

BYZANTINA LODZIENSIA

XXXIX

Widmo Mahometa cień Samuela

Cesarstwo bizantyńskie w relacji z przedstawicielami
innych religii i kultur (VII–XV wiek)

redakcja

Zofia A. Brzozowska, Mirosław J. Leszka
Kirił Marinow, Teresa Wolińska



Widmo Mahometa, cień Samuela

Cesarstwo bizantyńskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur (VII–XV wiek)

redakcja

Zofia A. Brzozowska, Mirosław J. Leszka

Kirił Marinow, Teresa Wolińska



BYZANTINA LÓDZIENSIA

seria wydawnicza Katedry Historii Bizancjum UŁ



założona przez

Profesora Waldemara Cerana

w

1997 r.

Nº XXXIX

BYZANTINA ŁÓDZIENSIA
XXXIX

Widmo Mahometa cień Samuela

**Cesarstwo bizantyńskie w relacji
z przedstawicielami innych religii
i kultur (VII–XV wiek)**

redakcja

Zofia A. Brzozowska, Mirosław J. Leszka

Kirił Marinow, Teresa Wolińska

 **WYDAWNICTWO**
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2020

BYZANTINA ŁÓDZIENSIA
seria wydawnicza Katedry Historii Bizancjum UŁ

№ XXXIX

KOMITET REDAKCYJNY

Mirosław J. Leszka – przewodniczący
Andrzej Kompa – sekretarz
Sławomir Bralewski
Paweł Filipczak
Maciej Kokoszko
Kiril Marinow
Teresa Wołńska

RECENZENT

dr hab. Dariusz Dąbrowski, prof. UKW w Bydgoszczy

OKŁADKA I SZATA EDYTORSKA KSIĄŻKI
Sebastian Buzar

SKŁAD I ŁAMANIE
Munda – Maciej Torz

RYSUNKI
Elżbieta Myślińska-Brzozowska

INDEKSY
Maciej Dawczyk

ADRES REDAKCJI
Katedra Historii Bizancjum UŁ
ul. A. Kamińskiego 27a
90–219 Łódź, Polska
bizancjum@uni.lodz.pl
www.bizancjum.uni.lodz.pl

Ark. wyd. 22,2; ark. druk. 23,75

Niniejsza książka powstała w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2016/23/B/HS3/01891 (Mahomet i narodziny islamu – stereotypy, wiedza i wyobrażenia w kręgu kultury bizantyńsko-ruskiej)

 **WYDAWNICTWO**
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

© Copyright by Authors, Łódź 2020 © Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2020

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. Zam. W.09506.19.0.K. Printed in Poland

Wydrukowano na papierze Stella Press 65 g by Paperlin Sp. z o.o.

ISBN 978-83-8142-804-0; e-ISBN 978-83-8142-805-7

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

<https://doi.org/10.18778/8142-804-0>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 90–131 Łódź, ul. W. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl; księgarnia@uni.lodz.pl; phone (42) 665 58 63, fax (42) 665 58 62

Spis treści



Wstęp.....	9
------------	---

Część I

W cieniu starego cesarstwa: bizantyńskie Bałkany od VII do końca XIV w.

I

Zapóżyczona czy własna wizja dziejów powszechnych? Wpływ autorów bizantyńskich na świadomość historyczną Słowian Południowych i Wschodnich (na przykładzie opowieści o Mahomecie i <i>Historii paulicjan</i> Piotra z Sycylii) <i>Zofia A. Brzozowska</i>	13
---	----

II

Zachodnie Bałkany (VII –XIV w.) – utracone i odzyskane dla Bizancjum <i>Jarosław Dudek</i>	45
--	----

III

Mapa z Ripoll i logika jej systemu winiet ze szczególnym uwzględnieniem Półwyspu Bałkańskiego i Konstantynopola <i>Piotr Kochanek</i>	59
--	----

IV

Obraz cara Samuela w źródłach bizantyńskich (koniec X–XII w.) *Miroslaw J. Leszka* 111

V

Niechciani uchodźcy: stepowi przybysze na bizantyńskich Bałkanach (XI–XII w.)
Aleksander Paron..... 125

VI

Rzetelność czy bałamuctwo? Czyli o informacjach Ahmada al-Baladuriego o cesarstwie bizantyńskim VII wieku *Zdzisław Pentek*..... 153

VII

The History and Culture of Bulgaria in the 7th–12th Centuries: Between Two *East*s and Two *West*s *Tsvetelin Stepanov* 163

VIII

Dezerterzy, zdrajcy i szpiedzy. Polityka dowództwa bizantyńskiego w świetle wybranych traktatów polemologicznych z X w. *Szymon Wierzbński*..... 177

Część II

Islam i jego założyciel w kulturze europejskiego Wschodu i Zachodu w średniowieczu

IX

Pismo Święte jako narzędzie polemiczne w *Contra legem sarracenorum* *Riccoldo da Monte di Croce* *Maciej Dawczyk*..... 197

X

Zmagania arabsko-bizantyńskie w X w. w świetle *Przeglądu historii* *Konstantyna Manassesa* *Miroslaw J. Leszka*..... 211

XI

Osobliwe konfrontacje islamu z chrześcijaństwem na przykładzie wybranych tekstów kultury ustnej Słowian Południowych <i>Karolina Krzeszewska</i>	219
---	-----

XII

W obronie ortodoksji. Głosy antyheretyckie i antymuzułmańskie w Palei – historia, typologia, tekstologia <i>Małgorzata Skowronek</i>	231
---	-----

XIII

Wizerunek Mahometa w chrześcijańskiej wersji legendy o Sergiuszu Bahirze na przykładzie długiej redakcji arabskiej <i>Teresa Wolińska</i>	247
--	-----

XIV

Mahomet jako herezjarcha w opinii autorów chrześcijańskich (do Jana z Damaszku) <i>Jan Witold Żelazny</i>	279
--	-----

Summary	289
----------------------	-----

Wykaz skrótów	297
----------------------------	-----

Bibliografia	303
---------------------------	-----

Źródła	304
---------------------	-----

Opracowania	316
--------------------------	-----

Indeks osobowy	347
-----------------------------	-----

Indeks nazw geograficznych i etnicznych	355
--	-----

Abstrakty	361
------------------------	-----

Abstracts	367
------------------------	-----

Wstęp



Prezentowana książka jest owocem dwóch paneli, które zorganizowane zostały w ramach VI Kongresu Mediewistów Polskich, który odbył się w dniach 20–22 sierpnia 2018 r. we Wrocławiu. Pierwszy z nich: *W cieniu starego cesarstwa: bizantyńskie Bałkany od VII do końca XIV wieku* (sekcja 14, 21.09.2018 r.), zorganizowany został przez Aleksandra Paronia (Ośrodek Badań nad Kulturą Późnego Antyku i Wczesnego Średniowiecza IAE PAN, Wrocław) oraz Mirosława J. Leszkę i Kirila Marinowa (UŁ), drugi zaś: *Islam i jego założyciel w kulturze europejskiego Wschodu i Zachodu w średniowieczu* (sekcja 5, 20.09.2018) przez Zofię A. Brzozowską i Teresę Wolińską (UŁ). Większość z dwudziestu dwóch uczestników wzmiankowanych powyżej paneli zdecydowała się przygotować, na podstawie wygłoszonych wówczas referatów, teksty, które prezentujemy w niniejszym tomie.

Książka dzieli się na dwie podstawowe części. W pierwszej zawarte zostały teksty przygotowane przez uczestników panelu poświęconego bizantyńskim Bałkanom, w drugiej zaś te, napisane przez dyskutantów panelu, dotyczącego Mahometa i islamu.

Prezentowany tom otwiera tekst autorstwa Zofii A. Brzozowskiej, poświęcony wpływowi bizantyńskich autorów na świadomość historyczną Słowian Południowych i Wschodnich. Do tekstu dołączona została edycja i tłumaczenie na język polski fragmentów kroniki Jerzego Mnicha (opowieść *O heretyku Mahomecie* i skrót *Historii paulicjan* Piotra z Sycylii – w wersji, która znajduje

się w *Latopisie helleńskim i rzymskim* drugiej redakcji). W kolejnej partii książki Jarosław Dudek prześledził losy związku Zachodnich Bałkanów z cesarstwem bizantyńskim w VII–XIV w. Trzecie studium, autorstwa Piotra Kochanka, dotyczy winiet znajdujących się na mapie z Ripoll ze zwróceniem szczególnej uwagi na te z Płw. Bałkańskiego i Konstantynopola. W następnym tekście Mirosław J. Leszka kreśli wizerunek bułgarskiego cara Samuela w bizantyńskich tekstach z okresu X–XII w. Aleksander Paroń, w kolejnym teście, zajmuje się polityką Bizancjum wobec koczowników przybywających na bizantyńskie Bałkany w okresie XI–XII w. Zdzisław Pentek, w następnej partii książki rozważa kwestię wiarygodności informacji o cesarstwie bizantyńskim w VII w., znajdujących się w dziele Aḥmāda al-Balāḍuriego, arabskiego autora z IX w., zatytułowanym *Księga podbojów krajów* (*Kitāb futūḥ al-buldān*). Natomiast Cwetelin Stepanow analizuje w swoim tekście zarówno same pojęcia Wschodu i Zachodu w kontekście wczesnośredniowiecznych dziejów bułgarskich, jak i znaczenie tych obszarów geograficzno-cywilizacyjnych dla przemian bułgarskiego modelu kulturowego. Część pierwszą książki zamyka artykuł Szymona Wierzbńskiego dotyczący postawy bizantyńskich dowódców wobec szpiegów, dezterterów i zdrajców.

Część II otwiera artykuł Macieja Dawczyka poświęcony użyciu przez Riccoldo da Monte di Croce Pisma Świętego w polemice z islamem. W następnym tekście Mirosław J. Leszka rozważa sposób ukazania walk bizantyńsko-arabskich w X w. przez Konstantyna Manassesa, bizantyńskiego autora z XII w. Karolina Krzeszewska z kolei analizuje legendy folklorystyczne z cyklu historii o spotkaniu św. Eliasza z prorokiem Mahometem oraz pieśni epickie o walkach królewicza Marka z Turkami w kontekście ukazywania w nich zmagania chrześcijaństwa z islamem. Małgorzata Skowronek w następnym tekście zajmuje się antyheretyckimi i antyislamskimi passusami *Palei historycznej*. W kolejnym artykule Teresa Wolińska analizuje obraz Mahometa w opowieści o Sergiuszu Bahirze. Ostatni artykuł autorstwa Jana Witolda Żelaznego poświęcony jest opinii autorów chrześcijańskich (do Jana Damasceńskiego włącznie) o Mahomecie jako herezjarsze.

Mamy nadzieję, że już ten syntetyczny opis zawartości niniejszej książki zachęci czytelników do sięgnięcia po nią.

Redaktorzy tomu

C Z Ę Ś Ć

I

W cieniu starego cesarstwa:
bizantyńskie Bałkany
od VII do końca XIV w.



I

ZOFIA A. BRZozowska*

Zapożyczona czy własna
wizja dziejów powszechnych?
Wpływ autorów bizantyńskich
na świadomość historyczną
Słowian Południowych i Wschodnich
(na przykładzie opowieści
o Mahomecie i *Historii paulicjan*
Piotra z Sycylii)**



* Dr Zofia A. Brzozowska (ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5951-3781>), Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny, Katedra Filologii Słowiańskiej, zofia.brzozowska@uni.lodz.pl

** Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2016/22/M/HS3/00212 (*Herezje dualistyczne w dziejach Europy Południowo-Wschodniej IX–XV w.*) oraz w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2016/23/B/HS3/01891 (*Mahomet i narodziny islamu – stereotypy, wiedza i wyobrażenia w kręgu kultury bizantyńsko-ruskiej*).

Mieszkańcy Bułgarii i Rusi zaczęli przejawiać zainteresowanie tekstami historiograficznymi, powstałymi na obszarze cesarstwa, rychło po włączeniu ich państw w krąg oddziaływania cywilizacji wschodniochrześcijańskiej. Pierwsze tłumaczenia kronik bizantyńskich na język staro-cerkiewno-słowiański pojawiły się zatem na Bałkanach już u schyłku IX w. i w X stuleciu, tj. w okresie rządów Symeona I Wielkiego (893–927) i jego syna, Piotra (927–969). Warto przy tym wspomnieć, że były to zazwyczaj przekłady całościowe, niezwykle wierne wobec oryginału greckiego – słowiańskie odpisy dzieł konstantynopolitańskich autorów zawierają częstokroć znacznie bliższy protografowi wariant tekstu niż rękopisy bizantyńskie ze schyłku średniowiecza.

Jednym z najwcześniej zaadaptowanych na obszarze *Slavia Orthodoxa* wschodniorzymskich przekazów historycznych była *Chronografia* Jana Malalasa, zhellenizowanego Syryjczyka, tworzącego w Konstantynopolu za panowania Justyniana I Wielkiego (527–565). Najprawdopodobniej została ona przełożona na język staro-cerkiewno-słowiański w X w., w Bułgarii. Niestety, nie zachował się do naszych dni ani jeden pełen odpis tego tłumaczenia. Dysponujemy jedynie fragmentami, włączonymi w obręb rodzimych, słowiańskich kompilacji historiograficznych, które nie powstały jednak na obszarze Bałkanów, ale na Rusi i to u schyłku średniowiecza (np. *Latopis helleński i rzymski* drugiej redakcji z połowy XV w. oraz zależny od niego *Iluminowany zwód* z 1568–1576 r.). W wersji słowiańskiej zachowały się więc: spore części ks. 1–2, nieomal cały tekst ks. 4–10, wyabstrahowane z szerszego kontekstu narracyjnego passusy z ks. 11–12, obszerny skrót ks. 13–17, a także niewielki fragment ks. 18. Powyższe zestawienie prowadzi niekiedy badaczy do konstatacji, iż całościowy, starobułgarski przekład kroniki Jana Malalasa był dla słowiańskich historiografów przede wszystkim źródłem informacji na temat dziejów starożytnych¹.

Spisana w IX stuleciu kronika Jerzego Mnicha została przełożona na język staro-cerkiewno-słowiański niezwykle wcześnie wraz z jej anonimową kontynuacją (*Georgius Monachus Continuatus*), powstałą w X w. i zawierającą opis wydarzeń od roku 842, tj. od momentu, w którym kończy się właściwa narra-

¹ В.М. Истрин, *Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе*, ed. М.И. Чернышева, Москва 1994; Б.М. Клосс, *К вопросу о происхождении Еллинского летописца второго вида*, ТОДРА 27, 1972, s. 376–377; О.В. Творогов, *Древнерусские хронографы*, Ленинград 1975, s. 111–135, 274–305; idem, *Материалы к истории русских хронографов. 2. Софийский хронограф и „Хроника Иоанна Малалы”*, ТОДРА 37, 1983, s. 188–221; idem, *Летописец Еллинский и Римский*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV–XVI в.)*, ed. Д.С. Лихачев, т. II, Ленинград 1989, s. 18–20; И.Н. Попов, *Иоанн Малала*, [in:] *Православная энциклопедия*, т. XXIV, Москва 2010, s. 437–443.

cja Hamartolosa². W średniowiecznej tradycji rękopiśmiennej nie stosowano rozróżnienia między tekstem autorstwa Jerzego Mnicha i dziełem jego kontynuatora, traktując oba zabytki jako jeden utwór. Co więcej, wiele fragmentów jest identycznych z analogicznymi *passusami* w kronice Symeona Logotety i Magistra. Tekst ten znany jest w dwóch redakcjach: redakcja A, starsza, spisana przed 963 r., prezentuje opis wydarzeń do roku 948, tj. śmierci Romana I Lekapena. Późniejsza redakcja B zawiera poszerzony o dodatkowe szczegóły wykład dziejów Bizancjum, doprowadzony do roku 963. Ze starszą redakcją kroniki Symeona Logotety jest zbieżny przekaz redakcji A kontynuacji, a z młodszą – jej wariant B³. Co więcej, w niektórych rękopisach przypisuje się Symeonowi Logotecie autorstwo *Georgius Monachus Continuatus*⁴.

Miejsce i czas powstania najstarszego słowiańskiego przekładu kroniki Jerzego Mnicha oraz jej kontynuacji jest zagadnieniem posiadającym olbrzymią literaturę przedmiotu, której przedstawienie wykracza poza ramy niniejszego szkicu. Podsumowując dotychczasową dyskusję można stwierdzić, iż większość badaczy jest zdania, że tłumaczenie to zostało wykonane w Bułgarii pod koniec X lub na początku XI w. (tj. rychło po powstaniu wariantu B *Georgius Monachus Continuatus*), a następnie trafiło na Ruś, gdzie poddano je dalszym pracom redaktorskim⁵. Niektórzy uczeni (np. Ludmiła Gorina) utrzymują, że kronika Jerzego Mnicha oraz jej kontynuacja, zawierająca opis wydarzeń z X w., przeniknęła do piśmiennictwa ruskiego za pośrednictwem pewnego, nie zachowanego do naszych dni tekstu, tzw. *Chronografu bułgarskiego*, który został przewieziony na Ruś po 1018 r.⁶ Istnieją również tezy o staroruskiej proveniencji najstarszego słowiańskiego przekładu dzieła Hamartolosa⁷.

² А.П. Каждан, *Хроника Симеона Логофета*, BB 15, 1959, s. 125; W. Swoboda, *Kontynuacja Georgiosa*, [in:] SSS, t. II, s. 468; T. Wasilewski, *Macedońska historiografia dynastyczna X w. jako źródło do dziejów Bizancjum w latach 813–867*, SŻ 16, 1971, s. 62.

³ А.П. Каждан, *Хроника...*, s. 128–132; W. Swoboda, *Kontynuacja Georgiosa...*, s. 468; idem, *Symeon Logotheta*, SSS, t. V, s. 506–507; W. Treadgold, *The Chronological Accuracy of the Chronicle of Symeon the Logothete for the Years 813–845*, DOP 33, 1979, s. 160; A. Markopoulos, *Sur les deux versions de la Chronographie de Symeon Logothete*, BZ 76.2, 1983, s. 279–284.

⁴ А.П. Каждан, *Хроника...*, s. 127.

⁵ Н.А. Мещерский, *Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX–XV вв.*, Ленинград 1978, s. 78–79; О.В. Творогов, *Хроника Георгия Амартола*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.)*, ed. Д.С. Лихачев, Ленинград 1987, s. 468–469.

⁶ Л.В. Горина, *Болгарский хронограф и его судьба на Руси*, София 2005, s. 80–85.

⁷ В. Матвеев, А. Щеголева, *Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели*, Москва 2000, s. 6; Т.В. Анисимова, *Хроника Георгия Амартола в древнерусских списках XIV–XVII вв.*, Москва 2009, s. 28.

Zachował się on w kilkunastu odpisach staroruskich, reprezentujących dwa warianty tekstu. Istnieją cztery rękopisy zawierające wcześniejszą redakcję słowiańskiego tłumaczenia utworu Jerzego Mnicha: najstarszy z nich datowany jest na przełom XIII–XIV w. (РГБ, 173.I.100), pozostałe na XIV–XV w. W odpisach starszej wersji przekładu tekst kroniki Hamartolosa został doprowadzony zaledwie do opisu wydarzeń z 553 r.⁸ Młodsza redakcja, zależna tekstologicznie od pierwotnej, zachowała się natomiast w 12 odpisach całościowych i 3 fragmentarycznych, pochodzących z XV–XVII w. Za najbardziej reprezentatywny z nich uznawany jest rękopis РГБ, 310.1289 z XV/XVI w.⁹

Co ciekawe, w XIV w. powstał inny, całkowicie niezależny od omówionego wyżej tłumaczenia, słowiański przekład kroniki Symeona Logotety i Magistra/*Georgius Monachus Continuatus*. Jego podstawą była – w przeciwieństwie do wersji bułgarsko-ruskiej – starsza redakcja bizantyńskiej kroniki (A), z opisem wydarzeń do 948 r. W rękopisach zawierających to tłumaczenie, utwór przypisuje się jednoznacznie Symeonowi Logotecie i Magistrowi. Przekład ma cechy serbskiej redakcji języka cerkiewnosłowiańskiego i powstał najprawdopodobniej w monasterze Chilandar na górze Atos. W późniejszych wiekach trafił na Ruś. Aktualnie znane są tylko dwa jego odpisy. Obydwa znajdują się w zbiorach instytucji rosyjskich: ГИМ, Син. 148 (rękopis z 1386 r., przywieziony do Rosji w 1655 r.) oraz РНБ, F.IV.307 (kodeks rosyjski z 1637 r., będący kopią manuskryptu średniobułgarskiego – interesujące nas tu źródło znajduje się w nim na kartach 1–254)¹⁰.

Niezwykle złożonym zagadnieniem jest natomiast adaptacja na gruncie słowiańskim *Skrótu historii* Jana Zonarasa – dzieła, powstałego w jednym z mo-

⁸ О.В. Творогов, *Древнерусские хронографы...*, s. 12; idem, *Хроника...*, s. 469; В. Матвеев, Л. Щеголева, *Временник...*, s. 8–9; Т.В. Анисимова, *Хроника...*, s. 41–70, 83–88, 124–131, 211–222.

⁹ О.В. Творогов, *Древнерусские хронографы...*, s. 12; idem, *Хроника...*, s. 469; Т.В. Анисимова, *Хроника...*, s. 89–123, 131–171, 187–196, 223–257.

¹⁰ В.Г. Васильевский, *Хроника Логофета на славянском и греческом*, ВВ 2, 1895, s. 78–151; В.И. Срезневский, *Симеона Метафраста и Логофета описание мира от бытия и летописи собран от различных летописец. Славянский перевод Хроники Симеона Логофета с дополнениями*, Санкт-Петербург 1905, s. III–V; В.М. Истрин, *Книги времени и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь*, т. I, Петроград 1920, s. V; Г. Острогорский, *Славянский перевод хроники Симеона Логофета*, СК 5, 1932, s. 17–37; А.П. Каждан, *Хроника...*, s. 130; О.В. Творогов, *Хроника...*, s. 469; В. Матвеев, Л. Щеголева, *Временник...*, s. 9; Т. Тодоров, *България през втората и третата четвърт на Х век: политическа история*, София 2006 [niepublikowana dysertacja doktorska], s. 155–156; idem, *Владетелският статут и титла на цар Петър I след октомври 927 г.: писмени сведения и сфрагистични данни (сравнителен анализ)*, [in:] *Юбилеен сборник. Сто години от рождението на д-р Васил Хараланов (1907–2007)*, Шумен 2008, s. 98.

nasterów w okolicach Konstantynopola w połowie XII w. Cieszyło się ono znacznym zainteresowaniem na obszarze *Slavia Orthodoxa*. Jego najwcześniejsze tłumaczenie na język cerkiewnosłowiański mogło powstać ok. 1170 r. w Bułgarii lub w XIV w. w Serbii. Najstarszy, zachowany jedynie w postaci pojedynczej, wyrwanej z kodeksu karty, odpis tego wariantu źródła pochodzi z drugiej połowy XIV w. (РНБ, Гильф. 94). Był to przekład fragmentaryczny¹¹. Ok. 1408 r. w serbskim monasterze na górze Atos, na zamówienie despotesa Stefana Lazarewicza (1402–1427) został również wykonany skrót kroniki (tzw. *Паралипомен*). Jest to jedyny wariant słowiańskiego tłumaczenia dzieła Jana Zonarsa, który upowszechnił się na Rusi. Zachował się w jednym odpisie ruskim z początku XVI stulecia: РГБ, 113.230(655)¹². Istnieje jeszcze inna południowosłowiańska redakcja kroniki, która dotrwała do naszych dni na kartach rękopisu serbskiego z XV w. (Ath. Zogr. N 151)¹³. Autorski wybór fragmentów z utworu Jana Zonarsa odnajdujemy też w manuskrypcie РНБ, F.IV.307, zawierającym – jak wspominaliśmy wyżej – XIV-wieczne tłumaczenie dzieła Symeona Logotety¹⁴. Należy jednak podkreślić, że żadna z wymienionych wyżej wersji słowiańskich nie jest całościowa – każda z nich stanowi raczej swego rodzaju kompilacyjny skrót. Zebrawszy zachowany do czasów obecnych materiał (wszystkie odpisy cerkiewnosłowiańskich przekładów dzieła Jana Zonarsa) można zrekonstruować pełen tekst jedynie sześciu pierwszych ksiąg kroniki¹⁵.

Słowiański przekład kroniki Konstantyna Manasses, twórcy bizantyńskiego z XII w., powstał w Bułgarii w XIV stuleciu, najprawdopodobniej na zamówienie cara Jana Aleksandra (1331–1371). Co więcej, autor tłumaczenia zabytku postanowił wzbogacić jego treść, będącą *de facto* syntetycznym opisem historii powszechnej od stworzenia świata do 1081 r., o szereg informacji z dziejów państwowości bułgarskiej. Do właściwego tekstu utworu dodał zatem kilkanaście glos, zawierających krótkie wzmianki na temat rodzimych władców i ich dokonań. Słowiańskie tłumaczenie dzieła Konstantyna Manasses wraz z towarzyszącymi mu uzupełnieniami upowszechniło się szybko na całym obszarze *Sla-*

¹¹ V. Kačanovskij, *Iz srbsko-slovenskoga prevoda bizantinskoga ljetopisa J. Zonare*, Star 14, 1882, s. 125–172; A. Jacobs, *Zwaraç-Zonara. Die byzantinische Geschichte bei Joannes Zonaras in slavischer Übersetzung*, München 1970; Н.А. Мещерский, *Источники...*, s. 102–103.

¹² О.В. Творогов, *Паралипомен Зонары. Текст и комментарий*, [in:] *Летописи и хроники. Новые исследования. 2009–2010*, ed. О.А. Новикова, Москва–Санкт-Петербург 2010, s. 3–101.

¹³ П. Лавров, *Югославянская переделка Зонары*, ВВ 4, 1897, s. 452–460.

¹⁴ В.И. Срезневский, *Симеона Метафраста и Логофета...*, s. 144–186.

¹⁵ А.Г. Бондач, *Иоанн Зонара*, [in:] *Православная энциклопедия*, т. XXIV, Москва 2010, s. 254.

via Orthodoxa. Glosy, w nieomal niezmiennym brzmieniu, pojawiają się we wszystkich zachowanych odpisach zabytku: zarówno bułgarskich, serbskich, jak i ruskich¹⁶.

Niemniej interesującą kwestią jest przyswojenie na obszarze *Slavia Orthodoxa* przekazu Jerzego Synkellosa i Teofanesa. Jak wykazała ostatnio Anna-Maria Totomanova, oba te źródła nie zostały przetłumaczone na język staro-cerkiewno-słowiański w formie całościowej, lecz w obrębie kompilacji historiograficznej, powstałej na gruncie bizantyńskim w IX w. Obejmowała ona: obszerne fragmenty kroniki Juliusza Afrykańczyka (III w.), zawierające opis dziejów powszechnych od stworzenia świata do zmartwychwstania Chrystusa (stanowiące ok. 2/3 tekstu), zakończenie dzieła Jerzego Synkellosa (poświęcone okresowi do panowania Dioklecjana) oraz kilka początkowych paragrafów z narracji Teofanesa (do czasu rządów Konstantyna I Wielkiego). Interesujący nas tu przekład powstał w Bułgarii na początku X w. Zachował się w pięciu odpisach ruskich z XV–XVI w.¹⁷

Na zakończenie należy także wspomnieć o starobułgarskim przekładzie tzw. *Zwięzłej kroniki*, skompilowanej przez patriarchę konstantynopolitańskiego Nicefora (806–815). Jest ona *de facto* zbiorem wykazów, prezentującym w porządku chronologicznym sylwetki biblijnych królów Izraela, władców perskich, faraonów z dynastii Ptolemeuszy, cesarzy rzymskich, bizantyńskich bazyleusów i bazyliis oraz patriarchów Rzymu, Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy. Ze względu na lakoniczność przekazu po utwór ten bardzo chętnie sięgali autorzy staroruskich kompilacji historiograficznych¹⁸.

Kroniki bizantyńskie stanowiły dla mieszkańców średniowiecznej Bułgarii i Rusi podstawowe źródło informacji z zakresu historii powszechniej. Kształtowały też ich tożsamość, kreując obraz dziejów państw z obszaru *Slavia Orthodoxa* jako integralnej części chrześcijańskiej ekumeny. Dla Bułgarów były też nierzadko fundamentem wiedzy o ojczyściej historii. Warto pamiętać, że nie zachowały się w pełni oryginalne starobułgarskie teksty historiograficzne (z odmienną sytuacją mamy do czynienia na Rusi, gdzie w XIII–XVI w. rozkwitała rodzima

¹⁶ М.А. Салмина, *Хроника Константина Манассии как источник Русского хронографа*, ТОДРЛ 32, 1978, s. 285–286; *Среднеболгарский перевод Хроники Константина Манассии в славянских литературах*, ed. Д.С. Лихачев, И.С. Дуичев, София 1988, s. 225–243.

¹⁷ А.М. Тотманова, *The Chronicle of Theophanes the Confessor in the Slavic Tradition*, ТМ 19, 2015, s. 207–235.

¹⁸ Е.К. Пиотровская, *Летописец вскоре патриарха Никифора*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.)*, ed. Д.С. Лихачев, Ленинград 1987, s. 231–234; С. Николова, *Исторически съчинения в българската литература през IX–XII в.*, [in:] *КМЕ*, т. I, s. 131.

twórczość latopisarska). Zjawisko to próbuje się wyjaśniać dwojako: bizantyńska tradycja historyczna mogła „przytłoczyć” piśmiennictwo starobułgarskie do tego stopnia, iż bałkańscy twórcy poprzestawali na tłumaczeniu i kompilowaniu tekstów greckich, nie odczuwając potrzeby stworzenia własnej wizji dziejów. Nie można też wykluczyć, że rodzime przekazy południowosłowiańskie istniały, ale nie zachowały się do naszych dni. Większość starobułgarskich przekładów kronik bizantyńskich przetrwało jednak jedynie w odpisach ruskich. Aby dać odpowiedź na pytanie, w jaki sposób historiografia wschodniorzymska oddziaływała na obraz dziejów powszechnych, kreowany przez Słowian Południowych i Wschodnich, należy więc przyrzeć się średniowiecznym ruskim kompilacjom, bazującym na tłumaczeniach bizantyńskich źródeł. Interesujące nas tu zjawisko prześledzimy na dwóch przykładach: opowieści o życiu i naukach Mahometa oraz tekstu antyheretyckiego Piotra z Sycylii.

Exemplum 1: Mahomet i narodziny islamu

Autorzy staroruskich syntez dziejów powszechnych skompilowanych na podstawie tekstów bizantyńskich, znanych w słowiańskim przekładzie, postrzegali wystąpienie Mahometa jako wydarzenie o pierwszorzędym znaczeniu z punktu widzenia historii basenu Morza Śródziemnego, a nawet szerzej – całej chrześcijańskiej ekumeny. I tak, dość obszerne narracje na temat muzułmańskiego proroka, zazwyczaj opatrzone wiele mówiącym tytułem *O heretyku Mahomecie* (У Бохмите еретициѣ) lub *Opowieść o haniebnej wierze saraceńskiej* (Сказание о хулиѣи върѣ Срациньскѣи), zostały wplecione w tekst: *Chronografu Troickiego* (XIII–XIV w.)¹⁹, *Latopisu helleńskiego i rzymskiego* drugiej redakcji (XV w.)²⁰, *Chronografu Rogożskiego* (XV w.)²¹, obu redakcji *Chronografu Ruskiego*²², *Latopisu Zmartwychwstania* (XVI w.)²³, *Latopisu Nikonowskiego* (XVI w.)²⁴ oraz *Iluminowanego zwodu latopisarskiego* (XVI w.)²⁵. Niekiedy opowieści te, niejako wyabstrahowane ze swojego pierwotnego kontekstu narracyjnego, odnaj-

¹⁹ *Chronograf Troicki*, s. 336–338.

²⁰ *Latopis helleński i rzymski*, s. 402–405.

²¹ *Chronograf Rogożski*, s. 67–69.

²² *Chronograf Ruski* (redakcja z 1512 r.), s. 308–309; *Chronograf Ruski* (redakcja zachodnioruska), s. 122–124.

²³ *Latopis Zmartwychwstania*, s. 249.

²⁴ *Latopis Nikonowski*, s. 59–63.

²⁵ *Iluminowany zwód latopisarski*, s. 389–396.

dujemy również w obrębie rękopisów typu *miscellanea*, np. manuskryptu РГБ, 113.145(506) z XV stulecia (fol. 60–66')²⁶ oraz РНБ, Соф. 1285 z pierwszej ćwierci XV w., przez wielu badaczy uznawanego za niezwykle dokładną kopię protografu z okresu przedmongolskiego, a tym samym – zawierającego teksty znane na Rusi już w XI–XII w. (fol. 105d–108a)²⁷.

Opowieść *O heretyku Mahomecie* (У БОХМИТЕ ЕРЕТИЦѢ), którą odnajdujemy na kartach znakomitej większości wyżej wspomnianych kompilacji, stanowi *de facto* wierne zapożyczenie ze starobułgarskiego przekładu kroniki Jerzego Mnicha. Przekaz źródła bizantyńskiego został w nich zazwyczaj oddany bez jakichkolwiek skrótów i oduktorskich uzupełnień. Różnice ograniczają się najczęściej tylko do poziomu stylistycznego i redakcyjnego, wyjąwszy zmiany, wynikające najprawdopodobniej z niezrozumienia przez kopistów sensu oryginału. Inny zabytek wpleciono natomiast w tekst *Latopisu Nikonowskiego*. Narracja ta, zatytułowana *Opowieść o haniebnej wierze saraceńskiej* (Сказаніе о хулітѣ въѣрѣ Грациньскѣи), jest kompilacją trzech odrębnych utworów, znanych na obszarze *Slavia Orthodoxa*: traktatu *O herezjach* autorstwa Jana Damasceńskiego (ok. 675–ok. 750)²⁸, tekstu polemicznego Michała Synkellosa (ok. 761/762–846) oraz obrzędu wyrzeczenia się islamu z drugiej połowy IX w. Można przypuścić, że twórcy tej opowieści bazowali na jednym ze staroruskich odpisów *Nomoka-*

²⁶ Б.М. Клосс, *Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII вв.*, Москва 1980, s. 171; P. Bushkovitch, *Orthodoxy and Islam in Russia 988–1725*, [in:] *Religion and Integration in Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen* 14.–17. Jahrhundert, ed. L. Steindorff, Wiesbaden 2010, s. 125.

²⁷ *Антология памятников литературы домонгольского периода в рукописи XV в. Софийский сборник*, ed. Г.С. Баранкова, Н.В. Савельева, О.С. Сапожникова, Москва–Санкт-Петербург 2013, s. 24, 50, 278–283.

²⁸ Tekst ten znany był na Rusi najprawdopodobniej od lat 70. XIII w., tj. od okresu upowszechniania się na interesującym nas tu obszarze *Nomokanonu św. Sawy*, kompilacji prawnej, wykonanej w Serbii ok. 1219 r. Najstarszym wschodniosłowiańskim odpisem tego zabytku jest tzw. *Riazańska Kormcza* z 1284 r. (РНБ, Ф.п.П.1). W *Kormczej Efrema* (ГИМ, Син. 227) oraz jej późniejszych kopiach (tzw. staroruskiej redakcji *Księgi Kormczej*), a także w odpisach *Ruskiej Kormczej* (np. *Nowogrodzkiej Kormczej Synodalnej* z 1282 r. – ГИМ, Син. 132), zamiast rozdziału o islamie autorstwa Jana Damasceńskiego zamieszczono fragment traktatu Michała Synkellosa. V.N. Beneshevich, *Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem Palaeo-Slovenicam, adjecto textu Graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato*, vol. I, Petropolis 1906, s. 701–704; Я.Н. Щапов, *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв.*, Москва 1978, s. 119, 261–270; H. Miklas, *Zur kirchenslavischen Überlieferung der Häresiengeschichte des Johannes von Damaskus*, [in:] *Festschrift für Linda Sadnik zum 70. Geburtstag*, ed. E. Weiher, Freiburg 1981, s. 331–343; М.М. Петровић, *Saint Sava's Zakonopravilo on the Teachings of Muhammed*, Belgrade 1997, s. 7; K. Maksimovich, *Byzantine Law in Old Slavonic Translations and the Nomocanon of Methodius*, Bsl 65, 2007, s. 11; P. Bushkovitch, *Orthodoxy...*, s. 125–126.

nonu św. Sawy (np. *Riazańskiej Kormczej* z 1284 r. – PHБ, F.п.П, I, fol. 374–378, 399’–402’), w którym znajdowały się słowiańskie wersje wszystkich wyżej wspomnianych źródeł.

Jerzy Mnich, autor kroniki, będącej podstawą starobułgarskiej i staroruskiej wizji narodzin islamu, tworzył – jak pamiętamy – w Konstantynopolu za panowania cesarza Michała III (842–867). Ponieważ od epoki, w której nauczał Mahomet, a wyznający islam Arabowie przypuścili swój pierwszy atak na Bizancjum, dzieliło go ok. 200 lat, w pracy nad interesującą nas tu częścią dzieła posiłkował się przekazami wcześniejszych twórców. I tak, *stricte* historiograficzne sekwencje, opisujące młodość i pierwsze objawienia Mahometa (par. 1–5) oraz najazd wojsk arabskich na wschodnie tereny cesarstwa bizantyńskiego (par. 15), zostały przez Jerzego Mnicha skompilowane na podstawie, spisanej w języku greckim, kroniki Teofanesa (ok. 760–818). Ten ostatni autor, nie będący również naocznym świadkiem działalności Mahometa, opracowując sekwencje dotyczące Arabów, czerpał natomiast z tekstów syryjskich, m.in. z dzieła Teofila z Edessy (ok. 695–785), przetłumaczonego na grekę w Palestynie w drugiej połowie VIII w.²⁹

Najobszerniejszą część analizowanej opowieści (par. 6–14) stanowi natomiast swego rodzaju tekst polemiczny, prezentujący najważniejsze – zdaniem naszych autorów – dogmaty islamu i elementy obrzędowości/obyczajowości muzułmanów. I ta partia narracji Jerzego Mnicha jest treściowo zależna od źródeł wcześniejszych. Fragment, oznaczony w niniejszym studium jako paragrafy 6–8, zaczerpnięty został z niezachowanego do naszych dni w formie całościowej traktatu Michała Synkellosa (ok. 760–846), wschodniochrześcijańskiego autora o arabskich korzeniach, tworzącego po grecku. W jednym z bizantyńskich odpisów kroniki Jerzego Mnicha, znajdującym się obecnie w zbiorach Biblioteki Narodowej Francji (MS BNF Coislin 305, fol. 312’), odnajdujemy wzmiankę, iż w tekst o Mahomecie został wpleciony wcześniejszy utwór autorstwa Michała Synkellosa³⁰. Co ciekawe, fragment analizowanego dzieła – w znacznym stopniu

²⁹ A.-Th. K h o u r y, *Les Theologiens byzantins et l’Islam. Textes et auteurs (VIII^e–XIII^e s.)*, Louvain–Paris 1969, s. 181–182; R.G. H o y l a n d, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997, s. 401–406, 452; *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History. AD 284–813*, ed. C. M a n g o, R. S c o t t, Oxford 1997, s. XXXII–XXXIII, 464–470; A.G. Z i a k a, *Le regard que port la recherche grecque contemporaine sur la découverte de l’islam par le monde byzantin (VIII^e–XIV^e s.)*, GERI 5/6, 2002/2003, s. 127; *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. I, 600–900, ed. D. T h o m a s, B. R o g g e m a, Leiden–Boston 2009, s. 305–306, 426–431, 729–731; Ю.В. М а к с и м о в, *Византийские сочинения об исламе*, Москва 2012, s. 65–66.

³⁰ H. H u n g e r, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, vol. I, *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978, s. 261; *Christian-Muslim Relations...*, s. 632, 731.

zbieżny z sekwencją zachowaną w obrębie kroniki Hamartolosa – odnajdujemy również w trzeciej redakcji *Nomokanonu 14. Rozdziałów*, powstałej na zlecenie patriarchy konstantynopolitańskiego Tarazjusza (784–806) i przetłumaczonej na język staro-cerkiewno-słowiański najprawdopodobniej już w X w. Najstarszym istniejącym odpisem tego przekładu jest tzw. *Kormcza Efrema*, rękopis staroruski, datowany na początek XII w. (ГИМ, СИН. 227)³¹.

Pozostała część omawianego tekstu (par. 9–14) jest najprawdopodobniej oryginalnym utworem pióra Jerzego Mnicha. Informacje na temat wyobrażeń religijnych muzułmanów czerpie on tu, co prawda, z wcześniejszych przekazów, m.in. poświęconego islamowi rozdziału traktatu *O herezjach* Jana Damascenińskiego (ok. 675–754) oraz *Rozmowy Saracena z chrześcijaninem*, za autora którego uznawany jest bądź ten ostatni twórca, bądź też jego arabskojęzyczny uczeń, Teodor Abu Kurra (ok. 740/750–ok. 820/830)³², niemniej jednak nadaje im swój własny koloryt³³. Jak podkreślają badacze, od wcześniejszych autorów wschodniochrześcijańskich, piszących o Mahomecie i islamie (m.in. cytowanych tu Teofanesa i Michała Synkellosa), Jerzego Mnicha odróżnia wyjątkowo ostry i bezkompromisowy ton wypowiedzi. Zażarcie polemizuje on z muzułmanami, nie szczędząc im nieprzyjaznych, a często nawet – wręcz obraźliwych epitetów³⁴.

Jerzy Mnich był też najprawdopodobniej pierwszym twórcą bizantyńskim, który podjął próbę wyjaśnienia sensu muzułmańskiego wyznania wiary (*takbir*), wypowiedzanego w języku arabskim: *Allāhu akbar* – *Bóg jest wielki*. Hamartolos zapisał je „ze słuchu”, transkrybując interesującą nas tu frazę na alfabet grecki. Ostatecznie uzyskała ona w jego dziele postać: Ἄλλὰ Ἄλλὰ Οὐὰ Κουβάρ Ἀλλὰ. Zdaniem naszego autora, należy ją tłumaczyć: *Bóg, Bóg jest większy niż Wielka, tj. księżyc i bogini Afrodyta*³⁵. Jerzy Mnich wypaczył zatem sens *takbiru*, interpretując go jako modlitwę skierowaną m.in. do Afrodyty, którą – według niego

³¹ V.N. Beneševič, *Syntagma...*, s. 701–704; K. Maksimovich, *Byzantine Law...*, s. 9–18.

³² Istnienie słowiańskiego przekładu *Rozmowy Saracena z chrześcijaninem* jest zagadnieniem oczekującym na opracowanie. Na obecnym etapie badań można jedynie stwierdzić, że tekst ten pojawia się w rękopisach ruskich, np. РГБ, 304.I.201, fol. 263–267 (XVII w.). Cf. P. B u s h k o v i t c h, *Orthodoxy...*, s. 129–130.

³³ A.-Th. K h o u r y, *Les Theologiens...*, s. 181–182; *Christian-Muslim Relations...*, s. 439–440, 731; Ю.В. Максимов, *Византийские сочинения...*, s. 66; T. W o l i Ń s k a, *Elity chrześcijańskie wobec islamu (VII–X w.)*, VP 64, 2015, s. 544–545.

³⁴ A.-Th. K h o u r y, *Les Theologiens...*, s. 182; Ю.В. Максимов, *Византийские сочинения...*, s. 66; T.M. M u h a m m a d, *Allā Wa Koubar in the Byzantine Conception*, PI 1/2, 2012, s. 298; i d e m, *The Concept of Al-takbir in the Byzantine Theological Writings*, Bsl 72, 2014, s. 81; T. W o l i Ń s k a, *Elity...*, s. 558–559.

³⁵ Jerzy Mnich, *Kronika*, s. 706.

– Arabowie mieli czcić zarówno w okresie przedmuzułmańskim, jak i po wystąpieniu Mahometa. Należy w tym miejscu podkreślić, iż przeświadczenie, że lud ten oddawał cześć Afrodycie, którą utożsamiał z Gwiazdą Poranną (tj. planetą Wenus) i nazywał w swoim języku Wielką, jest toposem obecnym w literaturze antycznej od czasów Herodota³⁶.

Z powyższych rozważań wynika zatem, iż Słowianie Południowi i Wschodni, czerpiąc wiedzę na temat historycznych okoliczności, w których narodził się islam, od dziejopisa bizantyńskiego z IX w., za jego sprawą mogli się też pośrednio zaznajomić z przekazami wcześniejszymi, pochodzącymi od autorów, którzy mieli bezpośrednią styczność z Arabami. Co więcej, ponieważ Jerzy Mnich włączył do swej narracji obszerne fragmenty, zaczerpnięte z dzieł innych twórców, średniowieczni Bułgarzy, sporządzając staro-cerkiewno-słowiański przekład kroniki, dokonali w jego obrębie tłumaczenia wielu innych, pierwotnie samodzielnych tekstów, np. traktatu polemicznego Michała Synkellosa czy też skrótu antyheretyckiego dzieła Piotra z Sycylii, autorstwa ihumena Piotra.

Exemplum 2: Historia paulicjan Piotra z Sycylii

Piotr z Sycylii jest jednym z tych autorów średniowiecznych, o których życiu i twórczości nie wiadomo nam niemal nic. Tekst, podejmujący polemikę z wyobrażeniami religijnymi zwolenników herezji dualistycznych, spisał on po grecku, najprawdopodobniej ok. 870 r., powróciwszy z misji dyplomatycznej, którą odbył z polecenia cesarza Bazylego I (867–886) na tereny kontrolowane przez paulicjan w celu wynegocjowania oswobodzenia z niewoli jeńców bizantyńskich, przetrzymywanych przez innowierców w Divriği³⁷. Utwór ten zachował się w postaci całościowej na kartach jednego tylko rękopisu bizantyńskiego z XI w. (MS, Vat. gr. 511, fol. 80^v–111^v)³⁸. Najprawdopodobniej nigdy nie został przetłumaczony na język staro-cerkiewno-słowiański³⁹.

³⁶ T.M. Muhammad, *Allā Wa Koubar...*, s. 298–300, 305; idem, *The Concept...*, s. 81–83, 89.

³⁷ Р. М. Бартикан, *Пепъ Сицилийскій и его История павликиан*, БВ 18, 1961, s. 324; *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650–c. 1450*, eds. J. Hamilton, B. Hamilton, Manchester–New York 1998, s. 65; M. Tsihranska-Kostova, *Paulicians Between the Dogme and the Legend*, SCer 7, 2017, s. 234.

³⁸ Ch. Astruc, W. Conus-Wolska, J. Gouillard, P. Lemerle, D. Papanchryssanthou, J. Paramelle, *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, TM 4, 1970, s. 3; *Christian Dualist Heresies...*, s. 65.

³⁹ M. Tsihranska-Kostova, *Paulicians...*, s. 234.

Skrót *Historii paulician* Piotra z Sycylii powstał niezwykle szybko po jej napisaniu. Z adnotacji zamieszczonej w jednym z odpisów (MS, Par. gr. 852) wiadomo, że jego twórcą był pewien igumen o imieniu Piotr. Utwór ten zachował się w pięciu rękopisach greckich, z których najstarszy pochodzi z X w. Został również wpleciony, bez żadnych skrótów i zmian redakcyjnych, w tekst kroniki Jerzego Mnicha⁴⁰. Jako jej integralna część rozpowszechnił się w piśmiennictwie bizantyńskim, a następnie – został przełożony na język staro-cerkiewno-słowiański w Bułgarii na przełomie X i XI w.

Utwór autorstwa igumena Piotra możemy zatem odnaleźć w słowiańskiej wersji kroniki Jerzego Mnicha⁴¹. Z niej też został zaczerpnięty przez twórców dwóch staroruskich kompilacji historiograficznych, bazujących bezpośrednio na przekazie Hamartolosa. Pojawia się na kartach *Latopisu helleńskiego i rzymskiego* drugiej redakcji⁴² oraz w trzecim tomie *Iluminowanego zводу latopisarskiego* (PHB, F.IV.151, fol. 696'–699')⁴³.

Co ciekawe, na fol. 696' umieszczono również miniaturę, ilustrującą fragment *Historii paulician*, tj. opis przypadającej na czas rządów Konstantyna IV (668–685) działalności Konstantyna-Sylwiana, nawiązującego w swych twierdzeniach do nauk Pawła z Samosaty (ok. 200–ok. 275) i jego brata Jana, synów manichejki o imieniu Kalinika. Na malowidle odnajdujemy zarówno wizerunek matki obu herezjarchów (odzianej w czerwony maforion), jak i ich samych. Paweł, Jan i wszyscy kontynuatorzy ich myśli zostali przedstawieni jako brodaci mężczyźni w szatach osób świeckich⁴⁴.

Opowieść o Mahomecie i skrót *Historii paulician* Piotra z Sycylii w obrębie ruskich mineji lekcyjnych z XV–XVI w.

Dobór materiału przykładowego w niniejszym artykule nie był przypadkowy. Na gruncie średniowiecznego piśmiennictwa słowiańskiego możemy bowiem zaobserwować interesujące zjawisko: oba wyżej omówione teksty

⁴⁰ Ch. Astruc, W. Conus-Wolska, J. Guillard, P. Lemerle, D. Papanchryssanthou, J. Paramelle, *Les sources...*, s. 69–77; *Christian Dualist Heresies...*, s. 92.

⁴¹ В.М. Истрин, *Книги времени...*, s. 459–462.

⁴² *Latopis helleński i rzymski*, s. 410–412.

⁴³ *Iluminowany zwód latopisarski*, s. 428–434.

⁴⁴ *Iluminowany zwód latopisarski*, s. 428. W tym samym rękopisie znajdują się też dwa wyobrażenia Mahometa: PHB, F.IV.151, fol. 677 i 682. Cf.: Z.A. Brzozowska, *Jeden z herezjarchów? Przedstawienia ikonograficzne Mahometa w rękopisie PHB, F.IV.151 w kontekście staroruskich narracji na jego temat*, VP 70, 2018, s. 449–469.

(opowieść o Mahomecie i skrót traktatu polemicznego Piotra z Sycylii), istniejące początkowo jako dwa odrębne fragmenty kroniki Jerzego Mnicha, zostają wyekscerpowane ze swego pierwotnego kontekstu narracyjnego i zaczynają funkcjonować razem, poza tradycją historiograficzną, jako integralne części anonimowego utworu, którego osią tematyczną jest konieczność obrony czystości doktrynalnej wschodniego chrześcijaństwa: **ГЛОВО НА БЪЗДВИЖЕНІЕ ЧЕСТНАГО И ЖИВОТВОРЯЩАГО КРЕСТА**. Odnajdujemy go na kartach staroruskich mineji lekcyjnych (*Четьи-Миней*) z XV–XVI w. – ksiąg, zawierających teksty hagiograficzne i hymnograficzne, ułożone według porządku roku liturgicznego – w tomie wrześniowym, pod datą 14 IX (święto Podwyższenia Krzyża Świętego).

Nie wiemy, kiedy interesujący nas tu zabytek został włączony w obręb mineji lekcyjnych. W najstarszym tego rodzaju manuskrypcie słowiańskim, zawierającym teksty z miesiąca września, tzw. *Mineji Stanisławowskiej* (НБКМ 1039), spisanej ok. 1353–1361 r. w okolicach Skopie, **ГЛОВО** się nie pojawia⁴⁵. Najwcześniejsze rękopisy, w których je zamieszczono, wykonano natomiast u schyłku XV w. na Rusi. Najprawdopodobniej więc utwór ten został skompilowany i wpleciony w tekst mineji lekcyjnych w drugiej połowie XIV w. lub w XV stuleciu na wschodzie Słowiańszczyzny. Odnajdujemy go także w tzw. *Wielkich Minejach Lekcyjnych* metropolity Makarego (1542–1563) – monumentalnym zbiorze żywotów świętych i innych tekstów przeznaczonych do osobistej lektury, ułożonych według porządku roku liturgicznego Kościoła Wschodniego i zebranych w dwunastu tomach. **ГЛОВО**, rzecz jasna, znajduje się w wolumenie wrześniowym⁴⁶.

W poniższej tabeli zostały przedstawione najprawdopodobniej wszystkie zachowane w formie całościowej staroruskie mineje lekcyjne, w których tekście zamieszczono **ГЛОВО НА БЪЗДВИЖЕНІЕ ЧЕСТНАГО И ЖИВОТВОРЯЩАГО КРЕСТА**, skompilowane na podstawie słowiańskiego przekładu kroniki Jerzego Mnicha i zawierające opowieść o Mahomecie i skrót *Historii paulicjan* Piotra z Sycylii. Symbolem (*) zaznaczyłam te rękopisy, które są mi znane jedynie z opisów inwentarzowych.

⁴⁵ А.М. Тотоманова, Д. Атанасова, *Станиславов Чети-Миней*, т. I, *Издание на текста*, София 2018, s. 8–16; 209–224.

⁴⁶ W obrębie *Wielkich Mineji Lekcyjnych* utwór ten został opublikowany już w XIX stuleciu: *Великие Миней Четы, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь, дни 14–24*, Санкт-Петербург 1869, col. 730–749 (opowieść o Mahomecie: col. 735–738; skrót *Historii paulicjan* Piotra z Sycylii: col. 738–742).

Rękopis		Opowieść o Mahomecie	<i>Historia paulician</i> Piotra z Sycylii
Mineja lekcyjna РГБ, 304.I.666 (kopiec XV w.)	fol. 49–65': Мѣдѣ септѣвѣрѣа вѣтъ дѣ слово на вѣзвѣженіе чѣтнаго крѣста Incipit (fol. 49): Вѣтъ время шно. потомъ егда же црѣви Константинѣу. противѣу Максимѣтѣю лютомоу поганѣу приближающисѣ кѣ бою. на доуни... Explicit (fol. 65'): ... црѣ и Бгѣъ. салѣтъ яко чѣтъ или досажѣають оустроитѣ.	fol. 53'–56' Incipit (fol. 53'): но и срачинѣскѣи начиникѣтъ ажѣи прѣрѣкъ Бѣхметѣтъ... Explicit (fol. 56'): и ничесѣже инѣго но токъмо сладѣости и оурынѣю.	fol. 56'–59: О манихѣи ^х и павликѣянѣхѣтъ Incipit (fol. 56'): Вѣтъ лѣта старѣишина павликѣианѣмѣтъ явисѣа. Константинѣтъ именовѣтъ. иже Силоуѣана сѣбѣ именовѣа... Explicit (fol. 59): инѣхѣ же ѿ нихѣтъ токъмо кѣ родитѣлѣмѣтъ не прихѣдѣаща глѣютѣ.
Mineja lekcyjna РГБ, 113.192(590)* (1451–1494)	fol. 60'–77': Мѣс. того же вѣтъ 14, слово на вѣзвѣженіе чѣтнаго крѣста Incipit (fol. 60'): Вѣтъ время оно потомъ егда же црѣви Константинѣу противѣу Максимѣтѣю, лютомоу поганѣу, приближающисѣ кѣ бою... ⁴⁷	?	?
Mineja lekcyjna РГБ, 304.I.663 (przełom XV i XVI w.)	fol. 244'–273: Вѣтъ онъ же дѣнь слово на возвѣженіе чѣтна' и живѣотворѣащаго крѣста глѣна бгѣлѣ'	fol. 252'–257' Incipit (fol. 252'): но и срачинѣскѣи начиникѣтъ ажѣи прѣрѣкъ Бѣхметѣтъ...	fol. 257'–262: ѿ манихѣи ^х и павликѣианѣхѣтъ

⁴⁷ Иосиф іеромонах, *Опись рукописей перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии*, Москва 1882, s. 238–239.

	Incipit (fol. 244^v): Вѣ время шно. потоми егда же црѣи Коньстантинѣ противу Максентію лютомоу поганѣ приближающиса къ бою на Двнни... Explicit (fol. 273): ... црѣ и Бгѣ. самѣ яко чтинѣ или досажѣиѣиѣ оустроитѣ.	Explicit (fol. 257–257^v): и ничеже иного но тѣкмо сладости и оуныиѣ.	Incipit (fol. 257^v): Вѣ та лѣта старѣшина павликтанѣиѣ явеса. Константинѣ и именѣ. иже Силаѣна себѣ именова... Explicit (fol. 262): и нѣх же ѿ нихъ, тѣкмо к родителемъ не приходяща глѣють.
Mineja leksyja ГИМ, Син. 169 (XVI w.)	fol. 93^v–108^v: Мѣ септерѣа въ дѣнь слово на възвѣженіе чѣтнаго и животворящаго крѣта Incipit (fol. 93^v): Вѣ время шно. пото^и егда же црѣи Константинѣ противу Максентію лютомоу поганѣ приближающиса к бою. на Двнни... Explicit (fol. 108^v): ... црѣ и Бгѣ. самѣ яко чѣтинѣ или досажѣиѣиѣ оустроитѣ.	fol. 97^v–100 Incipit (fol. 97^v): Но и срачинѣскыи начални^и лжѣи пррѣкъ Бѣхнеть... Explicit (fol. 100): и ничеже иного но токмо сладости и оуныиѣ.	fol. 100–102^v: О манихѣиѣхъ павликыанѣхъ Incipit (fol. 100): Вѣ та лѣта старѣшина павликтанѣиѣ явеса. Константинѣ и именѣ. иже Силаѣна себѣ именова... Explicit (fol. 102^v): и нѣх же ѿ нихъ, токмо к родителемъ не приходяща глѣють.
Mineja leksyja РГБ, 173.I.88, (XVI w.)	fol. 162–182: Вѣ тои же дѣнь слово на възвѣженіе чѣтнаго и животворящаго крѣта гнѣ. Бѣи ѿ	fol. 167^v–171 Incipit (fol. 167^v): Но и срачинѣскыи началниѣ лжѣи пррѣкъ Бѣхнеть...	fol. 171–174: Ѡ манихѣиѣхъ павликтанѣхъ

Rękopis		Opowieść o Mahomecie	<i>Historia paulician</i> Piotra z Sycylii
Mineja lekcyjna РГБ, 98.132* (druga ćwierć XVI w.)	? Inscipit (fol. 162): Въ время шно. потомъ егда же црви Констандинѹ. противъ Максентію лютоу поганѹ приближающисѧ къ бою. на Двни... Explicit (fol. 182): ... црь и Бгъ. самъ яко чтинъ или досаждаемъ оустроитъ.	? Explicit (fol. 171): и ничеже иного но тѣкъмо сладости и оунынію.	Inscipit (fol. 171): В та лѣта старѣшина павликианѹ явисѧ. Константинъ именеъ. иже Силоуана себе именева... Explicit (fol. 174): инѣх же ѿ ниѣ, тѣкъмо к родителемъ не приходяща глѣють.
<i>Wielkie Mineje Lekcyjne</i> РНБ, Соф. 1317 (połowa XVI w.)	fol. 170b–175c: Мѣца тогожъ. дѣ. слово на возвѣженіе чѣтнаго и животворящаго крѣта, бѣленіи ѿ Inscipit (fol. 170b): Въ время шно потѣмъ егда же црви Константинѹ. противѹ Максентію. лютому поганю приближающуся къ бою. на Двни...	fol. 171c–172c Inscipit (fol. 171c–171d): Нѣ и сраникъи начиниѣ лжѹ прѣкъ Бѣхъметъ... Explicit (fol. 172c): и ничеже иного но токъмо сладости и оунынію.	fol. 172c–173c: Ѿ манихѣхъ и павликианѣхъ Inscipit (fol. 172c): Въ та лѣта старѣшина павликианѹ явисѧ Константинъ именеъ. иже Силоуана себе именева... Explicit (fol. 173c): инѣх же ѿ ниѣ. токъмо к родителемъ не приходяща глѣть.

⁴⁸ Российская государственная библиотека. Научно-исследовательский отдел рукописей. Фонд № 98. Собрание рукописных книг Е. Е. Егорова. Описание, т. II, XIV–XIX вв., ed. И.В. Лавочкин, Т.В. Анисимова, Москва 2014, s. 54.

	Explicit (fol. 175c): ... црѣ и Бѣѣ. самѣ яко чтити и ли досажѣати оустроити.			fol. 338a–339b: Ѡ манихей и павликианехъ Incipit (fol. 338a): В та лѣта старѣшина павликианомъ явися. Костантинъ именемъ. иже Олоуана себе именова... Explicit (fol. 339b): инѣх же ѡ ниѣ токо к родителемъ не приходѣща глѣтъ.
<i>Wielkie Mineje Leksyjne</i> ГИМ, Син. 986 (połowa XVI w.)	fol. 334b–342b: В тои же днѣ слово на вѣзвѣженіе чѣтнаго и животворѣщаго крѣста. Бѣлги ѡче Incipit (fol. 334b–334c): Вѣ время шно потомъ егда же цркви Костантинъ. противоу лютомъ поганому Максимѣю приближающа к бою. на Доунаи... Explicit (fol. 342b): ... црѣ и Бѣѣ самѣ яко чтити и ли досажѣати оустроити.	fol. 336c–338a Incipit (fol. 336c): Нѣ и срачинъскѣи начиниетъ. лжи прорѣтъ Бѣхметъ... Explicit (fol. 338a): и ничесоже иного но токо сладости и оунынію.		fol. 386d–388a: О манихей и павликианехъ Incipit (fol. 386d): Вѣ та лѣта старѣшина павликианомъ явися Костантинъ именемъ. иже Оїлана себе именова... Explicit (fol. 388a): инѣх же ѡ ниѣ, токо к родителемъ не приходѣща глѣтъ.
<i>Wielkie Mineje Leksyjne</i> ГИМ, Син. 174 (połowa XVI w.)	fol. 383a–391b: Мѣца тогоже. дѣ. слово на вѣзвѣженіе чѣтнаго и животворѣщаго крѣста, Бѣлѣ ѡ Incipit (fol. 383a): Вѣ время шно потомъ егда же цркви Костантинъ противоу Максимѣю. лютому поганомъ приближающа к бою. на Доунаи... Explicit (fol. 391b): ... црѣ и Бѣѣ самѣ яко чтити и ли досажѣати оустроити.	fol. 385b–386d Incipit (fol. 385b): Нѣ и срачинъскѣи начиниетъ лжи прорѣтъ Бѣхметъ... Explicit (fol. 386d): и ничесоже иного но токо сладости и оунынію.		

Aneks

Poniżej zamieszczono oba omówione w niniejszym artykule fragmenty kroniki Jerzego Mnicha, tj. opowieść *O heretyku Mahomecie* i skrót *Historii paulician* Piotra z Sycylii – w wersji, w jakiej zostały zawarte w *Latopisie hellenickim i rzymskim* drugiej redakcji. Podstawą wydania był rękopis РГБ, 228.162, datowany na 1485 r. Segmentacja tekstu pochodzi ode mnie i nawiązuje do podziału, proponowanego przez autorów wcześniejszych edycji: Jurija Maksimowa (A)⁴⁹ oraz Charlesa Astruca, Wandę Conus-Wolską, Jeana Gouillarda, Paula Lemerle, Denise Papachryssanthou i Josepha Paramelle (B)⁵⁰. Marginalia zamieszczono w przypisach, z odnotowaniem miejsca w tekście głównym, obok którego się znajdują.

W przekładzie polskim wszelkie uzupełnienia i wyjaśnienia, pochodzące od tłumaczki, zamieszczono w nawiasach kwadratowych. Informacje zawarte w marginaliach podano natomiast w nawiasach sześciennych. Rekonstruowane partie tekstu oraz miejsca, w których obecne w oryginale staroruskim wulgaryzmy zastąpiono sformułowaniami bardziej neutralnymi znaczeniowo, zapisano kursywą.

A.

(fol. 342) **Ѡ** Бохмѣтъ ерѣтицѣ.

1. Нѣ и срачиньскыи началникѣ, звыи пррѣкъ Бохмѣтъ и| лживыи изъ единого колѣна родомѣ Измаилова сѣна| Явраамла.

2. Сѣ родисѣ из рабыни Измаило. ицадѣѣ ѿцѣ| имѣ наре^ннѣ бы^с всѣмѣ. сѣи оубо ро^а два сѣна. Мѣдарѣ и Равѣа. Мѣдарѣ же роди Кѣсарѣ, и Канитона, и Яфинимѣана, [На]садона и иныхъ нѣкоторыхъ безъ именѣ. си Мадѣанѣскоу пѣстыню наслѣдоваша. и кѣты питахѣтсѣ, в кѣщахъ живѣще. соутѣ же и внѣтрѣни сѣхъ, рекше далнѣи, не ѿ колѣна сѣхъ. нѣ ѿ колѣна Нектанова. сѣхъ| глѣмѣи Ѡмирѣтѣани.⁺

3. Оубо гѣ же сѣхъ преждѣнарече|номѣ Бохмѣтъ, ключисѣ натисѣ емѣ к женѣ во|гатѣи и сродьници емѣ, наричѣмѣи Дигана. да на вѣлѣ|блѣудѣхъ кѣплю дѣбѣтъ сѣ единопленьники своими.| вѣ Егѣптѣ и в Палѣстинѣ. Та^ч помалѣ дерѣзнѣвъ прѣлѣсти женѣ. вдовѣ сѣщи еи. и поимѣтъ ю женоу

⁴⁹ Ю.В. Максимов, *Византийские сочинения...*, s. 68–73.

⁵⁰ Ch. Astruc, W. Conus-Wolska, J. Gouillard, P. Lemerle, D. Papachryssanthou, J. Paramelle, *Les sources...*, s. 80–92.

⁺ рекше Яманине.

собѣ. | пребывающѣ же еѣ в Палестинѣ, и пожѣ съ иудѣи, | и съ крѣтяны
 ловлаше ѿ исписанїа нѣкыхъ словесъ. имаше же и стрѣть роумомъ
 шибенѣ възроучаше |т бо сѣ. ибо жена его печална сего ради. яко великаго
 рода соуца богата к таковомѣ моужѣ сочтавшисѣ, не | точыю оубоѣ, нѣ и
 роумомъ шибена. замыслив же сице | рече к ней. яко страшно видѣнїе вижѣю,
 именемъ Гавріїла аггѣла. и не терпѣ его видѣнїа. изнемогаю изроучѣюсѣ.

4. Вѣроу же ятъ еѣ жена. лже свѣдѣтельствовавшю еѣ арью нѣкоемѣ
 мнихѣ. лжеименоуясѣ лихаго ради прѣтѣжанїа, се же бошю прельсти
 его. и тако жена прельщена бывши, ко инѣмъ женамъ бесѣдовавши,
 единопленьникъ своихъ проповѣда им, || (fol. 342') яко пророкъ еѣ быти
 сѣщѣ. прельсти же си лжѣще. донде до | мѣжа князя колѣна того, именемъ
 Бѣвахара.

5. Жена же | оубо оумерши Бохмѣтѣ, прїателѣ наслѣдника вѣстави
 Бохмѣта бога |твѣ своемѣ. и ѿтолѣ оубо славенъ бы | и бога |т. | и ѿдержимъ
 баше злѣ прельсть еретичества его страна |т| Ѣфривовскимъ.

6. Се бо ненавистныи и вѣсоубѣица, и бесѣдоваше съ евѣланы и
 съ хрѣтяны, рекше ко арьяномъ и к не |сторьяномъ, и ѿ всѣхъ тѣхъ много
 прїатъ ѿ иудѣи въ | единоначальствїе, ѿ ариѣн же, Слова и Дѣла створена,
 ѿ несторїа члѣкослуженїа, в собѣ вѣроу створивъ. и разврати весь языкъ
 тѣ, и наоучивъ ѣ вѣрѣзоватисѣ, и | мѣжемъ и женамъ, и единомѣ точыю
 покланѣтисѣ Бѣж. | Хѣ же чтити яко Слово Бжїе, не сѣна же нѣ ѿ Дѣла
 рожѣ |на. Слова же и Дѣла Бжїа изъгѣма и на въздоуѣ изливѣма, раздѣлѣти
 ни единооупостасно, ни родителю, ни | единосѣшна. Бжїю же Марью дѣцю
 не гѣти Бжїю, нѣ Яро |новѣ и Моисеѣмъ внимати сестрѣ соущѣ. ни крестити |т,
 ни сѣботѣ и | наоучи, рекше не празновати, не законны |м же ли евѣльскимъ
 обычаемъ послѣдовати. нѣ ѿвращатисѣ ѿ крѣта, истиннѣмъ распеншю |т Хоу
 исповѣда |т. | наѣчив же бошю закона. ѿвѣртышимсѣ не прїимахоу |т свинныхъ
 мѣстъ, вина же весма, не прїимахѣ.

7. Такимъ зло |словїемъ изъвѣбравивъ в собѣ истинѣ. и себе рече
 ключарю бытї еѣ ранскомѣ. сего ради въ дѣнь соудныи, по прѣ |стоѣнїи
 Моисѣевѣ съ изѣлтаны, яко прѣстѣпникъ законѣ, мѣщѣ и ѿгню предатї а.
 абїе же Ісѣу прѣдѣстоѣ |ти ѿвѣщисѣ прѣдъ Бжїемъ, яко не гѣлахъ себе соуца
 Бжїа Бо |жїа. и крѣтианомъ же, яко тако дръзноюушымъ прїстѣронѣсѣ Хѣмъ
 имени Бжїа и Бжїа, и Слова воплощена, и распѣта, Бжїословившимъ. и
 ѿгню гѣвны |скомъ предани боуджѣ. та |т себе нарече ѿ Бжїа нареченъ |т зѣло.
 блгочестѣвѣюще, и всихъ ихъ языкъ виноватъ. |т блгочестивыю соуца, сѣща

похвалена. и сего ради ключарю райскомъ быти таче по ѿверзѣнїи раю имѣ
 бывшѣ, внити с нимъ бошью весма ѣ, могѣшимъ же оустремитисѣ на то.
 прочимъ же сѣженымъ вѣща. праведнымъ же поистинѣ. и беспрестани пишѣ
 прїати. и вѣрѣтшимсѣ грѣшникымъ. харатенца написаны, на выѣ имѣще
 навазаны, и в рай имѣ внити, и симъ наричѣтисѣ прощеникомъ Бжїимъ.
 и Божмици^м. соутъ же^м (fol. 343) и три рѣкы рѣ^ч в рай. едина медвѣна, бѣ.
 молочна, бѣ. а винна^а, якоже власть имоутъ коиждо ихъ ѿ неже хощетъ.
 да прїиметь, и насыщается. женамъ же с ними быти. и требити власы
 имъ. и всако ѡгажати емѣ сластолюбевна телеса ихъ. и плоть похотна. и вѣ
 сласте^х сын рабѣ грѣхѣ.

Июдѣемъ же и крѣтианомъ дрова ѡгню быти имъ. встати ж
 самаритѣаномъ рѣ^ч. да ѿ прохода гноѣ ихъ, и ѿ раѣ исхода^т, яко да не
 смраднѣтсѣ рай. коиждо оубо зѣ^к поживѣ^т, или в бога^тствѣ, или в нищетѣ,
 и безъ славы такымъже вбразо^м, и тамо пребываетъ.

8. Гїи оубо ѡмрачнны, и бгостѣднны, к си^м всемъ блго^м и зломъ
 Бѣ виновата сѣща. чю^аствори^а е^с. разбоинникъ же и ѡтравникъ, елико оубо
 ѿре^чна соутъ. яти дѣланїемъ избїеномъ вѣдати, тако и написавъ и преже^м рѣ^ч
 семъ быти. и тако оумрети и^м вѣсхотѣ.

9. Дивити ж^к сѣ зѣло. комъ любо по^абае^т. оубо поистинѣ колико
 съставленїе доволѣ^т бгохотна^а, и пѣстошна^а и мыслѣнаго, паче ж^к до
 послѣднѣго безоумїа, и скотиноѡбразнаго. иже и донынѣ сего прельсти
 работающимъ. яко вѣ твердѣ вѣрѣ. и бжѣтвенѣ сїю безоумно вни^мають.
 и ко истиннѣ сїи сѣщїи стѣки бгоданнѣ вѣрѣ. явѣ зѣло вслѣплѣмѣ
 бываю^т ѡмрачѣнїи. и неразоумнїи, лжеименитѣи слоужѣ^т, и створимословье,
 прельстивна^а вни^маюте^{сѣ} ѡканьнїи, и ѡ тѣжкосердїи. ко прельсте^м же
 и блѣствїа, и скверныхъ тѣсславїе ерети^ство^м злымъ влекѣще^{сѣ}. аще акы
 подалнихъ блго^а, и спсены^х словесъ. ни слѣха приложити. бошью вни^маюте^{сѣ}.
 и^{бо} истинномъ сѣщѣ Бгѣ, закон^м и прорѣкы. явѣ проповѣдаемаго ѡвѣрѣше^{сѣ},
 и причитаемѣ противѣ бѣсоущесѣ. бжѣтвенноу явѣ ѿ вѣсвѣ^т творимы^м
 и глѣмы^м. зѣло мыслѣнїи. и вѣсвѣнїи. зѣло любезно пристоупаю^т.

10. Которое бо бгодохновенное списанїе. ѡ нечестивыи и ѡтравоу
 творима^а прогѣла Божмита. или къ блгопныи прорѣкъ его оучителе^м
 бгочестивїю прогѣла. оубо да рекоутъ безчастнїи. всакого стѣго вѣдоухновенїа
 и оученїа, како иже бывши^м ѿ Ядама до Хѣа^а пришествїа, прорѣк^м сѣ радостїю
 вни^мающе и прїимающе тѣмъ явѣ провѣзглашающе Хѣа^а и Бѣ ѡмѣтающе,
 злаго же грѣшника. и не весма къ немъ наричаема. или прознаменѣла. яко

* блг подлныхъ

блгоуѣлаа исходоуша истинѣ (fol. 343') ныа вѣры оучителѣа прїимаю" яко блгодателѣа. и богомъ| твора" непрѣпоуѣнїи. и зломнѣнїи.

11. Да испытають| же немлѣтивнїи и вѣснїи, яже ѿ него нечестиво и вѣсовно. изыгланѣа блаѣства да изыглетъ, которое и|зыглашенїе имоу" къ Богу" наказаа словеса. и бже|ствное слово явѣ оучити. и свѣтло проричаа въ истинѣ Бгж сѣшоу не виноватѣ всемѣ злоу, и члкъ самовольнѣ соущѣ своемѣ спсєнїю и погыбелью тревканнїи же и| триклѣтын, и Богоу и члкомѣ сѣвернїи врагѣ злоуобразнѣ| и людемѣ блазненомоу вѣсоу. прилежащѣ и творащоу. и еше же не изъ оутомленаго языка волю, и неразѣмнаго| вѣщанїа всемѣ блгомѣ и зломѣ. Бгоу виноватоу дерѣ|зновеньнѣ знаменуєть, и все елико нападенїемѣ члѣка,| или ѿ искоушенїа неприазнена, или ѿ своеа лѣности,| или не ѿ испытанїа бжѣтвеннымѣ прилежанїемѣ оупо|лѣчается. се грѣшникѣ и пѣстошникѣ извѣща. а иже| не родить богатѣства и смиренѣо мыслить и слаѣкаго житїа ѿвращисѣ, иде вѣздати зла въ зло повелѣваетъ. а еже ѿ богатѣствѣ, и высокомыслити, и всю сладѣ ѿ богатѣства любит, и нападати зѣло противѣ нападающимѣ. яко дѣшевнѣо спсєнїе, и раю причастїе.

12. Ѿ безѣлїе и вредѣлїе и оуничженїе, и смѣхѣ и ѿтравница| и оуѣница. и вредѣоушїа и погыбели ѿ него. злѣ привабелѣнымѣ дажѣ и добнѣ, прельстимымѣ. ибо не разѣмѣють| зѣло грѣшнїи, и зѣло ѿбразнїи велми. несрамнїи в кѣковѣмѣ злѣ. и темнїи пропасти. и в сотонинѣскѣю погыбель вринѣвшасѣ. и бошю впадоша. и в кѣковѣхѣ неизѣбѣжныѣ. и неисходныѣ жилищѣ, и злошественныхѣ пѣти. дѣшетлѣнныхѣ прельстившесѣ, и вѣкано вѣва|лишасѣ. и ятѣ быша погыбше вконецѣ. сего ради оу|бо дивоватисѣ зѣло, нарочити. толикѣ безѣлїю и не|чювьствїю иѣ, и шестѣюще скоро, себе творащимѣ| соущимѣ. и разѣмѣша како не разоумнѣише тѣша прелѣсти. скоколженїе подобаше бо несмысленыѣ. и скотиноѿбразнїи", разжмѣти по неѿскверненїю ихѣ и скверныхѣ оуда|въ, проявляа, яко пища ради и питїа, видимыи истла|емыхѣ прїимають толика живота. ноужда пакы| тлѣ работати, и оумирати, и слѣдованомѣ словѣ. невозможнѣо бо сѣщи пици и питїю. въ преложенїи| сѣщи и неистлѣнна весма, и ве-сѣрти пребывати. и гдѣл (fol. 344) когда надежда жизни вѣчныа. и неистлѣнныа. вѣрныѣ| бжѣтвенныхѣ исписанїи.

13. И к симѣ да разѣмѣють неразѣлнїи, и вѣканнїи, якоже микога до дѣшнаго днїа,| яко ѿ древнїихѣ своихѣ, и безбожнїи блазни измѣ|нишасѣ. нѣ ѿбразомѣ мнѣтсѣ бжѣтствѣща. идолѣмъ| работаютъ шестѣюще, и скровнѣю вѣрѣ своего лѣсти|ваго исконѣ злобїва" вѣса. никакоже неразѣлнїи, и вражденїи разоумѣють. пакы оу|бо идолѣмъ работаютъ| и въ Ѣллинѣхѣ Яфродитѣ глѣмыи, иже еѣ сказаемо сладѣ. кланѣюще звѣздѣ, тѣ бо еѣ днѣница, баснѣ" сло|вають юже и Кѣварѣ своимѣ злоблѣннымѣ языкомѣ

наре|коша. еже естъ сказанное веліа. пребы^с дажд^е и до|селѣ. Яфродитию богынею нарекоша.

14. И да не мнимы| бѣдемъ, нѣкимъ лжю глѣшимъ, да извѣщаемъ имъ| великую тайноу. и тама во си скверненъ глѣтъ. мѣтва и^х| мръскаа. тако адъла оуа, кѣваръ истолкѣтсѣ. Бѣ Бже, доу же истолкѣтсѣ влчии, кѣаръ же веліа| рекше лѣна и Яфродитъ же, иже е^с тако Бѣ Бже влчїи,| веліа рекше лѣна, и Яфродитїи Бѣ. и се извѣщаетъ| навожденїе конечное. алъла. яко вса скрѣвна, неоу|мѣтельствомъ. своимъ языкомъ глѣтъ. тако ро|дѣмъ имѣще, к разоумнымъ члкомъ имѣшимъ^с смы|слъ, и явинаго ради свѣданъа, нъ свиновѣрныхъ| сихъ, и ничтоже иного токмо. сладѣ^с и оуныниа, вѣ|дѣще изъглѣмо слово яко нечювьствено, и безъпрестѣ|ни болашимъ, на прочныи сказъ да сѣ вѣстимсѣ.

15. По смрти же бѣгоненавистнаго Бохмита. явисѣ на полѣ|днї звѣзда глѣмаа, идокитъ, рекше яко копїе,| проповѣдаа Яравитанѣ сихъ власть пребы^с за, т.^{*} днїи.| простираема ѿ полѣднї, даждѣ и до сѣвера копѣины^а| вѣраомъ. томъ же лѣтѣ воеваша Яравитани си древле глѣмѣи Грачинани, и Яравїю вставивше. прїидоша| въ странѣ Дамаскинъ. множество много. се же оу|вѣдавше Банїискъ, и Васїлїискъ. сѣшима стратигѣ|ма на Вѣстоцѣ. и оустремистасѣ на ны. таждѣ бивши|масѣ полкома. повѣждени быша крѣ|тъани велии. вѣ|трж оубо оугж дохнѣвшѣ великѣ на Грѣкы. и не могѣ|ще противѣ врагомъ видѣти. праха ради веліа и злѣ| повѣждени боудѣтъ. и тако повѣдивше Грачиннѣ| с державою. и въ силѣ на Дамаскъ прїидоша. копїемъ || (fol. 344') плѣниша и. такоже и страны всѣ финискыа. вселѣтсѣ| в ты скверныи. и мерцѣи неявиственыхъ ради Бїихъ| соудѣтъ.

В

(fol. 347) (Єре^тцѣ. Б лѣт^с его старѣшина павликїанѣмъ явисѣ Костанти|нъ именемъ, иже Силїана себе именова. е^с же ерети^чство и^х тако.)

1. Павликїанъ иже манахїанѣ наркошасѣ въ| ма^{на}хи^и мѣсто павликїанѣ. ѿ Павла нѣкогого Самосатани|на, сѣна жены манахїанына, именемъ Павликїи [Калиники], и яже| два сѣна имаше сего Павла, и Ивана.

2. Сїа оубо манихїискѣю еретицествѣ наоучивши ѿ Самосата, въ Армєнскѣю странѣ проповѣдникѣ своего еретицества посла. си оубо| пришедъша

^с имѣтъ.

* л.

въ вѣ нѣкѣю, свое еретичество всѣати. ѿтолѣ оубо веси тѣ преложиша имя, и наркоша ю Всѣанаа, оучници же ю павликианѣ наркошася.

3. Си оубо павликианѣ подученіи сего Павла, пребыша лѣтъ нѣколико, и много имѣаху Костантина наричаемаго. и тѣ Костантинъ Силдана себе нарече. сегоже мноугѣ старѣшии и оучителя себѣ, а не Павла.

4. Се бо имѣ предаѣ оучѣтася тво свое. нѣ не исписано по проповѣданію еѿ альскому и апѣльскому, исписано неизмѣнно же исписаніемъ и словесы, якоже и в насѣ соугѣ предаѣ имѣ, развратив же кождо главизны къ своимъ еретичествомъ, законъ даѣ имѣ, и се никогда же имѣху книгѣ прочитати, толико еѿ аліе и ꙗла.

5. (Еретицѣ.) По Костантинѣ же нарече наго Силданомъ втораго имѣаху оучѣта, именемъ Гелмевнъ. приложи же именемъ себе. Титъ оубо тѣ третій ^{иже} арменанинъ родомъ Генесіи оубо наричаемъ, и преложи свое имя Тимофѣи, ꙗже Иисифъ преложи себе имя Епафродитъ, и по семь Захаріа. нѣ сего яко наимѣнника, и неистинного пастыра. ѿвергоугѣ нѣціи ѿ нихъ. ꙗже Іѡана сквернаго. Сеамаго же мноугѣ Сергіа. преложи же себѣ имя Тихикомъ.

6. Манента же оубо и Павла, и имѣху проклинаемъ Ивана, ихъже речеть прилѣжно проклинаемъ. Костантина же иже Силдана реченаго, и Гелмевнъ же и Титъ, и Генесіа, и Тимофѣи, Иисифъ, и Епафродитъ Іѡана сквернаго. и Сергіа же и Тихика яко оучителя своа. весьма не проклинають, нѣ имѣють ꙗко апѣлы Хвы.

