹³. Tym samym można uznać, że jego realistyczne opisy nie są pozbawione wiarygodności. W kontekście prezentowanych powyżej lamentów wernakularnych, interesujące wydają się zwłaszcza dwa fragmenty, w których pojawia się groza cierpiącej ludności podbitego miasta. Paralelna lektura passusów z Doukasa i wernakularnych lamentów siłą rzeczy narzuca pytanie, jakie mogą być między nimi relacje i który z tekstów powstał jako pierwszy. Cytuję odnośne passusy (XXXIX 20; XXXIX 25):

Piękne mniszki, które wcześniej były w posiadaniu jednego, teraz inny władca porywał i wiązał. Porywano zaś je i wleczono za warkocze, piersi, odsłaniając ich sutki, wyciągając ręce. Wtedy więc wiązano służącą ze swoją panią, pana z niewolnikiem, archimandrytę z odźwiernym, delikatnych młodzieńców z dziewczycami, z dziewczycami, których nie widziało słońce, których rodzony ojciec niemal nie oglądał, wleczono je, jeśli stawiały opór, i chłostano [...]. W ciągu jednej godziny związano wszystkich, mężczyzn związano linami, kobiety zaś ich własnymi chustami. I można było zobaczyć bezkresne szeregi wychodzące z kościoła i z sanktuarium niczym bydło i stada owiec.

¹⁰⁹ Por. Moniou, *Mnimes Aloseos*, s. 15.

¹¹⁰ Dzięki przekładowi włoskiemu z końca XV wieku, którego autor miał dostęp do kompletnego dzieła Doukasa, znamy treść brakujących passusów w greckim rękopisie. Por. Karpozilos, *Vizantinoi istorikoi*, s. 270-271.

¹¹¹ Jest jedynym historykiem, który opisuje zamieszki, jakie wybuchły między przeciwnikami a zwolennikami zjednoczenia kościołów. Sam ma stosunek prozachodni i opowiada się za zjednoczeniem Kościołów. Por. Moniou, *Mnimes Aloseos*, s. 16.

¹¹² Por. Nikolić, *The Greatest Misfortune*, s. 126-127. O poglądach Doukasa, por. także: Karpozilos, *Vizantinoi istorikoi*, s. 289-293.

¹¹³ Por. Moniou, *Mnimes Aloseos*, s. 16.

Wszyscy Romeje byli rozproszeni. Jednych łapano, zanim zdążyli dotrzeć do swoich domów, inni, dotarłszy do domów, zastawali je opustoszałe z dzieci, kobiet i majątku, i zanim zdążyli westchnąć i zapłakać, mieli już związane ręce za plecami. Inni, gdy docierali do domów i stwierdzali, że ich dzieci i kobiety zostały zniewolone, przywiązywali się sami i dawali się spętać razem ze swymi ukochanymi. Starców, którzy byli w domu i którzy nie mogli z niego wyjść z powodu choroby albo starości, wszystkich bezlitośnie zarzynano, a niemowlęta rzucono na płace¹¹⁴.

Obrazy w relacji Doukasa są niewątpliwie realistyczne, brutalne, ale ich realizm nie bierze się z detalicznego opisu budowanego nacechowanymi emocjonalnie epitetami. Doukas jest niemal reporterski w swojej precyzji oddawania kolejnych aktów zniewalania podbitej ludności. Pierwsze, co rzuca się w oczy, gdy zestawimy powyższe opisy z cytowanymi powyżej lamentami, to dominacja czasowników. Różne formy czasownikowe tworzą podobny nastrój grozy, jak w wernakularnych lamentach, podkreślając gwałtowność aktów przemocy (κουρσεύοντες, σφάττοντες, αιχμαλωτίζοντες; ἑδέσμει; ἀρπάζων ἑδέσμει; ἑδεσμεῖτο; ἐλκόμεναι; ῥαβδιζόμεναι – XXXIX 20). Jakkolwiek trudno porównywać użycie poszczególnych czasowników, gdyż mamy do czynienia z tekstami powstałymi w odrębnych rejestrach językowych, uczonym i wernakularnym, niewątpliwie technika budowania dramatyzmu wydaje się podobna i w obrazowaniu Doukasa można dostrzec wiele analogii do wspomnianych lamentów¹¹⁵.

Michał Kritoboulos, urodzony na Imbros w pierwszym dziesięcioleciu XV wieku, w swoim dziele pt. *Ἱστορίαι* (*Historiae*) opisuje wydarzenia między 1451 a 1467¹¹⁶. Podobnie jak Doukas nie był wówczas w Konstantynopolu, ale prawdopodobnie na Imbros, którą z pewnością zarządzał w 1456. Po zajęciu wyspy przez Wenecjan w 1466, zbiegł do Konstantynopola¹¹⁷. Nie ukrywał sympatii dla Mehmeta II, któremu zadedykował swoje dzieło, a jego celem było opisanie upadku Cesarstwa i stworzenie silnego, muzułmańskiego państwa. Schyłek Cesarstwa uznał za naturalną kolej rzeczy, któremu podlegały wszystkie organizmy państwowe¹¹⁸. Naśladując Herodota i Tukidydesa, w większości opierał się

¹¹⁴ Doukas, *Historia Turco-Byzantina*, s. 103-104, 106-108.

¹¹⁵ Por. Kefala, *The Conquered*, s. 60.

¹¹⁶ Na temat relacji Kritobouloza, por. Nikolić, *The Greatest Misfortune*, s. 121-124.

¹¹⁷ Por. Moniou, *Mnimes Alozeos*, s. 127.

¹¹⁸ Por. Karpozilos, *Vizantinoi istorikoi*, s. 262.

na świadectwach ustnych od osób biorących udział w opisywanych wydarzeniach¹¹⁹.

Jedną trzecią swojego dzieła poświęcił oblężeniu Konstantynopola i jako jedyny z historyków opisał znaki złowróżne poprzedzające upadek i zarazem wróżące świetlaną przyszłość Mehmetowi¹²⁰. Jego opisy oblężenia są bardzo realistyczne, pisane z dbałością o szczegóły, ekspresyjne i plastyczne. Podobnie jak Doukas operuje formami czasownikowymi, których kumulacja potęguje efekt narastającej grozy terroru wojsk tureckich wobec podbitej ludności Miasta. Niewątpliwie, biorąc pod uwagę, że dzieło ma na celu gloryfikację Mehmeta II, opis okrucieństw może wydać się co najmniej osobliwy¹²¹. Obrazy mordów dokonywanych na ludności Konstantynopola, od których nie stronią obaj historycy, nie pojawiają się, jak już wspomniałem, w poetyckich lamentach. Dwa wybrane fragmenty mogą być ilustracją, a zarazem próbką charakterystycznego stylu Kritoboulosa (I 61, 4; I 61, 5):

Kiedy mieli dość mordowania, a Miasto zostało już zniewolone, niektórzy skierowali się do domów możnych panów, bandami, grupami czy regularnymi oddziałami, by plądrować i łupić, inni z kolei, by kraść w kościołach, a jeszcze inni rozproszyli się do domów zwykłych obywateli, kradnąc, łupiąc, plądrując, zabijając, poniżając, porywając jako jeńców mężczyzn, kobiety, dzieci, starych i młodych, kapłanów, mnichów, w każdym wieku i z każdej klasy społecznej (...) młode kobiety i roztropne, szlachetne, przywykłe do przebywania w domu i do niewychodzenia nigdy nawet na dziedziniec, nobliwe i piękne dziewice ze szlachetnych i wspaniałych rodów, których dotychczas wcale nie tknął męski wzrok, były wywlekane z komnat i wleczone bezlitośnie i bezwstydnie¹²².

Kritoboulos, podobnie jak Doukas, podkreśla gwałtowność aktów przemocy wobec ludności, stawiając obok siebie czasowniki, często synonimiczne: διαρπάζοντες, σκυλεύοντες, ληϊζόμενοι, φονεύοντες, ὑβρίζοντες, ἀπάγοντες (I 61, 4); ἐξελκομένας, ἀρπαζομένας (I 61, 5). Kładzie również nacisk na poniżenie kobiet, zwykle szlachetnego pochodzenia, które są brutalnie porywane przez najeźdźców. Co znamienne

¹¹⁹ Por. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 2, s. 228. Nikolić uważa, że jeśli idzie o ekspresję, Doukas nie dorównuje Kritoboulosowi. Por. Nikolić, *The Greatest Misfortune*, s. 129.

¹²⁰ Por. Moniou, *Mnimes Aloseos*, s. 128. Por. Kritoboulos, *Historiae* I 18, 6-9.

¹²¹ Por. Nikolić, *The Greatest Misfortune*, s. 122-123.

¹²² Kritoboulos, *Historiae*, s. 250-252.

w relacji Kritoboulosa, wobec takiego barbarzyństwa nawet Mehmet II był wstrząśnięty (I 68, 2): Ἐώρα δὲ καὶ τὸ πλῆθος τῶν ἀπολλυμένων καὶ τὴν ἐρήμωσιν τῶν οἰκιῶν καὶ τὴν παντελῆ φθορὰν αὐτῆς καὶ τὸν ὄλεθρον· (...) καὶ δάκρυον ἀφῆκε τῶν ὀφθαλμῶν καὶ μέγα στενάξας τε καὶ περιπαθῆς· «οἶαν», ἔφη, «πόλιν ἐς διαρπαγὴν καὶ ἐρήμωσιν ἐκδεδώκαμεν»· οὕτως ἔπαθε τὴν ψυχὴν... ('Ujrzał ogrom zabitych, spustoszenie domów, całkowite zniszczenie i zgubę miasta; wymknęła mu się łza i z wielkim westchnieniem pełen bólu rzekł: «jakie miasto pozwoliliśmy złupić i spustoszyć!»; tak cierpiał w duszy...)¹²³.

Jeśli zestawimy wybrane fragmenty obu historyków z analizowanymi powyżej lamentami, dostrzeżemy paralelność niektórych obrazów, podobieństwo ekspresji i frazeologię, która pobrzmiewa podobnymi echami:

Doukas:	z dziewczcami, których nie widziało słońce
Kritoboulos:	piękne dziewczce (...), których dotychczas wcale nie tknął męski wzrok
<i>Lament:</i>	dziewczce (...) słońce ich nie widziało
Doukas:	niczym było i stada owiec
<i>Tren:</i>	Wleczono je niczym owce
Doukas:	Porywano zaś je i wleczono za warkocze, piersi, odsłaniając ich sutki
Kritoboulos:	wleczone bezlitośnie i bezwstydnie
<i>Lament:</i>	Nagie i nieobute, obite i wygłodniałe
<i>Zdobyć:</i>	Nagie, bez koszuli, a ręce spętane na plecach

Zasugerowane powyżej podobieństwa między utworami wernakularnymi i uczonymi niewątpliwie dowodzą jakiejś zależności jednych tekstów od drugich, choć trudno jednoznacznie orzec, jaki był kierunek ich transmisji. Pomijając niemal archetypiczny charakter opisów, które można przyporządkować do dowolnego oblężenia jakiegokolwiek miasta, nie sposób nie dostrzec, że nie ma mowy o przypadkowości, jeśli idzie o frazeologię. Obraz dziewcz, „których słońce nie widziało” powtarzający się u dwóch historyków oraz w *Lamencie*, może być dowodem na transmisję tekstów pisanych greką wernakularną na utwory skomponowane w grece klasycyzującej. Oczywiście mogło być też inaczej, a pierwotnym źródłem owej frazy mogły być nieznane nam dzisiaj pieśni ludowe, które krążyły w świecie helleńskim i z których anonimowy autor zaczerpnął

¹²³ Por. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 2, s. 248.