7. Глѣють же и, ꙗже цркъвъ. рекше, ꙗже соборъ въ (fol. 347') исповѣданіихъ своихъ. Македонію ꙗже е градъ Колонѣискии, и Кивоса юже наоучи Костантинъ, иже и Силданъ и Гелмевнъ, иже и Титъ, Яханю ꙗже е вѣсь самосатческаа Мананаліа, юже наоучи Генесіи, иже и Тимофѣи. Филиписаанъ оученикъ глѣще Иисифъ и Епафродитъ и Захаріа наимники, ихъ же и [па]стирь в нѣхъ глѣма Лаудикійскѣю, Глѣють же Яргатавнъ. и Ефесеискѣю сѣщиинъ. ꙗже оу Моѿпсѣестѣи. а Коласантѣи Глѣють Коунохоритамъ, сихъ трен црковъ, ре Сергіи, иже Тихъ наѣчи.

8. Гіа оубо седмь ихъ оучитель, ꙗже црковъ имѣють. ихъже и чтатъ. прочаа же вса. аще кто реѣтъ прокленіе и. и проклинають са и ѿмѣтаются.

9. Имѣють же прѣвое еретичество манихѣиское двѣ начѣствіи исповѣдающе якоже и шви, Глѣють же си, ꙗже едино е точыю разлѣчаа на ѿ Роміанъ. ꙗко мы бо рещи етера Бѣ Глѣма. сѣща нѣнаго ѿца. ꙗко сы не имаетъ въ всемъ мирѣ власти ^{но въ} вѣдѣщій. иного же Бѣ всего мира

творця,| иже имѣтъ соущемѹ семѹ мирѹ влаѣ. Ромѣанѣ же рещи| единого сѣща. Того же Бѣ исповѣдають, и ѿца того| же неѣнаго. и всемѹ мирѹ творца, нарицають же себе крѣстьяны, наѣ же Ромѣанѣ.

10. Глѹтъ же к невѣрбѹющимѹ.| прилѣжно вѣрбѹемѹ въ ѿца и сѣна и сѣго дѣха. неѣномѹ дѣхѹ| проклѣтъ рещи. не тако вѣроующимѹ, наоученѹ бо зѣло съвоего злобѣа прилагающе. егда глѹтъ ѿцѹ неѣномѹ яко| единомѹ истиньномѹ творцю нѣѹ и земли. и всѣ сѣща| в нихѹ подобаетъ же. и глѣмѹ к нимѹ, правовѣрномѹ вѣспросити манихѣанина. да рѣтъ бжественное оученіе вѣрѣ| еже еѣ вѣрбѹю въ единого Бѣ ѿца вседержителя. творца не|вѹ и земли видимымѹ же всемѹ и невидимымѹ. и прочѣла.

11. Напослѣѣ же хоульствѹють бо сѣбѹ Бѣю, вѣчислено.| аще нѣдими боудѹтъ нами исповѣдати страхѹюще| глѹтъ. вѣрбѹемѹ въ сѣбѹ Бѣю, в нюже вниде. и изиде| Гѣ. Глѹ же и горнаго Иерѣлма. в онже прѣтѣа настѹ ради вниде Хѣ. яко глѣтъ апѣла. и не глѹтъ поистиннѣ сѣтоуѹ Мрѹю| Бѣю. и иже из неѣа вѣплотитисѣ Гѣ.

12. Хѹльствѹють же на| вжѣтвеныхѹ сѣго приовѣщеніѣ чѣтнаго тѣла. и вжѣтвѣнымѹ крови Гѣ нашего Ісѹ Хѣ глѣще. яко глѣсы своѣа подаваѣа| апѣломѹ. Гѣ глѣше прѣидите ядите и пиите. ни хѣѣа ни ви|на.

13. Хѹльствѹють же и на чѣтныи крѣтъ глѣще. яко крѣтъ| Хѣ есть, не подобаетъ же кланѣтисѣа яко проклѣты|и ерсанѹ еѣ. рекше тварѹ.

14. Пррѣкъ же и прочиѹ сѣтыѹ ѿмѣтаютъ|| (fol. 348) и еще сѣго Петра великаго и прѣваго апѣла. паче хоульствѹють| и ѿвращаютсѣа. ѿ нихѹже ни единого глѹт в часть сѣсѣеныѹ сѣща.

15. Кафоликѣю цѣрквѹ рекше сѣбранѹю своихѹ лѣланіѣа. к намѹ въ страстѣ своемѹ глѣще же кѣ себѣ. ѿвѣ мѣт|вы тыѣа глѹтъ.

16. Крѣченіе же глѣтъ еѹѣальскыѹ якоѣ вѣща Гѣ| азѹ есмѹ вода животнаѣа.

17. Сѣа всѣа и множаѣ снхѹ. егда ѿбѣрѣтеніѣа [я]тѣ боудѣтъ| изнемагають. нѹ подобѣетъ с раздѣломѹ. и по единомѹ на всѣа си с ними спиратисѣа| ибо ажѹ при языци носѣтъ. яко ѿбѣчаемѹ своимѹ. все|гда бо паче же егда нѣдими бѹдѣтъ прѣлыгающе и глѣще.| якоже повелѣно имѹ бѹдѣтъ. или речено имѹ бѹдѣтъ,| и невиноватѣ соущѣ оу себе.

18. Тако бо ихѹ Манѣна оучи глѣ|ти. яко нѣсмѹ азѹ немлѣрдѹ рѣѣ, яко Хѣ рекын, иже ѿверже|тсѣа мѣѣ прѣѣ чѣкы. и азѹ ѿвергѹсѣа его. и азѹ глѹ ѿвергѹ|шемѹсѣа ѿ мене прѣѣ чѣкы и ажѣю своего спѣніѣа ищѹщимѹ яѣ|

не ѿмѣтающимса мене ^{сѣ} радо^ю прїимаю възведенїе и лжю. | яко ко мнѣ исповѣданїемъ не виновата.

19. Также | и прозвитеры, и прочихъ ерѣки соущихъ ѿмѣтаетса. | Ти же ерѣка свои. и въ единенїи сѣшимъ, гл҃ютъ и пи|сца различныхъ всѣмъ имѣшимъ и нравы. и пыта|ниемъ. и всемъ прочемъ житинскомъ строенїю.

20. И мѣю^{тѣ} же са сѣщаа въ Ев^алїи. и въ Ап^ли гл҃емыхъ раз|вращен^а. въпреки же сѣшимъ в насть Ев^алїемъ и Ап^ломъ. в нихъже складена, рекше ключима своею ерети|чествѣ соуть. якоже бо ре^чно исписанїемъ и словеса. | тако соуть якоже оу на^с соуть неизмѣнны. развѣмъ же | развращають якоже и ѡ сихъ истовѣкише в циста^х ми гл҃ютса.

21. Кланяю^{тѣ} же са сѣщемъ Ев^алїю в насть. | егда са ѡполоучитѣ. не на кр^ста. нѣ на книги гл҃ще я^к | слова Х^сва соуть. и сего ради кланяемса.

22. Егда же | впадоуть ѡ нихъ в недѣгъ и в болѣзнь. и възлагають | на на и здравїе полѣчаютъ. и паки сломише, и въ ѡгнь вверг^уше да сожгоуть и. или расперѣт и.

23. Етерѣ же ѡ нихъ | и дѣтищъ своихъ. кр^статъ нашими прозвитеры. | сѣшимъ плѣненомъ или в нихъ, дрѣзїи же вхо^да^т | въ црковъ нашу правобѣрныхъ. пришествовавши^х | къ бж^ственн^а таинамъ прїимають. да множаиша | прельстатъ. неоумѣтел.

24. Та|ковою кознью. и лестъ | прїимше всакымъ нетомленїемъ и сквернаго въ оболѣ чл҃вческаго е^ства беспреста^т вестѣ^а твора^т. инїи же | (fol. 348^о) ѡ нихъ к родѣтелямъ точью, не приходими гл҃ю^т.

A

O heretyku Mahomecie

1. Saraceński przywódca Bohmit [Mahomet], prorok zły i fałszywy, wywodził się z jednego z plemion Izmaela, syna Abrahama.

2. Tenże Izmael narodził się z niewolnicy i został nazwany ojcem ich wszystkich – [swojego] potomstwa. Spłodził on dwóch synów: Mudara i Rabię. Mudar zaś zrodził Kusara, Kanitona, Afimimiana, Sadona i jeszcze kilku innych, nieznanych z imienia. Oni to odziedziczyli pustynię Midian i żywili się bydłem, żyjąc w namiotach. Są też wśród nich [szczepy] wewnętrzne, to znaczy bardziej

oddalone, nie z ich plemienia, lecz z rodu Nektara, zwane Homerytami {czyli Amanitami}.

3. Ponieważ wspomniany wyżej Mahomet był ubogi, przyszło mu nająć się [do pracy] u bogatej kobiety, spokrewnionej z nim, zwanej Digana [Chadidża], aby na wielbłądach prowadzić handel wraz ze swoimi pobratymcami w Egipcie i w Palestynie. Później, stopniowo nabrawszy śmiałości, zwiódł tę owdowiałą kobietę i pojął ją za żonę. Kiedy przebywał w Palestynie i stykał się z żydami i z chrześcijanami, wyławiał z ich pism niektóre słowa. Cierpiał on też na porażenie umysłu – padał [w atakach epilepsji]. Jego żona była z tego powodu rozżalona. [Ubolewała], że choć wywodziła się ze znacznego rodu i była bogata, związała się z takim oto mężczyzną: nie tylko ubogim, ale jeszcze porażonym na umyśle. Zrozumiawszy to, rzekł jej więc tak: „Straszną wizję widzę, anioła o imieniu Gabriel i nie mogąc znieść tej wizji, tracę siły i padam”.

4. Kobieta dała temu wiarę, kiedy fałszywie zaświadczył [jej] o nim pewien arianin, dla korzyści podający się kłamliwie za mnicha. On to jeszcze bardziej go zwiódł. I tak kobieta, zostawszy okłamaną, rozmawiając z innymi kobietami ze swojego plemienia, obwieściła im, że on [Mahomet] jest prorokiem. Zwiódła je i tak kłamstwo doszło do mężczyzny, księcia tegoż plemienia, o imieniu Bubahara.

5. [Później] zmarła żona Mahometa, ustanowiwszy go właścicielem i dziedzicem swojego majątku. I odtąd był on sławny i bogaty, a złe kłamstwo jego herezji owładnęło krainami Efribu [Jatribu].

6. Był on zaś przepełnionym nienawiścią szatańskim zabójcą. Wiódł dysputy z żydami i z chrześcijanami, tj. z arianami i z nestorianami, i od nich wszystkich wiele przejął: od żydów – monoteizm, od arian – [ideę] stworzonego Słowa i Ducha, od nestorian zaś – antropolatrię. I stworzywszy własną wiarę, podburzył cały ten lud. I nauczył ich obrzeżywać mężczyzn i kobiety, oddawać cześć jednemu tylko Bogu, Chrystusa czcić jako Słowo Boże, a nie jako Syna, zrodzonego za sprawą Ducha Świętego. Słowo i Ducha Św. [nakazał on] uważać za coś wypowiedzianego i rozlewającego się w powietrzu, a nie [byty] współhipostatyczne, współistotne Rodzącemu [je]. Świętej Dziewicy Marii nie należy zwać Bogurodzicą, lecz [wypada] uznawać ją za siostrę Aarona i Mojżesza. Nauczył ich też [Mahomet] nie chrzczyć się, nie świętować sobót, nie przestrzegać obyczajów, ustanowionych w Prawie i w Ewangelii, lecz odwracać się od krzyża i wierzyć, że ukrzyżowany Chrystus był *cieniem*. Nauczeni [tak], całkowicie odrzuciwszy prawo, nie przyjmowali świńskich mięs i wina w ogóle nie pili.

7. Za pomocą takich to oszczerstw stworzył [Mahomet] prawdę o sobie. Mówił, że on sam jest klucznikiem raj. Z tego powodu w dzień Sądu, po wystąpieniu Mojżesza z Izraelitami, zostaną oni wydani na mękę i [na pastwę] ognia jako przestępcy wobec Prawa. Potem zaś wystąpi Jezus, zaprzeczając przed Bogiem: „nie mówiłem o sobie, że jestem Synem Bożym”. I chrześcijanie – gdyż ośmie-

lili się dodać do imienia Chrystusa Boga i Syna Bożego oraz nauczać o Wcielonym Słowie i Ukrzyżowanym – zostaną wydani ogniowi Gehenny. [Mahomet] o sobie zaś rzekł, że [zostanie] uznany przez Boga za niezwykle pobożnego, a że za jego sprawą cały ich lud stał się pobożnym – stanie się godnym wysławiania. I z tego powodu będzie on klucznikiem raju. A kiedy raj zostanie przez niego otworzony, wejdzie z nim do niego tylko 70 000 [ludzi], mogących poważać się na to. Pozostali zaś – jak głosi – zostaną osądzeni. Sprawiedliwi będą prawdziwie i bez ustanku zażywać słodczy, zaś grzesznicy, którzy się tam znajdą, [powinni] mieć przywiązane na szyjach zapisane pergaminy, aby wejść do raju i zwać się wyzwolenkami Boga i Mahometa. Są zaś, rzekł on, trzy rzeki w raju: jedna – miodu, druga – mleka, a trzecia – wina. I każdy z nich będzie mieć prawo, z której zapragnie, zaczerpnąć i nasycić się. Kobiety przebywać będą razem z nimi, kunsztownie zdobić swoje włosy i dogadzać mu na wszelkie sposoby. Ich ciała [będą] rozkochane w rozkoszy i pełne pożądania, on zaś wśród rozpusty [będzie] niewolnikiem grzechu.

Żydzi i chrześcijanie będą drzewami w ogniu i pozostaną, a samarytanie – rzekł [Mahomet] – ze względu na wydalany przez nich gnój, niech z raju uchodzą, aby nie zasmradzali raju. Każdy bowiem, kto żyje tutaj [tj. na tym świecie] albo w bogactwie, albo w ubóstwie i niesławie, w takiej samej kondycji będzie przebywać tam [tj. w raju].

8. Ten oto tonący w mroku przeciwnik Boga mówił także potworności, że za każde dobro i zło odpowiedzialny jest Bóg. Złoczyńców, trucicieli i wszystkich schwytych na jakiegokolwiek zakazanej czynności, należy publicznie zabijać. Tak napisał, a wcześniej rzekł: „Tak ma być”. I zapragnął, by w ten sposób umierali.

9. Można się dziwić wiele – każdy, ile chce – że naprawdę twór do tego stopnia bluźnierczy, miałki i wydumany, a nawet [będący] szczytem głupoty i zezwierzęcenia, jeszcze i obecnie zjednuje sobie niewolników, którzy uważają go nierozumnie za mocną i Boską wiarę! I bywają całkowicie zaślepieni, [by móc dojrzeć] prawdziwą wiarę, świętą i daną od Boga. Zamroczeni i bezrozumni przestrzegają samozwańczego obrzędu i wymysłów kłamcy. Nieszczęśnicy – pociągają ich okrucieństwo, kłamstwo, *rozwiązłość*, nieczysta pycha i zła herezja, a ku błogosławionym, {pochodzącym od Boga} i zbawczym słowom wcale nie skłaniają ucha. Wyrzekli się bowiem prawdziwego Boga, o którym jawnie naucza Prawo i Prorocy, a przyłączywszy się do pieklącego się otwarcie przeciwko Boskości, przystępują bardzo chętnie do biesowskich uczynków i niezwykle wydumanej, diabelskiej mowy.

10. Które to bowiem natchnione przez Boga pismo przepowiedziało tego bezbożnego i trującego [dusze ludzkie] Mahometa? Albo który podobający się Bogu prorok nazwał go nauczycielem pobożności? Niech więc powiedzą, pozba-

wieni wszelkiego świętego natchnienia i nauczania: jak mogą, ochoczo uznając i przyjmując proroków, będących od Adama do przyjścia [na świat] Chrystusa, odrzucać wprost przez nich ogłaszanego Chrystusa i Boga? Zaś podłego grzesznika, którego tamci wcale nie nazywają i nie przepowiadają, [mogą] uznawać za ostatniego z proroków, nauczyciela prawdziwej wiary i dobroczyńcę, [a nawet] czynić go Bogiem – bezbożni i bez prawego imienia?

11. Niechaj zostaną zapytani, ci niemiłosierni i wściekli, o *obrzydlistwa*, wypowiedziane przez niego bezbożnie i szatańsko, i niech powiedzą, jaki związek mają one ze słowami pochodzącymi od Boga. Słowo Boże jasno naucza i wyraźnie stwierdza, że Bóg naprawdę nie jest winny wszelkiemu złu, a człowiek ma wolną wolę w kwestii swojego zbawienia lub potępienia. Ten zaś po trzykroć nieszczęsny i przeklęty, zawzięty wróg Boga i człowieka, działając pod wpływem szpetnego i zwodzącego ludzi biesa, zuchwale rozgłasza – nieposkromionym wołą językiem i bezrozumną mową, że Bóg jest całkowicie odpowiedzialny za dobro i zło. Ten bajdurzący grzesznik obwieścił, że cokolwiek przydarza się człowiekowi, czy to wskutek szatańskiej pokusy, czy to jego własnego lenistwa, czy to nieszczęścia, dzieje się z Bożej inicjatywy. *Nie* nakazuje [Mahomet] także unikania bogactwa, skromnych myśli, wyrzekania się rozkosznego trybu życia i *nie* odpłacania złem za zło. [Uznaje] zaś bogactwo, pychę, zamiłowanie do wszelkiej rozkoszy wypływającej z bogactwa oraz zawzięte atakowanie atakujących za zbawienne dla duszy i drogę do raj.

12. O, jakaż jest głupota i obłąd, [budzące] wzgardę i śmiech, tego truciela i zabójcy, a także zgubny obłąd tych, którzy zostali przez niego zwabieni ku złu i aż do dzisiaj są okłamywani! Nie pojmują bowiem wcale – niezwykle grzeszni, *zezwierżceni* i całkowicie bezwstydni – w jakie zło, ciemną otchłań i szatańską zgubę zostali wrzuceni i całkowicie się pograżyli; w do jakiego stopnia pozbawionych możliwości ucieczki i wyjścia siedzibach oraz na jak trudnych do przejścia i zgubnych dla duszy ścieżkach utknęli, zwiedzeni i nieszczęśliwie pochwyceni, ostatecznie zginęli! Z tego też względu należy dziwić się niezwykle tak wielkiej ich głupocie i niewrażliwości: idąc szybko, uważają się za rozumnych, a nie pojmują słabości [swego] czczego łgarstwa. Powinni bowiem – głupi i zbydlęceni – zrozumieć, iż jest nieczystą siecią ich [nauka] o zmartwychwstaniu, zakładająca, że otrzymują w tamtym życiu widzialne i podlegające rozkładowi [tj. materialne] jadło i napoje. Wynika z tych słów bowiem konieczność bycia niewolnikiem rozkładu i śmierci. Nie jest bowiem możliwe, przyjmując pokarmy i napoje, istnieć jako byt przestoczony, całkowicie niepodlegający rozkładowi i nieśmiertelny. I gdzie jest, w takim wypadku, nadzieja na życie wieczne i niematerialne, właściwa tym, którzy wierzą w Boże pisma?

13. Powinni również pojąć, nierozumni i nieszczęśni, że jeszcze nigdy aż do dnia dzisiejszego nie odstąpili od swoich dawnych i bezbożnych błędów, lecz stro-

jąc się w pozór pobożności, potajemnie służą idolom, nie rozumiejąc w żaden sposób skrytej wiary swego kłamliwego i od zarania srogięgo biesa, głupi i porażeni. Nadal zatem służą idolom, [bóstwu] nazywanemu przez Hellenów Afrodyt, co znaczy 'rozkosz' i oddają pokłon gwieździe, bajając, że jest to Jutrzenka [Gwiazda Poranna], którą w swoim oszczerzym języku nazwali Habar, co znaczy 'wielka'. Trwali [przy tym] nawet do czasów obecnych i nazywali Afrodytę boginią.

14. Aby zaś się nie wydawało, że przekazujemy jakieś kłamstwa, wyjawiamy tu ich wielką tajemnicę – parszywa ich modlitwa *ma* takie oto nieczyste słowa: 'adla ua kuwar'. Tłumaczy się: 'Boże, Boże'; 'au' tłumaczymy jako 'najpotężniejszy'; 'kuar' zaś jako 'wielka', tj. księżyc i Afrodyt. [Całość] brzmi więc tak: 'Boże, boże najpotężniejszy, wielka, to znaczy księżycu i Afrodycie boże'. I na to wskazuje dodane na końcu 'alla'. Ponieważ skrywają to wszystko za nieznaną swoją swojego języka, mówią to tylko swoim pobratymcom [?]. *Otwarcie nie chcą jednak objawić tych rzeczy* ludziom mądrym, posiadającym rozum, z powodu [lęku] przed jawnym poznaniem. Lecz opowiedziawszy o tych, podobnych do święt i nie znających niczego innego niż rozkosz i zniechęcenie, nieodczuwalnie i nieuleczalnie chorych, powróćmy do głównej opowieści.

15. Po śmierci nienawidzącego Boga Mahometa pojawiła się na południu gwiazda, zwana 'idokit', co znaczy 'w kształcie kopii', zwiastując [nastanie] władzy tych oto Arabów. Była przez 10 [30] dni rozpostarta od południa aż do północy na podobieństwo kopii. Tęż roku rozpoczęli wojnę Arabowie, wcześniej zwani Saracenami, opuściwszy Arabię, przybyli w okolice Damaszku w wielkiej liczbie. Kiedy dowiedzieli się o tym Baanes i Bazylik, będący strategami na Wschodzie, wyruszyli przeciwko nim. Później, gdy starły się [ich] wojska, chrześcijanie zostali srodze rozgromieni: ponieważ uderzył na Greków silny wiatr z południa, nie mogli oni spoglądać w stronę wrogów, z powodu olbrzymiego pyłu. I tak zostali okrutnie zwyciężeni. Saraceni, zwyciężywszy, z mocą i ze znacznymi siłami przybyli pod Damaszek i wzięli go szturmem. Także i wszystkie tereny Fenicji. Osiedlili się w nich, nieczysti i obrzydliwi, za sprawą nieprzeniknionych Bożych wyroków.

B

O heretykach

W tych oto latach pojawił się przywódca paulicjan o imieniu Konstantyn, który przezwiał siebie Sylwianem. A herezja ich jest taka.

1. Paulicjanie, tj. manichejczycy, zmienili swą nazwę z manichejczyków na paulicjan, za sprawą pewnego Pawła z Samosaty, syna kobiety-manichejki o imieniu Paulicja [Kalinika], która miała dwóch synów: wspomnianego Pawła i Jana.

2. Ona to, zaznajomiwszy ich z herezją manichejską, wysłała ich z Samosaty do kraju armeńskiego jako głosicieli swojej herezji. Oni zaś, przybywszy to jakiejs wsi, posiali w niej swoją herezję. Odtąd wieś ta zmieniła swą nazwę i została nazwana Zasiewnią. Ich uczniowie przezwali się natomiast paulicjanami.

3. Ci oto paulicjanie, gdy minęło kilka lat od [czasu] nauczania wspomnianego Pawła, mieli innego [nauczyciela] o imieniu Konstantyn. I ten Konstantyn przezwwał się Sylwianem. I to jego uznają za swojego przywódcę i nauczyciela, a nie Pawła.

4. On to bowiem przekazał im swą naukę, lecz nie zapisaną jak przesłanie ewangeliczne i apostołskie, zapisane niezmiennym zapisem, lecz słowa, które i u nas są, przekazał im, wypaczywszy [sens] każdego rozdziału zgodnie ze swoją herezją. I ustanowił im prawo, aby nigdy nie czytali innych ksiąg oprócz Ewangelii i Dziejów Apostolskich.

5. **O heretykach.** Po Konstantynie przezwanym Sylwianem mieli drugiego nauczyciela o imieniu Symeon, który zmienił sobie imię na Tytus. Także i trzeci [z nich], Armeńczyk z pochodzenia zwany Genezjuszem, zmienił swe imię na Tymoteusz. Czwartym był zaś Józef, który przyjął imię Epafrodyt. Po nim [nastał] Zachariasz, lecz jego niektórzy spośród nich odrzucają, [uważając] za najemnika i nieprawdziwego pasterza. Szóstym był obrzydliwiec Jan, a za siódmego uznają Sergiusza, który zmienił sobie imię na Tychik.

6. Mani, Paweł, Jan i inni są [przez nich] przeklinani – gdy ich ktoś wspomni – [i to] skwapliwie przeklinani. Natomiast Konstantyna przezwanego Sylwianem, Symeona-Tytusa, Genezjusza-Tymoteusza, Józefa-Epafrodyta, obrzydliwca Jana i Sergiusza-Tychika – jako swoich nauczycieli – nie tylko nie przeklinają, lecz uznają ich za apostołów Chrystusa.

7. W swoim wyznaniu wiary stwierdzają, że jest sześć Kościołów, tj. sześć soborów: Macedonia, która jest grodem w Kolonei; Kibossa, w której nauczał Konstantyn-Sylwian i Symeon-Tytus; Achaja, która jest wsią pod Samosatą; Mananalis, w której nauczał Genezjusz-Tymoteusz; Filipianie, których uznają za uczniów Józefa-Epafrodyta i najemnika Zachariasza, którego nazywają swoim pasterzem; Laodycejczycy, którym to mianem określają mieszkańców Argoun; Efezianie, będący w Mopsuestii i Kolosanie – jak nazywają Kynochorytów. O tych trzech Kościołach mówią, że nauczał w nich Sergiusz-Tychik.

8. Oto ich siedmiu nauczycieli i sześć Kościołów, które mają i które czczą. Wszystkie inne zaś, jeśli ktoś powie im: „Przeklnijcie” – przeklinają i odrzucają.

9. Zachowują pierwotną herezję manichejską, wyznając dwa początki, jak i tamci [tj. manichejczycy]. Ci zaś mówią: „Tylko jedna kwestia odróżnia nas od Romejów: my mówimy, że jeden Bóg jest Ojcem Niebieskim i on nie ma władzy nad całym światem, ale tylko nad tym przyszłym. Innego zaś Boga [uznajemy] za stwórcę całego świata, który ma władzę nad istniejącym teraz światem. Romejowie natomiast mówią, że jest on jeden. I w takiego to Boga wierzą: Ojca

Niebieskiego i stwórcę całego świata”. Nazywają oni siebie chrześcijanami, a nas – Romejami.

10. Niewierzącym powiadają skwapliwie: „Wierzmy w Ojca i Syna, i Świętego Ducha, niebieskiego ducha. I niech będą przekłęci” – mówią oni – „ci, którzy nie wierzą w ten sposób”. Niezwykle przemyślnie ukrywają swoją nikczemność, [gdyż] kiedy mówią o Ojcu Niebieskim, [nie dodają]: „jedyne prawdziwe Stwórcę nieba i ziemi, i wszystkiego, co się na nich znajduje”. Prawowiernemu [chrześcijaninowi] przystoi zatem w trakcie rozmowy z nimi poprosić [każdego] manichejczyka, aby wypowiedział Boskie wyznanie wiary, które jest [takie]: „Wierzę w jednego Boga, Ojca, władcę wszechrzeczy, Stwórcę nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych, itd.”

11. Co więcej, bluźnią oni przeciwko Świętej Bogurodzicy, bez miary. Jeśli zaś zostaną przez nas przymuszeni do jej wyznawania, mówią ze strachu: „Wierzmy w Świętą Bogurodnicę, w którą wszedł i z której wyszedł Pan”. Mówią oni jednak o Górnym Jeruzalem, dokąd, poprzedzając nas, wszedł Chrystus – jak mówi Apostoł⁵¹. I nie wspominają naprawdę o świętej Marii Bogurodzicy, ani o tym, że z niej przyjął ciało Pan.

12. Bluźnią też przeciwko Boskim [sakramentom]: świętej komunii czcigodnego ciała i Boskiej krwi naszego Pana, Jezusa Chrystusa, mówiąc, że Pan powiedział „bierzcie, jedzcie i pijcie”, gdy podawał apostołom swoje słowa, a nie chleb czy wino. [I mówią, że nie przystoi ofiarowywać chleba i wina.]

13. Przeklinają też Czcigodny Krzyż, mówiąc, że Chrystus jest krzyżem. Nie przystoi natomiast czcić [drewna], gdyż jest ono przeklętym instrumentem, tj. rzeczą stworzoną.

14. Proroków i innych świętych odrzucają. Co więcej, wielkiego św. Piotra, pierwszego z apostołów, jeszcze bardziej przeklinają i odrzucają. Mówią, że spośród nich [tj. świętych] ani jeden nie został zaliczony do grona zbawionych.

15. Kościołem katolickim, to znaczy zebrany, nazywają w swoim załęknięciu swoje zawołania [w rozmowie] z nami, a między sobą mówią o nich jako o modlitwach.

16. Chrzest jest [według nich] słowami Ewangelii, gdyż Pan obwieścił: „Ja jestem wodą życia”⁵².

17. To wszystko i jeszcze wiele więcej [mówią], gdy zostaną wykryci i pochwyceni opadają z sił. Należy jednak rozumnie i po kolei spierać się z nimi we wszystkich kwestiach, gdyż kłamstwo na języku noszą, jakby obyczajem swoim. Zawsze, a szczególnie wtedy, gdy zostaną przymuszeni, zmieniają sens i mówią, co im się nakaże lub co im się obwieści, i we własnych oczach są niewinni.

⁵¹ Hbr 6, 20.

⁵² J 4, 10.

18. Tak bowiem nauczył ich Mani, mówiąc: „Ja nie jestem tak niemiłosierny jak Chrystus, który powiedział: ‘Tego, kto zaprze się mnie przed ludźmi, i ja się zaprę’⁵³. Ja mówię: ‘Jeśli ktoś zaprze się mnie przed ludźmi i na drodze kłamstwa poszuka swego ratunku, z radością przyjmę – jak od kogoś, kto mnie nie odrzucił – takie obwieszczenie i kłamstwo, a w trakcie spowiedzi przede mną – [uznam go] za niewinnego’.

19. Odrzucają także prezbiterów i innych, którzy są kapłanami. Swoich zaś kapłanów nazywają współtowarzyszami i pisarzami, [nie]odróżniającymi się od reszty ani obyczajami, ani odżywianiem się, ani żadną inną [kwestią] związaną ze sposobem życia.

20. Wszystko, co zostało powiedziane w Ewangelii i Dziejach Apostolskich, zachowują w sposób skażony, spreczny z tym, co znajduje się w naszej Ewangelii i Dziejach Apostolskich, przyjęty zaś przez nich, tj. zgodny z ich własną herezją. Jak już zostało powiedziane, pisma i słowa są u nich takie same jak u nas i niezmienione. [Ich] sens jednak zniekształcają, jak to już dokładnie i w szczegółach objaśniliśmy.

21. Oddają pokłon tej Ewangelii, która jest u nas, gdy nadarzy się taka okazja, jednak nie z powodu krzyża, ale księgi, mówiąc: „To są słowa Chrystusa i dlatego się kłaniamy”.

22. Jeśli ktoś z nich popadnie w cierpienie i chorobę, kładą na nim [krzyż], aż powróci do zdrowia. Wtedy jednak znów łamią go i wrzucają do ognia, aby go spalić, albo i rozdeptują.

23. Niektórzy spośród nich pozwalają chrzcić swoje dzieci naszym prezbiterom, którzy przebywają wśród nich jako jeńcy. Inni zaś wchodzą do naszej cerkwi i wśród zebranych prawowiernych przyjmują Boskie sakramenty, aby jeszcze bardziej zwięść maluczkich.

24. Takąż to zmyślność i pochlebcość przyswoiwszy, dopuszczają się bez ustanku wszelakiej rozpusty i obrzydliwego bezwstydu z oboma [rodzajami] ludzkiej natury. Inni z nich zaś mówią, że nie pochodzą tylko od swoich rodziców.

Niniejsze prace są częścią badań wstępnych, prowadzonych przez zespół paleoslawistów z Katedry Filologii Słowiańskiej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Łódzkiego we współpracy z naukowcami ze Slavisches Seminar, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Niemcy), z wykorzystaniem interdyscyplinarnej metodologii, tzw. Mixed-Methods.



⁵³ Mt 10, 33.

II

JAROSŁAW DUDEK*

Zachodnie Bałkany (VII–XIV w.) – utracone i odzyskane dla Bizancjum



Związki zachodniej części Półwyspu Bałkańskiego z Konstantynopolem odbiegają od obiegowej wizji dekadentckiego państwa greckich Rzymian. Długie, ponad tysiącletnie, dzieje Bizancjum nierzadko są postrzegane jako proces ustawicznego kurczenia się jego terytorium, rozpoczęty po 565 r. wraz ze śmiercią Justyniana I, zaś zakończony upadkiem cesarskiego Miasta w 1453 r. za sprawą Osmanów. Bizancjum, które w połowie VI w. rozciągało się od Gibraltaru po przełęczę Kaukazu, dziewięć stuleci później było już tylko enklawą zredukowaną do Konstantynopola. Owszem, w podręcznikach historii, opisywano fazy militarnej chwały Bizancjum, kiedy niektóre utracone prowincje powracały pod

* Dr hab. Jarosław Dudek (ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2895-2586>), prof. UZ, Uniwersytet Zielonogórski, Instytut Historii, Zakład Historii Średniowiecznej, lyko@gazeta.pl

Tekst jest nieco zmienioną wersją artykułu przekazanego organizatorom VI Kongresu Mediewistów Polskich.

władzę bazyleusa po wypędzeniu perskich, muzułmańskich czy barbarzyńskich najeźdźców. Nie były to jednak sytuacje częste, dotyczyły tylko krótkich okresów traktowanych jako interwały w bizantyńskim dramacie dziejowym. Na wyobraźnię obserwatorów mocniej oddziaływały okoliczności związane z utratą żyznego Egiptu, prężnych metropolii w Syrii i Palestynie, ostatnich bastionów w północnej Afryce i Italii czy Sycylii. W dużym stopniu przyczyniło się to do ukształtowania potocznego wizerunku Bizancjum jako państwa dekadentckiego, będącego łatwą zdobyczą przepojonych religijnym fanatyzmem muzułmanów, tylko sporadycznie w swoich dziejach zdolnego do ekspansji i niezdolnego do integracji zdobyczy nielicznych walecznych „greckich” cesarzy (np. Herakliusza lub Bazylego II) czy ziem odzyskanych staraniem walecznych krzyżowców¹.

1. Zachodnie Bałkany utracone i zapamiętane

W średniowieczu zachodnie Bałkany były nie tylko tracone przez Bizancjum, ale również odzyskiwane, i to z większą skutecznością niż w wypadku innych regionów dawnego *Imperium Romanum*. W tym wypadku chodzi o terytorium utracone dla cywilizacji bizantyńskiej jeszcze na początku VII stulecia. Okoliczności wydarzeń, do których tu doszło są ciągle mało znane, określenie tzw. Ciemnych Wieków (ok. 600–800) odpowiada ówczesnej rzeczywistości. Inwazje Słowian, Awarów i Bułgarów nastąpiły w VI–VII w., jednak ich konsekwencje zostały ogólnikowo opisane przez średniowiecznych autorów niezbyt zorientowanych w detalach migracjach zachodzących poza murami nielicznych ocalałych bałkańskich miast (Tesaloniki, Monemwazji, Konstantynopola) czy w nieodległej Italii. Zamieszkujący utracone terytoria barbarzyńcy tworzyli w ich przekonaniu bezkształtną konglomerację różnych skławinii (plemiennych terytoriów) Berzytów, Wojunitów, Draguwitów, Welegezytów, Serbów i Chorwatów. Podobnie w kwestii materialnej egzystencji ówczesnych nowych i starych mieszkańców wiejskiego interioru nadal niewiele są w stanie stwierdzić archeolodzy². Ogólna wiedza Bizantyńczyków co do istoty i zakresu zmian etnicznych

¹ Np. P. Partner, *Wojownicy Boga. Święte wojny chrześcijaństwa i islamu*, Warszawa 2000, s. 57, 83–84, 129–130.

² D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, Oxford 1971 [*Vizantijski Komonvelt*, prev. K. Todorović, Beograd 1988, s. 12–16, 53–85]; J. Shepard, *Byzantium's Overlapping Circles*, [in:] *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London, 21–26 August*, Farnham 2006, s. 17–22; F. Curta, *Eastern Europe in the Middle Ages. 500–1300*, Leiden 2019, s. 65–77; P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Démétrius et la*

i społecznych nie oznaczała rezygnacji z praw do tych ziem, co potwierdza tekst zakładający ich formalną przynależność do państwa bizantyńskiego. Praca cesarza Konstantyna VII Porfirogenety (912–959) zapewne powieli późnoantyczne spisy, według których Macedonia, Epir stary i nowy, Dardania i Dacja, i Panonia pozostały prowincjami państwa bizantyńskiego³. Równolegle między biskupami Rzymu i Konstantynopola w ciągu VII–IX w. trwał ostry spór o podległość organizacji kościelnej na obszarach, które w zdecydowanej większości były zamieszkałe przez pogańskich Słowian. Nawet pojednawcze kroki podjęte przez świętych Konstantyna-Cyryla i Metodego-Michała oraz chrystianizacja Bułgarii ok. 865 r. nie doprowadziły do jego zakończenia i będzie on ożywać w różnych postaciach w późniejszych czasach⁴.

Zdobyte przez barbarzyńców ziemie oraz ich mieszkańcy ostatecznie powróciły pod władzę Bizancjum w 1018 r. za sprawą militarnych zwycięstw cesarza Bazylego II (976–1018). Od tego momentu zachodnie Bałkany stały się integralną częścią Romanii aż do połowy XIV w. W znaczeniu geograficznym nie był to obszar o wyraźnych i trwałych granicach terytorialnych. Zauważalna była południowa granica stanowiąca pozostałość po dawnym pograniczu bizantyńsko-bułgarskim przed 1018 r. Wiele lat później pamiętano, że stara granica prowadziła od Tesaloniki do położonych nad Morzem Jońskim miast Jerycho i Kanina (ἡγουν ἀπὸ Θεσσαλονίκης, ἄχρις Ἱερὶχὼ καὶ Καννίνων)⁵. Na północy,

penetration des Slaves dans le Balkan, t. II, *Commentaire*, Paris 1981, s. 179–193; S. T u r l e j, *The Chronicle of Monemvasia. The migration of the Slavs and church conflicts in the Byzantine source from the beginning of 9th century*, Cracow 2001, s. 126–127, 138–149; I. R o c h o w, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715–813*, Berlin 1991; T. Ž i v k o v i ć, *De Conversione Croatorum et Serborum. A Lost Source*, Belgrade 2012; E. N a l l b a n i, *Transformations et continuité dans l'ouest des Balkans. Le cas de la civilisation de Komani (IVe–IXe) siècles*, [in:] *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité. IV. Actes du IV colloque internationale de Grenoble, 10–12 octobre 2002*, eds. P. C a b a n n e s, J.-L. L a m b o l e y, Paris 2004, s. 481–490.

³ Konstantyn Porfirogeneta, *O temach*, s. 93.

⁴ O kontrowersjach w związku z zainicjowaniem podległości patriarchatowi Konstantynopola pozostałości tutejszych struktur kościelnych m.in. pisali S. T u r l e j, *Konflikt ikonoklastyczny a problem jurysdykcji nad Illyricum*, ZNUJ.SRel 29, 1996, s. 33–37; M. B e t t i, *Rome and the heritage of ancien Illyricum in the ninth century*, [in:] *Imperial Spheres and the Adriatic. Byzantium, the Carolingians and the Treaty of Aachen (812)*, eds. M. A n ċ i ć, J. S h e p a r d, T. V e d r i š, New York 2018, s. 243–252; J. D u d e k, *Biskupi Dyrrachionu w strukturach patriarchatu Konstantynopola (VII–XI wiek)*, VP 58, 2013, s. 221–236.

⁵ И. Б о ж и л о в, *Българската архиепископия XI–XII век. Списъкът на българските архиепископи*, София 2011, s. 102. 16–17. Jak można przypuszczać w oparciu o zapiski Kekaumena pamięć o przebiegu „starej” granicy pozostawała pod koniec XI w. mocno osadzona w mentalności mieszkańców dawnego pogranicza. Cf. K e k a u m e n, s. 136, 168, 176–178, 180–182, 186–192, 196–198, 266–286, 296–300, 316–318. Tesalonikę, największe miasto

w okresie swojego największe rozrostu terytorialnego bizantyńskie posiadłości na zachodnich Bałkany graniczyły z biegiem środkowego Dunaju. Na wschodzie obszerne i długie doliny Strymonu i Morawy oddzielały je od reszty Bałkanów, zaś na zachodzie miały jedyną naturalną granicę w postaci wybrzeży Morza Jońskiego i Adriatyckiego. Terytorium to nigdy nie stanowiło zwartej bloku, poprzecinane pasmami gór trudno zachowywało spójność, rodziło to istotne trudności komunikacyjne, zwłaszcza na lądzie stałym⁶. Niezależnie jednak od politycznych konfiguracji między XI a XIV w. osią tych ziem był z pewnością zachodniobałkański odcinek antycznego szlaku *Via Egnatia*, łączącego Rzym z Konstantynopolem (między Dyrrachion i Valoną a Tesaloniką). Położone wzdłuż niej lub w pobliżu takie antyczne miasta, jak: Edessa, Bitola (ant. *Hera- klea Lynkestis*), Ochryda (ant. *Lychnidos*), Skopje (ant. *Scupi*), Nisz (ant. *Naissos*) lub Dewol (ant. *Selasforos*) – wszystkie powróciły na karty źródeł pisanych wraz z wspomnianym odcinkiem rzymskiej drogi przed 1018 r. Od czasów zwycięskich kampanii Bazylego II staną się kluczowymi ośrodkami bizantyńskich zachodnich Bałkanów na czas kolejnych stuleci⁷. *Via Egnatia* wraz z tzw. Drogą Wojenną (*Via Militaris*) prowadzącą z Belgradu do Konstantynopola odzyskały swoją starożytną rangę jako kluczowe szlaki dla średniowiecznych pielgrzymów, krzyżowców, kupców oraz wszelakiej maści zdobywców, zafascynowanych mi-

ówczesnych Bałkanów należy potraktować z racji położenia jako główny ośrodek środkowej części półwyspu. Dzieje średniowieczne tego portowego miasta i otaczających je ziem, relacji ze słowiańskimi sąsiadami, powiązania z dolnym dorzeczem Wardaru, południowo-wschodnią Tracją, basenem Morza Egejskiego stanowią odrębny nurt historii bałkańskiej w tamtej epoce. Zob. T.E. G [r e g o r y], *Thessalonike*, [in:] *ODB*, t. III, s. 2071–2072; T.E. G [r e g o r y], A. K [a z h d a n], *Thessalonike, Theme of*, [in:] *ODB*, t. III, s. 2173; W. S w o b o d a, *Soluń*, [in:] *SSS*, t. V, s. 336–340.

⁶ Badacze różnych epok zgodnie podkreślają historyczne znaczenie przeszkód naturalnych charakterystycznych dla zachodnich Bałkanów: rozczłonkowanie przez wysokie łańcuchy górskie kontrastujące z głębokimi rzecznyymi dolinami, nierównomierna sieć dróg, uzależnienie wydolności komunikacyjnej od pór roku. Np. B. B a v a n t, *Iliria*, [in:] *Świat Bizancjum*, t. I, *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330–641*, red. C. M o r r i s o n, przekł. A. G r a b o Ń, Kraków 2007, s. 363–366 czy F. B r a u d e l, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, t. I, przekł. T. M r ó w c z y Ń s k i, M. O c h a b, Warszawa 2004, s. 34–37, 61–63, 67–69.

⁷ A. K [a z h d a n], *Devol*, [in:] *ODB*, t. I, s. 616–617; A. K [a z h d a n], *Ohrid*, [in:] *ODB*, t. III, s. 1514–1515; W. S w o b o d a, W. M o l è, *Ochryda*, [in:] *SSS*, t. III, s. 452–456; A. K [a z h d a n], *Skopje*, [in:] *ODB*, t. III, s. 1912; W. S w o b o d a, *Skopje*, [in:] *SSS*, t. V, s. 230–231; T.E. G [r e g o r y], *Dyrrachion*, [in:] *ODB*, t. I, s. 668; S. R e k, *Dracze*, [in:] *SSS*, t. VIII, s. 61–69; L.F. M i r a j, *Dyrrachion in the Early Christian and Byzantine Period*, Tiranë 2013. Uwzględnić należy również ośrodki wprawdzie odległych od *Via Egnatia*, jak Nisz czy Belgrad. Do końca XII w. pozostawały ważnymi ośrodkami bizantyńskich zachodnich Bałkanów. Zob. A. K [a z h d a n], *Naissus*, [in:] *ODB*, t. II, s. 1433–1434; T. W a s i l e w s k i, *Niż*, [in:] *SSS*, t. III, s. 402–403; A. K [a z h d a n], *Singidunum*, [in:] *ODB*, t. III, s. 1904.

razem Orientu. Przejęcie kontroli nad całością tego szlaku stanowiło duże osiągnięcie dla Bizancjum, nawet, jeśli uwzględnić konieczność sprostania różnym wyzwaniom politycznym czy administracyjnym w ciągu następnych trzech stuleci. Dotyczyło to zarówno akcji ofensywnych czy defensywnych cesarzy Bizancjum wobec problemów w relacjach z państwami Europy południowej i środkowej⁸.

2. Zachodnie Bałkany odzyskane i obronione

Odzyskane ziemie były naturalnym pomostem w organizowaniu wypraw umożliwiających rozszerzenie bizantyńskiej strefy wpływów w Dalmacji, Italii czy na Węgrzech. Wyraźnie to widać w okresie rządów Manuela I Komnena (1143–1185), który wykorzystał port w Dyrrachion do realizacji swoich zamierzeń restytucji cesarskiej władzy nad Italią południową i środkową w latach 1155–1158, 1173–1176. Podobnie bizantyńskie bazy w Skopje, Niszu i Belgradzie umożliwiły realizację trzynastu wypraw przeciwko Węgrom w latach 1151–1167. Niektórymi z nich dowodził sam Manuel, pozostałymi jego gubernatorzy z zachodnich Bałkanów. W bliższej perspektywie takim celem bizantyńskich wypraw był sąsiednie serbskie państwa w Zecie i Raszce. Ich władcy kolejno w XI–XII w. usiłowali wyzwolić się spod bizantyńskiej dominacji. Przed 1180 r. aspiracje Serbów były jednak skutecznie uśmierzane przez cesarskich namiestników rezydujących w Dyrrachion lub w rezultacie wojskowych ekspedycji osobiście prowadzonych na zachodnie Bałkany przez pierwszych trzech cesarzy z dynastii Komnenów: Aleksego I (1081–1118), Jana II (1118–1143) i wspomnianego Manuela⁹.

⁸ O możliwościach transbałkańskich szlaków w kontaktach między Konstantynopolem a Rzymem w IX–X w. pisał M. McCormick, *Narodziny Europy. Korzenie gospodarki europejskiej. 300–900*, przekł. A. Bugaj, Z. Dalewski, J. Lang, I. Skrzypczak, Warszawa 2007, s. 527–539. W odniesieniu do późniejszych wieków aktualnymi pozostają spostrzeżenia takich badaczy jak: S. Runciman, *The Pilgrimages to Palestine before 1095*, [in:] *A History of the Crusades*, t. I, eds. K.M. Setton, M.W. Baldwin, Madison–Milwaukee–London 1969, s. 74–75; A.R. Lewis, *The Danube route and Byzantium 802–1195*, [in:] *Actes du XIV^e Congrès International des Études Byzantines, Bucarest 6–12 Septembre 1971*, t. II, Bucaresti 1975, s. 359–368.

⁹ M. Angold, *The Byzantine Empire. 1025–1204. A political history*, London–New York 1984, s. 171–176. W wypadku bizantyńskich ekspedycji do Italii zob. P. Magdalino, *The empire of Manuel I Komnenos. 1043–1180*, Cambridge 1993, s. 57–61, 78–87, zaś wypraw na Węgry zob. F. Mačk, *The Árpads and the Comneni. Political Relation between Hungary and*

Równolegle – poczynając już od pierwszego większego kryzysu politycznego średniowiecznego Bizancjum, zaistniałego po wygaśnięciu dynastii macedońskiej w 1056 r. – zachodniobałkańskie prowincje stały się celem zamorskich inwazji, w pierwszej kolejności apulijskich i sycylijskich Normanów¹⁰. Ponadto od XI stulecia zachodnie Bałkany znalazły się również na szlaku migracji, wynikających z aktywności religijnej, do których zaliczyć można ruch pielgrzymkowy i pierwszą krucjatę. Jak na ówczesne realia demograficzne w niektórych momentach były to migracje masowe. Tylko wzdłuż drogi egnackiej miało się przemieścić na przełomie 1096–1097 r., nie licząc towarzyszących im rodzin, kupców, zwykłych pielgrzymów, ok. 20–30 tysięcy zbrojnych uczestników krucjaty z Prowansji, Italii i północnej Francji wraz z jej tytułarnym przywódcą biskupem Ademarem z Monteil. Mniejsza grupa krzyżowców z Lotaryngii podążała w tym samym okresie wzdłuż innej rzymskiej drogi (*Via Militaris*) między Belgradem a Niszem. Celem wszystkich grup był Konstantynopol, do którego dotarli bez większych przeszkód dzięki miejscowym przewodnikom i logistycznemu wsparciu urzędników bizantyńskich na Bałkanach¹¹.

Prawie do końca XII w. zachodnie Bałkany utrzymały rangę pomostu w relacjach pierwszych Komnenów z krajami łacińskiego Zachodu. Zorganizowane w tej części półwyspu struktury militarno-administracyjne umożliwiały cesarzom balansowanie między rosnącym potencjałem włoskich republik i euro-

Byzantium in the 12th Century, Budapest 1989, s. 42–95. O wyprawach bizantyńskich gubernatorów Dyrrachion przeciwko serbskim książętom i królom Przymorza zob. T. Wasilewski, *Stefan Vojislav de Zahumlje, Stefan Dobroslav de Zeta et Byzance au milieu du XI^e siècle*, ZRVI 13, 1971, s. 109–126; J. Dudek, „Cała ziemia dyrracheńska” pod panowaniem bizantyńskim w latach 1005–1205, Zielona Góra 1999, s. 15–33. W kwestii chronologii i topografii wojen prowadzonych z ówczesnymi żupanami Raszki zob. L. Maksimović, *Srbija i pravci vizantijskih pohoda u XII veku*, ZRVI 22, 1983, s. 7–18; J. Leśny, *Studia nad początkami serbskiej monarchii Nemaniczków (połowa XI – koniec XII wieku)*, Wrocław–Warszawa 1989, s. 106–109, 112–114, 127, 134–154, 166–168, 173–179.

¹⁰ Kluczową rolę wybrzeży i interioru obecnej Albanii jako zachodnich rubieży Bizancjum podkreśla A. Duçéllier, *La façade maritime de l’Albanie au Moyen Age. Durazzo et Valona du XI^e au XV^e siècle*, Thessaloniki 1981, s. 44–45. W kwestii poszczególnych inwazji Normanów z lat 1081–1085, 1107–1108, 1147–1149, 1185–1186 zob. A.G.K. Savvides, *Byzantino–Normanica: The Norman Capture of Italy (to 1071) And The First Two Invasions in Byzantium (A.D. 1081–1085 And 1107–1108)*, Paris 2009; J. Dudek, „Cała ziemia dyrracheńska...”, s. 44–58, 72–80. O ewentualnym projekcie utworzenia kolejnego normańskiego władztwa na zachodnich Bałkanach (podobnie jak w Normandii, Anglii, południowej Italii, Sycylii, po 1098 r. również Antiochii) pisze R. Upsher Smith, „*Nobilissimus*” and *Warleader: The opportunity and the necessity behind Robert Guiscard’s Balkan expeditions*, B 70, 2000, s. 507–526.

¹¹ W kwestii liczebności grup krzyżowców nadal aktualne są ostrożne szacunki L. Koczego, *Narody w pierwszej wyprawie krzyżowej*, THis 9, 1960/1961, s. 41–96, zwł. 47.

pejskiego świata feudalnego a bizantyńskim stanem posiadania w Lewancie. Kryzys wewnętrzny cesarstwa w latach 1180–1204 raptownie zmienił ten układ polityczny. Zachodnie Bałkany bezpośrednio odczuły osłabienie państwa stając się narażone na inwazje Węgrów, Normanów i krzyżowców. Węgierski król Bela III (1172–1196) między 1182 a 1183 r. zdobył większość twierdz położonych na *Via Militaris* między Belgradem a Sardyką, natomiast dowódcy sycylijskiego króla Wilhelma II Dobrego (1166–1189) zajęli w 1185 r. najważniejsze miasta bizantyńskie położone między Morzem Jońskim a morzem Marmara: Dyrrachion, Ochrydę, Tesalonikę, Mosynopolis, docierając do przedmieść samego Konstantynopola¹². Kulminacją kryzysu politycznego okazało się przybycie na Bałkany uczestników IV krucjaty, którzy po zmianie pierwotnych planów zajęli Zadar, Dyrrachion oraz Konstantynopol, ustanawiając tzw. Cesarstwo Łacińskie (1204–1261)¹³. Ostatecznie konsekwencje tych wydarzeń okazały się być w porównaniu do centrum Bizancjum mniejsze w lokalnym wymiarze. Krzyżowcy wspólnie z Wenecjanami zawładnęli największymi miastami na Bałkanach (Konstantynopolem i Tesaloniką) oraz temem Hellady i Peloponezu. Powstały również plany rozbioru całego regionu pomiędzy Wenecjan i najpotężniejszych panów feudalnych uczestniczących w IV krucjacie¹⁴. W wypadku zachodnich Bałkanów nie zostały one jednak przez najeźdźców sfinalizowane. Ogłoszonemu królem Tesaloniki, Bonifacemu z Monferrat nie udało się ustabilizować strefy swoich wpływów na zachód od swojej siedziby, również Wenecjanie dość szybko zrezygnowali ze sprawowania bezpośrednich rządów w Dyrrachion i pozostałych miastach zachodniego wybrzeża. W przeciwieństwie do Peloponezu i środkowej Grecji nie powstały tutaj żadne frankijskie księstwa i baronie. Niepowodzenia najeźdźców były konsekwencją różnych czynników.

¹² W. Hecht, *Die byzantinische Aussenpolitik zur Zeit der letzten Komnenenkaizer (1180–1185)*, Neustadt/Aisch 1967, s. 39–44, 80–86.

¹³ W szerszej perspektywie zob. E.H. McNeal, R.L. Wolff, *The Fourth Crusade*, [in:] *A History of the Crusades*, t. II, *The Later Crusades 1189–1311*, eds. K.M. Setton, R.L. Wolff, H.W. Hazard, Madison–Milwaukee–London 1969, s. 176; Ch.M. Brand, *Byzantium confronts the West 1180–1204*, Cambridge Mass. 1968, s. 57–59, 160–175.

¹⁴ Aleksy IV Angelos (1203–1204), pretendent do tronu towarzyszący krzyżowcom został proklamowany cesarzem już na zachodnich Bałkanach w Dyrrachion. Po jego zamordowaniu, według tzw. *Partitio Romaniae*, tekstu porozumienia zawartego przez przywódców krucjaty w kwietniu 1204 r., nadmorska część zachodnich Bałkanów od ujścia Drinu po Zatokę Koryńską miała wraz portami w Dyrrachion i Valonie przypaść Republice Św. Marka, natomiast miasta i regiony położone na wschód przyznano ostatecznie po korektach Bonifacemu z Monferrat. Zob. A. Carile, *Partitio terrarum Imperii Romaniae*, SV 7, 1965, s. 125–305, zvl. 217–222.

Początkowo najważniejszym z nich okazało się narastające zagrożenie ze strony Bułgarów, którzy najpierw rozbili pod Adrianopolem w 1205 r. armię pierwszego łacińskiego cesarza Baldwina I (1204–1205), pokonali i uśmiercili również Bonifacego z Monferrat (1207 r.). Późniejsze rozstrzygnięcia militarne i polityczne wynikały z postawy lokalnych notabli, którzy po rozpadzie cesarstwa tworzyli na bizantyńskim Zachodzie odrębne ośrodki polityczne. Najważniejszym okazało się państwo Angelosów z Arty, które w latach 1215–1230 urosło do rangi odrodzonego cesarstwa, konkurującego z nicejskim ośrodkiem władzy w Azji Mniejszej. Jeden z przywódców tej rodziny, Teodor Angelos Dukas przyjął w Tesalonice koronę cesarską i był bliski realizacji planu odzyskania Konstantynopola¹⁵. Dlatego wszystkie podjęte przez łacinników w XIII w. próby przejęcia kontroli nad zachodnim odcinkiem *Via Egnatia* zakończyły się niepowodzeniem. Najpierw trzeci z cesarzy łacińskich, Piotr de Courtenay daremnie usiłował w 1217 r. przedostać się tym szlakiem z Dyrrachion do swojej siedziby w Konstantynopolu. Pojmał go przywódca zachodnich Romajów i słuch po nim zaginął. Kilkadziesiąt lat później, w 1259 r. koalicja łacińskich feudałów (Wilhelm de Villehardouin, Godfryd de Karytaena, Anzelm de Toucy) i niektórych bizantyńskich notabli została rozgromiona na równinach Pelagonii. Wynik bitwy stoczonej na zachodnich Bałkanach, słusznie uważanej za jedną z najważniejszych bitew średniowiecza, przesądził o losie Cesarstwa Łacińskiego, które upadło w 1261 r.¹⁶

Zwycięstwo nad łacinnikami i odzyskanie Konstantynopola było sukcesem rywali zachodnich Romajów – władców małoazjatyckiej Nicei. Jeszcze zanim Michał VIII Paleolog (1258–1282) wkroczył do cesarskiego miasta, jego poprzednicy Jan III Watatzes (1222–1254) i Teodor II Laskaris (1254–1258) pod-

¹⁵ Jednym z pierwszych osiągnięć Teodora Dukasa, aspirującego do roli przywódcy Romajów w walce łacinnikami, było pojmanie i dożywotnie uwięzienie cesarza Piotra de Courtenaya w 1217 r. W ciągu najbliższych kilkunastu lat Teodor opanował nie tylko całe dawne bizantyńskie zachodnie Bałkany, ale również Tesalonikę i zachodnią Trację. Jego plany odzyskania Konstantynopola, których realizacji zdawał się być bliski udaremnił car Bułgarów Iwan Asen II (1218–1242) rozgromiając jego armię nad rzeką Kłokotnicą w Tracji w 1230 r. Później państwo zbudowane przez Teodora nigdy nie odzyskało dawnego znaczenia. W literaturze przedmiotu jego państwo nazywane jest często „despotatem Epiru”, jednak dopiero od połowy XIV w. posiadamy źródłowe potwierdzenie faktu używania tytułu despoty przez późniejszych dynastów z rodów Angelosów i Orsinich. Zob. L. Stiernon, *Les origines du Despotat d'Épire. A propos d'un livre récent*, REB 17, 1959, s. 90–126; R.J. Loenertz, *Aux origines du despotat d'Épire et de la principauté d'Achaïe*, B 43, 1973, s. 360–394; D.M. Nicol, *The Despotate of Epiros*, Oxford 1957, s. 47–75; A.M. Talbot, A. K [azhdan], *Epiros despotate of*, [in:] ODB, t. I, s. 716–717.

¹⁶ Z. Pentelek, *Cesarstwo Łacińskie. 1204–1261. Kolonialne państwo krzyżowców czy Neobizancjum*, Poznań 2004, s. 147–152, 188–190, 191–192.

porządkowali Nicei zachodnie Bałkany. Mimo przeszkód pozostały już one pod władzą cesarzy z Konstantynopola do połowy XIV stulecia. Michał VIII i jego sukcesorzy z rodu Paleologów odbudowali cesarstwo, które szybko okazało się być cieniem dawnej potęgi. Zarządzając zachodnimi prowincjami swojego państwa musieli się liczyć z potęgą tutejszych magnatów, którzy po 1204 r. stawali się często niezależni od jakiejkolwiek władzy centralnej. Dotyczyło to zarówno greckojęzycznych Romajów, jak i możliwych wywodzących się z różnych miejscowych etnosów. Bez ich wsparcia władanie zachodnimi Bałkanami oraz obrona przed wrogiem zewnętrznym byłyby niemożliwe¹⁷.

Mimo skromniejszych zasobów, aspiracji lokalnych notabli i zagrożeń pozostałych granic Bizancjum pierwsi Paleologowie potrafili jednak chronić zachodnie prowincje ze skutecznością porównywalną z wysiłkami ich cesarskich poprzedników z XI–XII w. Sycylijscy Hohenstaufowie i neapolitańscy Andegawenowie nie zdołali utworzyć własnej stabilnej strefy wpływów na drugim brzegu Adriatyku, ich bałkańskie ekspedycje nigdy nie osiągnęły takich rezultatów jak wschodnie wyprawy Roberta Guiscarda i dowódców Wilhelma Dobrego w 1185 r. Powołane w 1272 r. Królestwo Albanii (*Regnum Albaniae*) okazało się być fantomem niezdolnym do utrzymania stabilnej władzy Andegawenów nawet w nadmorskim Dyrrachion. Serbscy Nemanicze długo zmagali się oporem bizantyńskich placówek hamujących ich ekspansję na południe w kierunku Dyrrachion i Tesaloniki¹⁸. Ostateczny kres bizantyńskiej hegemonii na zachodnim odcinkiem *Via Egnatia* nastąpił dopiero w rezultacie wojny domowej w Bizancjum po przedwczesnej śmierci cesarza Andronika III Paleologa (1328–1341). Skądinąd cena takiej polityki okazała się być bardzo kosztowna dla Bizancjum i jego mieszkańców. Odzyskanie Konstantynopola i skupienie sił na ochronie zachodnich rubieży państwa zaowocowały zaniebdaniem Azji Mniejszej, która w niespełna pół wieku później została utracona na rzecz Osmanów i ich sojuszników.

¹⁷ W pierwszej grupie kluczową rolę odgrywali przedstawiciele rodu epirockich Angelosów. Swoją niezależność umacniali wchodząc w związki dynastyczne z rodami panującymi w Bułgarii oraz Italii. Zob. D. M. Nicol, *The Despotate of Epiros 1267–1479. A contribution to the history of Greece in the middle ages*, Cambridge 1984, s. 9–122. W grupie niegreckich dynastów coraz większą rolę w XIII–XIV w. odgrywali naczelnicy albańskich klanów stojący na czele niedostępnych górskich enklaw. Przyjmując bizantyńskie pensje i tytuły byli praktycznie niezależni. Zręcznie wykorzystywali potencjał militarny członków swoich klanów oferując usługi wszystkim siłom politycznym zabiegającym o zdobycie lub utrzymanie stref wpływów na zachodnich Bałkanach. Zob. P. Xhufi, *La „debizantinizzazione” dell’Arbanon*, [in:] *The Medieval Albanians*, Athens 1998, s. 59–77.

¹⁸ A. Ducellier, *La façade...*, s. 236–239.

3. Bizantyńskie zachodnie Bałkany – specyfika

Zdefiniowanie tej części świata bizantyńskiego świata i jego specyficznych cech nastrocza pewnych problemów¹⁹. Nawet badacze dziejów Bizancjum zasadniczo postrzegają ją jako zorganizowany na początku XI w. system pogranicznych prowincji, które swoją nazwą czy kształtem zdecydowanie różniły się od późnoantycznej struktury administracyjno-wojskowej. Utworzone przez Bazylego II i jego jedenastowiecznych następców na zachodnich peryferiach duże jednostki terytorialne ewoluowały przez następne stulecia w mało przejrzysty konglomerat niewielkich okręgów lub na w półniezależnych archontii, luźno dozorowanych przez władze centralne²⁰.

Określenie „Zachód” (Δύσις) nie było obce ówczesnej urzędowej nomenklaturze, skoro można je dostrzec w wykazach prowincji i urzędów cesarstwa. Pod koniec IX w. wyrażnie odnosiło się do całej grupy temów położonych na zachód od Strymonu aż do południowej Italii, włącznie z Peloponezem i środkową Grecją²¹. Niedługo później, jak zauważa Johannes Koder, kiedy Konstantyn VII

¹⁹ Użyty w tytule termin „zachodnie Bałkany” jest oczywistym asynchronizmem dla starożytności i średniowiecza. Nazwa Bałkany nie pojawia się w bizantyńskiej literaturze czy w nomenklaturze urzędowej. Wiele wskazuje na to, że zaczęto się nią posługiwać dopiero w czasach Osmanów, zaś w literaturze przedmiotu upowszechniła się dopiero w ostatnich dwóch stuleciach H. Inalcik, *Balkan*, [in:] *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, Leiden 1960, s. 998–1000; cf. W. Barthold, B. Spuler, *Balkhan*, [in:] *The Encyclopaedia of Islam*... s. 1002. Początkowo tej nazwy raczej używano w odniesieniu do przecinającego równoleżnikowo półwysep górskiego masywu, znanego w starożytności jako Haemus, w średniowieczu jako Zygos. Dopiero od przełomu XVIII–XIX w. Bałkany stały się popularnym określeniem dla europejskiej części państwa Osmanów, wstrząsanej do początku XX stulecia konfliktami narodowo-religijnymi. Obecnie pojawia się tendencja do pewnej redukcji geograficzno-politycznego znaczenia tego terminu, co ma związek ze wstępowaniem do struktur unijnych kolejnych państw regionu: Grecji (1981), Słowenii (2004), Bułgarii (2007), Rumunii (2007), Chorwacji (2013), będąc traktowane przez elity tych krajów jako symboliczne wyjście z targanej konfliktami politycznymi, narodowościowymi i religijnymi tej części Europy. Skutkuje to „zawężeniem” pojęcia Bałkanów do Bośni, Czarnogóry, Serbii, Kosowa, Albanii i Macedonii. Zob. M. Todorova, *Balkany wyobrażone*, przekł. P. Szymor, M. Budzyńska, Wołowiec 2008, s. 66–68. Nie oznacza to jednak rezygnacji badaczy z posługiwania się terminem Bałkany w odniesieniu do czasów starożytnych i średniowiecznych. Np. E. Hösch, *Geschichte der Balkanländer von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, München 1988, s. 29–77.

²⁰ M. in. P. Stephenson, *Byzantium's Balkan Frontier. A Political Study of the Northern Balkans, 900–1204*, Cambridge 2000, s. 62–66, 68, 123–135 (forma tytułu wynika z racji uwzględnienia całej granicy naddunajskiej Bizancjum); L. Maksimović, *Vizantijska uprava u doba Paleologa*, Beograd 1972.

²¹ Filoteusz, s. 105. 10–25; *Taktykon eskurialski*, s. 269.16.

Porfirogeneta w dziele *De administrando imperio* opisywał ziemie na zachód od Konstantynopola, to ów uczony cesarz dużą część swojej uwagi poświęcił przede wszystkim różnym ludom słowiańskim osiadłym na zachodnich Bałkanach²².

Określone znaczenie w wiekach średnich zachował zakorzeniony w późnorzymskiej tradycji termin prefektury *Illiricum*, znany również jako *Illiricum orientale*²³. W następnych stuleciach po różnych korektach prefektura odgrywała kluczową rolę w późnorzymskiej administracji przynajmniej do drugiej połowy VII w.²⁴ Termin *Illiricum* przetrwał na kartach bizantyńskich źródeł w następnych stuleciach mimo utraty tych ziem²⁵. Po 1018 r. był dwójako interpretowany przez bizantyńskich autorów. W pierwszym, tradycyjnym antycznym rozumieniu dla obszaru starożytnej prefektury nadal się nim posługiwali niektórzy z cenionych pisarzy z XI–XIV w.²⁶ Natomiast szereg autorów epoki było skłonnych postrzegać *Illiricum* w węższym znaczeniu, redukując terytorial-

²² Konstantyn Porfirogeneta, *O zarządzaniu państwem*, 29–36, s. 122–165. Zob. J. K o d e r, „Euromediterraneum” i „Eurazja” w poglądach Bizantyńczyków na przestrzeń i politykę, przekł. K. I l s k i, A. K o t ł o w s k a, Poznań 2007, s. 19.

²³ Pod koniec IV w. na Illyrikum składała się grupa jedenastu prowincji położonych od środkowego biegu Dunaju po Kretę. Nazwa pochodzi od starożytnego ludu Ilirów, którego siedziby były umiejscowione na pograniczu dzisiejszej Czarnogóry i Albanii. W I w. n.e. Rzymianie finalizując podbój Bałkanów ich zachodnią część przekształcili w prowincję Dalmację, jednak dawna nazwa nie została zapomniana. Po reformach administracyjnych późnego antyku Illyrikum było kojarzone z zakresem władzy terytorialnej prefekta rezydującego krótko w Sirmium, przejściowo w Justyniana Prima i ostatecznie z Tesaloniki. Pod koniec IV w. Illyrikum obejmowało jedenaście prowincji rozciągających się od środkowego biegu Dunaju po Kretę. Zob. W. P a - j a k o w s k i, *Ilirowie, siedziby i historia, próba rekonstrukcji, Illyrii proprie dicti*, Poznań 1981; R. R o g o ś i ć, *Veliki Ilirik (284–395) i njegova konačna dioba (396–437). Kritična istraživanja Ilirija iz kasnije povijesti Rimskog carstva*, Zagreb 1962, s. 19; S. O l s z a n i e c, *Prefektura praetorio Italii, Illyrikum i Afryki (312–425)*, Toruń 2014, s. 59–79. W kwestii rangi późnoantycznego Illyrikum w strukturach kościelnych zob. S. T u r l e j, *Justyniana Prima. Niedoceniony aspekt polityki kościelnej Justyniana*, Kraków 2011, s. 146–187.

²⁴ O. P r i t s a k, *Illyricum*, [in:] *ODB*, t. II, s. 987; B. B a v a n t, *Iliria*, [in:] *Świat Bizancjum*, t. I, *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330–641*, red. C. M o r r i s o n, przekł. A. G r a b o Ń, Kraków 2007, s. 353–402. Później było już różnie. Ponad pół wieku temu jugosłowiański historyk Roko Rogośić we wstępie do swojej monografii podkreślał kulturową recepcję tego antycznego terminu aż do XX stulecia bez eksponowania roli średniowiecznego Bizancjum. *Ilirik je predrimski, rimski, slavenski. Onda je Ilirik humanizma, Austrije, Napoleona, brvatskog preporoda* (R. R o g o ś i ć, *Veliki Ilirik*..., s. 1). Termin jest także zauważalny w tekstach pierwszych chrześcijańskich Słowian zainspirowanych przez braci Konstantyna i Metodego. Zob. *Magnae Moravia Fontes Historice. V. Indices*, ed. L. H a v l í k, Brno 1977, s. 49.

²⁵ Konstantyn Porfirogeneta, *O zarządzaniu państwem*, 30.76, s. 142; *Notyce*, nr 3.13, 5.35; Symeon Magister, s. 30.1, 88.8.

²⁶ Michał Ataliates, s. 8.3, 63.9, 128.23; Jan Kinnamos, s. 240.7; Nicefor Gregoras, s. 27.3, 116.8, 146.1, 276.6.

ne znaczenie tego terminu do ziem nadbrzeżnych Morza Jońskiego i południowej części Adriatyku, czyli z grubsza rzecz biorąc dzisiejszej Albanii, bez ziem Serbów i Chorwatów²⁷. Popularność antykwaryzmu wynikała nie tylko z racji odzyskania zachodnich Bałkanów w 1018 r. Można ją interpretować jako jeszcze jeden dowód witalności bizantyńskiej kultury w ramach cykli jej rozkwitu, chętnie określanych „renesansami”²⁸.

Obraz zachodnich Bałkanów oparty wyłącznie na antycznej przeszłości, jakkolwiek była ona chwalebna, nie odzwierciedlał skali zmian etnicznych i politycznych w miejscowej nomenklaturze. Dla mniej obeznanych z erudycją średniowiecznych Romajów, poręczniejsza w użyciu była nazwa „Bułgaria”. Trafnie odzwierciedlała rozmiar i trwałość skutków ekspansji bałkańskiej Bułgarów VII–X w. Inskrypcja Borysa-Michała (852–889) z Balshi, dokumentuje zwierzchność Bułgarów nad albańskim odcinkiem wybrzeża Morza Jońskiego w momencie przyjęcia chrztu ok. 865 r.²⁹ Nie ma więc nic zaskakującego w tym, że w czasach krucjat nazwę ‘Bułgaria’ wobec zachodnich Bałkanów stosowali nie tylko mieszkańcy cesarstwa, ale przybysze z łacińskiego Zachodu. Na większą skalę używano w Bizancjum wobec autokefalicznego arcybiskupstwa założonego przez Bazylego II po 1018 r. Jego zwierzchnikom rezydującym w Ochrydzie, początkowo podlegały liczne eparchie rozsiane od środkowego Dunaju po górskie ostępy Albanii i Tesalii. Arcybiskupstwo od wschodu, zachodu i południa graniczyło z biskupstwami patriarchatu. Stopniowo ubywało jego eparchii, niektóre włączano do sąsiednich metropolii w Naupaktos, Larissie czy Tesalonice, inni wchodziłi do struktur powstających po 1200 r. patriarchatów w Bułgarii i Serbii. Mimo kurczenia się terytorium arcybiskupstwa pozostało ono kluczowym elementem bizantyńskiego porządku w tej części Bałkanów do końca rządów cesarskich. Wielu arcybiskupów z Ochrydy zaliczało się uprzednio do duchownych sprawujących służbę kapłańską w kościele Hagia Sofia w Konstantynopolu,

²⁷ Jan Skylitzes, s. 385.43–57, 408.72, 424.63; Anna Komnena, s. 10, 56, 67, 83; Eustacjusz z Tesaloniki, s. 64.3–15; Demetriusz Chomatenos, s. 150.242.

²⁸ *Wokół renesansów. Debata metodologiczna przeprowadzona 4–5 kwietnia 2011 r.*, [in:] *Bizancjum a Renesansy. Dialog kultur. Dziedzictwo antyku. Tradycja a współczesność*, red. M. Janocha, A. Sulikowska, I. Tatarova et al., Warszawa 2012, s. 101–112.

²⁹ Jej intrygującym suplementem jest umieszczony w dolnej części tej kolumny nagrobny napis hrabiego Roberta de Montfort. Ów normandzki rycerz poległ w 1108 r. na wojnie z cesarzem Aleksym I. Poświęconą Robertowi inskrypcję, powstałą w następnej dekadzie po I krucjacie, można potraktować jako jeden z pierwszych materialnych dowodów obecności na tych ziemiach zbrojnych pielgrzymów, którzy podjąwszy się roli krzyżowców, zdobywców i najemników podróżowali na Wschód. H. Buschhausen, *Die Marienkirche von Apollonia in Albanien. Byzantiner, Normannen und Serben im Kampf um die Via Egnatia*, Wien 1976, s. 30–31, rys. 3.

niektórzy pochodzili z miejscowych arystokratycznych rodzin. Pomijając okres tzw. „schizmy epirockiej” w latach 1220–1230 pozostawali w ścisłych relacjach z patriarchami Konstantynopola³⁰.

Schematy opisowe zachodnich Bałkanów to w jakiejś mierze efekt ich wizerunku w dostępnych źródłach. Zdecydowana większość bizantyńskich dziejopisów była związana z Konstantynopolem, ewentualnie z Azją Mniejszą³¹. Pośród arcybiskupów Bułgarii byli luminarze kultury bizantyńskiego. Teofilakt Hefajstos (ok. 1050–po 1126) przed objęciem swojego kościelnej godności był aktywny w kręgach intelektualnych stolicy. Swoją nominację traktował jako zesłanie, w listach chętnie podkreślał wady i grzechy powierzonych owieczek. Mieszkańcy Ochrydy i sąsiednich miast byli dlań ludźmi prymitywnymi, opornymi na jego wysiłki by podnieść poziom ich życia duchowego. Podobnie ziemia – na której przyszło mu spędzić tyle swojego życia – jawiła mu się jako załośnie uboga i pozbawiona atrakcji cywilizacyjnych. Nie przeszkodziło to jednak Teofilaktowi – podobnie jak niektórym z późniejszych arcybiskupów – interesować się chrześcijańską przeszłością tej ziemi oraz podjąć starania, aby pamięć o jej misjonarzach została utrwalona³².

Jednak bizantyński Zachód przyciągał również znamienitych ludzi pióra – kościelnych, kanonistów, teologów, retorów, którzy bardziej życzliwie spoglądali na te ziemie i jej mieszkańców. Ich zainteresowanie wynikało z aktywności tej części diaspory intelektualistów, którzy po zdobyciu Konstantynopola przez krzyżowców związali swój los z zachodnimi Bałkanami: Jerzego Bardanesa (?–ok. 1240), Jana Apokaukosa (1150–ok. 1235), Demetriusza Chomatenosa (ok. 1150–ok. 1235)³³. Za ich sprawą objawi się nowy wizerunek bizantyńskiego Zachodu, promieniujący z epirockiej Arty czy Ochrydy. Dzięki Bardanesowi pojawi się w literaturze bizantyńskiej opis regionu jako enklawy cywilizacji. W liście do patriarchy Germana II (1223–1240) opisze bałkańskie cesarstwo swojego

³⁰ И. Снегаров, *История на Охридската архиепископия*, т. I, *От основаването ѝ до завладяването на Балканския полуостров от турците*, София 1924 (reprint z 1995 r.), s. 52–88, 195–207, 219–241.

³¹ Pierwszy znany historyk pochodzący z bizantyńskiego Zachodu, z racji podróży i rozległego horyzontu zainteresowań porównywany nawet z Herodotem czy Tukidydesem, będzie tworzył dopiero u schyłku średniowiecza po upadku Konstantynopola. Był nim Laonikos Chalkokondyles (ok. 1423/1430–ok. 1490) z pochodzenia ateńczyk, w młodości jako uczeń Gemistosa Pletona powiązany ze środowiskiem intelektualnym Mistry. Większość życia spędził jednak poza Peloponezem i pozostałą częścią Bałkanów. Zob. A.M. T [a l b o t], *Chalkokondyles, Laonikos*, [in:] ODB, t. I, s. 407.

³² Teofilakt, *Listy*, 4, s. 140.58–71.

³³ R.J. M [a c r i d e s], *Bardanes, George*, [in:] ODB, t. I, s. 254–255; e a d e m, *Apokaukos, John*, [in:] ODB, t. I, s. 135; e a d e m, *Chomatenos, Demetrios*, [in:] ODB, t. I, s. 426.

protektora Teodora Dukasa jako ogród róż i cyprysów, w którym prawosławni Romajowie radują się wszelkimi dobrami doczesnymi i duchowymi. Przeciwwstawia je nie tylko okupowanej przez łacinników stolicy, ale również i Nicei, którą uznał za prowincjonalny ośrodek pozbawiany ogłady i kultury³⁴. Można więc ostatecznie rzec, że Bizantyńczycy zaczęli doceniać położenie, zasoby i potencjał zachodnich Bałkanów dopiero wówczas, gdy po raz pierwszy utracili Konstantynopol. W jakiejś jednak mierze odpowiadało to duchowi nowych czasów, kiedy puls ich świata zaczął intensywniej bić poza stolicą. Stanowi to chyba najbardziej przemawiające do wyobraźni potwierdzenie odzyskania tego regionu dla Bizancjum i jego cywilizacji.



³⁴ *List Jerzego Bardanesa*, s. 87–118, zwł. s. 116.397–399, 401, s. 117.402–420.

III

PIOTR KOCHANEK*

Mapa z Ripoll i logika jej systemu winiet ze szczególnym uwzględnieniem Półwyspu Bałkańskiego i Konstantynopola



Mapa z Ripoll (fig. 1)¹, znana dawniej pod nazwą mapy Teodulfa z Orleanu, znajduje się w rękopisie, który swego czasu wchodził w skład zbioru manuskryptów należącego do królowej Szwecji Krystyny (8 XII 1626 – 19 IV 1689)¹. Po

* Dr hab. Piotr Kochanek (ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9702-548X>), prof. KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Nauk Humanistycznych, Instytut Historii, Katedra Historii Starożytnej i Bizantyńskiej, lu2005@yahoo.de

¹ Mapa z Ripoll. Źródło oryginału: Watykan, Biblioteka Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Reg. lat. 123, fol. 143^v–144^r (średnica oryginału: 338 mm; data powstania: ok. 1055). „Metryki” mapy: M. D e s t o m b e s, *Mappemondes A.D. 1200–1500. Catalogue prepare par la Commission des Cartes Anciennes de l’Union Géographique Internationale*, Amsterdam 1964, s. 48 (24, 11);

A.-D. von den Brincken, *Fines Terrae. Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten*, Hannover 1992, s. XVIII (26) i s. 58–60; B. Englisch, *Ordo orbis terrae. Die Weltsicht in den Mappae mundi der frühen und hohen Mittelalters*, Berlin 2002, s. 585; L.S. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography. Inventory, Text, Translation, and Commentary*, Turnhout 2006, s. 181–182 (XII.1.); P. Kochanek, *Wpływ starożytnej schematyzacji mnemotechnicznej na średniowieczną i wczesno-nowożytną kartografię*, VP 38, 2018, t. 69, s. 348 (19). Tekst legend mapy: A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf et la mappemonde de Ripoll (IX^e–XI^e siècle)*, BGHD 26.3, 1911, s. 295–304; P. Gautier Dalché, *Notes sur la "carte de Théodose II" et sur la "mappemonde de Théodulf d'Orléans"*, GeA 3, 1994/1995, s. 97–101. Ten ostatni artykuł wydano również z zbiorze prac P. Gautier Dalché – *Géographie et culture. La représentation de l'espace du VI^e au XII^e siècle*, Aldershot 1997 (art. IX). Fragmenty tekstu legend mapy: J. Pijoan, *Miniaturas españolas en manuscritos de la Biblioteca Vaticana, I: El manuscrito 123 Regina Lat.*, CTEEAHR 1, 1912, s. 6, przyp. 1; A.-D. von den Brincken, *Fines Terrae...*, s. 59, 151 (18) i 173; E. Edson, *Mapping Time and Space. How Medieval Mapmakers Viewed Their World*, London 1999, s. 83–84; B. Englisch, *Ordo...*, s. 229–231, 233 i 235–236; A.-D. von den Brincken, *Herausragende Plätze der antiken Geschichte im Bild der mittelalterlichen Ökumene-Karte (9. bis beginnendes 14. Jahrhundert)*, [in:] *Geschichtsdeutung auf alten Karten. Archäologie und Geschichte*, hrsg. von D. Unverhau, Wiesbaden 2003, s. 27 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, hrsg. von T. Szabó, Göttingen 2008, s. 652); eadem, *Jerusalem on medieval mappamundi: a site both historical and eschatological*, [in:] *The Hereford World Map: Medieval World Maps and their Context*, ed. by P.D.A. Harvey, London 2006, s. 361 (= eadem, *Studien...*, s. 689); L.S. Chekin, *Northern Eurasia...*, s. 182–183 (XII.1.); A. Contessa, *A Geography of Learning: The World of the Presumed Map of Theodulph of Orleans and Its Mid-Eleventh-Century Catalan Author*, MBoAV 18, 2011, s. 69 i 73–74. Cf. przyp. 113. Kolorowe reprodukcje mapy, Cf. P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 106–107; B. Englisch, *Ordo...*, s. 226, fig. 35; L.S. Chekin, *Northern Eurasia...*, s. 478 (XII.1.); R. Galichian, *Countries south of the Caucasus in Medieval Maps. Armenia, Georgia and Azerbaijan*, London 2007, s. 136–137; A. Contessa, *A Geography of Learning...*, s. 88–89, fig. I; *Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in late Antiquity*, ed. by Ch. Kelly, Cambridge 2013 (reprodukcja mapy znajduje się na okładce); M. Kupfer, *Art and Optics in the Hereford Map. An English Mappa Mundi c. 1300*, New Haven–London 2016, s. 58, fig. 29; B. Anderson, *Cosmos and Community in Early Medieval Art*, New Haven–London 2017, s. 60–61, fig. 22–23; www.digi.vatlib.it/view/MSS_Reg.lat.123 [dostęp: 1 IX 2019]. Czarno-białe reprodukcje mapy, Cf. A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. [290] – *editio princeps*; Y. Kamal, *Monumenta cartographica Africae et Aegypti*, t. III, fasc. 3: *Époque arabe*, Le Caire 1933, s. 724; M. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200–1500...*, fig. XVIII (planche T); A.-D. von den Brincken, *Weltbild der lateinischen Universalhistoriker und –Kartographen*, [in:] *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, 23–29 aprile 1981, Spoleto 1983, t. 1, fig. XIV; eadem, *Fines Terrae...*, fig. 18; *Cristoforo Colombo e l'apertura degli spazi: mostra storico-cartografica*, [vol.] I, direzione scientifica G. Cavallo, Roma 1992, s. 92–93; A.-D. von den Brincken, *Mappe del Medio Evo: mappe del cielo e della terra*, [in:] *Cieli e terre nei secoli XI–XII. Orizzonti, percezioni, rapporti: Atti della tredicesima Settimana internazionale di studio*, Mendola, 22–26 agosto 1995, Milano 1998, fig. 2; E. Edson, *Mapping Time...*, s. 83, fig. 5.3; A.-D. von den Brincken, *Studien...*, fig. 15; G. Traina, *Mapping the world under Theodosius II*, [in:] *Theodosius II. Rethinking...*, s. 168.