ów motyw oraz wykorzystał go w lamencie literackim albo, jak twierdzi Kefala, zarówno Kritoboulos, jak i autor *Anakalima* mieli jakieś nieznanne nam wspólne źródło¹²⁴. Nie jesteśmy w stanie stwierdzić tego z całą pewnością, bo poza kilkoma wyjątkami nie zachowały się przykłady średniowiecznych greckich pieśni ludowych. Z pewnością kwestia ta wymaga dalszych, pogłębionych badań, z uwzględnieniem innych tekstów lamentacyjnych oraz historiograficznych.

Przedstawione powyżej wybrane lamenty na upadek Konstantynopola, skomponowane w wernakularnej grece między XV a XVI wiekiem, w sposób niezwykle ekspresyjny przekazują obraz ostatnich chwil mieszkańców Miasta po jego zdobyciu przez wojska Mehmeta II. Wszystkie trzy utwory: *Lament nad upadkiem Konstantynopola*, *Zdobycie Konstantynopola* oraz *Tren na Konstantynopol*, wypełnione są obrazami zniewalania ludności cywilnej (z naciskiem na klasę wyższą i duchowieństwo). Podkreślone zostaje zwłaszcza okrucieństwo wobec kobiet, co tłumaczy się m.in. tym, że Miasto (*Polis*) jest rodzaju żeńskiego, a jego zniszczenie jest równoznaczne z poniżeniem kobiety, jak sugeruje m.in. Karanika¹²⁵. Groza terroru ze strony najeźdźców budowana jest poprzez intensywne użycie czasowników, często o znaczeniu synonimicznym, podkreślających gwałtowność, brutalność i okrucieństwo. Choć wszystkie trzy utwory różnią się użyciem środków stylistycznych i językowych, o których wspomniałem powyżej, łączy je jedno – zachowują swoistą zasadę decorum, jeśli idzie o opis zbrodni popełnianych przez Turków. Podobnie, mimo istotnych różnic ideologicznych na temat przyczyn upadku, pomimo odmiennej perspektywy spojrzenia na opisywane wydarzenia, anonimowi autorzy lamentów podkreślają wyjątkowość Konstantynopola w świecie chrześcijańskim jako miasta *par excellence*, którego strata jest niepowetowana i której nie sposób w pełni wyrazić słowami.

Przytoczone fragmenty z dzieł ostatnich historyków Bizancjum, Dukasa i Kritoboulosa, wskazują na pokrewieństwo obrazów i frazeologii do wernakularnych lamentów. Oczywiście wybrane przeze mnie próbki nie przesądzą definitywnie kwestii wzajemnej zależności między nimi, ale mogą być przyczynkiem do jej gruntownej analizy. By tego dokonać, zasadna wydaje się pogłębiona analiza wzajemnych związków między literaturą tworzoną w języku wernakularnym a tekstami tworzonymi w klasycyzującej grece, które zdominowały piśmiennictwo bizantyńskie.

Wobec powyższego można pokusić się o stwierdzenie, że bez uwzględnienia wierszowanych, wernakularnych lamentów na zdobycie

¹²⁴ Por. Kefala, *The Conquered*, s. 61.

¹²⁵ Por. Karanika, *Messengers, angels*, s. 230.

Konstantynopola próba diagnozy greckiego spojrzenia na Bizancjum jest nie tylko niekompletna, ale i z góry skazana na porażkę. Nie należy bowiem zapominać, że dziedzictwo Bizancjum – choć początkowo negowane jako obce, orientalne, teokratyczne, a zatem nieprzystające do nowożytnego państwa greckiego – z czasem stało się integralnym komponentem tożsamościowym współczesnych Greków. Jak pokazują niezliczone pieśni ludowe na upadek Miasta, rozpowszechnione w całym świecie helleńskim, od Pontu do południowej Italii, Grecy nigdy nie stracili nadziei, że pewnego dnia odzyskają swoją duchową stolicę. Jako epilog przywołam powszechnie znany i często cytowany przez Greków fragment z pieśni ludowej, którą można znaleźć w rozlicznych wariantach pieśni *Na Hagie Sophię* (Τῆς Αγιά Σοφιάς):

Wzdrygnęła się Matka boska i łzami zapłakały ikony.
„Bądź spokojna, Pani, łez wielu nie wylewaj,
z biegiem lat, z upływem czasu, znowu będzie wasza”¹²⁶.

Bibliography

Sources

- Alosis Konstantinoupoleos, w: G. Zoras, *Vizantini poiisis*, Athina 1956, s. 177-197.
Anakalima tis Konstantinopolis, w: E. Kriaras, *Anakalima tis Konstantinopolis. Epimeleia E. Kriaras; Epimetro G. Kechajoglou*, Thessaloniki 2012, s. 21-27.
 Andronikos Kallistos, *Monodia epi ti distichei Konstantinoupoli*, w: A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 2: *L'eco nel mondo*, Milano 2003, s. 356-363.
 Benvenuto, *Relazione sulla caduta di Costantinopoli*, w: A. Pertusi, *Testi Inediti e Poco Noti sulla Caduta di Costantinopoli*, ed. A. Carile, Bologna 1983, s. 1-5.
 Doukas, *Historia Turco-Byzantina*, w: D. Moniou, *Mnimes Alosoos Konstantinoupoli 1453, mesa apo tis diigiseis ton istorikon tis epochis*, Athina 2007, s. 15-125.
 Doukas, *Lamentatio de clade Constantinopolitana*, w: A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 2: *L'eco nel mondo*, Milano 2003, s. 344-353.
 Georgios Sphrantzes, *Chronicon Minus*, w: A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 1: *Le testimonianze dei contemporanei*, Milano 2006, s. 216-225.
Istoria tou Velisariou, w: W.F. Bakker – A.F. van Gemert, *Istoria tou Velisariou*, Athina 1988.
 Kritoboulos, *Historiae*, w: D. Moniou, *Mnimes Alosoos Konstantinoupoli 1453, mesa apo tis diigiseis ton istorikon tis epochis*, Athina 2007, s. 127-269.

¹²⁶ *Tis Agia Sofias*, w: A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 2: *L'eco nel mondo*, Milano 2003, s. 396.

- Nikolaos Politis, *Paradoseis. Meletai peri tou viou kai tis glossis tou ellinikou laou*, t. 1, Athina 1994.
- Pero Tafur, *Travels and Adventures 1435-1439*, tł. M. Letts, New Jersey 2007.
- Thrinosis tis Konstantinoupoleos*, w: A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 2: *L'eco nel mondo*, Milano 2003, s. 378-387.
- Tis Agia Sofias*, w: A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. 2: *L'eco nel mondo*, Milano 2003, s. 396.

Studies

- Alexiou M., *After Antiquity: Greek Language, Myth, and Metaphor*, Ithaca 2002.
- Alexiou M., *Ritual Lament in Greek Tradition*, ed. D. Yatromanolakis – P. Roilos, Cambridge 2002.
- Ayensa E., *La caída de Constantinopla y su recuerdo en la tradición popular griega*, w: *Constantinopla 1453. Mitos y realidades*, red. P. Bádenas de la Peña – I. Pérez Martín, Madrid 2003, s. 351-393.
- Beaton R., *Folk Poetry of Modern Greece*, Cambridge 2004.
- Beck H.G., *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München 1971.
- Beck H.G., *Istoria tis vizantinis dimodous logotechnias*, Athina 2009.
- Bouvier B., *Dimotika tragoudia apo Cheirografo tis Monis ton Ivion*, Athina 1960.
- Browning R., *Cesarstwo bizantyńskie*, tł. G. Żurek, Warszawa 1997.
- Crowley R., *1453. Upadek Konstantynopola*, tł. A. Weseli-Ginter, Poznań 2013.
- Deroche V. – Vatin N., *Constantinople 1453, Des Byzantins aux Ottomans*, tł. V. Déroche – N. Vatin, Toulouse 2016.
- Elissen A., *Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur*, Leipzig 1857.
- Gminna pieśń Greków. *Antologia*, ed. M. Borowska, tł. M. Borowska, Warszawa 2004.
- Goldwyn A.J., *'I come from a cursed land and from the depths of darkness': Life after death in Greek laments about the fall of Constantinople*, w: *Wanted: Byzantium. The Desire for a Lost Empire*, ed. I. Nilsson, Uppsala 2014, s. 93-108.
- Goldwyn A.J., *Witness Literature in Byzantium. Narrating Slaves, Prisoners, and Refugees*, Cham 2021.
- Hinterbergen M., *How should we define vernacular literature?*, w: <https://www.mml.cam.ac.uk/files/hinterberger.pdf> (dostęp: 09.02.2025).
- Jurewicz O., *Historia literatury bizantyńskiej*, Wrocław 1984.
- Karanika A., *Messengers, angels, and laments for the fall of Constantinople*, w: *The Fall of Cities in the Mediterranean. Commemoration in Literature, Folk-Song, and Liturgy*, red. M.R. Bachvarova – D. Dutsch – A. Suter, Cambridge 2016, s. 226-249.
- Karpozilos A., *Vizantinoi istorikoi kai chronografoi. Tomos D' (13os-15os ai.)*, Athina 2015.
- Kechajoglou G., *Liga akomi giro apo to Anakalima tis Konstantinopolis*, w: *Anakalima tis Konstantinopolis. Epimeleia*, red. E. Kriaras, Thessaloniki 2012, s. 35-100.

- Kefala E., *The Conquered. Byzantium and America on the Cusp of Modernity*, Washington 2020.
- Knös B., *L'histoire de la littérature néo-grecque: la période jusqu'en 1821*, Stockholm 1962.
- Kochanek P., *Vignetten von Konstantinopel in den Mittelalterlichen und Frühneuzeitlichen Karten. Die Entwicklung eines Graphischen Topos der Stadt*, „Vox Patrum” 70 (2018) s. 395-448.
- Kriaras E., *Anakalima tis Konstantinopolis. Epimeleia E. Kriaras; Epimetro G. Kechajoglou*, Thessaloniki 2012.
- Kriaras E., *Anakalima tis Konstantinopolis. Kritiki ekdosi me eisagogi, scholia kai glossario*, Thessaloniki 1956.
- Krumbacher K., *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, München 1897.
- Lambros S., *Dekatria dimodi asmata meta mousikon simeion en Agioreitiko kodiki tis monis Iviron*, „Neos Ellinomnimon” 11 (1914) s. 423-432.
- Lambros S., *Monodiai kai thrinoi epi ti alosei tis Konstantinoupoleos*, „Neos Ellinomnimon” 5 (1908) s. 190-271.
- Legrand E., *Les Oracles de Léon le Sage, la Bataille de Varna, la prise de Constantinople*, Collection de monuments pour servir à l'étude de la langue neo-hellénique 5, nouvelle série, Paris – Athènes 1875.
- Legrand E., *Recueil de chansons populaires grecques/publiées et traduites pour la première fois par Emile Legrand*, Collection de monuments pour servir à l'étude de la langue neo-hellénique 1, nouvelle série, Paris – Athènes 1874.
- Mazurczak U., *Panorama Konstantynopola w Liber chronicarum Hartmanni Schedla (1493). Miasto idealne – memoria chrześcijaństwa*, „Vox Patrum” 70 (2018) s. 499-525.
- Moniou D., *Mnimes Aloseos Konstantinoupoli 1453, mesa apo diigiseis ton istorikon tis epochis*, Athina 2007.
- Nicol D.M., *The Immortal Emperor: The Life and Legend of Constantine Palaiologos, Last Emperor of the Romans*, Cambridge 1992.
- Nicol D.M., *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*, Cambridge 2002.
- Nikolić M., *The Greatest Misfortune in the Oikoumene. Byzantine Historiography on the Fall of Constantinople in 1453*, „Balcanica” 47 (2016) s. 119-133.
- Papadopoulos-Kerameus A., *Thrinis Konstantinoupoleos*, „Byzantinische Zeitschrift” 12/1 (1903) s. 267-272.
- Papayianni A., *He Polis healo: The Fall of Constantinople in 1453 in Post-Byzantine Popular Literature*, „Al-Masāq” 22/1 (2010) s. 27-44.
- Pertusi A., *Fine di Bisanzio e fine del mondo: significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente*, Roma 1988.
- Pertusi A., *La caduta di Costantinopoli*, t. 1: *Le testimonianze dei contemporanei*, Milano 2006.
- Pertusi A., *La caduta di Costantinopoli*, t. 2: *L'eco nel mondo*, Milano 2003.