śmierci królowej trafił wraz z całą kolekcją do Biblioteki Watykańskiej jako kodeks *Vaticanus Reginensis latinus 123*. Składa się on z 223 kart pergaminu o wymiarach 362 x 280 mm (powierzchnia zapisanej karty: 270 x 185 mm; liczba linii tekstu na karcie wynosi przeważnie 34, ale niektóre z nich mają po 35 linii)². Zawartość tego rękopisu była już kilkakrotnie przedstawiana przez badaczy manuskryptów. Tutaj warto wspomnieć najważniejsze z tych opisów³. Rękopis ten został pomyślany jako rodzaj komputystycznej encyklopedii na użytek szkolny (*quadriuvium*), która jednak *se propos un but d'édification spirituelle: de la création du monde aux lieux où s'est effectuée l'Incarnation*⁴. Powstał zaś w latach 1055–

² Dane powyższe pochodzą z: A. Wilmart, *Codices Reginenses latini*, I: *Codices 1–250*, Città del Vaticano 1937, s. 289. Cf. idem, *La composition de la petite chronique de Marseille jusqu'au début du XIII^e siècle. (Regin. Lat. 123)*, RBén 45.2, 1933, s. 142, przyp. 1. Francuski benedyktyn André Wilmart (28 I 1876 – 21 IV 1941) był wydawcą katalogu rękopisów królowej Szwecji Krystyny, które znajdują się w Bibliotece Watykańskiej. Uchodzi też za najlepszego znawcę w tej materii.

³ Cf. L. Bethmann, *Nachrichten über die von ihm für die Monumenta Germaniae historica benutzten Sammlungen von Handschriften und Urkunden Italiens, aus dem Jahre 1854*, AGÄDG 12, 1874, s. 268; G.H. Pertz, [Przedmowa] do *Annales Sancti Victoris Massilienses*, ed., [in:] MGH. SS, t. XXIII, Hannoverae 1874, s. 1, 1–31; J.H. Albans, *La chronique de Saint-Victor de Marseille*, MAH 6, 1886, s. 287–289, 463–465; A. Vidier, *Sources sénonaises d'une chronique de Saint-Victor de Marseille*, BSNAF [36], 1907, s. 320–321; R. Beer, *Die Handschriften des Klosters Santa Maria de Ripoll*, Wien 1908, s. 16; J. Pijoan, *Miniaturas españolas...*, passim; A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 293–294; F. Saxl, *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters in römischen Bibliotheken*, Heidelberg 1915, s. 45–59; A.M. Albareda, *Els manuscrits de la Biblioteca Vaticana Reg. Lat. 123, Vat. Lat. 5730 i el scriptorium de Santa Maria de Ripoll*, [in:] *Catalana Monastica, Recull de documents i estudis referents a monastirs catalans*, vol. I, Monastir de Montserrat 1927, s. 24–69; J.M. Millàs i Vallicrosa, *Assaig d'història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*, Barcelona 1931, s. 233–237; A. Wilmart, *La composition...*, s. 142–143; idem, *Codices Reginenses latini*, I: *Codices 1–250...*, s. 289–292; G. Puigvert, *El manuscrito Vat. Reg. Lat. 123 y su posible adscripción al Scriptorium de Santa Maria de Ripoll*, [in:] *Roma, magistra mundi: itineraria culturae medievalis*, Mélanges offerts au Père L.E. Boyle à l'occasion de son 75^e anniversaire, éd. par J. Hamessse, vol. I, Louvain-la-Neuve 1998, s. 285–286, przyp. 1 (wykaz pozycji, które analizują strukturę tego kodeksu); E. Edson, *Mapping Time...*, s. 80–81; M.E. Ibarburu Asurmendi, *De capitibus litterarum et aliis figuris*. Recull d'estudis sobre miniatura medieval, Barcelona 1999, s. 33–34; B. Englisch, *Ordo...*, s. 227, przyp. 13; A. Contessa, *A Geography of Learning...*, s. 55–59 i s. 55, przyp. 1 (wykaz pozycji, które analizują strukturę tego kodeksu).

⁴ P. Gautier Dalché, *De la glose à la contemplation. Place et fonction de la carte dans les manuscrits du haut Moyen Âge*, [in:] *Testo e immagine nell'Alto Medioevo*, Spoleto 15–21 aprile 1993, t. II, Spoleto 1994, s. 762. Cf. idem, *Notes...*, 102. Cf. też G. Viré, *Quelques réflexions sur études d'une tradition manuscrite*, [in:] *Rencontres avec l'antiquité classique. Hommages à Jean Cousin*, sous la direction de Institut Félix Gaffiot, Paris 1983, s. 251.

1056 w Ripoll, miasteczku leżącym w północnej Katalonii, a dokładnie w klasztorze benedyktyńskim Santa María de Ripoll.

Manuskrypt składa się z następujących segmentów: 1) fol. 1^r–74^r – [*liber primus: de sole*]⁵; 2) fol. 74^v–110^v – *liber secundus: de luna*; 3) fol. 111^r – tablica chronologiczna (paschalna) dla lat 1045–1063; fol. 111^v–125^v – tablica chronologiczna (paschalna) dla lat 532–1595; 4) fol. 126^r–126^v – *Epistula Oliue monachi ad domnum Oliuam episcopum: de feria diei natiuitatis Christi*; fol. 126^v – *Epistula Oliue monachi ad Dalmacium monachum: de feria diei natiuitatis Christi*; 5) fol. 127^r–150^v – *liber tertius: de natura rerum*; 6) fol. 151^r – tablica chronologiczna a pod nią 14 linijek tekstu; 7) fol. 151^v – to *folium* jest puste; 8) fol. 152^r–218^v – *liber quartus: de astronomia*; 9) fol. 218^v – tabela: *orologium uiatorum*; fol. 219^r – tabela: *cursus lune per duodecim signa*; 10) fol. 219^v–223^v – *Kalendarium: de martyrologiis metrico uidelicet et prosaico*⁶. Ten ostatni segment rękopisu nie posiada części końcowej⁷. Generalnie, jak widać, to encyklopedyczne kompendium, w którym motywem przewodnim jest historia naturalna i komputystyka, składa się z czterech ksiąg: I. *De sole*, II. *De luna*, III. *De natura rerum*, IV. *De astronomia*. Autor tego rękopisu oparł się głównie na dziełach Izydora z Sewilli (ok. 560–4 IV 636) i Bedy Czcigodnego (672/673 – 25 V 735) – ten ostatni był najważniejszy – oraz na danych zaczerpniętych pośrednio z Aratosa (ok. 310 – ok. 245 p.n.e.), a bezpośrednio z Hyginusa (ok. 60 p.n.e. – ok. 17 n.e.), Pliniusza Starszego (23–25 VIII 79) i Makrobiusza (IV/V w.).

Każda księga została zaopatrzona w swego rodzaju „spis treści” (spis ten w księdze I nie zachował się, ponieważ nie posiada ona początkowych kart), rozpoczynający się od słów: *Incipiunt capitula libri* (...). Poszczególne rozdziały (*capitula*) posiadają swój numer porządkowy. I tak księga I (*De sole*) posiadała w sumie XLIII (43) *capitula* (fol. 73^r)⁸. Księga II (*De luna*) ma ich XLVII (47) (fol. 74^r–74^v). Na księgę trzecią (*De natura rerum*) składają się LXIII (63) rozdziały (fol. 127^r–127^v). Natomiast księga IV (*De astronomia*) posiada aż CXXII (122) *capitula* (fol. 152^r–153^r).

Mapa, o której mowa w tytule niniejszego artykułu, znajduje się w III księdze rzeczzonej encyklopedii, czyli w *De natura rerum* (fol. 127^r–150^v), która jest oparta przede wszystkim na dwóch pismach Bedy (*De natura rerum* i *De locis*

⁵ Brak początkowych kart tej księgi.

⁶ Opis treści rękopisu został oparty na skanie Cod. Vat. Reg. lat. 123, który znajduje się pod adresem: www.digi.vatlib.it/view/MSS_Reg.lat.123 [dostęp: 1 IX 2019]. Pomocne były także opisy tegoż manuskryptu in: F. S a x l, *Verzeichnis astrologischer...*, s. 50–51; A. W i l m a r t, *Codices Reginenses latini*, I..., s. 289–292.

⁷ Cf. A. W i l m a r t, *La composition...*, s. 142, przyp. 1; E. E d s o n, *Mapping Time...*, s. 80.

⁸ W księdze tej brak piętnastu pierwszych *capitula*.

sanctis), w drugiej zaś kolejności na Izydorze z Sewilli (*De natura rerum*), a także na ekscerptach z *Historia naturalis* Pliniusza Starszego. Stanowi ona jej XLIII (44) rozdział, noszący tytuł: *Mappamundi iuxta quorundam descriptiones* (fol. 127^v)⁹. Za pomocą tego tytułu, jak prawdopodobnie słusznie zauważył P. Gautier Dalché, podkreślono *l'aspect créateur de l'entreprise des moins de Ripoll, qui mirent à contribution de nombreuses sources pour élaborer une compilation d'histoire naturelle dont l'intérêt n'a pas été, jusqu'à présent, assez souligné*¹⁰. Rozdział ten to mapa strefowa typu makrobiańskiego wraz z tekstem „zewnątrznym” (fig. 1), umieszczona na fol. 143^v–144^r. Księga III rozpoczyna się rozdziałem *De quadrifario Dei opere* (fol. 128^r)¹¹, po którym następuje kolejny *De mundi formatione* (fol. 128^r)¹². Natomiast ostatni rozdział tej księgi, czyli rozdział LXIII (63), nosi tytuł: *De Constantinopoli et basilica in ea quę crucem Domini contineat* (fol. 150^r–150^v)¹³. Z tekstu tego rozdziału wynika, że bazyliką tą jest Hagia Sofia (*sancta sophia* – fol. 150^r). Zatem księga trzecia rozpoczyna się opisem stworzenia świata, a kończy wspomnieniem o Konstantynopolu i o fragmentach Krzyża Chrystusa, przechowywanych w bazylice Mądrości Bożej. W ten schemat historii stworzenia i historii zbawienia ludzkości została niejako wpisana mapa świata. Warto również zauważyć, że mapę tę poprzedza rozdział XLIII (43) *Plinii Secundi de armonica mundi ratione* (fol. 142^v)¹⁴, zaś po niej następuje rozdział

⁹ Większość autorów opracowań podaje tytuł tego rozdziału w formie: *Mappa mundi iuxta quorundam descriptiones*, Cf. A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 294 i 304; F. Saxl, *Verzeichnis astrologischer ...*, s. 47; A. Wilmar, *Codices Regenses latini*, I., s. 291; P. Gautier Dalché, *De la glose à la contemplation...*, s. 761–762; idem, *Notes...*, s. 91, 95 i 99; idem, *Les sens de mappa (mundi): IV^e–XIV^e siècle*, ALMA 62, 2004, s. 193; idem, *Agrimensure et inventaire du monde: La fortune de “Mappa (Mundi)” au Moyen Âge*, [in:] *Les vocabulaires techniques des arpenteurs romains, Actes du colloque international (Besançon, 19–21 septembre 2002)*, sous la direction de D. Conso, A. Gonzales, J.-Y. Guillaumin, Besançon 2006, s. 166; A. Contessa, *A Geography of Learning...*, s. 56 i 85. Natomiast za lekcją znajdującą się w Cod. Vat. Reg. lat. 123, fol. 127^v, czyli *Mappamundi iuxta quorundam descriptiones*, idą m.in.: E. Edson, *Mapping Time ...*, s. 82; B. Englisch, *Ordo...*, s. 227.

¹⁰ P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 104. Jest to opinia polemiczna w stosunku do tezy A. Vidier, który sądził, że w ten sposób *le scribe de Ripoll présente la carte (...) comme une œuvre nouvelle établie d'après des données empruntées à divers auteurs* – A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 304, cf. s. 305. Cf. też P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 95, 99 (przyp. 40) i 102.

¹¹ Cf. Beda Czcigodny, *O naturze rzeczy*, I, s. 192. 1–15 (= *PL*, t. 90, kol. 187A–189A).

¹² Cf. Beda Czcigodny, *O naturze rzeczy*, II, s. 192. 16–193, 12 (= *PL*, t. 90, kol. 189A–191A).

¹³ Cf. Beda Czcigodny, *O miejscach świętych*, XVIII, 1–5, 1–53, s. 279–280 (= *PL*, t. 94, kol. 1189–1190).

¹⁴ Cf. Pliniusza (ed. Rackham), II, 112–113, 247–248, s. 372.

XLV (45) *Bedę de situ Hierusalem* (fol. 145^r)¹⁵. W ten sposób mapa znajduje się dokładnie na styku opisu świata starotestamentalnego i nowotestamentalnego, stanowiąc swego rodzaju graficzny zwornik sklepienia księgi III.

* * *

Mapa z Ripoll była, jak już wspomniano, przez długi czas uważana za kopię zaginionej mapy biskupa Orleanu, Teodulfa (ok. 755–ok. 821). Twórcą tej tezy był Alexandre Vidier (6 I 1874 – 29 XII 1927), pierwszy wydawca tego kartograficznego źródła, który kresząc hipotetyczny zarys powstania mapy z Ripoll, napisał:

Théodulfe, dans les dernières années du VIII^e siècle ou au début du IX^e, (...), dressa une carte du monde, carte qui fut à la fois peinte sur les murs du palais épiscopal et sur les feuillets d'un manuscrit. (...) Au XI^e siècle (...) les moins catalans (...) se procurèrent un manuscrit contenant une copie de la mappemonde de Théodulfe. D'après ce modèle fut exécuté à Ripoll le recueil que nous venons d'étudier. Ce recueil, après avoir passé par Saint-Victor de Marseille et les collections de la reine Christine de Suède, est venu grossir les collections du Vatican...¹⁶

Podstawą tego rozumowania był fakt, że w nowożytniej *editio princeps* dzieł Teodulfa z roku 1646, której autorem był francuski jezuita Jacques Sirmond (12 X 1559 – 7 X 1651), jeden z poematów biskupa Orleanu został opatrzone tytułem *Alia pictura, in qua erat imago terrae in modum orbis comprehensa*¹⁷. W samym zaś wierszu Teodulf mówi o owym *imago terrae* w ten sposób:

¹⁵ Cf. B e d a C z c i g o d n y, *O miejscach świętych*, I, 1–3, 1–28, s. 252–253 (= *PL*, t. 94, kol. 1179–1180). Cf. też P. G a u t i e r D a l c h é, *De la glose à la contemplation...*, s. 762: *Il ne fait (...) pas de doute que l'encyclopédie, loin d'être purement scientifique, se propose un but d'édification spirituelle: de la création du monde aux lieux où s'est effectuée l'Incarnation*.

¹⁶ A. V i d i e r, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 312–313. Teza A. Vidiera znalazła wielu zwolenników, por. R. U h d e n, *Specimen terrae, Ländermaße eines unbekannten Geographen aus dem 1. Jahrhundert n.Ch.*, *PM* 77.5/6, 1931, s. 128; A. W i l m a r t, *La composition...*, s. 143, przyp. 2; R. U h d e n, *Die Weltkarte des Martianus Capella*, *Mn*, tertia series, 3, 1936, s. 116; M. D e s t o m b e s, *Mappemondes A.D. 1200–1500...*, s. 48 (24,11) – badacz ten stawia jednak obok imienia Teodulfa znak zapytanie; J. S t r z e l c z y k, *Gerwazy z Tilbury. Studium z dziejów uczoności geograficznej w średniowieczu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 212; A.-D. v o n d e n B r i n c k e n, *Fines Terrae...*, s. XVIII (26) i 58–60.

¹⁷ T h e o d u l f u s A u r e l i a n e n s i s, *Opera*, Iacobi Sirmondi cura & studio edita, Parisiis 1646, s. 207 (całość s. 61–272: *Carmina* – wydanie to nie było dostępne autorowi niniejs-

Hoc opus ut fieret Theodulfus episcopus egi,
Et duplici officio rite vigere dedi,
Scilicet ut dapibus pascantur corpora latis
Inspecta et mentem orbis imago cibet¹⁸

Zaś nieco niżej dodaje: *Totius orbis adest breviter depicta figura*¹⁹. Zdaniem A. Vidier zarówno określenie *pictura* w tytule poematu, jak i zwrot *depicta figura* sugerują, że chodzi o mapę namalowaną na ścianie²⁰. Takie zresztą wnioski wyciągnął z lektury *carmen XLVII* Teodulfa już w roku 1860 Louis Baunard (24 VIII 1828 – 9 XI 1919), który też na podstawie wersów 41–44²¹ doprecyzował miejsce, gdzie znajdowało się to malowidło – jego zdaniem była nim jadalnia w pałacu biskupim²². Podobną tezę wygłosił w roku 1894 Franz F. Leitschuh (19 X 1865 – 28 I 1924)²³. A. Vidier w cytowanym wyżej artykule z roku 1911 utrwalił więc tylko ten pogląd, za którym opowiedziało się później wielu innych badaczy²⁴.

szego artykułu). Tekst ten został następnie przedrukowany w *PL*, t. 105, kol. 283A–376D, gdzie przedmiotowy poemat znajduje się w IV księdze pod numerem 3 (*PL*, t. 105, kol. 336A–337A: IV 3). Następnie zaś *carmina* zostały wydane w edycji krytycznej w *MGH*. Analizowany wiersz Teodulfa znajduje się tutaj w: Teodulf, *Pieśni*, XLVII, s. 547–548. Poemat liczy w całości 54 wersy. Cf. A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 285–287.

¹⁸ Teodulf, *Pieśni*, XLVII, 41–44, s. 548. Cf. A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 288; D. Mauskopf-Deliyannis, *Charlemagne's silver tables: the ideology of an imperial capital*, *EME* 12.2, 2003, s. 160, przyp. 4; B. Anderson, *Cosmos...*, s. 165, przyp. 71.

¹⁹ Teodulf, *Carmina*, XLVII, 49, s. 548. Cf. A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 286.

²⁰ Cf. A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 288: *Le titre de la pièce ne laisse aucun doute (...); ce titre annonce la description d'une peinture où se trouvait l'image de la terre en forme de cercle.*

²¹ Cf. przyp. 18.

²² L. Baunard, *Théodulfe, évêque d'Orléans et abbé de Fleury-sur-Loire*, Paris 1860, s. 23: *Théodulfe (...) l'avait fait peindre pour orner la salle où il prenait ses repas...* Cf. Ch. Cuisard, *Théodulfe, évêque d'Orléans. Sa vie et ses œuvres avec une carte du Pagus Avrelianensis au IX^e siècle*, *MSAHO* 24, 1892, s. 252; A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 287; L.A. Brown, *The Story of Maps*, New York 1949, s. 93–94; J. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury...*, s. 212.

²³ F.F. Leitschuh, *Geschichte der Karolingischen Malerei. Ihr Bilderkreis und seine Quellen*, Berlin 1894, s. 60: *Wir erhalten damit [carmen XLVII] offenbar eine Beschreibung des dekorativen Schmuckes des Speisesaals des Klosters. Das Gemälde stellte den Erdkreis dar: (...) Aber es entspricht den tatsächlichen Verhältnissen weit mehr anzunehmen, dass diese Wandmalereien aus der Zeit Ludwigs des Frommen stammen.*

²⁴ Cf. A.-D. von den Brincken, *Mappa mundi und Chronologia. Studien zur imago mundi des abendländischen Mittelalters*, *DA* 24, 1968, s. 128 (= c a d e m, *Studien zur Universal-kartographie des Mittelalters...*, s. 27) – później badaczka ta zmodyfikowała nieco swój pogląd, Cf. przyp. 36; J. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury...*, s. 212; L. Bagrow, R.A. Skelton, *Meister der Kartographie*, Berlin 1985, s. 544; J. Adhémar, *Influences antiques dans l'art du Moyen Âge*

Mapa ta miała ulec zniszczeniu bądź w czasie normandzkiej grabieży Orleanu w roku 856, bądź też w roku 865 lub 866, czyli w momencie prawie doszczętnego zniszczenia miasta przez Normanów²⁵.

Należy w tym kontekście wspomnieć o tym, że w roku 1861 Barthélemy Hauréau (9 IX 1812 – 29 IV 1896) wysunął w tej kwestii diametralnie różną tezę, a mianowicie, że wiersz Teodulfa mówi nie o fresku, lecz o *une statue de la Terre*²⁶. Pogląd ten w nauce francuskiej przypomniał w roku 1892 Charles Cuissard (27 IV 1840 – 5 II 1912) w monografii poświęconej biskupowi Orleanu²⁷. Natomiast w Niemczech w roku 1877 z podobną tezą wystąpił Adolf Ebert (1 VI 1820 – 1 VII 1890) twierdząc, że chodzi tutaj o *Skulpturwerk*, który *als Tafelaufsatz und Fruchtkorb diente*²⁸. Opinię tę starał się w trzy lata później uprościć Karl Liersch (2 III 1855 – 23 XI 1935) pisząc: *Einfacher ist es wol, an eine Fruchtschale zu denken, auf deren Boden das Gemälde (oder das Reliefbild) sich befunden*²⁹. Określenia *Tafelaufsatz* użył również w roku 1911 Max Manitius (23 III 1858 – 21 IX 1933)³⁰. Teza ta poszła jednak w zapomnienie od momentu ukazania się artykułu A. Vidier w tymże 1911. Powrócił do niej dopiero w roku 1962 Dieter Schaller (19 VI 1929 – 11 VII 2003), a następnie w roku 1995 Patrick Gautier Dalché, o czym będzie mowa w dalszej części niniejszego artykułu.

Istnieje też trzecia hipoteza, w myśl której mapa opisana przez Teodulfa w *carmen XLVII* była wygrawerowana lub wyrzeźbiona na stole, w jadalni jego biskupiego pałacu. Wysunął ją bodajże Juliusz von Schlosser (23 IX 1866 – 1 XII 1938) w 1891 r.³¹ Tezę tę przejęli inni badacze, m.in. Otto Homburger (11 XI

français, Paris 1996, s. 148; K. Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi jako obraz świata. Średniowiecze i początek okresu nowożytnego*, Warszawa 1997, s. 8.

²⁵ Cf. A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 292. Cf. też J. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury...*, s. 212.

²⁶ B. Hauréau, *Singularités historiques et littéraires*, Paris 1861, s. 83.

²⁷ Ch. Cuissard, *Théodulf, évêque d'Orléans...*, s. 252. Cf. A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 287.

²⁸ A. Ebert, *Die literarische Bewegung zur Zeit Karl's des Großen*, DR 11, 1877, s. 409. Cf. idem, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, Bd. II, Leipzig 1880, s. 78: *Interessanter sind einige rein beschreibende oder erzählende Gedichte: so jenes (...), das Tafelaufsatz beschreibt, welchen Theodulf selbst hatte anfertigen lassen*.

²⁹ K. Liersch, *Die Gedichte Theodulfs, Bischofs von Orleans*, Halle 1880, s. 66.

³⁰ M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Teil I: *Von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts*, München 1911, s. 540.

³¹ J. von Schlosser, *Beiträge zur Kunstgeschichte aus den Schriftquellen des frühen Mittelalters*, Wien 1891, s. 154. Cf. idem, *Schriftquellen zur Geschichte der Karolingischen Kunst*, Wien 1892, s. 429. Autor cytuję tutaj poemat 47 *in extenso*. Cf. *ibidem*, s. 384–385 (nr 1031); idem, *Quellenbuch zur Kunstgeschichte des abendländischen Mittelalters. Ausgewählte Texte des vierten bis fünfzehnten Jahrhunderts*, Wien 1896, s. 121. W tej publikacji Autor również cytuję cały 47 poemat Teodulfa, Cf. *ibidem*, s. 124–126.

1885 – 19 V 1964)³², Ann Freeman (30 VI 1926 – 28 II 2008)³³, D. Schaller³⁴ oraz wielu innych³⁵. Czasem badacze podają dwie możliwości twierdząc, że mapa Teodulfa mogła równie dobrze być mapą narysowaną na ścianie, jak i mapą wygrawerowaną na stole³⁶.

Ta ambiwalencja historyków kartografii wynika ze świadomości istnienia w czasach Teodulfa zarówno map ściennych jak i grawerowanych na stołach. Przykłady takich map można znaleźć w źródłach. Oto papież Zachariasz (10 XII 741 – 22 III 752) kazał w czasie swego pontyfikatu zbudować w obrębie pałacu na Lateranie portyk i wieżę. W *triclinium* zaś na górnym piętrze wieży polecił namalować mapę świata:

Fecit autem a fundamentis, ante scrinium Lateranensem porticum atque turrem, ubi et portas ereas atque cancellos instituit et per figuram Salvatoris ante fores ornavit; et per ascendentes scalas in superioribus super eandem turrem triclinium et cancellos aereos construxit, ubi et orbis terrarum descriptione depinxit atque diversis versiculis ornavit³⁷.

³² O. Homburger, *Eine unveröffentlichte Evangelienhandschrift aus der Zeit Karls des Grossen (Codex Bernensis 348)*, ZSAK 5.3, 1943, s. 162.

³³ A. Freeman, *Theodulf of Orleans and the "Libri Carolini"*, S 32.4, 1957, s. 702 i przyp. 157.

³⁴ D. Schaller, *Philologische Untersuchungen zu den Gedichten Theodulfs von Orléans*, DA 18.1 1962, s. 84.

³⁵ Cf. A.-D. von den Brincken, *Die Ausbildung konventioneller Zeichen und Farbgebungen in der Universalkartographie des Mittelalters*, ADSSW 16, 1970, s. 341, przyp. 42 (= eadem, *Studien...*, s. 129, przyp. 42); F. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. I, *Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung*, München 1975, s. 297; A.-D. von den Brincken, *Die Kugelgestalt der Erde in der Kartographie des Mittelalters*, AKg 58, 1976, s. 89–90 (= eadem, *Studien...*, s. 199); A. Grabois, *Charlemagne, Rome and Jerusalem*, RBPhH 59.4, 1981, s. 797, przyp. 17; A.-D. von den Brincken, *Weltbild...*, s. 403 (= eadem, *Studien...*, s. 259); M. Kupfer, *Medieval world maps: embedded images, interpretive frames*, WI 10.3, 1994, s. 266; P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 101 i 102; A.-D. von den Brincken, *Mappe del Medio Evo...*, s. 35 (= eadem, *Studien...*, s. 536); M. Borgolte, *Christliche und muslimische Repräsentationen der Welt. Ein Versuch in transdisziplinärer Mediävistik*, BBAW.BA 14, 2008, s. 98 i przyp. 33; B. Anderson, *Cosmos...*, s. 165, przyp. 71.

³⁶ Cf. A.D. von den Brincken, „...ut describeretur universus orbis”. *Zur Universalkartographie des Mittelalters*, [in:] *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters*, hrsg. von A. Zimmermann, Berlin 1970, s. 275 i przyp. 109 (= eadem, *Studien...*, s. 108 i przyp. 109); eadem, *Kartographische Quellen. Welt-, See und Regionalkarten*, Turnhout 1988, s. 60; eadem, *Fines Terrae...*, s. 58.

³⁷ *Księga Pontyfików*, XVIII, 218, s. 432. 4–7. Tekst ten jest niekiedy cytowany bądź w całości, bądź fragmentarycznie. Cf. K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft: *Die kleineren Weltkarten*, Stuttgart 1895, s. 151; Ph. Lauer, *Les fouilles du Sancta sanctorum au Latran*, MEFR20, 1900, s. 260 i 285; A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 289; J. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury...*, s. 208; M. Kupfer, *Medieval world maps...*, s. 283,

Z kolei Einhard (ok. 770 – 14 III 840) w *Vita Karoli Magni*, która to biografia cesarza powstała najprawdopodobniej między rokiem 817 a 830, pisze o trzech srebrnych stołach. Jeden z nich miał na swym blacie wygrawerowaną mapę świata, drugi plan Rzymu a trzeci plan Konstantynopola. W łacińskim oryginale tekst ten brzmi następująco:

Inter ceteros thesauros atque pecuniam tres mensas argenteas et auream unam praecipuae magnitudinis et ponderis esse constat. De quibus statuit atque decrevit, ut una ex his, quae forma quadrangula descriptionem urbis Constantinopolitanae continet, inter cetera donaria, quae ad hoc deputata sunt, Romam ad basilicam beati Petri apostoli deferatur, et altera, quae forma rotunda Romanae urbis effigie figurata est, episcopio Ravennatis ecclesiae conferatur. Tertiam, quae ceteris et operis pulchritudine et ponderis gravitate multum excellit, quae ex tribus orbibus conexas totius mundi descriptionem subtili ac minuta figuratione complectitur, et auream illam, quae quarta esse dicta est, in tertiae illius et inter heredes suos atque in eleemosinam dividendae partis augmento esse constituit³⁸.

przyp. 44; K. Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane...*, s. 13; J. Haldon, B. Ward-Perkins, *Evidence from Rome for the Image of Christ on the Chalke Gate in Constantinople*, BMGS 23, 1999, s. 286; L. Brubaker, J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680–850: A History*, Cambridge–New York 2011, s. 178, przyp. 107, s. 178; V.A. Baranov, *Visual and Ideological Contexte of the Chalke Inscription at the Entrance of the Great Palace of Constantinople*, Scri 13, 2017, s. 26, przyp. 22.

³⁸ Einhard, 33, s. 40.15–23. Ten fragment *Vita* jest dość często cytowany albo *in extenso* albo *in parte*. Cf. F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. Vom fünften Jahrhundert bis zum sechzehnten Jahrhundert*, Bd. III, Stuttgart 1860, s. 21, przyp. 1; G.B. de Rossi, *Piante iconografiche e prospettiche di Roma anteriori al secolo XVI raccolte e dichiarate*, Roma 1879, s. 73, przyp. 1; J. von Schlosser, *Schriftquellen...*, s. 385–386 (nr 1032); K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft..., s. 151; A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 291; F.N. Estey, *Charlemagne's Silver Celestial Table*, S 18, 1943, s. 112; E.F. van der Grinten, *Elements of Art Historiography in Medieval Texts. An Analytic Study*, transl. from the Dutch by D. Aalders, The Hague 1969, s. 149; P.J. Margry, *De ontwikkeling van de stadsplattegrond*, [in:] P.J. Margry, P. Ratsma, B.M.J. Speet, *Stadsplattegronden. Werken met kaartmateriaal bij stadshistorisch onderzoek*, Hilversum 1987, s. 10, przyp. 6; A.-D. von den Brincken, *Fines Terrae...*, s. 59; M. Hardt, *Royal Treasures and Representation in the Early Middle Ages*, [in:] *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300–800*, eds. W. Pohl, H. Reimitz, Leiden–Boston–Köln 1998, s. 269, przyp. 88; D. Mauskopf-Deliannis, *Charlemagne's silver tables...*, s. 159 (przekład angielski) i s. 159–160, przyp. 1 (łaciński oryginał); M. Hardt, *Vererbte Königsschätze in Völkerwanderungszeit und frühem Mittelalter*, [in:] *Herrscher- und Fürstentestamente im westeuropäischen Mittelalter*, hrsg. von B. Kasten, Köln–Weimar–Wien 2008, s. 139, przyp. 66 i s. 140, przyp. 67–69. Polski przekład tego fragmentu znajduje się w: Einhard, *Żywot Karola Wielkiego*, przeł. J. Parandowski, wstępem i objaśnieniami opatrzył A. Gieysztor, Wrocław 1950, s. 64.

Ludwig I Pobożny (778 – 20 VI 840; cesarz od 814), wykonując wolę ojca, odesłał do Rzymu darowaną papieżowi część skarbu cesarskiego. Zatrzymał jednak dla siebie srebrny stół ozdobiony mapą świata, jak to relacjonuje Tegan z Trewiru (ok. 800–ok. 850) w napisanych między rokiem 836 a 837 *Gesta Hludowici imperatoris*. Relacja ta stanowi swego rodzaju uzupełnienie przekazu Einharda:

Maximam partem thesauri misit Romam, temporis beati Leonis papę, et quicquid super hoc remanserat, sacerdotibus et pauperibus, advenis, viduis orphanis omnia distribuit, nihil sibi reservans praeter unam mensam argenteam, quę triformis est in modum quasi tres clipei in unum coniuncti; ipsam sibi retinuit ob amorem patris, et tamen eam alio precio redemit, quod pro patre tradidit³⁹.

Podobnie suplementarny charakter ma nota Agnellusa z Rawenny (ok. 805–ok. 850) na temat stołu z planem Rzymu, który Karol Wielki (4 IV 747 lub 748 – 28 I 814; cesarz od 25 XII 800) polecił synowi w testamencie odesłać biskupowi Rawenny: *Igitur istius Martini temporibus misit Lodovicus imperator ex dimissione sui genitoris Karoli ad Martinum pontificem huius Ravennatis sedis mensam argenteam unam absque ligno, habentem infra se anaglifite totam Romam, una cum tetragonis argenteis pedibus*⁴⁰. Z kolei stół zawierającego mapę świata, który zgodnie z przekazem Tegana z Trewiru Ludwik Pobożny miał sobie zatrzymać wbrew testamentowi Karola Wielkiego, zaginął w roku 842 podczas walk dynastycznych toczonych przez jego bezpośrednich następców. Początkowo stół ten był własnością najstarszego syna Ludwika i jego prawowitego następcy Lotara I (795 – 29 IX 855; cesarz od 20 VI 840). Ten jednak uciekając pośpiesznie z Akwizgranu przed wojskami wrogiej mu koalicji, jaką zawiązali jego dwaj młodsi bracia, Ludwik II Niemiecki (ok. 806 – 28 VIII 876; od 843 król wschodniofrankijski) i Karol II Łysy (13 VI 823 – 6 X 877; cesarz od 25 XII 875), rozdzielił między swych stronników pałacowe skarby, wśród których znajdował się także rzeczony stół. Od tego też czasu słuch o nim zaginął, ponieważ stół został najprawdopodobniej przetopiony, przedstawiając dla jego nowego właściciela jedynie wartość

³⁹ Tegan, VIII, s. 188.12 – 190, 2. Ten fragment *Gesta* jest czasem cytowany, najczęściej *in parte*, Cf. J. von Schlosser, *Beiträge zur Kunstgeschichte...*, s. 159; i dem, *Schriftquellen...*, s. 386 (nr 1036); A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 291, przyp. 3; F.N. Estey, *Charlemagne's Silver Celestial Table...*, s. 112; A.-D. von den Brincken, *Fines Terrae...*, s. 59; M. Hardt, *Vererbte Königsschätze...*, s. 140, przyp. 71.

⁴⁰ Agnellus, 170, s. 388. 4–7. Ten fragment w całości lub tylko *in parte* jest przywoływany w niektórych publikacjach, Cf. F. Gregorovius, *Geschichte...*, s. 21, przyp. 1; G.B. de Rossi, *Piante...*, s. 73, przyp. 1; J. von Schlosser, *Schriftquellen...*, s. 386 (nr 1034); A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 291, przyp. 2; F.N. Estey, *Charlemagne's Silver...*, s. 113; D. Mauskopf-Deliyannis, *Charlemagne's silver...*, s. 161 (przekład angielski) i s. 161, przyp. 8 (łaciński oryginał).

kruszcza. O tym dramatycznym wydarzeniu mówią tzw. *Roczniki bertyńskie* (*Annales Bertiniani*) pod rokiem 842:

Hlotharius, inopinato fratrum adventu territus, cessit. Sublatisque cunctis ab Aquisgranii palatio tam Sanctae Mariae quam regalibus thesauris, disco etiam mirae magnitudinis ac pulchritudinis argenteo, in quo et orbis totius descriptio et astrorum consideratio et varius planetarum discursus, divisus ab invicem spatiis, signis eminentioribus sculpta radiabant, particulatim praeciso suisque distributo, a quibus tamen, quamvis tali mercedem conductis, per contubernia turmatim deserebatur, per Catalaunis fugiens, apud Trekas paschali sollemnitate peracta, Lugdunum petiit⁴¹.

Jest uderzające, że w testamencie Karola Wielkiego poświęcono tak wiele miejsca zarówno owej „stołowej mapie” *universum*, jak i planom Rzymu i Konstantynopola. Przy tym kolisty plan Rzymu został zgodnie z wolą Karola Wielkiego odesłany do Rawenny, a kwadratowy plan Konstantynopola do Rzymu, zaś Ludwik Pobożny zatrzymał dla siebie rzeczoną mapę świata⁴². Jest to dowód dużego zainteresowania geo- i topografią na dworze cesarskim w Akwizgranie. Jedną z przyczyn tego zainteresowania była niewątpliwie dydaktyka: geografia była wówczas częścią geometrii⁴³ nauczanej w szkołach karolińskich. Należy także zauważyć, że mapa świata wraz z planami Rzymu i Konstantynopola tworzy pewną logiczną całość, stanowiąc swego rodzaju echo potęgi chrześcijańskiego Cesarstwa Rzymskiego, poczynając od Konstantyna Wielkiego (27 II ok. 272 – 22 V 337; cesarz od 306). To zaś dobrze oddaje imperialne ambicje samego Karola Wielkiego⁴⁴. W kręgu kultury chrześcijańskiej mapa była również najbardziej elementarnym obrazem świata stworzonego, a dwie główne metropolie tegoż

⁴¹ *Roczniki bertyńskie*, ad. ann. 842, s. 27. Również ten fragment bywa cytowany *in extenso* lub *in parte*, Cf. J. von Schloesser, *Schriftquellen...*, s. 386 (nr 1035); G. Thiele, *Antike Himmelsbilder. Mit Forschungen zu Hipparchos, Aratos und seinen Fortsetzern und Beiträge zur Kunstgeschichte des Sternhimmels*, Berlin 1898, s. 141, przyp. 1; A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 292, przyp. 1; F.N. Estey, *Charlemagne's Silver...*, s. 113; D. Schaller, *Philologische Untersuchungen...*, s. 84; A.-D. von den Brincken, *Fines Terrae...*, s. 59, przyp. 62; M. Hardt, *Royal Treasures...*, s. 270, przyp. 89; idem, *Vererbte Königsschätze...*, s. 140, przyp. 72.

⁴² Temat logiki rozdziału stołów podjęła m.in. M. Kupfer, *Medieval world maps...*, s. 268 i 283, przyp. 54.

⁴³ Cf. N. Lozovsky, *Carolingian Geographical Tradition: Was it Geography?*, EME 5.1, 1996, s. 31. Cf. też P. Gautier Dalché, *Agrimensure...*, s. 165.

⁴⁴ Cf. M. Kupfer, *Medieval...*, s. 268; D. Mauskopf-Deliyannis, *Charlemagne's silver tables...*, s. 177; E. Albu, *Imperial Geography and the Medieval Peutinger Map*, IMun 57.2, 2005, s. 139; N. Lozovsky, *Roman Geography and Ethnography in the Carolingian Empire*, S 81.2, 2006, s. 327, 349.

świata, były jednocześnie siedzibami najważniejszych patriarchatów⁴⁵. Choć źródła milczą na ten temat, to nie da się zanegować przypuszczenia, że z inspiracji kultury dworskiej Akwizgranu mogło powstać wiele podobnych map i planów, o których jednak nie ma wzmianek w spuściznie literackiej tego okresu, ponieważ nie wspomniano o nich w źródle tej rangi, co testament twórcy imperium Franków. To zaś wydaje się wzmacniać hipotezę Juliusza von Schlossera, w myśl której mapa Teodulfa była również „mapą stołową”.

* * *

Jak już wspomniano wyżej teza A. Vidier na temat ścisłego związku mapy z Ripoll z mapą Teodulfa i z jego *carmen XLVII* dominowała przez kilkadziesiąt lat w historiografii zachodniej. Pierwszym autorem, który wskazał na pewne uproszczenia w rozumowaniu francuskiego badacza był D. Schaller w roku 1962. Zarzucił on swemu poprzednikowi, że ten przywiązywał zbyt wielkie znaczenie do tytułu poematu Teodulfa, który nie musi pochodzić od samego biskupa Orleanu, co mocno zaważyło na logice jego wywodów i mogło już w punkcie wyjścia zafałszować dalsze etapy rozumowania A. Vidier. Zarzuty D. Schaller’a poszły po następującej linii:

Wie aber, wenn diese Überschrift erst von Sirmond erfunden wäre? Im darstellenden Gedicht (v. 1–40) ist nirgends von *pictura*, *pingere* die Rede (*effigies* v. 18 und *fingebatur* v. 26 weisen nicht auf ein Gemälde; Hauréau und andere sprechen geradezu von einer Statue der Terra); im Epigramm dagegen begegnet v. 49 *depicta figura*, was ebenso auf ein Gemälde wie auf eine Relieifarbeit bezogen werden kann⁴⁶.

D. Schaller pisze zatem jasno, że tytuł poematu może pochodzić od autora nowożytnego *editio princeps* wierszy Teodulfa, a zatem mógł on powstać dopiero w roku 1646, a jego autorem może być J. Sirmond. Z kolei przywołując pojęcia *effigies* (v. 18) i *fingitur* (v. 26), które nie odnoszą się do żadnej formy malarskiej, lecz do rzeźby, D. Schaller usprawiedliwia niejako tezę B. Hauréau z roku 1861, który uważał, że poemat Teodulfa mówi o *une statue de la Terre*⁴⁷. Natomiast odnosząc się do zwrotu *depicta figura* (v. 49) badacz niemiecki podkreśla, że termin ten może oznaczać zarówno malowidło jak i relief. W konsekwencji poemat Teodulfa mówi niejako

⁴⁵ Cf. P. Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych*, VP 34, 2014, t. 62, s. 213–296.

⁴⁶ D. Schaller, *Philologische Untersuchungen...*, s. 84. Cf. przyp. 20.

⁴⁷ Cf. przyp. 26.

o dwóch różnych rzeczywistościach: o *effigies* i o *depicta figura*. Na tej podstawie D. Schaller wysunął następującą hipotezę: *Die inhaltliche Zusammengehörigkeit von v. 1–40 mit 41–54 ist daher zumindest fraglich. Auf jeden Fall müssen die beiden Gedichte (...) in einer Neuedition auseinander gerückt werden*⁴⁸. A zatem ze względu na różnice treściowe powinno się, zdaniem D. Schallera, w nowej edycji *Carmina* Teodulfa rozdzielić *carmen XLVII* na dwa różne epigramy.

Do tej tezy odwołał się w roku 1995 P. Gautier Dalché⁴⁹, proponując jednocześnie podział (w nowej krytycznej edycji) *carmen XLVII* nie na dwa odrębne poematy, lecz na trzy: v. 1–40 (opis rzeźby), v. 41–48 (*l'orbis imago* [v. 44] *représentée sur une table sur l'ordre de Théodulf*) i v. 49–54 (*la carte de la terre – totius orbis depicta figura* [v. 49])⁵⁰. Jednakże rozwinięcie tezy D. Schaller'a nie było zasadniczym elementem artykułu francuskiego badacza, w którym ten podważył tezę A. Vidier na temat mapy z Ripoll do tego stopnia, że *de facto* w literaturze fachowej przestano ją nazywać mapą Teodulfa z Orleanu. Punktem wyjścia dla najistotniejszego elementu tezy P. Gautier Dalché stał się tytuł rozdziału, w ramach którego mapa ta funkcjonuje w Cod. Vat. Reg. lat. 123 oraz tekst otaczający mapę, będący listą regionów geograficznych, których powierzchnia jest podana w milach określających ich obwód⁵¹. Tytuł rozdziału, jak już wyżej zaznaczono, brzmi: *Mappamundi iuxta quorundam descriptiones* (fol. 127^v)⁵², a zatem chodzi tutaj o mapę świata wykonaną na bazie danych zapożyczonych od różnych autorów. W ten sposób sam autor rzeczony mapy podkreśla, że jego źródłem inspiracji nie była mapa Teodulfa, lecz jego własna inwencja twórcza, którą zawdzięcza erudycji zdobytej w benedyktyńskiej bibliotece klasztornej⁵³. Mapa ta nie jest więc nowym obrazem świata, lecz jego kartograficzną kompilacją, stworzoną na bazie osiągnięć wcześniejszych pokoleń geo- i kartografów. Tytuł ten zdaje się również tłumaczyć graficzną oryginalność mapy z Ripoll na tle całego zachowa-

⁴⁸ D. Schaller, *Philologische Untersuchungen...*, s. 84. Cf. M. Kupfer, *Medievals...*, s. 282, przyp. 40 i s. 283, przyp. 41.

⁴⁹ P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 101: *Comme l'a montré de façon définitive D. Schaller, deux d'entre eux [= les termes désignant les objets décrits] sont exclusifs l'un de l'autre. L'effigies de Tellus est une statue, alors que la figura est une peinture ou une représentation en relief. Par là, le titre unifiant porté par l'édition de Sirmond («alia pictura») perd toute valeur. Rien ne garantit d'ailleurs que le manuscrit lui-même ait eu des titres, ni qu'il ait groupé les poèmes de la façon dont ils ont été édités. Pour D. Schaller, la seule certitude est que Théodulf fit faire une table avec une mappa mundi qui comportait les deux tituli; la congruence des vers 1–40 (l'allégorie) et 41–54 (l'imago orbis, la depicta figura, soit les deux cartouches) étant dès lors remise en cause, une nouvelle édition devra les séparer.* Cf. *ibidem*, s. 100.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 102.

⁵¹ *Ibidem*, s. 91.

⁵² Cf. przyp. 9.

⁵³ Cf. E. Edson, *Mapping Time...*, s. 85; A. Contessa, *A Geography of Learning...*, s. 56.

nego dorobku kartograficznego średniowiecza, co dziś dość mocno podkreślają niektórzy badacze⁵⁴. Takie postawienie sprawy odzwierciedla ogromny szacunek autora bądź autorów mapy do tradycji, co koresponduje z duchem kultury monastycznej. Przy tej okazji warto zauważyć, że określenie *mappa mundi* pojawia się tutaj po raz pierwszy w odniesieniu do mapy świata zawartej w rękopisie⁵⁵. Konsekwencje wypływające z tytułu tego rozdziału zauważył już A. Vidier⁵⁶, jednak nie wyciągnął stąd tak radykalnych wniosków.

Osobne zagadnienie to tekst otaczający mapę, który wielkość poszczególnych regionów podaje za pomocą ich obwodu. A. Vidier uważał ten sposób definiowania wielkości danego obszaru za pewne *novum*, niespotykane wcześniej w źródłach łacińskich⁵⁷. Następnym badaczem, który zajął się tym właśnie zagadnieniem był zmarły przedwcześnie Richard Uhden (I IV 1900 – I VIII 1939). Sam tekst otaczający mapę nazwał on od jego pierwszych słów *Specimen terrae*⁵⁸. Uważał, że może to być przekład z języka greckiego⁵⁹. On też przypomniał, że obwodem jako miarą danego terytorium posługiwano się w literaturze rzymskiej wyłącznie w odniesieniu do: *Inseln und Binnenmeere, Objekte, die seltsamerweise im «Specimen terrae» übergangen werden. Bei anderen Gebieten findet sich dies Verfahren nie, und ihre Größe wird in allen Fällen mit Zahlen für die Erstreckung in die Länge und Breite ausgedrückt – eine aus Plinius' Erdbeschreibung genugsam bekannte Methode*⁶⁰. R. Uhden nie był jednak w stanie określić źródła, gdzie stosowano by obwód jako miarę wielkości danego obszaru, ograniczając się do stwierdzenia: *Vermutlich hat man an ein Verfahren zu denken, für das Ansätze in den Sphragiden des Eratosthenes vorliegen*⁶¹. Zaś w ostatnim zdaniu swego krót-

⁵⁴ Cf. J.-G. Arentzen, *Imago mundi cartographica. Studien zur Bildlichkeit mittelalterlicher Welt- und Ökumenekarten unter besonderer Berücksichtigung des Zusammenwirkens von Text und Bild*, München 1984, s. 126, przyp. 386; A.-D. von den Brincken, *Kartographische Quellen...*, s. 78.

⁵⁵ Cf. P. Gautier Dalché, *La „Descriptio mappe mundi” de Hugues de Saint-Victor. Texte inédit avec introduction et commentaire*, Paris 1988, s. 94; A.-D. von den Brincken, *Fines Terrae...*, s. 14, 59; E. Edson, *Mapping Time...*, s. 82; B. Englisch, *Ordo...*, s. 227, przyp. 15.

⁵⁶ A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 305.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 297.

⁵⁸ R. Uhden, *Specimen terrae...*, s. 128.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 128–129. Cf. P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 92.

⁶⁰ R. Uhden, *Specimen terrae...*, s. 128. Cf. P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 93 – ten ostatni autor dodał jeszcze półwyspy, jako obszary mierzone za pomocą obwodu; E. Edson, *Mapping Time...*, s. 82 – autorka ta, starając się wyjaśnić dlaczego pisarze antyczni określali wielkość wysp podając ich obwód, dodaje: *perhaps because they could be sailed around*; A. Contessa, *A Geography of Learning...*, s. 65; N. Sorin, *In circuitu tenuit... Dacia and Roman Geographical Knowledge*, ENap 21, 2011, s. 43.

⁶¹ R. Uhden, *Specimen terrae...*, s. 129.

kiego artykułu wyraził dobrą badawczą intuicję, *daß sich im «Specimen terrae» wenigstens die Ergebnisse eines bisher gänzlich unbekannten Meßverfahrens bis ins Mittelalter gerettet haben*⁶².

To „brakujące ogniwo”, o którym mówi zacytowana wyżej intuicja R. Uhdena, odkrył właśnie P. Gautier Dalché. Badacz francuski odnalazł bowiem w bibliotece uniwersyteckiej w Lejdzie (Universiteitsbibliotheek Leiden) manuskrypt, pochodzący z wieku IX, a napisany prawdopodobnie w skryptorium benedyktyńskiego opactwa Fleury (Abbaye de Fleury lub Abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire), który zawiera ten sam tekst oraz szczęśliwie posiada tytuł: *Divisio orbis terrarum Theodosiana*⁶³. Owym Teodozjuszem jest władca bizantyński Teodozjusz II (10 IV 401 – 28 VII 450; cesarz od 1 V 408). Zdaniem francuskiego badacza właśnie tego typu późnoantyczny, bo pochodzący prawdopodobnie z V lub VI w. tekst mógł być wzorcem dla obu tekstów łacińskich⁶⁴, czyli zarówno dla autora manuskryptu z Fleury (IX w.), jak i dla autora kodeksu z Ripoll (XI w.). Już R. Uhden wskazywał na greckie pojęcia użyte w tekście łacińskim, który powstał w Ripoll, np.: *oecumene* (fol. 143^v), *Lybia* zamiast *Africa* (fol. 143^v i 144^r), *Arabia & Eudemon* (fol. 144^r) – chodzi oczywiście o termin łaciński *Arabia Felix*, który w grece brzmi *Arabia Eudaemon*: tymczasem w *Specimen terrae* zrobiono z tego dwa odrębne pojęcia, określające dwa różne regiony. Za zapożyczenie greckie przyjmuje R. Uhden również nazwę *Drybyce* (fol. 144^r) i kilka innych choronimów⁶⁵. Argumentację tę przejął P. Gautier Dalché⁶⁶ i Giusto Traina⁶⁷. Określenie *Divisio orbis terrarum Theodosiana* nie jest przypadkowe. O inicjatywie Teodozjusza II, której celem miał być pomiar *orbis terrae*, wspomina Dicuill († ok. 825) w dwóch różnych kontekstach. Raz jest to tekst wskazujący, że cesarz ten nakazał *mensuratio orbis terrae: In quinto decimo anno regni imperatoris Theodosii praecepit ille suis missis provintias orbis terrae in longitudinem et latitudinem mensurari*⁶⁸. Mieli tego dokonać *missi Theodosii*. Za drugim zaś razem tenże iroszkocki mnich cytuje 12-wersowy epigram na temat podjętej w roku 435 inicjatywy narysowania i opisanie mapy *orbis terrae* przez tegoż właśnie cesarza:

Hoc opus egregium, quo mundi summa tenetur,
Aequora, quo montes, fluvii, portus, freta et urbes

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Codex Vossianus latinus F. 12δ, fol. 40^v–41^r; P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 92. Cf. E. Edson, *Mapping Time...*, s. 82, 179, przyp. 26; B. Englisch, *Ordo...*, s. 225.

⁶⁴ P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 96. Cf. E. Edson, *Mapping Time...*, s. 82.

⁶⁵ R. Uhden, *Specimen terrae...*, s. 128.

⁶⁶ P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 93. Należy zaznaczyć, że badacz francuski opiera się na Cod. Voss. Lat. F. 12δ, fol. 40^v–41^r.

⁶⁷ G. Traina, *Mapping...*, s. 167.

⁶⁸ Dicuillus I, 1, s. 5.10–13. Cf. P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 95.

Signantur, cunctis ut sit cognoscere promptum,
 Quicquid ubique latet, clemens genus, inclita proles
 Ac per saecula pius, totus quem vix capit orbis,
 Theodosius princeps venerando iussit ab ore
 Confici, ter quinis aperit cum fascibus annum.
 Supplices hoc famuli, dum scribit pingit et alter,
 Mensibus exiguis, veterum monumenta secuti,
 In melius reparemus opus culpamque priorem
 Tullimus ac totum breviter comprehendimus orbem:
 Sed tamen hoc tua nos docuit sapientia, princeps⁶⁹.

Wersy te są dość często cytowane w kontekście geografii późnego antyku i średniowiecza⁷⁰. Z epigramu wynika jasno, że mapę wykonało dwóch ludzi cesarza (*supplices famuli*), z których jeden zajmował się opisem a drugi graficzną stroną tego przedsięwzięcia (*dum scribit pingit et alter*). Obaj zaś bazowali na dokonaniach wcześniejszych kartografów (*veterum monumenta secuti*), konsultując prawdopo-

⁶⁹ Dicuillus, 5, 4, s. 19.13 – 20.16. Cf. *Divisio orbis terrarum*, s. 19.16 – 20.12.

⁷⁰ Cf. G.H. Noehden, *A short Account of the Library of Vienna*, CJ 23, 1821, s. 53, przyp. 1 (*in extenso*); E. Schweder, *Beiträge zur Kritik der Chorographie des Augustus*, Teil I, Kiel 1876, s. 15–16 (*in extenso*); D. Delfsen, *Ursprung, Einrichtung und Bedeutung der Erdkarte Agrippas*, Berlin 1906, s. 14–15 (*in extenso*); P. Schnabel, *Die Weltkarte des Agrippa als wissenschaftliches Mittelglied zwischen Hipparch und Ptolemaeus*, Phil 90, 1935, s. 439–440 (*in extenso*); L. Bieler, *The Text Tradition of Dicuil's "Liber de mensural orbis terrae"*, PRIA 64, 1965/1966, s. 29 (*in extenso*); W. Wolska-Conus, *Deux contributions à l'histoire de la géographie*, TM 5, 1973, s. 275, przyp. 8 (przekład francuski całości); O.A.W. Dilke, *Cartography in the Byzantine Empire*, [in:] *The History of Cartography*, vol. I: *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, eds. J.B. Harley, D. Woodward, Chicago 1987, s. 259 (przekład angielski całości); P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 95 (*in extenso* – autor ten podaje tekst łaciński za Cod. Vat. lat. 642, fol. 81^v–82^r, który pochodzi z XII w.); A.D.E. Cameron, *Petronius Probus, Aemilius Probus and the Transmission of Nepos: A Note on Late Roman Calligraphers*, [in:] *"Humana sapit". Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, éd. par J.M. Carrié, R. Lizzi-Testa, Turnhout 2002, s. 125–126 (*in extenso*); B. Salway, *The Nature and Genesis of the Peutinger Map*, IMun 57.2, 2005, s. 128 (oryginał łaciński oraz angielski przekład *in extenso*); E. Albu, *Rethinking the Peutinger Map*, [in:] *Cartography in Antiquity and the Middle Ages. Fresh Perspectives, New Methods*, eds. R.J.A. Talbert, R. Unger, Leiden–Boston 2008, s. 113, przyp. 8 (wersy 1–7); R.J.A. Talbert, *Rome's World. The Peutinger Map Reconsidered*, Cambridge 2010, s. 138–139 (*in extenso*); B.M. Altomare, *Géographie et cosmographie dans l'Antiquité tardive: la tradition grecque et les modèles latins*, DHA 31.1, 2013, s. 24 (*in extenso*); J. Simon, *Chorography reconsidered. An alternative approach to the Ptolemaic definition*, [in:] *Mapping Medieval Geographies. Geographical Encounters in the Latin West and Beyond, 300–1600*, Cambridge 2013, s. 39, przyp. 73 (wersy 1–3); G. Traina, *Mapping...*, s. 165 (oryginał łaciński i angielski przekład *in extenso*); P. Gautier Dalché, *L'enseignement de la géographie dans l'antiquité tardive*, K 96.1, 2014, s. 171–172 (przekład francuski *in extenso*), s. 172, przyp. 98 (oryginał łaciński *in extenso*).

dobnie kilka różnych map. Kwestią otwartą jest, czy człowiek zajmujący się opisem wpisywał tekst w mapę, czy też stworzył rodzaj niewielkiego traktatu geograficznego⁷¹. Ukończyli oni swoją pracę zaledwie w kilka miesięcy (*mensibus exiguis*), poprawiając rzekome błędy swych poprzedników (*in melius reparemus opus*). Niektórzy historycy geo- i kartografii pokusili się nawet o identyfikację wspomnianych wyżej *veterum monumenta*. Detlef Detlefsen (25 IX 1833 – 21 VII 1911) uważał, że termin ten odnosi się *de facto* do słynnej mapy Marka Wipsaniusza Agryppy (63–12 p.n.e.)⁷². Opinię niemieckiego badacza podzielała m.in. Wanda Wolska-Conus (22 X 1919 – 25 IV 2012), która sugerowała ponadto, że owych 12 wersów było inskrypcją dodaną do mozaiki lub malowidła ściennego, pełniącego funkcję dekoracyjno-dydaktyczną w założonym w roku 425 uniwersytecie Teodozjusza II w Konstantynopolu⁷³. Najdalej w swej interpretacji poszedł Ekkhard Weber, który wysunął przypuszczenie, że analizowany tutaj epigram mógł znajdować się na początku zaginionego dziś pierwszego segmentu *Tabula Peutingeriana*⁷⁴. D. Detlefsen zauważył także słusznie, że *missi Theodosii* i idea pomiaru ziemi, którą Dicuil przypisał Teodozjuszowi II, może wynikać z jego nadinterpretacji owego 12-wersowego epigramu. Epigram ten nie mówi bowiem o nowym pomiarze świata, lecz tylko o sporządzeniu jego nowej mapy na rozkaz tego cesarza przez dwóch *supplices famuli*, którzy stosunkowo szybko uporali się z tym zadaniem. Tymczasem w ujęcie iroszkockiego mnicha owi dwaj pokorni słudzy delegowani do zrobienia mapy urosli do rangi *agrimensores*.⁷⁵ Jednak kwestia ta, choć sama w sobie ciekawa, nie jest ważna w kontekście niniejszego tekstu. Tutaj bowiem najistotniejsze jest pytanie o stosunek zarówno *Divisio orbis terrarum Theodosiana* z rękopisu z Fleury, jak i *Specimen terrae* z manuskryptu z Ripoll, do narracyjnej części wykonanej przez jednego z *supplices famuli Theodosii* przy założeniu, że owa narracyjna część była rzeczywiście znana w klasztorach zachodniej Europy⁷⁶. Kopista skryptorium w Abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire mógł bowiem posłużyć się tylko tytułem, który sam wykonywał na bazie znajomości cytowanego wyżej epigramu, dołączonego do *Divisio orbis terrarum*⁷⁷.

⁷¹ Cf. P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 95.

⁷² D. Detlefsen, *Ursprung...*, s. 15–17.

⁷³ W. Wolska-Conus, *Deux...*, s. 276–278; cf. P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 95–96, przyp. 25.

⁷⁴ E. Weber, *Tabula Peutingeriana: Codex Vindobonensis 324*, Teil [2]: *Kommentar*, Graz 1976, s. 22; cf. P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 95–96, przyp. 25.

⁷⁵ D. Detlefsen, *Ursprung...*, s. 15–16.

⁷⁶ P. Gautier Dalché (*Notes...*, s. 103) ostrożnie dopuszcza taką możliwość: *On a là, peut-être, l'écho très affaibli d'une entreprise cartographique de Théodose II, qui se serait transmise essentiellement en des régions périphériques de l'Empire d'occident*. Cf. G. Traïna, *Mapping...*, s. 167.

⁷⁷ Cf. przyp. 69.

Jeśli zaś chodzi o treść legend samej mapy, którą Cod. Vat. Reg. lat. 123 określa mianem *Mappamundi iuxta quorundam descriptiones*, to, pomimo tego że różni się ona od *Specimen terrae*, oba te elementy stanowią organiczną całość. Z drugiej strony mapa ta może być definiowana jako swego rodzaju graficzna kompilacja, będąca produktem klasztornej erudycji popartej benedyktyńskimi koncepcjami kartograficznymi⁷⁸. Wypada się więc zgodzić z tezę cytowanego tutaj już wielokrotnie P. Gautier Dalché:

c'est la carte longtemps désignée comme la «carte de Théodulf d'Orléans», qui est sans doute, en réalité, une création du monastère de Ripoll en Catalogne. Encadrée par un texte descriptif probablement traduit du grec, intitulé *Specimen terrae* dans d'autres témoins et datant du V^e ou du VI^e siècle, elle apparaît sur une double page d'un manuscrit de 1055 ou 1056, l'ensemble de la page étant intitulé «Mappa mundi iuxta quorundam descriptionem». (...). Carte et texte y sont étroitement associés – ce qui rappelle (...) la caractéristique des rapports arpentage des agrimenseurs⁷⁹.

Badacz francuski uważa zatem, że mapa ta jest oryginalnym dziełem mnichów klasztoru w Ripoll i że nie należy jej łączyć z Teodulfem, mimo że wersy jego poematu zostały wpisane w południową hemisferę mapy⁸⁰. W ten sposób P. Gautier Dalché w roku 1995 zrelatywizował tezę swego rodaka A. Vidier z roku 1911.

Podsumowując tę część niniejszych rozważań należy przypomnieć, że aktualnie podstawowymi i najbardziej inspirującymi tekstami do badań nad mapą z Ripoll są prace takich autorów jak: A. Vidier (1911), R. Uhden (1931), D. Schaller (1962)⁸¹, A. Contessa (2011), a przede wszystkim P. Gautier Dalché (1995). Natomiast cenne przyczynki zostały napisane przez następujących badaczy: A.-D. von den Brincken (1992)⁸², M. Kupfer (1994)⁸³, E. Edson (1997, wyd. 2 – 1999)⁸⁴ i B. Englisch (2002)⁸⁵. Dodać należy, że choć mapę tę wzmiankuje w swych publikacjach wielu historyków geografii i kartografii średniowiecznej, to jednak większość tych opracowań traktuje przedmiotową mapę marginalnie. Natomiast w polskiej

⁷⁸ Cf. P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 103: *Il n'y aurait rien d'extraordinaire à ce que les moines de Ripoll aient réalisé leur propre mappemonde à partir de modèles locaux.*

⁷⁹ P. Gautier Dalché, *Agrimensure...*, s. 166. Cf. idem, *De la glose...*, s. 762.

⁸⁰ Wątpliwość co do genetycznych związków mapy z Ripoll z Teodulfem wyraził już swego czasu Marcel Destombes (27 VII 1905 – 26 XI 1983), cf. przyp. 16. Cf. też E. Edson, *Mapping Time...*, s. 85; B. Englisch, *Ordo...*, s. 225, przyp. 6; A. Contessa, *A Geography of Learning...*, s. 56.

⁸¹ D. Schaller, *Philologische Untersuchungen...*, s. 82–84.

⁸² A.-D. von den Brincken, *Fines Terrae...*, s. 58–60.

⁸³ M. Kupfer, *Medieval...*, s. 266–268 i s. 282–283, przyp. 40–41.

⁸⁴ E. Edson, *Mapping Time...*, s. 80–86.

⁸⁵ B. Englisch, *Ordo orbis terrae...*, s. 224–239.

literaturze przedmiotu mapa ta jest prawie nieznana, ponieważ obok J. Strzelczyka (1970)⁸⁶, K. Zalewskiej-Lorkiewicz (1997)⁸⁷ i niżej podpisanego (2014 i 2018)⁸⁸ rodzimi autorzy niemalże o niej zapomnieli. Niniejszy artykuł ma zatem na celu uzupełnienie tej luki w polskiej bibliografii historii kartografii.

Analiza mapy z Ripoll będzie podzielona na cztery części. Pierwsza z nich to tekst *Specimen terrae*, czyli tekst, który otacza mapę. W następnej kolejności zostanie omówiony graficzny schemat południowej półkuli wraz z wypełniającymi go inskrypcjami i legendami. Kolejnym, trzecim etapem niniejszych analiz będzie półkula północna, czyli (nasza) ekumena. Natomiast ostatni, czwarty segment niniejszych rozważań będzie poświęcony szczegółowym analizom najistotniejszych winiet miast. Całość zaś domkną wnioski końcowe.



Fig. 1: Mapa z Ripoll (ok. 1055)

⁸⁶ J. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury...*, s. 212–213.

⁸⁷ K. Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane...*, s. 8.

⁸⁸ P. Kochanek, *Winiety...*, s. 233; idem, *Wpływ...*, s. 315, 348; idem, *Vignetten von Konstantinopel in den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Karten. Die Entwicklung des grafischen Topos der Stadt*, VP 38, 2018, t. 70, s. 397, 411, 427, 431.

Tekst *Specimen terrae* znajduje się zarówno po lewej (fol. 143^v), jak i po prawej (fol. 144^r) stronie mapy. Treść tego krótkiego traktatu zostanie podana za wersją, którą przedstawił A. Vidier. Wierność jego odczytu można dziś łatwo zweryfikować (wyjątek stanowią miejsca, w których tekst jest nieczytelny), dzięki elektronicznemu wydaniu Cod. Vat. Reg. lat. 123, przez Bibliotekę Watykańską⁸⁹.

Tekst po lewej stronie mapy jest poświęcony Europie⁹⁰:

• Specimen terrę quam oecumenen appellamus dividitur in partes tres, ut Europa una pars dicatur, altera Asia, Lybia tertia. Cujus longitudo est, ab Oriente in Occidente, milia passus $\overline{\text{LCT}} \overline{\text{L}}$; latitudo, a litoribus Ethiopię regionis meridiane usque ad partem septentrionalem Sarmatię, litora milia passus $\overline{\text{LI}} \overline{\text{XX}} (?)$, ex quibus Europa finitur. A freto maximo qui est inter Hispaniam et Mauretanium usque ad hostia fluminis Tanais et lacum Moeotem, hoc litus patet milia passus $\overline{\text{LXXI}} \overline{\text{DCCCCVII}}$. • Item Asia finitur ab Europa similiter eodem flumine, et a Lybia ostia fluminis Nili, quod appellatur Heracleoticum, per omnem litus maris nostri et littora, milia passus $\overline{\text{CCCCI}} \overline{\text{CC}} \dots$. • Quia ergo uniwersa spatia reddidimus nunc revertamur ad singulas regiones ut finiunt inter se et quibus continentur spatiis. • Hispania, quam quidam appellant Hiberiam, patet in circuitu milia passus $\overline{\text{XXXI}} \overline{\text{CCCVIII}}$. • Gallię utręque, comata et bradata in unum, in circuitum patent milia passus $\overline{\text{XI}} \overline{\text{DCCCLXXII}}$. • Italia tota, per Alpes flumenque Arsiam, per littora patet milia passus $\overline{\text{XXI}} \overline{\text{CLXXVII}}$. • Retia et Vindelica utręque in circuitum in unum patent milia passus $\overline{\text{DCCCLVII}}$. • Germanię utręque, proxima Galileę et Senonica, patent in circuitum milia passus $\overline{\text{XXXI}} \overline{\text{DCXXV}}$. • Sarmatia omnis, a flumine Vistula, per quę Histrum flumen, et littora Pontici maris, et ex parte Caspii et ore septentrionalis, in circuitum patent milia passus $\overline{\text{XI}} (?) \overline{\text{DCCCXII}}$. • Thracia et Getica in unum patent milia passus $\overline{\text{XI}} \overline{\text{DCLXXVIII}}$. • Moesia per sae [*sic!*] in circuitum pate(n)t milia passus $\overline{\text{CCCLXXV}}$. • Macedonia omnis idem in circuitum patet milia passus $\overline{\text{XI}} \overline{\text{DCCXCIII}}$. • Illiricum per se in circuitum patet milia passus $\overline{\text{XI}} \overline{\text{DCLXXXIII}}$. • Pannonia per sae [*sic!*] in circuitum patet milia passus $\overline{\text{XI}} \overline{\text{DCCCLXXVII}}$. • Peloponessus tota, in qua Achaia est Elea et Asiana et Laconicę et Arcadia et Argia, in circuitum per ora maritima patent milia passus $\overline{\text{D}} \dots \overline{\text{XXIII}}$. • Hae omnes regiones Europae adscribuntur⁹¹.

⁸⁹ www.digi.vatlib.it/view/MSS_Reg.lat.123 [dostęp: 1 IX 2019].

⁹⁰ Kropki (•) oddzielają od siebie logiczne całości, które wydzielił również autor manuskryptu. Test zawiera również liczby, którym towarzyszą dwa rodzaje znaków: $\overline{\text{I}} \overline{\text{I}} \overline{\text{I}}$ i $\overline{\text{I}} \overline{\text{I}} \overline{\text{I}}$. Oba te znaki, pomimo różnicy graficznej oznaczają to samo – a mianowicie, że liczbę w tej „ramce” należy pomnożyć przez 100 000. Owa różnica jest to, jak twierdzi R. U h d e n (*Specimen terrae...*, s. 128, przyp. 1): *eine Willkürlichkeit des Schreibers und macht keinen Unterschied aus*. Jest to ważne ponieważ A. V i d i e r (*La mappemonde de Théodulf...*, s. 295, przyp. 1) sądził, że owe „obramowania” cyfr oznaczają 1 milion. Natomiast nadkreślenie (łac. *vinculum*) oznacza pomnożenie wartości przez 1000.

⁹¹ Cf. A. V i d i e r, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 295–296.

Z kolei tekst po prawej stronie mapy (fol. 144^r) jest poświęcony Azji i Afryce (Libii):

• Asię civitates quę appellantur Bythinia, Moesia, Aeolis, Lydia, Phrygia, Ionia, Caria, Pisidia, Licia, Os Gallogrecię, Lycaonia et Pamphilia in uno ut provincia patent milia passus DCCCXII. • Cappadocia per se in circuitum patet milia passus LXXI DCCCLXXII. • Cilicia idem per se in circuitum patet milia passus LXI LXXXV. • Syria Coele que appellatur cum Phenicę in circuitum patet milia passus LXI DXXXIII. • Commagene regio in circuitum patent milia passus DCC. • Hyberia, quę in medio monte Caucaso jacet, in circuitum patet milia passus D. • Albania in circuitu patet milia passus DXCV. • Armenia major in circuitu patet milia passus LXXXI CCLXXXV. • Parthene et Caspia et Hyrcania et Thapiros et Drybyce et Massagete et Bactriani et Dahe et Socdiani et ceterę gentes quę confines sunt in circuitu patent milia passus LXI DCXXXV. • Scythia magna patet in circuitu milia passus LXI CLXV. • India in circuitu patet milia passus LXXXI DCXXXV. • Pedrosia et Arachosia et Propontica regio et Ichthiofagi omnes quam tenent et idem per se et Hadiabeni et Carmania in circuitu patent milia passus LXC CCLXXX. • Seria in circuitu patet milia passus LI DCLXXXVII. • Mesopotamia, quę inter Tigrim et Eufraten flumina jacent, in circuitu patent milia passus LXXI DCCLVII. • Arabia et Eudemon quę appellatur in circuitu patent milia passus LXXXI DCCC. • Aegyptus inferior et superior in circuitum patent milia passus LXI CCCXXV. • Hae omnes regiones Asiae adscribuntur. • Libię pars flumine Nilo et Marmaritarum in circuitu patent milia passus LXXI CCVIII. • Cyrenaica regio et Asbitica in uno in circuitu patent milia passus DCCCLXXII. • Nymidia provincia cum Persania in circuitu patent milia passus LXXXI CCCLII. • Aethiopia omnis quę sub meridiano posita est in circuitu patet milia passus LXI DCCCLXII. • Hae omnes regiones Lybiae asscribuntur⁹².

*

Sama kolistą mapą jest umieszczona centralnie na dwóch kartach pergaminu (fol. 143^v–144^r). Jest to mapa strefowa typu makrobiańskiego⁹³. Nie jest ona

⁹² Cf. *ibidem*, s. 296–297.

⁹³ Jeśli chodzi o klasyfikację map – M. C. Andrews, *The Study and Classification of Medieval Mappae Mundi*, *Archaeol* 75, 1926, s. 61–76; R. Udden, *Zur Herkunft und Systematik der mittelalterlichen Weltkarten*, *GZ* 37, 1931, s. 321–340; M. Destombes, *Mappemondes...*, s. 3–21; J.-G. Arentzen, *Imago...*, s. 63–131; D. Woodward, *Reality, Symbolism, Time, and Space in Medieval World Maps*, *AAAG* 75.4, 1985, s. 510–512; *idem*, *Medieval Mappae-mundi*, [in:] *The History of Cartography*, t. I, *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, eds. J. B. Harley, D. Woodward, Chicago–London 1987, s. 294–299. Zob. też J. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury...*, s. 203–207, 222–226; A. Krawiec, *Ciekawość świata w średniowiecznej Polsce. Studium z dziejów geografii kreatywnej*, Poznań

jednak, jak dzieje się to w przypadku tzw. map Makrobiusza, zorientowana na Północ, lecz na Wschód. W konsekwencji ukazuje ona dwie półkule (północną i południową), jednak o ile w przypadku map strefowych półkula północna jest „u góry” a południowa „na dole”⁹⁴, o tyle na przeorientowanej mapie z Ripoll półkula północna znajduje się po lewej a południowa po prawej stronie. W ten sposób mapa ta nabiera pewnych cech tzw. map Beatusa z Liébana⁹⁵, które rów-

2010, s. 64–82; cf. też P. K o c h a n e k, *Cesarstwo Bizantyńskie w kartografii Zachodu około roku 1000*, TKHPAN 12, 2015, s. 26, przyp. 129.

⁹⁴ Najważniejsze opracowania syntetyczne na temat tzw. map Makrobiusza: M. D e s t o m b e s, *Mappemondes...*, s. 43–45 (sekcja 18–21) i 85–95 (sekcja 36–38); L.S. C h e k i n, *Northern Eurasia...*, s. 95–120 (opisy kartogramów) i 396–445 (ilustracje) – jest to największy z dostępnych dziś dla badaczy zbiorów reprodukcji tych map; A. H i a t t, *The Map of Macrobius before 1100*, IMun 59.2, 2007, s. 149–176 – jest to dziś najbardziej kompletne zestawienie przedmiotowych map z okresu od IX do XII w., zawierające dwa ważne dodatki: 1) *Appendix 1: List of Manuscripts with Macrobius' Commentary on the Dream of Scipio in Approximate Chronological Order* (s. 171–172), który zawiera wykaz 69 rękopisów dzieła Makrobiusza wraz z lokalizacją map; 2) *Appendix 2: Nomenclature on the Maps in Macrobius' Commentary before 1200* (s. 173–175), który zawiera legendy widniejące na tych mapach. Cf. też A.-D. v o n d e n B r i n c k e n, *Die Kugelgestalt der Erde...*, s. 77–95 (= e a d e m, *Studien...*, s. 186–205). Cf. też P. K o c h a n e k, *Cesarstwo...*, s. 26, przyp. 130.

⁹⁵ Najważniejsze dziś opracowania ogólne na temat map Beatusa to: K. M i l l e r, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, Heft I, *Die Weltkarte des Beatus (776 n. Chr.)*, Stuttgart 1895; G. M e n é n d e z P i d a l, *Mozárabes y Asturianos en la cultura de la alta Edad Media en relación especial con la historia de los conocimientos geográficos*, BRAH 134, 1954, s. 137–291; M. D e s t o m b e s, *Mappemondes...*, s. 40–42 (17, 1–13); H. G a r c í a - A r á e z, *Los mapamundis de los Beatos. Origen y características principales*, MMM 18, 1993/1994, s. 49–76; i d e m, *Los mapamundis de los Beatos* (2^a parte). *Nomenclator y conclusiones*, MMM 19/20, 1995/1996, s. 97–128; B. E n g l i s c h, *Ordo...*, *passim*; I. B a u m g ä r t n e r, *Die Welt im kartographischen Blick. Zur Veränderbarkeit mittelalterlicher Weltkarten am Beispiel der Beatustradition vom 10. bis 13. Jahrhundert*, [in:] *Der weite Blick des Historikers. Einsichten in Kultur-, Landes- und Stadtgeschichte: Peter Johanek zum 65. Geburtstag*, hrsg. von W. E h b r e c h t, Köln 2002, s. 527–549; e a d e m, *Visualisierte Weltenräume. Tradition und Innovation in den Weltkarten der Beatustradition des 10. bis 13. Jahrhunderts*, [in:] *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter*, hrsg. von H.-J. S c h m i d t, Berlin–New York 2005, s. 231–276; L.S. C h e k i n, *Northern...*, s. 171–179, 468–477; I. B a u m g ä r t n e r, *Graphische Gestalt und Signifikanz. Europa in den Weltkarten des Beatus von Liébana und Ranulf Higden*, [in:] *Europa im Weltbild des Mittelalters. Kartographische Konzepte*, hrsg. von I. B a u m g ä r t n e r, H. K u g l e r, Berlin 2008, s. 83–101. W polskiej literaturze przedmiotu funkcjonują dwa instruktywne opracowania ogólne tego zagadnienia, por. J. S t r z e l c z y k, *Gerwazy z Tilbury...*, s. 208–212; P. K o c h a n e k, *Rozesłanie Apostołów na mapie Beatusa z Burgo de Osma*, [in:] *Fructus Spiritus est Caritas, Księga jubileuszowa ofiarowana Ks. Prof. F. Drączkowskiemu*, red. M. W y s o c k i, Lublin 2011, s. 703–745 (szczeg. s. 707–713). Cf. też P. K o c h a n e k, *Cesarstwo...*, s. 10, przyp. 12 oraz s. 11–26.

niez uwzględniają półkulę południową i są zorientowane na Wschód. Z kolei całość, czyli kombinacja mapy Makrobiusza z mapą Beatusa, nawiązuje z jednej strony do antycznej idei kulistości Ziemi⁹⁶, z drugiej zaś do pierwszej biblijnego siedziby człowieka, czyli do ogrodu w Edenie na wschodzie (Rdz 2, 8). Na mapie z Ripoll nie został jednak zaznaczony ów starotestamentalny rajski ogród.

Mapa składa się z kilku kręgów. Pierwszy, zewnątrz krąg stanowią „ogniste języki”. *The red and orange flames that appears today on the map are the result of the later stages of repainting, as can be seen in places where the original brown-orange flames are still visible under the later colouring*⁹⁷. Badacze mapy zauważają je⁹⁸, lecz rzadko starają się określić ich funkcję⁹⁹. Drugi okrąg został podzielony na 24 segmenty nierównej wielkości: mniejsze alternują z większymi. 12 mniejszych sekcji, mających kolor pergaminu, zawiera małe, uskrzydłone postacie, symbolizujące dwanaście wiatrów. Każda z nich dmucha w trąbę¹⁰⁰ lub w róg¹⁰¹. Z kolei 12 większych segmentów, pomalowanych na niebiesko, posiada wewnątrz małe, zielone paski, na których ciemnym brązem wypisano nazwy owych dwunastu

⁹⁶ Cf. P. Kochanek, *Rekonstrukcje globusa Kratesa z Mallos w dwóch polskich podręcznikach historii geografii*, AMe 20, 2007, s. 139–142; i d e m, *Współczesne rekonstrukcje globusa Kratesa z Mallos*, [in:] *Archiva temporum testes. Źródła historyczne jako podstawa pracy badacza dziejów. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Stanisławowi Olczakowi*, red. G. Bujak, T. Nowicki, P. Siwicki, Lublin 2008, s. 247–250; i d e m, *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej w kontekście klasycznych schematów zamieszkałej Ziemi*, VP 30, 2010, t. 55, s. 315–317 i przyp. 33–37; i d e m, *Rozesłanie...*, s. 711–713 (tu zamieszczono także wybraną bibliografię polską na temat idei kulistości Ziemi w starożytności i w średniowieczu, s. 711–712, przyp. 29); i d e m, *Schemat Krzyża i Grobu Chrystusa w kartografii średniowiecznej i wczesnonowożytnej*, [in:] *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, red. N. Widołk, Opole 2017, s. 125–128; i d e m, *Wpływ...*, s. 288–292.

⁹⁷ A. Contessa, *A Geography of Learning...*, s. 59.

⁹⁸ Cf. A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 297; A.-D. von den Brincken, *Die Ausbildung...*, s. 347 (= eadem, *Studien...*, s. 134); eadem, *Die Kugelgestalt...*, s. 90 (= eadem, *Studien...*, s. 199); eadem, *Weltbild...*, s. 404 (= eadem, *Studien...*, s. 259); P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 97; A.-D. von den Brincken, *Mappe...*, s. 35 (= eadem, *Studien...*, s. 537).

⁹⁹ Cf. E. Edson, *Mapping Time...*, s. 82: *red tongues of fire, (...) perhaps represent the celestial sphere of fire*; B. Englisch, *Ordo...*, s. 230: *Das Ganze wird (...) von einem Kreis flammenähnlicher, rot ausgeführter Gebilde umgeschlossen, der, (...) die Luft oder auch die Flammensphäre, die die Erde umgibt, symbolisieren könnte*; A. Contessa, *A Geography of Learning...*, s. 67: *The red flaming fire (...) may possibly be interpreted as ether, the purest and clearest matter composing the universe...*

¹⁰⁰ Cf. A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 297: *personnages ailés soufflant dans des embouchures...*; P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 97: *personnages ailés soufflant dans une trompe*.

¹⁰¹ Cf. A. Contessa, *A Geography of Learning...*, s. 74: *nude, winged, small figures blowing horns in the same direction...*

wiatrów. *Deux seulement de ces noms sont encore entièrement lisibles: au milieu à gauche, Aquilo, et dans le troisième segment en haut à droite, Auster; mais il est aisé de restituer tous les noms*¹⁰². Prawa część drugiego pierścienia, czyli ocean otaczający południową półkulę zawiera w sobie podzielony na sekcje czerwony napis: *o-cea-nus meri-dia-nus*¹⁰³. Sekcje te są rozmieszczone w ten sposób, że napis ów został „rozprowadzony” po całym prawym półpierścieniu (por. fig. 2). Natomiast lewy półpierścień oceaniczny posiada trzy zarysy wysp wraz z legendami: *Insulas Fortunatas, Britania i Hibernia*¹⁰⁴ *Scontorum*.

*



Fig. 2: Południowa półkula mapy z Ripoll

¹⁰² A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 297. A. Vidier pokusił się też (na tejże stronie) o podanie wszystkich nazw wiatrów: *Ce sont, en commençant par la gauche de la carte avec le nom qui figure entre les deux îles de Bretagne et d'Hibernie et en remontant de façon à faire tout le tour: 1. [Septentrio]; 2. Aquilo; 3. [Vultur]nu[s]; 4. [Subsolanus]; 5. [Eurus]; 6. Euro[-Auster]; 7. Auster; 8. [Auster-Africus]; 9. [Africus]; 10 [Favonius]; 11. [Chorus]; 12. [Circius]*. Cf. A. Contessa, *A Geography of Learning...*, s. 74 – autorka sugeruje, że nazwy wiatrów mogą pochodzić od Izydora z Sewilli (*O naturze rzeczy*, XXXVII, kol. 1006D–1008C; *Etymologia*, XIII, kol. 479B–481B). W kwestii średniowiecznych diagramów wiatrów, por. B. Obrist, *Wind Diagrams and Medieval Cosmology*, S 72.1, 1997, s. 33–84.

¹⁰³ Podział opływającego ziemię oceanu na sekcje zgodne z czterema stronami świata znajduje się u Juliusza Honoriusza (IV–VI) – A 49, s. 55,3–9. Cf. A. Contessa, *A Geography of Learning...*, s. 73–74.

¹⁰⁴ Tekst w tym przypadku jest nieco zatarty. A. Vidier (*La mappemonde de Théodulf...*, s. 300) odczytał ten wyraz jako *Hibernna*.

Południowa półkula mapy z Ripoll (fig. 2), która przy orientacji wschodniej samej mapy znajduje się po jej prawej stronie, nie posiada żadnych winiet. Składa się natomiast z bardzo symetrycznie rozmieszczonych inskrypcji łacińskich, które dają się łatwo odczytać właśnie wtedy, gdy lektor odwraca rękopis tak, jak to pokazuje fig. 2: wzdłuż osi północ-południe – jak w przypadku strefowych map Makrobiusza. Dwie pierwsze inskrypcje odnoszą się do stref klimatycznych i są ujęte w wyraźnie zaznaczone ramki, co prawdopodobnie ma czytelnikowi mapy lepiej uzmysławiać (wręcz unaoczniać) zagadnienie strefklimatycznych. Pierwsza inskrypcja od góry znajduje się tuż pod równikiem, a zatem w strefie równonocy, która jednocześnie stanowiła wówczas kres geograficznej wiedzy mieszkańców ekumeny. Napis ten brzmi:

Hic circulus equinoctialis Grecis ymerinos (*sic!*) uocatur, idcirco inhabitabilis est, quia et ut presens atque hinc uel inde uicinus est, cuius incendium Aethiopum terras exurit et mortalibus ab hac temperata, in qua inhabitamus zona ad aliam temperatam transitum uetat¹⁰⁵.

Drugi kartusz zawiera charakterystykę pięciu stref klimatycznych:

• Quinque circulis mundum diuidi philosophi aiunt quorum distinctionibus quędam partes temperatę incoluntur, quędam inmanitate frigoris aut caloris inhabitabiles exstant. • Primus circulus septentrionalis frigore inhabitabilis est, qui loco suo in hoc opere trans Ripheos montes descriptus est. • Secundus solstitialis ex eo terrinos qui a parte signiferi excelsissima nobis ad septentrionalem plagam uersus temperatus habitabilis est. • Tertius equinoctialis medio ambitu signiferi orbis incedens torridus inhabitabilis (*sic!*). • Quartus brumalis qui a Grecis antarticos uocatur, qui a parte humillima signiferi ad austrinum polum uersus temperatus et habitabilis. • Quintus circulus australis cymerinos iste est qui circa uerticem austrinum infra tectum frigore inhabitabilis¹⁰⁶.

Pod środkową częścią tej ramki widoczna jest zwrócona w stronę północnej półkuli postać – personifikacja ziemi, opatrzony podpisem *Ter[r]a* (fig. 3). Jej brązowy zarys uległ już do pewnego stopnia zatarciu, lecz ciągle jeszcze można zobaczyć kilka detali: prawą rękę postaci oplata wąż, natomiast w lewej trzyma ona

¹⁰⁵ Tekst łaciński za: P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 98. Cf. B. Englisch, *Ordo...*, s. 229, przyp. 27. Cf. też A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 299.

¹⁰⁶ Tekst łaciński za: P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 98–99 i przyp. 38. Cf. E. Edson, *Mapping Time...*, s. 85, 179, przyp. 28; B. Englisch, *Ordo...*, s. 229–230, przyp. 27. Cf. też A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 298. Wyżej cytowany tekst – Beda Czcigodny, *O naturze rzeczy*, IX, 1–12, s. 199 (= *PL*, t. 90, kol. 202A–204A), cf. X, 1–14, s. 200–201 (= *PL*, t. 90, 204A–206A). Terminy greckie zostały najprawdopodobniej zaczerpnięte – Izydor z Sewilli i, *Etymologia*, III, 44, 1–4, kol. 173B–174A, cf. także XIII, 6, 1–7, kol. 475B–476A.

róg obfitości¹⁰⁷. Ten ostatni atrybut w zestawieniu z postacią ludzką można uznać za odniesienie do rzymskiej bogini *Tellus*. Z kolei wąż może być aluzją zarówno do biblijnej perykopy o upadku pierwszych ludzi (Rdz 3, 1–13), jak i do biblijnej Ewy – pramatki ludzkości (Rdz 3, 20)¹⁰⁸. Zupełnie inaczej widzi tę sprawę A.-D. von den Brincken: *Die Tera-Darstellung rechts auf der südlichen Hemisphäre betont die Bewohnbarkeit des Raumes; von Antipoden ist nirgends die Rede*¹⁰⁹. Warto dodać, iż P. Gautier Dalché sądził swego czasu, że ten element mapy jest późniejszym dodatkiem¹¹⁰. Z tą tezą polemizuje A. Contessa: *The image, very faded now, certainly belongs to the original stage of the map, as evidenced by comparison with the style of the illustrations in light-brown ink on the heavenly map in the same manuscript*¹¹¹. Należy również zauważyć, że personifikacja ziemi jest zorientowana ku północy, lecz wzrok tej postaci jest skierowany bądź na południe, bądź na jeden z kartuszy zawierających wersy poematu Teodulfa. Wszystkie te obserwacje skłaniają do wniosku, że *Ter[r]a* była przez rysownika mapy uznana za ważny element graficzny południowej półkuli. Owa postać ludzka na obszarze antypodów jest być może milczącym, graficznym sprzeciwem rysownika mapy, wobec spekulacji mu współczesnych co do nieludzkiego charakteru mieszkańców tej części Ziemi. W tym kontekście można by nawet mówić o dowodzie na rozszerzenie XI-wiecznego horyzontu geograficznego z kręgu benedyktyńskiej kultury klasztornej w Hiszpanii. W końcu Arabowie przybyli z Afryki i choć byli wrogami chrześcijaństwa, mieli jednak taką samą budowę ciała. Z kolei oni sami kontaktowali się z mieszkańcami afrykańskiego interioru, którzy również byli ze wszech miar ludźmi. Warto też zwrócić uwagę na kompozycję wyrazu *TE* – postać – *RA*. Obok symetrycznego rozmieszczenia liter jest jeszcze jeden element: zarys postaci został być może potraktowany jako pierwsze „R”. Jest też możliwe, że układ ten to nieznanym dziś akronim, który należy tylko właściwie odczytać. Wypada jeszcze wspomnieć o tym, że personifikacja Ziemi znajduje się pomiędzy dwoma ukośnymi ramkami, których jeden z boków tworzy wraz z długim bokiem „kartusza pięciu stref klimatycznych” równoramienny trójkąt.

¹⁰⁷ Cf. A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 298; A.-D. von den Brincken, *Die Kugelgestalt der Erde...*, s. 90 (= eadem, *Studien...*, s. 200); P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 99, 102; E. Edson, *Mapping Time...*, s. 85; B. Englisch, *Ordo...*, s. 231; A. Contessa, *A Geography of Learning...*, s. 63–64.

¹⁰⁸ Kwestię tę nieco inaczej ujmuje E. Edson (*Mapping Time and...*, s. 85): *The imagery is ancient, but to a Christian it would signify the two aspects of earth, productivity and sin, good and evil*. Cf. B. Englisch, *Ordo...*, s. 231.

¹⁰⁹ A.-D. von den Brincken, *Fines Terrae...*, s. 198.

¹¹⁰ P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 99: *L'encre plus pâle fait penser que c'est peut-être une addition postérieure*. Cf. s. 102.

¹¹¹ A. Contessa, *A Geography of Learning...*, s. 63.

Chrześcijańska symbolika trójkąta jest zaś bardzo bogata, poczynając od symbolu Boga w Trójcy Jedynej. Generalnie zatem można powiedzieć, że ten raczej niedoceniony przez badaczy mapy element, jest prawdopodobnie bardzo ważny dla jej głębszego odczytania. Nie można jednak wykluczyć, że jest to rodzaj graficznego żartu mnicha-rysownika, który miał na celu sprowokowanie chwili relaksu u czytelnika tego „ciężko”-naukowego rękopisu. Dziś być może nie da się tego rozstrzygnąć, choć przypadkowe odkrycie w jakimś rękopisie może pomóc w wyjaśnieniu tej zagadki. Może chodzić np. o prosty ananizm: *tera – aret*, czyli „niech orze!”, *coniunctivus iussivus*. Byłaby to wówczas aluzja bądź do trudnego materiału zawartego w rękopisie, bądź do samej mapy jako do obrazu ziemi, która jest przede wszystkim miejscem pracy rolnika.



Fig. 3: Personifikacja Ziemi

W dwóch, wspomnianych wyżej, ukośnie narysowanych ramkach znajdują się dwa fragmenty XLVII (dawniej: IV 3) poematu Teodulfa, który, jak już wcześniej zasugerowano, prawdopodobnie dopiero od roku 1646 nosi tytuł *Alia pictura, in qua erat imago terrae in modum orbis comprehensa*¹¹². Każdy fragment liczy 8 wersów¹¹³.

¹¹² Cf. przyp. 17.

¹¹³ Oba fragmenty są cytowane w wersji zaproponowanej w roku 1995 przez P. Gautier Dalché (*Notes...*, s. 100). Ten tekst przejęła w roku 2002 B. Englisch (*Ordo...*, s. 230–231, przyp. 31). Z kolei wersja przedstawiona w roku 1911 przez A. Vidier (*La mappemonde de Théodulf...*, s. 306) różni się od wersji P. Gautier Dalché interpunkcją. Ten tekst przejął w roku 1930 Youssef Kamal (17 X 1882 – 1 II 1967) – *Monumenta cartographica...*, t. III, fasc. 1,

Pierwszy¹¹⁴ z nich (przy wschodniej orientacji mapy) znajduje się wyżej. Tworzą go wersy 49–54 wspomnianego XLVII poematu Teodulfa oraz wersy 77–78 poematu XLVI (*De liberalibus artibus in quadam pictura depictis*)¹¹⁵ tegoż autora:

- XLVII 49 Tocius orbis adest breuiter depicta figura
 50 Rem magnam in paruo corpore nosse dabis^(a)
 51 Hic amphitrites^(b) terrarum margine longo
 52 Bracchia protendit lumina^(c) cuncta uorans.
 53 Inflatis buccis discordes undique fratris^(d)
 54 Insistunt orbi sunt sua cuique loca¹¹⁶.
 XLVI 77 Extremęque duę gelidę sunt ordine zone
 78 Torrida per medium temperat una duas.

Drugi kartusz zawiera tylko wersy pochodzące z XLVII poematu Teodulfa (XLVII, 41–48):

- XLVII 41 Hoc opus ut fieret Theodulfus episcopus egi
 42 Et duplici officio ritę uigere dedi,
 43 Scilicet ut dapibus pascantur corpora latis
 44 Inspecta ei^(e) mentes^(f) orbis^(g) imago cibet
 45 Pius^(h) epulas animę qua⁽ⁱ⁾ carnis⁽ⁱ⁾ dilige uisor
 46 Viuida mens illis his caro pollet hebes
 47 Cęlica uerba sonent dapibus hęc mensa redundet
 48 Et teneant nullum libida^(k) dicta locum¹¹⁷.

s. 507^v. Autor ten na tej samej stronie podaje także pełną wersję tego poematu za edycją J. Sirmond'a z roku 1646 wraz z francuskim przekładem. Natomiast edycja (wraz z przekładem angielskim), którą zamieściła w swym artykule z roku 1994 Marcia Ku p f e r (*Medieval world maps...*, s. 266), idzie na poziomie treści za wydaniem krytycznym E. Du e m m l e r a (*MGH. PLAC*, t. I, s. 548), zaś w przypadku interpunkcji autorka wydaje się stosować własne kryteria. Z kolei A. C o n t e s s a (*A Geography of Learning...*, s. 60–61) w artykule z roku 2011 na poziomie treści bardzo zbliża się do edycji E. Duemmlera, zaś w przypadku interpunkcji autorka idzie za P. Gautier Dalché. Również D. Schaller w roku 1962 wydał tekst zawarty w obu „ramkach” mapy (D. S c h a l l e r, *Philologische Untersuchungen...*, s. 82–82). Jego wersja tekstu bazuje na źródle, czyli na Cod. Vat. Reg. lat. 123, fol. 144^r.

¹¹⁴ Cf. P. G a u t i e r D a l c h é, *Notes...*, s. 100, przyp. 44: «Premier» s'entend si l'on oriente la carte Nord en haut, en faisant subir au bifeuillet un quart de tour vers la droite: ce cartouche est alors situé à gauche et se trouve être le premier dans l'ordre de la lecture.

¹¹⁵ Te o d u l f, *Pieśni*, XLVI, s. 544–547. Poemat ten obejmuje w całości 114 wersów

¹¹⁶ Korekty pierwszego fragmentu: ^(a) dabit.; ^(b) –trite; ^(c) flumina; ^(d) fratres. Poprawki te idą za edycją poematu wydaną przez E. L. D u e m m l e r a (*MGH. PLAC*, t. I, s. 548).

¹¹⁷ Oboczności pierwszego fragmentu: ^(e) et; ^(f) mentem; ^(g) orbis *in rasura* in Cod. Vat. Reg. Lat. 123, fol. 144^r; ^(h) plus; ⁽ⁱ⁾ quam; ^(j) corpus; ^(k) liuida. Cf. przyp. 116.

Dwom ostatnim wersom pierwszego fragmentu, zapożyczonym w XLVI poematu biskupa Orleanu, warto przyjrzeć się nieco bliżej.

XLVI 77 Extremęque duę gelidę sunt ordine zone
78 Torrida per medium temperat una duas¹¹⁸.

Wers 77 bowiem wygląda w oryginale nieco inaczej:

XLVI 77 E quibus extremae geminae sunt frigore pressae¹¹⁹.

Został on więc przerobiony tak, aby dopasować go do kontekstu. Pierwotnie wers ten odnosił się do stref niebieskich, natomiast przez autora mapy został użyty w kontekście stref klimatycznych ziemi¹²⁰. Dla P. Gautier Dalché jest to jeden z argumentów za tym, że mapa ta ma niewiele wspólnego z biskupem Orleanu¹²¹. W ten sposób wzmocnieniu ulega teza, w myśl której jest ona produktem klasztornym, pochodzącym bezpośrednio z Ripoll.

Pod konfiguracją jaką tworzą dwie ukośnie umieszczone ramki z fragmentami cytowanych wyżej wersów Teodulfa, w „przyoceanicznej” strefie południowej półkuli został umieszczono ostatni napis tej części mapy: *Circuitus uniuerse terre quę uel a quibuscumque inhabitatur uel inhabitata jacet, continet stadia milia CCLII^o, sicut ab Eratostene geometra gnomica (sic!) racione inuestigatum est*¹²². Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że termin *geometra* (nie *geometria*!) został w pewien sposób wyeksponowany, ponieważ jest on zlokalizowany nad samym brzegiem oceanu, niemal na środku krzywizny tworzonego przezeń półkola. W konsekwencji, choć pojęcie to funkcjonuje w ramach powyższej inskrypcji, to jednak przez swe graficzne wyeksponowanie żyje także niejako własnym życiem, odsyłając obserwatora mapy wprost do terminu *geometria*. To zaś każe myśleć

¹¹⁸ Teodulf, *Pieśni*, s. 546.

¹¹⁹ Teodulf, *Pieśni*, *Lcit.*

¹²⁰ Cf. P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 101. Cf. też E. Edson, *Mapping Time...*, s. 85; A. Contessa, *A Geography of Learning...*, s. 61.

¹²¹ P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 102: *L'ordonnateur du manuscrit a probablement emprunté cet ajout au c. 46 pour commenter l'aspect cosmographique de la carte, peut-être aussi dans un souci de symétrie, afin d'obtenir deux ensembles de quatre distiques. Il est impossible que Théodulf ait composé cette série ainsi qu'elle se présente dans le manuscrit de Ripoll.*

¹²² Tekst łaciński za: P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 99. Cf. B. Englisch, *Ordo...*, s. 230, przyp. 28. Nieco inną lekcję proponuje A. Vidier (*La mappemonde de Théodulf...*, s. 298). P. Gautier Dalché (*Notes...*, s. 99, przyp. 39) dodaje także ważną uwagę: *Ce renseignement, dont l'origine ultime est sans doute le De nuptiis [Philologiae et Mercurii] de Martianus Capella [VI 596, ed. J.A. Willis, Leipzig 1983, s. 209], se trouve fréquemment dans les textes de comput.*

o całej graficznej kompozycji południowej półkuli, która ma charakter geometryczny a nie geograficzny. Czytelnik otrzymuje zatem informację, że znalazł się w kręgu geometrii, czyli jednej z dyscyplin nauczanej w tym czasie obok arytmetyki, astronomii i muzyki w ramach *artes liberales*, w drugim cyklu zwanym *quadrivium*. W tym miejscu warto przypomnieć, że w nauce antycznej i średniowiecznej funkcjonowały dwa pojęcia: opis Ziemi, czyli geografia (grec. γεωγραφία, łac. *descriptio terrae*), oraz pomiar tejże, czyli geometria (grec. γεωμετρία, łac. *mensuratio terrae*). Każde z tych pojęć odnosi się do badania powierzchni Ziemi (grec. γῆ), jednak pierwsze z nich akcentuje aspekt opisowy (grec. γράφω – *opisuję, przedstawiam, piszę*), drugie natomiast aspekt matematyczny, odwołując się do pomiarów (grec. μετρέω – *mierzę*)¹²³. Ponieważ południowa półkula wymykała się wówczas dociekaniom typu geograficznego, dlatego autor mapy z Ripoll wyakcentował aspekt geometryczny i pod tym właśnie kątem ustawił kartusze z inskrypcjami, starając się trzymać zasady symetrii przy ich rozmieszczeniu. Zabieg ten spowodował, że ta część mapy sprawia wrażenie hieratycznego bezruchu. Obszar ten można co prawda zmierzyć, ale nie można go z braku wiedzy opisać w kategoriach ludzkich. W tym sensie jest to ziemia nieludzka, czyli ziemia nieznaną ówczesnemu człowiekowi. Jedyne element geograficzny to mocno falista linia brzegowa południowego oceanu, która może sugerować istnienie bardzo wielu zatok, będących potencjalnymi, bezpiecznymi przystaniami dla śmiałków, którzy wyruszą na te niezbadane wody.

*

W przeciwieństwie do geometrycznego charakteru półkuli południowej, półkula północą jest domeną geografii, ponieważ to ona właśnie obejmuje podległą opisowi ekumenę, czyli ziemię będącą domem ludzkości. Ekumena ta składa się z trzech znanych wówczas kontynentów: Europy, Azji i Afryki (o ile *Specimen terrae* używa pojęcia *Lybia*, o tyle na samej mapie widnieje napisany na czerwono termin *Africa*). Jednak afrykańska część ekumeny jest bardzo mocno zmarginalizowana i ograniczona do bardzo wąskiego pasa śródziemnomorskiego wybrzeża tego kontynentu. W obrębie Afryki (północnej) niektóre inskrypcje są dziś nieczytelne.

¹²³ Cf. P. K o c h a n e k, *Schematy...*, s. 308; i d e m, *Iluzja schematów choro- i topograficznych jako baza mnemotechnicznej portolany w starożytności*, [in:] *Tworzenie iluzji społecznej – wiedza w sferze publicznej*, red. J. S z y m c z y k, M. Z e m ł a, A. J a b ł o ņ s k i, Lublin 2012, s. 73; i d e m, *Wpływ...*, s. 287.



Fig. 4: Północna półkula mapy z Ripoll

Jednak to daje się w całości lub w części odczytać¹²⁴. Do tej grupy należy sześć nazw prowincji (*Aegyptus superior*, *Mauritania*, *Getulia*, *Cesariensis*, *Tingit...*, *Aethiopa*), jedno pasmo górskie (*mons thagir...*¹²⁵), dwa miasta (*Alexandria*, *Car-*

¹²⁴ Tekst łaciński za: P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 98. Nieco inną lekcję kilku nazw proponuje A. Vidier (*La mappemonde de Théodulf...*, s. 303–304): *Getuli*, *Tingit[ania]*, *Aethiopi*, *Alexand[ria]*, *reg...solitudines que discriminant Ethiopiam a mar...* Cf. A.-D. von den Brincken, *Fines Terrae...*, s. 173; *Aethiopi* – za A. Vidier; B. Englisch, *Ordo...*, s. 236; *Getuli*, *Tingit[ania]* – również przejęte od A. Vidier; oraz s. 235, przyp. 41.

¹²⁵ Cf. P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 98, przyp. 37: *Lecture incertaine; ce peut être aussi montes agi...ra.*

thago – tab. 4/1–2 i fig. 10) oraz dłuższa inskrypcja, która znajduje się na styku półkuli północnej z południową: *arenosas solitudines que discriminant Etiopiam a Mauritaniis...*¹²⁶ Z kolei Azja posiada 36 w większości czytelnych legend¹²⁷. Wśród nich jest siedemnaście nazw prowincji (*Hirchania*, *Scyta superior*, *Bragmania*, *Gangaridae*, *Damirice*, *India*, *India magna*, *Parcia*, *Persidia prouincia*, *Asia minor*¹²⁸, *Isauria prouincia*, *Media prouincia*, *Babilonia*, *Caldea*, *Persida*, *Arabia prouincia*, *Iudea*), cztery nazwy gór (*Libanus*, *Sina*, *feir* (= *mons Seir?*), *mons Caucasus*), osiem nazw rzek (*Ior* (corr. ex *Iordan*, -*dan* eras.), *Dan*, *Eufrates*, *Tigris*, *Indus fluuius*, *fluuius Gandis*, *Fison*, *fluuius Grisogoris* – corr ex -*garis*), pięć nazw miast (*Bersabea*, *Betlehem*, *Eybron*, *Hericho*, *Hierusalem*¹²⁹ – tab. 1/2–5 oraz fig. 6 i 8) oraz dwie inne, częściowo tylko czytelne inskrypcje (*ubi elefanti... cuntur*¹³⁰, *iter Y(s)ra(el)i(s)*). Jeśli chodzi o Europę to w ten kontynent wpisano 26 inskrypcji¹³¹: piętnaście z nich to nazwy prowincji (*Achaia*, *Macedonia*, *Dalmatia*, *Histria*, *Mesia*, *Gocia*, *Pannonia*, *Germania superior*, *Germania inferior*, *Gallia*, *Bellica* [Belgia], *Gallicia*, *Terragonensis*, *Hispania*, *Italia*), pięć to nazwy rzek (*Danubius*, *Sigona* [Sekwana], *Igon* [Yonne], *Liger* [Loara], *Padus*)¹³², pięć toponimów odnosi się do miast (*Constantinopolim* – tab. 3/1 oraz fig. 6, 10 i 13; *Senones* [Sens] – tab. 4/3 i fig. 10; *Beneuentum*, *Rauenna*, *Roma* – tab. 2/1–3 oraz fig. 10 i 12). Całości dopełnia jedna dłuższa inskrypcja, zlokalizowana centralnie tuż nad brzegiem północnej części oceanu: *circulus septentrionalis quem Grecis articos uocantur inhabitabilis*. Wreszcie duże zbiorniki wodne,

¹²⁶ A. Contessa (*A Geography of Learning...*, s. 69) dodaje do terminów wpisanych w afrykańską część mapy nazwę *Nylus* – Nil. Jednak skan mapy (www.digi.vatlib.it/view/MSS_Reg.lat.123) tego nie potwierdza. Jest jednak możliwe, że badając oryginał A. Contessa dopatrzyła się słusznie tego terminu, który w skanie wygląda na zatarty.

¹²⁷ Tekst łaciński za: P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 98. Odczyt A. Vidier (*La mappemonde de Théodulf...*, s. 303) różni się czasem wersji podanej przez swego rodaka: *Braëmania*, *Libani*, *Jord[anis]*, *Fluuium Grisogaris*, *Ubi elefanti cur...*

¹²⁸ Ta legenda została pominięta zarówno przez A. Vidier, jak i przez P. Gautier Dalché.

¹²⁹ W przypadku miast palestyńskich A. Contessa (*A Geography of Learning...*, s. 69) proponuje następujące lekcje: *Jerusalem*, *Herico* i *Hyebron*.

¹³⁰ Inskrypcję, którą P. Gautier Dalché (*Notes...*, s. 98) odczytał *ubi elefanti... cuntur*, a A. Vidier (*La mappemonde de Théodulf...*, s. 303) *Ubi elefanti cur...*, E. Edson (*Mapping Time...*, s. 84) proponuje odczytać jako: *ubi elefanti [nas?] cuntur*. Tę propozycję A. Contessa (*A Geography of Learning...*, s. 68, przyp. 50) przyjmuje za pewnik, pisząc: *ubi elefanti [nas] cuntur*.

¹³¹ Tekst łaciński za: P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 97. Odczyt A. Vidier (*La mappemonde de Théodulf...*, s. 302) różni się minimalnie: *Beneventia*. A. Contessa (*A Geography of Learning...*, s. 69) proponuje odczyt: *Senone*, *Beneventia*.

¹³² Cf. P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 97, przyp. 33: *Plusieurs fleuves non nommés: en Tarraconnaise, en Italie, entre Achaia et Constantinopolim, le Rhin et le Tanais*.

wyspy oraz inne inskrypcje związane z morzem obejmują łącznie 13 nazw¹³³. Pięć z tym terminów odnosi się do akwenów spoza Morza Śródziemnego: *Meotides paludes*, *mare Caspium*, (*mare*) *Rubr*, *mare Gal*[ilee], *mare Mor*[tuum]¹³⁴. Natomiast osiem znajduje się w obrębie tego właśnie morza: *Sardinia*, *Corsica*, *Africanum pelagus*¹³⁵, *Sicilia*, *Creta*, *insule Ciclades*, *Cyprus*¹³⁶ oraz dłuższa legenda – *ad portum Cartaginis stadia II*¹³⁷. Należy również wspomnieć o tym, że o ile rysownik mapy zaznaczał zwykle morze i rzeki kolorem niebieskim, o tyle Morze Azowskie (*Meotides paludes*) ma tutaj kolor zielony, podobnie jak Jordan, jezioro Genezalet i Morze Martwe, a na błękit Morza Kaspijskiego zostało nałożonych kilka zielonych, szerokich kresiek¹³⁸. W tym kontekście warto również dodać, że kontur Morza Czerwonego na mapie z Ripoll nie został wypełniony kolorem korespondującym z jego nazwą, jak to ma miejsce na wielu innych mapach średniowiecznych¹³⁹, lecz ma on kolor brązowy¹⁴⁰. W sumie „ekumeniczna” część mapy została wypełniona 85 legendami. Wiele też spośród zaznaczonych elementów nie posiada nazw, lub też terminy te uległy zatarciu i są aktualnie nieczytelne.

Jednak, aby podjąć próbę głębszego zrozumienia mapy z Ripoll, należy zwrócić uwagę na szczególną rolę jaką odgrywa w jej grafice zespół kilku ściśle z sobą połączonych akwenów wodnych, którymi są: wschodnia część Morza Śródziemnego, Morze Egejskie, Dardanele, morze Marmara, Bosfor, Morze Czarne i Morze Azowskie (fig. 5). Te bowiem zbiorniki wodne tworzą rodzaj naturalnej, bardzo solidnej i mocno wyeksponowanej granicy między Europą a Azją, *de facto* zaś tylko te dwa

¹³³ Tekst łaciński za: P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 97.

¹³⁴ Cf. A. Vidier (*La mappemonde de Théodulf...*, s. 302): *Mare Mor*[tuum], *Mare Gal*[ileum], [*R*]ubrum [mare]. A. Contessa (*A Geography of Learning...*, s. 69): *Mare Mortuum*, *Rubrum Mare*, *Mare Galileum*.

¹³⁵ Pojęcie *Africanum pelagus* E. Edson (*Mapping Time...*, s. 84) oddaje zwrotem “African shore”.

¹³⁶ Cf. A. Vidier (*La mappemonde de Théodulf...*, s. 300): *Cypris*. Ta sama lekcja – B. Englisch, *Ordo...*, s. 231, przyp. 34.

¹³⁷ P. Gautier Dalché (*Notes...*, s. 97) podkreślił, że chodzi o odległość między wybrzeżem afrykańskim a włoskim. A. Vidier (*La mappemonde de Théodulf...*, s. 300) odczytał ten fragment jako: *ad portum Cartaginis est... dia II*. E. Edson (*Mapping Time...*, s. 84) dodała do wersji P. Gautier Dalché przekład angielski, który jest zarazem komentarzem: (*two [thousand?] stades to the port of Carthage*) – B. Englisch, *Ordo...*, s. 231, przyp. 34. Tymczasem A. Contessa (*A Geography of Learning...*, s. 68, przyp. 50) potraktowała przypuszczenie E. Edson jako pewnik: (*two [thousand] stades to the port of Carthage*).

¹³⁸ Cf. A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 299; A.-D. von den Brincken, *Die Ausbildung...*, tabela między s. 336 a 337 oraz s. 338 (= eadem, *Studien...*, s. 124, 126)

¹³⁹ Cf. A.-D. von den Brincken, *Die Ausbildung...*, tabela między s. 336 a 337 (= eadem, *Studien...*, s. 124).

¹⁴⁰ Cf. przyp. 97.

kontynenty są ważne dla autora analizowanej tutaj mapy. To sprawiło, że ekumena została niejako sformatowana w binarnej perspektywie euro-azjatyckiej. Ponadto bariera morska, która oddziela Europę od Azji, pełni również funkcję buforu nie tylko między Europą a Azją, lecz także między światem chrześcijańskim a islamem. Mapa z Ripoll stara się w ten sposób uzmysłowić swemu czytelnikowi ówczesną sytuację geopolityczną, której punktem ciężkości stała się wschodnia część basenu Morza Śródziemnego oraz akweny wodne znajdujące się na północ od niego. Nie jest to zatem prosty schemat kartograficzny typu OT, czy też schemat północnej półkuli wzięty z mapy strefowej Makrobiusza, lecz mapa ekumeny służąca refleksji nad konkretnym okresem historii chrześcijańskich krajów śródziemnomorskich. Mapa z Ripoll stara się także pośrednio wyeksponować fakt, że w owym czasie Bałkany zaczęły odgrywać rolę najbardziej na wschód wysuniętego bastionu Europy, czy wręcz stały się przedmurzem chrześcijaństwa. Ten fakt jest wart odnotowania również dlatego, że mapa z Ripoll powstała w roku 1055 (lub 1056). Tymczasem już 16 lipca 1054 Humbert z Silva Candida (ok. 1005 – 5 V 1061) obłożył ekskomuniką patriarchę Konstantynopola Michała Cerulariusza (ok. 1000 – 21 I 1059), która to data, jak wiadomo, jest uznawana za początek tzw. schizmy wschodniej. Brak śladów tego wydarzenia na mapie może świadczyć m.in. o dojrzałości zakonnej kultury Zachodu. W tym czasie posiadano tam bowiem doświadczenia dwóch wielkich schizm (nie licząc częstych „drobnych” nieporozumień politycznych oraz kontrowersji teologicznych): schizmy akacjańskiej (484–519) i schizmy Focjusza (861–867). Żadna z nich nie stała się przyczyną stałego rozłamu w łonie chrześcijaństwa. W ten sytuacji kolejne „nieporozumienie” w sferze administracji kościelnej nie wywoływało emocji.



Fig. 5: Granica Europy i Azji – wschodnia część Morza Śródziemnego, Morze Egejskie, Dardanele, morze Marmara, Bosfor, Morze Czarne i Morze Azowskie

Patrząc na Azję (fig. 6) łatwo dostrzec, że jej schemat jest złożony w kilku elementów. Północno-wschodnia część tego kontynentu zawiera w sobie rodzaj trójkąta (fig. 7), który od zachodu ogranicza *mons Caucasus*, od północnego zachodu *mare*

Caspium, od północy i północnego wschodu limituje go błękitna wstęga oceanu, zaś granicę południową stanowi bezimienna, mająca kształt linii prostej długa bariera gór¹⁴¹. Wewnątrz tej naturalnej enklawy umieszczono dwa choronimy: *Hirchania* i *Scyta superior*. Ponadto do wspomnianej południowej bariery górskiej od strony południowo-wschodniej przylega drugi łańcuch górski o kształcie półokręgu, który tworzy szczelnie zamknięty półkolisty obszar. Wewnątrz tego terytorium można odczytać słowo *Bragmania*. Góry mają kolor brązowy, natomiast błękit Morza Kaspijskiego został „skażony” kilkoma zielonymi liniami. Obszar wyznaczony przez rzeczony trójkąt jest tylko pozornie całkowicie zamknięty, ponieważ między pasmem Kaukazu a zachodnim wierzchołkiem Morza Kaspijskiego można dostrzec bardzo wąskie, anonimowe przejście. W rzeczywistości są to tzw. *Portae Caspiae*, zaś cała enklawa to terytorium, które w kartografii średniowiecznej było uznawane za obszar zamieszkały (przynajmniej od czasów Aleksandra Macedońskiego) przez „ludy zamknięte” (*inclusae nationes*) oraz przez biblijnego, eschatologicznego wroga ludzkości, Goga (Ez 38–39; Ap 20, 8, por. Rdz 10, 2). Do tej właśnie klauzury północno-wschodniej Azji¹⁴² przylega całkowicie odseparowana od reszty ekumeny *Bragmania*. W konsekwencji terytorium Azji zostało niejako graficznie pomniejszone przez wyłączenie z niego tych dwóch dużych enklaw. Podobny charakter ma terytorium, w które wpisano nazwę *Asia minor* (fig. 5, 6 i 8). Od reszty kontynentu oddziela ją wyraźnie zaznaczony, czerwony łuk. Jest to oczywiście segment Azji, która należał wówczas do cesarstwa bizantyńskiego. Jak łatwo zauważyć, autor mapy pieczołowicie wydzielił te części Azji, które nie podlegały wpływom muzułmańskim. W ten sposób ograniczył bardzo wyraźnie obszar tego kontynentu podległy władzy wyznawców islamu: od strony północnej jest on limitowany przez klauzurę północno-wschodniej Azji, zaś od południa przez Morze Czerwone. Z kolei od zachodu terytorium władzy kalifa uszczupla *Asia minor*. Temu samemu celowi służy wyraźne określenie granic Palestyny (nazwanej tutaj mianem *Iudea*). Od północy i południa są to dwie czerwone linie. Zachodnie rubieże tego obszaru wyznacza Morze Śródziemne. Natomiast od wschodu naturalną barierą oddzielającą obszar palestyński od reszty Azji są zaznaczone na zielono: jezioro Genezaret, Jordan i Morze Martwe. Tworzą one łącznie schemat buzdyganu lub maczugi (fig. 9), która jak „miecz Damoklesa” wisi nad Palestyną. Symbol ten można odczytać jako sugestię rysownika mapy, wskazującą na efemeryczność muzułmańskiego panowania w Palestynie, która *de facto* jest ziemią żydów i chrześcijan.

¹⁴¹ Podobny graficznie typ gór na mapach średniowiecznych analizuje Joseph R ö g e r (6 VIII 1852 – 20 XII 1932) w swej pracy *Die Bergzeichnung auf den ältesten Karten. Ihr Verhältnis zur darstellenden Kunst*, München 1910, s. 19–22.

¹⁴² Cf. P. K o c h a n e k, *Klauzura północno-wschodniej Azji na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych*, VP 36, 2016, t. 65, *passim* (szczeg. s. 213–215 i 222). Cf. też i d e m, *Graphisches Schema des nordöstlichen Teils von Asien auf ausgewählten mittelalterlichen Weltkarten*, PPT 23.2 (46), 2017, s. 219–304.

Ten fakt ma także uzmysłować każdemu, kto patrzy na tę mapę, pięć winiet miast: *Bersabea*, *Betlechem*, *Eybron*, *Hericho* i *Hierusalem* (tab. 1/2–6). Winiety te mają specyficzny układ. W centrum Palestyny nie znajduje się bowiem Jerozolima, lecz Betlejem (fig. 6 i 8) – miejsce narodzin Chrystusa (Łk 2, 4–6, por. Mi 5, 1; Mt 2, 1; J 7, 42), o którym prorok Micheasz (Mi 5, 1) powiedział, że jest najmniejsze spośród miast Judy. Być może fakt ten tłumaczy, dlaczego rysownik mapy z Ripoll nie przedstawił na swym dziele biblijnego raju: gród w Edenie (Rdz 2, 8) to przecież miejsce upadku pierwszych ludzi (Rdz 3, 1–24), zaś Betlejem to miejsce długo wyczekiwanego narodzin Chrystusa-Zbawiciela i Nowego Adama (por. Rz 5, 12–21; 1 Kor 15, 22). Wskazuje to, jak się wydaje, że z jednej strony autor mapy nie pragnął zajmować się Starym, lecz Nowym Adamem, aby jego mapa tchnęła spełnioną nadzieją zbawienia, z drugiej zaś brak raju sugeruje określony profil teologiczny, obecny w klasztorze w Ripoll. Winiety pozostałych czterech miast otaczają Betlejem, tworząc przy tym figurę prostokąta, co przywodzi na myśl narożne wieże obronne twierdzy. Wyeksponowanie winiety miejsca narodzin Chrystusa wskazuje wyraźnie jak autor mapy rozumie Palestynę – to nie tylko żydowska Ziemia Obiecana, ale przede wszystkim chrześcijańska Ziemia Święta. Z centralnym położeniem winiety Betlejem na obszarze Palestyny korespondują być może „ogniste języki”, które, jak już wspomniano, stanowią pierwszy, zewnętrzny i najbardziej widoczny okrąg całej mapy. Może to być bowiem aluzji do zesłania Ducha Świętego (Dz 2, 3). W tym sensie Betlejem to symbol początku nowej epoki, zaś „ogniste języki”¹⁴³ to symbol narodzin Kościoła. Otaczają one cały glob ziemski, ponieważ Chrystus posłał Apostołów z nakazem głoszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu wszystkim narodom (Mt 28, 19, por. Mk 16, 12; J 20, 21, por. też J 17, 18; Dz 1, 8)¹⁴⁴. W konsekwencji rysownik mapy pozostawił islamowi jedynie anonimową winietę na obszarze zwanym *Babilonia*, którą można *grosso modo* identyfikować z miastem *Babylon* (tab. 1/1)¹⁴⁵. Graficzna marginalizacja wroga lub też obszarów traktowanych przez danego kartografa jako peryferyjne jest zabiegiem często stosowanym na mapach średniowiecznych, co ma zapewne związek z logiką odziedziczoną po kartografii rzymskiej. Marginalizacja ta służyła też prawdopodobnie uspakajaniu nastrojów i psychicznej podbudowie potencjalnego użytkownika mapy, którym często był młody adept *artes liberales*. Mapa z Ripoll jest dobrym przykładem na wielofunkcyjność wyobrażeń kartograficznych w średniowieczu. Duch uczoności epoki łączy się tutaj z teologią biblijną oraz z graficznym komentarzem do aktualnej sytuacji geopolitycznej. Taka synteza zaś była użytecznym narzędziem, dobrze przystosowanym do potrzeb dydaktyki szkolnej i duszpasterstwa. Warto również zwrócić uwagę na fakt, że na terytorium Azji, a dokładnie w obrębie bizantyńskiej enklawy

¹⁴³ Cf. przyp. 99.

¹⁴⁴ Cf. też P. K o c h a n e k, *Rozesłanie...*, s. 703–704.

¹⁴⁵ Cf. A. V i d i e r, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 303; B. E n g l i s c h, *Ordo...*, s. 232.

Asia minor nie została zaznaczona Troja¹⁴⁶, której nazwa widnieje na mapie zwanej *The Morgan Beatus* (940/945), na mapie Beatusa z Valladolid (970), z *Seu de Urgell* (koniec X w.) i z Madrytu (1047), zwanej też *Facundus Beatus*. Są to zaś mapy wcześniejsze od mapy z Ripoll i tak jak ona powstały w Hiszpanii¹⁴⁷. Termin ten został wpisany również w datowaną na rok 1030 mapę zwaną *Cottoniana*¹⁴⁸. Nie można zatem braku tego toponimu na mapie z Ripoll uznać za dzieło przypadku. Twórca tej mapy pominął go najprawdopodobniej rozmyślnie, aby nie czynić w ten sposób aluzji do trojańskiej genezy Rzymu. Stało się tak prawdopodobnie dlatego, że ważne miejsce na swej mapie przeznaczył on z góry dla Konstantynopola, o czym niżej. Musiał więc wyeliminować to, co mogło tę ideę graficznie zakłócić i przekierować myśli lektora mapy, szczególnie ucznia szkoły klasztornej, w niepożądanym kierunku. Na tym m.in. zasadza się pewne *novum* tej mapy.



Fig. 6: Wschodnia część ekumeny

¹⁴⁶ Cf. A.-D. von den Brincken, *Herausragende...*, s. 27 i 36 (= eadem, *Studien...*, s. 652, 663).

¹⁴⁷ Troja występuje również na późniejszych mapach Beatusa: z Burgo de Osma (1086) – tu wraz z winietą; z Silos (1109 – tu tylko nazwa) oraz z Oña (koniec XII w.) – nazwa „Troja” jest tu otoczona podwójną, kwadratową ramką. Cf. H. García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos* (2ª parte)..., s. 109.

¹⁴⁸ Od XI w. termin „Troja” pojawia się częściej i jest zwykle opatrzony winietą.



Fig. 7: Klauzura północno-wschodniej Azji



Fig. 8: Azja Mniejsza i Palestyna

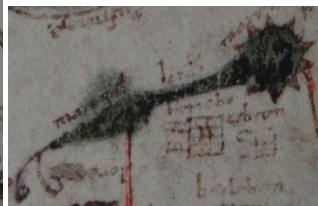


Fig. 9: „Buzdygan” – wschodnia granica Palestyny

W przypadku Europy (fig. 10) autor mapy z Ripoll posłużył się również narysowanymi brązowym kolorem pasmami góorskimi, jako naturalnymi liniami granicznymi dla poszczególnych obszarów tego kontynentu. Generalnie ogromny łuk wysokich szczytów oddziela Europę południową od północnej, która jest też wyraźnie przesunięta na peryferie kontynentu. Natomiast główną rolę odgrywają trzy tworzące ową południową Europę półwyspy: Iberyjski, Apeniński i Bałkański. Na kresach Zachodu widnieje Półwysep Iberyjski. Graficznie składa się on z dwóch części (fig. 10 i 11): A) bardzo regularnego trójkąta, który tworzy niepodpisane tutaj pasmo Pirenejów, wybrzeże oceanu i wybrzeże Morze Śródziemnego. Wnętrze „trójkąta” iberyjskiego wypełniają dwie legendy (*Hispania*, *Tarragonensis*) oraz jedna anonimowa winieta, uważana niekiedy na winietę Toledo (tab. 2/4)¹⁴⁹; B) prostokąt, który krótszym bokiem przylega do owego trójkąta, utworzony przez anonimowe pasmo górskie oraz ocean. We wnętrzu prostokąta umieszczono termin *Gallicia*. Schemat trójkąta przypisał Hiszpanii syn tej ziemi, Orozjusz (380/385 – ok. 450)¹⁵⁰. Można powiedzieć, że twórca niniejszej mapy, narysowanej przecież także na ziemi hiszpańskiej, nie mógł „zdradzić” swego znakomitego rodaka, tym bardziej że schemat ten zastosowano wcześniej na tzw. mapach Beatusa oraz na wielu innych mapach średniowiecznych¹⁵¹. Natomiast silny graficzny rozdział między *Gallicia* (i *Asturia*) a resztą Półwyspu Iberyjskiego jest również zabiegiem dobrze znanym z map Beatusa¹⁵². Drugim z półwyspów, który ma

¹⁴⁹ Cf. A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 302; A. Contessa, *A Geography of Learning...*, s. 69.

¹⁵⁰ Orozjusz, I, 2, 69, s. 26, 10 (= PL, t. 31, kol. 688B); Orozjusz (I, 2), 33, s. 64, 21. Obszerniejszy wykaz źródeł powtarzających schemat Orozjusza – P. Kochanek, *Iluzja...*, s. 88, przyp. 61; idem, *Wpływ...*, s. 318, przyp. 124–126.

¹⁵¹ Cf. P. Kochanek, *Wpływ...*, s. 319–320, tab. XI; cf. też B. Englich, *Ordo...*, s. 236.

¹⁵² Cf. P. Kochanek, *Trójkąt jako schemat Hiszpanii na mapach średniowiecznych*, RHu 67.2, 2019 (w druku).

schemat trójkąta (choć nie jest on tak dopracowany jak poprzedni), jest Półwysp Apeniński (fig. 10 i 12). To porównanie sięga przynajmniej czasów Polibiusza (ok. 200 – ok. 118 p.n.e.)¹⁵³. Schemat ten, jak się wydaje, przejął Pliniusz Starszy. Jednak kreślił go nie jako trójkąt, lecz jako liść dębu¹⁵⁴. Porównanie to przejął m.in. Solinus (III w. n.e.)¹⁵⁵ i Rutiliusz Namatianus (I poł. IV w. n.e.)¹⁵⁶. Na mapie z Ripoll „trójkąt” italski dzięki swej falistej linii brzegowej wydaje się nawiązywać właśnie do idei liścia dębu. Z kolei układ pasm górskich czyni z Italii, podobnie jak to miało miejsce w przypadku Hiszpanii, z jednej strony obszar z natury niedostępny, z drugiej zaś z natury obronny. Pierwszą linią obrony jest oczywiście łuk Alp, natomiast wewnątrz półwyspu jest to łuk Apeninów¹⁵⁷. W konsekwencji *Beneuentum* i *Roma* są chronione podwójną linią naturalnych murów obronnych, podczas gdy *Rauenna* jest osłaniana tylko przez Alpy. Można powiedzieć, że te pasma górskie zostały rozmieszczone w ten sposób ręką Boskiej Opatrzności¹⁵⁸. Również Półwysp Bałkański (fig. 10 i 13) chronią od północy góry, podczas gdy z trzech pozostałych stron jest on oblany morzem. Przy pewnej dozie wyobraźni można uznać, że i ta część Europy ma schemat trójkąta, chronionego opatrnościowo przez góry i morze. Wewnątrz półwyspu zlokalizowano pięć legend: *Achaia*, *Macedonia*, *Dalmatia*, *Histria* i *Constantinopolim*. Do trzech z nich (*Constantinopolim*, *Dalmatia* i *Macedonia*) dołączono winiety (tab. 3/1–3). A. Vidier sugerował, że winieta dalmatyńska może odnosić się do Dubrownika (*Ragusium*), macedońska zaś do Salonik (*Thessalonica*)¹⁵⁹. Charakterystyczną cechą wszystkich tych winiet jest kopuła, klasyczny element świątyń bizantyńskich (o czym niżej). Największą winietą Półwyspu Bałkańskiego, a zarazem całej mapy z Ripoll jest wyobrażenie Konstantynopola¹⁶⁰. Fasada tej świątyni jest zwrócony na północ, a zatem cała budowla jest zorientowana wzdłuż osi północ-południe. Innymi słowy jej absyda oraz ołtarz mieszczą się po południowej stronie budowli. Orientacja

¹⁵³ Polibiusz, II, 14, 4, s. 139.12–13. Cf. Strabon, V, 1, 2. C. 210, s. 287. 22.

¹⁵⁴ Pliniusz, (ed. Mayhoff), III, 43, s. 249.4–5. Cf. P. Kochanek, *Iluzja...*, s. 86 i przyp. 53; idem, *Wpływ...*, s. 315 i przyp. 114–115.

¹⁵⁵ Solinus, 2, 20, s. 39, 13.

¹⁵⁶ Rutiliusz Namatianus, II, 19, s. 63.

¹⁵⁷ Na temat antycznych schematów pasm górskich – P. Kochanek, *Iluzja...*, s. 104.

¹⁵⁸ *Ibidem*, s. 323.

¹⁵⁹ A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 302.

¹⁶⁰ Ten fakt podkreśla wielu badaczy, cf. A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 302; A.-D. von den Brincken, *Die Kugelgestalt der Erde...*, s. 90 (= eadem, *Studien...*, s. 199); eadem, *Weltbild...*, s. 404 (= eadem, *Studien...*, s. 259); P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 102; E. Edson, *Mapping Time...*, s. 84; B. Englisch, *Ordo...*, s. 235; A.-D. von den Brincken, *Herausragende...*, s. 37 (= eadem, *Studien...*, s. 664); A. Contessa, *A Geography of Learning...*, s. 68.

tej budowli nie jest zapewne przypadkowa, lecz dziś trudno stwierdzić, jaką ideą kierował się jej twórca. B. Englisch widzi w winiecie Konstantynopola nie tylko ważny element konstrukcyjny mapy¹⁶¹, lecz również wysuwa ostrożnie przypuszczenie, że wyeksponowanie metropolii nad Bosforem mogło być ważnym elementem wielu map średniowiecznych, opierających się na zaginionym dziś archetypie, który podkreślał graficznie znaczenie Konstantynopola w obrębie ekumeny¹⁶². Półwysep Bałkański (i Konstantynopol) to istotnie największe i łatwo dostrzegalne segmenty mapy z Ripoll. Jej rysownikowi bardzo zależało, by tak właśnie było. Aby jednak wytłumaczyć ten fakt, nie trzeba się odwoływać do jakiegokolwiek archetypu. Wystarczy bowiem odwołać się do historii wschodniej części basenu Morza Śródziemnego z początku XI w., żeby zauważyć, że w ten sposób mapa eksponuje potęgę do jakiej doszło Bizancjum za panowania Bazylego II. Można by ją odczytać wręcz jako hołd złożony temu właśnie cesarzowi. Mapa akcentuje przy tym „europejskość” cesarstwa bizantyńskiego, a marginalizuje terytoria bizantyńskie w Azji, której mały, wydzielony skrawek nosi *nomen omen* nazwę *Asia minor*. Jest to zaledwie przyczółek bizantyński na tym kontynencie. Na dodatek ów bizantyński przyczółek w Azji dzieli od „europejskiego” cesarstwa szeroki pas mórz (fig. 5). Pozostaje oczywiście nadzieja, że *Asia minor* faktycznie spełni rolę przyczółka, czyli będzie tym miejscem, z którego wyjdzie zwycięska kontrofensywa przeciw islamowi, wyzwalać w pierwszej kolejności Ziemię Świętą. Być może ta właśnie nadzieja została przedstawiona graficznie w formie buzdyganu (fig. 9), symbolizującego bizantyński „miecz Damoklesa”. Jednak, co warto raz jeszcze podkreślić, siły do tego uderzenia tkwią na Bałkanach i to w ten właśnie półwysep jest zapatrzony benedyktyński mnich z Ripoll. Bałkany są dla niego motorem napędowym misji chrześcijańskiej, cokolwiek słowo to miałoby tutaj oznaczać. Natomiast północna część Europy została potraktowana marginalnie. Posiada też ona tylko jedną skromną winietę miasta – jest nim galijskie Sens (*Senones*). Swe miejsce na mapie miasto to zawdzięcza prawdopodobnie wyłącznie swojej pozycji w kościelnej hierarchii Galii¹⁶³ i estymie, jaką cieszyło się, w kręgu ówczesnej kultury benedyktyńskiej. Jednak B. Englisch idzie znacznie dalej i uważa, że Sens pojawia się na mapie dlatego, że jest to miejsce powstania mapy, która stanowiła

¹⁶¹ B. Englisch, *Ordo...*, s. 235, 582 (fig. 2.5.3.) i 597 (fig. 2.5.4.).

¹⁶² *Ibidem*, s. 235. Genezą tego przypuszczenia jest być może opinia P. Gautier Dalch é (*Notes...*, s. 102), który sądził, że *l'origine tardo-antique de [la carte de Ripoll] se marque (...), entre autres détails, par la taille plus importante de la vignette de Constantinople (comparée à Rome et à Jérusalem), par la présence presque exclusive, en Europe, de cités italiennes, et enfin par l'indication d'un trajet entre l'Italie et l'Afrique*. Cf. E. Edson, *Mapping Time...*, s. 84.

¹⁶³ Cf. B. Englisch, *Ordo...*, s. 239 i przyp. 37; A. Contessa, *A Geography of Learning...*, s. 69.

wzór dla kartografa z Ripoll¹⁶⁴. Teza ta nie jest nowa, ponieważ wyraźne sugestie na ten temat można znaleźć już w artykule A. Vidier¹⁶⁵. U podstaw tej hipotezy leży chociażby fakt bardzo dokładnego opisanie tego regionu na mapie z Ripoll. Obok bowiem winiety *Senones* pojawiają się tam nazwy aż trzech rzek: *Sigona* = Sekwana, *Igona* = Yonne i *Liger* = Loara. Co więcej, Yonne przepływa przez Sens i jest dopływem Sekwany. Jest to więc duże nagromadzenie nazw na bardzo małym obszarze (w skali tej mapy), co sugeruje, że rysownik mapy dobrze znał ten właśnie region. W końcu w samym Sens Benedyktyni posiadali Abbaye Saint-Pierre-le-Vif, a nad Loarą Abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire, zwane także Abbaye de Fleury. Można zatem powiedzieć, że region ten był dobrze znany ówczesnym mnichom. Za tą hipotezą stoją więc poważne przesłanki, których nie należy ignorować. Wypada też dodać, że oceaniczny linia brzegowa Azji i Europy ma kształt silnie pofalowany, podobnie jak to miało miejsce w przypadku wybrzeża półkuli południowej, co można również dostrzec na niektórych mapach Beatusa¹⁶⁶.



Fig. 10: Zachodnia część ekumeny

¹⁶⁴ Cf. B. Englisch, *Ordo...*, s. 233, 237.

¹⁶⁵ A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 309–310, 312–313. Przed tego typu tezą przestrzegał swego czasu P. Gautier Dalché (*Notes...*, s. 103). Cf. A. Contessa, *A Geography of Learning...*, s. 69

¹⁶⁶ Cf. P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 102.



Fig. 11: „Trójkąt hiszpański”

Fig. 12: „Trójkąt
italski”Fig. 13: „Trójkąt
bałkański”

*

Warto również poświęcić nieco uwagi samym winietom mapy z Ripoll. A. Vidier pisał, że *villes de la carte [sont figurées] par les tours ou les dômes d'une cathédrale*¹⁶⁷. A.-D. von den Brincken określiła swego czasu te winiety jako „Quaderbauten mit drei Türmen”¹⁶⁸.

Azja posiada ich sześć (tab. 1), z których tylko jedna, oznaczająca najprawdopodobniej *Babylon* (tab. 1/1) nie posiada nazwy. Jak widać, są to winiety skonstruowane na bazie prostego schematu: kamienny mur obronny oraz dwie (*Bersabea, Betlehem, Eybron i Hericho* – tab.1/2–5) lub trzy wieże (*Babylon, Hierusalem* – tab. 1/1 i 6). Ilość wież sugeruje pewną hierarchię miast. Jednak obok hierarchii zaznaczonej grafiką samych winiet, istnieje też hierarchia sugerowana przez położenie danej winiety na obszarze Palestyny. Miasta te występują bowiem na mapie jako pewien zbiór, przy czym szczególne miejsce zajmuje, na co wskazano już wyżej, Betlejem. Jerozolima jest zaś wyraźnie na drugim planie¹⁶⁹. Wszystkie winiety mają kolor brązowy¹⁷⁰. Są one bardzo schematyczne. Ich autor wyraźnie nie stara się zainteresować nimi widza. Funkcjonują one tylko jako grupa miast z Betlejem w centrum. Mogą być także dowodem na wysoki, zdaniem kartografa, poziom urbanizacji Palestyny. Jest też prawie pewne, że w ramach ówczesnych zajęć szkolnych miasta te były szczególnie często wymieniane, a zatem ich lokalizacja na mapie wpisuje się z jej dydaktyczną funkcję

¹⁶⁷ A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 302.

¹⁶⁸ A.-D. von den Brincken, *Die Ausbildung...*, s. 346 (= eadem, *Studien...*, s. 133).

¹⁶⁹ Cf. eadem, *Jerusalem...*, s. 361 (= eadem, *Studien...*, s. 689).

¹⁷⁰ Cf. przyp. 97.

– uczeń powinien znać przynajmniej pięć miast Azji, które szczególnie wiążą się z historią zbawienia. Co więcej, uczeń ten mógł przeczytać o niektórych z nich w dalszej części rękopisu, ponieważ mapa (fol. 143^v–144^r) dzieli *de facto* księgę III (fol. 127^r–150^v) na dwie części: fol. 128^r–142^v – to traktat Bedy *De natura rerum* (fol. 127^r–127^v zawiera wyliczenie tytułów rozdziałów całej III księgi, natomiast fol. 143^r jest puste); fol. 145^r–150^v – to pismo Bedy *De locis sanctis* (fol. 144^v jest puste). W ramach tego ostatniego dzieła funkcjonuje obszerny opis Jerozolimy i miejsc świętych, które znajdują się w jej sąsiedztwie (fol. 145^r–147^v = rozdział XLV–L)¹⁷¹. Z kolei rozdział LI dotyczy Betlejem (*De situ Bethleem et locis ibidem sanctis* – fol. 147^v)¹⁷². Następny, LII rozdział, prezentuje Hebron (*De situ Chebron et monumentis patrum* – fol. 147^v)¹⁷³, a rozdział LIII nosi tytuł *De Hiericho et locis eiusdem* (fol. 148^r)¹⁷⁴. Wreszcie *Bersabea* jest wspomniana w rozdziale XLVIII (49): *De locis circa Hierusalem et ecclesia in valle Iosaphat* (fol. 146^v)¹⁷⁵. W ten sposób skromne winiety mapy nabierają zupełnie innego kolorytu po lekturze drugiej części III księgi kodeksu. Jest to instruktywne połączenie obrazu i słowa, która raz jeszcze dowodzi dydaktycznego charakteru zarówno samej mapy, jak i całego traktatu, w którym ją umieszczono.

Jeśli chodzi o trzy półwyspy południowej Europy, to posiadają one łącznie siedem winiet miast. Na Półwyspie Iberyjskim jest to bezimienna winieta, łączona zwykle z *Toletum* (tab. 2/4)¹⁷⁶. Przypomina ona masywny zamek obronny, nad którym dominują cztery wieże. Budowla sprawia wrażenie solidnej, choć narysowanej bardzo schematycznie. Z kolei w Italii znajdują się trzy winiety miast: *Beneventum*, *Ravenna* i *Roma* (tab. 2/1–3)¹⁷⁷. Pierwsze z wymienionych miast zdaje się posiadać winietę w formie donżonu. Winieta Rawenny ma kształt trójtwieżowej budowli otoczonej murem obronnych. Natomiast Rzym, przedstawiony również jako przylegające do siebie trzy wieże, nie posiada murów obronnych.

¹⁷¹ Cf. Beda Czcigodny, *O miejscach świętych*, I–VI, s. 252–264 (= PL, t. 94, kol. 1179–1184).

¹⁷² Cf. Beda Czcigodny, *O miejscach świętych*, VII, 1–4, 1–27, s. 264–265 (= PL, t. 94, kol. 1184–1185).

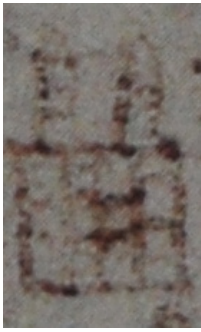
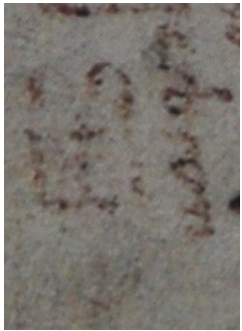
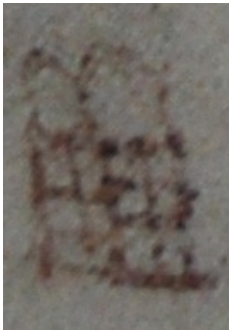
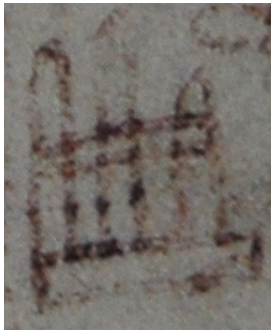
¹⁷³ Cf. Beda Czcigodny, *O miejscach świętych*, VIII, 1–3, 1–18, s. 266–267 (= PL, t. 94, kol. 1185).

¹⁷⁴ Cf. Beda Czcigodny, *O miejscach świętych*, VIII, 1–4, 1–40, s. 267–268 (= PL, t. 94, kol. 1185–1186).

¹⁷⁵ Cf. Beda Czcigodny, *O miejscach świętych*, V, 1, 10–11, s. 261 (= PL, t. 94, kol. 1183).

¹⁷⁶ Cf. przyp. 149.

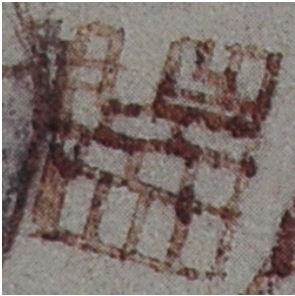
¹⁷⁷ A.-D. von den Brincken, *Roma nella cartografia medievale (secoli IX–XIII)*, [in:] *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazione, sopravvivenza nella “Repubblica Christiana” dei secoli IX–XIII, Atti della quattordicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 24–28 agosto 1998*, Milano 2001, s. 216 (= eadem, *Studien...*, s. 599).

		
1. <i>Babylon</i> (?)	2. <i>Bersabea</i> (= Beer Szewa)	3. <i>Betlehem</i>
		
4. <i>Eybron</i> (= Hebron)	5. <i>Hericho</i> (= Jerycho)	6. <i>Hierusalem</i>

Tab. 1: Winiety Babilonii i Judei

Wszystkie winiety miast Półwyspu Apenińskiego są stylizowane na budowle świeckie. Ten stan rzeczy dziwi szczególnie w przypadku Rzymu. Można, podobnie jak w przypadku miast Palestyny, widzieć w tym umyślny zabieg autora mapy: wymienia on ważne w tej epoce miasta Italii, ale stara się, aby ich winiety nie przykuwały uwagi użytkownika mapy. Ma on tylko mieć świadomość ich istnienia. Jednak fakt, że Rzym wygląda w tym zestawieniu najmniej interesująco, jest już kwestią, która wymyka się współczesnemu badaczowi mapy. Z jednej bowiem strony nie sposób nie uchwycić tej cichej acz bardzo sugestywnej aluzji, z drugiej zaś jest ona dziś zupełnie niewytłumaczalna. Można by w tym fakcie dopatrywać się wpływu późnoantycznego, bizantyńskiego wzorca, na którym oparł się rysownik. Jednak, jak już wyżej zauważono, grafika mapy z Ripoll kładzie szczególny nacisk na Półwysep Bałkański i Konstantynopol, a świadomie deprecjonuje lub marginalizuje inne ergiony i miasta ekumeny. W tym samym paradygmacie należy więc umieścić także postponowanie Rzymu. Piątą winietą „europejską” jest Sens (tab. 4/3). Jest ona nader skromna: dwie wieża i rodzaj muru (obronnego?). Jeśli przyjąć za B. Englisch hipotezę, że tam właśnie powstał

pierwotny wzór mapy, wówczas winieta ta urasta do rangi symbolicznego uhonorowania tego miejsca, a jej kształt stawia ją na równi z winietami dużo ważniejszych historycznych centrów kultury w basenie Morza Śródziemnego. Jest to niewątpliwie forma wyróżnienia Sens, dyktowana bądź swoistym patriotyzmem lokalnym, bądź zakonną lojalnością.

	
1. Beneventum	2. Ravenna
	
3. Roma	4. Toletum (?)

Tab. 2: Winiety Półwyspu Apenińskiego i Iberyjskiego

Zupełnie inaczej przedstawia się sytuacja w przypadku trzech winiet zlokalizowanych na Bałkanach. Największą z nich jest wizerunek *Constantinopolis* (tab. 3/1)¹⁷⁸. A. Vidier określił tę winietę jako „les dômes de la cathédrale Saint-Sophie”¹⁷⁹. Identyfikacja schematu widniejącego na winiecie ze świątynią Mądrości Bożej, choć dyskusyjna, wydaje się jednak nie być dziełem przypadku. Badacz francuski zasugerował się prawdopodobnie tekstem Vat. Reg. lat. 123, fol. 150^r, który jest częścią ostatniego, LXIII rozdziału księgi III: *De natura mundi* (fol 127^r–150^v). Rozdział ten nosi tytuł *De Constantinopoli et basilica in*

¹⁷⁸ Cf. przyp. 160.

¹⁷⁹ A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 302.

ea quę cruce Domini contineat (fol. 150^r–150^v)¹⁸⁰. Z tego tekstu wynika, że chodzi właśnie o świątynię Mądrości Bożej (*sancta sophia* – fol. 150^r)¹⁸¹. Księga III rozpoczyna się zatem opisem stworzenia świata, a kończy wzmianką o Konstantynopolu i o fragmentach Krzyża Chrystusa, przechowywanych w Hagia Sofia. Na tej podstawie A. Vidier mógł uznać, że winieta mapy koresponduje z tym właśnie tekstem, zapominając przy tym, że świątynia ta ma tylko jedną kopułę. Tymczasem na podstawie samej analizy winiety można wnosić, że chodzi raczej o kościół Świętych Apostołów, który posiadał pięć kopuł: kopułę centralną oraz cztery kopuły boczne, które tworzyły schemat równoramiennego krzyża greckiego. Stąd patrząc na tę świątynię z przodu obserwator widział tylko trzy kopuły tak, jak pokazuje to winieta mapy z Ripoll. Zachowały się przynajmniej trzy miniatury przedstawiające ten nieistniejący dziś kościół. Znajdują się one w: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. gr. 1613, p. 353 (XI w.)¹⁸² = fig. 14A; Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. gr. 1162, fol. 2^v (XII w.)¹⁸³ = fig. 14B; Paryż, Bibliothèque Nationale, Cod. Gr. 1208, fol. 3^v (XII w.)¹⁸⁴ = fig. 14C. Louis Hauteceur (11 VI 1884 – 17 XI 1973) streścił krótko program ikonograficzny tych kopuł, pochodzący z lat 565–578: *le Pantocrator apparaît sur la coupole centrale, tandis que les quatre coupoles latérales exposent le dogme: la coupole Nord est consacrée aux «Enfances» et aux miracles, la coupole Est à la Passion et à la Crucifixion, la coupole Sud à la Résurrection, aux apparitions, à l'Ascension, la coupole Ouest à la Pentecôte*¹⁸⁵. Winieta kościół Świętych Apostołów koresponduje dobrze z przesłaniem teologicznym całej mapy, wprowadzając, obok Betlejem – miejsca narodzin Chrystusa, ognistych języków wokół ziemskiego globu – symbolu zesłania Ducha św. i narodzin Kościoła, symbol rozesłania Apostołów, aby głosili Ewangelię całemu światu stworzonemu. Wskazuje też jasno, że główny ciężar misji chrześcijańskiej spoczywa na cesarzu bizantyńskim. Charakter kopułowych budowli sakralnych mają także dwie pozostałe winiety wkomponowane w Półwysep Bałkański, tj. winieta podpisana jako *Dal-matia* (tab. 3/2), która odnosi się być może do Dubrownika, oraz *Macedonia*

¹⁸⁰ Cf. przyp. 13.

¹⁸¹ B e d a C z c i g o d n y, *O miejscach świętych*, XVIII, 2, 12–20, s. 279 (= *PL*, t. 94, kol. 1189–1190).

¹⁸² Źródło kopii: www.pl.wikipedia.org/wiki/Kościół_Świętych_Apostołów [dostęp: 20 IX 2019].

¹⁸³ Źródło kopii: *ibidem*.

¹⁸⁴ Źródło kopii: [www.de.wikipedia.org/wiki/Apostelkirche_\(Konstantinopel\)](http://www.de.wikipedia.org/wiki/Apostelkirche_(Konstantinopel)) [dostęp: 20 IX 2019].

¹⁸⁵ L. H a u t e c e u r, *Mystique et architecture. Symbolisme du cercle et de la coupole*, Paris 1954, s. 247.

(tab. 3/3), która prawdopodobnie jest graficzną aluzją do Salonik¹⁸⁶. Ta pierwsza ma również elementy architektury militarne w postaci dwóch wież obronnych. Autor mapy zlokalizował sakralne budowle kopułowe wyłącznie na Bałkanach, co może świadczyć o tym, że w XI w. za Zachodzie był to niemal stereotypowy schemat bizantyńskiej świątyni.



Fig. 14A

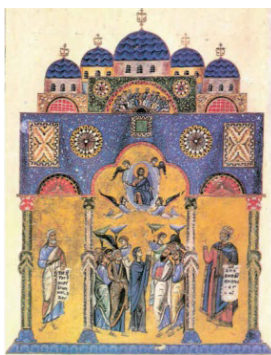


Fig. 14B



Fig. 14C

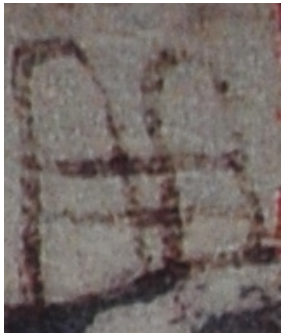
		
1. <i>Constantinopolis</i>	2. <i>Dalmatia (Ragusium?)</i>	3. <i>Macedonia (Thessalonica?)</i>

Tab. 3: Winiety Półwyspu Bałkańskiego

Istnieją także schematy miast poza owymi trzema półwyspami. Pomijając omówienie wcześniej Sens (tab. 4/3), do tej grupy należą dwie metropolie Afryki: *Alexandria* (tab. 4/1) i *Carthago* (tab. 4/2). Są to winiety nader skromne. Aleksandria posiada trzy wieża, zaś uznawana za hierarchicznie mniej ważną Kartagina tylko dwie. Jednak podobnie jak kilka omówionych wyżej miast także Aleksandria posiada w drugiej części trzeciej księgi relatywnie obszerny opis,

¹⁸⁶ Cf. przyp. 159.

zawarty w rozdziale LXII (fol. 149^v–150^r: *De situ Alexandria et Nilo*)¹⁸⁷. O potencjalnej roli tych opisów w dydaktyce wspomniano już wyżej. W czasie powstania mapy północna Afryka była w niepodzielnym władaniu muzułmanów i to zapewne było powodem marginalizacji tego kontynentu na mapie z Ripoll.

		
1. <i>Alexandria</i>	2. <i>Carthago</i>	3. <i>Senones</i> (= Sens)

Tab. 4: Winiety pozostałych miast mapy z Ripoll

Obok dwóch winiet metropolii afrykańskich rysownik dodał jeszcze kilka innych. Do dziś dotrwały, choć już częściowo zatarte, dwa bezimienne, dwuwieżowe, jak się wydaje, schematy miast, zlokalizowane w północno-zachodniej części tego kontynentu (tab. 5/1–2).

	
1–2. Dwie anonimowe winiety w Afryce	

Tab. 5: Winiety w Afryce północno-zachodniej

¹⁸⁷ Cf. Beda Czcigodny, *O miejscach świętych*, XVIII, 1–2, 1–23, s. 277–278 (= PL, t. 94, kol. 1189).

Mapa z Ripoll, która ma wiele cech użytecznej dydaktycznej i dobrze przemyślanej pomocy szkolnej, może być w gruncie rzecz pomniejszoną mapą ścienną (narysowaną na ścianie lub na kilku kartach pergaminu i zawieszaną na ścianie), używaną w szkole klasztornej. Mieści bowiem w sobie dużą ilość informacji, które docierają do odbiorcy zarówno wprost, jak i pośrednio poprzez konieczną lekturę lub ustne objaśnienia nauczyciela. Akcent graficzny spoczywa tutaj na Półwyspie Bałkańskim, ze szczególnym wyróżnieniem Konstantynopola. Dlaczego Benedyktynom z Ripoll zależało na takim uhonorowaniu cesarstwa bizantyńskiego pozostaje kwestią otwartą. Pewien wpływ miały na to bez wątpienia stosunkowo niedawne wielkie zwycięstwa cesarza Bazylego II, który na przełomie pierwszego i drugiego tysiąclecia, a zatem w okresie uchodzącym z punktu widzenia chronologii za bardzo znaczący, sprawił, że Bizancjum powróciło do rangi pierwszej potęgi świata śródziemnomorskiego. Te sukcesy Greków musiały imponować Łacinnikom i dodać im otuchy np. do kontynuowania walk w Hiszpanii. Autor mapy posługiwał się zatem nie tylko różnymi źródłami pisany, lecz także nawiązywał do wydarzeń sobie współczesnych, tworząc *Mappamundi iuxta quorundam descriptiones* (fol. 127^v) zarówno w sensie diachronicznym, jak i synchronicznym. W tym też sensie mapa z Ripoll jest graficzną syntezą wykonaną w klimacie hiszpańskiej i francuskiej kultury benedyktyńskiej XI w. Wypada ją uznać za dzieło głęboko przemyślane i dobrze wkomponowane w całość encyklopedycznego kodeksu, którego motywem przewodnim jest komput. Dla A. Vidier, pierwszego wydawcy mapy w roku 1911, była ona dziełem biskupa Orleanu Teodulfa z początku IX w., którą skopiowano w Ripoll. W takim przekonaniu utwierdzał go wers z epigramu samego Teodulfa, w którym ten zawarł swoje własne imię, a który następnie został wpisany w południową półkulę mapy: *Seule la présence du nom de l'évêque sur la carte de Ripoll nous autorise à l'affirmer*¹⁸⁸. P. Gautier Dalché w roku 1995 przeciwstawił się tej tezie swego rodaka, pisząc: *Quant à la carte du manuscrit de Ripoll, on ne saurait absolument écarter l'opinion qu'elle puisse garder quelques traces, parmi d'autres, d'une mappemonde que Théodulf aurait fait représenter, ou aurait possédé. Mais les éléments d'information qui sont à notre disposition empêchent de la tenir pour «la» mappemonde de l'évêque d'Orléans. (...) Il vaut mieux souligner l'aspect créateur de l'entreprise des moins de Ripoll...*¹⁸⁹ E. Edson w roku 1997 (wyd. 2, niezmienione, 1999), krytykując tezę A. Vidier (a zainspirowana rozważaniami P. Gautier Dalché), twierdzi, że wpisanie w zmodyfikowanej formie wersów Teodulfa w mapę nie ma nic wspólnego z jego (w jakikolwiek sposób rozumianym) autorstwem mapy, lecz dowodzi tylko, że *the compiler of the Ripoll manuscript used this text for his own purposes as*

¹⁸⁸ A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf...*, s. 312. Cf. przyp. 16.

¹⁸⁹ P. Gautier Dalché, *Notes...*, s. 103–104. Cf. przyp. 79 i 121.

*he did all others in the book. (...). The map is specifically titled as based on the works of 'various authors', implying that it is a composite assembled by the writer of the manuscript*¹⁹⁰. Natomiast opinia przedstawiona przez B. Englisch w roku 2002 sugeruje pewną formę „narastającej” redakcji mapy:

das Vorbild dieser Karte Ende des 8. Jh. in das Herz des Frankenreichs, in die Gegend zwischen Orléans und Sens, genommen haben könnte (...). Dabei wird eine gewisse Tendenz zur Vermittlerrolle Theodulfs erkennbar, wenn man realisiert, daß Orléans zum Erzbistum Sens gehörte. (...). Scheint es keineswegs unwahrscheinlich, daß Theodulf das Bindeglied für die Vermittlung des Abbildungsprinzips in das Frankenreich war. (...). Die Modifikationen der Kartenstruktur (...) wurden (...) in Sens vorgenommen, möglicherweise unter Konsultation einer weiteren Kartenquelle, wofür die Zeit des 9. oder 10. Jh. als die wahrscheinlichste anzunehmen ist. Es mag auf die Initiative dieses Kartenzeichners zurückzuführen sein, daß die Exzerpte aus den Gedichten Theodulfs eingefügt wurden, gewissermaßen als Hommage an die Persönlichkeit, der man dieses Wissen verdankt. Diese Karte wurde sodann von den Mönchen aus Ripoll kopiert¹⁹¹.

Ta ostatnia hipoteza, pomimo że zakłada, jak się wydaje, zbyt wiele etapów pośrednich, jest niewątpliwie ważnym głosem w dyskusji nad przmiotową mapą.

Tymczasem z powyższych analiz grafiki i legend mapy z Ripoll wynika, że taki schemat kartograficzny mógł powstać na Zachodzie jako obrazowe podsumowanie panowania Bazylego II († 15 XII 1025), którego podboje uczyniły Bizancjum (po długim kryzysie) największą średniowieczną potęgą terytorialną w basenie Morza Śródziemnego. Postępy oręża bizantyńskiego odbiły się też prawdopodobnie na położeniu islamu w Hiszpanii, dodając jednocześnie tamtejszym chrześcijanom sił i otuchy do kontynuowania rekonkwisty. Zaistniała sytuacja geopolityczna musiała wpłynąć także na ówczesną kartografię, prowadząc do swego rodzaju aktualizacji map. W środowisku kultury benedyktyńskiej Hiszpanii i Francji górę wzięło przekonanie o dużym znacznie Bizancjum dla losów całej Europy. Mapa z Ripoll jest właściwie jedynym zachowanym śladem tej do pewnego stopnia nowej mentalności i nowej nadziei. Zachód zaczął ponownie, choć być może nieśmiało, ufniej spoglądać na Wschód. Wyrażenie tego przekonania w grafice mapy z Ripoll wydaje się świadczyć również o dużej samodzielności myślenia jej twórcy. Korzysta on z dorobku Orozjusza, Izidora z Sewilli, Bedy Czcigodnego i Beatusa z Liébana oraz ze spuścizny ich, zwykle anonimowych, kontynuatorów, jednak proponuje zupełnie inny model kartograficzny, który jest syntezą tzw. map strefowych Makrobiusza, map Beatusa z Liébana i konfiguracji geopolitycznej, jaka powstała w I połowie XI w. W tym sensie mapa z Ripoll jest

¹⁹⁰ E. E d s o n, *Mapping Time...*, s. 85.

¹⁹¹ B. E n g l i s c h, *Ordo...*, s. 237.

zabytkiem kartograficznym o charakterze unikatowym, pokazującym wyraźnie intelektualną samodzielność środowisk zakonnych w tym okresie. Analizowana tutaj mapa, choć respektuje dorobek wcześniejszych pokoleń, czego wymagała m.in. dobrze pojęta cnota pokory, jest jednocześnie wytworem klasztoru Santa María de Ripoll. Wersy Teodulfa pojawiają się na niej tylko dlatego, że ten jako biskup Orleanu i opat benedyktyńskiego klasztoru Fleury, zwanego też Abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire, oraz eminentna postać z okresu tzw. renesansu karolińskiego, napisał utwór o mapie, który dobrze pasował do kontekstu. Benedyktyni zaś w okresie reformy kluniackiej, której nosicielami były opactwa Francji i Hiszpanii, mieli w ten sposób okazję przypomnieć osobę, która duchowo była im bardzo bliska i której dokonania mogli się chlubić. Ich szacunek dla Teodulfa szedł tak daleko, że byli nawet w stanie przypisać mu współudział w tworzeniu rzeczony mapy. Trzeba jednak pamiętać, że o ile dziś mapa ta jest rozpatrywana w kategoriach znaczącego osiągnięcia kartografii średniowiecznej, o tyle w momencie swego powstania była ona tylko jedną z graficznych ilustracji (pierwotnie narysowaną wyłącznie w kolorze brązowym) w encyklopedycznym kompendium, przeznaczonym na potrzeby lokalnego szkolnictwa. Dopiero dziś, na tle całej (bardzo skromnej) spuścizny kartograficznej średniowiecza, mapa z Ripoll urosła do rangi, której jej twórca ani nie pragnął, ani do niej nie dążył, choć włożył w swą pracę wiele inwencji twórczej.



IV

MIROŚLAW J. LESZKA*

Obraz cara Samuela w źródłach bizantyńskich (koniec X–XII w.)