-
- Pertusi A., *Testi Inediti e Poco Noti sulla Caduta di Costantinopoli*, ed. A. Carile, Bologna 1983.
- Rosser J.H., *Historical Dictionary of Byzantium*, Lanham 2012.
- Runciman S., *Upadek Konstantynopola 1453*, tł. A. Dębnicki, Warszawa 1994.
- Zoras G.T., *Peri tin Alosin tis Konstantinoupoleos*, Athinai 1959.
- Zoras G.T., *Vizantini poiisis*, Athina 1956.

Tłumaczenia



Teodulf z Orleanu *Poezje (wybór)*

Ks. Tadeusz Gacia (komentarz i tłumaczenie)¹

1. Wstęp

Polskie opracowania na temat Teodulfa z Orleanu, znakomitego poety doby karolińskiej, są niestety nieliczne. Można to stwierdzić, śledząc choćby katalog Biblioteki Narodowej, w którym znajduje się zaledwie kilka tytułów (wszystkie z ostatnich kilkunastu lat)². Jedyńm, znanym zawsze i powszechnie, przynajmniej w swej początkowej części, utworem Teodulfa jest *Carmen 69, inc. Gloria laus et honor [Versus facti ut a pueris in die Palmarum cantarentur]*³, dlatego, że już w IX wieku wszedł do obrzędów procesji palmowej i zachował się, przynajmniej we wzorcowej wersji tej procesji, aż do czasów obecnych, także po ostatniej

¹ Ks. dr hab. Tadeusz Gacia prof. KUL, Katedra Filologii Łacińskiej, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: tadeusz.gacia@kul.pl; ORCID: 0000-0002-1836-9506.

² Są to dwa artykuły: M. Chudzikowska-Wołoszyn, *The Anti-Corruption Manifesto of Theodulf of Orleans. A Contribution to a Discussion about Literature of the Carolingian Era*, „Echa Przeszłości” 12 (2011) s. 15-31; M. Chudzikowska-Wołoszyn, *Teodulfa z Orleanu (750/760-821) fascynacja klasykami. Refleksje na kanwie utworu Versus contra iudices*, „Studia Europaea Gnesnensia” 6 (2012) s. 315-331 oraz część drugiego rozdziału książki: T. Gacia – J. Marczewski – A. Strycharczuk, *Maiores ad limina templi... Poezja epigraficzna epoki karolińskiej. Badania i przekłady*, Lublin 2021, chodzi o rozdział zatytułowany „David amat vates... W kręgu karolińskich poetów”. Wprowadza on w temat życia i działalności uczestników intelektualnego kręgu skupionego wokół Karola Wielkiego. W drugiej części tej książki opublikowano m.in. przekład utworów epigraficznych Teodulfa.

³ *MGH Poetae Latini medii aevi*, t. 1: *Poetae Latini aevi Carolini*, rec. Ernest Duemler, Berolini 1881, s. 558-559.

reformie posoborowej⁴. Choć przez wprowadzenie go do liturgii rzymskiej dopisało mu szczęście, prawie nikt nie kojarzy go z Teodulfem.

Teodulf z Orleanu, bo tak jest nazywany, nosił imię wizygockie, wskazujące na miejsce urodzenia, o które zresztą trwał spór, aż uznano, że jest nim Tarraco (dzisiejsza Tarragona) albo Saragossa, czyli miasta leżące w ówczesnej Hiszpanii wizygockiej. Jako datę urodzenia, choć nie jest ona jednoznacznie pewna, podaje się 760 rok. W kraju pochodzenia odebrał doskonałe wykształcenie, studiując nie tylko Ojców Kościoła, ale także pisarzy antycznych, co było możliwe, ponieważ Półwysep Iberyjski od dłuższego czasu znajdował się pod ogromnym wpływem tradycji rzymskiej. W obliczu narastającej ekspansji islamu na półwyspie Teodulf wraz z wieloma chrześcijanami uciekł na północ, na południowe terytory królestwa Franków, prawdopodobnie do Narbony, co miało miejsce między 778 a 782⁵. Niedługo po przybyciu do kraju Karola Wielkiego Teodulf znalazł się w jego najbliższym kręgu. Władca okazał mu łaskę i – o czym sam potem wspomni w jednym miejscu swej twórczości poetyckiej – jakby namaścił go na poetę, zresztą osobistego poetę, jak się potem okaże⁶. Jako biskup Orleanu zajął się wydatnie ożywieniem życia religijnego duchowieństwa, zresztą zgodnie z programem odrodzenia

⁴ Od IX wieku hymn był notowany niemal przez wszystkie rękopisy zawierające zapis procesji palmowej, w której utrzymał się po soborach trydenckim i watykańskim II. Oryginalnie jego tekst składa się z 39 zwrotek pisanych dystychem elegijnym. Ostatecznie do liturgii przyjęto sześć pierwszych zwrotek hymnu, adaptując go w ten sposób, że nadano mu – podobnie jak w przypadku przyjętych do liturgii hymnów *Crux fidelis* i *Tempora florigero* Wenancjusza Fortunata – charakter refrenowy, ponieważ cały utwór nie nadawał się oczywiście do liturgii. Polskie liturgiczne przekłady *Gloria laus* rezygnują z formy dystychu, stosując schematy metryczne. Adaptowane wersje utworu Teodulfa (na temat adaptacji nie ma opracowań) funkcjonują niezależnie od jego całości. Por. B. Bodzioch, *Gregoriańskie śpiewy procesji palmowej po Soborze Watykańskim II oraz ich polskie odpowiedniki*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 35/3 (2014) s. 49-51. Podobnie jest w przypadku liturgicznych hymnów Fortunata, co można wykazać na przykładzie *Salve, festa dies* – adaptacji *Tempora florigero*. Por. R.E. Messenger, *Salve Festa Dies*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association”, 78 (1947) s. 208-222.

⁵ F. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1: *Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung*, München 1996, s. 241-316; M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, *Von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts*, München 1911, s. 537-542; A. Freeman, *Theodulf of Orleans: a Visigoth at Charlemagne's Court*, w: *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique. Colloque International du. C.N.R.S. tenu à la Fondation Singer-Polignac, Paris 14-16 mai 1990*, Madrid 1992, s. 185-194.

⁶ Theodulfus, *Carmina* 23, MGH Poetae I, s. 481, w. 28-29: „Annuit is mihi, qui sum inmensis casibus exul,/Talia prolato, ut promam nunc carmina tractu”.

karolińskiego napisał dwa traktaty teologiczne: *De Spiritu Sancto* i *De ordine baptismi*, z których pierwszy jest głównym motywem utworu *Perge, libelle celer* (*Carmen XXXVI*), niżej przełożonego. Pod koniec życia przyłączył się do opozycji wobec Ludwika Pobożnego i został zesłany do klasztoru w Angers. Zmarł w 821.

Więcej informacji na temat Teodulfa czytelnik znajdzie w osobnym opracowaniu, już przygotowanym, które zostanie opublikowane w jednym z kolejnych numerów czasopisma.

Całość poetyckiego dorobku Teodulfa przedstawia dokładnie Alejandra de Riquer w książce poświęconej zarówno samemu poecie, jak i zagadnieniu listu poetyckiego w literaturze karolińskiej. Bardzo szczegółowy podział twórczości poety pomoże nam uświadomić sobie jej zakres oraz tematykę. W tym, co powiemy tu w tej kwestii, czujemy się dłużnikiem hiszpańskiej uczoney⁷. W przypisach zamieszczamy katalog tytułów poszczególnych utworów, według ich wydania w *Monumenta Germaniae Historica*, dla większego zrozumienia, dodając przekład ich tytułów na język polski.

Pierwsza, najliczniejsza grupa utworów (jest ich prawie 40), to wiersze o bardzo różnorodnej tematyce chrześcijańskiej. Dominują w nich motywy moralne, duchowe, w mniejszym stopniu teologiczne oraz liturgiczne⁸. Drugą grupą utworów, zdecydowanie mniej liczną, stanowią

⁷ Por. A. de Riquer, *Teodulfo de Orleans y la epístola poética en la literatura carolingia*, Barcelona 1994, s. 70-76. Tytuły łacińskie pochodzą z MGH, przekład tytułów jest mój własny.

⁸ I. De vitiis capitalibus (O siedmiu grzechach głównych), III. De gratia Dei (O łasce Bożej), IV. De his qui aliud corde retinent, aliud ore promunt (O tych, którzy co innego zachowują w sercu, co innego głoszą ustami), V. Quale ieiunium et quae persimonia Deo acceptabilis sit et possit impetrare postulata (Jaki post i jaka oszczędność są miłe Bogu przez Boga i mogą wyjednać to, o co prosimy), VI. Contra simulators et subdolos (Przeciwko oszustom i podstępny), VII. De eo quod avarus adglomeratis diversis opibus satiari nequit (O tym, że chciwiec nie może się nasycić gromadzeniem różnorodnych bogactw), VIII. (Uwaga; w MGH omyłkowo podano tu VII) 1. De eo quod plerumque reprobis prospera sunt (O tym, że nieuczciwym często się powodzi), 2. De eadem in Hieremia (O tym samym u Jeremiasza), 3. De eadem in Iob (O tym samym u Hioba), IX. Quod Dominus imitandus sit nobis ac penitus amandus et timendus (O tym, że Pan ma być przez nas naśladowany, kochany i że mamy darzyć go bojaźnią), X. De simulatorum et stultorum socordia, qui nesciunt a sua pravitate per bonam exhortationem converti (O lenistwie oszustów i głupców, którzy nie wiedzą, jak dzięki dobrej woli odwrócić się od swej nieprawości), XI. Quamobrem cicatrices quas Dominus in passione suscepit, in resurrectione obductae non sunt (Dlaczego blizny, które Pan otrzymał podczas męki, nie zostały zakryte w zmartwychwstaniu), XII. De fide et spe et caritate (O wierze, nadziei i miłości), XIII. De dispensatione divina, quae saepe occulta

wiersze o tematyce społecznej i politycznej⁹. Trzecia grupa to 11 utworów panegirycznych, w większości adresowanych do osób panujących¹⁰. Obecność tego tematu w oczywisty sposób wpływa z faktu przynależności