Samuel, władca Bułgarii z przełomu X i XI w. to postać niewątpliwie znacząca w dziejach swojego kraju, jak i odciskająca wyraźne piętno na jego relacjach z cesarstwem bizantyńskim. To on rzucił wyzwanie Bizantyńczykom, którzy w 971 r. zajęli znaczną część Bułgarii i mieli w swoich zamiarach całkowitą jej likwidację. Przez kilka dekad najpierw odzyskiwał z ich rąk bułgarskie tereny, a potem z wielką determinacją bronił swojego stanu posiadania¹. Dopiero w kil-

* Prof. dr hab. Mirosław J. Leszka (ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2643-4520>), Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Historii, Katedra Historii Bizancjum, miroslaw.leszka@uni.lodz.pl

¹ Na temat Samuela i jego epoki literatura jest bardzo bogata. Pozwolę sobie w tym miejscu zacytować kilka najnowszych publikacji, w których Czytelnik znajdzie odwołania

ka lat po jego śmierci bułgarskie państwo przeszło pod panowanie cesarstwa, co zapoczątkowało blisko stusiedemdziesięcioletni okres jego niebytu – bizantyńskiej niewoli.

Celem tego tekstu jest ukazanie sposobu, w jaki autorzy bizantyńscy przedstawiali Samuela i określenie, jaki był ich stosunek do bułgarskiego władcy². Korpus źródeł, który znalazł się w obrębie mojego zainteresowania, pochodzi z okresu od schyłku X w. (Leon Diakon) po wiek XII, a więc – od czasów współczesnych Samuelowi po kres niewoli bizantyńskiej. Jeśli chodzi o charakter źródeł, to przeważają wśród nich dzieła historiograficzne. Tę grupę rozpoczyna *Historia* Leona Diakona³, w której, co prawda, Samuel nie jest bezpośrednio wzmiankowany, ale jednak znajdują się w niej informacje o wydarzeniach, w których uczestniczył. Dalej należy wymienić: *Zarys historii* Jana Skylitza⁴,

do starszych opracowań: S. Pirivatric, *Samuilova država. Obim i karakter*, Beograd 1997; P.M. Strässle, *Krieg und Kriegsführung in Byzanz. Die Kriege Kaiser Basileios II. Gegen die Bulgaren (976–1019)*, Köln 2006; Г.Н. Николов, *Българският цар Самуил*, София 2014; П. Павлов, *Векът на цар Самуил*, София 2014; *Европейският югоизток през втората половина на X–началото на XI век. История и култура*, ed. В. Гюзелев, Г.Н. Николов, София 2015; *Хиляда години от битката при Беласица и от смъртта на цар Самуил (1014–2014)*, ed. В. Гюзелев, Г.Н. Николов, София 2015; Т. Томов, *Ключ 1014*, София 2015; М.Р. Рапов, *The Blinded State. Historiographic Debates about Samuel Cometopoulos and His State (10th–11th)*, Leiden–Boston 2019.

² Na temat kwestii ukazywania Samuela w źródłach bizantyńskich pisał ostatnio: П. Ангелов, *Цар Самуил в представите на византийците*, [in:] *Европейският...*, s. 258–265; cf. D. Gjalevski, *Byzantine Politics of “Sword and Letter” – the Case of Samuel*, Ист 48.1, 2013, s. 71.

³ Na temat życia i twórczości Leona Diakona: С.А. Иванов, *Полемическая направленность “Истории” Ава Диакона*, ВВр 43, 1982, s. 74–80; О. Југевич, *Historia literatury bizantyńskiej*, Wrocław 1982, s. 181–182; М.Я. Сюзюмов, *Лев Диакон и его время*, [in:] *Лев Диакон, История*, перев. М.М. Копыленко, ed. М.Я. Сюзюмов, С.А. Иванов, Москва 1988, s. 137–165; *The History of Leo the Deacon. Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*, ed., transl., A-M. Talbot, D.F. Sullivan, with assistance G.T. Dennis, S. McGrath, Washington 2006, s. 9–52; A. Kazhdan, *History of Byzantine Literature (850–1000)*, ed. Ch. Angelidi, Athens 2006, s. 278–286.

⁴ Jan Skylitzes, s. 330sq. Na temat Jana Skylitza i jego dzieła: H. Thurn, *Ioannes Skylitzes, Autor und Werk*, [in:] *ibidem*, s. VII–LVI; W. Seibt, *Johannes Skylitzes: Zur Person des Chronisten*, JÖB 25, 1976, s. 81–85; J. Bonarek, *Romajowie i obcy w Kronice Jana Skylitza. Identyfikacja etniczna Bizantyńczyków i ich stosunek do obcych w świetle Kroniki Jana Skylitza*, Toruń 2003, s. 15–24; C. Holmes, *The Rhetorical Structure of Skylitzes’ Synopsis Historion*, [in:] *Rhetoric in Byzantium*, ed. E. Jeffreys, Aldershot 2003, s. 187–199; J.-C. Cheynet, *John Skylitzes, the Author and His Family*, [in:] *John Skylitzes, A Synopsis of Byzantine History, 811–1057*, transl. J. Wortley, Cambridge 2010, s. IX–XI; B. Flusin, *Re-writing History: John Skylitzes’ Synopsis Historion*, [in:] *John Skylitzes, A Synopsis...*, s. XII–XXXIII; A. Kotłowska, *Jan Skylitzes*, [in:] *Testimonia*, t. VI, s. 106–109.

Chronografię Michała Psellosa⁵, *Historię* Michała Attaleiatesa⁶, *Kontynuację Jerzego Mnicha*⁷, *Materiały historyczne* Nicefora Bryenniosa⁸, *Aleksjadę* Anny Komneny⁹, *Skrót historii* Jana Zonaras¹⁰ i *Księgę historii* Michała Glykasa¹¹. Wśród wspomnianych wyżej dzieł najszersza relacja na temat Samuela znajduje się w *Skrócie historii* Jana Skylitza.

Na temat obrazu Samuela w tym źródle: J. B o n a r e k, *Romajowie...*, s. 149–156. Z dziełem Jana wiążą się głosy, dotyczące historii Bułgarii, które wyszły spod pióra Michała, biskupa Dewola. Znajdują się one w odpisie kroniki Skylitza oznaczonym przez Thurna jako MS U. Powstały w początkach XII w. Na ich temat cf. J. F e r l u g a, *John Scylitzes and Michael of Devol*, [in:] i d e m, *Byzantium on the Balkans. Studies on the Byzantine Administration and the Southern Slavs from the VIIth to the XIIth Centuries*, Amsterdam 1976, s. 337–344; A. С ъ б о т и н о в, *България при цар Самуил и неговите наследници (976–1018 г.)*, t. I, *Извори и литература (опит за обобщение)*, София 2008, s. 497–537.

Dysponujemy również kontynuacją Janowego *Zarysu historii* (*Kontynuacja Jana Skylitza*). Dzieło to obejmuje wydarzenia z lat 1057–1079. Dość powszechnie sądzi się obecnie, że wyszło ono spod pióra samego Jana Skylitza, a nie jakiegoś innego autora.

⁵ Michał Psellos. Na temat Michała Psellosa i jego dzieła: L. N e v i l l e, *Guide to Byzantine Historical Writing*, Cambridge 2018, s. 137–146 (tam dalsza literatura).

⁶ Michał Attaleiates. Na temat tego dzieła: A. С ъ б о т и н о в, *България...*, s. 477–480; D. K r a l l i s, *Michael Attaleiates and the Politics of Imperial Decline in Eleventh-Century Byzantium*, Tempe 2012.

⁷ *Kontynuacja Jerzego Mnicha*.

⁸ Nicefor Bryennios. Na temat Nicefora Bryenniosa ostatnio pisała Leonora Neville, *Heroes and Romans in Twelfth-Century Byzantium: The Material for History of Nikephoros Bryennios*, Cambridge 2012.

⁹ Anna Komnena. O Annie i jej *Aleksajdzie* powstała bogata literatura. Tu cytuję jedynie kilka nowszych pozycji: *Anna Komnene and Her Times*, ed. Th. G o u m a - P e t e r s o n, New York 2000; P. B u c k l e y, *The Alexiad of Anna Komnene: Artistic Strategy in the Making of a Myth*, Cambridge 2014; L. N e v i l l e, *Anna Komnene: The Life and Work of a Medieval Historian*, Oxford 2016.

¹⁰ Jan Zonaras. Dzieło obejmuje czasy od powstania świata do 1118 r. Napisane zostało niedługo po tym roku. Na temat Zonaras i jego dzieła, patrz m.in.: I. G r i g o r i a d i s, *Linguistic and Literary Studies in the Epitome Historion of John Zonaras*, Thessaloniki 1998; i d e m, *A Study of the Prooimion of Zonaras' Chronicle in Relation to Other 12th-Century Prooimia*, BZ 91, 1998, s. 327–341; T. M. B a n c h i c h, *Introduction*, [in:] *The History of Zonaras from Alexander Severus to the Death of Theodosius the Great*, transl. i d e m, E. N. L a n e, New York 2009, s. 1–19; Ch. M a l l a n, *The Historian John Zonaras: Some Observations on His Sources and Methods*, [in:] *Les historiens grecs et romains: entre sources et modèles*, ed. O. D e v i l l e r s, B. S e b a s t i a n i, Bordeaux 2018, s. 353–366.

¹¹ Michał Glykas. Dzieło Glykasa obejmuje, podobnie jak praca Zonaras, czasy od powstania świata po 1118 r. O Glykasie i jego tekście, patrz m.in.: H. E i d e n e i e r, *Zur Sprache des Michael Glykas*, BZ 61, 1968, s. 5–9; Y. P a p a d o g i a n n a k i s, *Michael Glykas and the Afterlife in Twelfth-century Byzantium*, [in:] *The Church, the Afterlife and the Fate of the Soul*, eds. P. C l a r k e, T. C l a y d o n, Woodbridge 2009, s. 130–142; L. N e v i l l e, *Guide...*, s. 205–209.

Spośród tekstów o innym niż historiograficzny charakterze należy wskazać tzw. *Strategikon* Kekaumena, dzieło przynależące do tzw. literatury mądrościowej. Powstało zapewne między 1075 a 1078 r.¹² Odniesienia do Samuela znajdują się również w twórczości poetyckiej Jana Geometresa (o tyle istotnej, że autor był mu współczesny)¹³, w *Mowie pochwalnej Focjusza Tesalskiego* nieznanego autora (pocz. XI w.)¹⁴, *Żywocie Nikona Metanoity* (napisanym w XII w.)¹⁵. Samuel pojawia się też w akcie prawnym – II sygillionie Bazylego II¹⁶.

1. Władca

Jan Skylitzes¹⁷ i opierający się na nim Jan Zonaras¹⁸ przedstawiają drogę Samuela do władzy. Informują o tym, że po śmierci Jana Tzymiskesa dwaj synowie cara Piotra, którzy byli jego legalnymi następcami¹⁹, zostali wyeliminowani z możliwości pokierowania buntem przeciw Bizantyńczykom. Borys zginął – zresztą, z ręki Bułgara²⁰ – starając się dotrzeć do zbuntowanych współplemion-

¹² К е к а у м е н. О Кekaumenie i jego dziele: Г.Г. Литаврин, *Кекавмен и его поучение*, [in:] К е к а у м е н, s. 13–131; А. Котловска, *Kekaumenos*, [in:] *Testimonia*, t. VI, s. 62–65.

¹³ Jan Geometres. Na jego temat: О. Юревич, *Historia literatury bizantyńskiej*. Zarys, Wrocław 1984, s. 209–212.

¹⁴ *Mowa pochwalna Focjusza Tesalskiego*. Na temat tego tekstu: Г. Цанкова-Петкова, *Laudatio Photii Thessalonicensis*, [in:] *FGHB*, t. V, s. 314–316.

¹⁵ *Żywot św. Nikona*. Anonimowy *Żywot św. Nikona*, bizantyńskiego mnicha z X w., według części uczonych powstał w XII w. (tak np. А. Ёовчев – *FGHB*, t. VII, София 1968, s. 147; П. Ангелов, *Цар...*, s. 261). Obiekcje co do tej datacji przedstawił F. Sullivan, wskazując na połowę wieku XI (*Żywot św. Nikona*, s. 2–7), jako na czas napisania tego dzieła. Na temat św. Nikona: A. Louth, *Greek East and Latin West. The Church AD 681–1071*, New York 2007, s. 260–262.

¹⁶ *Sygillion II Bazylego II*.

¹⁷ Jan Skylitzes, s. 328–330.

¹⁸ Jan Zonaras, s. 547–548.

¹⁹ Na temat zasad przekazywania władzy w Bułgarii patrz m.in.: Г.Г. Литаврин, *Принцип наследственности власти в Византии и в Болгарии*, [in:] *Славяне и их соседи*, t. I, Москва 1988, s. 31–33; Ъ. Андреев, *Йоан Екзарх и някои въпроси във връзка с наследяването на царската власт в средновековна България*, [in:] *Преславска Книжовна Школа*, t. I, *Изследвания и материали*, ed. М. Тихова, П. Димитров, София 1995, s. 308–316.

²⁰ Na ten temat pisał ostatnio Г.Н. Николов, *Смъртта на българския цар Борис II (969–971, † 978)*, [in:] *Изследвания в памет на проф. д-р Георги Бакалов (1943–2012)*, София 2017, s. 250–257.

ców. Roman jako kastrat nie mógł ubiegać się o władzę²¹. W tej sytuacji przywództwo przypadło braciom Komitopulom: Dawidowi, Mojżeszowi, Aaronowi i Samuelowi. Dwaj pierwsi zginęli z rąk wrogów, Aarona zaś wraz z rodziną miał uśmiercić sam Samuel i to z tego powodu, iż sprzyjał on Bizantyńczykom. Jest znamienne, że ani Jan Skylitzes, ani Jan Zonaras nie komentują tego, iż bratobójca został władcą całej Bułgarii. Nie przeszkadza im ani fakt przelania braterskiej krwi, ani – co szczególnie zastanawiające – to, że ofiarą Samuela był człowiek przychylny Bizantyńczykom.

W cesarstwie panowało przekonanie, że Samuel był prawowitym władcą Bułgarii. Najwyraźniej świadczy chyba o tym wzmianka u Michała Psellośa, który przy okazji opowieści o buncie Piotra Deljana²² napisał, że Bułgarzy wyłaniają swojego władcę *spośród członków królewskiego rodu*²³. Buntownik z tego właśnie powodu miał twierdzić, że pochodzi z rodu Samuela, który przewodził i panował nad całym narodem. Takie postrzeganie Samuela przez Bizantyńczyków jednoznacznie potwierdza Anna Komnena, określając go mianem *ostatniego przedstawiciela dynastii bułgarskiej*²⁴, którego jednym z poprzedników miał być *cesarz Bułgarów, Mokros*²⁵. Uczona cesarzowa popełnia w tym miejscu błąd. Bez względu na to, kim był wzmiankowany Mokros (być może Krum²⁶) Samuela nie można uznać za ostatniego przedstawiciela dynastii rządzącej w Bułgarii – po nim władzę sprawowali jeszcze Gabriel Radomir i Jan Władysław. Podkreśla się w nauce, że dziwić może ten brak orientacji u Anny Komneny, której ciotką była Katarzyna, córka Jana Władysława, ostatniego Komitopula na tronie bułgarskim. Podobnym brakiem precyzji w tej kwestii wykazywał się również Nicefor Bryennios mąż Anny, który, co prawda, konsekwentnie nazywał Samuela bazy-leusem Bułgarów²⁷, ale błędnie pisał, że miał on syna Trajana (Troianne), który w rzeczywistości był synem Jana Władysława, jedyne go pozostającego przy życiu potomka Aarona, brata Samuela. Nie ma tu znaczenia, czym spowodowane są

²¹ W Bizancjum eunuchowie nie mogli sprawować władzy cesarskiej (M.J. Leszka, *Uzurpacje w cesarstwie bizantyńskim w okresie od IV do połowy IX w.*, Łódź 1999, s. 15). Jan Skylitzes (s. 328–329) i idący za nim Jan Zonaras (s. 547–548), jak można sądzić z ich narracji, uważali, że takie ograniczenie funkcjonowało także w Bułgarii.

²² Na temat buntu Piotra Deljana patrz: A. Miltenova, M. Kajmakova, *The Uprising of Petăr Deljan (1040–1041) in a New Old Bulgarian Source*, BBg 8, 1996, s. 227–240.

²³ Michał Pselloś, IV, 40 (tłum. O. Jurewicz, s. 53).

²⁴ Anna Komnena, VII, 3, 4 (tłum. O. Jurewicz, t. II, s. 292–293).

²⁵ Anna Komnena, VII, 3, 4 (tłum. O. Jurewicz, t. II, s. 292).

²⁶ И. Дуйчев, *Същинското значение на името Мохрос у Анна Комнина*, [in:] i d e m, *Българското средновековие*, София 1972, s. 194sq; zobacz także: i d e m, *Une interpolation chez Anna Comnène Alex. XII*, 9, B 10, 1935, s. 107–115.

²⁷ Nicefor Bryennios, I, 2; III, 6.

te nieściskości w przekazie Anny i Nicefora. Istotne jest natomiast to, że oboje uznawali Samuela za cesarza Bułgarów.

Jak tytułowany był w źródłach Samuel²⁸? Już sam Bazyli II, jego wielki przeciwnik, używał pod jego adresem cesarskiego tytułu. Tak można odczytywać *passus*, znajdujący się w II sygillionie, brzmiący w następujący sposób: *przeto postanawiamy: wszystkie bułgarskie biskupstwa, które za bazyleusa Piotra i Samuela* [podkreśl. moje – M.J.L.] *posiadali [i którymi] zarządzali ówcześni arcybiskupi*²⁹. Jest charakterystyczne, że stosunkowo często w tekstach, powstałych w odleglejszych od epoki Samuela czasach, określany jest on mianem bazyleusa Bułgarów. W ten sposób pisali o nim cytowani wyżej dwunastowieczni autorzy: Nicefor Bryennios i Anna Komnena, jego żona³⁰. Jan Skylitzes nazywa Samuela *monarchos Boulgarias*³¹, Jan Zonaras używa terminu *eksarchontos Boulgaron*³², a autor *Kontynuacji Jerzego Mnicha* – *archegos* Bułgarów³³. Wyjątkowo przez Kekaumena władca określany jest mianem tyrana³⁴. Termin ten oznacza dla bizantyńskiego autora, jak można wnioskować, buntownika, uzurpatora. Najczęściej jednak Samuel występuje tylko pod własnym imieniem³⁵, co dobrze wpisuje się w tendencję widoczną w bizantyńskiej literaturze³⁶.

Jak z powyższego wynika, zauważalne jest w bizantyńskich źródłach uznanie władzy Samuela nad Bułgarami za legalną. Można jednak odnaleźć w nich myśl, że był on buntownikiem, który wystąpił przeciw Bizancjum. Zwrócił na to uwagę m.in. Jacek Bonarek³⁷. Myśl o Samuelu jako buntowniku można, jak sądzę, odszukać w porównaniu go – jak i innych bułgarskich władców – przez Annę Komnenę do Sedecjasza, króla Judy, który swoje rządy sprawował z woli Babilończyków i wystąpił przeciw nim. Został zresztą za to surowo przez nich ukarany (oślepiiony i uwięziony)³⁸, a stało się to z woli Boga. Według Anny Samuel, podobnie jak Sedecjasz, został ukarany przez Boga za to, że wystąpił prze-

²⁸ Szerzej na temat tytułowania władców bułgarskich w bizantyńskiej literaturze: M.J. Leszka, *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII–pierwsza połowa XII w.)*, Łódź 2003, s. 19–20, 61–63, 76, 131–134.

²⁹ *II Sygillion Bazylego II*, s. 555–556 (tłum. A. Brzostkowska – *Testimonia*, t. IV, s. 111).

³⁰ Nicefor Bryennios, I, 2; III, 6; Anna Komnena, VII, 3, 4.

³¹ Jan Skylitzes, s. 330; W *Kontynuacji Jana Skylitzesa* (s. 162) – *archegos*.

³² Jan Zonaras, s. 558.

³³ *Kontynuacja Jerzego Mnicha*, s. 155.

³⁴ Kekaumen, 73, s. 266 (τύραννος Βούλγαρος).

³⁵ Cf. П. Ангелов, *Цар...*, s. 261–262.

³⁶ M.J. Leszka, *Wizerunek...*, s. 19–20, 61–63, 76, 131–134.

³⁷ J. Bonarek, *Romajowie...*, s. 149.

³⁸ Jr 52, 3–11.

ciw Bizantyńczykom. Michał Glykas, idąc za przekazem Jana Skylitza i Jana Zonarasa – i w jakimś stopniu utrwalając wśród Bizantyńczyków ich poglądy – wspomina o Bułgarach, którzy na wieść o śmierci Jana Tzymiskesa zbuntowali się³⁹ – jak można mniemać – przeciw Bizantyńczykom, co rozpoczęło czas wojen i rozlew krwi.

Bizantyńscy autorzy zastanawiali się, dlaczego Samuelowi udało się po przejęciu samodzielnej władzy nad Bułgarami rozszerzyć swój stan posiadania⁴⁰, znajdując dość proste wytłumaczenie, skądinąd chyba prawdziwe, że było to następstwem słabości cesarstwa, które w tym czasie stanowiło arenę walki o władzę między Bazylim II a arystokratycznymi rodami.

Trudno doszukać się w bizantyńskich źródłach oceny rządów Samuela. Być może za taką uznać należy stwierdzenie *Kontynuacji Jana Skylitza*, że Bazyl II po zdobyciu całej Bułgarii polecił, by Bułgarzy zarządzani byli *przez własnych archontów i zwyczaję, tak jak to było za Samuela* [podkreśl. moje – M.J.L.]⁴¹. Krok ten był obliczony na pozyskanie przychylności Bułgarów dla nowej władzy i można uznać go za wyraz uznania dla samego Samuela.

O tym, że państwo bułgarskie za panowania Samuela było zasobne, może świadczyć – przy pewnej dozie dobrej woli – informacja, że w twierdzy Setena Bizantyńczycy znaleźli magazyny, w których znajdowały się wielkie ilości zboża⁴².

Na nie najwyższe kompetencje Samuela jako władcy może wskazywać fakt podejmowania przez niego niewłaściwych decyzji personalnych. Tu jako przykład posłuży wydanie córki Mirosławy za Aszota, syna Taronitesa, stratego Tesaloniki, a przede wszystkim – powierzenie mu namiestnictwa w Draczu. Zięć szybko zdradził teścia przechodząc na bizantyńską stronę. Słusznie krok ten uznaje Jacek Bonarek za przejaw braku rozwagi u Samuela⁴³.

Dla równowagi można powiedzieć, że Samuel potrafił podejmować i właściwe decyzje w tego rodzaju kwestiach. Dowodem tej umiejętności może być powierzenie obrony Perniku Krakrasowi⁴⁴, którego Jan Skylitzes określa mianem męża wybitnego w sprawach wojny i który rzeczywiście skutecznie tą obroną

³⁹ Michał Glykas, s. 557; cf. przekaz Jana Skylitza (s. 256 i 328); komentarz: J. Bonarek, *Romajowie...*, s. 149, przyp. 277.

⁴⁰ Jan Zonaras, s. 548.

⁴¹ *Kontynuacja Skylitza*, s. 162 (tłum. A. Kotłowska – *Testimonia*, t. VI, s. 277). Cf. również *II Sygillion Bazylego II*, s. 557.

⁴² Jan Skylitzes, s. 356.

⁴³ J. Bonarek, *Romajowie...*, s. 155. Autor przytacza również inne przykłady zdrad w otoczeniu Samuela, odnotowanych przez Jana Skylitza.

⁴⁴ Jan Skylitzes, s. 347. Podstawowe informacje na temat Krakrasa: П. Павлов, *Кракра*, [in:] Й. Андреев, И. Лазаров, П. Павлов, *Кой кой е в средновековна България*, София 2012, s. 404–405.

pokierował. Dla ścisłości trzeba jednak dodać, że i Krakras, co prawda już po śmierci Samuela, przeszedł na stronę bizantyńską⁴⁵.

Można powiedzieć, że wyrazem związku Samuela z rządzonym przez niego ludem były okoliczności jego śmierci. Miała ona nastąpić po tym, jak zobaczył swoich wojów oślepionych z rozkazu Bazylego II. Bułgarski władca doznał wówczas wstrząsu, który doprowadził do udaru czy ataku serca, którego konsekwencją był jego zgon⁴⁶. Oto dobry monarcha, który przejmuje się losem swoich poddanych i nie może znieść ich cierpienia. Jest to oczywiście jedna z możliwych interpretacji tego wydarzenia.

2. Wódz

Nie jest chyba niczym zaskakującym, że Bizantyńczycy zwrócili szczególną uwagę na militarną aktywność Samuela. Z tytułu wieloletnich zmagających z cesarstwem, to ona wysuwała się dla nich na plan pierwszy. Bizantyńscy autorzy widzieli w Samuele człowieka niewątpliwie lubiącego się w wojaczce i znającego się na niej. Anonimowy autor *Żywota św. Nikona* określił go mianem niepokonanego i niedoścignionego w męstwie⁴⁷. Trzeba jednak zaznaczyć, że ta bardzo pozytywna charakterystyka bułgarskiego władcy (niewątpliwie mająca odzwierciedlenie w rzeczywistości) służyć miała, jak się wydaje, jedynie uwypukleniu zasług Bazylego II, który potrafił pokonać tak wybitnego wojownika⁴⁸. Bizantyńskiego władcę nazywa anonimowy autor najszcześniejszym spośród wszystkich cesarzy, podkreśla długość jego rządów i liczne zwycięstwa nad nieprzyjaciółmi, jako przykład pokonanego wroga wskazując właśnie Samuela. Ten ostatni nie dość, że został zwyciężony przez Bazylego, to jeszcze rządzony przez niego lud wykrwawił się i musiał uznać bizantyńską zwierzchność. Kekaumen odnosi do niego epitet *στρατηγικωτάτος Σαμουήλ* (znakomity wódz)⁴⁹. Określenie to można by uznać za

⁴⁵ Jan Skylitzes, s. 357. Cf. Г.Н. Николов, *Византийско коварство и българско предателство, 1015–1018*, КЧ 22, 2016, s. 79.

⁴⁶ Jan Skylitzes, s. 349; Jan Zonaras, s. 564; Michał Glykas, s. 578. Warto odnotować sugestię Petyra Angelowa (*Цар...*, s. 260), że oślepienie było karą za bunt. Nieodparcie nasuwa się w tym kontekście porównanie Samuela i innych bułgarskich władców z Sedecjaszem, oślepionym jako buntownik przez Babilończyków.

⁴⁷ *Żywot Nikona*, 43.

⁴⁸ П. Ангелов, *Цар...*, s. 261.

⁴⁹ Kekaumen, 19, s. 168 (tłum. A. Kotłowska – *Testimonia*, t. VI, s. 69). Określenie to G.G. Litawrin oddaje jako: *опытнейший в стратегии* (Kekaumen, s. 169).

wyraz docenienia Samuela i uznania jego wojskowych kompetencji, choć kontekst, w którym się pojawiło, pozwala – podobnie, jak w przypadku *Żywota św. Nikona* – na zachowanie dozy wątpliwości co do rzeczywistego stosunku bizantyńskiego autora do Samuela. Kekaumen wypowiada tę opinię być może po to, by podkreślić sukces Bazylego w bitwie pod Kleidion. Zwycięstwo nad silnym przeciwnikiem i wojskiem kierowanym przez wielkiego stratega, ma zupełnie inny wymiar niż pokonanie słabego i źle dowodzonego wroga.

Jan Skylitzes nazywa Samuela πολειμικός ανθρωπος (człowiek wojowniczy)⁵⁰. Określenie to z pewnością pozytywnego zabarwienia nie miało. Trzeba pamiętać bowiem, że pokój dla Bizantyńczyków-chrześcijan był jedną z naczelných wartości⁵¹. Samuel nie potrafił jej uszanować i –jak pisze Skylitzes – był człowiekiem *w żaden sposób nie umiejącym zachować pokoju*⁵². Taka postawa bułgarskiego władcy musiała budzić krytykę z jeszcze jednego, oczywistego powodu, a mianowicie z tego, że swe wojownicze zapędy Samuel realizował głównie w zmaganiach z Bizantyńczykami, braćmi w wierze. Przelewanie chrześcijańskiej krwi było wielkim grzechem i zasługiwało na potępienie. Tu warto może przypomnieć nadzieje na trwały pokój, jakie wiązali Bizantyńczycy z faktem przyjęcia przez Bułgarów chrześcijaństwa. Zostały one rozwiane przez Symeona Wielkiego, ale odżyły na pewien czas za panowania cara Piotra, jego syna⁵³.

W świetle powyższego nie musi specjalnie dziwić, że w źródłach bizantyńskich nie znajdziemy wielu bezpośrednich argumentów na rzecz potwierdzenia opinii o wyjątkowych kwalifikacjach dowódczych Samuela. Owszem odnosił on zwycięstwa w zmaganiach z armią cesarstwa, ale nie były one konsekwencją jego militarnego kunsztu, lecz błędów popełnionych przez samych Bizantyńczyków czy też ich zaangażowania na innych frontach. I tak, sukcesy odnoszone w okresie poprzedzającym bitwę w Bramie Trajana wynikały, zdaniem Jana Skylitzesa, z faktu, że *wojska rzymskie zajęte były walkami ze Sklerosem*⁵⁴ (chodzi

⁵⁰ Jan Skylitzes, s. 330.

⁵¹ Na temat rozumienia pokoju przez Bizantyńczyków: С.Н. Махалов, *Концепция мира в политической идеологии Византии первой половины X в.: Николай Мистик и Феодор Дафнопат*, [in:] *Византия и средневековый Крым*, Симферопол 1995, s. 19–31; J. Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World*, London 1999, s. 13–33; J. Chrysostomides, *Byzantine Concepts of War and Peace*, [in:] *War, Peace and World Orders in European History*, eds. A.V. Hartmann, B. Heuser, London–New York 2001, s. 91–101; P.M. Strässle, *Krieg und Frieden in Byzanz*, B 74, 2004, s. 110–129.

⁵² Jan Skylitzes, s. 330 (tłum. A. Kotłowska – *Testimonia*, t. VI, s. 193).

⁵³ M.J. Leszka, *Stracone złudzenia. Religijny kontekst stosunków bizantyńsko-bułgarskich w latach 863–927*, [in:] *Religijna mozaika Bałkanów*, red. M. Walczak-Mikołajczakowa, Gniezno 2008, s. 32–39.

⁵⁴ Jan Skylitzes, s. 330 (tłum. A. Kotłowska – *Testimonia*, t. VI, s. 193, 195).

tu oczywiście o Bardasa Sklerosa, który próbował przejąć władzę w Bizancjum). Nie mogły one więc stawić skutecznego oporu Samuelowi, który *spustoszył całą Zachód: nie tylko Trację, Macedonię i okolice Tesaloniki, lecz także Tesalię, Helladę i Peloponez*⁵⁵. Podobnie rzecz się miała ze zdobyciem Adrianopola (1003 r.) w czasie, kiedy cesarz Bazyli oblegał Bdine (Widyń) i nie mógł skutecznie interweniować⁵⁶. Co więcej, Adrianopol został zdobyty w dzień świąteczny – Zaśnięcie Najświętszej Bogurodzicy (15 sierpnia). Czyn ten z pewnością z perspektywy Jan Skylitzesa, czy szerzej Bizantyńczyków, był godny potępienia. Choć nie formułują oni wprost takiego zarzutu, już samo podkreślenie, iż do zdobycia miasta doszło w święto, corocznie obchodzone, ma właśnie taki, oskarżycielski wymiar. Idąc dalej tym tropem można by rzec, że fakt podjęcia działań zbrojnych w dzień świąteczny stawia chrześcijańskość Bułgarów pod znakiem zapytania.

Z kolei zwycięstwo Samuela w bitwie w 986 r. w Bramie Trajana było, zdaniem Leona Diakona, uczestnika tego wydarzenia, konsekwencją pochopnej decyzji cesarza o wyruszeniu na Bułgarów bez należytego przygotowania, ale przede wszystkim – skutkiem *złego postępowania dowódców*, które doprowadziło do tego, że *armia popadła w gnuśność i powolność*⁵⁷. Na czym miało polegać to złe postępowanie wodzów – niestety Leon nie informuje. Mówi natomiast m.in. o niedoświadczeniu części żołnierzy, a mianowicie tych, którzy mieli obsługiwać maszyny i wieże oblężnicze. Zdaniem Jana Skylitzesa, niepowodzenie Bizantyńczyków było konsekwencją intrygi, którą uknuł Stefan, domestyk scholon, zwany Konstostefanem, który poinformował Bazylego II, że Leon Melissenos, którego ten pierwszy nienawidził, zamierza przejąć władzę cesarską i w tym celu udał się do Konstantynopola. Cesarz w tej sytuacji zrezygnował z walki z Samuelem i nakazał odwrót. Moment nieuporządkowanego wycofywania się wojsk wykorzystał Samuel, który we wrzawie uderzył na Bizantyńczyków i zmusił ich do ucieczki.

Bizantyńscy autorzy zarzucali Samuelowi tchórzostwo (np. przed bitwą w Bramie Trajana miał zająć wierzchołki okalających ją gór z obawy przed otwartym starciem i walką wręcz⁵⁸), brak przezorności i beztroskę. O tych ostatnich świadczyć mogą choćby następujące przykłady. I tak, w przededniu bitwy nad rzeką Sperchejos (997 r.) źle ocenił sytuację, sądząc, że z powodu podniesienia poziomu jej wód, będącego konsekwencją ulewnych deszczów, Bizantyńczycy nie będą w stanie podjąć działań przeciw Bułgarom i przeprawić się na drugi

⁵⁵ Jan Skylitzes, s. 330 (tłum. A. Kotłowska – *Testimonia*, t. VI, s. 195).

⁵⁶ Jan Skylitzes, s. 346; cf. Jan Zonaras, s. 560. Ze współczesnego punktu widzenia takie działanie Samuela uznać z pewnością należy za przejaw jego umiejętności jako wodza i czynić mu z tego zarzutu nie można.

⁵⁷ Leon Diakon, X, 8 (tłum. A. Brzostkowska – *Testimonia*, t. V, s. 157).

⁵⁸ Jan Skylitzes, s. 331; Jan Zonaras, s. 549.

brzeg. Nicefor Uranos znalazł jednak bród, nocą przekroczył rzekę i zaatakował pogrążonych we śnie Bułgarów. Wielu z nich zginęło. Samuel i jego syn uratowali się, ponieważ udawali martwych⁵⁹. Tego rodzaju zachowania nie da się raczej określić mianem chlubnego. Podobnie rzecz się miała w bitwie nad Aksjos/Wardarem (1004 r.), kiedy to Samuel znów nie zachował ostrożności uważając, że rzeka, która właśnie wylała, stanowi przeszkodę nie do przejścia. Wojska cesarskie i tym razem znalazły bród i niespodziewanie zaatakowały Bułgarów. *Samuel przerażony niespodziewanym atakiem, uciekł nie oglądając się za siebie*⁶⁰. Wątek braku odwagi do stawiania w otwartym polu przeciw Bizantyńczykom pojawia się także w szeregu innych relacji: choćby Michał Attaleiates pisze, że Samuel zbiegł w panice spod Kleidion⁶¹. Niechęć do toczenia walk w otwartym polu połączony był ze skłonnością do stosowania podstępów.

Samuela charakteryzowała pycha. To ona ośmieliła go do najazdu i spustoszenia Tesalii, Attyki, Peloponezu. Była ona konsekwencją zabicia duksa Grzegorza Taronitesa i pojmania jego syna Aszota⁶². Bezpośrednio o chępliwość, pychę/wyniosłość (*ἀλαζονεία*), a także zuchwałość/ bezczelność (*ἰσχύς*) oskarża Samuela autor *Kontynuacji Jerzego Mnicha*⁶³.

Samuel był również okrutny. Jako potwierdzenie tej konstatacji należy wskazać brutalne pustoszenie bizantyńskich ziem⁶⁴ i zagłodzenie mieszkańców Larysy, których brak żywności doprowadził nawet do kanibalizmu⁶⁵.

Brak odwagi, podstępność, a przede wszystkim okrucieństwo wpisują się w zakorzenioną w bizantyńskiej literaturze tendencję ukazywania Bułgarów i ich władców, nawet długo po chrystianizacji, jako barbarzyńców. Tak np. barbarzyńcą nazywają Samuela autor *Kontynuacji Jerzego Mnicha*⁶⁶ i Jan Zonaras⁶⁷. Do kliszy Bułgara-barbarzyńcy nawiązuje też Jan Geometres, który przyrównuje Samuela do mitycznego Tyfona – pół człowieka, pół zwierzęcia, który śmiał wystąpić przeciw bogom Olimpu⁶⁸. Jeśli Tyfon walczył z bogami, to Samuel – z Bogiem chrześcijan i z Bizantyńczykami, wiernym mu ludem. W tej sytuacji nie

⁵⁹ Jan Skylitzes, s. 342; Jan Zonaras, s. 558–559.

⁶⁰ Jan Skylitzes, s. 347 (tłum. A. Kotłowska – *Testimonia*, t. VI, s. 207); Jan Zonaras, s. 560.

⁶¹ Michał Attaleiates, 29, 2.

⁶² Jan Skylitzes, s. 341.

⁶³ *Kontynuacja Jerzego Mnicha*, s. 155.

⁶⁴ *Mowa pochwalna Focjusza Tesalskiego*, s. 315. Wszyscy byli okrutnie zabierani w niewolę, bezlitośnie mordowani mieczem i czynieni niewolnikami.

⁶⁵ Kekaumen, 73, s. 268.

⁶⁶ *Kontynuacja Jerzego Mnicha*, s. 157.

⁶⁷ Jan Zonaras, s. 548.

⁶⁸ Jan Geometres, s. 320.

dziwi przekonanie tych ostatnich, iż Bóg był z nimi w sojuszu w walce z Bułgarami⁶⁹. W sposób jednoznaczny myśl ta znalazła odzwierciedlenie w *II Sygillionie Bazylego II*, w którym czytamy:

Ponieważ nie bez krwi i potu oraz z wieloletnią męką i w sojuszu z Bogiem ten kraj został nam подарowany przez Boga, którego życzliwość wyraźnie nam sprzyjała i to, co było podzielone⁷⁰ zespoliła w jedno, aby pod jednym jarzmem znalazły się dobrze ustanowione przez panujących przed nami granice i rozporządzenia, które w niczym nie zostały naruszone⁷¹.

O słabości charakteru Samuela mogą świadczyć, przedstawione już wyżej, okoliczności jego śmierci. Nie był on w stanie mężnie i z godnością, jak przystało wodzowi i wojownikowi, znieść tego, co stało się udziałem jego żołnierzy w wyniku klęski pod Kleidion. Choć nie jest wykluczone, że taki zamiysł towarzyszył Janowi Skylitzesowi czy Janowi Zonarasowi, którzy przedstawiają tę sytuację, to brak komentarza z ich strony pozwala na inne interpretacje, choćby na taką, jaka została wskazana przeze mnie wyżej.

Jan Skylitzes zamieszcza ocenę fizyczności i intelektu Samuela⁷². Czyni to jednak w sposób niezbyt czytelny zarówno dla współczesnego czytelnika, jak i dla swoich współczesnych, biorąc jako punkt odniesienia Gabriela Radomira, syna naszego bohatera. O ile Samuel miał ustępować synowi pod względem walorów fizycznych⁷³, o tyle zdecydowanie przewyższał go intelektualnie (otwartym pozostaje pytanie o poziom intelektu Gabriela Radomira).

⁶⁹ O Bułgarach, walczących z Bazyliem, jako barbarzyńcach pisze Konstantyn Manasses, 5895, 5908. Na temat Konstantyna Manassesa ostatnio: L. Neville, *Guide...*, s. 200–204; *The Chronicle of Constantine Manasses*, ed., transl. L. Yuretich, Liverpool 2018, s. 1–3. Odnosić należy, że Konstantyn Manasses nie wzmiankuje imienia Samuela w passusie poświęconym walkom cesarza Bazylego II z Bułgarami.

⁷⁰ Być może należałoby się doszukiwać tutaj odniesienia do idei odzyskania bizantyńskich ziem, na których przecież powstało bułgarskie państwo. Pamięć o tym obecna jest w bizantyńskiej literaturze.

⁷¹ *II Sygillion Bazylego II*, s. 556 (tłum. A. Brzostkowska – *Testimonia*, t. IV, s. 111–112).

⁷² Jan Skylitzes, s. 349: ῥώμῃ μὲν καὶ ἰσχύϊ τοῦ πατρὸς ὑπερέχων φρονήσει, δὲ καὶ διανοίᾳ πολλῷ λειπόμενος. Cf. Michał Glykas, s. 578. Na temat tego passusu w dziele Jana Skylitzesa patrz interesujące uwagi poczynione przez P. Angelowa (*България и българите в представите на византийците*, София 1999, s. 207) i J. Bonarka (*Romałowie...*, s. 152).

⁷³ Warto zauważyć, że część uczonych przyjmuje, że szczątki Samuela, z którym porównywany jest Gabriel, zostały odkryte w kościele św. Achillesa w Prespie przez prof. Nikolasa C. Moutzopoulosa (N.C. Moutzopoulos, *Le tombeau du tsar Samuil dans basilique, de Saint Achille à Prespa*, EB 20.3, 1984, s. 114–126; idem, *Базилката "Свети Ахилий" в Преспа. Един исторически паметник – светиня*, Пловдив 2007). Car miał być średniego wzrostu (Г.Н. Николов, *Български...*, s. 62–63; П. Павлов, *Векът...*, s. 159).

Kończąc powyższe rozważania, chciałbym stwierdzić, że na obraz Samuela w bizantyńskich tekstach końca X–XII w. rzutuje z jednej strony tendencja generalnie w nich obecna do pomniejszania sukcesów wrogów, poprzez wskazywanie, że ich powody leżały po stronie cesarstwa, z drugiej zaś – fakt, wpływający na późniejsze źródła, że Bułgarzy stali się poddanymi konstantynopolińskiego władcy i część z nich weszła do elity bizantyńskiego społeczeństwa, niekiedy łącząc się z nią więzami rodzinnymi. W tej sytuacji lepiej było być związanym ze *słynnym Samuelem*⁷⁴, noszącym cesarską godność niż z Samuelem-barbarzyńcą.



⁷⁴ Michal Psellos, IV, 40 (tłum. O. Jurewicz, s. 53).

V

ALEKSANDER PAROŃ*

Niechciani uchodźcy: stepowi przybysze na bizantyńskich Bałkanach (XI–XII w.)



Obecność przybyszów z Wielkiego Stepu na Bałkanach nie jest tematem nowym, który rzadko bywał przedmiotem naukowej refleksji. Migracje koczowników na południe od Dunaju budzą zainteresowanie badaczy co najmniej od 2. połowy XIX w. Wystarczy przywołać tutaj znane studium Wasilija Wasilewskiego na temat relacji Bizancjum i Pieczyngów w latach 1048–1094, w którym znany rosyjski badacz porównywał migrację, wspomnianych wyżej stepowców, do wtargnięcia Gotów w latach 70. IV w.¹ W ubiegłym stuleciu problematyka

* Dr hab. Aleksander Paroń (ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8850-9834>), prof. PAN, Ośrodek Badań nad Kulturą Późnego Antyku i Wczesnego Średniowiecza IAE PAN, Wrocław, par@arch.pan.wroc.pl

¹ В.Г. Васильевский, *Византия и Печенегы 1048–1094*, ЖМНП 164.2, 1872, s. 116–165, 243–332; studium wznowione w: i d e m, *Труды*, t. I, Санкт-Петербург 1908, s. 1–175.

obecności koczowników na Bałkanach stanowiła przedmiot zainteresowania głównie, choć nie tylko, badaczy rumuńskich i bułgarskich. Wpisywano ją przeważnie w rozważania nad losami obu narodów, załączków ich państw oraz narodowych wersji historii Dobrudży². Studia, w których głównym przedmiotem naukowej refleksji były dzieje i kultura przybyłych nad dolny Dunaj etnosów koczowniczych pojawiały się już rzadziej³. Stosunkowo najrzadziej w badaniach naukowych podejmowano bizantyński punkt widzenia. Zwłaszcza pytanie o strategię polityczne Konstantynopola wobec koczowników Wielkiego Stepu raczej nie budziło dotąd większego zainteresowania uczonych⁴. Podobny stan

² V.N. Zlatarski, *Geschichte der Bulgaren*, t. I, *Von der Gründung des bulgarischen Reiches bis zur Türkenzeit (679–1396)*, Leipzig 1918, s. 85–87, 88–90, 94, 97–98, 99; i d e m, *История на българската държава през средните векове*, т. I.2, *Първо Българско Царство. От славизацията на държавата до паднето на Първото Царство*, София 1927, s. 312–313, 383–388; i d e m, *История...*, т. II, *България под византийско владичество (1018–1187)*, София 1934, s. 36–39, 88–119, 139–140, 155, 157, 159–162, 165, 180–219, 228, 230, 366–371, 384–385, 394–396, 453–460, 463; i d e m, *История...*, т. III, *Второ Българско Царство. България при Асеневици (1187–1280)*, София 1940, s. 48–49, 59–62, 66–67, 74, 76–78, 97–101, 105–110; I. Barnea, Ș. Ștefănescu, *Istoria Dobrogei*, т. III, *Bizantini, Romani și Bulgari la Dunarea de Jos*, București 1971, s. 120–162; В. Тъпкова-Займова, *Долни Дунав – гранична зона на византийския Запад. Към историята на северните и североизточните български земи, края на X–XIII в.*, София 1976; И. Божилов, В. Гюзелев, *История на средновековна България, VII–XIV век*, София 1999, s. 385–387, 405–407, 421–443; R. Theodorescu, *Roumains et Balkaniques dans la civilisation sud-est européenne*, Bucarest 1999, s. 60–77; И. Божилов, В. Гюзелев, *История на Добруджа*, т. II, Варна 2004, s. 141–162, 168–170; V. Spinei, *The Romanians and the Turkic Nomads North of the Danube Delta from the Tenth to the Mid-Thirteenth Century*, Leiden–Boston 2009; Х. Димитров, *България и номадите до началото на XI век*, Пловдив 2011 (tutaj bibliografia ważniejszych studiów).

³ P. Diaconu, *Les Petchénègues au Bas-Danube*, Bucharest 1970; i d e m, *Les Coumans au Bas-Danube aux XI^e et XII^e siècles*, Bucharest 1978; V. Spinei, *The Great Migrations in the East and South East of Europe from the Ninth to the Thirteenth Century*, transl. D. Bădulescu, Cluj–Napoca 2003, s. 93–159 (o Pieczyngach), 161–215 (o Uzach), 217–340 (o Kumanach); A. Paroń, *Pieczyngowie. Koczownicy w krajobrazie politycznym i kulturowym średniowiecznej Europy*, Wrocław 2015, s. 385–430.

⁴ Nie dysponujemy praktycznie żadnym większym studium, w którym została przeprowadzona szersza analiza polityki Bizancjum wobec koczowników Wielkiego Stepu w okresie od X do końca XII w. Rozprawa I.O. Knjaz'kija (И.О. Князький, *Византия и кочевники южнорусских степей*, Санкт-Петербург 2003), choć jest studium użytecznym, zawiera w gruncie rzeczy najbardziej podstawowe informacje, ponadto słabo uwzględnia inną niż rosyjska literaturę naukową. Temat polityki Bizancjum wobec nomadów pojawia się zwykle na marginesie innych rozważań, np. kwestii bizantyńskiej granicy na Bałkanach. Por. P. Stephens, *Byzantine policy towards Paristrion in the mid – eleventh century: another interpretation*, BMGS 23, 1999, s. 43–66; i d e m, *The Byzantine Frontier at the Lower Danube in the Late Tenth and*

rzeczy dziwi zważywszy na duże znaczenie problemu stepowych przybyszów dla zrozumienia dziejów Bizancjum w XI w. Studium niniejsze jest próbą syntetycznej i względnie lakonicznej odpowiedzi na powyższe pytanie.

1. Spokojny wiek X

Badacz, który analizuje dzieje relacji Bizancjum z koczownikami stepów czarnomorskich skłonny jest twierdzić, że burzliwe, zwłaszcza w 2. połowie, XI stulecie poprzedzał niebywale spokojny wiek X. Stan ten wynikał w znacznym stopniu z faktu względnej izolacji cesarstwa od Wielkiego Stepu. Nad dolnym Dunajem przez większość stulecia rolę bufora odgrywało państwo bułgarskie, co sprawiało, że jedyną bizantyńską posiadłością potencjalnie zagrożoną napadami koczowników był tem Cherson. Faktycznie szczególne położenie jego stolicy – znajdowała się ona wprawdzie na południowo-zachodnim krańcu Krymu, jednak nie była oddzielona od reszty półwyspu górami – ułatwiało zbrojne inkursje Pieczyngów⁵. Lokalizacja ta ułatwiała jednak komunikację miasta ze stepowcami, co chersonici skwapliwie wykorzystywali w celach handlowych i wywiadowczych. Te formy aktywności są zresztą znacznie lepiej poświadczone źródłowo niż rzekome napady koczowników⁶. Warto także pamiętać, że jedną z prawdopodobnych przyczyn upadku znaczenia

Eleventh Century, [in:] *Frontiers in Question: Eurasian Borderlands, 700–1700*, eds. D. Power, N. Ständen, Houndsmill–Basingstoke 1999, s. 80–104; i d e m, *Byzantium's Balkan frontier. A political study of the Northern Balkans, 900–1204*, Cambridge 2000, s. 29–31, 38–46, 84–110, 288–294; A. Madgearu, *Byzantine Military Organization on the Danube, 10th–12th centuries*, Leiden 2013, s. 115–166. Zob. także: J. Dudek, *Pieczęć magistra Jana Kegeny jako wyraz polityki Bizancjum wobec stepowców w połowie XI w.*, [in:] *Causa creandi. O pragmatyce źródła historycznego*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2005, s. 327–343; i d e m, *Nowa Patryzjacja pomiędzy wschodem a zachodem. Z zapomnianych dziejów małego ludu*, [in:] *Opuscula archaeologica. Opera dedicata in Thaddeum Malinowski*, red. W. Dziędużyccki, Zielona Góra 2007, s. 103–125; i d e m, *Ludy tureckie w Cesarstwie Bizantyńskim w latach 1025–1097*, BP 14, 2007, s. 87–92, 100–115.

⁵ Konstantyn Porfirogeneta, *O zarządzaniu państwem*, I, 25–28, s. 48. Cf. J. Shepard, *Mists and portals: the Black Sea's north coast*, [in:] *Byzantine Trade, 4th–12th Centuries. The Archaeology of Local, Regional and International Exchange. Papers of the Thirty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, St John's College, University of Oxford, March 2004*, ed. M.M. Mango, Farnham 2009, s. 429.

⁶ Konstantyn Porfirogeneta, *O zarządzaniu państwem*, VI, 4–6, s. 52; VII–VIII, s. 54, 56; LIII, 531–532, s. 286. Cf. A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 213–216.

Chersonu był najazd ruskiego księcia Włodzimierza (988–989), a nie siedzących na stepach czarnomorskich Pieczyngów⁷.

Bezpieczna izolacja oraz płynące z peryferii doświadczenia współpracy z koczownikami sprzyjały powstaniu w Konstantynopolu koncepcji politycznych, według których wojowniczy mieszkańcy stepów czarnomorskich mieli stać się stabilizatorem równowagi politycznej w obrębie północnych połaci kontynentu europejskiego. Owa bizantyńska wersja „doktryny powstrzymywania”, której autorem był Konstantyn VII Porfirogeneta, zakładała dyscyplinowanie rękami Pieczyngów: Rusi, Węgrów i naddunajskich Bułgarów⁸. Jej narodziny przyspieszyły, jak należy przypuszczać, doświadczenia lat 934–943, gdy najazdy ruskie i węgierskie, przy całkowitej bierności Bułgarów, dotarły pod bramy Konstantynopola⁹. Dyplomacja bizantyńska zmuszona została wówczas do znalezienia skutecznego narzędzia do szachowania nazbyt agresywnych „ludów północnych”, które zastąpiłoby coraz mniej skuteczny, względnie coraz mniej lojalny wobec Bizancjum, bułgarski bufor¹⁰. W X w. zagrożenie dla cesarstwa nie płynęło zatem z obszaru Wielkiego Stepu, przeciwnie jego mieszkańcy, w postaci Pieczyngów, postrzegani byli przez część elit konstantynopolitańskich jako, przynajmniej potencjalnie, wartościowy partner, użyteczny w realizacji bizantyńskich interesów na północ od Morza Czarnego i dolnego Dunaju.

⁷ D.L. Talis, *Из истории русско-корсунских отношений*, BB 14, 1958, s. 114 (przyp. 54); A.L. Jakobson, *Средневековый Херсонес. Очерки материальной культуры*, Москва–Ленинград 1959, s. 65–66, 283; A. Poppe, *The Political Background to the Baptism of Rus'. Byzantine-Russian Relations between 986–89*, DOP 30, 1976, s. 239; A. Bartoli, M. Kazanski, *Kherson and Its Region*, [in:] *The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century*, ed. A.E. Laiou, t. II, *Urban Economy*, Dumbarton Oaks 2002, s. 663. Krytycznie o najezdzie Włodzimierza jako przyczynie kryzysu Chersonu: A.I. Романичук, „Слои разрушения X в.” в Херсонесе (К вопросу о последствиях корсунского похода Владимира), BB 50, 1989, s. 182–188. Badaczka przyjmuje, że przyczyną zniszczeń i późniejszego kryzysu miasta było trzęsienie ziemi.

⁸ Konstantyn Porfirogeneta, *O zarządzaniu państwem*, II–V, s. 48–52. Cf. J. Shepard, *Constantine VII's doctrine of „Cointainment” of Rus*, [in:] *ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ. К 70-летию академика Г.Г. Литаврина*, Москва 1999, s. 264–283.

⁹ A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 321–326.

¹⁰ Pomijamy w tym miejscu dyskusję, czy Bułgarzy za panowania cara Piotra nie chcieli, czy też z powodu narastającego kryzysu ich państwa nie mogli skutecznie powstrzymywać najazdów wymierzonych w Bizancjum. Faktem jest, że stan ten wywoływał coraz większą irytację w Konstantynopolu. Według Jana Skylitza cesarz Nicefor Fokas miał zarzucać carowi Piotrowi brak należytej reakcji podczas najazdów Węgrów (Jan Skylitzes, s. 276–277). Ostrą odpowiedź Piotra przytacza Jan Zonaras, s. 512–513. O przyczynach bułgarskiej bierności cf. B. Златарски, *История...*, т. I, 2, s. 541–544; X. Димитров, *Българо-унгарски отношения през средновековието*, София 1998, s. 72–77; M.J. Leszka, K. Marinow, *Carstwo Bułgarskie: polityka – społeczeństwo – gospodarka – kultura 866–971*, Warszawa 2015, s. 167–171.

Stan bezpiecznej izolacji, poczynając od ostatniej tercji X w., zaczął jednak powoli odchodzić do przeszłości. W roku 965, według danych kronik ruskich, książę Światosław Igorewicz miał położyć kres istnieniu kaganatu Chazarów¹¹. Nagła katastrofa tegoż państwa oznaczała zniszczenie rozległego systemu politycznego, który powstrzymywał migracje koczowników na zachodnich połaciach Wielkiego Stepu. Nowe przesunięcia etniczne zagrożą już bezpośrednio Bizancjum, które w początkach XI stulecia ponownie oparło swą północną granicę o dolny Dunaj¹². Naciskani przez swych odwiecznych wrogów Uzów, Pieczyngowie stają się poważnym kłopotem dla cesarstwa. W roku 1027 dokonują bowiem pierwszego z długiej serii najazdów na Bałkany¹³. Czas *splendid isolation* przeminął, nadchodził czas trudnej kohabitacji z odmiennymi kulturowo ludami stepu.

2. Trauma wieku XI

Podczas wypraw z lat trzydziestych XI w. (1032, 1034–1036) Pieczyngowie rozmontowali system obronny nad dolnym Dunajem oraz zadali poważne straty pogranicznym oddziałom bizantyńskim¹⁴. Szczególnie trudny dla mieszkańców bałkańskich kresów cesarstwa musiał być rok 1036. Koczownicy trzykrotnie najechali wówczas Dobrudżę, pomordowali wielu jej mieszkańców i rozbili próbujące ich powstrzymać oddziały bizantyńskie, biorąc do niewoli pięciu ich dowódców¹⁵. Pozostawiając na boku upokarzającą łatwość z jaką Pieczyng-

¹¹ *Powieść lat minionych*, AM 6473 (965), s. 47.

¹² P. Stephenson, *The Byzantine Frontier...*, s. 88–89; i d e m, *Byzantium's Balkan frontier...*, s. 62–79.

¹³ Jan Skylitzes, s. 373.

¹⁴ Archeolodzy skłonni są przypisywać owym inkursjom niebywałe wręcz zniszczenia. Jeśli interpretacje te są prawdziwe, wówczas należy uznać, że w latach 1032–1036 północne Bałkany dotknął kataklizm. Wystarczy zauważyć, że z 121 osiedli, odkrytych na terenie dystryktu Dobricz po najazdach stepowców przetrwać miało tylko 11. W dystrykcie Silistra (średn. Dristra) z 72 osiedli i 8 ufortyfikowanych osad pozostały 3 (sic!). W następstwie tych wydarzeń nad dolnym Dunajem miało powstać osadnicze *vacuum*, które utrzymywało się po wiek XVI. Г. Атанасов, *Анонимные византийские фолисы класса „в” и нашествие печенегов в Добруджу 1036 г.*, SPI 6, 1999, s. 111–122; B.D. Borisov, *Demographic and Ethnic Changes during XI–XII Century in Bulgaria*, ABu 11.2, 2007, s. 74–75; G. Atanasov, V. Iotov, K. Mihajlov, *The Medieval Fortress (Beginning of 9th–beginning of 11th c.) near the Village of Okorosh, Silistra Province*, [in:] *Orient și Occident. Cultura și Civilizație La Dunarea de Jos XXVIII*, ed. M. Neagu et al., Călărași 2011, s. 220–239; A. Madgearu, *Byzantine Military...*, s. 117–118.

¹⁵ Jan Skylitzes, s. 399. 7–13.

gom udawało się pokonywać wojska cesarskie, trzeba zauważyć, że koczownicy nie poprzestawali na pustoszeniu pogranicza. Podczas wypraw z lat 1034–1035 udało im się przeniknąć na południe od Starej Płaniny i dotrzeć do temów Tesalonika i Tracja¹⁶. Napady z lat trzydziestych przyniosły Pieczyngom, prócz łupów, wiedzę na temat warunków naturalnych temu Paristrion. Właśnie wówczas stepowcy przekonali się, że jego północno-wschodnia część bardzo przypomina dobrze im znane stopy czarnomorskie, jest zatem doskonałym *refugium* w razie potrzeby opuszczenia ojczyzny. Wobec naporu Uzów pojawienie się takiej konieczności wydawało się jedynie kwestią czasu.

Opisane powyżej okoliczności zapowiadały bardzo poważne wyzwanie, przed którym wkrótce miała być postawiona konstantynopolitańska elita polityczna. Wkroczenie jakiegokolwiek barbarzyńskiego etnosu na teren cesarstwa zapowiadałoby duże kłopoty, wkroczenie Pieczyngów oznaczało kataklizm. Pomijamy na razie kwestię ich liczebności, zagadnienie niebagatelne, którym jednak zajmiemy się niżej. W tym miejscu wypada stwierdzić, że jako lud przyzwyczajony do kultuwowania radykalnie odmiennych wzorców kulturowych, w dodatku o słabo zaznaczonym centrum politycznym, stepowcy stanowili bardzo kłopotliwego partnera politycznego i społeczność trudną dla kulturowej asymilacji.

Napięcia wewnętrzne, które w połowie XI w. nadwyrężały jedność Pieczyngów były z punktu widzenia Bizancjum zjawiskiem ambiwalentnym. Z jednej strony trudno bowiem nie zauważyć, że zadziałały one jako katalizator, który przyspieszył decyzję koczowników o wkroczeniu na bizantyńskie Bałkany. Z drugiej strony całkiem realne wydają się korzyści, które Konstantynopol mógł wynieść z faktu secesji części Pieczyngów, która jako pierwsza przekroczyła Dunaj i podporządkowała się cesarstwu. Wspomniane wyżej napięcia wewnątrz wspólnoty Pieczyngów, to gwałtowny konflikt między stojącym na czele całego etnosu Tyrachem i ambitnym, aczkolwiek wywodzącym się z niezbyt szlachetnego rodu, wodzem Kegenem. Szczegóły ich rywalizacji poznajemy dzięki relacji Jana Skylitza, który podkreślał talenty militarne pretendenta. Kegen miał odnieść kilka sukcesów w walce z Uzami, co paradoksalnie czyniło go groźnym dla gnuśnego i tchórzliwego Tyracha. Konflikt obu rywali doprowadził ostatecznie do militarnego starcia, przy czym, tym, co najpewniej zaważyło na jego wyniku, był fakt, że zdecydowana większość Pieczyngów (11 z 13 plemion) opowiedziała się po stronie Tyracha. Pokonany Kegen zdołał jednak zbiec wraz ze swymi zwoleńnikami i znaleźć schronienie w Bizancjum, gdzie przyjął chrzest, otrzymał tytuł patrycjusza, trzy twierdze oraz sporą ilość ziemi nad Dunajem¹⁷.

¹⁶ Jan Skylitzes, s. 397. 43–44, 399. 3–5; Jan Zonaras, s. 589.

¹⁷ Jan Skylitzes, s. 455–457; Jan Zonaras, s. 641–642; cf. A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 371–373.

Rozwiązania zastosowane przez administrację Konstantyna IX Monomacha wobec pieczyńskich renegatów należy ocenić pozytywnie. Ogołocona wskutek najazdów lat trzydziestych granica dunajska zyskała bowiem obrońców, którzy jako stepowcy mogli być znacznie skuteczniejsi w zwalczaniu swych pobratymców niż pograniczne oddziały cesarskie. Trudno stwierdzić jak wielu ludzi miał Kegen. Jan Skylitzes podaje liczbę 20 tysięcy, którą można zaakceptować tylko wówczas, gdy przyjmiemy, że obejmuje ona mężczyzn zdolnych do noszenia broni wraz z ich rodzinami. Kegen dysponował zatem nie więcej niż 4–5 tysiącami wojowników. Mimo to była to liczba znacząca, która, jeśli byłaby zdolna współpracować z pogranicznymi oddziałami armii cesarskiej, wyraźnie poprawiłaby jej sprawność w zwalczaniu koczowniczych najeźdźców.

Problemem był jednak sam Kegen. Jego historię rozumieć można jako przykład nieudanej, zakończonej ponurym dramatem, zmiany tożsamości politycznej i kulturowej¹⁸. Kegen ostatecznie został bowiem zamordowany, dosłownie posiekany, przez własnych rodaków. Być może w oczach Pieczyngów, zwłaszcza zwolenników Tyracha, stał się Bizantyńczykiem, jednak taka interpretacja wydaje się uproszczeniem. Pozyskane dzięki wstąpieniu na służbę cesarstwa zasoby Kegen natychmiast wykorzystał do wznowienia walki z Tyrachem, której stawką była władza nad całym etnosem. „Renegat” zaczął bowiem atakować siedzących na północ od dolnego Dunaju pobratymców¹⁹. Jego napady i uprowadzenia przyspieszyły decyzję Tyracha, jednocześnie naciskanego przez Uzów, o wkroczeniu na teren cesarstwa. Główna masa Pieczyngów przekroczyła dolny Dunaj zimą 1046/1047 r.

Migracja ta początkowo nie przyniosła cesarstwu wielkich nieszczeń. Tyrach, zanim zdecydował się zaatakować Bizancjum, próbował rozwiązać wykreowany przez Kegeną kryzys drogą dyplomatyczną. Wysłał poselstwo do Konstantynopola, w którym powołując się na układ sojuszniczy z Bizancjum, domagał się od cesarza Konstantyna IX poskromienia agresywnego renegata. Groził wojną w przypadku zignorowania jego żądań²⁰. Administracja bizantyń-

¹⁸ Taką interpretację przyjmowałem w moich starszych opracowaniach i choć nie jest ona wykluczona, wydaje się, że nie wyjaśnia w sposób w pełni przekonujący motywacji Kegeny. Cf. A. P a r o ń, *Die Stammeseliten und das Phänomen des Kulturwandels. Grundlegenden Bemerkungen anhand des Beispiels des Nomadenvölker des euroasiatischen Steppen im Mittelalter*, [in:] *Mittelalterliche Eliten und Kulturtransfer östlich der Elbe. Interdisziplinäre Beiträge zu Archäologie und Geschichte im mittelalterlichen Ostmitteleuropa*, eds. A. K l a m m t, S. R o s s i g n o l, Göttingen 2009, s. 47–48; i d e m, *Zjawisko zmiany kulturowej w społecznościach koczowniczych na przykładzie Pieczyngów*, [in:] *Stare i nowe w średniowieczu. Pomiędzy innowacją a tradycją*, red. S. M o ǳ i o c h, Wrocław 2009, s. 472–473. Inna, rozszerzona interpretacja: A. P a r o ń, *Pieczyngowie...*, s. 373–375.

¹⁹ Jan Skylitzes, s. 457.15–20; Jan Zonaras, s. 642.3–5.

²⁰ Jan Skylitzes, s. 457.20–27; Jan Zonaras, s. 642.5–8.

ską zdecydowanie odrzuciła roszczenia Tyracha i przygotowała się do odparcia jego najazdu. Pograniczne siły bizantyńskie, wsparte przez ludzi Kegena, zostały postawione w stan gotowości. Pieczyngom udało się wprawdzie przekroczyć Dunaj, jednak wkrótce zostali łatwo pokonani i znaleźli się na łasce Bizantyńczyków. Przyczyną zaskakującej słabości – zwykle bardzo groźnych koczowników – był atak dezynтерии. Choroba zdziesiątkowała nomadów, czyniąc z nich łatwy łup dla sił cesarskich²¹. Konstantyn IX i jego administracja wydawali się panami sytuacji. W rzeczywistości stanęli przed bardzo trudnym zadaniem, co zrobić z pokonanymi wprawdzie, lecz bardzo licznymi Pieczyngami.

Dotykamy w tym momencie zasygnalizowanego wyżej problemu rozmiarów migracji z zimy 1046/1047 roku. Jedyna liczba, jaką znajdujemy w źródłach to informacja Jana Skylitza, według której Tyrach wkroczył miał w granice cesarstwa na czele 800 tysięcy (sic!) stepowców. Liczbę tę uznać należy za fantastyczną, mimo tego że prawdopodobnie mamy do czynienia migracją zasadniczej części etnosu²². Próby poprawienia danych Skylitza, których autorami są współcześni badacze, mają charakter raczej intuicyjny i arbitralny. Nadmierną skłonnością do redukcjonizmu zdaje się grzeszyć Olivier Schmitt, który przyjął, że liczba koczowniczych imigrantów nie przekraczała 20 tysięcy²³. Za skrajnie łatwowierną i bezkrytyczną uznać wypada natomiast postawę Omeljana Pritsaka. Wybitny badacz przyjął jako wiarygodną liczbę podaną przez Skylitza²⁴. Wydaje się, że liczba uchodźców,

²¹ Jan Skylitzes, s. 457–459; Jan Zonaras, s. 642–643.

²² W gronie uczonych nie brak badaczy, którzy uważają, że migracja Pieczyngów, podzielona na kilka kolejnych fal, trwała do pierwszej połowy XII w. Ostatnia duża grupa dotrzeć miała na bizantyńskie Bałkany w roku 1122. Cf. M. Meško, *Pecheneg groups in the Balkans (ca. 1053–1091) according to the Byzantine sources*, [in:] *The Steppe Lands and the World beyond Them. Studies in honor of Victor Spinei on his 70th birthday*, eds. F. Curta, B.-P. Maleon, Iași 2013, s. 179–205; С.А. Козлов, *Византийская традиция о последней византино-печенежской войне*, [in:] *Международный альманах 10*, ред. С.В. Кондратьев, Тюмень 2011, s. 7–22; idem, *More than Enemies. The Description of Nomads in the Byzantine Literature of the Epoch of the First Pecheneg Incursion into Byzantium*, [in:] *Rules and Violence. On the Cultural History of Collective Violence from Late Antiquity to the Confessional Age*, eds. C. Dietl, T. Knäpper, Berlin–Boston 2014, s. 83–99. Nie ma oczywiście wątpliwości, że Pieczyngowie z pewnością ponieśli jakieś, zapewne znaczące, straty demograficzne. Część z nich mogła po prostu wybrać pozostanie na stepach czarnomorskich lub migrację w innym niż Bałkany kierunku (Ruś, Węgry, być może nawet Polska). Tego rodzaju wybory wiązały się jednak z utratą politycznej niezależności. Wątpliwe jest zatem, aby na stepach czarnomorskich długo po migracji Tyracha egzystowały jakieś silne i niezależne ugrupowania Pieczyngów. Cf. A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 379–380, 410–412, 418–423, 426–429.

²³ O. Schmitt, *Die Petschenegen auf dem Balkan von 1046 bis 1072*, [in:] *Pontos Euxei-nos. Beiträge zur Archäologie und Geschichte des antiken Schwarzmeer- und Balkanraumes*, ed. S. Conrad et al., Langenweißbach 2006, s. 479, przyp. 53.

²⁴ O. Pritsak, *The Pečenegs: a case of social and economic transformation*, AEMAc 1, 1975, s. 227.

obejmująca wojowników wraz z rodzinami, wynosić mogła około 100 tysięcy. Jeśli bowiem przyjmiemy za prawdopodobną informację, iż grupa Kegena, oddająca w sumie liczebność dwu plemion Pieczyngów, wynosiła 20 tysięcy ludzi, wówczas ugrupowanie Tyracha, złożone z 11 plemion, winno być co najmniej 5 razy większe²⁵. Nawet jeśli dokonamy drobnej korekty tego szacunku i obniżymy go do 80 tysięcy, jak czyni John Wortley²⁶, arbitralnie poprawiając w swym przekładzie tekst Skylitzesa, wówczas i tak trzeba skonstatować, że w połowie XI w. na bizantyńskich Bałkanach znalazła się ogromna masa przybyszów o kulturze wyraźnie odmiennej od jej nowego otoczenia²⁷. Cesarstwo stanęło zatem przed poważną próbą dla jego zdolności asymilacyjnych i integracyjnych.

²⁵ P. Diaconu, *Les Petchénègues...*, s. 62 (około 100 tys.); J. Ferluga, *Quelques problèmes de politique byzantine de colonisation au XI^e siècle dans les Balkans*, BF 7, 1979, s. 54 (ponad 100 tys.); A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 376–377; J. Dudek, *Ludy tureckie...*, s. 113 (w sumie w latach czterdziestych XI w. na Bałkany wkroczyło 50–80 tysięcy Pieczyngów); i d e m, *Nowa Patzinakia...*, s. 120 (80–100 tysięcy z rodzinami).

²⁶ John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History, 811–1057*, transl. by J. Wortley, Cambridge 2010, s. 429.

²⁷ Nomadyzm Pieczyngów, zwłaszcza podczas ich pobytu na Bałkanach, zaczyna być ostatnio coraz mocniej kwestionowany, głównie za sprawą studiów Florina Curty. Por. F. Curta, *The Image and Archaeology of the Pechenegs*, Ban 23, 2013, s. 143–202; i d e m, *Eastern Europe in the Middle Ages (500–1300)*, Leiden–Boston 2019, s. 165–169. Dyskusję nad tym niebagatelnym, przynajmniej, zagadnieniem znacząco utrudnia niedostatek danych archeologicznych. Nie licząc cmentarzyska w *Odarci* (północno-wschodnia Bułgaria), którego proveniencja etniczna jest niepewna, badacze mają praktycznie do dyspozycji tylko pojedyncze znaleziska (najczęściej nawiązujące do tradycji stepowych zawieszki) o niejasnym kontekście chronologicznym i kulturowym. Niezwykle rzadko na południe od Dunaju występują także typowe dla obszaru stepu pochówki z koniem. Por. U. Fiedler, *Zur Suche nach dem archäologischen Niederschlag von Petschenegen, Uzen und Kumanen in den Gebieten südlich der unteren Donau*, [in:] *The Steppe Lands...*, s. 249–285. Wnioski, które amerykański badacz wyprowadza z tego stanu rzeczy budzą jednak duże wątpliwości. Zgodzić należy się, że Pieczyngowie, podobnie zresztą jak i inne etnospowiaty stepowe, które w swej wędrówce dotarły na Bałkany, poddani zostali silnej, wymuszonej głównie przez czynniki ekologiczne, zmianie kulturowej. Rację ma także F. Curta, gdy wskazuje na możliwość wzajemnego oddziaływania kulturowego przybyszów ze stepu i innych populacji Paristrionu. Ich relacje z lokalną ludnością nie były oparte tylko na przemocy i zależności. Nie ma jednak podstaw by przyjmować, jak pisze Curta, że *in the 1050s and 1060s the cultural differences between the local population in Paradounavon [...] and the Pechenegs rapidly disappeared*. Bezpieczniej jest chyba uznać, że w oparciu o dostępny nam materiał archeologiczny, nie możemy wnioskować o stopniu zaawansowania akulturacji Pieczyngów. Z pewnością nie była ona pełna. Źródła pisane, zwłaszcza partie, na które powołuje się badacz, nie potwierdzają tezy o praktykowaniu przez nich rolnictwa jako głównej formy utrzymania (patrz niżej przypis 36). Przyjmuję zatem, że choć w nowych warunkach egzystencji, kształt kultury Pieczyngów musiał ulegać zmianie, proces ten, na co wskazują także dane porównawcze, przebiegał wolno. Przybysze ze stepu zwykle starali się trwać przy dawnym trybie życia i związanych z nim zwyczajach, co też zdaje się tłumaczyć ich opór wobec bizantynizacji. Por. A. Paroń, *Zjawisko...*, s. 443–474.

Rozwiązanie, które zastosowano wobec pokonanych Pieczyngów zawierało w sobie pierwociny późniejszych kłopotów. Odrzucono bowiem, jako *barbarzyńskie i niegodne rzymskiej cywilizacji* ostateczne rozwiązanie kwestii Pieczyngów, które forsował Kegen. Proponował on, wręcz nalegał, aby pokonanych stepowców po prostu wymordować²⁸. Niejasne jest, czy propozycja ta dotyczyła ich elit, wszystkich dorosłych mężczyzn, czy też może całego ludu. Motywy Kegeny są jasne. Było nim pragnienie zemsty, lecz być może również dążenie do zdobycia władzy nad całym ludem. Ten ostatni cel narzucałby wyeliminowanie elit i być może części szeregowych wojowników, jednak w żadnym razie eksterminację wszystkich Pieczyngów. Plan Kegeny nie został jednak zrealizowany. Zamiast brutalnego stepowego pragmatyzmu, który nakazywał wyćpienie pokonanego wroga, elity bizantyńskie sięgnęły po rozwiązania humanitarne i wspaniałomyślne, których celem, jak możemy się domyślać, było uczynienie z dzikich barbarzyńców lojalnych i użytecznych poddanych cesarstwa. Wodźów Pieczyngów, na czele z Tyrachem, przewieziono do Konstantynopola, gdzie przyjęli chrzest, zostali sowiec obdarowani i podniesieni do godności patrycjuszy. Ich znaczna liczba – Jan Skylitzes pisze o 140 wodzach – zdaje się wskazywać, że administracja bizantyńska dążyła do oddzielenia elit Pieczyngów od zwykłego ludu. Przywódcy koczowników, jak należy wnioskować choćby na podstawie ich masowej konwersji i nadanych im godności, stawali się częścią elit cesarstwa, co oznaczać miało rozluźnienie więzi rodowo-plemiennych, łączących ich z szeregowymi członkami ich etnosu. Ci ostatni zostali masowo osiedleni w rejonie Niszu i Serdyki oraz obszaru określonego w źródłach jako „Eutzoplon”²⁹, identyfikowanego zwykle z równiną o nazwie Owcz Pole, położoną na wschód od Wardaru, między dolnym biegiem rzek Pczina i Bregalnica. Pieczyngowie utrzymywać się mieli z przyznanej im ziemi oraz w razie potrzeby dostarczać Bizancjum kontyngentów wojskowych. Trudno powiedzieć, co skłoniło Konstantyna IX i jego doradców do usadowienia nomadów w wyżynnej i górzystej części Bałkanów, która raczej nie mogła być postrzegana przez nowych osadników jako ich Ziemia Obiecana³⁰. Rozwiązanie to kryło w sobie zalążki kryzysu, który wybuchł z całą siłą w roku 1048.

²⁸ Jan Skylitzes, s. 459.67–70.

²⁹ Jan Skylitzes, s. 459.70–85; Jan Zonaras, s. 643.

³⁰ Badaczem, który usiłuje zracjonalizować motywy administracji cesarskiej jest cytowany powyżej Oliver Schmitt (*Die Petschenegen...*, s. 480). Sugeruje on, że osadzając byłych mieszkańców stepu na obszarach górzystych i wyżynnych Bizantyńczycy sądzili, że zamiana nomadyzmu horyzontalnego (przemieszczanie się między stepem a lasostepem) na wertykalny (transhumanacja – wędrowka między górą a doliną) ułatwi koczownikom adaptację. Rozumowanie to wydaje się jednak nazbyt wyrafinowane. O miejscu osiedlenia zadecydowała zapewne chęć zagospodarowania pustek osadniczych.

Bizantyńska klasa polityczna uznała wiosną 1047 r. „sprawę Pieczyngów” za załatwioną. Elity cesarstwa zdawały się sądzić, że uczynione na rzecz stepowych uchodźców dobrodziejstwa utorowały drogę do ich przemiany w lojalnych, nieskorych do buntu poddanych imperium. Trudno uwierzyć, że przynajmniej część wykształconych Bizantyńczyków, którzy zwykle postrzegali koczowników jako dzikich „Scytów”, niewiele różniących się od stepowej fauny, nagle uwierzyła w głęboką przemianę ich natury. Istnieją jednak przesłanki, prawda, że niezbyt liczne, które zdają się dowodzić, że część elit cesarstwa żywiła tego rodzaju przekonania. Wiosną 1047 r. Jan Mauropus, arcybiskup małoazjatyckiej Euchaity, napisał mowę, w której wypowiedział się na temat bieżących wydarzeń, także migracji Pieczyngów³¹. Stepowi przybysze zostali w niej przedstawieni, zgodnie ze standardami obowiązującymi autorów bizantyńskich podczas charakterystyki „Scytów”, jako dzika horda, nieznająca prawa ani religii, zdolna jedynie do występku, mordu i rabunku. W swej wędrówce na teren cesarstwa ukradła nawet przeprawę, gdyż przekroczyła Dunaj po lodzie, wbrew woli Rzymian. Owa anomiczna zbiorowość została jednak za sprawą Opatrzności rozgromiona i zmuszona do posłuszeństwa. Łaska chrztu uczyniła z nich „lud święty” (ἔθνος ἅγιον) i „nowy lud boży” (λαὸς θεοῦ νέος)³². Metropolita Euchaity dodaje wreszcie, że podobnie jak rzeka, która oddaje swe fale morzu, Pieczyngowie rozplynęli się w narodzie Rzymian.

Ten budujący obraz obłaskawienia i asymilacji groźnego wroga, mimo zawartych w nim oczywistych motywów ideologicznych i retorycznych, nie może być jednak całkowicie zdezawuowany.³³ Nawet jeśli zarzucimy Mauropusowi nierozsądny urzędowy optymizm, to jego wypowiedź jest świadectwem przedstawiciela dworskiej i intelektualnej elity Bizancjum. Nie jest przy tym istotne, czy mowa arcybiskupa Euchaity była pisana „do szuflady”, czy też została publicznie wygłoszona lub w inny sposób szerzej rozpowszechniona. Tym bardziej, że dysponujemy innym świadectwem, które zdradza sposób postrzegania „kwestii Pieczyngów” przez elity cesarstwa. Znajdujemy je w relacji Jana Skylitzesa na temat nieudanej wyprawy 4 wodzów Pieczyngów: Sultzuna, Selte’go, Karamana i Katalaima, wysłanych na czele korpusu jazdy sformowanego z ich pobratymców do Azji Mniejszej, aby wzmocnić siły bizantyńskie w związku ze spodziewanym najazdem sułtana Seldżuków (1048 r.). Znamienne wydaje się, że Pieczyngowie wyruszyli na wschód pod ich własnym dowództwem, jedynym Bizantyńczy-

³¹ Jan Mauropus, 182.195¹–198², s. 133–146. Por. E. Malamut, *L’image byzantine des Petchénègues*, BZ 88, 1995, s. 121–123.

³² Jan Mauropus, 182.198², s. 145.

³³ Wartość mowy Mauropusa jako źródła historycznego podważa Anthony Kaldellis (*Ethnography after Antiquity. Foreign Lands and Peoples in Byzantine Literature*, Pennsylvania 2013, s. 120–126).

kiem, który im towarzyszył był patrycjusz Konstantyn Hardobalanos, pełniący funkcję przewodnika³⁴. Stepowi imigranci cieszyli się zatem dużym zaufaniem Konstantyna Monomacha, co zdaje się dodatkowo potwierdzać, że dwór konstantynopolitański uważał rozwiązania zastosowane wobec Pieczyngów wiosną 1047 r. za w pełni zadowalające i skuteczne.

Nadzieje monarchy i jego akolitów spotkał jednak srogi zawód. Korpus Pieczyngów dotarł bowiem do Damartys w Bitynii, gdzie stepowcy wspólnie uradzili, że należy przerwać marsz na wschód, zawrócić do Europy, połączyć się z większością pobratymców i wszcząć bunt przeciw cesarstwu³⁵. Plan ten został w pełni zrealizowany, albowiem na wieść o wystąpieniu Kataleima i jego towarzyszy do walki stanęli także Pieczyngowie osiedleni na Bałkanach. Uzbrojeni w narzędzia rolnicze porzucili przyznane im ziemie i połączyli się z grupą prowodyrów³⁶. Buntownicy usadowili się na dobre w miejscu określanym jak „Sto Wzgórz”³⁷, które lokalizować należy na pograniczu dzisiejszej Dobrudży i północno-wschodniej Bułgarii³⁸. Był to obszar, którego warunki naturalne znacznie przypominały step, naturalny dla nomadów habitat.

Bunt wodzów pieczyńskich uruchomił serię fatalnych wypadków, które praktycznie przekreśliły nadzieje elit bizantyńskich na pozyskanie lojalności politycznej koczowników i ich szybką asymilację. Konstantyn IX i jego administracja zapłacić musieli wysoką cenę za nadmierną wiarę w potencjał integracyjny własnej cywilizacji. Trudno oprzeć się wrażeniu, że wiara ta wynikała w niemałym stopniu z ignorancji i niezrozumienia, kim w istocie byli Pieczyngowie, gdy idzie o kultywowane przez nich wzorce kulturowe. Ignorancja i nieudolność bizantyńskich elit były także źródłem ich niepowodzeń w datowanej na lata 1049–1053 wojnie z koczownikami. Nie ma tutaj miejsca na szczegółowe opisywanie jej wydarzeń, wypada jedynie stwierdzić, że fatalna polityka Konstantyna IX sprawiła, iż stracił on wszystkie niewątpliwe atuty, którymi dysponował w chwili

³⁴ Jan Skylitzes, s. 460.87–97.