est, numquam tamen iniusta (O boskim zarządzeniu, które często jest ukryte, ale nigdy niesprawiedliwe), XIV. Quod multis indiciis finis proximus esse monstretur (O tym, wiele przesłanek wskazuje na bliski koniec), XV. Ex epistola ad Corinthios carmen ad preces cuiusdam monachi factum (Z Listu do Koryntian utwór poetycki napisany na prośbę pewnego mnicha), XVI. 1. De fructo centeno sexageno et triceno (O plonie stokrotnym, sześćdziesięciokrotnym i trzydziestokrotnym), II. De eadem re (O tym samym), XVII. De hypocritis et quod apostolorum temporibus sive eorum successorum magis Ecclesiae virtutes viguerunt quam his novissimis temporibus (O hipokrytach i o tym, że w czasach apostołów lub ich następców cnoty Kościoła były większe niż w tych ostatnich czasach), XVIII. Quod plerumque mali mala patiuntur et de tempore Antichristi (O tym, że często źli cierpią zło i w czasach Antychrysta), XIX. De eo quod temporis status et locus et causa et motio ingenium tractatoris iuvat (O tym, że okoliczność sytuacji, miejsce, przyczyna i ruch wspiera zdolność traktującego o czymś), XX. De contemptu mundi (O pogardzie dla świata), XXI. Consolatio de obitu cuiusdam fratris (Pocieszenie po śmierci pewnego brata), XXII. Quae sint dicenda amico cum conspicit bona amici (Co należy powiedzieć przyjacielowi, gdy widzi dobra przyjaciela), XXXVI. Perge libelle celer Caroli ad vestigia celsi (Idź, książeczko, szybko śladami dostojnego Karola), XLI. 1. Praefatio bibliothecae (Przedmowa do biblioteki), 2. Theodulfi versus (Wiersz Teodulfa), 3. Theodulfi (Teodulfa), 4. Explicit liber (Zakończenie księgi), XLII. 1. A foris in prima tabula bibliothecae (Z zewnątrz na pierwszej tablicy biblioteki, 2. In altera tabula (Na drugiej tablicy), XLIX. In sepulchro santi Nazarii (Na grobowcu św. Nazariusza), LII. De bilingue (O osobie dwujęzycznej), LIII. Ad quendam de muneribus (Do kogoś o darach), LIV. De passione Domini (O męce Pańskiej), LXVII. Quod Deus non loco quaerendus est, sed pietate colendus (O tym, że Boga nie należy szukać w miejscu, lecz czcić go z miłością), LXIX. Versus facti ut a pueris in die palmarum canerentur (Wersety przeznaczone do śpiewania przez dzieci w Niedzielę Palmową), LXXIV. De paradiso (O raju), LXXV. De resurrectione mortuorum (O zmartwychwstaniu umarłych).

⁹ II. Ad episcopos (Do biskupów), XXVII. Quid cyni faciunt resonant dum talia corvi (Co czynią łabędzie, gdy tak krzyczą kruki), XXVIII. Versus Theodulphi episcopi contra iudices (Wiersze biskupa Teodula przeciwko sędziom), XXIX. Comparatio legis antiquae et modernae (Porównanie prawa starożytnego i współczesnego), XXXIV. Quod potestas impatiens consortis sit (O tym, że władza nie znosi współrządzącego).

¹⁰ XXIII. Theodulfus episcopus hos versus composuit (Biskup Teodulf te wersety ułożył), XXV. Ad Carolum regem (Do króla Karola), XXXI. Ad reginam (Do królowej), XXXII. Ad regem (Do króla), XXXV. Ad Carolum regem (Do króla Karola), XXXVII. De adventu Hludovici Augusti Aurelianos (O przybyciu Ludwika Augusta do Orleanu), XXXIX. Eiusdem ad Hluduicum valedictio (Pożegnanie Ludwika), LXVIII. Die sollemni anniversario (W uroczystą rocznicę), LXX. O pater cleri populi que decus (inc.) (Ojciec duchowieństwa i ozdoba ludu), LXXVI. Versus eiusdem (Wiersze tegoż autora), LXXVII. Terra marique victor honorande (inc.) (Na ziemi i morzu zwycięzco czcigodny).

Teodulfa do kręgu uczonych związanych z Karolem Wielkim. Oprócz utworów dedykowanych właśnie temu władcy lub opisujących jego sylwetkę spotkamy wiersze ku czci Ludwika Pobożnego (i tych jest w tej grupie najwięcej), a także dedykowane innym postaciom: Karolowi, synowi Karola Wielkiego, oraz dwóm królowym, małżonkom Karola Wielkiego – Hildegardzie i Liutgardzie. Kolejną grupę stanowią trzy epitafia (wśród nich królowej Fastrady i papieża Hadriana) oraz kilkanaście wierszy inskrypcyjnych związanych z budynkami i różnymi miejscami¹¹. Oddzielna jeszcze grupa, reprezentowana przez dwa zaledwie utwory, to bajki¹². Szósta grupa, także licząca dwa teksty (stosunkowo długie), to utwory na temat obrazów¹³. Wreszcie ostatnia grupa utworów poetyckich Teodulfa to – jak ujmuje to De Riquer – wiersze o zróżnicowanej tematyce osobistej, a jest ich kilkanaście¹⁴.

¹¹ XXIV. Epitafium Fastradae reginae (Epitafium królowej Fastrady), XXVI. Super sepulcrum Hadriani papae (Na grobie papieża Hadriana), XXXVIII. Versus scripti litteris aureis de de sancto Quintino (Wiersze wypisane złotymi literami o św. Kwintynie), 1. In prima tabula (Na pierwszej tablicy), 2. In secunda tabula (Na drugiej tablicy), 3. In tertia tabula (Na trzeciej tablicy), XL Epitafium Helmengaldi (Epitafium Helmengalda), LV. In die resurrectionis (W dniu Zmartwychwstania), LVI. De tabella (Z małej tablicy), LVII. De talamasca (O masce – uwaga: wiersz trudny do interpretacji, nawet w samym tytule, co zresztą zauważa De Riquer), LVIII. Versus in altari (Wersety na ołtarzu), LIX. De xenodochio (O schronisku dla przybyszów), LX. In fronte domus (Z przodu domu), LXI. In fronte domus (Z przodu domu), LXII. In Faldaone episcopi (Na faldistorium biskupa), LXIII. Super ianuam (Nad bramą), LXIV. Super propinatorium (Nad gospodą), LXV. In altare sancti Aniani (Na ołtarzu św. Aniana), LXVI. In obitu Damasii (O śmierci Damazego).

¹² L. De vulpecula involante gallinam (O lisie lecącym na kurze), LI. De equo perduto (O utraconym koniu).

¹³ XLVI. De septem liberalibus artibus in quadam pictura depictis (O siedmiu sztukach wyzwolonych namalowanych na pewnym obrazie), XLVII. Alia pictura in qua erat imago terrae in modum orbis comprehensa (Inny obraz, na którym znajdował się wyobrażenie ziemi przedstawionej w formie okręgu).

¹⁴ XXX. Ad monachos Benedicti (Do mnichów św. Benedykta), XXXIII. Ad Fardulfum abbatem sancti Dionysii (Do Fardulfa, opata klasztoru św. Dionizego, 1. (bez tytułu), 2. Serio respiscendum (Trzeba poważnie się opamiętać), 3. Delusa expectatio (Złudne oczekiwanie), XLIII. Ad Gislam (Do Gizeli), XLIV. Cur modo carmina non scribat (Dlaczego już nie pisze poezji), XLV. De libris quos legere solebam et qualiter fabulae poetarum a philosophis mystice pertractentur (O książkach, które zwykle czytałem i o tym, poetyckie bajki filozofów są mistycznie rozumiane), XLVIII. Itinerarium (Na drogę), LXXI. Ad Aiulfum episcopum (Do biskupa Ajulfa), LXXII. Incipit epistula Theodulfi episcopi ad Modoinum episcopum scribens ei de exilio. Theodolfus Modoino suo salutem (Rozpoczyna się list biskupa Teodulfa do biskupa Modoina, pisany do

W niniejszym opracowaniu czytelnik znajdzie przekład siedmiu wybranych utworów: czterech z grupy dekowanych panującym i trzech z grupy pierwszej, z których jeden, według założonego podziału, formalnie reprezentując utwory o szeroko pojętej tematyce chrześcijańskiej, i tak w gruncie rzeczy dotyczy osoby Karola Wielkiego, dwa zaś podejmują wątki biblijne i liturgiczne, powiązane z licznymi odniesieniami do klasycznego antyku i jego poetyckiej metaforyki. Wybrane utwory wskazują, że Teodulf to poeta dworski, a jednocześnie polityk i propagator odrodzenia karolińskiego, to teolog walczący o prawdę dogmatyczną (*filioque*), to także liturgista oraz mistyk i poeta natury.

2. Wydania tekstu

Jacobi Sirmondi, *Theodulfi Aurelianensis Episcopi Opera*, Paris: 1646.

Theodulfi *Carmina*, *MGH Antiquitates. Poetae Latini medii aevi*, t. 1: *Poetae Latini aevi Carolini* (I), rec. E. Duemmler, Berolini 1881, s. 437-581.

Theodulfus Aurelianensis, *Carmina*, PL 105, 750-821.

3. Przekłady nowożytnie

Alexandrenko N.A., *The Poetry of Theodulf of Orléans: A Translation and Critical Study*, Tulane University 1970, s. 44-312 (dissertation).

Blakeman Ch.J., *A Commentary, with Introduction, Text and Translation, on Selected Poems of Theodulf of Orléans (Sirmond III. 1-6)*, St Andrews 1991.

Godman P., *Poetry of the Carolingian Renaissance*, London 1985.

Gacia T., Marczewski J., Strycharczuk A., *Maiores ad limina templi... Poezja epigraficzna epoki karolińskiej. Badania i przekłady*, Lublin 2021, s. 317-327.

4. Bibliografia

Bodzioch B., *Gregoriańskie śpiewy procesji palmowej po Soborze Watykańskim II oraz ich polskie odpowiedniki*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe” 35/3 (2014) s. 39-56.

Brunhölzl F., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1: *Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung*, München 1996.

niego z wygnania), 1. De suo exilio (O swoim wygnaniu), 2. De siccitate cuiusdam fluvii (O wyschnięciu pewnej rzeki), 3. De pugna avium (O bitwie ptaków), 4. (bez tytułu).

- Chudzikowska-Wołoszyn M., *Teodulfa z Orleanu (750/760-821) fascynacja klasykami. Refleksje na kanwie utworu Versus contra iudices*, „Studia Europaea Gnesnensia” 6 (2012) s. 315-331.
- Chudzikowska-Wołoszyn M., *The Anti-Corruption Manifesto of Theodulf of Orleans. A Contribution to a Discussion about Literature of the Carolingian Era*, „Echa Przeszłości” 12 (2011) s. 15-31.
- Freeman A., *Theodulf of Orleans: a Visigoth at Charlemagne's Court*, w: *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique. Colloque International du. C.N.R.S. tenu à la Fondation Singer-Polignac, Paris 14-16 mai 1990*, Madrid 1992, s. 185-194.
- Gacia T., Marczewski J., Strycharczuk A., *Maiores ad limina templi... Poezja epigrafiiczna epoki karolińskiej. Badania i przekłady*, Lublin 2021.
- Manitius M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1: *Von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts*, München 1911.
- Messenger R.E., *Salve Festa Dies*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 78 (1947) s. 208-222.
- Riquer A. de, *Teodulfo de Orleans y la epístola poética en la literatura carolingia*, Barcelona 1994.
- Rouquette E., *Les poèmes de Théodulf, témoins de leur époque?*, „Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre, Hors-série” 11 (2019), w: <https://journals.openedition.org/cem/16057#text> (dostęp 05.12.2025).

5. Przekład z dodaniem objaśnień

Carmen XXV¹⁵

Ad Carolum regem (Do króla Karola)

Cały świat ciebie, królu, i chwałę twą głosi,
Lecz chociaż wiele mówi, wszystkiego nie powie.
Jeśli Mozę, Ren, Arar, Rodan, Pad i Tyber
Można zmierzyć, twa chwała także jest zmierzona.
Jest niezmierna twa chwała, niezmierna trwać będzie,
Póki bydło i ludzie będą żyć na świecie.
Jeśli jej darem mowy wyrazić nie zdołam –
Ja – mały – jej, tak wielkiej, nie chcę jednak zamilczeć.
Ten wiersz pełen figlów niech krąży wśród figlów,
I niechby czyjaś ręka często go dotknęła,
Niech pergamin, na którym jest żart i pochwała,
Ujrzy ten, kogo sam wnet dzięki Bogu ujrzę.
Twarzy, jaśniejsza niż złoto trzy razy pławione –
Szczęśliwy ten, kto może być zawsze przy tobie,
Widzieć czoło tak godne dźwigać diadem ciężki,

¹⁵ Przekład na podstawie: MGH Poetae 1, s. 483-489. Ten panegiryk Teodulfa to znakomity przykład karolińskiej poezji dworskiej, mający na celu nie tylko wychwalanie władcy, ale także ukazanie potęgi jego imperium. Utwór wyróżnia się plastycznymi opisami życia dworskiego, w których król występuje w otoczeniu rodziny i uczonych. Teodulf kreśli galerię postaci tworzących intelektualną i polityczną elitę imperium. Centralne miejsce zajmuje Karol Wielki, przedstawiony jako słońce, wokół którego, niczym planety, krążą pozostali członkowie dworu. Szczególną uwagę autor poświęca uczonym z Akademii Pałacowej, nadając im antyczne pseudonimy: Alkuin pojawia się jako Flaccus, a sam Teodulf często identyfikowany jest z Pindarem. W utworze pojawiają się także inni dostojnicy, m.in. Einhard (nazywany Nardulusem) czy Angilbert (jako Homer), co ukazuje dwór karoliński jako wspólnotę ludzi wykształconych, łączących tradycję chrześcijańską z pasją do antyku. Poeta opisuje córki króla, portretując je jako pełne wdzięku i mądrości postacie, które zdobią dwór niczym drogocenne klejnoty. Każda z tych postaci ma przypisaną określoną rolę w hierarchii, co podkreśla ład i porządek panujący pod rządami idealnego władcy. Kpiny z tajemniczego Irlandczyka (nazywanego w tekście Scottusem) to jeden z najbardziej barwnych i ludzkich fragmentów panegiryku, stanowiący ostry kontrast dla podniesłego tonu reszty utworu. Chodzi tu o uczonego z kręgu iroszkockiego, z którym Teodulf rywalizował. Dzięki tym paszkwilom panegiryk nie jest tylko wyliczeniem zasług władcy, ale żywym zapisem sporów i temperamentów ludzi tworzących renesans karoliński.

Co nie ma podobnego w jakimkolwiek kraju;
Głowę tak znakomitą, brodę, szyję piękną,
I te ręce złociste, co biedę niweczą,
Pierś, golenie i stopy – wszystko w nim wspaniałe,
I wszystko prześliczne, i lśni pięknym blaskiem –
I kto słucha tak pięknych słów twego rozumu,
Którym wszystkich przewyższasz, a nikt nad cię wyższy;
Tak, nikt nad cię wyższy, twa zręczna roztropność
Tak słynie i żadnego nie posiada kresu.
Szersza od Nilu, większa niżli zimny Dunaj,
Większa od Eufratu, nie mniejsza niż Ganges.
Cóż przeto jest dziwnego, że nasz wieczny Pasterz
Sam takiego Pasterza nad stadem swym stawił?
Tyś od dziada wziął imię, z Salomona rozum,
Jesteś silny jak Dawid i piękny jak Józef.
Dbasz o włości, mścisz zbrodnie, rozdajesz zaszczyty,
I dlatego te wszelkie dobra dano tobie.
Przyjmij z sercem radosnym różnorodne skarby,
Które Bóg ci posyła z krainy Panonii.
Gromowładcy wielkiemu złóż dzięki pobożne,
Swą ręką Mu – jak zawsze – swoją hojność okaż!
Idą ludy gotowe na służbę Chrystusa,
Ty prawicą naglącą wzywasz je do Niego:
Z tyłu Hun z warkoczami do Chrystusa idzie –
Już pokorny przez wiarę, choć kiedyś był dziki.
Niechże Arab dołączy – obaj długowłosi,
Ten ma włosy splecione, a tamten rozwiane.
Kordobo, ślijże szybko skarb długo zbierany,
Godzi się, by królowi dać wszystko, co godne.
Przybądźcie po Awarach, Arabowie z pustyń,
U stóp króla zegnijcie szyje i kolana!
Nie mniej srodzy i dzicy, niż wy, oni byli,
Lecz ten, co ich ujarzmił i was też ujarzmi –
Ten, co siedzi na niebie i włada Tartarem,
Rządzi morzem i ziemią, gwiazdami i niebem.
Wiosna nowa już idzie – da Bóg, by z nią szczęście
wszelkie, królu, do ciebie i twych bliskich doszło.
Rok się z triumfem odradza wedle praw odwiecznych,
Matka – ziemia obecnie nowe pąki rodzi.
Las zieleni się liśćmi, pola stroją kwieciami –
I tak oto żywiły rytmu przemian strzegą.

Zewsząd niech przyjdą gońce, by szczęście zwiastować,
Przyjdź, nagrodo pokoju, ustap, wszelka złości.
Wzniósłszy oczy i serce, i ręce ku niebu,
Król wielokrotne dzięki do Boga zanosi.
Trzeba czcić Jego mądrość i słać w kaplicy –
To przepiękna budowla o cudnych sklepieniach.
Stamtąd niech ludzie wrócą pod szczyty pałacu,
Niech po długim dziedzińcu lud idzie i wraca.
Niech się brama otworzy, a z wielu pragnących
Niech wejdą ci nieliczni z wysokiego stanu.
Niech w krąg przy pięknym królu staną miłe dzieci,
On zaś niech łśni nad wszystkim jak słońce w zenicie.
Tutaj chłopcy niech staną, tam wokół zaś córki,
Niech młodzietka latorośl uraduje ojca.
Karol stanie z Ludwikiem – jeden z nich to efeb,
Na twarz drugiego wschodzą już krasa młodzieńcza.
Ich ciała są sprężyste, silni są i młodzi,
Serca ich rozpalone, w zamiarach są stali,
Duch dziarski, sławni męstwem i bardzo pobożni,
Obaj rodu są chlubą, ukochaniem ojca.
Niech więc król zwróci ku nim gorące spojrzenie,
Z drugiej strony niech spojrzysz na orszak panieński,
Na zebrane dziewczęta, piękniejsze od innych –
Co za strój, poza ciała i wierność serdeczna!
To Berta i Rodtruda, a z nimi Gizela –
Jedna z siostr urodziwych, chociaż jest najmłodsza.
Do nich należy piękna, odważna Leutgarda,
Co błyskotliwy umysł łączy z pobożnością.
Bardzo piękna z wyglądu, lecz piękniejsza w czynach,
Przychylna wobec ludu oraz wszystkich wodzów.
Hojna ręką, życzliwa oraz miła w słowach,
Gotowa wszystkim pomóc, nikomu nie szkodząc;
Trudzi się zaś gorliwie, by zdobywać wiedzę,
A owoc nauk szlachetnych chowa w głębi duszy.
Królowi niech chętnie służy najdroższa ta córka,
Niech się ściga w miłości, by mu przynieść radość.
Karol niech przyjmie szybko opończe podwójne,
Także miłe okrycia i szpadę Ludwika.
Gdy siądzie, zacne córki i jego syn drogi,
Wśród miłych pocałunków niech mu wręczą dary.
Berta różę, Rodtrud fiołki, Gizela zaś lilie,

Niech ambrozyjski nektar każda da w nagrodę.
Rothaidh – jabłka, chleb – Hiltrud, a Tetdrada wino,
Choć różnie wyglądają, to jedno ich piękno.
Ta perłami, ta złotem i purpurą błyszczy,
Ta szafirem zielonym, tamta lśni rubinem.
Tę brosza przyozdabia, a tę pas na sukni,
Tę stroi naramiennik, a tamtą naszyjnik,
Tej suknia w barwie miedzi, a tamtej złocista,
Ta gorset mlecznobiały, tamta ma czerwony,
Ta króla słodkim słowem, ta śmiechem niech cieszy,
Ta ojca swoim krokiem, ta żartem niech olśni.
Jeśli jest tam obecna święta siostra króla,
Niech słodkiego całusa da bratu, brat – siostrze,
Niech tę radość powściągnie pogodą na twarzy,
Wiecznego Oblubieńca chcąc radość mieć w duszy.
Niech prosi o wykładnię zawilości Pisma,
Niechaj król ją pouczy, bo Bóg sam go uczy.
Niech przyjdą dostojnicy, w krąg stając radośni,
Niech każdy z nich się stara spełnić swe zadania,
Tyrsis niech zawsze będzie gotów, by usłużyć panu,
Dzielny i szybki w nogach i sercu, i ręce.
Niechaj przyjmie wiele próśb zewsząd kierowanych,
Tamte niechaj pominie, tych wysłucha chętnie.
Temu niech wejść rozkaże, temu chwilę czekać,
Uzna, kto ma zostać wewnątrz, a kto zaś na zewnątrz.
Niech przy królewskim tronie jak filar trwa pilnie,
Wszystko czyniąc roztropnie, z należnym szacunkiem.
Niechaj biskup radosny, z życzliwym obliczem,
Z słowem błogosławionym, z czułym przyjdzie sercem –
Niech go wiara bez skazy i wysoka godność,
I serce szczere odda Tobie, Chryste Królu.
Pobłogosławi napój i pokarm królewski –
Co król sam zechce spożyć i on również zechce.
Niech także przyjdzie Flakkus, chwała naszych wieszczów,
Który metrach lirycznych gromkie tworzy pieśni.
To potężny uczony i zdolny poeta,
I potężny umysłem, i potężny czynem.
Niech z świętych pism wyciąga pobożną naukę,
Niech z liczb tworzy zagadki i bawi się żartem.
Kwestia Flakka niech będzie raz łatwa, raz trudna,
Raz niech tyczy spraw ziemskich, to znowu spraw boskich;

Oby król z wielu chętnych mógł być tym jedynym,
Co potrafi rozwiązać dobrze kwestie Flakka.
Niechaj zjawi się Rikulf – głos silny, myśl bystra,
Słowa gładkie – tak znany i z kunsztu, i z wiary,
Choć właśnie pomieszkował w odległej krainie,
Nie wraca jednak stamtąd z pustymi rękami.
Słodko bym ci zanucił, o słodki Homerze,
Gdybyś był, lecz cię nie ma – ma Muza więc milczy.
Erkambalda zdolnego niech także nie braknie –
Jego wierną dłoń zbroi podwójna tabliczka,
Niechaj przy boku wisząc, szybko do rąk wraca
I przyjmuje słowa, aby bezdźwięcznie je śpiewać.
Niech przyjdzie także Lentul, niosąc słodkie jabłka,
Niech jabłka w koszach niesie, w twierdzy serca wiarę;
Umysł ma błyskotliwy, wszystko zaś powolne –
Żwawszy bądź w mowie, w chodzie, o zacny Lentulu!
Nardul niechaj tu i tam biega nieustannie,
Jak mrówka twoja stopa chodzi w tę, z powrotem;
Jego mały dom gości wielkiego mieszkańca,
Wielki kunszt zamieszkuje w jakże małym sercu.
Niech się weźmie za księgi lub za trudną sprawę,
Niech uszykuje strzały, by uśmiercić Szkota.
Bo to jemu, pókim żyw, dam te pocałunki –
Wilk straszny ci je daje, długouchy ośle;
Psy zające nakarmią lub wpierw wilk jagnięta,
Lub dziki kot ucieknie przed tchórzliwą myszą,
Nim Got układ pokojowy ze Szkotem podpisze,
Jeśli czasem by zawarł, to wiatr z tego będzie.
Bo Szkot poniesie karę, lub umknie jak Auster,
On gdyby był kimś innym, będzie tylko Szkotem.
Gdybyś mu zabrał trzecią z kolei literkę,
Drugą, w jego imieniu, co tam właśnie siedzi –
Co w „caelo” brzmi pierwsza, a w „scando” zaś druga,
Co trzecią jest w „ascensu”, czwartą w „amicitiis” –
Ją zbyt kalecząc, w miejsce jej używa ciebie
Dla ratunku, lecz i tak tym, co brzmi, on będzie.
Fredegis, zacny diakon, towarzysz Osulfa,
Niech stanie – znają sztukę, obaj wykształceni.
Jeśli Nardus i Erckambald złączą się z Osulfem,
To byłyby trzy stopy do jednego stołu.
Ten grubszy od tamtego, a ten jest szczuplejszy,