³⁵ Jan Skylitzes, s. 460–461.

³⁶ Jan Skylitzes, s. 461.18–42; Jan Zonaras, s. 644. Fakt, że zbuntowani pieczyńscy osadnicy użyli do walki narzędzi rolniczych trudno uznać za dowód, że uprawa ziemi była ich głównym i naturalnym źródłem utrzymania. Wręcz przeciwnie, należy raczej uznać, że rolnictwo budziło ich wstręt i na pierwsze wezwanie do buntu porzucili je jako narzucone im zajęcie. Narzędzia rolnicze wykorzystali jako broń, ponieważ wcześniej zostali rozbrojeni. Nie znaczy to oczywiście, że koczownicy nie uprawiali ziemi, wszelako była to dla nich poboczna i uzupełniająca forma aktywności ekonomicznej. Por. A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 197–202.

³⁷ Jan Skylitzes, s. 465.29–34.

³⁸ J. Bromberg, *Toponymical and historical miscellanies on medieval Dobrudja, Bessarabia and Moldo-Wallachia*, B 13, 1938, s. 9; P. Diaconu, *Les Petchénègues...*, s. 66–69; V. Spinei, *The Great Migrations...*, s. 135; J. Dudek, *Nowa Patzinakia...*, s. 118.

li rozpoczęcia wojny. Konsekwencją jego błędów było odbudowanie jedności Pieczyngów, które nastąpiło po przyłączeniu się do rdzenia etnosu pozbawionej przywódcy grupy Kegena oraz po wypuszczeniu z Konstantynopola grupy wodzów z Tyrachem na czele. Trudno doprawdy orzec, na co liczył cesarz uwalniając tych ostatnich, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że przebywający w stolicy znamienici Pieczyngowie mogli przynajmniej pełnić rolę zakładników. Czy Konstantyn Monomach uwierzył w ich zobowiązania, że powróciwszy do swego ludu będą starali się nakłonić go do bardziej pokojowej i lojalnej postawy wobec Konstantynopola? Jeśli nawet tego rodzaju obietnice zostały złożone, to wodzowie po powrocie do swych rodaków natychmiast o nich zapomnieli. Tyrach odzyskał władzę nad całym etnosem i wkrótce wykazał, że nie jest jednak całkowicie pozbawiony zdolności militarnych. Cesarz pogrzebał zatem szansę na integrację koczowniczych elit. Wreszcie sposób potraktowania nieszczęsnego Kegena, który wraz ze swymi Pieczyngami powinien być traktowany jako cenny sojusznik cesarza, tymczasem został pod absurdalnymi zarzutami aresztowany, zdecydował o porzuceniu służby cesarskiej przez jego zwolenników i przystaniu do większości Pieczyngów. Później zwolniony, zapewne z zadaniem przeciągnięcia na swą stronę części stepowców, został przez nich bestialsko zamordowany³⁹.

Indolencji polityków dorównywała indolencja wojskowych. W latach 1049–1053 armia cesarska poniosła serię kompromitujących klęsk, z których część wynikać mogła z lekceważenia przeciwnika, część, zwłaszcza kompromitująca porażka Bazylego rektora z roku 1053, zdaje się jednak świadczyć o głębokim kryzysie bizantyńskich sił zbrojnych. Porażki poniesione podczas walk z koczownikami zostały dobrze zapamiętane przez cesarskie elity wojskowe. Katakalon, autor słynnego, napisanego w 2. połowie XI w. *Strategikonu*, formułuje swe pouczenia i ostrzeżenia odwołując się także do niepowodzeń dowódców Konstantyna IX w walce z Pieczyngami. Doradza także, aby pozwalać na osiedlenie się obcych ludów na ternie cesarstwa tylko w przypadku najwyższej konieczności i zawsze czynić to z wielką ostrożnością. *Pieczyngowie wkroczyli oto do Rzymu i wiem, tak jak wszyscy wiedzą, ile rzeczy żałosnych i godnych lamentu z tego wynikło*⁴⁰, konstatuje bizantyński strateg. Klęski lat 1049–1053 utrwaliły również wśród wojskowych elit cesarstwa przekonanie, że pokonanie Pieczyngów na terenie Paristrionu jest zadaniem niezmiernie trudnym, jeśli w ogóle możliwym. Utrzymywało się ono jeszcze w czasach Aleksego Komnena, zwłaszcza wśród starszych dowódców⁴¹.

³⁹ Szczegółowa analiza zmagających wojennych lat 1049–1053 – A. P a r o Ń, *Pieczyngowie...*, s. 384–389.

⁴⁰ K e k a u m e n, s. 166.

⁴¹ Jeden z nich, Nicefor Bryennios, na wieść, że młody cesarz zamierza przekroczyć Starą Planinę, aby zaatakować „Scytów”, stwierdził, że Aleksey będzie miał okazję ocenić, kto ma

Wróćmy jednak do schyłku panowania Konstantyna Monomacha, który zanim zmarł pozostawił swym następcom szereg nierozwiązanych problemów. Jednym z nich była „kwestia Pieczyngów”. Gdy zawiodły środki polityczne i wojskowe cesarz na prośbę samych koczowników w roku 1053 zawarł z nimi 30-letni pokój⁴². Nie znamy szczegółowych ustaleń tego układu. Możemy domyślać się, że sankcjonował on wywalczony przez Pieczyngów *status quo*, według którego stali się mieszkańcami północno-wschodniej części temu Paristrion. Konstantynopol musiał faktycznie pogodzić się z faktem, że na słabo zintegrowanym z resztą cesarstwa, jednak ważnym terenie, usadowił się praktycznie niezależny etnos.

W nowych warunkach nadzieje na jego skuteczną bizantynizację były niewielkie, zwłaszcza że cesarstwo popadało w coraz głębszy kryzys. Zresztą jego elity, po okresie zawiedzionej wiary i optymizmu, uznały prawdopodobnie próby asymilacji stepowców za przedsięwzięcie beznadziejne. Piszący w 2. połowie XI w. Michał Attaleiates uznał je za działanie równie daremne jak próba wybielenia Etiopa⁴³. To dosadne określenie w gruncie rzeczy oddaje bezradność Konstantynopola wobec stepowych przybyszów. Nie można uczynić z nich Rzymian ani w sensie politycznym, ani tym bardziej kulturowym, nie można ich jednak także zbrojenie pokonać i przepędzić lub zniszczyć. Pozostaje jedynie cierpliwe znoszenie ich uciążliwej obecności i reagowanie tylko na najbardziej skrajne przejawy agresji. Wydaje się, że tak właśnie wyglądała polityka Bizancjum – jeśli postawę taką można w ogóle nazwać polityką – wobec uchodźców ze stepu przez następne dwie dekady od zawarcia pokoju Monomacha.

Już w roku 1059 cesarz Izaak Komnen (1057–1059) musiał pacyfikować kolejne zbrojne wystąpienie Pieczyngów. W tym samym czasie Bizancjum zostało zaatakowane również przez Węgrów. Trudno orzec, czy zbieżność obu wydarzeń jest przypadkowa, czy też agresorzy pozostawali w zмовie. Ostatecznie skończyło się na demonstracji zbrojnej. Gdy bowiem cesarz przekroczył Starą Płaninę i dotarł do Sofii, przybyło do niego poselstwo węgierskie z prośbą o pokój. Podobnie postąpili Pieczyngowie, z wyjątkiem jednego ich wodza o imieniu Selte, który został jednak łatwo pokonany⁴⁴. Izaak chwilowo spacyfikował zatem nomadów i potwierdził ich formalną zależność od cesarstwa, wszelako pięć lat później (1064) ponownie słyszymy o jakiś, wywołanych przez Pieczyngów, niepokojach. Po pierwszych militarnych niepowodzeniach koczownicy poprosili

szybsze konie, co oznaczać miało, zresztą spełnioną, prognozę klęski i chaotycznego odwrotu po bitwie pod Dristrą (1087) – Anna Komnena, VII, 2, s. 206.

⁴² Jan Skylitzes, s. 476.37–43; Michał Attaleiates, VII, 17, s. 74–76.

⁴³ Michał Attaleiates, VII, 3, s. 54.

⁴⁴ Michał Attaleiates, XII, 13, s. 120–122; *Kontynuacja Skylitzesa*, s. 106–107; Michał Psellos (ed. D.R. Reinsch), VII, 70, s. 242; Jan Zonaras, s. 671.

o odnowienie układu pokojowego. Attaleiates z goryczą stwierdza, że wróg nie został ostatecznie pokonany, a zawarty układ jedynie na pewien czas oddalił ich napady⁴⁵. Trudno nie zgodzić się z tą opinią, ponieważ około roku 1066 nowe wystąpienia Pieczyngów poskramiał skutecznie Roman Diogenes, wówczas strasząc temu Bułgaria⁴⁶.

Kłopoty te były jednak niczym wobec wydarzeń z przełomu lat 1064/1065, gdy kolejna fala koczowniczych uchodźców, tym razem Uzów, wdarła się na bizantyńskie Bałkany. Cesarstwo, rządzone przez Konstantyna X Dukasa (1059–1068), było zupełnie nie przygotowane na ich nadejście. Uzom udało się bez trudu przekroczyć Dunaj, pokonać pograniczne oddziały bizantyńskie, wziąć do niewoli ich dowódców – Bazylego Apokapesa i Nicefora Botaniatesa – oraz rozprzestrzenić się po zachodnich prowincjach Bałkanów, łupiąc je niemiłosiernie⁴⁷. Skala migracji – według Michała Attaleiatesa Dunaj przekroczyć miało 600 tysięcy Uzów, liczbę trudno uznać za wiarygodną – całkowicie sparaliżowała cesarza i jego otoczenie, który, po pierwszych próbach nieudanych mediacji dyplomatycznych, po prostu biernie przyglądał się kataklizmowi⁴⁸. Szczęśliwie dla Bizancjum Uzowie równie szybko, jak pojawili się na Bałkanach, zaczęli się z nich wycofywać⁴⁹. Przyczyny tej rejterady są niejasne. Nie jest wykluczone, że nomadzi na zaatakowanych terenach nie znaleźli po prostu miejsc, które nadawały się dla ich dalszej egzystencji. Znamienne jest bowiem, że część z nich, mimo wielkiego łupiestwa, padła ofiarą chorób i głodu.

Dla nas wszelako najistotniejsza jest postawa monarchy i jego otoczenia, którą charakteryzowała bezradność i inercja. Nie wiemy nic o mobilizowaniu dodatkowych kontyngentów wojskowych do walki z Uzami, ani też o próbach wykorzystania przeciw nim Pieczyngów, ich odwiecznych wrogów. Ci ostatni zresztą wraz z Bułgarami samodzielnie wystąpili przeciw najeźdźcom i wymordowali znaczną ich część⁵⁰. Paraliż Konstantyna X i jego otoczenia wynikał zapewne nie tylko z rozmiarów migracji Uzów, lecz także z faktu, że przypominała

⁴⁵ Michał Attaleiates, XIV 5, s. 150. Relacja Attaleiatesa jest w tym miejscu nie do końca jasna. Na podstawie kolejności opisywanych wypadków (autor wspomina wcześniej o oparowaniu twierdzy Ani przez Seldżuków) należy jednak przyjąć, że potyczki między Pieczyngami i pogranicznymi oddziałami cesarskimi miały miejsce latem 1064 r., a zatem poprzedzały inwazję Uzów i nie były z nią związane.

⁴⁶ *Kontynuacja Skylitzesa*, s. 121; Jan Zonaras, s. 684.

⁴⁷ Michał Attaleiates, XIV, 5–7, s. 150–152; *Kontynuacja Skylitzesa*, s. 113–114; Jan Zonaras, s. 678. Napastnicy pastwili się zwłaszcza nad obszarem *Illiricum*, spustoszyli wszystko na drodze do Tesaloniki i dotarli nawet do temy Hellas.

⁴⁸ Michał Attaleiates, XIV, 8, s. 154.

⁴⁹ Michał Attaleiates, XIV, 9, s. 154–156.

⁵⁰ Michał Attaleiates, XIV, 9, s. 156.

ona złe doświadczenia, związane z przybyciem Pieczyngów. Wymowa tych doświadczeń, jak widzieliśmy powyżej, była dla elit bizantyńskich XI w. wysoce demobilizująca, nie wypływały z nich bowiem żadne konstruktywne wnioski, które można by wykorzystać w przypadku nowej migracji ze stepu. Jego etnosy zdawały się być niemożliwą do opanowania, podobną do kłęski elementarnej, siłą, której nadejściu nie sposób zapobiec, ani tym bardziej ją kontrolować, można jedynie próbować ją przeczekać. Nieoczekiwany przebieg wypadków z przełomu lat 1064/1065 zdawał się zresztą uzasadniać taką właśnie „strategię”.

Przesłanki dla współpracy ze „swoimi” koczownikami, na co zdaje się wskazywać postawa Pieczyngów podczas najazdu Uzów, jednak zaistniały, mimo to nie zostały wykorzystane przez administrację cesarską. Jej bierność miała, jak wolno przypuszczać, bardziej dalekosiężne skutki. Ludność Paristrionu mogła się bowiem przekonać, że w warunkach zagrożenia mniej może liczyć na Konstantynopol niż na barbarzyńskich, jednak gotowych stanąć do walki z agresorem, Pieczyngów. Stan ten otwierał drogę do powstawania lokalnych powiązań, łączących byłych stepowców i ludność bizantyńskiego temu. Ludność ta, o mieszanym charakterze etnicznym, początkowo, tj. tuż po migracji Pieczyngów, zapewne postrzegała ich jako element groźny i agresywny, co w naturalny sposób skłaniało ją do poszukiwania oparcia w administracji cesarskiej, przynajmniej teoretycznie gwarantującej zachowanie względniego ładu i bezpieczeństwa. Abdykacja z tej roli w okresie „kryzysu użyjskiego” podkopała zapewne podstawy władzy Bizancjum nad temem, wskazując jednocześnie na Pieczyngów jako potencjalnego sojusznika w chwili zagrożenia. Osobną kwestią jest oczywiście pytanie, czy stepowi przybysze potrafili wykorzystać ten stan rzeczy we własnym dobrze pojętym interesie. Ich wielogłowa, segmentarna struktura polityczna, utrudniała wypracowanie jakiejś dalekosiężnej strategii działania, poza instynktowną obroną własnej niezależności i kulturowej odrębności.

Ostatnią obserwację zdają się potwierdzać wydarzenia fatalnej dla cesarstwa dekady lat siedemdziesiątych XI stulecia. Przypisywana eunuchowi Nicefortizowskiemu decyzja o wstrzymaniu dorocznych subsydiów dla miast dolnodunajskich umocniła ich tendencje emancypacyjne, które doprowadziły do faktycznej utraty kontroli Konstantynopola nie tylko nad niesfornymi „Scytami”, lecz także Paristrionem⁵¹. Pieczyngowie stali się wówczas jednym z czynników potęgujących chaos, tak w naddunajskim temie, jak i w całym imperium. Za cenę łupów gotowi byli zawrzeć przymierze z każdym. Najpierw wspierali bowiem bunt miast dolnodunajskich, którego głową dosyć nieoczekiwanie został westarcha Nestor

⁵¹ Michał Attaleiates, XXVI, 1, s. 372–374. Por. P. Stephenson, *Byzantium's Balkan frontier...*, s. 98–100.

(1074–1075)⁵². Pod koniec roku 1077 znaleźli się wśród sojuszników Nicefora Bryenniosa, pretendenta do tronu cesarskiego. Okazali się jednak wyjątkowo kosztownymi i nielojalnymi sprzymierzeńcami⁵³. Ostatecznie w rozstrzygającej o opanowaniu tronu cesarskiego bitwie pod Galabrye (maj 1078) zaatakowali tylne straże swego sojusznika i złupili jego obóz⁵⁴. Latem tego samego roku uderzyli wraz z Kumanami na Adrianopol, jednak na wieść o zbliżających się oddziałach bizantyńskich stepowcy wycofali się⁵⁵. W roku 1079 zdołali jeszcze złupić obszary między Sofią a Niszem i sprzymierzyć się z występującym przeciw cesarzowi Niceforowi Botaniatesowi paulicjaninem Lekasem⁵⁶. Gdy ten ostatni jednak pojednał się z nowym władcą, Pieczyngowie także uznali się za sojuszników Bizancjum (1080)⁵⁷.

Opisane tutaj wydarzenia wskazują nie tylko na kompletny brak lojalności koczowników wobec Bizancjum, ta nigdy nie była nazbyt duża, lecz także na wielkie zagrożenie dla cesarstwa, jakie niósł ze sobą brak kontroli nad Paristrionem i granicą na Dunaju. Stan ten, na co wskazywał groźny precedens w postaci pojawienia się na Bałkanach Kumanów, oznaczał, że obszar między rzeką a pasmem Starej Płaniny stał się w istocie wygodną strefą tranzytową dla najazdów wychodzących z Wielkiego Stepu. Wyprawy tego rodzaju, jak pokazują wydarzenia 1. połowy lat osiemdziesiątych XI w., były wspierane i inspirowane przez niechętnie władzy cesarstwa wspólnoty zamieszkujące naddunajski tem⁵⁸. Utrwalenie takiej sytuacji niesło ze sobą stałe zagrożenie dla bałkańskich prowincji

⁵² Michał Attaleiates, XXVI, 2, s. 374–376; XXVI 5–6, s. 378–382; *Kontynuacja Skylitzesa*, s. 166; Jan Zonaras, s. 713–714. Postawa Pieczyngów wobec Nestora jest wysoce dwuznaczna. Szczegółowa analiza roli Pieczyngów podczas buntu Nestora: A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 401–404.

⁵³ Zanim doszło do decydującej o opanowaniu tronu bizantyńskiego bitwy Pieczyngowie mieli otoczyć Adrianopol, siedzibę Bryenniosów i wymusić na Niceforze wypłacenie bogatych łupów, między innymi 100 funtów złota (Michał Attaleiates, XXXII, 6, s. 476–478).

⁵⁴ Michał Attaleiates, XXXIV, 5, s. 528; Nicefor Bryennios, IV 6–7, 9–13, s. 269–279; Anna Komnena, I, 5–6, s. 20–27.

⁵⁵ Michał Attaleiates, XXXV, 9, s. 348; *Kontynuacja Skylitzesa*, s. 184. 1–5; Jan Zonaras, s. 723.

⁵⁶ Michał Attaleiates, XXXV, 11, s. 550; *Kontynuacja Skylitzesa*, s. 184. 13–21; Nicefor Bryennios, IV, 30, s. 299.

⁵⁷ Michał Attaleiates, XXXV, 12, s. 550–552; *Kontynuacja Skylitzesa*, s. 185. 21–23.

⁵⁸ Około 1084 r. doszło do zawiązania sojuszu między zbuntowanym przywódcą sekty paulicjan Traulosem, Pieczyngami i samodzielnymi wodzami, którzy kontrolowali naddunajskie fortece. Najpotężniejszym z nich był siedzący w Dristrze Tatous (Anna Komnena, VI, 4, 4, s. 174). Pomijamy w tym miejscu, obojętny z punktu widzenia naszych rozważań, problem ich proveniencji etnicznej Por. V. Spinei, *The Romanians...*, s. 119; A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 402–403, 409–410.

Bizancjum, których bezpieczeństwo i dobrobyt, zwłaszcza po stratach poniesionych w Azji Mniejszej na rzecz Seldżuków, miały dla istnienia cesarstwa wielkie znaczenie. Stan ten narzucał konieczność odzyskania kontroli nad Paristrionem, a to z kolei wymagało złamania niezależności Pieczyngów. Dokonał tego cesarz Aleksey I Komnen (1081–1118). Jego sukces, który zresztą długo przez potomnych uznawany był za jedną z największych zasług władcy, nastąpił dosyć niespodziewanie. Latem 1087 r. Aleksey I zaatakował koczowników w Paristrionie. Wyprawa ta zakończyła się jednak klęską wojsk cesarskich niedaleko Dristry⁵⁹. Dopiero po trzech latach rozpaczliwych zmaganiach, toczonych głównie na trackim przedpolu Konstantynopola, Aleksey Komnen, dzięki wsparciu Kumanów, zdołał 29 kwietnia 1091 r. ostatecznie pokonać Pieczyngów u wzgórza Lebunion, położonego u ujścia rzeki Eurotas do Morza Egejskiego⁶⁰. Druzgocąca porażka oraz rzeź jeńców, która nastąpiła w nocy po bitwie, położyły kres istnieniu Pieczyngów jako niezależnego etnosu. Ich pogrom umożliwił powrót bizantyńskiego panowania nad dolny Dunaj i zakończył traumę XI stulecia.

3. Izolacjonizm epoki Komnenów

Odkładamy w tym miejscu na bok kwestię oceny bizantyńskiej polityki wobec koczowniczych uchodźców. Mimo krytycznych uwag, wyrażonych powyżej, wypada bowiem powstrzymać się przed nazbyt łatwymi opiniami zanim nie sięgniemy po szerszy kontekst rozważań, na co pozwoli przywołanie materiału porównawczego. Wcześniej zamierzam zastanowić się, w jaki sposób w pamięci bizantyńskich elit politycznych odcisnęły się migracje nomadów z 2. połowy XI w. Sądzę bowiem, że ten rodzaj obiegu wiedzy był źródłem swoistego izolacjonizmu Komnenów w kolejnym stuleciu.

Poza dyskusją pozostaje fakt, że wydarzenia XI stulecia postrzegane były negatywnie. Bizancjum w swych dziejach wielokrotnie napadane było przez rozmaite *niewierne i bezecne ludy północy*⁶¹, jednak Pieczyngowie w zbiorowej wyobraźni Rzymian XI i XII w. stali się wrogiem szczególnym. Zwycięstwo nad

⁵⁹ Anna Komnena, VII, 2–3, s. 204–214.

⁶⁰ Anna Komnena, VIII, 4–6, s. 243–250. Szczegółowo na temat działań wojennych lat 1087–1091: M. Meško, *Obnova byzantskej moci na Balkáne za vlády Alexia I. Komnéna. Druhá byzantsko-pečeňežská vojna (1083–1091)*, Nitra 2012, s. 123–223; A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 412–418.

⁶¹ Określenie Konstantyna Porfirogenety, *O zarządzaniu państwem*, XIII, 106–107, s. 70.

nim, jak już zauważyliśmy wyżej, poczytywane było Aleksemu I za szczególną zasługę⁶². Sukces założyciela nowej dynastii traktowany był jako wspólne dziedzictwo wszystkich Komnenów. Zdaje się o tym świadczyć „święto Pieczynga”, ustanowione w roku 1123 przez Jana Komnena po jego zwycięstwie pod Beroe⁶³. Następca Aleksego rozbił w istocie jakiś konglomerat etniczny, w którym dominowali Kumanowie⁶⁴, mimo to w nazwie nowego święta przywołane zostało imię wroga, którego poskramiali także inni Komnenowie: Izaak i Aleksey. Nie jest wykluczone, że skojarzenia tego rodzaju ułatwiał także charakter inwazji z lat 1122–1123, która nie była zwykłym najazdem, lecz próbą usadowienia się na terenie imperium. Wydaje się jednak, że znacznie istotniejszy jest fakt, iż Pieczyngowie w świadomości bizantyńskich elit awansowali do miana fundamentalnego wroga „cywilizacji rzymskiej”. Czemu zawdzięczali to specyficzne wyróżnienie? Po północnych barbarzyńcach, „Scytach”, jak ich nazywano za tradycją antyczną, wykształceni grekojęzyczni Rzymianie nie spodziewali się wiele. W sprzyjających okolicznościach mieszkańcy stepów mogli być użyteczni, jednak tryb życia i związane z nim obyczaje czyniły z nich kliniczny przypadek pierwotnej dzikości, bliższy światu zwierząt niż ludzi⁶⁵. W charakterystykach Pieczyngów, zwłaszcza powstałych w XI w., bez trudu znajdziemy motywy opisowe, które odpowiadają standardowej dla literatury bizantyńskiej wizji koczownika. Od pozostałych mieszkańców stepu różni ich jednak jedna istotna cecha: opuścili oni swój naturalny matecznik i swoje bezpieczne i bezbożne obyczaje usiłowali praktykować w granicach cesarstwa, odrzucając tym samym złożoną im propozycję ucywilizowania poprzez chrzest i przyjęcie na służbę imperium. Za dobrodziejstwa i szczególną łaskę, okazaną im jako pokonanym, odpłacili rozlewem „krwi Auzonów”, jak pisał Michał Attaleiates⁶⁶. Mogli być ludem bożym i bożymi wojownikami, wybrali zło i nikczemność, które rozsiewali wewnątrz bizantyńskiej *politei*, zagrażając jej istnieniu.

Opisujemy tutaj perspektywę elity cesarstwa, pomijając jej oczywiste błędy, wynikające z niezrozumienia natury stepowych uchodźców. W perspektywie tej nie było jednak miejsca na ich dostrzeżenie i przewartościowanie. Tego rodzaju

⁶² Piszący w 2. połowie XIII w. Teodor Skutariotes wspomina w swej *Kronice* Aleksego Komnena jako władcę, który *start wiele znienawidzonych przez Boga ludów, zwłaszcza Pieczyngów* (Teodor Skutariota, s. 181).

⁶³ Niketas Choniates, s. 16.11–14.

⁶⁴ A. P a r o ń, *Pieczyngowie...*, s. 418–423. Cf. wyżej przypis 22.

⁶⁵ Złudzeń, co do natury stepowców nie miał nawet Konstantyn VII Porfirogeneta, który jednocześnie uważał ich za użyteczne dla polityki imperium narzędzie. Cf. A. P a r o ń, *Pieczyngowie na kartach De administrando imperio Konstantyna VII Porfirogenety*, AUW.CW 27, 2007, s. 97–112.

⁶⁶ Michał Attaleiates, VII, 3, s. 54.

wysiłek intelektualny wymagał bowiem uznania, że koczowniczy tryb życia nie jest produktem pierwotnej dzikości, lecz odpowiedzią na szczególne warunki egzystencji. Praktykująca go wspólnota uznawała zatem nomadyzm za jedyny możliwy i naturalny tryb życia. Jakakolwiek próba jego gwałtownej zmiany przynieść musiała opór lub bunt. Konstatacja taka mogłaby się pojawić w głowie Herodota, jednak w żadnym razie nie w umyśle jego średniowiecznych czytelników, dzieci epoki „pewności siebie i klasycyzmu”⁶⁷. Oni odrzucenie oferty stania się Rzymianinem gotowi byli odczytać tylko jako przejaw skrajnej nicości. Wspólnota, która świadomie i z wyboru, a nie wskutek zrządzenia losu, postanowiła trwać w barbarzyństwie i scytyjskości zasługiwała na odrzucenie i izolację. Błędem był zatem nie sposób cywilizowania Pieczyngów, ale sama próba ich ucywilizowania, której w dodatku towarzyszyła zgoda na osiedlenie się stepowców w Bizancjum. Doświadczenia XI w. zdawały się bowiem dobitnie wskazywać, że nie pasowali oni do rzymskiej ekumeny, dla której byli jak groźna choroba wewnątrz zdrowego organizmu. Wobec Pieczyngów, którzy w okresie kryzysu imperium stali się wrogiem szczególnie niebezpiecznym, musiały ostatecznie zostać zastosowane środki nadzwyczajne. Nocny epilog bitwy pod Lebnion był jednak w gruncie rzeczy oznaką strachu i bezsilności elit bizantyńskich. Mord jeńców, w tym kobiet i dzieci, stanowczo naruszał standardy „rzymskiej cywilizacji”. Stanowił ponadto swoiste przyznanie racji Kegenowi. Synezjusz i inni wodzowie Aleksego zdawali się uznawać, że istotnie wobec „Scytów” można zachować się tylko jak „Scyta”.

Dokonana wyżej próba zarysowania sposobu przewartościowania przez elity bizantyńskie trudnych doświadczeń relacji z nomadami w XI w. zdaje się wyjaśniać zastosowaną przez Komnenów w następnym stuleciu politykę izolacji. Nie sposób przy tym nie zauważyć, że jej wdrożeniu sprzyjała stabilizacja polityczna na Wielkim Stepie. Jego rozległa połać od Wołgi po dolny Dunaj zdominowana została przez Kumanów, co sprawiło, że na z górą 100 lat ustały znaczniejsze ruchy migracyjne. Był to drugi, obok likwidacji niezależności Pieczyngów, z czynników, który uczynił możliwym powrót władzy Bizancjum nad Dunaj. Kontrola cesarstwa nad graniczną rzeką nie była wprawdzie wystarczająco szczelna, aby całkowicie powstrzymać inkursje Kumanów, w dodatku wraz z upływem czasu fortyfikacje na dolnodunajskim odcinku zaczęły popadać w zapomnienie i ruinę⁶⁸, jednak napady nomadów były stosunkowo nieliczne i przeważnie miały na celu wyłącznie rabunek. Od końca XI w. po wystąpienie Asenowiczów (1185), czyli na przestrzeni około 90 lat, odnotowanych zostało 6 dużych wtargnięć⁶⁹,

⁶⁷ Określenie Roberta Browninga, *Byzantine Empire*, Washington 1992, s. 123.

⁶⁸ A. Madgearu, *Byzantine Military...*, s. 151.

⁶⁹ Są to najazdy datowane na lata: 1095, 1114, 1122–23, 1148, 1154, 1161.

z których tylko dwa nie miały charakteru czysto łupieskiego. W roku 1095 bizantyńskie Bałkany najechał chan Togortak, który udzielił wsparcia uzurpatorowi podającemu się za Leona, syna cesarza Romana Diogenesa⁷⁰. W latach 1122–1123 cesarstwo doświadczyło inwazji zdominowanego przez Kumanów konglomeratu etnicznego, złożonego także z resztek Uzów, Pieczyngów i Berendejów⁷¹. Przedstawiciele trzech ostatnich ugrupowań byli uchodźcami z Rusi, których ze swego państwa wydalili Włodzimierz Monomach. Okoliczność ta zdaje się wskazywać, że ich wtargnięcie służyło znalezieniu nowej siedziby. W zdecydowanej większości przypadków najeźdźcy zostali skutecznie poskromieni. Jedyny wyjątek stanowi najazd z roku 1154, gdy Kumanom udało się rozbić siły cesarskie i bezpiecznie wywieźć łupy⁷². Cesarstwo, wobec braku poważnych przesunięć etnicznych, potrafiło zatem skutecznie bronić swej granicy na Dunaju, trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że traktowało ją jako zewnętrzną, najdalszą rubież bizantyńskiej ekumeny. Ziemie między rzeką a pasmem Starej Płaniny, przez Bizantyńczyków zwanej także Zygosem, traktowane były jak bufor, oddzielający Macedonię i Trację od groźnego stepu⁷³. Stan ten pozornie przypomina czas X w., czyli ówczesną bezpieczną izolację. Istnieje jednak istotna różnica, którą wyprowadzić można z traumatycznych doświadczeń XI stulecia. W czasach Komnenów nie widzimy żadnych prób współpracy politycznej z dominującymi na stepach czarnomorskich i kaspijskich Kumanami. Owszem obserwujemy ich jako najemników w armii bizantyńskiej⁷⁴. Znane są także pojedyncze przypadki renegatów, którzy porzucali własny lud i przechodzili na służbę cesarską, aby następnie zwalczać swych rodaków⁷⁵. Kumanowie utrzymywali także kontakty handlowe z peryferyjnymi ośrodkami Bizancjum. Przybywali w celu wymiany do krymskiego Chersonu⁷⁶, jak i zapewne do miast nad dolnym Dunajem. Panując nad rozległymi połaciami stepu, stanowiącymi pomost dla handlu daleko-

⁷⁰ Anna Komnena, X, 2–4, s. 287–299.

⁷¹ Jan Kinnamos, I, 3, s. 7–8; Niketas Choniates, s. 13–16; *Latopis hipacki*, AM 6629 (1121), kol. 286.

⁷² Niketas Choniates, s. 93–94.

⁷³ Cf. P. Stephenson, *Byzantium's Balkan frontier...*, s. 104–105.

⁷⁴ Jan Kinnamos, II, 15, s. 77 (1147: „Scytowie” w armii Manuela Komnena); IV 4, s. 143 (1155–1156: „Scytowie” po stronie Bizantyńczyków walczą w Apulii); V, 12, s. 236 (1165: „Scytowie” w armii bizantyńskiej); VI, 6, s. 268–269 (1167: próba wciągnięcia do spisku najemników „scytyjskich”); Niketas Choniates, s. 178 (1176: Manuel Komnen werbuje na wyprawę przeciw Seldżukom „Scytów”). Archaiczny etnonim skłania do ostrożności, ale wydaje się bardzo prawdopodobne, że w XII w. ukrywają się pod nim Kumanowie.

⁷⁵ Jan Kinnamos, III, 3, s. 94 (1148 – „Scyta” Gifardos pomaga armii cesarskiej ścigać uchodźców Kumanów).

⁷⁶ Anna Komnena, X, 2, 3, s. 285.

siężnego między północą a południem oraz wschodem i zachodem, Kumanowie mogli znakomicie wywiązywać się z roli pośredników między bizantyńskimi miastami a krajami położonymi na obrzeżach stepu. Podobnie jak – o czym wiemy dzięki informacjom Konstantyna VII Porfirogenety – w połowie X w. zachowywali się Pieczyngowie. W tym miejscu jednak kończą się analogie między obu ludami. Mimo zajmowania przez Kumanów co najmniej równie istotnego miejsca na mapie geopolitycznej Europy Wschodniej i Południowo-Wschodniej, w umysłach bizantyńskich mężów stanu epoki komneńskiej nie narodził się analogiczny do wyłożonego w *De administrando imperio* plan wykorzystania mieszkańców stepu do realizacji zadań polityki zagranicznej Konstantynopola. Kumanowie potencjalnie mogli stać się narzędziem powstrzymywania królestwa Arpadów, rywalizującego z Bizancjum w XII w. o wpływy na Bałkanach. Nie wiemy nic o próbach użycia stepowców do zahamowania ekspansji Węgier, znane są natomiast przypadki odwrotne, gdy najazdy Kumanów na bizantyńskie Bałkany wydają się precyzyjnie zsynchronizowane z atakami Arpadów⁷⁷. Trudno oprzeć się wrażeniu, że Komnenowie nie uznawali koczowników za wartościowych i przewidywalnych partnerów politycznych. Jednym z powodów, który dyktował politykę izolacji wobec stepu i braku współpracy z jego mieszkańcami były fatalne doświadczenia XI w.

4. Paristrion: bufor czy *middle ground*

Alternatywa zawarta w tytule niniejszego podrozdziału jest w istocie fałszywa. Naddunajski tem był bowiem pogranicznym buforem, ale również obszarem pośrednim⁷⁸, tj. miejscem spotkań wspólnot etnicznych o radykalnie różnych wzorcach kulturowych. Alternatywa ta została jednak sformułowana, ponieważ oddaje konflikt pomiędzy dążeniem Bizancjum do uczynienia z Paristrionu tarczy osłaniającej bizantyńskie Bałkany, a naturalną, dyktowaną przez przesłanki

⁷⁷ A. Madgearu, *Byzantine Military...*, s. 155. Autor sugeruje, że najazd Kumanów z 1154 r. był skoordynowany z atakiem Gezy II na Bizancjum.

⁷⁸ Przywołana tutaj kategoria *middle ground* pochodzi ze studium amerykańskiego historyka Richarda White'a, który zastosował ją podczas analizy relacji Indian amerykańskich z europejskimi przybyszami w rejonie Wielkich Jezior. Obszar ten był miejscem spotkania i kompromisu (ang. *middle ground*) społeczności o radykalnie odmiennych kulturach. R. White, *The middle ground. Indians, empires and republics in the Great Lakes region, 1650–1815*, Cambridge 1991. Wydaje się, że Paristrion był także podobnym miejscem spotkań, co skłania mnie do zastosowania tej trudno przetłumaczalnej na język polski kategorii analitycznej.

geograficzne, predyspozycją tego obszaru do wypełniania roli *middle ground*. Zygos w istocie równie skutecznie (a może nawet skuteczniej) oddzielał go bowiem od reszty Bałkanów, co Dunaj od Wielkiego Stepu. Każda rzeka w swej naturze może pełnić rolę „naturalnej granicy”, może być jednak środkiem komunikacji. Dunaj nie jest wyjątkiem, co więcej jego przekroczenie, nawet dla „dzikich” koczowników, nie stanowiło istotnego problemu. Migracje o różnej skali i nie tylko nomadów były zatem wpisane w dzieje Paristrionu. W przypadku dużego ich nasilenia, co zresztą widzieliśmy na przykładzie inkursji Pieczyngów i Uzów, bizantyńska kontrola na granicy dunajskiej praktycznie nie istniała. Możliwe były także stałe, wynikające nie tylko ze sporadycznych przesunięć etnicznych, kontakty pomiędzy wspólnotami zamieszkującymi oba brzegi rzeki. Świadczy o tym przykład Wołochów, aktywnych po obu stronach Dunaju i utrzymujących bliskie kontakty tak z Bułgarami, jak i koczowniczymi Kumanami⁷⁹. Powiązania tego rodzaju były dla bizantyńskiego panowania nad peryferyjnym z punktu widzenia Konstantynopola Paristrionem bardzo groźne, zwłaszcza w okresie politycznych przesilen, gdy siła oddziaływania imperium, nie tylko militarna i polityczna, ale także ekonomiczna i kulturowa wyraźnie słabła. Wówczas pozbawione wsparcia Bizancjum lokalne elity mogły zacząć sięgać po indywidualne strategie przetrwania, nierzadko zakładające zerwanie z cesarstwem i działanie na jego niekorzyść, czy wręcz próbować wskrzesić pogrzebane w początkach XI w. tradycje Pierwszego Państwa Bułgarskiego. Scenariusze te nie są teoretyczne. Przypomnijmy lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte XI stulecia, gdy miasta naddunajskie wyłoniły swoich przywódców, którzy prowadzili własną, niezależną od nikogo politykę, utrzymywali kontakty z etnosami koczowniczymi po obu stronach Dunaju, a czasem nawet pośredniczyli w zawieraniu sojuszy wymierzonych w Bizancjum⁸⁰. Najbardziej spektakularnym przykładem przywołania i skutecznego wykorzystania dawnych bułgarskich tradycji politycznych jest oczywiście wystąpienie braci Teodora-Piotra i Jana-Asena (1185)⁸¹, którzy, co uderzające, także w walce przeciw Bizancjum sięgnęli po pomoc ugrupowań koczowniczych⁸².

⁷⁹ I. V á s á r y, *Cumans and Tatars. Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans*, 1185–1365, Cambridge 2005, s. 19–21; Francesco D a l l' A g l i o, *The interaction between nomadic and sedentary peoples on the Lower Danube: the Cumans and the "Second Bulgarian Empire"*, [in:] *The Steppe Lands...*, s. 304–306.

⁸⁰ Por. J. B o n a r e k, *Le Bas Danube dans le seconde moitié du IX-ème siècle: nouveaux États ou nouveaux peuples?*, [in:] *Byzantium, New Peoples, New Powers: The Byzantino-Slav Contact Zone, from the Ninth to the Fifteenth Century*, ed. M. K a i m a k a m o v a et al., Kraków 2007, s. 193–200.

⁸¹ A. M a d g e a r u, *The Assanids. The Political and Military History of the Second Bulgarian Empire*, Leiden–Boston 2017, s. 35–113.

⁸² F. D a l l' A g l i o, *The interaction...*, s. 308–310; i d e m, *The Military Alliance between the Cumans and Bulgaria from the Establishment of the Second Bulgarian Kingdom to the Mongol In-*

Przed Bizancjum w XI–XII w. stało zatem trudne zadanie kontroli i skutecznej integracji odległego terytorium. Nie ma tutaj miejsca, bo też i nie było celem niniejszego tekstu, na szczegółowe opisywanie sposobu realizacji tegoż zadania przez administrację konstantynopolitańską. Interesuje nas tylko jeden, choć dosyć istotny, jego aspekt: integracja koczowniczych uchodźców, którzy łatwo mogli stać się nośnikiem tendencji odśrodkowych. Pora zatem na ocenę polityki Bizancjum wobec stepowców. Przyznajmy, że zadanie, przed jakim stanęła administracja cesarska nie było łatwe. Integracja, nie mówiąc już o asymilacji i akulturacji, licznej, dysponującej własnymi elitami i odrębnym, wręcz radykalnie odmiennym od bizantyńskiego, uniwersum kulturowym stanowiła bardzo poważne wyzwanie.

Aby złagodzić nazbyt krytyczną ocenę sposobu, w jaki cesarstwo sprostало owemu zadaniu, sięgnijmy po materiał porównawczy. Niespełna dwa wieki po przybyciu Pieczyngów na Bałkany Europa wschodnia ponownie doświadczyła migracji etnicznych, spowodowanych przez napór Mongołów. W roli uchodźców z Wielkiego Stepu tym razem wystąpić mieli Kumanowie. Ich znaczna grupa, choć z pewnością nie całość etnosu, zwróciła się do Beli IV (1235–1270), władcy Węgier z prośbą o udzielenie im schronienia w jego królestwie. Przywódca uchodźców, chan Köten w zamian zobowiązał się przyjąć chrzest wraz ze swoim ludem. Bela odniósł się przychylnie do poselstwa Kumanów i wiosną 1239 r. koczownicy przekroczyli granicę monarchii Arpadów⁸³. Trudno określić liczbę uchodźców. Opisujący te wydarzenia Roger, kanonik z Nagyvárad (obecnie Oradea), pisze, że było ich *praeter ipsorum familias circa quadraginta millia*⁸⁴. Sformułowanie to jest niejasne, nie wiemy, czy należy je rozumieć jako 40 tysięcy rodzin, czy liczba ta oddaje 40 tysięcy ludzi, czyli wojowników wraz z rodzinami. Wątpliwości budzi także pojęcie *familia*, ponieważ część badaczy skłonna jest rozumieć je nie jako rodzinę biologiczną, lecz orszak służby⁸⁵. Abstrahując od informacji kanonika Rogera, András Pálóczi-Horváth zaproponował oszacowanie rozmiarów migracji Kumanów na podstawie wielkości terytorium, jakie przybylsze zajmowali na Węgrzech. Badacz ostatecznie ustalił rozmiary migracji na 70–80 tysięcy ludzi⁸⁶. Jego wnioskowanie opiera się jednak na szeregu arbitral-

vasion, AEMAe, 16, 2008/2009, s. 29–54; В. Стоянов, *Куманите в българската история (XI–XIV в.)*, ИП 61.5/6, 2005, s. 16–20; A. Nikolov, *Cumani Bellatores in the Second Bulgarian State*, AMSCEU 11, 2005, s. 223–229; Z. Pentek, *Wlachowie i Kumani w służbie bułgarskiej za Asenowiczów*, BP 14, 2007, s. 125–133.

⁸³ Rogerius, s. 553–554.

⁸⁴ Rogerius, s. 554.

⁸⁵ Por. N. Berend, *Cuman Integration in Hungary*, [in:] *Nomads in the Sedentary World*, eds. A. M. Khazanov, A. Wink, New York 2001, s. 105.

⁸⁶ A. Pálóczi-Horváth, *Pechenegs, Cumans, Iasians. Steppe peoples in medieval Hungary*, Budapest 1989, s. 60–61.

nych, niemożliwych do zweryfikowania przesłanek⁸⁷. Możemy jedynie przyjąć, także bardziej kierując się intuicją niż twardym rachunkiem, że fala migracyjna Kumanów z 1239 była porównywalna pod względem rozmiarów do wtargnięcia Pieczyngów z zimy 1046/1047 r. Entuzjazmu władcy i jego otoczenia z powodu pozyskania nowych poddanych i wyznawców Chrystusa nie podzielała jednak znaczna część elit i zwykłych mieszkańców królestwa. Kumanowie wkrótce stali się przedmiotem powszechnej nienawiści. Niechęć budził zwłaszcza ich tryb życia i związane z nim zajęcia. Twierdzono między innymi, że podczas wędrówki od granicy do wnętrza kraju Kumanowie pędząc swe stada spowodowali ogromne zniszczenia na polach, pastwiskach, w ogrodach i winnicach Węgrov⁸⁸. Bela próbował ograniczyć napięcia rozpraszając koczowników⁸⁹, jednak zabiegi te nie przyczyniły się do poprawy relacji między jego nowymi a starymi poddanymi. Król w dodatku naraził się na oskarżenia, że faworyzuje Kumanów kosztem Węgrov⁹⁰. Niechęć do przybyszów ze stepu sięgnęła zenitu tuż przed mongolską inwazją. Pojawiły się wówczas plotki, że Kumanowie nie są uchodźcami, lecz w istocie mongolską piątą kolumną, sprytnie ulokowaną na terenie Węgier, aby ułatwić agresorom zniszczenie królestwa⁹¹. Na fali tej psychozy doszło do zamordowania Kötena⁹², co z kolei stało się sygnałem do gwałtownego wystąpienia pozostałych, zagrożonych eksterminacją Kumanów⁹³. Spustoszyli oni południową część Węgier (komitat Valkó), mszcząc śmierć swego chana, po czym odeszli do Bułgarii⁹⁴. Na tym nie kończą się jednak dzieje Kumanów w monarchii Arpadów. W 1246 r., próbując wzmocnić militarnie swe królestwo po kataklizmie mongolskim z lat 1241–1242, Bela IV przywołał ich z Bułgarii⁹⁵. Niejasna sytuacja polityczna, jaka wytworzyła się w państwie Asenidów w połowie XIII w., skłoniła Kumanów do powrotu. Ich elitom zagwarantowano wysoki status, czego oznaką był związek małżeński córki chana, która po chrzcie przyjęła imię Elżbiety, z najstarszym synem Beli, Stefanem⁹⁶. Większość z reemigrantów osiedlona została

⁸⁷ Cf. uwagi N. Berend, *Cuman...*, s. 105.

⁸⁸ Rogerius, III, 18–21, s. 554.

⁸⁹ Rogerius, VIII, s. 559. Poszczególni wodzowie Kumanów wraz ze swymi orszakami mieli być osobno osiedleni na terenie poszczególnych prowincji królestwa.

⁹⁰ Rogerius, III, 21–30, s. 554; VII, s. 556.

⁹¹ Rogerius, XIV, s. 560–561.

⁹² Rogerius, XXIV, s. 566–567.

⁹³ Rogerius, XXV, 18–26, s. 567.

⁹⁴ Rogerius, XXVI, 3–15, s. 568.

⁹⁵ N. Berend, *Cuman...*, s. 104–105; A. Pálóczi-Horváth, *Pechenegs...*, s. 52.

⁹⁶ N. Berend, *Cuman...*, s. 107; A. Pálóczi-Horváth, *Pechenegs...*, s. 53. Imię chrzestne księżniczki kumańskiej przywołuje pamięć św. Elżbiety węgierskiej (kanonizowana w roku 1235), córki króla Andrzeja II (1205–1235) i Gertrudy z rodu Andechs-Meranien.

w centrum państwa Arpadów, między Dunajem a Cisą⁹⁷. Tym razem integracja Kumanów powiodła się, choć w źródłach węgierskich długo jeszcze, co najmniej do 1. połowy XIV w., znajdujemy utyskiwania na ich krypto-pogaństwo oraz przywiązanie do ostatków nomadycznego trybu życia⁹⁸.

Powyższy ekskurs uświadamia nam, jak trudnym zadaniem jest integracja dużych społeczności koczowniczych. Kłopoty Bizancjum nie są zatem zjawiskiem wyjątkowym. Bela IV podobnie jak cesarz Konstantyn IX musiał mierzyć się z niechęcią stepowców do porzucenia nomadycznego stylu życia i związanych z nim wartości. Władca węgierski okazał się bardziej pragmatyczny, osadzając Kumanów w przypominającym Wielki Step węgierskim Alföldzie, co zapewne ułatwiło przybyszom dostosowanie się do nowych warunków egzystencji. Presja narzucająca sedenteryzację występowała jednak w obu państwach, choć w Bizancjum przyjęła formę bardziej radykalną, co szybko przyniosło fatalny skutek. Warunkiem *sine qua non* zaakceptowania obecności uchodźców był także ich chrzest. Doświadczenia obu władców wiodły od triumfu do rozgoryczenia. Pieczyngowie i Kumanowie łatwo przyjęli bowiem chrzest, który początkowo niewiele zmieniał w ich pogańskim światopoglądzie. Na Węgrzech nawracanie koczowników, mimo frustracji monarchy, nie zostało jednak przerwane. Dużą rolę odgrywała tutaj aktywność zakonu dominikanów, który misję wśród węgierskich Kumanów traktował jako kontynuację rozpoczętej wcześniej chrystianizacji stepowej Kumanii⁹⁹. Nie wiemy natomiast jak rozwijał się analogiczny proces w przypadku koczowniczych przybyszów na bizantyńskie Bałkany. Nie dysponujemy żadnymi danymi, które pozwalałyby na wnioskowanie o jakichkolwiek akcjach misyjnych adresowanych do Pieczyngów, choć na obszarze temu Paristrion działała metropolia w Dristrze i podległych jej pięć sufraganii¹⁰⁰. Uboży materiał archeologiczny nie pozwala wnioskować o postępach chrystianizacji

⁹⁷ A. Pálóczi-Horváth, *Pechenegs...*, s. 54, 57. Był to obszar nizinny i stepowy, spustoszony w czasie najazdu Mongołów.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 110; N. Berend, *Cuman...*, s. 106–107.

⁹⁹ N. Berend, *Cuman...*, s. 106–107. W roku 1261 Bela IV obwieścił, że proces ewangelizacji Kumanów został zakończony. Trzy lata później zwracał się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o pomoc stwierdzając nie tylko fakt powierzchownej chrystianizacji koczowników, lecz także, że oni sami stanowią zagrożenie dla chrześcijaństwa na Węgrzech.

¹⁰⁰ P. Stephens, *Byzantium's Balkan frontier...*, s. 96–97. Masowy chrzest dokonany przez mnicha Eutymiosa, o którym wspomina brytyjski badacz, dotyczył ludzi Kegena. Później o aktywności wspomnianego duchownego nic już nie słyszymy. Godnymi chrztu uznani zostali także wodzowie Pieczyngów, czyli Tyrach i jego 140 towarzyszy. Jan Skylitzes, który najobszerniej opisuje wydarzenia związane z masową migracją stepowców, nie wspomina o nawróceniu szeregowych Pieczyngów. O próbie ich pełniej chrystianizacji wnosimy właściwie tylko na podstawie mowy Jana Mauropusa. Por. A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 264–265.

wśród stepowców¹⁰¹, natomiast źródła pisane akcentują ich bezbożną i pogańską naturę¹⁰². Możliwe zatem, że cesarstwo po pierwszych niepowodzeniach poniechało dalszej ewangelizacji Pieczyngów. Bela IV doświadczył także politycznej niełojalności koczowników, którzy w 1264 r., w czasie ówczesnej wojny domowej, opowiedzieli się po stronie jego syna Stefana V (1270–1272)¹⁰³. Ich wybór polityczny dokonał się jednak w obrębie dynastii, choć stanęli oni po stronie pretendenta, w którego żyłach płynęła kumańska krew. Pieczyngowie nie mieli natomiast żadnych zahamowań, gdy idzie o dobieranie sobie politycznych partnerów, demonstrując bardzo niski poziom lojalności wobec cesarstwa, co też ostatecznie zdecydowało o ich losie. Wydaje się, że odkrywamy w tym miejscu kolejną różnicę, która zdaje się wyjaśniać, dlaczego integracja koczowniczych uchodźców na Węgrzech powiodła się. Otóż stali się oni, mimo swych długo zacieranych różnic kulturowych, częścią elit królestwa. Dokonany przez nich w roku 1264 nich wybór polityczny w gruncie rzeczy świadczy bowiem o ich lojalności wobec Arpadów. Lojalność byłych koczowniczych elit skutkowałą także lojalnością szeregowych koczowników.

Bizancjum mimo zastosowania podobnych do królestwa Arpadów środków (chrystianizacja, włączenie wodzów Pieczyngów do elity cesarstwa, presja na sedenteryzację) nie zdołało skutecznie zintegrować stepowych uchodźców. Wydaje się, że przyczyną niepowodzenia było ich (metod) krótkotrwałe i niekonsekwentne wdrożenie. Nosiło ono znamiona eksperymentu, który, gdy się nie powiódł, został poniekąd porzucony. Imperium miało jednak trudniejsze zadanie, ponieważ przybysze usadowili się na odległym obszarze, słabo powiązonym z centrum. Nie znaczy to oczywiście, że możemy całkowicie rozgrzeszyć elity cesarstwa. Za mitem należy zwłaszcza tezę, że dysponowały one jakąś powstałą w wyniku wielowiekowego sąsiedztwa, głęboką i stale weryfikowaną wiedzą na temat tureckich koczowników. Świadczenia autorów piszących w XI w. wskazują, że ich wyobrażenie o „Scytach” służyło głównie autokreacji wykształconych Bizantyńczyków, którzy obraz koczownika traktowali jako negatyw fotograficzny własnej tożsamości. Opisy tego rodzaju są w gruncie rzeczy zbiorem kilku stereotypów,

¹⁰¹ Jedynym faktem archeologicznym, który miałby wskazywać na postępy chrystianizacji wśród Pieczyngów, są znaleziska z cmentarzyska w Odärce, którego związek z interesującym nas ludem jest kwestionowany. А. Д о н ч е в а - П е т к о в а, *Одърци. Некрополи от XI век*, t. II, София 2005; e a d e m, *Zur ethnischen Zugehörigkeit einer Nekropolis des 11. Jahrhunderts in Bulgarien*, [in:] *Post-Roman Towns, Trade and Settlements in Europe and Byzantium*, t. II, ed. J. H e n n i n g, Berlin–New York 2007, s. 643–660. Krytycznie na temat ustaleń bułgarskiej badaczki: F. C u r t a, *The Image...*, s. 170–178, 180–181. Zob. także: U. F i e d l e r, *Zur Suche...*, s. 270–271.

¹⁰² Zwłaszcza Michał Psellos (ed. D.R. Reinsch), VII, 69, s. 241–242.

¹⁰³ N. Berend, *Cuman...*, s. 107.

często bardziej podbudowanych lekturą starogreckich klasyków niż doświadczeniem kontaktów z nomadami¹⁰⁴. Nie są one całkowicie oderwane od rzeczywistych przymiotów ludów stepu, jednak przedstawiają je w formie wykoślawionej. W owych bizantyńskich charakterystykach koczowników, powtórzmy to raz jeszcze, nie chodzi bowiem o zrozumienie ich świata, raczej o podkreślenie jego dziwności i dzikości. Polityka Bizancjum wobec koczowników nie płynęła zatem z głębokiej wiedzy o nich, co prowadzić musiało do ciężkich błędów. Doświadczenia lat 1047–1091 zostały, jak staraliśmy się powyżej udowodnić, przewartościowane w sposób dosyć specyficzny. Zdają się one prowadzić do wniosku, że nie istnieje skuteczna i zarazem cywilizowana polityka wobec „Scytów”. Rozumieją oni tylko język przemocy i odrzucają wszelki ład. Jeśli nie chce się być okrutnym jak „Scytowie”, należy unikać kontaktów z nimi: nie wpuszczać ich na teren bizantyńskiej ekumeny i nie zawierać z nimi układów. Dopuszczalne było natomiast przyjmowanie na służbę w armii cesarskiej jednostek lub małych grup koczowników. W czasach Komnenów słyszymy często o jakichś „Scytach”, tj. Pieczyngach, Uzach i Kumanach, którzy walczą w szeregach bizantyńskich. Zintegrowanie małych grup przybyszów ze stepu było jednak zadaniem łatwym.

Polityka izolacji była polityką o ograniczonej skuteczności. Sprawdzała się w okresie równowagi politycznej na Wielkim Stepie, gdy państwow z nim sąsiadującym nie zagrażały wylewające się z niego fale migracyjne. Nie pozwalała także na kontrolowanie i paraliżowanie współpracy lokalnych wspólnot Paristrionu z mieszkańcami stepu. Skoro cesarstwo nie miało dla tych ostatnich żadnej oferty tym łatwiej byli oni gotowi sprzymierzyć się z niezadowolonymi mieszkańcami bizantyńskiego temu. Trudno zaprzeczyć, że sojusz Kumanów z Asenowiczami był jednym z głównych źródeł sukcesu twórców Drugiego Państwa Bułgarskiego.



¹⁰⁴ Por. P. S t e p h e n s o n, *Byzantine conceptions of Otherness after the annexation of Bulgaria* (1018), [in:] *Strangers to Themselves: the Byzantine Outsider*, ed. D.C. S m y t h e, Aldershot 2000, s. 245–257; A. P a r o ń, *Scytowie i Rzymianie. Wizerunek nomady w historiografii bizantyńskiej X–XII wieku jako narzędzie do zrozumienia polityki Konstantynopola wobec mieszkańców stepów czarnomorskich*, [in:] *Rzymianie i barbarzyńcy. Religia – kultura – polityka*, red. T. W o l i ń s k a e t a l., Rzeszów 2019, s. 97–114.

VI

ZDZISŁAW PENTEK*

Rzetelność czy bałamuctwo? Czyli o informacjach Ahmada al-Baladuriego o cesarstwie bizantyńskim VII wieku



Wielkie sukcesy militarne i podboje dokonane przez Arabów w pierwszej połowie VII w. na terenach Bliskiego Wschodu i północno wschodniej Afryki wpisują się w tradycję futūḥ. Jak pisali rodzimi prominentni arabiści – Józef Bielawski (1910–1997) i niedawno Marek M. Dziekan¹ – najbardziej reprezen-

* Dr hab. Zdzisław Pentek (ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6500-6559>), prof. UAM, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Historii, Zakład Historii Europy Środkowej i Południowo-Wschodniej, zp26@amu.edu.pl

¹ J. Bielawski, *Klasyczna literatura arabska. Zarys*, Warszawa 1995, s. 174; M.M. Dziekan, *Przegląd źródeł arabskich*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, red. nauk. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2016, s. 532; L.I. Conrad, *Futūḥ*, [in:]

tatywnym przedstawicielem gatunku futuh (futūḥ) jest dzieło *Kitāb futūḥ al-buldān* (*Księga podbojów krajów*) Ahmada al-Baladuriego (Aḥmād al-Balāḍurī, zm. 892). Dzieło to po raz pierwszy opublikował w Lejdzie w roku 1866 znamienny holenderski arabista Michael Jan de Goeje (1836–1909), opierając się na rękopisach z Lejdy (Warner 430) i manuskrypcie British Museum (Taylor 23 264)². Pierwszy krytyczny wydawca tego staroarabskiego zabytku literackiego nadał publikacji łaciński tytuł – *Liber expugnationis regionum*³. Inne dzieło al-Baladuriego *Ansāb al-aʿrāf* (*Genealogie szlachetnie urodzonych*) jest uważane za jedno z najważniejszych źródeł do oświecenia historii wybitnych rodów arabskich działających w VI–VII w., ale nie będąc się nim tu zajmował⁴.

Abu al-ʿAbbās Aḥmād bin Yaḥyā bin Ġābir al-Balāḍurī, znany powszechnie jako Ahmad al-Baladuri, był Persem urodzonym w Bagdadzie. Jednak pisał wyłącznie w języku arabskim. Nie może to dziwić, gdyż muzułmańscy uczeni tego czasu, chcąc zaistnieć w ówczesnej nauce, byli obarczeni imperatywem formułowania swego przekazu w języku arabskim. Nadto Ahmad al-Baladuri zajmował się przekładami z języka perskiego na arabski. Data narodzin przyszłego dziejopisa nie jest znana. Wiadomo, że studiował on w Damaszku, Hims oraz Antiochii. Jego dziadek, Ġābir, był sekretarzem ministra finansów w Egipcie za czasów kalifa Haruna ar-Raszida (786–809). Kronikarz związał się z dworami trzech kalifów bagdadzkich: Al-Mutawakkila (847–861), Al-Mustaʿina (862–

Encyclopedia of Arabic Literature, eds. J.S. Meisami, P. Starkey, vol. I, London–New York 1998, s. 237–240; o znaczeniu pisarstwa i okolicznościach działalności al-Baladuriego pisał H. Kennedy, *Wielkie podboje arabskie. Jak ekspansja islamu zmieniła świat*, przełożył i przypisami opatrzył M. Wilk, Warszawa 2011, s. 24; F.A. Jakubowski, *Michael Jan de Goeje (1836–1909)*, [in:] *Mediewiści V*, red. J. Strzelczyk, Poznań 2017, s. 69–75.

² H.A. Hamaker, *Specimen Catalogi Codicum Mss. Orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae*, Lugduni Batavorum 1820, s. 7–10, § 11, rkps 1903 (430 Warn.); *Catalogus Codici Arabicorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, vol. II, pars prior, auctoribus M.J. de Goeje, M.Th. Houtsma, Lugduni–Batavorum 1907, s. 41. Rękopis przywiózł do Lejdy niemiecki orientalista wykształcony w Lejdzie, później dyplomata holenderski, Levinus Warner (1618–1665).

³ Al-Baladuri, *Księga podbojów krajów* (*Kitāb al-futūḥ al-buldān. Liber expugnationis regionum auctore Imāmo Ahmed ibn Jahja ibn Djābir al-Belādsorī*, ed. M.J. de Goeje, Lugduni Batavorum 1866; reprinty tamże 1968 i 2013); *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary translated from the Arabic by Baron Mac Guckin de Slane*, vol. IV, Paris 1872, s. 448, przyp. 6. De Slane pisał: *I may add that al-Baladuri's history on the conquests effected by the early Muslims has been published, in Arabic, at Leyden by M. de Goeje. It is a highly valuable work, full of original matter and most remarkable as a precise and conscientious treatise*. Tłumaczenie na język polski fragmentów dzieła – *Islam w feudalnych państwach arabskich i w krajach ościennych (VII–XV w.)*, wybór, przekł., oprac. J. Hauziński, Poznań 1976, s. 61–78.

⁴ Al-Baladuri, *Genealogie szlachetnie urodzonych* (Aḥmād bin Yaḥyā al-Balāḍurī, *Ansāb al-Aʿrāf*, ed. Maḥmud al-Fardaws al-ʿAẓm, Dimašq 1996–).

866) i był nauczycielem syna kalifa Al-Muʿtazza (866–869). Sławny przydomek ‘al-Baladuri’ (‘al-Balāḍuri’) zyskał na skutek nadmiernego spożycia orzecha bhal-laatak (*Semecarpus anacardium*, L. 1759). W języku arabskim nosi on nazwę ‘al-baladur’ (al-balāḍur, بلادر). Był on znany zwłaszcza na terenach położonych na wschodzie abbasydzkiego państwa. Uznawany był za specyfik wzmacniający pamięć, ale jego „przedawkowanie” mogło mieć opłakane skutki. Jednym słowem, nasz historyk spożywał go zbyt wiele, aż popadł w chorobę. Uznano go za obłąkanego i zamknięto w szpitalu. Tam też zmarł w 892 r.⁵

Podając się zebrania wiadomości historycznych o czasach nie tylko rodzin kalifatu arabskiego, al-Baladuri stanął przed trudnym zadaniem. Przed końcem IX w. nie istniała w arabskiej literaturze historycznej tak obszerna relacja dotycząca ziem należących do Arabów. Zamiar, którego się podejmował był po części pionierski. Al-Baladuri siłą rzeczy stał się wnikliwym szperaczem tradycji arabsko-muzułmańskiej. Zadanie to miał ułatwione dzięki studiom, kontaktom z innymi uczonymi, a przede wszystkim dlatego, że miał dostęp do źródeł w Bagdadzie i Samarze, gdzie rezydowali przejściowo kalifowie z dynastii Abbasydów. Zapewne słusznie Hugh Kennedy przypuszczał, że al-Baladuri był nadimem, czyli „współbiesiadnikiem władcy”.⁶ Al-Baladuri metodę swej pracy oparł głównie na kompilatorstwie. Historyk wykorzystał wcześniej powstałe opisy i starał się je logicznie połączyć. Jego żmudna praca była oparta na przekazach arabskich historyków, prawników, zbieraczy tradycji z VII i VIII w., w wielu wypadkach znanych nam tylko dzięki niemu. Jest to bez wątpienia zasługa naszego dziejopisa. O tym, że relacja al-Baladuriego jest kompilacją wiadomo, co najmniej od czasów I wydania *Księgi podbojów krajów*. Rodzą się oczywiste pytania, jak al-Baladuri posłużył się wiadomościami, które zdobywał? Czy na swe karty przeniósł całe passusy z dzieł innych autorów, bez oznaczenia, skąd to wszystko wiedział, czy też odwołał się do konkretnych pisarzy, przekazicieli, tym samym zdejmując z siebie odpowiedzialność historyka za powtarzanie niesprawdzonych informacji, często mało istotnych lub zupełnie bałamutnych. Ówczesne piarstwo historyczne Arabów-muzułmanów w części bazowało na technice *isnad* (isnād), tj. wsparcia przez wykorzystanie łańcucha przekazicieli. *Isnad* jako sposób relacji o przeszłości był znany od czasów przedislamskich, a zyskał na większym uznaniu na potrzeby ḥadisów, czyli tradycji objawień, czynów, słów i rzeczy apro-

⁵ *Kitāb futūḥ al-buldān. Liber expugnationis regionum auctore Imāmo Ahmed ibn Jahja ibn Djābir al-Belādsorī*, ed. M.J. de Goeje, Lugduni Batavorum 1866, s. 1–3; G. B o s s, „Baladbur” (*Marking-Nut*). *A popular medieval drug for strengthening memory*, BSOAS.UL 59.2, 1996, s. 229–236; *Ibn Khallikan’s Biographical Dictionary* translated from the Arabic by Baron M a c G u c k i n d e S l a n e, vol. I, Paris 1843, s. 438–439, s. 11.

⁶ H. K e n n e d y, *Wielkie podboje arabskie. Jak ekspansja islamu zmieniła świat*, tłum., przypisami oparzył M. W i l k, Warszawa 2011, s. 24.

bowanych przez Proroka. Właśnie tę powszechnie przyjętą technikę pisarską zastosował al-Baladuri. Była ona ryzykowna, gdyż można było przenosić wręcz bezkrytycznie wiadomości z przeszłości, a utrwalone przez innych.

Dzieło al-Baladuriego to wspomniany już *Kitab futuh al-buldan* odnoszący się do podbojów ziem nowych dla Arabów i muzułmanów. Kronika arabskiego dziejopisa składa się z 21 ksiąg. Jej autor wybrał klucz geograficzno-chronologiczny prezentując zebrane wiadomości o podbijanych krainach, które weszły w skład nowego państwa arabskiego, zdominowanego przez islam i jego wyznawców, muzułmanów⁷. J. Bielawski pisał, że jest to „pierwszorzędne” i *nieocenione źródło informacji dla późniejszych historyków i geografów, dla najstarszej historii militarnej, administracyjnej i ekonomicznej kalifatu*⁸. Tak jest w istocie. Jeśli chodzi o porządek chronologiczny, al-Baladuri opierał się na ustalonym następstwie zdarzeń, wobec tego próżno tam wypatrywać dbałości o dokładność. Sam al-Baladuri nie upierał się przy jakiejś dacie, tylko asekurował się, że może to było wtedy, ale inni podają, iż np. miesiąc później.

Zasadniczy impet arabskich podbojów w latach 30. i 40. VII w. był skierowany przeciwko cesarstwu bizantyńskiemu oraz Persji. Al-Baladuri korzystał z terminu *bilad ar-rum* (*bilād ar-rūm*), był on synonimem cesarstwa bizantyńskiego. Jednak nie zamierzam analizować drobiazgowo tego przekazu pod kątem działań militarnych, bo to zostało już dokonane. Tak więc interesujące dla mnie są te fragmenty, które odnoszą się do cesarstwa bizantyńskiego, postaci i terminów z nim związanych. Śladowe przekazy są pomieszczone w pierwszej księdze – pt. *Arabia*. I to od niej chcę rozpocząć krótką analizę relacji al-Baladuriego pod wspomnianym kątem. W *Arabii* autor skupił się na prezentacji obszaru, na którym Arabowie żyli w czasach przedmuzułmańskich. Jego uwaga skoncentrowała się wokół znaczących rodów, miejsc związanych z rodzącym się islamem, a także pojawiły się pierwsze oceny dotyczące sąsiadów. Al-Baladuri cytuje isnad leksykografa i gramatyka al-Husaina ibn as-Aswada (Abu l-Aswad ad-Du’ali, ok. 603–688)⁹. Tradycja ta zaś wywodzi się z przekazu sędziego i recytatora Koranu Abd ar-Rahman ibn Abi Laila (Abū ‘Īsā ‘Abd ar-Raḥmān Yasār al-Anṣārī al-Kūfī,

⁷ Dzieło al-Baladuriego składa się z następujących ksiąg: I: *Arabia*, II: *Syria*, III: *Górna Mezopotamia*, IV: *Armenia*, V: *Afryka Północna* (od Egiptu po Maroko), VI: *Andaluzja*, VII: *Wyspy Morza Śródziemnego*; VIII: *Nubia*; IX: *Irak i Persja*; X: *Media*; XI: *Media Północna*, XII: *Azerbejdżan*, XIII: *Mosul*, XIV: *Gorgan i Tabaristan*, XV: *Regiony tygrysie*, XVI: *Chuzestan*, XVII: *Fars i Kerman*, XVIII: *Sistan i Kabul*, XIX: *Chorasana*, XX: *Sind* (pd.-wsch. Pakistan), XXI: załączniki.

⁸ J. B i e l a w s k i, *Historia literatury arabskiej. Zarys*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968, s. 195; to samo zostało powtórzone w J. B i e l a w s k i, *Klasyyczna literatura arabska. Zarys*, Warszawa 1995, s. 174.

⁹ *Ibn Khallikan’s Biographical...*, s. 662–666.

632/638–702/703) o tym, że Greków i Persów nie można pokonać (I, 4; G 25)¹⁰. Kronikarz także wyrażał się o nich pozytywnie, uważając ich jeszcze za szlachetnych, ale uległych (I, 7; G 38). Wiadomo również o osiemdziesięciu rzemieślnikach greckich i koptyjskich, pochodzących z Syrii oraz Egiptu, którzy stali się jeńcami wojennymi lub zostali celowo sprowadzeni za rządów kalifa Utmana (644–656) i pracowali przy odnowieniu meczetu w Medynie (I, 1; G 6–7). Różne wiadomości podaje al-Baladuri o greckim kowalu, a zarazem niewolniku Azarikahu (Abū Nāfi‘ ibn al-Azrāq al-Ḥariḡi). Miał on się wywodzić z Grecji lub z pochodzić z Banu Hanifa (Banū Ḥanīfa) (I, 10; G 56). Wątek innego niewolnika greckiego pojawił się i w II księdze dzieła (II, 15; G 160). Był nim Majmun al-Dżurdżumani (Maymūn al-Ġurġumāni), przynależący do Banu Hakam (Banū Ḥakam). Informacje o Grekach al-Baladuri zamieścił przy okazji opisu ataku na Tabuk (Tabūk) w roku 630, a więc jeszcze za życia Proroka. Właściwie jest to potwierdzenie ogólnie znanej prawdy o zamieszkiwaniu Syrii przez ludność zależną od Bizancjum – Amilah, Lah i Judam (I, 12; G 59). Ostatnią w tej księdze wiadomością odnośnie do Bizancjum jest przekaz o ruchach Greków w kierunku Syrii w okresie kalifatu Abu Bakra (632–634) (I, 21; G 107). Należy to wiązać z początkami inwazji arabskiej na ziemie zajmowane przez Bizancjum.

Druga księga dzieła al-Baladuriego pod tytułem *Syria* przynosi znacznie więcej dokładnych wiadomości. Są tu informacje przede wszystkim o przebiegu działań militarnych, motywach i chęci zdobywania łupów, regulacjach prawnych oraz nakładaniu podatku poglównego na podbitą ludność niemuzułmańską (II, 1; G 107). Zdaniem al-Baladuriego konflikt pomiędzy Grekami a Arabami (*de facto* muzułmanami, dowodzonymi przez Amra ibn al-Asa (‘Amr ibn al-Āṣ), zm. 664) wybuchł dopiero za czasów kalifa Abu Bakra, a więc w przedziale czasowym od 8 czerwca 632 roku (zgon Proroka) do 23 sierpnia 634 roku na terenie Palestyny. Tłem konfliktu miały być kwestie finansowe (II, 11; G 138). Nie jest to zgodne z realiami, gdyż jak wiadomo „wyprawy po miecze” Arabowie wszczynali wcześniej, o czym pisał sam al-Baladuri w I rozdziale (I, 12; G 59), o ataku na Tabuk w roku 630, za życia Proroka. Tu mamy do czynienia z niekonsekwencją logiczną al-Baladuriego. Chyba że na oceny kronikarza pod względem chronologicznym nie będziemy spoglądać aż tak rygorystycznie.

Przy okazji pojawiają się pierwsze szacunki dotyczące liczebności wojsk bizantyńskich. Określenie liczebności wojsk własnych, jak i szacunki rozmiarów sił

¹⁰ *Ibidem*, vol. II, Paris 1843, s. 84. Cytaty z poszczególnych ksiąg al-Baladuriego na podstawie wydania M. De Goeje, np. I, 4; G 25 = I księga, 4; De Goeje, s. 25. Wątki historyczne oraz imiona bohaterów kroniki warto porównać z potężnym dziełem at-Tabariego (Abū Ḥā‘far Muḥammad ibn Ġarīr at-Ṭabarī, 839–923), *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari*, cum allis ed. M.J. De Goeje, t. I–XV, Lugduni Batavorum 1879–1901.

przeciwnych były słabą stroną kronikarstwa nie tylko w tamtych czasach. I nie odnosiło się to tylko do dziejopisarstwa uprawianego na Bliskim Wschodzie. Ze względów propagandowych oraz prestiżowych zawyżano liczebność wojsk oponentów wojennych, zwłaszcza wtedy, gdy doznawali oni porażki, a jednocześnie pomniejszano rozmiary własnych zastępów. Kiedy starcie lub starcia zakończyły się własną klęską, liczba pokonanych była na tyle odwrotnie proporcjonalna do sił przeciwnika, by w ten sposób próbować usprawiedliwić porażkę. Zdaniem kronikarza naczelný wódz arabski Jazid ibn Abi Sufjan (Yazīd ibn Abī Ṣufyān, (560–650) zmagał się z sześcioma pokonanymi dowódcami bizantyńskimi, którzy przewodzili trzem tysiącom zbrojnych w dolinie Al-Araba i pod Ad-Dubi-ja (Ad-Dubbīya) na południe od Bejrutu (II, 1; G 109). Przy tym wiadomości dziejopisa są zawieszone w próżni chronologicznej i w żaden sposób nie zostały specjalnie datowane przez arabskiego dziejopisa. Wiemy z innych źródeł i na podstawie analiz, że wydarzenia te poprzedzały bitwę pod Adżnadajn (Ağnādayn), do której doszło w lipcu lub sierpniu 634 r. A sam dziejopis miał również kłopoty z ustaleniem *consecutio temporum* (II, 4; G 114). Al-Baladuri pisał nieco asekuracyjnie, że stało się to dwanaście dni przed końcem dżumada (ğumada) I roku 13 AH, lub jak niektórzy mówią, że w dżumadzie II. O bitwie pod Adżnadajn al-Baladuri rozpisywał się tak obszernie z racji odniesionego triumfu. Po raz drugi kronikarz podał szacunkowo [liczbę] stu tysięcy ludzi, których zgromadził cesarz Herakliusz (arab. Hiraql, gr. Ἡράκλειος) na czas kampanii syryjskiej. Bitwa miała gwałtowny przebieg, a wojska bizantyńskie zostały zmasakrowane. Nie zabrakło również opisów „martyrologii” muzułmańskich wojowników (postać ʿTulaiba ibn ʿUmayr ibn Wahb ibn ʿAbd ibn Kusaja (Qusay), kolejny isnad), której doznali za sprawą greckich żołnierzy. Natomiast cesarz nie był obecny w trakcie starcia i miał przebywać wówczas w Hims. Cesarz zaniepokojony niekorzystnym wynikiem rywalizacji skierował się do bezpiecznej twierdzy w Antiochii. Jego manewry wykorzystał al-Baladuri i dał upust charakterystyce bizantyńskiego władcy pisząc o nim, że serce jego „pełne tchórzostwa” (II, 4; G 113–114). Tu warto przywołać dwukrotnie zastosowany w tekście termin –taghin (ṭāgin - tyran) (II, 9; G 133; II, 14; G 160), który był dla Arabów synonimem nie tylko cesarza bizantyńskiego, ale ogólnie greckiego władcy. Śladem dociekań filologicznych historyka są jego wątpliwości (II, 9; G 134), dotyczące tradycji Ibn Sahma al-Antaki (Ibn Sahma al-Anṭākī) o tym, iż termin ʿSalamiya to starożytna grecka nazwa. Jest to zgodne z prawdą, gdyż Salamias było grecką nazwą współczesnego miasta Salamiya, znajdującego się w połowie drogi pomiędzy Damaszkim a Aleppo¹¹.

¹¹ M. Sharon, *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae, Addendum. Squeezes in the Max van Berchem Collection (Palestine, Trans-Jordan, Northern Syria) Squeezes 1–84*, Leiden 2007, s. 158–159.

Po raz kolejny al-Baladuri podał szacunki liczebności wojsk bizantyńskich odnoszące się [do] czasów kluczowej bitwy nad rzeką Jarmuk w miesiącu radżab (rağab) 15 AH (sierpień 636 r.). Imperator Herakliusz, przywołany z imienia przez historyka, miał zebrać armię złożoną z Greków, Mezopotamczyków i Ormian liczącą już 200 000 ludzi, wobec raptem 24 tysięcy żołnierzy muzułmańskich (II, 10; G 135). Wśród cesarskiej armii byli i Arabowie ze schryścianizowanych plemion Ghassanidów pod wodzą ostatniego ich władcy – Dżabali ibn al-Ajhama al-Ghassaniego (Ġabala ibn al-Ayham al-Ġassāni) (zm. 645), których miało być około 30 000 (II, 10; G 135). Zdaniem al-Baladuriego wyjechali oni następnie do „kraju Greków” i zamieszkali w Konstantynopolu (al-Qusṭanṭīniyah; II, 10; G 135–136). Bitwa nad Jarmukiem, niewątpliwie przełomowe militarne starcie Arabów z cesarstwem, które utraciło nadzieje na utrzymanie terytorium Syrii, stała się dla al-Baladuriego znakomitą polem do zaprezentowania całego spektrum wiadomości czerpanych z tradycji. Mamy zatem spis tych, którzy utracili oko, muzułmanek walczących ramię w ramię z mężczyznami, męczenników, innych rannych oraz tekst isnadu Hiszama ibn Muhammada ibn as-Sa’ib al-Kalbiego (Hišām ibn Muḥammad ibn as-Sa’ib al-Kalbī ok. 737–819/821) o poszukiwaniach w bitewnym zgiełku utraconej nogi przez Hubasę ibn Kajsę al-Kuszajriego (Hubaš ibn Qāysa al-Quṣāyri). Zresztą al-Baladuri pisał, że znał al-Abbasa, syna Hiszama ibn al-Kalbiego, który mu opowiadał to, *co zasłyszal od ojca* (II, 10; G 138). A zatem przekaz ustny, nie tylko źródła pisane, składały się na tradycję, którą kolekcjonował al-Baladuri. Wypowiadane frazy przez różnych bohaterów *Kitab futuḥ al-buldan* al-Baladuriego, moim zdaniem należy traktować z przymrużeniem oka.

Rozwiązania prawne i nakładanie podatku poglównego (dżizja, ġizya, جزية) i ziemskiego (haradż, ḥarāğ, خراج) na podbite ludy, które nie przyjęły religii muzułmańskiej, zajmują poczesne miejsce w dziele al-Baladuriego. Wątek nakładania podatków był niezmiernie istotnym elementem ekonomicznego i politycznego podporządkowania nowych ziem wyrwanych z rąk Bizantyńczyków. Al-Baladuri rozpatrywał to również pod kątem sukcesu religii muzułmańskiej nad innymi. Upadek Damaszku (wrzesień 634) (II, 8; G 120–123), klęska cesarskiej armii nad Jarmukiem (VIII 636), zdobycie Jerozolimy (638), otworzyły przed muzułmanami większe możliwości nakładania opodatkowania, a co za tym idzie pozyskiwania funduszy dla młodego państwa. Niektórzy spośród Greków zgadzali się dobrowolnie płacić haradż, aby zamieszkać w miastach (II, 8; G 127) i czuć się bezpiecznymi. Zdaniem al-Baladuriego ustalono, że Grecy mieli prawo do wypasu na pastwiskach swego bydła na przestrzeni ograniczonej do około 25 km od miast. Zakazywano im przebywania w każdym z zamieszkałych przez muzułmanów miast (II, 8; G 130).

Kolonizacja Cypru dokonana przez późniejszego kalifa Mu’awiję w latach 50. VII w. stała się znakomitą egzemplifikacją stosunków bizantyńsko-arabskich

(II, 12–13; G 153–157). Al-Baladuri odwołał się do listu imama al-Laita ibn-Sa-da ibn Abd al-Rahmana al Fahmi al-Kalkaszandiego (al-Lait ibn-Sa'd Ibn 'Abd al-Rahmān al-Fahmī al-Qalqašandī, 712–791), pisząc o niewierności Cypryjczyków wobec muzułmanów i lojalności w stosunku do wrogów Allaha, Greków. Pojawia się tu także wątek uznania Cypryjczyków jako *ḍimmi* z obowiązkiem płacenia podatku *haradż* lub nakazuje się im opuszczenie wyspy i udanie się do „ziemi Greków” (II, 13; G 155), czyli jest to najzwyczajniejsze wygnanie. Al-Baladuri powołuje się na inny przekaz, Ismaila ibn Alisza (Ismā'il ibn Ališ), twierdzącego, że lud cypryjski był poniżany i uciskany przez Greków (II, 13; G 155). Pomimo tego postawę Cypryjczyków wobec Mu'awiji historyk oceniał jako perfidną (II, 14; G 159). Słowem Mu'awija nie był postrzegany przez mieszkańców Cypru jako wyzwoliciel z opresji bizantyńskiej. Inny z kolei prawnik muzułmański, badacz jurysprudencji al-Awza'i ('Abd ar-Rahmān bin 'Amr bin Yuhmid al-Awzā'i, 707–774), na którego powoływał się al-Baladuri, donosił, że podatki płacone na rzecz Arabów były takie same jak na rzecz Greków, po 7000 dinarów (II, 13; G 157). Większość greckiej ludności miejskiej zbiegła w obawie przed Arabami, czego przykładem może być Damaszek i Trypolis, a opuszczone siedziby Greków zajęli bezceremonialnie muzułmanie (II, 8; G 123, 127). Podobnie uczynili szlachetnie urodzeni Grecy, być może prawidłowo wymienieni z imion przez al-Baladuriego (II, 12; G 149–150) – Balis (Bālis) i Kasirin (Kāširīn).