Lecz wzrost ich, dość wysoki, czyni ich równymi.
A z owocowej włości niech przyjdzie Menalkas
Sprytny i ręką otrze pot ze szczytu czoła,
Jakże często w piekarzy i kucharzy rzędzie
Wchodząc, ustala prawa niczym na synodzie.
On wszystkim mądrze rządzi, niech zatem przyniesie
Przed czcigodny tron króla posiłki na ucztę.
Niech przybędzie też możny podczaszy Eppinus –
Niech piękne wazy, wina miłe dźwiga w ręce.
Wezwani niech już siadą do uczy królewskiej
I niech z niebios sklepienia zstąpi dar radości.
Ojciec Albin niech siądzie, by mówić pobożnie,
Chętnie biorąc jedzenie do ust i do ręki.
Może, Bachusie, twego lub Cerery trunku
Puchary każe podać, może zechce obu,
By lepiej uczył, lepiej grała jego fletnia,
Kiedy tężeje wewnątrz uczonego ducha.
Precz więc stąd te owsianki i twarogi mleczone,
Przyjdźże, stole z jedzeniem dobrze przyprawionym.
Niech biorą udział w uczcie i jedzą słodyczne,
I niechaj piją wino, i stojąc, i siedząc.
Gdy się już ucztą skończy, sprzątną ze stół dania,
Lud na zewnątrz niech wyjdzie i niech trwa w radości,
Tu wewnątrz niech rozbrzmiewa muza Teodulfa,
Niechaj zjednywa królów, wzrusza dostojników.
Może usłyszy ją Wibod, mocarz ten barczysty,
Ciężką głową potrząśnie trzykroć i czterokroć,
Srogo patrząc, pogrozi wzrokiem oraz głosem,
I pod moją nieobecność rzuci pogroźkami.
Jeśli czasem go wezwie łaskawość królewska,
Niech idzie krokiem chwiejnym i z drżącym kolanem,
Niech brzuch opasły kroczy przed jego piersiami,
Jego chód jak Wulkana, a głos jak Jowisza.
Gdy to się dzieje, kiedy mój wiersz jest czytany,
Niech Szkocik tam przystanie, dzicz bez żadnych zasad,
Potwór to i wróg straszny, zgroza i zaraza,
Groźna plaga, zło dzikie i wielka nikczemność
Dzikosć, hańba, próżniactwo oraz niegodziwość,
Złowieszczy dla pobożnych i wrogi dla dobrych.
Może ręce ma zgięte, kark ciut odchylony,
A ramiona skrzyżuje na swej dużej piersi.

Niech stoi chwiejny, trwożny, drżący, wściekły, sapiąc,
Słuch, dotyk, wzrok, chód, umysł – wszystko nierozważne;
I szybkim ruchem nęka raz tych, a raz tamtych,
Raz tylko jęknie, a raz rzuci groźnym słowem.
I choć nic nie rozumie, do czytającego
Raz się zwróci, raz znowu do wszystkich dostojnych,
Niech się pali dziki wróg żądzą potępiania –
Nie ma on możliwości, chociaż ma ochotę.
Dużo się uczył, ale – nic stałe, nic pewne,
Czego jednak nie wie, uważa za wszystko.
Nie nauczył się zatem, jak można być mądrym,
Lecz tego, jak do walki mieć broń już gotową.
Wiele wiesz, a nie wiesz nic, mądryś ty, nieuku!
Cóż zatem mam rzec więcej? Głupiś jest, choć mądry.
Król spać niechaj się uda, każdy zaś do domu,
Król niech idzie radosny i lud też radosny.
Flecie mój, błagaj króla, abys mógł powrócić,
Proś tych o przebaczenie, których żart ten dotknął.
Niech się nikt gniewa – niech to Chrystus sprawi,
Bo miłość wszystko znosi, wszelkie dobro ceni.
Kto nie ma tej zdolności, nie ma tego daru,
Chociażby się obraził, ja się tym nie przejmę.
Ten, kto cię wyniósł, królu, na szczyt ziemskiej władzy,
Niech wiecznego królestwa lepszą da nagrodę!
Cały świat ciebie, królu, i chwałę twą głosi,

Carmen XXXI¹⁶

Ad reginam (Do królowej)

O królowo potężna i króla wielkiego
Chwało, ludu ty światło i chlubo duchownych;
Ojciec z tronu na niebie niech cię chroni długo,
Bądź pomocą dla ludzi oraz dla Kościoła.
Tyś jest światłem i blaskiem, królestwa ozdobą,
Słyniesz z piękna, a także z wielkiej pobożności

¹⁶ Przekład na podstawie: MGH Poetae 1, s. 522-523. Ten krótki i kunsztowny utwór to list poetycki skierowany do królowej Liutgardy, łączący w sobie wysoką teologię, dworską etykietę oraz konkretną prośbę. Kluczowym motywem jest zestawienie piękna zewnętrznego adresatki z jej pięknem wewnętrznym, co stanowi klasyczny topos chrześcijański. Incipit utworu (*O regina potens*) przypomina wiersz Wenancjusza Fortunata o identycznym incipicie, adresowany do królowej Radegundy.

Z zacnym królem złączona i w darze mu dana –
Bóg go bowiem wywyższa, wszelkim dobrem darząc.
Dniem i nocą się trudzisz dla jego pomocy
I zawsze jak najwyżej wznosisz jego imię.
Piękne jest twoje ciało, lecz duchem piękniejszaś,
I niełatwo powiedzieć, co w tobie jest pierwsze.
Piękna słów swoich treścią, piękniejsza działaniem,
Lecz ty jedna zwyciężasz i słowem, i czynem.
Dóbr tak wielkich pragnienia Stwórcy ci udzielił,
Niechaj da je wypełnić i bez końca wspiera.
Święty olej z balsamem, przyslij mi, królowo,
Niech krzyżem namaszczenie ludziom dopomaga.
Stąd rósć będzie dla ciebie siew hojnej nagrody,
Gdy olej ten da ludziom miano chrześcijanina.
Niech Cię Wszechmocny darzy życiem i zbawieniem,
Ty wciąż o mnie pamiętaj, żegnaj i bądź zdrowa!

Carmen XXXII¹⁷

Ad regem (Do króla)

Bądź zdrow, królu szczęśliwy, po długie zdrow czasy,
Niech wszelkie da ci szczęście Bóg wielki i dobry.
Bo w twojej pomyślności ma lud chrześcijański
Ozdobę oraz chwałę, tyś mu stróż i ojciec.
Strzeżesz bogactw, mścisz zbrodnie, rozdajesz zaszczyty,
I tym wszystkim, co czynisz, to sam Bóg kieruje.
Oręż biskupów, ufność, duchownych obrona –
Dzięki Tobie pasterze świętych praw pilnują.
Kłamię, jeżeli papież Leon nie doświadczył
Tego, o czym brzmi flet mój w tych taktach niedługich,
Lud go wygnał nikczemnie z katedry i miasta,
Śmierć mu raczej szykując, niżli ciebie, życie.
Lecz go, królu łaskawy, przyjęła twa litość,
Pociesza, koi, grzeje, ozdabia i żywi.
Szaleńcza dłoń zabrała mu oczy i język,

¹⁷ Przekład na podstawie: MGH Poetae 1, s. 523-524. Jeden z najważniejszych utworów pod względem obecnych w nim realiów historycznych i politycznych – dotyczy słynnego ataku na papieża Leona III oraz ideowej podstawy władzy Karola Wielkiego. Teoria dwóch kluczy to jeden z najsłynniejszych fragmentów poezji karolińskiej, definiujący relację między Kościołem a imperium karolińskim.

Z szat świętych go obdarła, odebrała urząd.
Piotr przywrócił, co Judasz straszny mu odebrał.
Bo był Boga wyznawcą, a Judasz był zdrajcą.
Tak to zuchwała zgraja poszła w ślad Judasza –
Judasz śmierci chciał Pana, tłum – śmierci papieża.
Nic mu nie przywrócono, bo nic nie zabrano –
Twierdzi zgraja, lecz mówi, że chciała odebrać.
To cud, że przywrócono, cud – nie móc odebrać!
Nie wiem jednak, czym bardziej miałbym się zdumiewać.
Bo choć w mieście Kwiryna mógł go Piotr ocalić
Od wrogów przeraźliwych i strasznych zasadzek,
Do ciebie po ratunek, królu najłaskawszy,
Posłał go i chciał, abyś ty tę misję spełnił.
Piotr mu przez wzgląd na siebie leczy straszne rany,
A poprzez wzgląd na ciebie tron mu szczytny zwraca.
On, mając klucze nieba, własne mieć ci kazał,
Ty zarządzasz Kościołem, on zaś rządzi niebem.
Ty rządysz jego mieniem, ludem, duchowieństwem,
On ciebie poprowadzi ku chórom niebiańskim.
Na tronie więc bezpiecznym, siądź, zdrowy papieżu,
I chętnie zanoś prośby, by Pan wspierał króla.
By Chrystus dał mu życie i darzył go zdrowiem,
I by jego królestwo zawsze wzwyż wynosił.
Ojciec z tronu na niebie niech cię, królu, strzeże
Przez czas długi, da życie i pomoc zbawienną.
Niech święci proszą za was, niech Pana błagają –
Ci, których dusze w niebie, a ciała są w ziemi;
Ciebie lud z duchowieństwem chce ujrzeć w tych stronach –
Obym i ja doczekał spełnienia tych pragnień.
Niechajby też Pan przywiódł ciebie do tych zamków,
I niech miasto Orlean ujrzy swego pana.
Żyj, bądź zdrów, niechaj tobie Chrystus błogosławi,
Pobożny, mądry królu, z Bogiem tak złączony.

Carmen XXXVI¹⁸***Ad Carolum regem (Do króla Karola)***

Pędźże prędko, książeczko, do stóp dostojnego
Króla Karola, mówiąc: Witaj, władco łaskawy!
Leżąc na ziemi, stopom pocałunki daj miłe,
A wstając, z czcią należyta do kolan się udaj.
Lecz jeśli utkwę w tobie błyszczące swe oczy
I ręka cię przemiała przygarnie łaskawie,
I zapyta: Skąd idziesz? czego chcesz, dokąd zmierzasz,
Kim jesteś? – to od razu pokornie mu powiedz:
Pod wodzą Teodulfa przez wiele łąk biegłam,
Jestem – widzisz – i kwiatów mam pełno przy sobie.
To, że od Ojca i Syna Duch Święty pochodzi –
Usiłuję potwierdzić przez wiary dogmaty.
I przychodzę gotowa tym podać prawicę,
Którzy kroczą inaczej, z tej drogi zbaczając.
A ty, kiedy łaskawie wnet spyta: „Czy zdołasz?”
Powiedz: „Zdołam, o królu, Bóg doda mi siły.
Ślawny świętych biskupów osąd mam ze sobą,
Bo ich wiedzie właściwie ten Duch swoim tchnieniem.
Ty też włączysz się w sprawę, gdyż Duch cię pobudza,
W twych czasach spór o Niego zaczęto prowadzić.
Świataś chlubą i blaskiem królestw, prawa stróżem,
Tyś i wiary katolickiej murem oraz tarczą;
Co słuszne, każesz czynić, wzbranasz, co niesłuszne,
Ty rozdajesz zaszczyty, sztuki zacne wspierasz,
Kochasz je, każesz kochać, ożywasz, hołubisz,
I z ich głębin obficie pełnym haustem pijesz.
Co mam rzec? Cnotą słyniesz, w pobożność opływasz,
A we wszelkiej prawości nikt cię nie wyprzedza”.
Gdy ci powie: „Jeśli rękę masz podnieś do boju,

¹⁸ Przekład na podstawie: MGH Poetae 1, s. 527-528. Poeta, personifikując swój list (książeczkę), zwraca się do niego bezpośrednio, instruując go, jak ma się zachować przed obliczem cesarza. Najważniejszy merytoryczny wątek wiersza to deklaracja poety, że jego dzieło, mianowicie traktat *De Spiritu Sancto*, napisany na polecenie króla Karola, ma udowodnić pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna, co stanowi manifest teologiczny Franków w sporze z Bizancjum. Imperium Karola nie jest tylko barbarzyńskim Zachodem, ale nowym centrum chrześcijaństwa, które ma prawo do własnej interpretacji dogmatów. Teologia jest tu przedstawiona jako walka. Argumenty teologiczne są taką samą bronią w ręku cesarza, jak miecze jego żołnierzy. Król zaś jest murem i bronią wiary katolickiej.

Już teraz pokaż siłę, jeśli masz jej trochę” –
Ty wtedy: „Spójrz, broń Ojców z głębin wielkich wzięto,
Nowe prawo uczyło ich i stare prawo.
Gdy zbrojny jest nią szyk nasz, nie wiemy, co klęska,
Kiedy ty zaś zwyciężysz, ja pójdę za tobą.
Przyjdzie świetne zwycięstwo na lśniących proporcach
I wypełnisz ślub święty, o królu pobożny”.
Za waszym rozkazaniem idąc, królu sławny,
Ja, Teodulf, z radością nauki te niosę.
Gdy ktoś twierdzi, że Duch Święty od Ojca i Syna
Pochodzi, to tak głosi, jak brzmi trąba Prawa.
To mówi Ewangelia, oświadcza Apostoł.
To głosi zgodnym sercem pobożny głos Ojców.

Carmen XXXIX¹⁹

***Eiusdem ad Hluduicum valedictio* (Pożegnanie Ludwika)**

Władca ziem i niebios niech sprzyja ci wszędzie,
Wciąż cię, królu, wspiera Władca ziem i niebios.
Ten, co dał ci berło, niech życie da długie,
Niech radością darzy Ten, co dał ci berło.
Bóg pod rządy twoje dał Europy kraje,
Cały świat niech podda Bóg pod rządy twoje.
Jak poskramiasz bestie, poskrom kark barbarów,
I złam kraj Hesperii jak poskramiasz bestie.
Jak dzik ci ulega, Maur i Arab legnie
Niech padnie Sarmata, jak dzik ci ulega.
Zmiażdż karki, wyniosłe jak krogulce kaczki
Jak jastrząb gęś białą, zmiażdż karki wyniosłe.
Radość po rozrywkach wieczna niech nastąpi,
Nieś przez czas bezkresny radość po rozrywkach.
Wielka Boża łaska niech życiem cię darzy,
Niech strzeże i rządzi wielka Boża łaska.
Radości miej długie, wciąż się ciesząc, królu,
Z potomstwem i domem radości miej długie.
Chlubno wszelkich stanów, zdrowiem ciesz się długo,

¹⁹ Przekład na podstawie: MGH Poetae 1, s. 531. Utwór napisany w dystychach elegijnych jest adresowany do Ludwika Pobożnego, syna Karola Wielkiego. Poeta pisze go podczas swego wygnania, chcąc odzyskać łaskę władcy; podkreśla swoją lojalność i pobożność króla, licząc na jego miłosierdzie.

Z duchowieństwem, z ludem, chlubo wszelkich stanów.
 Twe przemile zdrowie to blask dla tych oczu,
 Jest pragnieniem prawych Twe przemile zdrowie.
 Rośnij, chlubo ludu, Cezarze potężny,
 Dzierżąc sławne berła, rośnij, chlubo ludu.
 Imperator, witaj! Pan niebiosów szczodrzy,
 Pieśń mą przyjm radośnie, imperator, witaj!

Carmen LV²⁰

In die resurrectionis (W dniu zmartwychwstania)

Hej, Kameno, żwawo pieśń teraz zaśpiewaj,
 Zanuć, proszę, pienia, hej, Kameno, żwawo.
 Godne święta głosząc, idź ze mną w zawody,
 Byś nagrodę wnet wzięła, godne święta głosząc.
 To dzień godny pieśni, nućmy pieśń pospołu,
 Dzień w blasku złocisty – to dzień godny pieśni.
 Leży śmierć uległa, wstając, Pan ją niszczy,
 Cieszymy się więc pospołu – leży śmierć uległa.
 Tartar bez sił leży, Pan nawiedza świętych,
 Władcę zwyciężono – Tartar bez sił leży.
 Prawych stamtąd wywiódł, nieprawych zostawił,
 I zdeptawszy wroga, prawych stamtąd wywiódł.
 W kraj niebiański idą z Tartaru straszego,
 Z ciemności wyrwani – w kraj niebiański idą.
 Zwróć, Kameno, kroki, by nie nużyć braci,
 Proszę cię, czym prędzej zwróć, Kameno, kroki.
 „Witaj nam, ojczy” – wołaj, zgiąwszy kark i kolano,
 Tu i po wszystkie wieki „Witaj nam, ojczy” – wołaj.

²⁰ Przekład na podstawie: MGH Poetae 1, s. 553. Wiersz, napisany w dystychach elegijnych, posiada konstrukcję echoiczną. Ma charakter radosnego śpiewu lub nawet radosnego tańca, co doskonale pasuje do tematyki paschalnej. Brzmi jak żywa, entuzjastyczna pieśń zwycięstwa. Wszystkie powtórzenia działają jak refreny w ludowej pieśni.

Carmen LXXIV²¹***De paradiso (O raju)***

Pierwszy człowiek, onegdaj przyjmując od Stwórcy
W darze niwy rozkoszne wzniosłego Elizjum,
Wśród kwiecia cienistego życie pędził w polu,
Gdzie rozkwita twa, raju, kraina rozkoszna.
Rozkwiecione ustronia, strug miłe szemranie,
Które róż oraz kwiecia gęstwina otacza.
Płody drzewne zwisają tam z pni rozmaitych,
Choć się zrywa, nie braknie ich nigdy na wieki;
A kwiaty różnorodne tam z darni się rodzą,
Pole żyzne i szczodre obradza w owoce.
Gruszka złota, szeleszcząc, kraśniej na drzewie,
Płodna figa rozkwita pachnącym swym kwiatem.
Ziemia złoci się jabłkiem o skórcie szkarłatnej,
Wawrzyn z mirtem cienistym ślą zapach wokoło.
Z jagód wiotkiej oliwki sok spływa bliźniaczych,
Obciążona tam stoi owocem swym siwym.
Drzewo życia ogromne po bezkres się krzewi,
Spośród szczytów Elizjum Pańskiego wyrasta.
Ziół kojących tam tysiąc przepiękny łąn rodzi,
Niesłyszanych, co daje kraina rozkoszna.

²¹ Przekład na podstawie: MGH Poetae 1, s. 573. Teodulf w przepięknej, wierszowanej deskrypcji wykorzystuje topos *locus amoenus*, przenosząc go w ramy chrześcijańskiej wizji raju. Łączy więc terminologię klasyczną, przedchrześcijańską, z obrazowaniem chrześcijańskim. Jawi się nie tylko jako teolog, ale jako poeta natury.

In memoriam



**Śp. ks. prof. dr hab.
Bogdan Cześz
(16.04.1944-31.12.2025)**

Ks. Paweł Wygralak

31 grudnia 2025 roku w Poznaniu, na swoim ukochanym Ostrowie Tumskim, zmarł ks. prof. dr hab. Bogdan Cześz. Był człowiekiem powszechnie znanym i szanowanym nie tylko w macierzystej archidiecezji poznańskiej, ale także w wielu innych kręgach Kościoła w Polsce, szczególnie jednak w środowisku polskich badaczy antyku chrześcijańskiego. Dał się poznać jako człowiek obdarzony wieloma talentami. Przede wszystkim jednak ceniliśmy jego jasność i precyzję wypowiedzi, umiejętność przystępnego wyjaśniania zagadnień teologicznych, a także pielęgnowania piękna języka polskiego. Wśród studentów Papieskiego Wydziału Teologicznego w Poznaniu, a później Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu miał opinię jednego z najlepszych, ale też wymagających wykładowców.

Urodził się w czasie II wojny światowej, 16 kwietnia 1944 roku w Poznaniu, jako syn Franciszka i Zofii z d. Simieńskiej. Został ochrzczony w kościele pw. Matki Boski Bolesnej na poznańskim Łazarzu, z którym to kościołem przez kapłańską posługę był w różny sposób związany niemal do końca życia. W 1962 roku ukończył naukę w I LO im. Karola Marcinkowskiego, jednym z najlepszych liceów w stolicy Wielkopolski, i zdał egzamin dojrzałości. W tym samym roku został przyjęty do Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu. Świecenia kapłańskie przyjął 23 maja 1968 roku z rąk ks. abp. Antoniego Baraniaka i został skierowany do posługi duszpasterskiej najpierw do Budzynia, a po dwóch latach do Żabikowa. Jednocześnie podjął studia licencjackie na nowo utworzonym Papieskim Wydziale Teologicznym i ukończył je w 1972 roku obroną pracy pt. „Idea jedności w Chrystusie jako Głowie wg św. Ireneusza (Ef 1,10)”. W tym samym roku został skierowany na studia specjalistyczne z teologii patrystycznej na Papieskim Uniwersytecie

Salezjańskim w Rzymie. Ukończył je w 1976 roku obroną pracy doktorskiej pt. „*Notio civitatis Dei apud Sanctum Irenaeum*”.

Po powrocie do Poznania pełnił posługę duszpasterską jako wikariusz najpierw w parafii pw. Najświętszego Serca Jezusowego i św. Floriana w Poznaniu, z zadaniem pomocy duszpasterskiej przy kościele Podwyższenia Krzyża Świętego, a następnie w rodzinnej parafii pw. Matki Boskiej Bolesnej. Obowiązki duszpasterskie łączył z pracą naukową i dydaktyczną, prowadząc zajęcia z języka łacińskiego i teologii patrystycznej najpierw w Diecezjalnym Seminarium Duchownym w Gościkowie-Paradyżu, a potem na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu. Zwolniony z pracy parafialnej 6 października 1983 roku został pracownikiem naukowo-dydaktycznym na poznańskiej uczelni teologicznej. Dzięki temu mógł w pełni poświęcić się pracy naukowej, czego owocem było przygotowanie rozprawy habilitacyjnej „*Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu św. Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*”. Kolokwium habilitacyjne odbył na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, w 1988 roku uzyskując tytuł doktora habilitowanego. Czynnie włączył się w działalność administracyjną Papieskiego Wydziału Teologicznego, w którym pełnił najpierw funkcję prodziekana, a następnie w latach 1993-1996 – dziekana. W 1994 roku został mianowany profesorem nadzwyczajnym poznańskiej uczelni teologicznej. Tytuł profesora nauk teologicznych otrzymał w 1999 roku, tuż po wejściu Papieskiego Wydziału Teologicznego w struktury Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Był też członkiem Senatu UAM w Poznaniu. Wspominam go także jako bardzo aktywnego członka Rady Wydziału poznańskiej uczelni.