W księdze V traktującej o podbojach Afryki Północnej pojawia się cesarz, tym razem kronikarz przydał mu miano król (arab. *mālik*) Konstans, syn Hera-kliusza (V, 2; G 221) oraz wysłany do Aleksandrii dowódca floty Manuel [arab. Manuwil]. Natomiast w księdze VII *Wyspy na morzu* (VII, 1; G 235–236) mowa jest o podbojach trzech wysp na Morzu Śródziemnym: Krety (Ikriṭīš), Rodos (Rūdis) i Sycylii (Ṣiqilliya). Tu widać pewną niekonsekwencję historyka, gdyż Cypr leży na tym samym morzu, ale opis zmagania o tę wyspę pomieścił w księdze II sugerując, że przynależy ona do Syrii. Być może chodziło o geograficzną bliskość, ale tego nie wiadomo.

Są to bardziej widoczne w relacji kronikarza opinie i wiadomości o Bizancjum połowy VII w., kiedy te państwa stanęły w obliczu konfliktu. Kompilacja al-Baladuriego należy obok dzieła at-Tabariego do najlepszych tego typu zestawień. Al-Baladuri przyczynił się do ocalenia wielu relacji, które znamy tylko dzięki jego piśtarstwu historycznemu. Działający nieco później dziejopisi, jak wspomniany at-Tabari, Ali ibn al-Husajn al-Masudi ('Alī ibn al-Ḥusayn al-Mas'ūdī) (896–956), docenili w X wieku trud al-Baladuriego. Metody jego pracy opierały się na wykorzystaniu źródeł pisanych i tradycji oralnej, kto wie czy nie postrzeganej jako bardziej wartościowa, zwłaszcza w okresie poprzedzającym nastanie islamu. Także tradycja przypisuje al-Baladuriemu podróże celem weryfikacji zebranych wcześniej informacji. Historyk arabski wprowadzić starał się

dowierzać spisanej tradycji, ale niektóre z opowieści nawet jemu wydawały się co najmniej wątpliwe, tak więc wyjątkowo ostrożnie podchodził do takich czy innych niejednoznacznych relacji. Zwątpienie wyrażane przez al-Baladuriego jest sygnałem, że nie był on mechanicznym kompilatorem. Niewątpliwie kronikarz dokonywał selekcji *isnad*, a im dłuższy był łańcuch przekazicieli, tym bardziej ufał takim relacjom. Przecież prawdziwość opisywanej historii była zależna od ciągłości łańcucha przekazicieli i pokładanym zaufaniu w relację poprzednika lub poprzedników. Na tytułowe pytanie czy są to relacje rzetelne czy bałamutne, odpowiedź nie jest łatwa. Jednak wiele pozwala przychylić się do opinii wyrażonej niegdyś przez Jerzego Topolskiego (1928–1998), że *wypełnianie modelu materiałem faktograficznym o charakterze fikcyjnym w zasadzie nie podważa prawdy z poziomu klas faktów odzwierciedlających istotne cechy rzeczywistości*¹². Jeśli można to inaczej ująć, to poziom fikcyjności w relacji arabskiego kronikarza nie nosi znamion celowego bałamuctwa i działań zamierzonych. Wyolbrzymiane liczby wojsk pokonanego wroga ma zawsze za zadanie dowartościować własny sukces, zaś negatywne opinie o przeciwniku – w tym cesarzu Herakliusz – wchodzi w skład rutynowych zabiegów propagandowych. Na każdym dziejopisie ciążyło przekonanie, że wszystkie, zwłaszcza pomyślne wydarzenia, wymagają uwiecznienia, aby utrwały się one w świadomości następnych pokoleń, które nie mogły być ich świadkami. Tak rodzi się tradycja często poddawana mitologizacji. Jednostkowe odnotowanie nawet nieprawdopodobnych zdarzeń, budzących wątpliwości szacunków liczebności wojska, zwłaszcza przeciwników, nie może przekreślać ani na tyle podważać dzieła al-Baladuriego. Nie był on naiwnym kompilatorem, gdyż liczne ślady jego powątpiewań w zasłyszane lub wyczytane tradycje pozwalają potwierdzić, że jego *Kitab al-futuh al-buldan*, choć obarczone niedoskonałościami, jest rzetelną relacją z gatunku futuh.



¹² J. Topolski, *Problemy metodologiczne korzystania ze źródeł literackich w badaniu historycznym*, [in:] *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Z. Stefanowska, Warszawa 1978, s. 15.

VII

TSVETELIN STEPANOV*

The History and Culture of Bulgaria in the 7th–12th Centuries: Between Two *East*s and Two *West*s



It is well-known that *East* and *West* are not just purely geographical concepts, when used in a cultural and historical context. In such a case they are laden to a greater extent with a cultural/civilizational meaning and encompass various mentalities, stereotypes of behaviour and traditions, as well as economical characteristics and conditions, etc. As a result, there will always be difficulties with the adjustment of criteria – in this specific case – based on geography and, subsequently, culture. Too many topics are intertwined here:

* Prof. doc. dr. Tsvetelin Stepanov, Sofia University “Saint Kliment Ohridski”, Bulgaria, Faculty of Philosophy, Department of History and Theory of Culture, stepanov64@yahoo.com

This text was presented as a paper at the 6th Congress of the Polish mediaevalists, held in Wrocław, September 20–22, 2018.

those relating to topography and geography, the issues of *diffusion* and *reception*, those of the ‘challenge and response’, etc. But despite all these difficulties, researchers have never ceased to be interested in this type of positioning, implicitly containing within itself a hidden subtext, of *acceptance* and *opposition*, of *contact* and *conflict* (with regard to influences, ideas, even technologies, etc.). This is not the place for presenting extensive examples in this aspect, which is why, along with naming several Bulgarian authors that have dealt with both the issue of the *East* and the *West* during the so-called European Middle Ages¹ and with the positioning of the Bulgarians between the *East* and the *West*², I shall only note the names of two colleagues from the Czech Republic and Slovakia who have tried to position Great Moravia in a similar way, Vladimír Vavřínek and Martin Homza³.

When talking about medieval Bulgaria, the stereotype which we are accustomed to sounds approximately thus: Bulgaria is located between the *East* and the *West*, i.e. it is a ‘crossroads culture’, since it is situated at ‘crossroads’, but it is also a ‘contact zone’ between the *East* and the *West*. Regarding the latter, I have quoted Bulgarian historian, namely Khristo Matanov⁴.

¹ For instance see, П. Мутафчиев, *Изток и Запад в европейското средновековие*, [in:] *idem*, *Изток и Запад в европейското средновековие. Избрано*, ed. В. Мутафчиева, София 1993, pp. 125–158; Ив. Дујчев, *Influences orientales et occidentales dans les Balkans aux X^e–XII^e siècles*, *ByzS* 2, 1975, pp. 103–121; Ив. Божилов, *Изток и Запад в европейското Средновековие*, [in:] *Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, обичуване*, eds. В. Гюзелев, А. Милтенова, София 2002, pp. 307–312.

² А. Николов, *Между Рим и Константинопол. Из антикатолическата литература в България и славянския православен свят (XI–XVII в.)*, София 2016; Ив. Божилов, *История на средновековна България*, vol. I, *Варварска България*, Пловдив 2017, pp. 61–68.

³ V. Vavřínek, *Great Moravia between Byzantium and the Latin West*, [in:] *ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ: К 70-летию академика Г.Г. Лутавина*, ed. Б.Н. Флоря, Москва 1999, pp. 39–55; М. Homza, *La Grande Moravia tra Oriente e Occidente*, [in:] *I Santi Cirillo e Metodio e la loro eredità religiosa e culturale ponte tra Oriente e Occidente. Raccolta di studi in occasione del 1150 anniversario della missione dei santi Cirillo e Metodio nella Grande Moravia (863–2013)*, eds. Е. Храбовец, Р. Пиатти, Р. Толмео, Città del Vaticano 2015, pp. 23–33; in that same direction, see also the title of a book published in Russia: *Византия между Западом и Востоком*, ed. Г.Г. Литаврин, Санкт-Петербург 1999.

⁴ See Хр. Матанов, *Средновековие и българска историческа съдба*, *Ист* 1, 1993, pp. 36–43, esp. p. 39, 41, and *idem*, *В търсене на средновековното време. Неравният път на българите (VII–XV в.)*, София 2014, esp. on the aspect of geopolitics – pp. 12–16, 90–91, 100, and on the contact zone – p. 12. Regarding Byzantium, e.g. *East*, also see П. Мутафчиев, *Книга за българите*, ed. В. Гюзелев, София 1987: the Romans have been for many decades seriously involved in wars with the Arabs and because of this fact the Bulgar(ian)s profited of this super powers’ clash thus managing to firmly establish their state in South-Eastern Europe.

As to the time period preceding the conversion to Christianity, in my opinion, at that time Bulgaria was not so much a 'contact zone' with regard to Byzantium⁵, but rather a 'zone of contacts', since Bulgarian culture was not of the same type as the Byzantine one, the latter being so noticeably marked by the *sea*, *Christianity* and *openness*. In contrast to it, the culture of the Bulgars is seen mostly as 'continental' and 'Scythian'. Moreover, the Bulgar cultural model of that time was of the 'closed' type, it was a separate 'entity', which had very little in common with Byzantine culture, with any similarities occurring after the initial decades of the 9th century. In addition, the Bulgar model, at least until the beginning of the 9th century, was of the 'closed' type; it was a separate 'universe' which had very little in common with the Byzantine model (of civilization); and last but not least, it was in opposition to that of Byzantium⁶. Therefore, there could hardly have been a contact zone, i.e. an actual *dialogue* on a cultural level (as per Yu. Lotman and L. Batkin), like that which was visible between the Byzantines and the Armenians during the 9th–10th centuries, and even later⁷.

If we were to look at Bulgaria's positioning in this way, we would have to assume *a priori* that this is a reference which is geopolitical by nature. This is how it is also explicitly called by Matanov, when speaking about 'geopolitical elements'⁸, or about a 'geopolitical situation'⁹. Also geopolitical in nature is the starting point of Gennadii G. Litavrin in his attempt to position Byzantium between the 7th and the 12th centuries in one of his studies¹⁰. But this would mean that we would be giving priority and a principal place and role to the geographic and political-military factors in its development. In addition, in a way we would be initially referencing the development of the cultural processes in Bulgaria from the 860s up to the 12th century mostly through the prism of the well-known division of the Church into an Eastern one (centred in Constantinople)

⁵ On the difference between 'contact zone' and 'zone of contacts', see В. А р у т ю н о в а - Ф и д а н я н, *К вопросу об основных характеристиках контактной зоны*, [in:] *Контактные зоны в истории Восточной Европы: Перекрестки политических и культурных взаимодействий*, ed. А.М. Н е к р а с о в, Москва 1995, pp. 42–61.

⁶ Ив. Б о ж и л о в, *Раждането на средновековна България (нова интерпретация)*, ИП 48.1/2, 1992, pp. 3–34; i d e m, *История...*; Цв. С т е п а н о в, *Власт и авторитет в ранносредновековна България (VII – ср. IX в.)*, София 1999, pp. 124–126, 129–132; i d e m, *Periphery as Universe*, Bsl 59.2, 1998, pp. 247–254.

⁷ Details, see in В. А р у т ю н о в а - Ф и д а н я н, *Византия и Армения в X–XII вв.: зона контакта*, [in:] *Византия между Западом и Востоком...*, pp. 380–408; I. A u g é, *Les Arméniens et l'Empire byzantin (1025–1118)*, ТМ 21.2, 2017, pp. 789–808.

⁸ Хр. М а т а н о в, *Средновековие...*, pp. 38–39.

⁹ I d e m, *В търсене на средновековното време...*, p. 15.

¹⁰ Г.Г. Л и т а в р и н, *Геополитическое положение Византии в средневековом мире в VII–XII вв.*, [in:] *Византия между Западом и Востоком...*, pp. 11–47.

and a Western one (centred in Rome). The latter, however, would not be valid for the period prior to 1054 and in some aspects it would not be entirely definitive for the political and cultural development even after this point in time. Thus, after choosing a period of several hundred years beginning with the 7th century, we may need to look for reference frameworks other than the above-mentioned, which are not that consistent with subsequent specifics and divisions. Of course, such a goal cannot be achieved in its entirety in a single conference article, which is why the presentation will be reduced to the analysis of several examples only, at the same time being somewhat schematic in nature.

And so, **my thesis** is as follows: there are two segments of the *East* and, respectively, the *West* in the cultural and historical development of Bulgaria during the Early Middle Ages, in which the various geographic and cultural dimensions overlap and sometimes blur. Subsequently, I feel that we could achieve a deeper immersion into that time period if the combination of geographical conditions and cultural phenomena, factors, etc. would enable us to also draw from other interpretational 'networks'.

The abovementioned 'crossroad-ness' has its variations between an 'opening' and a 'closing' towards the *Others* during specific periods in the development of Bulgaria and its culture¹¹. Usually, the opposition between the *opening* vs. *closing* is seen through the prism of: wars, diplomacy, cultural influences (mostly from Byzantium), economic aspects, etc. The period after 681 and until the Bulgarian conversion to Christianity in the 860s is considered as the most evident example of such a 'closing'¹². Examples of a sought – and found – balance between an *opening* and a *closing* are the years after the arrival of the disciples of St. St. Cyril and Methodius, as well as part of the 10th century, especially during Tsar Simeon's reign¹³; the Byzantine rule (between 1018 and 1186) illustrates well an absolute *opening*.

But this is so only if we regard the Bulgarian cultural and historical development solely from the viewpoint of the Byzantine referent. And what of the other referents? This refers, firstly, to the northern segment of the *West*: in chronological order, the relations with the Avars (7th–8th centuries) and some 'local power

¹¹ See Ив. Божилов, *Раждането...*, pp. 3–34; *idem*, *История...*, *passim*; Хр. Матанов, *Средновековие...*, p. 39; Цв. Степанов, *Власт и авторитет...*

¹² Ив. Божилов, *Раждането...*, pp. 3–34; *idem*, *Културата на средновековна България*, София 1996, pp. 45–46, 54; Цв. Степанов, *Власт и авторитет...*; *idem*, *Periphery...*, pp. 247–254; Хр. Матанов, *Средновековие...*, pp. 36–43. Cf. also the phrases used to denote this 'closing': 'own model of own past' and 'closed system' (Ivan Bozhilov), and separate 'universe' (Tsvetelin Stepanov), respectively.

¹³ Хр. Матанов, *Средновековие...*, p. 40.

centers' close to Avaria, as Panos Sphoulis calls them¹⁴, with the Franks (the 820s and 830s) and, respectively, the Eastern Franks (Germans) after 843 and until 892, and, finally, the Magyars (10th–11th centuries). Secondly, the southern segment of the same *West*, i.e. the Papacy (and at the same time, the southern parts of the Apennines, i.e. in Campania, Apulia and Calabria, experienced a strong Byzantine presence up till 1071 and the fall of Bari into the hands of the Normans¹⁵; such was also the case in Sicily, until its capture by the Arabs in 878. And, thirdly, the northern segment of the *East*, i.e. the steppe region north of the Black Sea, as well as the Crimean peninsula in particular, which was of special interest in the 8th–9th centuries not only in view of the division of power between the Khazars and the Byzantines in the region, but also with regard to the presence of a considerable number of Bulgars there.

For some authors, Byzantium – despite having some eastern elements – cannot be viewed as an *eastern type* of society in relation to the Bulgarians, since it was not such a society neither in a religious sense, nor as a state structure¹⁶.

At the same time, the Byzantine state is divided into an *East* (Gr. *Anatoli*) and a *West* (Gr. *Dysis*). In the words of Liliana Simeonova, this division existed since the times of the tetrarchy, wherein the Balkan Peninsula was part of the *West*¹⁷. It is, however, also evident that a considerable part of this *West* ended up in Bulgarian hands after the beginning of the 9th and during the following 10th century¹⁸. This means that it was modelled according to the visions of the Bulgarian rulers until 1018. It has yet to be explored in full to what extent the Byzantines re-modelled it in accordance to their own cultural visions and stereotypes in the years following 1018 and before the 1180s.

¹⁴ P. Sphoulis, *Byzantium and Bulgaria, 775–831*, Leiden–Boston 2012, pp. 117–128, esp. pp. 123–124.

¹⁵ For instance, see J.-M. Martin, *L'Italie Byzantine au XI^e siècle*, TM 21.2, 2017, pp. 733–748.

¹⁶ Хр. Матанов, *Средновековие...*, p. 41; also see the work of A. Kaldellis, *The Byzantine Republic. People and Power in New Rome*, Cambridge, Mass.–London 2015, which stays away from the usual traditions of Byzantine historiography.

¹⁷ Л. Симеонова, *Крепостта Видинис/Бдин и „завръщането на Византия на Дунава”: реализация и крах на една имперска мечта*, SB 32, 2017, pp. 61–93, esp. p. 61.

¹⁸ From the recent research, see for instance В. Вачкова, *Понятието „Запад” в историческата аргументация на средновековна България*, SB 25, 2006, pp. 295–303; Тс. Степанов, *Imagining Byzantium from Dysis. Some 'Topoi' in Bulgarian Apocalyptic Literature, 11th–13th Centuries*, [in:] *Византия в собствените ѝ очи и в очите на Другите*, eds. В. Вачкова, А. Миланова, Цв. Степанов, София 2007, pp. 108–118; V. Vachkova, *Danube Bulgaria and Khazaria as Part of the Byzantine 'oikoumene'*, [in:] *The Other Europe in the Middle Ages: Avars, Bulgars, Khazars and Cumans*, ed. F. Curta [with the assistance of R.K. Kovalev], Leiden–Boston 2008, pp. 339–362, esp. pp. 345–351.

In my opinion, the *East* – as an array of cultural phenomena and reflections – was clearly present in the Byzantine civilization during the period following the 7th century and up until 1204. This, of course, does not make Byzantium a typical eastern state. In connection with the above, according to Khristo Matanov, the Bulgarians viewed as *East* only the territory north of the Black Sea and north-east of the Danube Delta, i.e. the world of the nomadic and semi-nomadic societies. In Matanov's words, that was also the direction from which came the main attacks on Bulgaria at various moments in history: from the Khazars (sic?), the Magyars, the Pechenegs, the Uzes, the Cumans, and the Tatars¹⁹.

In view of all of the above, let me sum up some preliminary starting points:

1) there is no single *East* or single *West* with regard to the development of Bulgarian culture until the 12th century; each one of them has a minimum of two segments, which I have tentatively named here as a 'northern' and 'southern' one;

2) we should not be talking of a permanent overlapping of geography and cultural/social and similar phenomena, but instead view the *East* – in its two main segments – as actively present in the Bulgarian historical and cultural development and at times, even if it seems paradoxical at first glance – as invading from the western geographical direction [the example of Byzantium as the 'southern' segment of the *East*: through its influence from its territories in present-day Southern Italy; the example with the Avars and Magyars, associated with the 'northern' segment of the *East*, despite being ethnicities from Central Europe²⁰; therefore, geographically speaking they were again situated to the west of the Bulgar(ian)s, though their cultural and political traditions place them in the 'East'; cf. esp. the self-appellation of the Magyar kingdom as *Tourkia* during the 11th century (i.e. even after the conversion of the Hungarians), a name which – quite possibly – emerged with some Byzantine assistance after the 10th century];

3) The task of always pursuing non-alternative overlappings between *geography* and *culture* is a rather difficult undertaking, since the cultural content is much larger than the geographical one;

4) The southern segment of the *East*, i.e. the Byzantine state and its civilization, is not culturally homogeneous, since Byzantium was an empire and therefore had at least four main centres/cores: the Constantinopolitan (metropolitan) culture, the cultures of Asia Minor and the Middle East (of Syrians, Copts, Armenians, etc.), and the Southern Italian one; these centres/cores all had their own specific projections on the culture of Bulgaria, especially during the period after the 880s (in the stone plastics and the ornamentation of Glagolitic manuscripts, for example, which will be discussed below as a way to illustrate this case).

¹⁹ Хр. М а т а н о в, *Средновековие...*, pp. 41–42.

²⁰ As regards the Magyars, this became a reality only after AD 896.

I. Politico-military and diplomatic aspects to the topic

Viewed through this prism of the *realia* and from the viewpoint of foreign policy and diplomacy prior to the beginning of the 11th century²¹, the situation could be presented in a concise way thusly:

A/. Northern segment of the *West*:

1/. It began with the **Avars** in the 7th–8th centuries²²,

2/. after which came the **Franks** during the 820s and 830s (mainly relations with emperor Louis the Pious) and the **Eastern Franks**/Germans (during the first half of the 860s: between Khan/Prince Boris-Michael of Bulgaria and Ludwig the German, and from the 880s until 892 – between Boris-Michael and Arnulf and, respectively, Boris-Michael's son, Vladimir-Rasate and Arnulf)²³;

3/. and the **Magyars** followed (after 896 and later up until 1000/1, i.e. until the alliance between King Istvan I (St. Stephen) and the Byzantine basileus Basil II against the Bulgarian Tsar Samuel, and subsequently in the 11th–12th centuries)²⁴.

All these political formations were situated to the west of the Bulgarians, but only the Franks were originally 'western', both in terms of geography and with regard to their economy and culture! Regarding any potential influences on Bulgarian culture during the 7th–11th centuries, in view of the above 'cultural' references, fitting examples would be the belts and belt jewellery in Bulgaria, which, most

²¹ For the foreign policy and diplomacy, details see in П. Ангелов, *Българската средновековна дипломация*, София 1988.

²² More see in, S. Szádeczky-Kardoss, *Avarica. Über die Awarengeschichte und ihre Quellen*, Szeged 1986; W. Pohl, *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567–822 n. Chr.*, München 1988; P. Städel, *Avar Chronology Revisited, and the Question of Ethnicity in the Avar Qaganate*, [in:] *The Other Europe in the Middle Ages...*, pp. 47–82; O. Heinrich-Tamaska, *Avar-Age Metalworking Technologies in the Carpathian Basin (Sixth to Eighth Century)*, [in:] *The Other Europe in the Middle Ages...*, pp. 237–262.

²³ V. Gjuselev, *Bulgarisch-fränkische Beziehungen in der ersten Hälfte des IX. Jhs*, BBG 2, 1966, pp. 15–39; idem, *Средновековна България и Западна Европа (IX–XI в.)*, [in:] *България 1300. Институции и държавна традиция*, vol. II, ed. Ев. Буужашки, София 1982, pp. 271–284; А. Данчева-Василева, *Западноевропейската политика на средновековна България през IX–XI в.*, Стар 1, 1999, pp. 69–79; Б. Примов, *Византия, Франкската империя и България*, ИП 37.3/4, 1981, pp. 203–212; V. Ronin, *The Franks on the Balkans in the Early Ninth Century*, EB 21.1, 1985, pp. 39–57.

²⁴ Хр. Димитров, *Българо-унгарски отношения през Средновековието*, София 1998, pp. 44–92.

probably, followed to some extent the Avar fashion²⁵, as well as possible loans in the sphere of title practice from Avaria²⁶. And the Franks were merely present in the field of diplomacy. With regard to the Magyars, the borrowing of the so-called Magyar sword may be assumed, as part of a widespread version of military tactics²⁷, but in general, and especially following the research of Géza Fehér from the first half of the last century, it is clear that the influence was more likely exercised in the opposite direction – by the Bulgarians over the Hungarians.

B/. Southern segment of the *West*:

It is clear that this segment refers to the **Papacy**. The Holy See had a very strong presence at a ‘high’ culture level in Bulgaria between 866 and 870, and a sporadic one, in the form of exchanged correspondence and missions, up until 882²⁸. It is therefore evident that this influence was considerably limited. There are still too many uncertainties regarding the so-called Dalmatian influence over the southwestern territories of Bulgaria after the mid-9th century, as well as during the rule of Tsar Samuel (997–1014) and his descendants. This part of the Adriatic was within the spiritual and political reach of the Papacy and could be viewed as a special region from the so-called southern segment of the *West*. Perhaps the studies of church architecture in Bulgaria and the specifics of some Slavic (Old Bulgarian) manuscripts, in comparison with the same phenomena in this region, should be deepened and clarified in the future.

²⁵ See М. И н к о в а, *Аварски иновации в старобългарската култура?*, [in:] Проф. д.и.н. Станчо Ваклинов и средновековната българска култура, eds. К. Попконстантинов, Б. Борисов, Р. Костова, Велико Търново 2005, pp. 99–112; Ст. Станилов, *Художественият метал на българското ханство на Дунав (VII–IX век)*, София 2006; Р. Р а ш е в, *Българската езическа култура VII–IX век*, София 2008, pp. 158–159, 162–163, with the cited literature.

²⁶ В. Б е ш е в л и е в, *Първобългарите. Бит и култура*, София 1981, p. 43, 52; i d e m, *Първобългарски надписи. Второ преработено и допълнено издание*, София 1992, pp. 68–69, 71; also see Ж. В о й н и к о в, *Титли и имена в Първата българска държава. Сравнителен анализ*, Велико Търново 2018, pp. 216–224.

²⁷ V. I o t o v, *A Note of the “Hungarian Sabers” of Medieval Bulgaria*, [in:] *The Other Europe in the Middle Ages...*, pp. 327–338.

²⁸ Details, see in В. Г ю з е л е в, *Съчинения в 5 тома*, vol. III, *Папството и българите през Средновековието*, София 2013, pp. 99–149, 257–281; L. С и м е о н о в а, *Diplomacy of the Letter and the Cross: Photios, Bulgaria and the Papacy, 860’s – 880’s*, Amsterdam 1998; Х.-Д. Д ъ о п м а н, *Значението на България за разделянето на източното и западното християнство. Принос към историята на Фотиевата схизма*, transl. Р.П. Чолаков, София 2018.

An indirect influence could be sought regarding a later period, via the Crusades (between the First one and the Third one, i.e. between 1096 and 1189), but this question has not yet been sufficiently analysed. Besides, (1), Bulgaria was under foreign rule then and did not exist as an independent state, i.e. in such an analysis we would have to note the lack of a 'high' Bulgarian culture, and (2), we would have to take into account the difficulties in any real communication between the Western knights and the Bulgarian population, in view of the language barrier.

With regard to this segment, several Bulgarian enclaves in present-day Italy (Altsek's/Alzeko's Bulgars, among others) would also have a special place, but they are of no interest to me here, since these Bulgars did not create a state.

C/. Northern segment of the *East*:

1/. The **Khazars** – very problematic in terms of culture and from the viewpoint of visible influences in the culture of Danube Bulgaria prior to the 960s, when Khazaria succumbed to the attacks of Prince Sviatoslav's Kievan Rus'. Traditionally, comparisons with the so-called Saltovo-Mayaki archeological culture²⁹ are made in this connection, but it is common for the culture of the Khazar Empire, while the Bulgar(ian)s and Alans in the khaganate were in fact founding ethnicities there, standing alongside the Khazars in the narrow sense of the word. In this instance, the unity of the culture and the everyday life is a long-proven fact³⁰ and it is therefore quite difficult to assess whether there were any significant direct influences on the population of Danube Bulgaria, or whether it is a question of a community in the culture of the same population in both states. Rasho Rashev, for instance, especially emphasizes the lack of influence from the belt from Khazaria on the specimens found in Danube Bulgaria³¹;

2/. The **Magyars** from the 830s to the end of the 9th century, when they were still north of the Black Sea and especially along the lower reaches of the rivers

²⁹ For different aspects there, see Св. Плетнева, *От кочевий к городам. Салтово-Маяцкая культура*, Москва 1967; eadem, *Очерки хазарской археологии*, Москва–Иерусалим 2000; И. Баранов, *Таврика в эпоху раннего средневековья*, Киев 1990; Р. Рашев, *Българската езическа култура...*; В. Михеев, *Подонье в составе Хазарского каганата*, Харьков 1985; В. Флеров, „Города” и „замки” Хазарского каганата. *Археологическая реальность*, Москва–Иерусалим 2011; В. Флерова, *Образы и сюжеты мифологии Хазарии*, Москва–Иерусалим 2001; В. Zhivkov, *Khazaria in the Ninth and Tenth Centuries*, Leiden–Boston 2015.

³⁰ Св. Плетнева, *Очерки...*, p. 4, 207.

³¹ Р. Рашев, *Българската езическа култура...*, p. 162, and on the belts, see esp. pp. 156–163.

Dnieper, Dniester and Southern Bug and were under the auspices of the Khazar Khaganate³². As with the *case* of the Avars, here, too, the archeologists have the prevailing say, as their discoveries could fill the lack of direct data from the written sources. However, it is important to take into account the geographical proximity of the Magyars in this particular region not only to the so-called Black Bulgaria, but also to the Crimean possessions of Byzantium and, accordingly, of Khazaria and hence – the possible influences on the culture of the Magyar tribes by these two imperial structures;

3/. The so-called **late nomads** (the Pechenegs, Uzes and the Cumans) – between the 10th and the 12th centuries. It is questionable whether the first two powers gave anything to the Bulgarians in a cultural sense, while the late nomads really did contribute, though it is still difficult to distinguish their specific components in Bulgarian culture during the 11th–12th centuries and the following ones, since these nomads were assimilated in Bulgaria during the 11th–12th–13th centuries³³.

D/. Southern segment of the *East*:

1/. **Byzantium**, being a multiethnic empire, was not homogenic in terms of its culture, and its lands housed ethnicities with a very ancient culture and former statehood (Copts, Syrians, Armenians, etc.). Particularly interesting for us are the Syrian Monophysites and Armenians that were displaced by the basileus Constantine V (mid-8th century) and his son Leo IV (the very end of 770s) to Eastern Thrace. However, a large number of them became part of the Bulgarian territories after 815. It would be logical to wonder how this population influenced the cultural development of the Bulgar(ian)s who settled in Eastern Thrace at the end of the 9th and especially during the 10th century³⁴. It is evident

³² Details, see in Хр. Димитров, *Българо-унгарски отношения...*, pp. 21–43; V. Iotov, *A Note...*, pp. 327–338.

³³ For details, see for instance В. Стоянов, *Куманите в българската история (XI–XIV век)*, ИП 61.5/6, 2005, pp. 3–25; idem, *Куманология. Опит за реконструкция*, София 2006; Пл. Павлов, *Куманите в обществено-политическия живот на средновековна България (1186 – началото на XIV век)*, ИП 46.7, 1990, pp. 16–26.

³⁴ More, see in Р. Рашев, *Поселищният живот в Северна Тракия през ранното Средновековие*, [in:] *Североизточна Тракия и Византия през IV–XIV век*, ed. Д. Овчаров, София–Сливен 1993, pp. 101–116; Д. Момчилов, *Опит за демографска характеристика на Североизточна Тракия VII–X век*, [in:] *Проф. д.и.н. Станчо Ваклинов...*, pp. 305–309; idem, *Култура и политика на Първото българско царство в североизточна Тракия*, Варна 2007; idem, *Приемственост и противопоставяне в Северна Тракия до IX век (Археологически наблюдения и бележки върху религиозното, политическото и културното развитие)*, [in:]

that the Byzantine state's influence in the field of culture and political ideology was especially strong during the rule of Tsar Simeon (893–927) and his son Tsar Peter (927–969), described as the 'golden age' in the development of early medieval Bulgaria, and that the *East* dominated the cultural processes and most of the phenomena in the spiritual life of the Bulgarians during the decades after the end of the 9th century;

2/. The heritage of **Sassanid Iran** and the Iranian world in general, which was present as a 'player' in some Bulgar(ian) cultural processes during the earliest Middle Ages (including through a Caucasian mediation, 7th–8th centuries), its influence gradually waning with time and especially after the Arab conquest of Iran in the mid-7th century. Some aspects in this regard have already been studied by Oksana Minaeva³⁵, but a number of details and mechanisms which have contributed to the manifestations of this influence have yet to be specified.

II. The same topic from the prism of imagination-and-imaginings

This can be seen, for example, in Bulgarian historical apocalypticism from the 11th–12th centuries³⁶. It is of utter importance to view the dimensions of these geographical and cultural references in this imaginative direction in particular

Средновековният човек и неговият свят. Сборник в чест на 70-та годишнина на проф. д.и.н. Казимир Попконстантинов, ed. Р. Костова, Велико Търново 2014, pp. 141–148.

³⁵ See O. Minaeva, *From Paganism to Christianity: Formation of Medieval Bulgarian Art (681–972)*, Frankfurt am Main et al. 1996, with the older literature on the topic cited there; eadem, *Ранносредновековното българско изкуство и пътят на коприната: бележки към проблематиката и изследванията в българската наука*, МИФ 15, 2010, pp. 106–132.

³⁶ More see in, В. Търкова-Займова, А. Милтенова, *Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България*, София 1996; V. Tarkova-Zaimova, A. Miltenova, *Historical and Apocalyptic Literature in Byzantium and Medieval Bulgaria*, Sofia 2011; Цв. Степанов, *В очакване на Края: европейски измерения ок. 950–ок. 1200*, София 2016; I. Biliarsky, *The Tale of the Prophet Isaiah. The Destiny and Meaning of an Apocryphal Text*, Leiden–Boston 2013; Н. Шиваров, *Есхатологични представи в старобългарски писмени творения в края на първото хилядолетие. Характеристика и задачи в изследванията*, [in:] *Средновековна християнска Европа...*, pp. 291–304; idem, *За някои пророчески и апокалиптически есхатологични влияния в старобългарската литература*, [in:] *Сборник в чест на проф. д-р Георги Данчев по случай 70-годишнината му. Международна научна конференция, Велико Търново, 13–14 декември 2002 г.*, ed. Д. Кенанов, Велико Търново 2004, pp. 564–576; idem, *Есхатологични акутни виждания и активности*

and to compare them with the above *realia*. In this type of works (which in their essence are ‘Visions’ in the names of the prophets Isaiah and Daniel), the Bulgarians are positioned as a God-chosen people between the *East* (Byzantium) and the *West* (Rome and the Papacy), which is especially visible in the story in the so-called *Bulgarian Apocryphal Chronicle* about the times of the St. Tsar Peter of Bulgaria (927–969)³⁷. At the same time, the real Western (Holy Roman) Empire of the Ottonians is not present in these literary works! The texts, however, reveal a distinct manipulation of the (heritage) of the ‘northern’ segment of the *East* – the so-called Steppe Empire (the texts of this kind often mention ‘Michael Khagan’!), where the Bulgar(ian)s originated from. Thus, the image of this ‘Michael Khagan’ reveals a composite figure made up of the Baptizer of the Bulgarians, Boris-Michael (852–889; † 907), St. Michael the Archangel, some Byzantine basilei with the same name, but also the ‘steppe tsar’³⁸. In other words, in these works written by unknown Bulgarian monks we can see a reactivation of the ‘northern’ segment of the *East*. The aim, obviously, was to preserve the memory of the Tsardom of the Bulgarians and their positioning at the ‘centre of the world’.

III. Some case studies with multi-geographical dimensions that deal with cultural phenomena, i.e. cases that are not easily-defined

These and other similar *cases* (essentially phenomena) of the Bulgarian medieval culture do not fall into the so-called easily identifiable relations with the *East* or the *West*. The difficulty of naming them *Eastern* and / or *Western* is obvious. I shall discuss the first one of them at greater length, and simply mention an additional two.

на Запад и на Балканите през XI–XII в., ГСУ.НЦСВПИД 98 (17), 2013, pp. 121–136; Ts. Stepanov, *Waiting for the End of the World: European Dimensions, 950–1200*, Leiden–Boston 2020.

³⁷ В. Тъпкова-Займова, А. Милтенова, *Историко-апокалиптичната книжнина...*, pp. 192–206; I. Biliarsky, *The Tale...*, passim.

³⁸ Цв. Степанов, *България между 822 г. и края на XI в.: „разбуждането” на един традиционен образ*, [in:] *Mediaevalia Christiana: Власт – Образ – Въобразяване*, eds. Г. Казакон, Цв. Степанов, София 2005, pp. 182–199; idem, *From ‘Steppe’ to Christian Empire, and Back: Bulgaria between 800 and 1100*, [in:] *The Other Europe in the Middle Ages...*, pp. 363–377.

I. Illuminated Glagolitic manuscripts (10th–11th centuries) and their ornamentation:

The ornamentation reveals them as asynchronous to the development seen in the scriptoria of Byzantium's capital. The Bulgarian ones show a distinct affinity towards conservatism and traditionalism, something which was inherent to Byzantine art from the iconoclastic period. In the Glagolitic manuscripts the ornamentation is eclectic, with a strong graphic basis, and allows for the reconstruction of techniques and methods that were typical for manuscripts from the eastern Byzantine provinces (that further developed Coptic, Syrian and other codex traditions), in addition to those from Byzantine regions in present-day Southern Italy. At the same time, they have long been found to have similarities with certain codices from the Latin-speaking world. Thus, the question is: what came from the East and what – from the West? Or, is it more likely that this (codex) phenomenon initially enabled a strong influence from the southern segment of the *East* in its Syrian-Palestinian and Coptic dimensions, which in turn also reflected on Byzantine southern Italy, and from there – on the Latin West. Nevertheless, let us not forget that in the Middle Ages, books 'travelled' over extremely long distances. Thus, according to Axinia Dzhurova, the ornamentation of Glagolitic Bulgarian codices (in addition to an isolated number of early Cyrillic ones) cannot be studied adequately without connecting it to the development of the illumination in both Byzantium and in Pre-Romanesque and Romanesque art in Western Europe³⁹.

II. Stone plastics from the late 9th–10th centuries in the metropolitan centres Pliska and Preslav:

Should we seek the influence of Constantinople here, of the Western European *South*, the Middle East, Asia Minor and especially Armenia, or all of these centers simultaneously?⁴⁰ Or maybe Albena Milanova is quite close to the

³⁹ Details together with the older literature on the topic, see in А. Джурова, *Въведение в славянската кодикология. Византийският кодекс и рецепцията му сред славяните*, София 1997, p. 161, 166, 168–169, 171–172, 192; eadem, *1100 години българска ръкописна книга. Фрагмент и миниатюра*, София 1981, p. 17, 18, 19, 20–21, 28; also see В. Иванова-Мавродинова, *Украсата на старобългарските глаголически ръкописи*, Изк 15.7, 1965, p. 10–16, and eadem, *За украсата на ръкописите от Преславската книжовна школа*, Пр.Сб 1, 1968, pp. 80–124.

⁴⁰ From the research from the recent years, see М. Ваклинова, *Велики Преслав – някои пластични идеи в украсата на сградите му*, ПБА 2, 1993, pp. 40–51; eadem, *Материали и производство на преславската каменна пластика*, Пр.Сб 5, 1993, pp. 68–100; eadem, *Някои особености на скулптурно-декоративната практика във Велики Преслав през IX–X век*, [in:] *Древнерусское искусство. Балканы. Русь*, eds. А.И. Комеч, О.Е. Етингов, Санкт-Петербург 1995, pp. 142–162; Ал. Миланова, *Каменната пластика в средновековна България между Византия и Западна Европа*, СВ 32, 2017, pp. 203–226, esp. pp. 206–214; eadem, *Българско средновековие в образи*, vol. I, *Зооморфна каменна пластика от VIII до XIV век*, София 2017, pp. 38–52.

truth when she states that, despite the formal parallels between the Preslav sculptures and both the *East* (Asia Minor and the Caucasus) and the *West* (Dalmatia, France and Italy), the Preslav masters actually *worked in the best Byzantine traditions without always directly copying prestigious designs*⁴¹.

III. Palatial architecture in Bulgaria in the time prior to the construction of the Preslav palaces:

It is clear that the *West* neither has a visible influence here, nor a direct participation in the erection of the palaces in Pliska and in the smaller *aulae*. But then which segment of the *East* is present in this *case*? The Crimea and the Northern Black Sea region or Constantinople, i.e. the Byzantine building practices and especially those stemming from the Late Antiquity and characterized by the widespread use at the time of ashlar construction? Or, maybe, the Armeno-Caucasian traditions; or those of the Arabic caliphs, which further developed some of the older Roman/Byzantine building and planning concepts between the 630s and the 750s?⁴²

Lastly, at this point our **main conclusion** is this: until 1018, and even until the 12th century, the two segments of the *West* had only a sporadic role in the shaping of the Bulgar(ian) cultural 'destiny'. The main role, in fact, belonged to the two segments of the *East*, with the 'southern' one of them (i.e. Byzantium in its entirety) pushing out many specifics of the 'northern' one (i.e. steppe Eurasia) after 1018, especially in the so-called high culture. Despite this, at the level of administration and title practices, until the fall of Bulgaria under Byzantine rule in 1018, a number of elements were preserved from the so-called Steppe Empire, i.e. from the northern segment of the *East*. The problem lies in the 'low' Bulgarian culture during the 11th–12th centuries and the extent to which the 'northern' segment of the *East*, i.e. the late nomads, have changed some characteristics of the everyday life of the Bulgarians.



⁴¹ Ал. Миланова, *Каменната пластика...*, р. 213.

⁴² For different opinions, see Ст. Ваклинов, *Формиране на старобългарската култура VI–XI век*, София 1977; М. Ваклинова, *Дворците на средновековна България*, [in:] *България 1300...*, pp. 255–263; Ст. Бояджиев, *Архитектурата на българите от VII до XIV век (в три тома)*, vol. I, *Дохристиянска архитектура*, София 2008; Р. Рашев, *Тронната палата в Плиска*, ППРе 8, 2000, pp. 35–43; *idem*, *Българската езическа култура...*; Г. Атанасов, *Тервел, хан на българите и кесар на Византия*, Силистра 2004; Т. Чобанов, *Свещените дворци на българските канове*, София 2008.

VIII

SZYMON WIERZBIŃSKI*

Dezerterzy, zdrajcy i szpiedzy Polityka dowództwa bizantyńskiego w świetle wybranych traktatów polemologicznych z X w.



Trudno zaprzeczyć, że do największych i uniwersalnych problemów działań wojennych należą zjawiska dezercji, szpiegostwa i zdrady. Nic dziwnego, że również armie średniowieczne borykały się ze wspomnianymi problemami niemal na każdym etapie kampanii. Nie inaczej było w przypadku Bizancjum. Choć cesarstwo zmagало się z owymi wyzwaniami przez całą swoją historię, to w odniesieniu do wieku X przetrwał szczególnie bogaty materiał na ten temat. W niniejszym tekście staram się określić, w jaki sposób autorzy traktatów polemologicznych oraz

* Dr Szymon Wierzbński (ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0684-0911>), Wydział Zarządzania i Inżynierii Produkcji Politechniki Łódzkiej, Instytut Nauk Społecznych i Zarządzania Technologiami, Zakład Nauk Humanistycznych, szymon.wierzbinski@p.lodz.pl

dowództwo bizantyńskie przeciwdziałali zjawisku dezercji. Podałem również analizie postawę Bizantyńczyków wobec zdrajców, zarówno w odniesieniu do własnych żołnierzy, jak i wojowników wroga, gotowych przejść na stronę cesarstwa. Starłem się także nakreślić politykę dowództwa bizantyńskiego wobec szpiegów. Ze względu na obfitość materiału źródłowego ograniczyłem się do analizy traktatów wojskowych, starając się trzymać chronologicznych ram X w.¹ Korzystałem więc przede wszystkim z dzieła Leona VI *Taktyka* oraz z *Sylloge tacticorum*. W badaniach posiłkowałem się również traktatami *De velitatione* oraz *Praecepta militaria*. Ważne informacje znalazłem również w dziele *O urządzeniu obozu*, spisany przez Nicefora Uranosa pod koniec interesującego mnie okresu.

Na wstępie warto zauważyć, że problem dezercji w przypadku armii bizantyńskiej w X w. miał złożony charakter, ponieważ w różnym stopniu dotyczył poszczególne formacje. Inne było, bowiem morale oddziałów *tagmata*, nie bez podstaw uchodzących za formacje elitarne, a inaczej miała się sprawa w przypadku formacji temowych, złożonych z parających się na co dzień uprawą roli stratiotów². W niektórych przypadkach władze cesarstwa musiały dołożyć starań, by już na etapie mobilizacji wyznaczeni do służby stawili się w swoich jednostkach. Co więcej, czasami decyzja o rozpoczęciu działań wojennych przychodziła nagle i wiadomość o wojnie zastawała niektórych żołnierzy na przepustce. W tej sytuacji Konstantyn Porfirogeneta zalecał, by do mobilizującej się armii pozwolić dołączyć wszystkim wojownikom, którzy uczynią tak do wyznaczonej daty³. Dopiero ci, którzy przekroczyli termin lub zostali schwytani po jego upływie podlegali karze.

Dowództwo bizantyńskie miało świadomość, że co do zasady, musi dołożyć starań, aby uniknąć dwóch typów dezercji. Po pierwsze wodzowie musieli pilnować atmosfery w prowadzącej działania militarne armii, tak, by z powodu niskiego morale żołnierzy, część spośród nich nie zdecydowała się na opuszczenie swoich jednostek. Drugim, jeszcze groźniejszym typem dezercji, była ucieczka z pola walki.

W pierwszym przypadku Bizantyńczycy starali się przede wszystkim pilnować dyscypliny i eliminować czynniki, które sprzyjałyby obniżeniu morale.

¹ Jedynym wyjątkiem od tej zasady był traktat *Peri strategias*, datowany przez współczesnych badaczy na koniec IX w. Więcej na temat dyskusji dotyczące datacji traktatu: S. C o s e n t i n o, *Syrianos' Strategikon – a 9th-Century Source?*, Bi 2, 2000, s. 243–280; P. R a n c e, *The Date of the Military Compendium of Syrianus Magister (formerly the Sixth-Century Anonymus Byzantinus)*, BZ 100, 2007, s. 701–737. Ostatnio, na podejmowany przeze mnie temat, uwzględniając także działania zwiadowcze, pisał Kiril Marinow (*Разузнавачи, шпиони, предатели. Значение на разузнаването при действията на византийските войски в планинска местност (VI–XI вв.)*), BMed 7, 2016, s. 351–371).

² В.В. К у ч м а, *Из истории византийского военного искусства на рубеже IX–X вв. (Структура и численность армейских подразделений)*, АДСВ 12, 1975, s. 79–80.

³ Konstantyn Porfirogeneta, *Trzy traktaty*, B, s. 84–85.

Z tego powodu, co do zasady, doradzano wodzom stosować system kar w czasie pokoju i okresowych ćwiczeń, zaś w czasie intensywnych działań zbrojnych zalecano raczej motywowanie pozytywne, za pomocą nagród⁴. Co więcej, Leon VI pouczał, iż najlepiej byłoby, gdyby w czasie trwania operacji militarnej, a zwłaszcza tuż przed bitwą, wstrzymać się w ogóle od karania niezdyscyplinowanych żołnierzy. W razie, gdyby wódz miał do czynienia z wyjątkowo krnąbrnymi przypadkami cesarz zalecał odseparować ich od reszty żołnierzy i wysłać pod wiarygodnym pretekstem, z mało ważnym zadaniem, daleko od głównych sił⁵. Nie jest to zresztą jedyny fragment źródła, w którym pojawia się pouczenie odnoszące się do potencjalnych buntowników. Leon miał świadomość, że wojownicy, z powodu wymierzonej kary lub reprimendy, mogą zdezerterować i dołączyć do wojsk wroga, przekazując mu wrażliwe informacje⁶.

O ile sytuacja taktyczna na to pozwalała, autor *Taktyki* doradzał swoim wodzom prowadzenie działań wojennych na wrogim terenie⁷. Leon zdawał sobie sprawę z tego, że gdy żołnierze opuszczą terytorium bizantyńskie ich poczucie bezpieczeństwa zostanie wystawione na próbę. W efekcie, przy mądrym dowodzeniu wojownicy będą walczyć bardziej zawzięcie, wiedząc, że w przypadku rozbicia ich armii mają niewielkie szanse na ocalenie życia lub uniknięcie niewoli, nie wspominając o powrocie do domu.

Dowództwo bizantyńskie miało jednak świadomość, że żołnierze mogą zdezerterować nie tylko z wyrachowania, ale także pod wpływem silnych emocji, lub z powodu pojawienia się sprzyjających okoliczności. Należały do nich takie zjawiska, jak głód, nieoczekiwane pojawienie się wroga lub niepomysłny przebieg bitwy⁸. Z tego powodu autorzy traktatów wojskowych starali się na różne sposoby przeciwdziałać niepożądanemu zjawisku. W przypadku ucieczki najprostszym rozwiązaniem było fizyczne przechwycenie dezertorów oraz doprowadzenie ich z powrotem do obozu. Wspomniane działanie było podejmowane szczególnie wówczas, gdy armia bizantyńska spodziewała się rozstrzygającej konfrontacji z wrogiem. W takich okolicznościach dezertrzy stanowili nie tylko osłabienie

⁴ L e o n, *Taktyka*, VII, 12, s. 111. Również w czasie pokoju wodzom zalecano intensywne szkolenie żołnierzy, by wypełnić im czas i ukierunkować ich energię w stronę pożądaną przez dowództwo. Z drugiej strony Konstantyn Porfirogeneta uporządkował kwestię wypłaty żołdu dla poszczególnych armii temowych, precyzując, która formacja miała otrzymywać wypłatę w danym okresie: K o n s t a n t y n P o r f i r o g e n e t a, *O ceremoniach dworu bizantyńskiego*, II, 44, s. 493–494.

⁵ L e o n, *Taktyka*, XX, 152, s. 589.

⁶ L e o n, *Taktyka*, XIII, 6, s. 281.

⁷ L e o n, *Taktyka*, XX, 45, s. 552.

⁸ Kolejnym ważnym powodem dezercji mogły być opóźnienia z wypłatą żołdu: T. D a w s o n, *Byzantine Cavalryman c. 900–1204*, Oxford 2007, s. 20; i d e m, *Byzantine Infantryman – Eastern Roman Empire c. 900–1204*, Oxford 2007, s. 41–42.

liczebne sił cesarstwa, ale także czynne zagrożenie, ponieważ w przypadku schwytania przez patrole wroga zostaliby zmuszeni do ujawnienia lokalizacji oddziałów cesarskich, ich liczebności, zaprowiantowania oraz innych kluczowych informacji⁹. Z tego powodu autor traktatu *De velitatione* zalecał podwojenie straży oraz patroli w sytuacji nadchodzącej konfrontacji z siłami nieprzyjaciela. Dodatkową korzyścią ze wspomnianego działania, poza przechwyceniem własnych zbiegów, była możliwość przyjęcia dezertersów z armii wroga.

Chęć zabezpieczenia się przed dezercją leżała także u źródła niektórych założeń taktycznych. Chociaż autorzy traktatów zauważają, że ustawienie wojska w pojedynczą linię może przynieść pewne korzyści, to zazwyczaj lepiej jest ustawić wojsko w dwa, a najlepiej trzy związki taktyczne¹⁰. Bez względu jednak na to, jakie uformowanie obrał dany wódz, zalecano ustawić za linią grupy żołnierzy, które miały pilnować tyłów armii. W innym przypadku, w razie przedłużającego się starcia, pojedynczy żołnierze w tylnych szeregach mogli zacząć podawać tyły i tym samym katastrofalnie wpłynąć na morale walczących towarzyszy¹¹. Dowództwo przejawiało troskę nie tylko o morale piechoty, ale również kawalerii. Z tego powodu Leon zalecał, aby, w przypadku spieszenia jazdy, konie wojowników prowadzone były w pewnej odległości od żołnierzy. Miało to zapobiec sytuacji, w której kawalerzyści pod wpływem emocji porzucą towarzyszy i uciekną z pola walki na swoich wierzchowcach¹². Dowództwo bizantyńskie miało również świadomość jak ważne jest sprawowanie odpowiedniej pieczy nad rumakami¹³. Autor *Taktyki* poleca w dziesiątej konstytucji, by nie zabierać na pole bitwy zbyt wielu zapasowych koni, by nie spłoszyły się i nie uciekły, szczególnie, gdy pilnowali ich młodszy i niedoświadczeni słudzy¹⁴. Istotnie, z perspektywy piechoty widok uciekających wierzchowców mógł oznaczać rozbięcie własnej kawalerii i dać sygnał do bezładnej ucieczki. Według jednej z tez taka sytuacja mogła być zresztą przyczyną przegranej przez Bizantyńczyków bitwy pod Anchialos¹⁵.

⁹ *De velitatione*, 15, s. 197–199.

¹⁰ Leon, *Taktyka*, XII, 11, s. 220. Jedyną korzyścią, jaką autor traktatu dostrzega w tym rozwiązaniu jest wywarcie wrażenia na przeciwniku, który może uznać, że ma do czynienia ze znacznie większymi siłami niż w rzeczywistości.

¹¹ Leon, *Taktyka*, XII, 9, s. 220.

¹² Leon, *Taktyka*, IX, 47, s. 173; К. Маринов, *Как трябва да се водят планински сражения. Препоръки в някои византийски и антични стратегикони*, ВМед 4/5, 2013/2014, s. 380.

¹³ Rosnąca troska o siły kawalerskie wynikała poniekąd z rosnącego znaczenia tej części wojska bizantyńskiego: E. McGee, *Infantry versus Cavalry: The Byzantine Response*, REB 46, 1988, s. 136–137.

¹⁴ Leon, *Taktyka*, X, 8, s. 189.

¹⁵ M.J. Leszka, *Dlaczego Bizantyńczycy przegrali bitwę pod Anchialos (917)? Wersja Leona Diakona*, [in:] *In tempore belli et pacis. Ludzie – miejsca – przedmioty*, red. T. Grabarczyk, A. Kowalska-Pietrzak, T. Nowak, Warszawa 2011, s. 409–414.

Warto jednak pamiętać, że wodzowie bizantyńscy zdawali sobie sprawę z ograniczeń swoich żołnierzy i byli dalecy od tego, by wymagać od nich rzeczy niemożliwych¹⁶. Poza eliminowaniem okoliczności sprzyjających ucieczce, autorzy traktatów wzięli również pod uwagę to, co należy zrobić, gdy już do niej dojdzie. Przykładowo, Leon VI podkreśla, że należy żołnierzy pouczyć, co mają robić w przypadku przełamania ich formacji. Zaleca, by przygotować przed bitwą obóz przejściowy, w którym zgromadzone zostaną zapasy wody i sucharów¹⁷. Co więcej, przed starciem wodzowie mieli za zadanie poinformować swoich żołnierzy, dokąd mają uciekać, w przypadku klęski¹⁸. W sytuacji, gdyby pokonani wojownicy rozbiegli się po okolicy, zamiast udać się do wspomnianej lokalizacji, podlegali karze¹⁹. Takie postępowanie było, wbrew pozorom, przejawem pragmatyzmu. Żołnierze walczący na wrogim terenie mieli, bowiem świadomość, że ich sytuacja w przypadku przegranej bitwy jest bardzo trudna. Mając jednak do wyboru ucieczkę na własną rękę, o wiele chętniej podejmowali próby dotarcia do miejsca zbiórki, szczególnie, gdy mieli świadomość, że mają tam szansę na posiłek.

Ze względu na ryzyko dezercji Bizantyńczycy przywiązywali dużą wagę do dyscypliny w wojsku. Choć sytuacja z pewnością zmieniała się w poszczególnych stuleciach, w X w. zarówno autorzy traktatów, cesarze bizantyńscy jak i dowódcy przykładali do wspomnianej kwestii sporo uwagi²⁰. Już we wprowadzeniu do *Taktyki* Leon VI dowodzi, że nie zgadza się z tymi, którzy zwycięstwo przypisują liczbie żołnierzy i ich odwadze. Cesarz uznaje, iż powodzenie w wojnie zależy raczej od trzech czynników: dyscypliny, dobrego dowodzenia oraz Łaski Bożej²¹.

¹⁶ Z tego powodu w okresie poprzedzającym bitwę żołnierze byli lepiej karmieni i starano się nie narażać ich na zbyt duży wysiłek: L e o n, *Taktyka*, XIII, 8, s. 283; E. M c G e r, *Sowing...*, s. 340. Jak można jednak wyczytać z relacji Nicefora Ouranosa, na co dzień życie żołnierzy bizantyńskich nie było lekkie i wypełnione było wyczerpującą aktywnością i słabym wyżywieniem: J. D a r r o u z è s, *Épistoliers byzantins du X^e siècle*, Paris 1960, s. 245–247.

¹⁷ L e o n, *Taktyka*, X, 12, s. 191

¹⁸ L e o n, *Taktyka*, XI, 33, s. 208. Cf. К. М а р и н о в, *Преминаването на планинските проходи според византийските и някои антични трактати за военното изкуство*, [in:] *Българско средновековие: общество, власт, история. Сборник в чест на проф. д-р Милияна Каймакамова*, red. Г.Н. Н и к о л о в, София 2013, s. 216.

¹⁹ L e o n, *Taktyka*, VIII, 24, s. 152.

²⁰ Warto podkreślić, że wraz z rosnącą profesjonalizacją armii bizantyńskiej kwestia dyscypliny stawała się szczególnie ważna. Przykładowo, jak zauważa E. M c G e r (*Sowing...*, s. 273–275), menawłaci, stanowiący pierwszą linię obrony piechoty przed wroga kawalerią musieli wytrzymać natarcie rozpuśczonego wroga i utrzymać szyk.

²¹ L e o n, *Taktyka*, prol. 8, s. 8. Autorzy traktatów zdawali sobie sprawę, że brak dyscypliny może doprowadzić do katastrofy, nawet, gdy oddział lub armia kierowana była przez tak doświadczonego wodza jak Nicefor Pastilas: L e o n D i a k o n, I, 3, s. 63.

Jednym z najważniejszych narzędzi służących utrzymaniu dyscypliny w armii bizantyńskiej był system nagród i kar. Mimo tego, że Bizantyńczycy uznawali się za spadkobierców Imperium Romanum, to na długo przed X w. w prawodawstwie cesarstwa pojawiły się silne wpływy orientalne²². Jeszcze w czasach Leona III miała miejsca ważna reforma prawa, która w przypadku wielu deliktów wprowadzała w miejsce kary śmierci grzywnę lub, co ciekawe, okaleczenie²³. Tekst, który przeszedł do historii pod nazwą *Eklogi* zawiera wykaz kar oraz wytyczne postępowania w sytuacjach zaistnienia różnych konfliktów, przeważnie w odniesieniu do sfery życia cywilnego. Co ciekawe, zachowało się wiele wersji wspomnianego dzieła, wzbogaconego o różne aneksy. Wśród nich znajdują się również zestawienia kar dedykowanych specjalnie sferze życia wojskowego²⁴. Pomimo dominującego cywilnego charakteru *Eklogi*, również w niej znalazło się kilka regulacji odnoszących się do żołnierzy bizantyńskich. Przykładowo, w razie schwytania na gorącym uczynku złodzieja, który w obozie wojskowym kradł broń, wymierzano bezwzględną karę śmierci²⁵. Nieco łagodniejsza kara spotykała koniokradów. W tym przypadku ustawodawca zadowalał się „jedynie” obcięciem ręki. Wspomniane dwa przepisy dość jasno dowodzą, że władcy bizantyńscy podchodzili bardzo poważnie do monopolu państwa na produkcję oraz handel uzbrojeniem²⁶.

Ekloga zawiera także regulacje wskazujące na ogromną władzę dowódcy względem żołnierzy, których mógł nie tylko surowo ukarać, ale również nagrodzić. Wspomniany dokument opisuje np. postępowanie w sytuacji zwycięstwa nad wrogiem i wzięcia łupów²⁷. Co do zasady, nagradzanie żołnierzy miało miejsce w czasie uczty organizowanej przez wodza po zwycięstwie nad wrogiem²⁸. Nie ulega wątpliwości, że była to zresztą kolejna okoliczność umożliwiająca podniesienie morale tych, którzy walczyli dzielnie i zdyscyplinowanie wojowników, którzy nie wykazali się męstwem²⁹. Autor *Eklogi* podkreśla, że zasadniczo 1/6

²² G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 2008, s. 182–183.

²³ Siedemnasty rozdział *Eklogi* dowodzi tego wyraźnie, gdyż w wielu przypadkach karą za delikt jest obcięcie ręki lub nosa: *Ekloga*, s. 226–243; A. K[azhdan], *Mutilation*, [in:] *ODB*, vol. II, s. 1428; L. B[urgmann], *Penalties*, [in:] *ODB*, vol. III, s. 1622.

²⁴ Wspomniany załącznik występuje w wydaniu z 1889 r.: *Ekloga* (ed. Monferratus), s. 58. Co do zasady korzystałem jednak z edycji frankfurckiej.

²⁵ *Ekloga*, 17.10, s. 228–229.

²⁶ P.Ł. Grotowski, *Święci wojownicy w sztuce bizantyńskiej (843–1261)*. Studia nad ikonografią uzbrojenia i ubioru, Kraków 2011, s. 71–72.

²⁷ *Ekloga*, 18.1, s. 244–245.

²⁸ Ramadan R., *The Treatment of Arab Prisoners of war in Byzantium, 9th–10th Centuries*, AI 43, 2009, s. 163.

²⁹ Była to również wyczekiwana okazja do podniesienia zarobków, które dla szeregowych wojowników nie były atrakcyjne, gdyby porównać je choćby z pensją robotników niewykwalifi-

dóbr powinna trafić do skarbcza cesarskiego, zaś reszta może zostać podzielona pomiędzy żołnierzy³⁰. Co więcej, Leon zaznacza w swojej *Taktyce*, że to wódz decyduje o tym, którzy żołnierze i w jaki sposób zostaną wynagrodzeni³¹. Interesujący wydaje się również zapis, zgodnie z którym oficerowie i dowódcy, którzy wykazali się szczególnym męstwem otrzymują premię, ale nie z części dla wojska, lecz ze wspomnianej 1/6 przeznaczanej dla skarbcza cesarskiego. Oznacza to, że fundatorem premii był sam cesarz.

Leon VI poświęcił w swojej pracy nieco więcej uwagi karom niż nagrodom. Chociaż w czasie prowadzenia kampanii wojennej doradzał raczej łagodne traktowanie żołnierzy, to jednak zalecał swym wodzom, by regularnie odczytywali podkomendnym dekrety dotyczące zasad dyscypliny³². Zwyczaj ten musiał być częsty i powszechny, ponieważ Leon powtarza go kilkakrotnie i to zarówno w odniesieniu do formacji temowych, jak i *tagmata*³³. Częstą formą kary było odelegowanie winnych drobniejszych przewinień do służby garnizonowej. Dotyczyło to zresztą zarówno nieprawidłowości w wykonywaniu obowiązków, jak i przekroczenia czasu przepustki³⁴. Ta ostatnia była zawsze ściśle określona, zarówno w kontekście czasu, jak i granic obszaru, do którego się odnosiła³⁵. Poważniejsze konsekwencje groziły żołnierzom okazującym jawną niesubordynację. Najsurowsze sankcje groziły za niewykonanie rozkazu przełożonego, spisek na jego życie lub samowolne oddalenie się ze stanowiska³⁶. Za wyrządzenie krzywdy

kowanych pracujących na terytorium cesarstwa: C. Morrison, J.-C. Cheynet, *Prices and Wages in the Byzantine World*, [in:] *Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century*, ed. A.E. Laiou, Washington 2002, s. 872.

³⁰ W zależności od źródła część łupu przeznaczonego dla skarbcza cesarskiego wahała się w granicach 1/6–1/5. Co ciekawe, istnieje możliwość, że ustalenie to było płynne, ponieważ w najstarszym chronologicznie źródle, tj. *Eklodze* część łupów zarezerwowana dla skarbcza cesarskiego wynosi 1/6. W spisanej na początku X w. *Taktyce* wartość ta wzrosła do 1/5, by kilka dekad później znowu się obniżyć: *Ekloga*, XVIII, 1, s. 245; Leon, *Taktyka*, XX, 192, s. 604; *Sylloge Tacticorum*, L, 4, s. 99.

³¹ Leon, *Taktyka*, XX, 192, s. 604.

³² Leon, *Taktyka*, VIII, 1, s. 146.

³³ Leon, *Taktyka*, VIII, 17, 18, 19, s. 150.

³⁴ Leon, *Taktyka*, VIII, 4, s. 146. Kary groziły zresztą nie tylko żołnierzom, ale również dowódcom, którzy puściliby podkomendnych na przepustkę w czasie wojny. W tym przypadku wysokość grzywny była bardzo wysoka, bowiem wynosiła blisko 30 nomizma (Leon, *Taktyka*, VIII, 15, s. 148). Warto pamiętać, że za wspomnianą kwotę jedna osoba mogła się utrzymać na skromnym poziomie przez 6 lat (Sz. Wierzbicki, *U boku bazyleusa. Frankowie i Waregowie w cesarstwie bizantyńskim w XI w.*, Łódź 2019, s. 276).

³⁵ Leon, *Taktyka*, VIII, 15, s. 148.

³⁶ Leon, *Taktyka*, VIII, 3, s. 146. Skazany żołnierz mógł się odwołać do przełożonego swojego oficera, jeżeli uznał wyrok za niesprawiedliwy. Najsurowsze kary groziły więc za jawną zdradę (VIII, 5–6, s. 146). Sprawą otwartą pozostaje, jaka kara groziła za niewykonanie polece-

ludności cywilnej na obszarze cesarstwa groziły z kolei najczęściej kary pieniężne³⁷. Co ciekawe, grzywna była podwajana, jeżeli żołnierz uchylał się od zadośćuczynienia³⁸. Jednocześnie należy dodać, że w przypadku zranienia żołnierza obywatel bizantyński również płacił dwukrotną stawkę³⁹.

Chociaż może się wydawać, że wspomniane regulacje były surowe, to jednak należy uznać, iż bizantyńscy wodzowie nie wymagali od swoich ludzi więcej, niż należałoby oczekiwać od przeciętnego człowieka parającego się w średniowieczu wojaczką. Zdarzały się, bowiem sytuacje, gdzie porażka nie wynikała z tchórzostwa lub braku dyscypliny i Bizantyńczycy to rozumieli. Na przykład, dowódcy, którzy poddali twierdzą w beznadziejnej sytuacji taktycznej nie podlegali karze⁴⁰. Podobnie sprawa miała się w przypadku porzucenia pola walki w następstwie przegranej bitwy, o ile wojownicy odnieśli rany w boju⁴¹. Jeżeli jednak wojownicy złamali szyk i rzucili się do ucieczki bez dobrego powodu w czasie bitwy, to taki oddział podlegał decymacji, wykonywanej przez inną jednostkę⁴². Żołnierze, którzy odnieśli rany w walce nie podlegali jednak karze za tchórzostwo⁴³. Wreszcie, w przypadku utraty sztandaru na rzecz wroga odpowiedzialności nie ponosili wojownicy, którzy ucierpieli w przegranej batalii⁴⁴. Ceniono więc odwagę i waleczność, nawet w sytuacji, gdy armia poniosła klęskę. Co ciekawe, cesarz potępiał jednak brawurę na polu walki. Karze egzekucji podlegali nie tylko żołnierze, którzy uciekli z pola walki lub dopuścili się grabieży w czasie bitwy, ale także ci, którzy szarżowali na wroga bez rozkazu⁴⁵. W obu przypadkach uzasadnieniem wyroku było narażenie kolegów na niebezpieczeństwo, związane ze

nia zwierchnika (VIII, 12, s. 148). Pewnym jest jednak to, że gdy wodzem był cesarz, nieposłuszny żołnierz karany był śmiercią.

³⁷ Były one dla bizantyńskich żołnierzy bardzo dotkliwe, biorąc pod uwagę zarobki wojowników. Zgodnie z relacją ibn Khurdadbeha żołd niższych oficerów i weteranów wahał się w granicach 12–18 „denarów” (prawdopodobnie odpowiadających bizantyńskim nomizmom) – Ibn Khurdadbeh, s. 84.

³⁸ Leon, *Taktyka*, VIII, 10, 14, s. 148. Podwójny wymiar grzywny obowiązywał więc w trzech przypadkach: gdy żołnierz uchylał się przed zadośćuczynieniem, gdy armia maszerowała przez tereny cesarstwa oraz gdy oddział zimował na danym terenie.

³⁹ Leon, *Taktyka*, VIII, 13, s. 148. Co do zasady, życie i zdrowie żołnierza wyceniano wyżej niż podatnika.

⁴⁰ Leon, *Taktyka*, VIII, 16, s. 150. Kara odnosiła się do tych wodzów, którzy poddali twierdzą przygotowaną do obrony.

⁴¹ Leon, *Taktyka*, VIII, 22, s. 150.

⁴² Leon, *Taktyka*, VIII, 21, s. 150.

⁴³ Leon, *Taktyka*, VIII, 22, s. 150. Karano więc żołnierzy za tchórzostwo, jednak nie oczekiwano od nich, że będą walczyć w sytuacji beznadziejnej.

⁴⁴ Leon, *Taktyka*, VIII, 23, s. 150.

⁴⁵ Leon, *Taktyka*, VIII, 20, s. 150.

złamaniem szyku. W tekście *Taktyki* Leon zrównuje nawet wszystkie wymienione zachowania i określa je jako „zdradę towarzyszy”⁴⁶. Powyższe przykłady dowodzą, że od żołnierzy bizantyńskich na początku X w. nie oczekiwano brawury ani inicjatywy w działaniu, ale przede wszystkim zdyscyplinowania i posłuszeństwa⁴⁷.

W świetle źródeł bizantyńskich, jednym z najważniejszych przejawów dyscypliny w armii cesarstwa był szacunek wobec broni. Widać to wyraźnie już na przykładzie regulacji zawartej w samej *Eklodze*. Zgodnie ze wspomnianymi wcześniej jej zapisami każdy, kto dopuścił się kradzieży broni z obozu wojkowego, miał zostać stracony⁴⁸. Surowej karze za utratę broni podlegali jednak nie tylko złodzieje, ale także żołnierze. Zgodnie z regulacją zawartą w dodatku do jednego z wydań *Eklogi*, żołnierz, który w czasie bitwy porzuci swoją tarczę podlega karze śmierci⁴⁹. Ustawodawca uznaje, bowiem, że taki wojownik nie tylko rozbija siebie, ale także uzbraja nieprzyjaciela. Wspomniana regulacja została zresztą powtórzona w dziele Leona VI, stąd można przypuszczać, że zjawisko miało dość powszechny charakter⁵⁰. Chociaż porzucenie rynsztunku może się wydawać nietypowym zachowaniem, warto pamiętać, że tarcze żołnierzy bizantyńskich były bardzo ciężkie⁵¹. W sytuacji, gdy wojownik chciał uciec z pola walki odrzucenie tego elementu ekwipunku było logiczną decyzją. Z drugiej jednak strony zachowanie to sprawiało, że armia traciła wyposażenie, co przekładało się negatywnie na jej sprawność bojową. Również z tego powodu Leon zaleca, aby za głównymi siłami podążał oddział żołnierzy, których zadaniem było zbieranie porzuconego uzbrojenia lub pancerzy⁵².

Chociaż przytoczone źródła opisują sytuację z pola bitwy, to dysponujemy także przekazem odnoszącym się do podobnej sprawy, w nieco innych okolicznościach. Jak relacjonuje Leon Diakon, podczas wyprawy na Tars w 965 r. Nicefor II Fokas zobaczył żołnierza z formacji lekkozbrojnej, który porzucił swoją tarczę w trakcie marszu⁵³. Rozzłoszczony cesarz polecił podnieść tarczę swoim ludziom, a po dotarciu do celu nakazał ustalić, kim był wspomniany wojownik, wychłostać, obciąć nos i przeprowadzić przed zgromadzonymi towarzyszami.

⁴⁶ Leon, *Taktyka*, VIII, 20, s. 150.

⁴⁷ Podobnie wyglądała sytuacja w razie zwycięstwa. Dla dowództwa bizantyńskiego nieuporządkowany pościg za rozbitym wrogiem również był sprawą niepożądaną. Z tego powodu wyznaczano wcześniej oddziały, których zadaniem było branie jeńców do niewoli oraz grabienie ich obozu: E. McGee, *Sowing...*, s. 293. Cf. K. Маринов, *Как трябва...*, s. 378, przyp. 90.

⁴⁸ *Ekloga*, 17.10, s. 228–229.

⁴⁹ *Ekloga* (ed. Monferratus), s. 58

⁵⁰ Leon, *Taktyka*, VIII, 25, s. 152.

⁵¹ *Ekloga* (ed. Monferratus), s. 58

⁵² Leon, *Taktyka*, IV, 53, s. 62.

⁵³ Leon Diakon, IV, 2, s. 105.

Rozkaz miał zostać wykonany przez dowódcę oddziału, z którego pochodził pechowy żołnierz. Leon Diakon podkreśla, że zdjęty litością lub przekupiony przełożony nie wykonał jednak rozkazu⁵⁴. Cesarz zorientował się jednak, iż jego polecenie zostało zlekceważone i ukarał w ten sam sposób nieposłusznego wodza. Chociaż kara ta wydaje się bardzo surowa, to warto pamiętać, że wymierzono ją wojownikom w trakcie wyprawy wojennej. Co więcej, w drugim przypadku była ona konsekwencją niewykonania rozkazu samego cesarza. Leon VI w swojej *Taktyce* podkreśla, iż nieposłuszeństwo wobec przełożonego w wojsku musi być karane, a gdy dotyczy naczelnego wodza lub cesarza jedyną możliwością jest egzekucja buntownika⁵⁵. W świetle wspomnianego traktatu kara, która spotkała żołnierzy Nicefora II Fokasa była więc stosunkowo lekka. Jak podkreślają A.M. Talbot oraz D.F. Sullivan, wynikało to zapewne z faktu, iż wspomniany epizod miał miejsce w trakcie marszu, a nie bitwy⁵⁶.

O ile dezercja była zjawiskiem szkodliwym w przypadku własnych oddziałów⁵⁷, o tyle możliwość przyjęcia do swojej armii dezertków z armii wroga była okolicznością bardzo pożądaną. Bizantyńczycy doskonale zdawali sobie sprawę z tego, że wspomniani wojownicy stanowili cenne źródło informacji. Nie oznacza to jednak, że wodzowie bizantyńscy podchodzili do dezertków z obozu przeciwnika bezkrytycznie. Ich stosunek najlepiej oddaje autor traktatu *Peri strategias*. Zaleca on bowiem, by wrogich dezertków traktować bardzo dobrze, lecz nawet, jeżeli deklarują chęć pozostania w granicach cesarstwa mieć ich na oku⁵⁸. Autor podkreśla również, że czujność należy zachować nawet wówczas, gdy przyjmą oni chrzest i założą rodziny w Bizancjum. Tylko wobec przedstawicieli elit dopuszcza on możliwość zezwolenia im na przebywanie w mieście. Jest więc jasne, że Bizantyńczycy nie raz zetknęli się z sytuacją, gdy dezercja wroga miała pozorny charakter, stanowiąc nierzadko podstęp⁵⁹. Na wypadek sytuacji, w której żołnierze wroga udawali dezertków, by następnie przypuścić atak lub samemu wziąć do niewoli wojowników bizantyńskich, autor *De velitatione* wskazuje, że straż w obozie powinny być zawsze podwajane, gdy przeciwnik jest blisko, by w razie potrzeby przyjść z pomocą zaatakowanym towarzyszom⁶⁰. Co do zasady jednak Leon VI zalecał, by podejmować ryzyko przyjmowania wrogich dezertków i traktować ich *tak jakby poszukiwali schronienia*⁶¹.

⁵⁴ Leon Diakon, IV, 2, s. 106.

⁵⁵ Leon, *Taktyka*, VIII, 2, s. 146.

⁵⁶ Leon Diakon, s. 106 (komentarz).

⁵⁷ *Ekloga*, 17.53, s. 242–243.

⁵⁸ *Peri strategias*, XLI, s. 121; К. Маринов, *Разузнавачи...*, s. 366–367, 368.

⁵⁹ *Peri strategias*, VII, s. 25; К. Маринов, *Разузнавачи...*, s. 366–368.

⁶⁰ *De velitatione*, XV, 197, 199.

⁶¹ Leon, *Taktyka*, XIV, 25, s. 304.

Pokrewnym, choć jeszcze poważniejszym od dezercji, problemem w armii bizantyńskiej była obawa przed zdradą. Bizantyńczycy mieli świadomość, że w szeregach ich armii są jednostki skłonne do przejścia na stronę przeciwnika. Nic więc dziwnego, że cesarscy wodzowie starali się przewidzieć, kto z ich żołnierzy mógłby dopuścić się zdrady. Autor *Peri strategias* zalecał by szczególne baczenie mieć na żołnierzy, którzy przebywali w niewoli wroga, posiadali rodziny na terytorium przeciwnika, lub choćby mieli wcześniej problemy z prawem⁶². Stanowczo odradzano również powierzanie im funkcji wartowniczej. Aby stać się podejrzanym o zdradę nie trzeba było jednak doświadczyć niewoli wroga. Autor wspomnianego traktatu podkreślał, że pokusą dla żołnierzy może być sytuacja, w której rodzina wojownika przebywała z nim na terenie tej samej twierdzy lub miasta⁶³. Nie bez podstaw obawiano się, że w sytuacji zagrożenia żołnierz dopuści się zdrady w zamian za gwarancje bezpieczeństwa dla siebie i swoich bliskich.

Inaczej przedstawiała się sytuacja, gdy to wojownicy wroga wyrażali chęć zdrady towarzyszy na rzecz Bizantyńczyków. Zarówno autor *Sylloge tacticorum*, jak i *Taktyki* podkreślał, że wspomnianych zdrajców należy dobrze traktować⁶⁴. Leon VI wskazywał, że choć czyn zdrady sam w sobie jest odrażający, to wódz ma reprezentować interesy cesarstwa i dobro jego mieszkańców, a nie być mścicielem cudzych krzywd⁶⁵. Przy tej okazji autor *Taktyki* zaleca, by w czasie negocjacji z potencjalnymi zdrajcami szczegółowo przestrzegać ustaleń z nimi⁶⁶. Cesarz miał świadomość, że wszelkie niespójności w realizacji ustaleń, jak na przykład czas i miejsce spotkania, mogą spłoszyć potencjalnych współpracowników Bizancjum do wycofania się z zamiaru zdrady.

Wodzowie bizantyńscy zdawali sobie oczywiście sprawę z tego, że pokładanie ufności w relacjach wrogich żołnierzy lub ludności cywilnej może być złudne, a pozyskane informacje fałszywe i mieć na celu wprowadzenie armii bizantyńskiej w pułapkę. Na przykład, Leon pouczał swoich wodzów, by nie przywiązywali zbyt dużej wagi do relacji dezertorów, ponieważ najlepszym źródłem informacji pozostaną jeńcy wojenni, którzy znaleźli się w niewoli cesarstwa niespodziewanie i wbrew swojej woli⁶⁷. Również autor *Praecepta militaria* zale-

⁶² *Peri strategias*, IX, s. 31.

⁶³ *Peri strategias*, IX, s. 29.

⁶⁴ Leon, *Taktyka*, XV, 30, s. 364; *Sylloge Tacticorum*, XXVII, 2, s. 50; К. Маринов, *Разузнавачи...*, s. 366–367, 368.

⁶⁵ Leon, *Taktyka*, XV, 30, s. 364.

⁶⁶ Leon, *Taktyka*, XV, 36, s. 366.

⁶⁷ Leon, *Taktyka*, XVII, 32, s. 404; К. Маринов, *Разузнавачи...*, s. 367. Być może z tego powodu dowództwo bizantyńskie z założenia starało się w czasie każdej operacji militarnej pojmać wrogich żołnierzy: W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997, s. 465–466, 474–475, 481, 486, 492, 511–512; G. Ostrogorski, *Dzieje...*, s. 270–271.

cał, by w czasie prowadzenia działań wojennych zwiad bizantyński nieustannie usiłować pojmać wrogich żołnierzy lub ludność cywilną, bo to właśnie oni są pewnym źródłem informacji⁶⁸. Wobec dezterterów deklarujących przychyłność wobec armii cesarstwa Leon doradzał dość skrajne podejście. Z jednej strony wspomniane jednostki miały zostać aresztowane i straszone wizją śmierci, w razie, gdyby udzielone przez nich informacje okazały się nieprawdziwe⁶⁹. Z drugiej strony wódz miał obiecać im pokaźną nagrodę, gdyby dzięki pomocy zdrajców armia cesarska odniosła sukces⁷⁰. Autor *Sylloge tacticorum* podkreśla zresztą, że obietnic tych wodzowie bizantyńscy powinni zawsze dotrzymywać⁷¹.

Bizantyńczycy starali się również sami wykorzystać powyższe sytuacje, by zyskać przewagę nad przeciwnikiem poprzez dezinformację. Na przykład, autor *Taktyki* doradza, by wysłać odważnych żołnierzy bizantyńskich z misją dostania się do niewoli wroga, by udawali zdrajców i udzielali mu fałszywych informacji⁷². Ze względu na znaczne niebezpieczeństwo związane z takim zadaniem, cesarz pouczał wodzów, by do pewnego momentu pozorowali zgodność relacji z działaniami armii, by zwiększyć szansę agentów na przeżycie. Jednym z kryteriów zwiększających wiarygodność zdrajców lub dezterterów z terytorium przeciwnika była sytuacja, gdy wyznawali wiarę chrześcijańską. Właśnie tym kluczem posłużył się Nicefor II Fokas w czasie swojej operacji na Kretę⁷³. Późniejszy cesarz uzyskał informacje o położeniu wrogiej armii od jeńców muzułmańskich, ale czynnej pomocy w przygotowaniu natarcia udzielili mu kreteńscy chrześcijanie⁷⁴. Wreszcie, Bizantyńczycy potrafili również podejmować działania, które rozbiły spójność wrogiego obozu i przeciągały niektórych możnych wroga na stronę cesarstwa wbrew ich woli. W jednej z konstytucji Leon sugeruje, by w czasie prowadzenia działań wojennych na wrogim terenie oszczędzać posiadłości należące do wytypowanego wcześniej możnego, zostawiać dowody przychyl-

⁶⁸ *Praecepta militaria*, II, s. 25; К. М а р и н о в, *Разузнавачи...*, s. 356, 365–366, 367, 368, 370, 371.

⁶⁹ L e o n, *Taktyka*, XVII, 32, s. 404; К. М а р и н о в, *Разузнавачи...*, s. 367. Nieco zaskakujących informacji w tej materii zawdzięczamy ibn Khurdadbehowi, który zarzucał Bizantyńczykom szczególne okrucieństwo. Arabski kronikarz podkreślał, że bizantyńscy wodzowie nie tylko walczyli z muzułmanami, ale także torturują arabskich jeńców, np. przypalając ich, gdy ci ostatni są przywiązani do żelaznych krat (Ibn Khurdadbeh, s. 109).

⁷⁰ L e o n, *Taktyka*, XVII, 92, s. 432; К. М а р и н о в, *Разузнавачи...*, s. 367.

⁷¹ *Sylloge Tacticorum*, XXVII, 2, s. 50.

⁷² L e o n, *Taktyka*, XVII, 13, s. 398; К. М а р и н о в, *Разузнавачи...*, s. 367–368.

⁷³ A. K o l i a - D e r m i t z a k i, *Some Remarks on the Fate of Prisoners of War in Byzantium (9th–10th centuries)*, CAV 46, 2000, s. 583–620. Badaczka stawia tezę, że Nicefor ścigał pokonanych jeńców arabskich (s. 563).