Należy podkreślić, że ks. prof. dr hab. Bogdan Cześz był wyjątkowo zaangażowany w rozwój patrologii w polskim środowisku teologicznym. W wyrazie uznania dla jego działań wybrano go na stanowisko prezesa Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej. Funkcję tę sprawował w latach 1983-1990. W tym czasie szczególnie zabiegał o podniesienie poziomu nauczania patrologii w seminariach duchownych w Polsce, a także o kształcenie nowej kadry naukowej. Angażował się również działalność wielu gremiów naukowych. Był m.in. członkiem Association Internationale d'Etudes Patristiques, Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk (2011-2015), a także ekspertem Narodowego Centrum Nauki.

Działalność organizacyjna i dydaktyczna nie przeszkodziła mu w rozwoju na polu badawczym ani w popularyzowaniu nauczania Ojców Kościoła. O zasługach na tym polu wspominał ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, prezes Sekcji Patrystycznej, w liście kondolencyjnym

skierowanym do metropolity poznańskiego ks. abp. Zbigniewa Zielińskiego z okazji śmierci ks. prof. dr. hab. Bogdana Cześza, odczytanym w czasie uroczystości pogrzebowych: „W środowisku patrologów Ksiądz Profesor przyczynił się do pogłębienia pneumatologii i eschatologii wczesnochrześcijańskiej oraz doktryny św. Ireneusza z Lyonu. Tym zagadnieniom poświęcił wiele opracowań naukowych. Wykazywał się też Śp. Ksiądz Profesor dużym doświadczeniem dydaktycznym, studenci z zainteresowaniem słuchali jego wykładów, a uczestnicy konferencji krajowych i zagranicznych z uznaniem przyjmowali dobrze przygotowane przez Niego oraz przemyślane odczyty. Posiadał zdolność posługiwania się piękną polszczyzną, co podkreślali czytelnicy Jego opracowań, ale też i słuchacze głoszonych przez Niego kazań i rekolekcji”.

Oprócz działalności naukowej ks. prof. dr hab. Bogdan Cześz był zaangażowany w życie tak archidiecezji poznańskiej, jak i całego Kościoła w Polsce. W latach 1987-1999 pełnił funkcję archidiecezjalnego duszpasterza środowisk twórczych; w latach 1989-1996 przewodniczył Radzie Nadzorczej Księgarni św. Wojciecha w Poznaniu; w latach 1992-1997 należał do Kolegium Konsultorów. W latach 2003-2010 był asystentem kościelnym Klubu Inteligencji Katolickiej; w latach 2019-2022 należał do Rady Programowej „Przewodnika Katolickiego” i „Radia Emaus”. Od 2010 roku pełnił funkcję konsultora w Komisji Nauki Wiary – Sekcji Nauk Teologicznych, od 2016 roku natomiast wchodził w skład Zespołu Ekspertów przy Delegacie KEP ds. egzorcystów w Polsce.

W dowód uznania za zaangażowanie i zasługi dla Kościoła w Poznaniu i w Polsce w 1992 roku został mianowany kanonikiem gremialnym Kapituły Metropolitalnej w Poznaniu, w której przez szereg lat obejmował urząd teologa kapitulnego, a w 2000 roku mianowano go prałatem honorowym jego świątobliwości. Ponadto metropolita poznański, ks. abp Stanisław Gądecki, odznaczył go w 2014 roku medalem „Optime Merito Archidioecesis Posnaniensis”.

Ks. prof. dr hab. Bogdan Cześz zmarł niespodziewanie wieczorem 31 grudnia 2025 roku. Wcześniej tego samego wieczoru koncelebrował jeszcze Mszę Świętą na zakończenie roku kalendarzowego. Uroczystości pogrzebowe odbyły się 5 stycznia 2026 roku. Mszy Świętej w katedrze poznańskiej przewodniczył metropolita poznański, ks. abp Zbigniew Zieliński. Wraz z nim Eucharystię odprawiali biskup kaliski, Damian Bryl, ks. abp Stanisław Gądecki, ks. bp Grzegorz Balcerek, ks. bp Jan Głapiak, ks. bp Zdzisław Fortuniak, ks. bp Radosław Orchowicz z Gniezna, a także bardzo licznie zgromadzeni kapłani diecezjalni i zakonni. Środowisko patrystyczne reprezentowali prezes Sekcji Patrystycznej, ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, ks. prof. dr hab. Marcin Wysocki

(KUL), dr Magdalena Józwiak oraz ks. prof. UAM dr hab. Michał Kieling. Kazanie wygłosił ks. prof. UAM dr hab. Paweł Wygralak. Po zakończeniu Mszy Świętej, w której uczestniczyło wielu wiernych świeckich, a także przedstawiciel Zakonu Bożogrobców, którego ks. prof. dr hab. Bogdan Cześz był członkiem, dalsze uroczystości pogrzebowe odbyły się na cmentarzu komunalnym na Miłostowie. W tej części uczestniczył prorektor UAM, prof. dr hab. Zbyszko Melosik, który pożegnał zmarłego Księdza Profesora w imieniu władz Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Doczesne szczątki ks. prof. dr hab. Bogdana Cześza zostały złożone w grobie w kwaterze Kapituły Metropolitalnej Poznańskiej.

W ten sposób pożegnaliśmy człowieka, kapłana i patrologa, obok którego nie można było przejść obojętnie i któremu tak wielu zawdzięcza tak wiele. Cieszyliśmy się jego obecnością na corocznych zjazdach patrologów, docenialiśmy jego wiedzę i precyzję wypowiedzi, często też wspólnie żartowaliśmy. Będzie nam go bardzo brakowało. Towarzyszy nam jednak wiara w życie wieczne, którą Ksiądz Profesor wyraził w swoim duchowym testamencie. Prosił w nim, aby na jego płycie nagrobnej wyryto słowa z Ps 121: „Uradowałem się, bo mi powiedziano: Pójdziemy do domu Pana”. Dziękujemy za tak głęboką wiarę Księdza Profesora w życie wieczne i otaczamy Go naszą modlitwą.

Requiem aeternam dona ei, Domine, et lux perpetua luceat ei.

Table of contents

Articles

1. The Lament for the Missing Girl in Byzantine Hagiography Focused on Women – Ángel Narro	7
2. Monasticism of Byzantine Africa in Narrative Sources – Arkadiusz Urbaniec	37
3. Everyday Life of an Imperial Official in the Light of the Selected Insignia of the <i>Notitia Dignitatum</i> – Jacek Wiewiorowski	67
4. “He was a peasant, had a wife and children, but he was not inferior in the things of God because of that” – about the Institution of Marriage in the <i>Ecclesiastical History</i> of Sozomen of Bethelia – Sławomir Bralewski ..	93
5. Nocturnal Illumination of the Dome of the Holy Wisdom Church in Constantinople: Reconstruction of the Lighting System According to Paul the Silentiary (<i>Descriptio Sanctae Sophiae</i> , 806–835) – Magdalena Garnczarska	109
6. Zeno and Anthemius Shared a Single Home, or a Neighbourly Dispute in Constantinople – Teresa Wolińska	135
7. The Life of St. Symeon Stylites the Younger of the Admirable Mountain as a Paratext in One of the Manuscript Copies of the <i>Novgorod Fourth Letopis</i> – Zofia A. Brzozowska	159
8. Byzantine Liturgical Poetry on Selected Examples from the 6th to the 9th Century – Agnieszka Heszen	187
9. Image of Late Antique Rome and the Popes in the <i>Chronicle</i> of George the Monk – Rafał Kosiński	213

10. Byzantine School in the 10th Century in the Light of the <i>Anonymi Professoris Epistulae</i> – Rev. Grzegorz Pakowski	235
11. The Social Importance of the Bogomil Movement in the Light of the <i>Sermon</i> by Cosmas the Priest. Source Facts and Historiographical Speculations, an Attempt at Assessment – Jan Mikołaj Wolski	259
12. “Emas non quod opus est, sed quod necesse est?” Soldiers’ Pay and its Purchasing Power in the Byzantine Army in the 9th-10th Centuries – Szymon Wierzbński	285
13. Holy Shepherds in Orthodox Art: An Unsuccessful Attempt to Create Patron Saints of Everyday Works – Piotr Łukasz Grotowski	327
14. The Last Moments of the Inhabitants of Constantinople in Greek Vernacular Laments About the Capture of the City in 1453 – Michał Bzinkowski	361

Translations

15. Theodulf of Orleans, <i>Selected Poems</i> (translation into Polish)	399
a. Introduction and Commentary – Rev. Tadeusz Gacia	399
b. Translation – Rev. Tadeusz Gacia	406

In memoriam

16. Rev. prof. dr hab. Bogdan Cześn RIP (16.04.1944-31.12.2025) – Rev. Paweł Wygżałak	421
--	-----

Spis treści

Artykuły

1. The Lament for the Missing Girl in Byzantine Hagiography Focused on Women – Ángel Narro 7
2. Monasticism of Byzantine Africa in Narrative Sources – Arkadiusz Urbaniec 37
3. Życie codzienne urzędnika cesarskiego w świetle wybranych insygniów *Notitia dignitatum* – Jacek Wiewiorowski 67
4. „Był wieśniakiem, miał żonę i dzieci, ale nie był przez to gorszy w sprawach Bożych”. O instytucji małżeństwa w *Historii kościelnej* Sozomena z Bethelii – Sławomir Bralewski 93
5. Wieczorne oświetlenie kopuły kościoła Mądrości Bożej w Konstantynopolu: rekonstrukcja systemu oświetleniowego za Pawłem Silencjariuszem (*Descriptio Sanctae Sophiae*, 806–835) – Magdalena Garnczarska 109
6. Zenon i Antemiusz w jednym stali domu, czyli o konflikcie sąsiedzkim w Konstantynopolu – Teresa Wolińska 135
7. Żywot św. Symeona Słupnika Młodszego z Cudownej Góry w roli paratekst w jednym z odpisów *Latopisu nowogrodzkiego czwartego* – Zofia A. Brzozowska 159
8. Bizantyńska poezja liturgiczna na wybranych przykładach VI-IX wieku – Agnieszka Heszen 187
9. Image of Late Antique Rome and the Popes in the *Chronicle* of George the Monk – Rafał Kosiński 213

10. Szkoła w Bizancjum w X wieku w świetle <i>Anonymi Professoris Epistulae</i> – Ks. Grzegorz Pakowski	235
11. Znaczenie społeczne ruchu bogomilskiego w świetle <i>Mowy Kosmy</i> Prezbitera. Fakty źródłowe i spekulacje historiograficzne, próba bilansu – Jan Mikołaj Wolski	259
12. “Emas non quod opus est, sed quod necesse est?” Soldiers’ Pay and its Purchasing Power in the Byzantine Army in the 9th-10th Centuries – Szymon Wierzbiński	285
13. Holy Shepherds in Orthodox Art: An Unsuccessful Attempt to Create Patron Saints of Everyday Works – Piotr Łukasz Grotowski	327
14. Ostatnie chwile mieszkańców Konstantynopola w greckich wernakularnych lamentach o zdobyciu Miasta w 1453 roku – Michał Bzinkowski	361

Tłumaczenia

15. Teodulf z Orleanu, <i>Poezje</i> (wybór)	399
a. Wstęp i komentarz – Ks. Tadeusz Gacia	399
b. Tłumaczenie – Ks. Tadeusz Gacia	406

In memoriam

16. Śp. ks. prof. dr hab. Bogdan Częsz (16.04.1944-31.12.2025) – Ks. Paweł Wygralak	421
---	-----