⁷⁴ L e o n D i a k o n, I, 13–14, s. 66–67.

ności na piśmie oraz wypuszczać jego jeńców z niewoli bizantyńskiej⁷⁵. W ten sposób zasiewano wątpliwości względem danej osoby, co w sprzyjających okolicznościach pozwalało przeciągnąć ją na stronę cesarstwa. Nawet jeżeli wspomniany mógł być pierwotnie lojalny, to teraz, w obawie o swoje życie, mógł przejść na służbę Bizantyńczyków.

Nie ulega wątpliwości, że zarówno w czasie pokoju jak i wojny wiedza o zamiarach przeciwnika jest kluczowym atutem⁷⁶. Nie jest trudno sobie wyobrazić, z jakim ryzykiem wiązałyby się przeprawa przez nieprzyjazne górskie tereny, gdyby nie praca agentów cesarstwa⁷⁷. Bizantyńczycy doskonale zdawali sobie sprawę z wagi wywiadu i dokładali starań, by być dobrze poinformowanymi, szczególnie, gdy dotyczyło to prowadzenia działań wojennych⁷⁸. Nic więc dziwnego, że autorzy traktatów wojskowych poświęcali szpiegostwu sporo uwagi. Już autor *Peri strategias* zaznaczał, że do bizantyńskich służb wywiadowczych mogą należeć tylko wybrane jednostki. Dla ówczesnych było na przykład jasne, że kandydat nie może pochodzić z tego samego ludu, co szpiegowany wróg. Wykluczone były również osoby, które doświadczyły kiedykolwiek krzywdy z rąk mieszkańców lub rządzących cesarstwa⁷⁹. Ze względów oczywistych wymagano, aby szpieg znał język i zwyczaje kraju, w którym zdobywał informacje, jak również orientował się w jego geografii⁸⁰. Dowodem na to, że wspomnianych zaleceń przestrzegano w praktyce jest przekaz Leona Diakona. Wzmiankowany historyk, opisując przygotowania Jana Tzymiskesa do wojny ze Światosławem, nadmienia, że w celu zdobycia informacji o zamiarach wrogach Bizantyńczycy wysłali dwujęzycznych szpiegów przebranych za Tauroscytów⁸¹. Autor *Peri strategias* podkreśla, że szpiegujący dla Bizancjum powinni posiadać rodziny i krewnych na terytorium cesarstwa, jak również odznaczać się inteligencją⁸². Jeszcze większe wymagania stawia agentom bizantyńskim autor *Sylloge tacticorum*, podkreślając, że powinni posiadać dzieci oraz nie koncen-

⁷⁵ L e o n, *Taktyka*, XX, 22, s. 544.

⁷⁶ *Peri strategias*, 42, s. 122; *De velitatione*, XIV, s. 194.

⁷⁷ *O urzędzeniu obozu*, XX, s. 296–297; E. M c G e e r, *Sowing...*, s. 331; К. М а р и н о в, *Разузнавачи...*, s. 353–354.

⁷⁸ К. М а р и н о в, *Разузнавачи...*, s. 351, 370, 371. Przykładowo, autor traktatu *O urzędzeniu obozu* (XIX, s. 292. 24–28) podkreśla, że cesarstwo powinno dokładać starań, by jego agenci przebywali nie tylko u Bułgarów, ale także u Turków, Pieczyngów i Rusów. Przeprowadzenie rekonesansu było często kluczowym czynnikiem przesądzającym o powodzeniu lub klęsce kampanii. Sytuacja, w której bizantyński zwiad został zaskoczony i pokonany przez wroga stwarzała ryzyko dla całej operacji. Przykładem takiej operacji była klęska Nicefora Pastilasa wysłanego przez Nicefora Fokasa w czasie kampanii na Krecie: L e o n D i a k o n, I, 3, s. 63.

⁷⁹ *Peri strategias*, 42, s. 122. 29–30.

⁸⁰ *Peri strategias*, 42, s. 124. 33–36.

⁸¹ L e o n D i a k o n, VI, 11, s. 158; E. M c G e e r, *Sowing...*, s. 301.

⁸² *Peri strategias*, 42, s. 122, 124. 31–33.

trować się na bogactwie, lecz na sławie i miłości ojczyzny⁸³. Co ciekawe, autorzy obu traktatów podkreślają, że wódz, wysyłając szpiegów, powinien każdego spośród nich wprowadzić w misję na osobności, nawet, jeżeli na dalszym etapie będą tworzyć siatki wywiadowcze na terenie wroga⁸⁴. Chociaż zarówno autor *Sylloge tacticorum* jak i *Peri strategias* wymagali od szpiegów zaradności, to jednocześnie oferowali cenne wskazówki jak uniknąć dekonspiracji. Przykładowo, szpiegujący dla cesarstwa na wrogim terenie mieli spotykać się w zatłoczonych miejscach w jak najbardziej naturalnych okolicznościach. Agenci mieli więc parać się handlem, by móc w każdej chwili wytłumaczyć się z obecności na rynku lub w obozie wroga⁸⁵. Choć wymagano, aby szpiedzy odznaczać się inteligencją, to przestrzegano, by nie budowali kontaktów z osobami przebiegłymi i spostrzegawczymi, ale otaczali się raczej ludźmi prostodusznymi⁸⁶. Ze względu na ryzyko dekonspiracji odradzano agentom kontakt z bizantyńskimi jeńcami, bowiem zawsze istniało ryzyko, że ktoś ich rozpozna⁸⁷. Autor *Sylloge tacticorum* opisał wreszcie różne starożytne podstępny, z pomocą których można niepostrzeżenie prowadzić korespondencję z agentami operującymi na wrogim terenie⁸⁸.

Co ciekawe, do uzyskania informacji o ruchach wrogich wojsko Bizantyńscy korzystali, jak podkreśla autor *De velitatione*⁸⁹, również z pomocy prawdziwych kupców. W tym kontekście zrozumiałą jest rada Leona VI, by w czasie kampanii wojennej nie wyrządzać żadnej krzywdy wspomnianej grupie⁹⁰. Dla cesarza było bowiem jasne, że kupcy nie tylko mogą przesądzić o aprowizacji wyprawy lub jej braku, ale także udzielić walczącym armiom cennych informacji⁹¹. Wreszcie, w roli szpiegów zdobywających informacje dla cesarstwa nierzadko występowali jeńcy wojenni. Jak zauważa autor traktatu *O urządzeniu obozu*, w sytuacji, gdy rodzina jeńca również znajdowała się w niewoli bizantyńskiej cesarstwo zyskiwało mocny atut w przekonaniu pojmanego do współpracy⁹². Autor *Sylloge*

⁸³ *Sylloge Tacticorum*, XXV, 1, s. 48–49.

⁸⁴ *Peri strategias*, 42, s. 122; *Sylloge Tacticorum*, XXV, 2, s. 48–49.

⁸⁵ *Peri strategias*, 42, s. 122. 20–28.

⁸⁶ *Peri strategias*, 42, s. 124. 38–41; *Sylloge Tacticorum*, XXV, 3, s. 49.

⁸⁷ *Peri strategias*, 42, s. 124. 36–37.

⁸⁸ *Sylloge Tacticorum*, LXXVI, 1–14, s. 116–118.

⁸⁹ *De velitatione*, VII, s. 162.

⁹⁰ Leon, *Taktyka*, XI, 6–7, s. 196.

⁹¹ Niewykluczone, że właśnie z tego powodu Jan Tzymiskes w czasie swojej kampanii syryjskiej decydował się na przyjmowanie trybutu od pokonanych miast, zamiast próbować zdobyć je siłą: A. Kaldellis, *Did Ioannes I Tzimiskes Campaign in the East in 974?*, B 84, 2014, s. 235–240.

⁹² Najczęściej obiecywano mu wolność dla niego i jego rodziny, pod warunkiem wykonania misji na terytorium wroga (*O urządzeniu obozu*, XIX, s. 292.28–33). Relacje pomiędzy Bizantyńczykami a ich jeńcami wojennymi nie były jednoznaczne. Przykładem może być historia

tacticorum przekazał również wodzom bizantyńskim kilka sposobów na umieszczenie swojego agenta w obozie wroga, bazując na przykładach ze starożytności. Szczególnie makabrycznym przykładem jest historia zdobycia Babilonu, który został wydany Cyrusowi przez jego szpiega Zopira. Nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby nie to, że król perski obciął wcześniej swojemu satrapie uszy i kazał go upokorzyć w celu zbudowania wiarygodności agenta, a dopiero później namówił do podjęcia misji, która się zresztą powiodła⁹³. Chociaż nie wiemy, aby Bizantyńczycy posłużyli się podobnym podstępem, obecność wspomnianego przekazu w traktacie wojennym jest zastanawiająca⁹⁴.

Rzecz jasna, Bizantyńczycy prowadzący w X w. liczne wojny mieli świadomość, że również wrogowie cesarstwa dokładają starań, aby uzyskać ważne informacje z pomocą własnego wywiadu. Wodzowie bizantyńscy opracowali szereg praktyk obliczonych na schwytywanie lub zmanipulowanie wrogich szpiegów, stosownie do tego, co było w danej chwili najbardziej korzystne. Jednym z przytoczonych wyżej zabiegów było wysłanie odważnych żołnierzy z misją dostania się do wrogiej niewoli, w celu rozpowszechniania fałszywych informacji. Nie był to jednak jedyny przykład działania, którego celem było wywarcie wpływu na decyzje lub morale wroga. Jak podkreśla autor *Taktyki*, na zwiad należy wysłać żołnierzy dobrze wyekwipowanych i rośliwych, tak, aby w sytuacji ich schwywania przeciwnik myślał, że jest to typowy wojownik armii cesarstwa⁹⁵. Co ciekawe, w razie schwywania szpiega wrogiej armii Leon uzależniał dalsze postępowanie z nim od tych samych kryteriów. W sytuacji, gdy żołnierz był silny, zdrowy i dobrze uzbrojony należało ukryć go przed wzrokiem własnych wojowników. Jeżeli jednak sprawiał wrażenie niedożywionego i słabego wódz powinien zrobić wszystko, by wszyscy go zobaczyli.

kuzyna Saif al-Dawla, który dostał się do bizantyńskiej niewoli w 956 r. Z jednej bowiem strony kuzyn emira został symbolicznie poniżony w czasie tryumfu Konstantyna Porfirogenety, ale z drugiej był dobrze traktowany i zdecydował się zostać na stałe w Bizancjum. Cf. Jan Skyllitzes, 9, s. 241.24–27; R. Ramadan, *The Treatment...*, s. 178; M. McCormick, *Eternal Victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium, and the early medieval West*, Paris 1986, s. 159–160. Warto również wspomnieć historię niewoli Konstantyna Bardasa, syna domestyka scholów z poł. X w. Choć syn bizantyńskiego wodza zmarł w niewoli w niewyjaśnionych okolicznościach, co pociągnęło za sobą dyplomatyczny skandal, to autorzy źródeł arabskich utrzymują, że zaprzyjaźnił się on w niewoli z emirem Aleppo (Ibn Shaddad, s. 196).

⁹³ *Sylloge Tacticorum*, LXXVII, 3, s. 119.

⁹⁴ Podobnie ma się sprawa z zaleceniami zawartymi w *Sylloge Tacticorum* odnoszącymi się do trucizn. Chociaż autor zarzeka się, że pragnie tylko uchronić armię cesarstwa przed pułapką wroga, każdorazowo podaje szczegółowe instrukcje, pozwalające na przygotowanie danej substancji: *Sylloge Tacticorum*, LIX, 3, s. 110.

⁹⁵ Leon, *Taktyka*, XVII, 77, s. 424. Również w przypadku oblężenia, należy dopilnować, by wróg widział silnych i dobrze uzbrojonych wojowników (XV, 9, s. 354); K. Маринов, *Разузнавачи...*, s. 361.

Zazwyczaj dowództwo każdej armii pragnie uchronić się przed wrogimi agentami. Tak było również w przypadku bizantyńskich operacji wojskowych. Wodzowie cesarscy stosowali więc różne zabiegi, by zidentyfikować szpiegów przeciwnika. Już Leon VI podkreślał, że, co do zasady, stosować należy jedną z dwóch strategii przeciwdziałania. Pierwsza polegała na skoordynowanej zbiórce żołnierzy w ich namiotach. W tej sytuacji podejrzanym stawał się każdy, kto znajdował się poza nimi⁹⁶. Drugi sposób polegał na zażądaniu aktualnego hasła⁹⁷. Także autor *O urządzeniu obozu* podkreślał, że w przeciwdziałaniu wywiadowi wroga kluczową sprawą jest, by wojownicy z poszczególnych jednostek trzymali się swoich oddziałów i nie mieszały się z innymi formacjami⁹⁸. Dowództwo bizantyńskie mogło również rozkazać rozwiesić dzwoneczki oraz inne pułapki wokół obozu, by skradający się agenci wroga wywoływali w ten sposób alarm straży bizantyńskich⁹⁹.

Co ciekawe, zdarzały się sytuacje, gdy Bizantyńczycy zdawali sobie sprawę z obecności szpiegów w swoim otoczeniu i zamiast próbować ich schwycić woleli nimi manipulować. Jak podkreśla Konstantyn Porfirogeneta, kiedy cesarz zamierza wyprawić się zbrojnie przeciwko jakiemuś ludowi, powinien mówić wiele o swoich potencjalnych zamiarach wobec wielu osób, ale o prawdziwym celu kampanii powinien poinformować tylko zaufanych współpracowników. Podobne zabiegi doradzano wodzom w czasie kampanii wojennej, gdy chciano wprowadzić wrogich dowódców w błąd. W sytuacji, gdy armia bizantyńska była liczebnie słabsza od przeciwnika, Leon VI doradzał, by część armii nocowała poza obozem, aby dla obserwatorów sprawiać wrażenie liczniejszej niż w rzeczywistości. Także autor traktatu *O urządzeniu obozu* potwierdza, że jednym ze stosowanych zabiegów bizantyńskich było korzystanie z większej liczby namiotów niż potrzeba, choć jednocześnie odradzał wspomniany zabieg, zapewne ze względu na obciążenie operującej armii¹⁰⁰. Wszystkie te opisane podstępny łączyła jednak jedna motywacja, tj. chęć wywarcia na wrogiej armii pożądanego efektu.

Podsumowując, należy zauważyć, że w odniesieniu do problemów dezercji, zdrady i szpiegostwa, autorzy traktatów wojskowych sformułowali wytyczne, które uwzględniały praktykę wojenną oraz ludzkie ograniczenia. Wspomniane zalecenia były przede wszystkim pragmatyczne, bowiem miały pomóc wodzom

⁹⁶ Z drugiej strony jest jasne, że żołnierze mieszkający ze sobą na co dzień bez trudu rozpoznawali nieznanego, nadprogramowego lokatora w swoim namiocie. Cf. L e o n, *Taktyka*, XVII, 89, s. 430; E. M c G e e r, *Sowing...*, s. 183; К. М а р и н о в, *Разузнавачи...*, s. 366.

⁹⁷ L e o n, *Taktyka*, XVII, 90, s. 430; К. М а р и н о в, *Разузнавачи...*, s. 366.

⁹⁸ *O urządzeniu obozu*, II, s. 262.

⁹⁹ *O urządzeniu obozu*, l. cit.

¹⁰⁰ *O urządzeniu obozu*, XVII, s. 290.

sprawnie kierować armią oraz uchronić się przed zagrożeniem ze strony wroga. Bizantyńczycy starali się, o ile było to możliwe, nie generować zbędnego napięcia wśród żołnierzy, stąd, na przykład, zezwolenie na dołączenie do maszerującej armii maruderom, którzy zbyt późno wrócili z przepustki.

Autorzy traktatów starali się chwytać różnych sposobów by uchronić cesarską armię przed dezercją. Kluczowym zaleceniem było skupienie się zarówno na podtrzymaniu dyscypliny, przejawiającej się w karaniu, jak i w budowaniu wysokiego morale, np. poprzez nagradzanie najdzielniejszych wojowników. W stosowaniu wspomnianych zasad Bizantyńczycy byli jednak elastyczni, bowiem, co do zasady, nie karano surowo żołnierzy, gdy armia była już zmobilizowana lub niebawem miała stoczyć decydującą bitwę. Warto podkreślić, że w czasie samej walki od żołnierzy nie oczekiwano brawury, nadmiernej odwagi ani inicjatywy, lecz zdyscyplinowanego wykonania rozkazów w granicach swoich możliwości. Surowo odnoszono się jednak do uciekinierów z pola walki, jak również do żołnierzy, którzy z lenistwa lub nawet zmęczenia porzucali swoje wyposażenie. Nie bez podstaw uznawano bowiem, że wspomniany proceder obniża wartość bojową armii bizantyńskiej, sprzyjając nieprzyjaciółom cesarstwa.

O ile polityka wobec zdrajców była jednoznaczna w przypadku własnych żołnierzy, to w odniesieniu do wojowników wrogiej armii była zjawiskiem złożonym. Z jednej strony autorzy traktatów podkreślali, że zdrajców przeciwnika należy zawsze przyjmować i traktować dobrze. Z drugiej jednak podkreślano, iż wspomnianym jednostkom nie można wierzyć bezgranicznie i w pewnych sytuacjach należy polegać raczej na jeńcach wojennych. Co więcej w sytuacji, gdy udzielane informacje miały stać się podstawą ważnej decyzji, np. o podjęciu rozstrzygającej bitwy, dopuszczano możliwość jednoczesnego zastraszenia i obietnicy sowitego wynagrodzenia w przypadku, gdy dane działanie się powiedzie. Autorzy traktatów zgodnie również podkreślali, że obietnic złożonych zdrajcom należy zawsze dotrzymywać.

Podobne stanowisko jak w przypadku zdrady Bizantyńczycy reprezentowali wobec zjawiska szpiegostwa. Niepożądane w przypadku własnej armii było jednocześnie ważnym narzędziem w prowadzeniu walki z wrogiem. Cesarstwo miało wypracowane efektywne zalecenia w odniesieniu do przygotowania własnych agentów do pracy wywiadowczej. Dla Bizantyńczyków było jasne, jakie warunki musi spełnić kandydat oraz jak ma postępować, by uniknąć dekonspiracji. Co ciekawe, autorzy traktatów zalecali korzystać również ze szpiegowskich usług innych grup niż zawodowi agenci, posilkując się pomocą kupców, a nawet jeńców wojennych. W odniesieniu do zjawiska wrogiego szpiegostwa w szeregach armii cesarskiej Bizantyńczycy uzależniali swoje postępowanie od tego, co będzie bardziej korzystne z punktu widzenia interesów cesarstwa. Wypracowano, zatem

zarówno skuteczne metody zdemaskowania szpiegów, jak i manipulacji nimi, by nieświadomie pracowali na rzecz Bizancjum. Podsumowując, autorzy bizantyńscy wypracowali oryginalne zalecenia, ułatwiające dowództwu skuteczne prowadzenie kampanii wojennej, nawet w sytuacji wystąpienia niekorzystnych zjawisk dezercji, zdrady oraz szpiegostwa. Jak pokazała historia, zwykle, gdy wodzowie cesarstwa przestrzegali wspomnianych zaleceń odnosili sukcesy, a w sytuacji porażki byli w stanie ograniczyć straty.



C Z Ę Ś Ć

II

Islam i jego założyciel w kulturze europejskiego Wschodu i Zachodu w średniowieczu



IX

MACIEJ DAWCZYK*

Pismo Święte jako narzędzie polemiczne w *Contra legem sarracenorum* Riccoldo da Monte di Croce**



C*ontra legem sarracenorum*, autorstwa florenckiego dominikanina Riccoldo da Monte di Croce¹, stanowiło jedną z najbardziej wpływowych średnio-wiecznych chrześcijańskich polemik antyislamskich. Ten stworzony ok. 1300 r.

* Mgr Maciej Dawczyk (ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0639-7101>), Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Historii, Katedra Historii Bizancjum, maciejdawczyk@gmail.com

** Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2016/23/B/HS3/01891 (*Mahomet i narodziny islamu – stereotypy, wiedza i wyobrażenia w kręgu kultury bizantyńsko-ruskiej*).

¹ Riccoldo da Monte di Croce (ok. 1240–1320) wstąpił do zakonu w 1267 r. Między 1288 r. a ok. 1300 r. prowadził działalność misyjną wśród muzułmanów na Bliskim Wschodzie,

traktat, poświęcony wszechstronnej krytyce doktryny muzułmańskiej, a przede wszystkim Koranu², reprezentował typowo dominikańską metodę dydaktyczną,

następnie wrócił do Włoch. Z doświadczeniami zdobytymi podczas pobytu na tym obszarze związany jest jego pokaźny dorobek literacki, do którego oprócz *Contra legem sarracenorum* należą: *Epistole ad ecclesiam triumphantem* – zbiór listów będących komentarzem autora wobec utraty Akki przez krzyżowców; *Liber peregrinationis* – swoisty pamiętnik, będący świadectwem przeżyć dominikanina podczas pobytu na Wschodzie; *Libellus ad nationes orientales* – utwór polemiczny poświęcony krytyce chrześcijan wschodnich: nestorian i jakobitów. Na temat sylwetki Riccoldo da Monte di Croce i jego twórczości: J.-M. Merigoux, *L'ouvrage d'un frère prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII^e siècle. Le 'Contra legem Sarracenorum' de Riccoldo da Monte di Croce*, MemD 17, 1986, s. 1–58; E. Panella, *Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce*, AFP 58, 1988, s. 5–85; J.V. Tolán, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002, s. 245–254; T.E. Burman, *Riccoldo da Monte di Croce*, [in:] *Christian–Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. VI, 1200–1350, eds. D. Thomas, A. Mallett, Leiden–Boston 2012, s. 678–691; M. Di Cesare, *Riccoldo of Monte di Croce, Letters to the Triumphant Church; Against the Law of the Saracens; Book of the Pilgrimage*, [in:] i d e m, *The Pseudo–Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, Berlin–Boston 2012, s. 381–382; R. George-Tvrtković, *A Christian Pilgrim in Medieval Iraq. Riccoldo da Montecroce's Encounter with Islam*, Turnhout 2012, s. 1–42.

² Twórcą krytycznej edycji *Contra legem sarracenorum* jest Jean-Marie Merigoux – Riccoldo da Monte di Croce, *Contra legem sarracenorum*, ed. J.-M. Merigoux, MemD 17, 1986, s. 60–142. Warte uwagi jest również tłumaczenie traktatu na język włoski autorstwa Emilio Panelli: Riccoldo da Monte di Croce, o da Firenze, *Contra legem sarracenorum*, trad. E. Panella, <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo2/lsooo.htm> [dostęp: 1 VII 2019]. *Contra legem sarracenorum* powstało najpewniej tuż po powrocie Riccoldo do Italii. W pracy nad swoim dziełem korzystał on niewątpliwie z arabskiego rękopisu Koranu, jego łacińskiego przekładu autorstwa Marka z Toledo oraz anonimowego, tłumaczonego na łacinę mozarabskiego traktatu *Liber denudationis*. Edycję tekstu łacińskiego i tłumaczenie na angielski stworzył Thomas E. Burman: *An Edition and Translation of Liber denudationis siue ostensionis aut patefaciens (alias Contrarietas alfolica)*, ed., transl. T.E. Burman, [in:] i d e m, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050–1200*, Leiden 1994, s. 240–286. W *Contra legem sarracenorum* znaleźć można także nawiązania do twórczości Arystotelesa, św. Augustyna, Pawła Diakona i Tomasza z Akwinu. Niekiedy Riccoldo da Monte di Croce przypisuje się także znajomość innych utworów jak np. rzekomo stworzonej przez Mahometa *Doctrina Mahumet*, *Summa totius haeresis Sarracenorum* i *Liber contra sectam sive haeresim Sarracenorum* Piotra Czcigodnego, *Explanatio symboli Apostolorum* Ramona Martiego, anonimowego traktatu *Quadruplex reprobatio* oraz *De statu Sarracenorum* Wilhelma z Trypolisu: N. Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh 1962, s. 239; J.M. Merigoux, *L'ouvrage...*, s. 27–58; E. Panella, *Ricerche...*, s. 19–38; T.E. Burman, *Liber denudationis (alias Contrarietas alfolica)*, [in:] i d e m, *Religious Polemic...*, s. 37–61; i d e m, *How an Italian Friar Read His Arabic Qur'an*, DS 125, 2007, s. 93–109; L. Ensis, *Preface*, [in:] Riccoldo of Monte Croce OP, *Refutation of the Koran*, transl. L. Ensis, London 2010, s. III–V; T.E. Burman, *Riccoldo...*, s. 688–690; R. George-Tvrtković, *A Christian*

wpracowaną przez zakonników prowadzących dzieło nawracania żydów i muzułmanów na Półwyspie Iberyjskim. Polegała ona na uczonej, rozumowej krytyce muzułmańskich zasad wiary, przy jednoczesnym założeniu, że prawdziwości religii chrześcijańskiej, ze względu na jej złożony boski charakter, człowiek nie może udowodnić przy pomocy rozumu³. W proponowanym przez siebie ujęciu Riccoldo da Monte di Croce zwrócił uwagę na bezzasadność rozpoczynania procesu nawracania od prób implementowania wierzącemu muzułmaninowi chrześcijańskich zasad wiary, jako zabiegu z góry skazanego na porażkę. W przekonaniu włoskiego dominikanina kwestie te, choć niesprzeczne z rozumem, przekraczały możliwości ludzkiego pojmowania, czego ilustrację stanowi przytoczony przez niego cytat z Księgi Izajasza: *Nisi credideritis, non intelligetis*⁴. Zaproponowana przez Riccoldo strategia nawracania muzułmanów na chrześcijaństwo opierała się więc przede wszystkim na dyskredytowaniu religii islamskiej, tak by zachwiać przekonaniem religijnego mahometanina i w ten sposób uczynić go podatnym na naukę chrześcijańską. Zasadność takiego podejścia autor zilustrował dosłownym cytatem z Księgi Przysłów (*Non recipit stultus uerba prudentie nisi ea dixeris que uersantur in corde suo*) oraz nawiązaniem do Ewangelii św. Mateusza (*Et ideo non sunt eis proponenda ne spargantur margarite ante porcos, sed insistendum est primo et principaliter ostendere uanam esse legem eorum*)⁵. Oprócz różnego rodzaju argumentów rozumowych i moralnych, dyskredytacji islamskiej doktryny służyć miało także Pismo Święte, co na pierwszy rzut oka może wydawać się całkowicie sprzeczne z przedstawionymi przez autora traktatu założeniami wstępnymi, lecz sprzeczność ta jest tylko pozorna.

Riccoldo da Monte di Croce zaadaptował na swoje potrzeby schemat polemiczny, stosowany wcześniej przez Piotra Czcigodnego⁶ i sprowadzający się do wykorzystania Koranu do potwierdzenia autorytetu Biblii i użycia jej następnie do zademonstrowania fałszywości islamskiej nauki⁷. Florencki dominikanin po-

Pilgrim..., s. 25–27; T.E. Burman, *Two Dominicans, a Lost Manuscript, and Medieval Christian Thought on Islam*, [in:] *Medieval Exegesis and Religious Difference. Commentary, Conflict, and Community in the Premodern Mediterranean*, ed. R. Szpiech, New York 2015, s. 79–87.

³ J.V. Tolán, *Saracens*..., s. 233–245.

⁴ Riccoldo da Monte di Croce, II, 3–9, s. 68; cf. Iz 7, 9, s. 866.

⁵ Riccoldo da Monte di Croce, II, 10–21, s. 68; cf. Prz 18, 2, s. 729; Mt 7, 6, s. 1152.

⁶ Piotr Czcigodny (1092–1156) – benedyktyński opat Cluny, inspirator tłumaczeń na łacinę wielu utworów muzułmańskich, w tym przekładu Koranu autorstwa Roberta Kettona, twórca dzieł polemicznych takich jak *Summa totius heresis Saracenorum* oraz *Liber contra sectam sive heresim Saracenorum*.

⁷ Cf. A. Cerbo, *Cultura e religione islamica nella letteratura italiana del Trecento*, [in:] *Europa e Islam tra i secoli XIV e XVI (Europe and Islam between 14th and 16th centuries)*, vol. I, eds.

święcił prezentacji tego rodzaju metody przede wszystkim rozdział III swego dzieła, zatytułowany: *Quod alcoranum non attestatur aliqua scriptura, et quod sarraceni tenentur recipere auctoritatem legis Moysi et euangelii*. Jej elementy pojawiły się jednak, choć w sposób niezbyt przekonujący, już w rozdziale II (*Quis modus debet seruari cum eis*). Riccoldo ograniczył się tam do (na razie nieargumentowanego) stwierdzenia, że autorytet Ewangelii jest potwierdzony przez Koran⁸. Następnie, polemizując z muzułmańskim sądem, że Bóg na pewno nie chciał inkarnacji, posłużył się cytatem z Księgi Izajasza, mającym dowodzić, że niemożliwe jest poznanie zamierzeń Pana (*quis consiliarius eius fuit?*)⁹. Nawiązania do Biblii pojawiły się także przy próbie wykazania fałszywości muzułmańskiego przekonania o tym, że Chrystus nigdy nie określał siebie jako Boga. Riccoldo zademonstrował, że w Ewangeliach św. Jana i św. Mateusza Jezus nazywa siebie Bogiem, lecz w sposób pośredni, czego powodem miała być jego pokora i skromność¹⁰. Ewangelia św. Jana zawierać miała jednak dowody na to, że Jezus otwarcie potwierdził swoją boskość, zsyłając Ducha Św., na co wskazują dodatkowo słowa Tomasza Apostoła o Chrystusie (*Dominus meus et Deus meus*)¹¹. W rozdziale III dominikanin użył z kolei argumentu, że nauczanie Mahometa musi być z gruntu fałszywe, ponieważ nie zapowiedział go żaden z proroków biblijnych, co stoi w sprzeczności ze znaną z Pisma Świętego praktyką. Rzekome posłannictwo Mahometa miały wykluczać także słowa samego Jezusa, który oznajmił, że prawo i prorocy kończą się na Janie Chrzcicielu¹².

Autor traktatu zapewne był świadom, że tego rodzaju argumenty nie będą w stanie trafić z początku do gorliwego muzułmanina, w którego przekonaniu żydzi i chrześcijanie zniekształcili treść swych ksiąg, a w rzeczywistości Mahomet zapowiadany był przez swoich poprzedników, w tym Jezusa. By zakwestionować potencjalne kontrpolemiki, Riccoldo postarał się przekonująco dowieść, że Mahomet w rzeczywistości afirmuje autorytet Biblii w formie znanej chrześcijanom, co miałoby uczynić ją w oczach pobożnego muzułmanina dziełem o treści nadrzędnej wobec stworzonego później Koranu. Związane ze stosunkiem Mahometa do Biblii wątki, użyte w rozdziale III, dominikanin oparł głównie na treści mozarabskiego traktatu polemicznego *Liber denudationis*¹³.

M. Bernardini, C. Borrelli, A. Cerbo, E.S. Garcia, Napoli 2002, s. 38; J.V. Tolán, *Saracens...*, s. 252; R. George-Tvrtković, *A Christian Pilgrim...*, s. 27.

⁸ Riccoldo da Monte di Croce, II, 20–21, s. 68.

⁹ Riccoldo da Monte di Croce, II, 37–45, s. 69; cf. Iz 40, 13, s. 894.

¹⁰ Riccoldo da Monte di Croce, II, 44–54, s. 69; cf. J 8, 25, s. 1248; Mt 16, 17, s. 1163; 2 Kor 11, 3, s. 1338.

¹¹ Riccoldo da Monte di Croce, II, 55–58, s. 69–70; cf. J 20, 22–23 i 28, s. 1262.

¹² Riccoldo da Monte di Croce, III, 8–18, s. 70–71.

¹³ Cf. *Liber denudationis*, III, 1–3, s. 251–255.

Jako jeden z przykładów uznawania autorytetu Pisma przez proroka Riccoldo podał zalecenie Mahometa, dotyczące muzułmanów, wedle którego powinni oni w razie wątpliwości szukać rady u tych, którzy otrzymali Słowo Boże wcześniej, tzn. chrześcijan i żydów¹⁴. Fakt ten wskazywać miałby na to, że twórca islamu nie mógł uważać treści Pisma za sfałszowaną. Dowodem afirmacji Biblii przez Mahometa było, w przekonaniu autora traktatu, także stwierdzenie proroka, że muzułmanin nie powinien rozsądzać sporów między żydami, ponieważ otrzymali oni już wcześniej od Boga własne prawo¹⁵. Ostatecznym dowodem afirmowania Biblii przez Mahometa (przedkładającego zresztą Ewangelię nad Stary Testament) miało być natomiast koraniczne stwierdzenie, że „rodzina księgi” (w domyśle: muzułmanie) jest niczym, jeśli nie wypełnia Prawa i Ewangelii (*familia libri nichil omnino sunt nisi compleant legem et euangelium*)¹⁶.

Autor *Contra legem sarracenorum* dostarczył też w rozdziale III kilku czyśto logicznych argumentów, dowodzących – w jego przekonaniu – niewątpliwej prawdziwości objawienia Starego i Nowego Testamentu. Uważał, że sfałszowanie Biblii byłoby zwyczajnie niemożliwe, zważywszy na jej rozprzestrzenienie i ogromną liczbę tłumaczeń – prędzej czy później próba zmiany treści została by w tej sytuacji wykryta. Szczególnie niewykonalne miałoby być sfałszowanie Ewangelii, której cztery wersje tworzone były niezależnie przez różnych autorów, w różnych językach i w różnych lokalizacjach geograficznych, a następnie tłumaczone na inne języki¹⁷. O prawdziwości Starego i Nowego Testamentu świadczyć miała też złożoność i nieintuicyjność niektórych prawd w nich zawartych (np. o dwóch naturach Chrystusa). Prawdy te same w sobie były, zdaniem Riccoldo, niezbyt atrakcyjne i zbyt trudne, by mogły być dziełem człowieka. O boskim pochodzeniu ksiąg świadczyć natomiast musiał fakt, że mimo wszystko ludzie przyjmowali chętnie ich naukę¹⁸. Sfałszowanie ich należałoby uznawać za niemożliwe również dlatego, że skłóceni ze sobą ortodoksyjni chrześcijanie, nestorianie, jakobici i żydzi nie byliby przecież w stanie wypracować spójnego fałszerstwa, a używane przez nich księgi nie są ze sobą sprzeczne¹⁹.

Riccoldo, założywszy, że powyższa argumentacja może wywrzeć wpływ na wyznawców islamu, nie wahał się w kolejnych partiach swego dzieła dość często powoływać się na autorytet Biblii, niekiedy w sposób całkowicie bezpośredni. W mniemaniu dominikanina, Pismo Święte po wykazaniu, że jego treść afir-

¹⁴ Riccoldo da Monte di Croce, III, 29–35, s. 71; cf. *Koran*, X, 94, s. 258.

¹⁵ Riccoldo da Monte di Croce, III, 44–48, s. 72; cf. *Koran*, V, 42–43, s. 135.

¹⁶ Riccoldo da Monte di Croce, III, 114–124, s. 75; cf. *Koran*, V, 68, s. 140.

¹⁷ Riccoldo da Monte di Croce, III, 49–60, s. 72–73.

¹⁸ Riccoldo da Monte di Croce, III, 61–79, 104–112, s. 73–75.

¹⁹ Riccoldo da Monte di Croce, III, 80–92, s. 73–74.

mował sam Mahomet, miało szansę zyskać w oczach muzułmanina autorytet nadrzędny wobec Koranu i tym samym – stać się narzędziem krytyki zawartości świętej księgi islamu.

Jednym z przykładów tego rodzaju podejścia są rozdziały IV (*Quod non habet stilum uel modum aliis consonum*) i XI (*Quod alcoranum est lex inordinata*) *Contra legem sarracenorum*, poświęcone krytyce literackiej warstwy Koranu, w których Riccoldo da Monte di Croce dość obszernie szafował autorytetem Pisma Świętego. Argumentem przeciwko prawdziwości zawartego w Koranie objawienia miał być poetycki i rytmiczny styl księgi, stojący w sprzeczności ze stylem pozbawionych tych cech poszczególnych ksiąg Starego i Nowego Testamentu²⁰. Przeciwno autorytetowi Koranu miało świadczyć także nieuporządkowanie logiczne jego treści (w przekonaniu Riccoldo wszystko, co pochodzi od Boga, jest uporządkowane), kontrastujące ze ścisłym porządkiem chronologicznym i tematycznym Biblii²¹. Autor traktatu zauważył także, że Koran zawiera błędy, jak na przykład absurdałne utożsamienie Marii z Miriam, siostrą Mojżesza²². Wątpliwości budzić miał też przesadnie pochwalny ton Koranu (choć autor nie odwołuje się tutaj bezpośrednio do braku analogii z Biblią, niewątpliwie miał ją na myśli, o czym świadczy tytuł rozdziału). Według Riccoldo, ktoś piszący o sobie samym nie odczuwa potrzeby wychwalania się, więc na tej podstawie można było kwestionować prawdziwość Koranu jako Słowa Bożego²³. Poza tym, dla autora *Contra legem sarracenorum*, niektóre opowieści zawarte w świętej księdze muzułmanów miały charakter zbyt baśniowy i całkowicie niepoważny (w tym wypadku również nie pojawia się sformułowane wprost porównanie z Pismem Świętym, jednak jest ono oczywiste ze względu na tytuł rozdziału), co powinno skłaniać do kwestionowania wartości rzekomego objawienia. Riccoldo da Monte di Croce, jako ilustrację swego stwierdzenia, przytacza opowieść o rzekomym przepołowieniu przez Mahometa Księżyca, schowaniu obu jego połówek w rękawach koszuli i ponownym ich połączeniu (popołniając przy tym błąd, ponieważ motyw ten jest jedynie komentarzem do bardzo enigmatycznego wersetu, a nie integralną częścią księgi)²⁴. Innym przykładem aberracji zawartych w Koranie była, w przekonaniu florenckiego dominikanina, narracja dotycząca króla Salomona, który po śmierci miał być, dzięki Boskiej pomocy, podtrzymywany w pozycji stojącej przy użyciu kostura, po to, by demony

²⁰ Riccoldo da Monte di Croce, IV, 14–24, XI, 53–61, s. 77, 114.

²¹ Riccoldo da Monte di Croce, XI, 3–18, s. 113.

²² Riccoldo da Monte di Croce, XI, 25–29, s. 113.

²³ Riccoldo da Monte di Croce, IV, 25–36, s. 77–78.

²⁴ Riccoldo da Monte di Croce, IV, 53–62, s. 78–79; cf. *Koran*, LIV, 1, s. 636.

nie dowiedziały się o tym, że jest martwy. Kij został jednak potrącony przez robaka, ciało zmarłego władcy osunęło się, a wtedy demony, wiedząc już, że Salomon nie żyje, nie obawiały się szkodzić ludziom²⁵.

Riccoldo da Monte di Croce podpierał się autorytetem Pisma Świętego także w rozdziale V (*Quia non concordat in sententia cum aliquo alio*), krytykując muzułmańską moralność i prawo. Według florentczyka, nauka Mahometa utożsamia szczęście z prymitywnymi przyjemnościami zmysłowymi, co stać miało w sprzeczności z nauczaniem Chrystusa i przykładem dawanym przez biblijnych patriarchów, nierozzerwalnie łączących szczęście z cnotą²⁶. Riccoldo podkreślił też, prawdopodobnie aby odeprzeć słowa ewentualnej krytyki, że obecne w Biblii metafory, dotyczące żywności i jej spożywania, nie są niczym innym jak przenośnią, podczas gdy Koran dosłownie wiąże szczęście z ucztowaniem²⁷. Święta księga islamu miała być sprzeczna z Pismem Świętym także w zakresie zaleceń i zakazów. Podczas, gdy Słowo Boże kategorycznie zakazywało morderstw, gwałtów i rozpusty, Koran miał wręcz do nich zachęcać²⁸. Dotyczyło to w przekonaniu dominikanina również przepisów prawa. Jako przykład podał on fakt, że Stary Testament zabraniał ferowania wyroków na podstawie świadectwa tylko jednej osoby (w domyśle, zezwalać miał na to Koran), wymagając przynajmniej dwóch lub trzech świadków²⁹.

Interesującym przykładem wykorzystania Biblii przez florenckiego dominikanina jest także rozdział IX (*Quod lex sarracenorum continet falsitates apertas*), w którym starał się on wykazać fałszywość niektórych muzułmańskich przekonań, konfrontując je często z odpowiednimi – choć niekiedy interpretowanymi dość szeroko – fragmentami Pisma Świętego. Już na początku rozdziału, stwierdzając, że Mahomet włożył w swój Koran ogromną liczbę kłamstw, zasugerował szatańskie konotacje proroka, cytując padające w Ewangelii św. Jana określenie: *qui mendax est et pater eius*³⁰. Deklarację Mahometa o tym, że po nim nie będzie już proroków, uznał Riccoldo za „skrącanie ręki Pana”, powołując się na *passus* z Księgi Izajasza (*abbreviata est manus Domini*)³¹. By zaprzeczyć muzułmańskim twierdzeniom, że chrześcijanie uważają Marię za Boga, odwołał się natomiast do autorytetu św. Łukasza, św. Jana i Listu do Galatów³².

²⁵ Riccoldo da Monte di Croce, IV, 63–70, s. 79; cf. *Koran*, XXXIV, 14, s. 513.

²⁶ Riccoldo da Monte di Croce, V, 7–29, s. 80–81.

²⁷ Riccoldo da Monte di Croce, V, 33–39, s. 81.

²⁸ Riccoldo da Monte di Croce, V, 55–57, s. 82.

²⁹ Riccoldo da Monte di Croce, V, 58–64, s. 82.

³⁰ Riccoldo da Monte di Croce, IX, 6–16, s. 100; cf. J 8, 44, s. 1249.

³¹ Riccoldo da Monte di Croce, IX, 20–22, s. 100; cf. Iz 59, 1, s. 912.

³² Riccoldo da Monte di Croce, IX, 47–52, s. 101; cf. Łk 1, 28, s. 1203; J 2, 4, s. 1240; J 19, 26, s. 1261; Ga 4, 4, s. 1345.

Opinię Mahometa, wedle której chrześcijanie nie mogą być przyjaciółmi Boga, ponieważ ponoszą cierpienia ze względu na swoje grzechy, Riccoldo podważył cytatem z Psalmu 34 (*multe tribulationes iustorum*)³³. Wykazując, że Koran błędnie utożsamia Marię z Miriam, siostrą Mojżesza i Aarona oraz córką Amrama (wątek ten pojawi się ponownie w rozdziale XI), powołał się natomiast na przekaz Księgi Kronik i Księgi Liczb³⁴. Muzułmańskiemu przekonaniu, że Jezus nigdy nie określał się mianem Boga, przeciwstawił natomiast odpowiednie fragmenty Ewangelii św. Jana (temat ten poruszony został zresztą już w rozdziale II, jeszcze przed właściwym wprowadzeniem Biblii jako narzędzia polemicznego)³⁵. O jedności Boga Ojca i Syna Bożego świadczyłby natomiast cytat z Listu do Hebrajczyków, w którym mowa jest o Jezusie jako o blasku Boga (*splendor Patris*), w przekonaniu Riccoldo – nierozdzielny od płomienia, którym byłby Ojciec³⁶. Podobne zadanie miało pełnić wprowadzenie cytatu z Księgi Izajasza o słowach Boga trwających wiecznie (*Verbum autem Domini manet in eternum*), utożsamianych przez Riccoldo z Chrystusem³⁷.

Nawiązania do Biblii pojawiają się – choć w znacznie węższym zakresie – także w rozdziale X, poświęconym brutalności Koranu. Obecnej w księdze afirmacji przemocy wobec niewiernych Riccoldo przeciwstawił cytat z Księgi Przysłów (*Fili, prebe michi cor tuum*) oraz odwołał się do wyrażonego w Ewangeliach sądu, iż należy miłować nawet wrogów³⁸. Koranicznej narracji, która fundament trwałości wiary czyni siłę oręża i władzy świeckiej, przeciwstawił natomiast cytat z Psalmu 117 (*veritas Domini que manet in eternum*), mający świadczyć o tym, że prawdziwa wiara (w domyśle chrześcijańska) obroni się sama, nie potrzebując wsparcia potęg doczesnych³⁹.

Riccoldo da Monte di Croce odwołuje się też do Pisma Świętego w rozdziale XV (*Questiones super alcoranum*), w którym stara się udowodnić, że treść Koranu, mimo prób zanegowania ich, potwierdza w sposób zakamuflovany główne dogmaty wiary chrześcijańskiej. Autor chce wykazać tu m.in., że koraniczny Bóg, mówiący o sobie w liczbie mnogiej, w rzeczywistości jest odbiciem chrześcijańskiego dogmatu o Trójcy Świętej. Odwołuje się przy tym – obok argumentów logicznych, opartych na tekście Koranu – także do Księgi

³³ Riccoldo da Monte di Croce, IX, 53–59, s. 101–102; Ps 34, 20, s. 601.

³⁴ Riccoldo da Monte di Croce, IX, 119, 129, s. 104; cf. *Koran*, III, 35–36, XIX, 27–28, s. 65–66, 366; 1 Krn 5, 29, s. 374; Lb 20, 1, s. 157.

³⁵ Riccoldo da Monte di Croce, IX, 145–157, s. 104–105; cf. J 5, 17–18, s. 1244; J 8, 25–29, s. 1248; J 10, 25, s. 1251; J 10, 31–39, s. 1251.

³⁶ Riccoldo da Monte di Croce, IX, 169–179, s. 105–106; Hbr 1, 3, s. 1386.

³⁷ Riccoldo da Monte di Croce, IX, 179–182, s. 106; cf. Iz 40, 8, s. 894.

³⁸ Riccoldo da Monte di Croce, X, 25–32, s. 110; cf. Prz 23, 26, s. 733.

³⁹ Riccoldo da Monte di Croce, X, 69–79, s. 111–112; cf. Ps 117, 2, s. 685.

Rodzaju, w której Bóg stwarzając człowieka również mówi o sobie wyjątkowo w liczbie mnogiej (*Faciamus hominem ad imaginem nostram*). Fragment ten nie może odnosić się do aniołów, o czym świadczy inny cytat z Księgi Rodzaju: *Et creavit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam, ad imaginem Dei creavit illum*. Według autora traktatu, Bóg miał więc w tym miejscu na myśli siebie i Syna Bożego albo i całą Trójcę Św.⁴⁰ W części traktatu, dotyczącej określania Jezusa w Koranie mianem Słowa Bożego (*Verbo Dei* – np. złożonego w Marii za pośrednictwem Ducha Św.)⁴¹, Riccoldo da Monte di Croce powołuje się na Ewangelię, w której także jest mowa o Jezusie jako Słowie Bożym, a nie słowach (rozumianych jako *omnia uerba bona et sancta et uera*) w liczbie mnogiej. Miałoby to dowodzić, że z gruntu fałszywy jest pogląd, iż chodzi jedynie o podkreślenie funkcji Jezusa jako głosiciela Słowa Bożego, ponieważ czyniło tak wielu proroków, a żaden z nich nie był wprost nazywany Słowem. Koraniczne określenie Jezusa tym mianem miało, w przekonaniu Riccoldo, stanowić niezaprzeczalne odbicie biblijnej narracji o Boskiej naturze Chrystusa, ponieważ boska esencja jest niepodzielna – tym samym Słowo Boga musi być Bogiem, jedynie występującym w różnych osobach⁴². Dominikanin uznał także, że Mahomet nie zrozumiał Ewangelii i narracji o inkarnacji, nie umiając wyobrazić sobie, by Bóg mógł mieć syna, nie mając żony, a w konsekwencji – uznał Jezusa jedynie za człowieka i sługę Boga. Riccoldo podkreślił przy tym, że Ewangelia opisuje Chrystusa zarówno jako człowieka i sługę Boga, jak i samego Boga⁴³.

W rozdziale XV Riccoldo da Monte di Croce powrócił także do kwestii poruszanej już w rozdziale III, tj. afirmacji Biblii przez samego Mahometa. Prorok miał bowiem niejednokrotnie chwalić prawo Mojżesza, Hioba i Dawida, psalmy określać mianem *librum luminosum* oraz zalecać lekturę Pięcioksięgu. Riccoldo powrócił w tym miejscu także do wątków z rozdziału IV, podkreślając ponownie, że przychylne wobec Pisma słowa proroka przeczą temu, by uważał je on za sfalszowane. Zakonnik konkludował przy tym, że wystarczająco uważna lektura treści świętej księgi muzułmanów zmusza do zaakceptowania Starego i Nowego Testamentu⁴⁴. Następnie dominikanin starał się dowieść, że Mahomet, nakazując wierzyć w siebie i być sobie posłusznym, dodawał Bogu towarzyszy. Tezę tę zilustrował zaczerpniętymi z Biblii cytatami: *Videte quod ego sim solus* oraz

⁴⁰ Riccoldo da Monte di Croce, XV, 41–50, s. 126–127; cf. Rdz 1, 26–27, s. 24–25.

⁴¹ Cf. *Koran*, IV, 171, s. 124. Fragment ten zdradza też inspirację *Liber denudationis* (VIII, 8–13, s. 346–355).

⁴² Riccoldo da Monte di Croce, XV, 111–139, s. 129–130.

⁴³ Riccoldo da Monte di Croce, XV, 146–207, s. 130–132.

⁴⁴ Riccoldo da Monte di Croce, XV, 208–252, s. 132–133.

*Si Dominus est Dominus, sequimini eum; si autem Baal, sequimini eum*⁴⁵. Autor kończy rozdział porównaniem Jezusa z Mahometem, opartym głównie na treściach koranicznych, świadomie pomijając ewangeliczne dowody wyższości Jezusa (*Relinquo modo alias excellentias singulares quas de Christo ponit euangelium*). We fragmencie tym znajduje się jednak odwołanie do Starego Testamentu, dotyczące przewagi Jezusa, związanej z jego pochodzeniem z linii Izaaka, będącego prawdziwym dziedzicem Abrahama, w przeciwieństwie do przodka Mahometa, pierworodnego syna Abrahama – Izmaela. Ten ostatni został określony zaczerpniętym z Księgi Rodzaju cytatem: *Erit ferus homo et manus eius contra omnes*⁴⁶. Po przytoczeniu różnorodnych argumentów, Riccoldo konkludował, że dziwnym wydaje się, iż muzułmanie podążają za Mahometem, a nie za Chrystusem i Ewangelią⁴⁷.

Końcowa partia *Contra legem sarracenorum* stanowi kulminacyjny etap wykorzystania przez Riccoldo Biblii w celach polemicznych. W rozdziale XVI (*In quo euangelium excellit alcoranum*) autor nie skupia się już na krytyce muzułmańskich dogmatów, poświęcając się głównie afirmacji Biblii. Riccoldo da Monte di Croce mógł pozwolić sobie na zmianę optyki dzieła, ponieważ – w jego mniemaniu – argumentacja przytaczana we wcześniejszych partiach powinna na tyle zachwiać światopoglądem muzułmanina, z którym prowadzono by potencjalną polemikę, że ten musiałby czuć już duże wątpliwości odnośnie wiarygodności Koranu jako Słowa Bożego. Świadectwem takiego przekonania są słowa samego autora: *Preminentia uero euangelii ad alchoranum potest cognosci facilliter ex his que superius dicta sunt de alchorano*⁴⁸.

Przeciwieństwem zdyskredytowanego Koranu miałyby być właśnie Ewangelie, afirmowane przez samego Mahometa i rzekomo uważane przez niego za najważniejsze święte księgi⁴⁹. Riccoldo posunął się nawet do stwierdzenia, że muzułmanom można powiedzieć wprost, iż wierzą w Mahometa na podstawie Ewangelii, a więc jednocześnie – w Ewangelię samą w sobie. O jej prawdziwości świadczyć miał fakt, że głoszona była w różnych językach, a jej przekazicieli otrzymali od Jezusa moc czynienia cudów. Odróżniać miałoby to ją pozytywnie od Koranu, o którym sam Mahomet mówił, że – aby go zrozumieć – należy czytać go po arabsku (tym samym – zbawienie uzależniając od znajomości tego języka), co znacznie zawężyło krąg potencjalnych odbiorców i kwestionowało

⁴⁵ Riccoldo da Monte di Croce, XV, 253–271, s. 133–134; cf. Pwt 32, 39, s. 203; 1 Krl 18, 21, s. 334.

⁴⁶ Argumentację dotyczącą Izmaela Riccoldo zaczerpnął z *Liber denudationis* (X, 5, s. 344–345).

⁴⁷ Riccoldo da Monte di Croce, XV, 272–328, s. 134–136; cf. Rdz 16, 12, s. 35.

⁴⁸ Riccoldo da Monte di Croce, XVI, 3–4, s. 136.

⁴⁹ Riccoldo da Monte di Croce, XVI, 14–23, s. 136–137.

uniwersalny, objawiony charakter islamu. Ewangelia pozbawiona była takich irracjonalnych wykluczeń i dawała szansę na zbawienie wszystkim ludziom⁵⁰. Nie była także (w domyśle: w przeciwieństwie do norm muzułmańskich) sprzeczna z prawem mojżeszowym, stanowiąc jego udoskonalenie i uzupełnienie⁵¹. Ewangelia charakteryzowała się prostym, łatwym do przyswojenia, nierytmicznym stylem i czytelnymi metaforami, co – w przekonaniu dominikanina – było niewątpliwym świadectwem jej doskonałości jako narzędzia nawracania szerokich rzesz ludu. Nie była sprzeczna także z nauczaniem moralnym filozofów, wysoko cenionym w wykształconych kręgach zarówno chrześcijańskich, jak i muzułmańskich. O jej prawdziwości świadczyłoby też to, że zawierała, w przekonaniu autora, prawdy niemogące być wytworem rozumu ludzkiego⁵².

Ewangelie miały być zgodne pod względem przekazu (mimo różnych autorów, miejsc i czasu powstania, których pewność wzmocniałaby z kolei wiarygodność tych tekstów). Kontrargument dotyczący obecności pewnych treści u niektórych ewangelistów, przy jednoczesnym braku ich u innych, Riccoldo da Monte di Croce zbijał, twierdząc, że tego rodzaju różnice nie negują przecież wzajemnie zawartości poszczególnych ksiąg⁵³. Ewangelia miała też zdecydowanie górować nauczaniem moralnym nad dopuszczającym zepsucie i brutalność Koranem. Zakazywała nie tylko zewnętrznych aktów zła, ale uczyła także poskramiania namiętności. Doprowadziła do doskonałości zalecenia dotyczące miłosierdzia względem bliźnich, dzielenia się dobrami i nakazywała traktować innych tak, jak samemu chciałoby się być traktowanym. Obca była jej zemsta, niepohamowanie, brutalność – przeciwnie, zalecała nadstawiać drugi policzek i miłować nieprzyjaciół⁵⁴. Riccoldo podkreślił także, że prawdziwość Pisma potwierdzają cuda, co stanowić musiało – przy założeniu, że muzułmanin, do którego kierowano nauczanie, rzeczywiście bezwarunkowo zaakceptował jego autorytet – ostateczny cios w wiarygodność Mahometa, który cudów nie czynił, więc w domyśle – nie był boskim wybranym⁵⁵. Ewangelia nie została przyjęta przez wszystkich ludzi jedynie dlatego, że zrobić to mogły tylko osoby czystego serca i skromne, dumne zaś – nie⁵⁶.

W rozdziale XVI Riccoldo da Monte di Croce, obok nowych aspektów, powtórzył także wątki dotyczące Ewangelii, obecne już we wcześniejszych fragmentach jego dzieła. Były to kwestie czysto literackie, rozważania na temat wyższości

⁵⁰ Riccoldo da Monte di Croce, XVI, 24–48, s. 137.

⁵¹ Riccoldo da Monte di Croce, XVI, 49–51, s. 137.

⁵² Riccoldo da Monte di Croce, XVI, 52–65, s. 137–138.

⁵³ Riccoldo da Monte di Croce, XVI, 66–78, 106–112, s. 138–139.

⁵⁴ Riccoldo da Monte di Croce, XVI, 85–105, s. 138–139.

⁵⁵ Riccoldo da Monte di Croce, XVI, 78–80, s. 138.

⁵⁶ Riccoldo da Monte di Croce, XVI, 121–127, s. 139–140.

moralnej ksiąg Nowego Testamentu, czy też okoliczności ich powstawania. Autor ukazał je jednak w zmienionym kontekście, nie starając się już w pierwszej kolejności obalać autorytetu Koranu, lecz skupiając się na prezentacji zalet Ewangelii w zestawieniu z nim.

Ostatni rozdział, XVII (*Responsio sarracenorum ad predicta*), stanowi logiczną kontynuację tematyki podjętej w rozdziale XVI, jakkolwiek w nieco innym ujęciu. Można odnieść wrażenie, że Riccoldo skupił się w nim bardziej na udowadnianiu niższości Koranu względem Ewangelii niż jej wyższości nad nim. Rozdział ten zawiera argumenty mające służyć odpieraniu potencjalnej krytyki, którą muzułmanie mogliby kierować w stronę Ewangelii, by móc obronić wiarygodność Koranu, jednocześnie uznając jej autorytet. Przedstawiony przez autora wątek ewentualnej islamskiej polemiki prawdopodobnie nie był jedynie konstruktem teoretycznym, ale efektem jego autentycznych doświadczeń związanych z próbami nawracania muzułmanów. Według autora, próbując bronić autorytetu swojej świętej księgi, mieli oni twierdzić, że Ewangelia – choć niewątpliwie pochodząca od Boga i doskonała – zawiera przepisy zbyt trudne do przestrzegania, co naprawia dopiero Koran, nakładający na wiernych realistyczne wymagania. W przekonaniu Riccoldo tego rodzaju założenia były całkowicie błędne. Ewangelia nie mogła zostać stworzona jako tekst obowiązujący tymczasowo, do momentu, w którym miałyby zostać zastąpiona przez Koran, skoro ten wprost przypisuje jej moc zbawczą. Bezsensowne byłoby też zakładanie, że Bóg nie znał od razu natury ludzkiej i mógł pomylić się, stwarzając księgi, które trzeba by było zastąpić doskonalszymi. Ewangelia miała zawierać wszystkie elementy potrzebne do zbawienia⁵⁷.

By wykazać wyższość Ewangelii, florencki dominikanin posłużył się także stwierdzeniem, że jakość prawa jest tym wyższa im bardziej jest ono surowe. Koran – wedle muzułmanów, bardziej przystępny i dopuszczający np. zbawienie demonów, czego nie robi Ewangelia – był więc w świetle tej logiki zdecydowanie mniej wartościowym zbiorem zasad, a muzułmanie, często łamiąc je np. piciem wina, grzeszyli tym bardziej. Jeśli łatwość przestrzegania miałyby być zresztą wyznacznikiem wartości prawa, to należałoby wymazać nie tylko Ewangelie, ale i sam Koran (zawierający mimo wszystko sporo elementów dość trudnych do zachowywania, jak np. posty czy abstynencja) i wprowadzić jeszcze mniej restrykcyjny zbiór. Przy takim podejściu, można by też stwierdzić, że zsyłający zbyt surowe prawa Bóg jest jedynym sprawcą tego, iż mało ludzi dostępuje zbawienia⁵⁸. Rozdział kończy się konkluzją, że wszystko to dowodzi, iż Ewangelia jest prawdziwym Słowem Bożym⁵⁹.

⁵⁷ Riccoldo da Monte di Croce, XVII, 3–34, s. 140–141.

⁵⁸ Riccoldo da Monte di Croce, XVII, 35–65, s. 141–142.

⁵⁹ Riccoldo da Monte di Croce, XVII, 66–67, s. 142.

Wydaje się, że polemiczne wykorzystanie Pisma Świętego w *Contra legem sarracenorum* Riccoldo da Monte di Croce można określić mianem czterowarstwowego. Pierwsza, wstępna warstwa to próba ogólnego wykazania, że Mahomet akceptował autorytet Biblii, co stanowić miało punkt wyjścia dla jakiegokolwiek dalszej krytyki doktryny islamskiej z pozycji chrześcijańskich. Kolejną warstwą jest użycie Starego i Nowego Testamentu do czysto literackiej krytyki Koranu. Mianem trzeciej warstwy można określić wykorzystanie treści Pisma do krytyki doktryny islamskiej pod kątem moralnym i dogmatycznym, z podkreśleniem, że Koran – choć w sposób zniekształcony – potwierdza prawdę zawartą w Piśmie. Czwarta warstwa dotyczy zaś ostatecznej afirmacji Ewangelii (w rozdziałach XVI i XVII nie pojawiają się prawie wcale nawiązania do Starego Testamentu) i udowodnienia jej wyższości na Koranem, przy jednoczesnym odejściu od skupiania się na krytyce świętej księgi islamu samej w sobie. Następstwo tych warstw ma charakter bardzo linearny: po wyłożeniu wstępnych założeń metodycznych w początkowej części traktatu, autor przeszedł do użycia Pisma w celu krytyki Koranu, by na końcu poświęcić się głównie wykazywaniu doskonałości Ewangelii. Odzwierciedla to ogólnie linearny, ewolucyjny układ dzieła. Należy jednak pamiętać, że poszczególne rozdziały sprawiają wrażenie projektowanych tak, by można było używać ich osobno, znajdując w nich szybko rozwiązania popularnych problemów polemicznych, o czym świadczyć może powtarzanie niektórych treści w kolejnych partiach dzieła. W ten sam sposób autor wyobrażał sobie zapewne także wykorzystywanie zawartych w traktacie wątków biblijnych.

Podkreślić należy jednak, że – wbrew założeniom zawartym w III rozdziale, które pozwalałyby przypuszczać, że autor pragnął oprzeć oś swojej krytyki na argumentach zaczerpniętych z Pisma – wykorzystanie Biblii w *Contra legem sarracenorum* nie zyskało dominującej roli wobec innych metod prowadzenia polemiki. W siedemnastu rozdziałach autor przeważnie skupiał się na krytyce Koranu i religii islamskiej w oparciu o argumenty moralne i logiczne, często – wcale niezwiązane z Biblią. Działo się tak zazwyczaj podczas atakowania osoby Mahometa, muzułmańskiej moralności i literackich treści, zawartych w Koranie oraz w tradycji pozakoranicznej.

Fakt ten budzić może pewną konsternację. Dlaczego bowiem autor zdawał się traktować Pismo Święte w założeniach wstępnych swego dzieła jako kluczowy instrument polemiki, by potem ograniczyć jego wykorzystanie? Przyczyny były zapewne prozaiczne. Zmuszenie muzułmanina, za pomocą odpowiednich argumentów, do zaakceptowania autorytetu Biblii było zmyślnym rozwiązaniem pozwalającym w dalszej kolejności, w potencjalnie łatwy sposób, udowodnić nawracanemu fałsz islamskiej doktryny. W wielu sytuacjach zabieg ten mógł jednak skończyć się niepowodzeniem, w związku z czym polemista powinien zostać wyposażony przede wszystkim w zbiór narzędzi nieobciążonych powiązaniem

z chrześcijańskimi świętymi księgami. Dla wielu muzułmanów próby negowania ich religii, oparte przede wszystkim na nieakceptowanych przez nich tekstach, mogłyby być zbyt odstręczające i skutecznie zniechęcać ich do wchodzenia w polemikę. Stąd Riccoldo powoływał się na Biblię chętnie, ale z umiarem. Przekonanie wyznawcy islamu nie tylko o fałszywości jego religii, ale w dalszej kolejności – także o prawdziwości wiary chrześcijańskiej, było jednak bez wątpienia finalnym celem nauk zawartych w traktacie. Z tego powodu jego końcową część dominikanin poświęcił już nie tyle krytyce islamu, ile afirmacji Ewangelii.



X

MIROŚLAW J. LESZKA*

Zmagania arabsko-bizantyńskie w X w. w świetle *Przeglądu historii* Konstantyna Manasses^{**}



Konstantyn Manasses jest autorem *Synopsis chronike*, wierszowanej kroniki obejmującej dzieje od początku świata po rok 1081 (śmierć cesarza Nicefora Botaniatesa). Nasza wiedza o nim jest skromna. Nie wiemy, kiedy dokładnie się urodził ani zmarł. Według Elizabeth Jeffreys, przyszedł on na świat ok. 1120 r. i zmarł w jakiś czas po 1175 r.¹ Wydaje się, że nie pełnił żadnej godności, ani kościelnej (w star-

* Prof. dr hab. Mirosław J. Leszka (ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2643-4520>), Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Historii, Katedra Historii Bizancjum, miroslaw.leszka@uni.lodz.pl

** Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2016/23/B/HS3/01891 (*Mahomet i narodziny islamu – stereotypy, wiedza i wyobrażenia w kręgu kultury bizantyńsko-ruskiej*).

¹ *Four Byzantine Novels. Agapetus – Theodore Prodromos. Rhodanthe and Dosikles – Eumathios Makrembolites. Hysmine and Hysminias. Constantine Manasses. Aristandros and*

szej literaturze przedmiotu utożsamiano go z metropolitą Naupaktos z 1187 r.²), ani państwowej. Był związany z konstantynopolitańskim środowiskiem literackim. Miał patronów, a mianowicie: Irenę sebastokratorissę, żonę Andronika³, brata cesarza Manuela I (1143–1180) oraz sebastosa Jana Kontostefana, siostrzeńca Manuela I⁴. Wiemy, że uczestniczył u boku Jana w poselstwie do Jerozolimy w 1160 r., które przedstawił w utworze *Hodoiporikon*. Pisał różnego rodzaju teksty prozatorskie i poetyckie od mów pochwalnych (np. ku czci Manuela I Komnena) po romanse (*Aristander i Kallitea* – dzieło zachowane jedynie częściowo)⁵.

Przegląd historii (*Synopsis chronike*)⁶ powstał na zamówienie wzmiankowanej już sebastokratorissy Ireny, możliwe, że między 1145 a 1148 r.⁷ Pierwszym autorem,

Kallithea – Niketas Eugenianos, Drosilla and Charikles, ed., transl. E. Jeffreys, Liverpool 2012, s. 274. Na temat Konstantyna Manasses ostatnio: L. Neville, *Guide to Byzantine Historical Writing*, Cambridge 2018, s. 200–204; L. Yuretich, *Introduction*, [in:] *The Chronicle of Constantine Manasses*, ed., transl. eadem, Liverpool 2018, s. 1–3.

² Taki pogląd głosił: N. Bees, *Manassis, der Metropolit von Naupaktos ist identisch mit dem Schriftsteller Konstantinos Manassis*, BNJ 7, 1928/1929, s. 119–130; argumenty przeciw tezie Beesa: O. Lampsidis, *Zur Biographie von Konstantinos Manasses und zu seiner Chronike synopsis* (CS), B 58, 1988, s. 97–111; patrz również: L. Yuretich, *Introduction...*, s. 1; L. Neville, *Guide...*, s. 201.

³ Andronik zmarł ok. 1142 r. W kręgu literackim, związanym z Ireną, obok Konstantyna Manasses znajdowali się także Jan Tzetzes, Teodor Prodromos, a także mnich Jakub i Manganeios Prodromos. Na temat Ireny i kręgu literackiego, otoczonego przez nią patronatem, patrz m.in.: O. Lampsidis, *Zur Sebastokratorissa Eirene*, JÖB 34, 1984, s. 91–105; E. Jeffreys, *Sebastokratorissa Irene as Patron*, WJK 61/62, 2011/2012, s. 177–194.

⁴ P. Magdalino, *In Search of the Byzantine Courtier: Leo Choirosphaktes and Constantine Manasses*, [in:] *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, ed. H. Maguire, Washington 1997, s. 161–162; M. Markovich, *The Itinerary of Constantine Manasses*, ICS 12.2, 1987, s. 277.

⁵ Na temat twórczości Konstantyna Manasses patrz m.in. P. Magdalino, *In Search...*, s. 161–164; E. Gori, *Lo Hodoiporikon di Costantino Manasse*, Porph 8.12, 2011, s. 3–12; I. Nilsson, *Narrating Images in Byzantine Literature: the Ekphrasis of Konstantinos Manasses*, JÖB 55, 2005, s. 121–146; eadem, *Constantine Manasses, Odysseus and the Cyclops: On Byzantine Appreciation of Pagan Art in the Twelfth Century*, Bsl 69, 2011, s. 123–136.

⁶ Edycja: Konstantyn Manasses. Na temat kroniki patrz m.in. I. Nilsson, *Discovering Literariness in the Past: Literature vs. History in the Synopsis Chronike of Konstantinos Manasses*, [in:] *L'écriture de la mémoire: la littérature de l'historiographie. Actes du colloque international sur la littérature byzantine, Nicosie 6–8.05. 2004*, eds. S. Odorico, P.A. Agapitos, M. Hinterberger, Paris 2006, s. 15–31; I. Nilsson, E. Nystrom, *To Compose, Read, Use a Byzantine Texts: Aspects of the Chronicle of Constantine Manasses*, BMGS 33, 2009, s. 42–60; В.Ю. Жаркая, *Несколько замечаний о сложных эпитетах у Константина Манассии*, АДСВ 44, 2016, s. 178–190; I. Taxidis, *Ekphrasis of Persons with Deviatonal Behavior in Constantine Manasses' Synopsis Chronike*, ВуЗ 35, 2017, s. 145–159.

⁷ Tak: E. Jeffreys – *Four...*, s. 273–274. Inne propozycje: L. Yuretich, *Introduction...*, s. 3, przyp. 17; I. Nilsson, *The Past as Poetry: Two Byzantine World Chronicles in Verse*, [in:]

który odwoływał się do *Synopsis* był Michał Glykas (zmarł w latach 80. XII w.), w dziele *Biblos Chronike. Przegląd* napisany został wierszem, piętnastozgłoskowcem (tzw. wiersz polityczny)⁸. W wydaniu Odyseusa Lampsidisa liczy 6620 wersów. Tworząc swój tekst Manasses sięgał po utwory różnych autorów, a kluczem do ich wyboru miała być przede wszystkim ich prawdziwość⁹. Poza tą ogólną deklaracją Konstantyn nie wskazał z imienia żadnego twórcy, z którego prac korzystał. Uczeni utrzymują, że wśród jego lektur znajdowały się dzieła Dionizego z Halikarnasu, Jana Lidyjczyka, Jana z Antiochii, Jana Malalasa, Teofanesa, Jerzego Mnicha, Jerzego Kedrenosa czy wreszcie Jana Zonarasa¹⁰. Wiemy, że odwoływał się również do swojej własnej twórczości, a szczególnie do *Aristandra i Kallitei*.

Przegląd historii, jak się sądzi, cieszył się w Bizancjum, jak i poza nim, sporą poczytnością. Wskazuje na to duża liczba zachowanych rękopisów (ponad 100)¹¹, jak również fakt, że utwór ten miał wersję prozatorską¹². O popularności i znaczeniu tekstu świadczy i to, że został w XIV w. przetłumaczony, z inicjatywy cara bułgarskiego Jana Aleksandra (1331–1371), na język cerkiewnosłowiański. Autor przekładu zaopatrzył *Przegląd historii* w glosy, w których zamieścił krótkie informacje dotyczące bułgarskich władców. Przekład zapewne powstał w Tyrnowie w latach 1335–1340. Z bułgarskiego terytorium są nam znane trzy rękopisy: dwa z połowy XIV w. (ob. w Państwowym Historycznym Muzeum w Moskwie¹³ i w bibliotece watykańskiej¹⁴) i jeden z XVI w. (ten znajduje się

A Companion to Byzantine Poetry, eds. W. Hörmann, A. Rhoty, N. Zagklas, Leiden–Boston 2019, s. 517–538.

⁸ O wierszu politycznym zobacz: M. Jeffreys, *The Nature and Origins of the Political Verse*, DOP 28, 1974, s. 141–195.

⁹ Konstantyn Manasses, 23–24.

¹⁰ L. Neville, *Guide...*, s. 200; L. Yuretich, *Introduction...*, s. 7.

¹¹ O. Lampsidis, *Εἰσαγωγή*, [in:] Konstantyn Manasses, s. LXXVI–CXLIX; I. Nilsson, E. Nystrom, *To compose...*, s. 43; L. Yuretich, *Introduction...*, s. 4; L. Neville, *Guide...*, s. 200.

¹² K. Praechter, *Eine vulgärgriechische Paraphrase der Chronik des Konstantinos Manasses*, BZ 4, 1895, s. 272–313; idem, *Zur vulgären Paraphrase des Konstantinos Manasses*, BZ 7, 1898, s. 588–593.

¹³ Sporządzony przez mnicha imieniem Filip.

¹⁴ Codex Vaticanus slav. II. Składa się z 206 kart, na 69 z nich znajdują się miniatury. *Среднеболгарский перевод Хроники Константина Манассии в славянских литературах*, ed. Д.С. Лихачев, София 1988; E.N. Boeck, *Displacing Byzantium, Disgracing Convention: the Manuscript Patronage of Tsar Ivan Alexander of Bulgaria*, Manu 51.2, 2007, s. 181–208; eadem, *Imagining the Byzantine Past: The Perception of History in the Illustrated Manuscripts of Skylitzes and Manasses*, Cambridge 2015; eadem, *The Vatican Manasses as a Curated Display of Universal History*, [in:] *Laudator temporis acti. Studia in memoriam Ioannis A. Božilov*, vol. II: *Ius, imperium, potestas, litterae, ars et archeologia*, ed. I. Biliarsky, Serdicae 2018, s. 419–431.

aktualnie w bibliotece Rumuńskiej Akademii Nauk¹⁵). Tłumaczenie dzieła Konstantyna Manassesesa, dokonane w Bułgarii, zyskało popularność w świecie słowiańskim. Zachowało się ono w odpisach ruskich (3 z XVII w.), jak również serbskich (XVI w.)¹⁶. Przekład bułgarski oceniany jest przez współczesnych badaczy wysoko. Uznaje się go za ważny punkt w rozwoju bułgarskiego języka literackiego¹⁷.

Celem niniejszego tekstu jest analiza kilku fragmentów dzieła Konstantyna Manassesesa pod kątem sposobu ukazania w nich walk toczonych przez Bizancjum z Arabami – za panowania czterech cesarzy, a mianowicie Romana II (959–963), Nicefora II Fokasa (963–969), Jana Tzymiskesa (969–976) i Bazylego II (976–1025). Był to w przeważającej mierze okres bizantyńskich sukcesów, od czasu do czasu jedynie przerywanych drobnymi niepowodzeniami¹⁸. I być może to jest powód, dla którego Konstantyn Manasses zawarł w swoim utworze reminiscencje z tego właśnie periodu w relacjach bizantyńsko-arabskich. Warto podkreślić, że dla okresu poprzedzającego rządy Romana i jego następców odnajdujemy w dziele Manassesesa jedynie cztery odniesienia¹⁹, i to dość przypadkowe, na temat relacji Bizantyńczyków z Arabami. Może to dziwić, ponieważ Arabowie w VII–VIII w. stanowili dla cesarstwa śmiertelne zagrożenie.

Przechodząc do analizy wzmianek, dotyczących relacji bizantyńsko-arabskich, należy stwierdzić, że – jeśli chodzi o panowanie Romana II²⁰ – są one związane nie tyle z osobą cesarza, ile Nicefora Fokasa, wybitnego wodza i przyszłego bazyleusa. Relację o jego dokonaniach w walkach z muzułmanami rozpoczyna Konstantyn od stwierdzenia, że „wrodzy Arabowie” mieli w swoich rękach Kretę, którą całą złupili²¹. Następnie podkreśla wojskowe umiejętności Nicefora Fokasa, któremu powierzone zostało dowództwo nad flotą, wysłaną przeciw na-

¹⁵ L. Yuretich, *Introduction...*, s. 5.

¹⁶ *Ibidem*, s. 5–6.

¹⁷ *Среднебългарският превод Хроники...*, *passim*; *Хрониката на Константин Манаси. Зората на българска епика*, ed., trans. И. Буяклиев, исторически коментар И. Божиков, София 1992, s. 1–42. Trzeba podkreślić, że autor słowiańskiego przekładu zasadniczo trzymał się litery greckiego oryginału.

¹⁸ Podstawowe informacje o tym okresie w dziejach stosunków bizantyńsko-arabskich patrz: G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, tłum. H. Evert-Kappesowa et al., Warszawa 1968, s. 241sqq; J. Roman, *Tryumfujące Bizancjum. Historia militarna Bizantyńczyków w latach 959–1025*, tłum. M. Juzepczuk, Oświęcim 2019, *passim*.

¹⁹ Na ich temat patrz: M. J. Leszka, *The Arabs in the Chronicle of Constantine Manasses*, SCer 9, 2019 (w druku).

²⁰ Nawiasem mówiąc, samego cesarza Konstantyna Manassesesa ukazuje w złym świetle – Konstantyn Manasses, 5564–5568.

²¹ Konstantyn Manasses, 5568–5569.

jeźdźcom na Kretę²². Bizantyński autor określa jego przeciwników m.in. mianem „łupieżców”. Zostali oni po zaciętej walce pokonani przez Nicefora, a ich okręty, nazwane pirackimi, zatopione. Przyszły cesarz pojmał również bez problemów ich wodza. Konstantyn Manasses kończy opis wyprawy informacją o triumfalnym powrocie Fokasa²³.

W przedstawionym wyżej opisie wyprawy Nicefora Fokasa na Kretę widoczną jest z jednej strony wrogość Konstantyna Manassesesa wobec Arabów, a z drugiej – między wierszami pobrzmiewa pewien rodzaj uznania dla nich. Autor podkreśla bowiem, że Nicefor zdobył wspaniałe trofea, a przede wszystkim, że po zwycięstwie nad nimi odbył triumf. Dla czytelników Manassesesa musiało być oczywiste, że było to wyjątkowe wyróżnienie²⁴. Mogło być ono jedynie konsekwencją wielkiego zwycięstwa nad potężnym i niebezpiecznym przeciwnikiem.

Po opisie wyprawy na Kretę Konstantyn Manasses, pozostając przy rządach Romana II, płynnie przechodzi do kwestii odbicia z rąk arabskich Antiochii, co nastąpiło w 969 r., na krótko przed śmiercią Nicefora Fokasa, wtedy już od sześciu lat cesarza²⁵. Konstantyn pisze, że Antiochia zdobyta została przez „morderczych Izmaelitów” i była traktowana jak „zhańbiona niewolnica” czy „uliczna nierządnica”²⁶. Nie nadmienia jednak, że stało się to ponad trzysta lat wcześniej²⁷ i z tego względu powstaje wrażenie, że działania Nicefora Fokasa były bezpośrednią odpowiedzią na zdobycie Antiochii przez Arabów. Autor nie podaje jakichkolwiek szczegółów bizantyńskiej operacji odbicia miasta. Zadowala się stwierdzeniem, że Nicefor pokonał przeciwników, lubujących się w krwi i „odzyskał dla matki piękną dziewicę”²⁸.

Konstantyn Manasses we fragmencie poświęconym panowaniu Nicefora Fokasa wspomina, bez podawania jakichkolwiek szczegółów, o jego sukcesach

²² Na temat ekspedycji Nicefora Fokasa na Kretę – G.T. T s e r e b e l a k i s, *O Νικήφόρος Φωκάς και η απελευθέρωση της Κρήτης από τους Άραβες (961 μ.Χ.)*, Thessalonike 2009; A. Kaldellis, *The Byzantine Conquest of Crete (961 AD), Prokopios' Vandal War, and the Continuator of the Chronicle of Symeon*, BMGS 39, 2015, s. 302–311; i d e m, *Streams of Gold, Rivers of Blood: The Rise and Fall of Byzantium, 955 AD to the First Crusade*, New York 2017, s. 34–38.

²³ K o n s t a n t y n M a n a s s e s, 5575–5581.

²⁴ Na temat ceremonii triumfu zobacz: M. M c C o r m i c k, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*, Cambridge 1986. Warto może przypomnieć, że prawo do triumfu w X w. w zasadzie przysługiwało tylko cesarzowi.

²⁵ Na temat zdobycia Antiochii w 969 r. – A. K a l d e l l i s, *Streams...*, s. 63–64.

²⁶ K o n s t a n t y n M a n a s s e s, 5582–5586.

²⁷ O okolicznościach zdobycia Antiochii w 636 r. przez Arabów – G. D o w n e y, *A History of Antioch in Syria to the Arab Conquest*, Princeton–New Jersey 1961, s. 577–578.

²⁸ K o n s t a n t y n M a n a s s e s, 5589–5590.

w zmaganiach z Arabami, kwitując to słowami, że Arabowie przeleżeli się go²⁹. Przy tej okazji autor wychwala Nicefora jako człowieka mężnego i niepokonanego. Wiadac w tym przekazie dumę z osiągnięć Fokasa w zmaganiach z muzułmanami.

Jeśli chodzi o zmagania z Arabami za panowania Jana Tzymiskesa, to nasz autor mówi o tym, że po przejściu władzy dowodził on armią w walkach przeciwko nim, a ich wódz Hamdan z wielkim pośpiechem umknął przed cesarzem. Nieco dalej nadmienia, że arabscy dowódcy drżeli przed jego potęgą. Wzmiankuje, że także Syryjczycy doświadczyli jego miecza, a Fenicjanie uciekli przed nim. Manasses podkreśla, że nawet nad Tygrysem Jan wzniósł bizantyńskie umocnienia, a także, że dotarł do Edesy i doliny Eufratu, którą „wypełniło rzenie jego koni”. Wspomina również jakieś działania na terenie Cylicji³⁰. Te szczątkowe informacje wpisują się w to, co wiemy z innych źródeł o działaniach Jana Tzymiskesa przeciw Arabom³¹.

Jeszcze mniej konkretne są wzmianki, dotyczące relacji z muzułmanami za panowania Bazylego II. Nasz autor nadmienia, że w początkach rządów tego cesarza prowadzonych było wiele wojen, w tym z Arabami, którzy zniszczyli Azję³². W ostatecznym rozrachunku, jak pisze Manasses, Bazyli jednak podporządkował sobie ich³³. Można rzec, że Konstantyn odnotowuje dwie podstawowe fazy w zmaganiach tego cesarza z Arabami: pierwszą, w której przewaga znajdowała się po stronie muzułmanów, co było – jak się wydaje – przede wszystkim konsekwencją wojen domowych, prowadzonych w początkowych latach rządów Bazylego, i drugą, w której przejął on inicjatywę i zaczął odnosić sukcesy³⁴.

Konkludując te krótkie rozważania należy stwierdzić, że dla Konstantyna Manasses Arabowie nie stanowili wiodącego tematu. Pojawiają się na stronach *Synopsis chronike* rzadziej niż moglibyśmy się tego spodziewać, biorąc pod uwagę intensywność i wagę relacji z nimi dla Bizantyńczyków. Można to tłumaczyć

²⁹ Konstantyn Manasses, 5679–5680.

³⁰ Konstantyn Manasses, 5786–5802.

³¹ Na temat stanu stosunków bizantyńsko-arabskich za Jana Tzymiskesa – A. Kaldellis, *Streams...*, s. 74–79.

³² Konstantyn Manasses, 5866–5867.

³³ Konstantyn Manasses, 5877. Po czym następuje wyliczenie ludów, które się przeleżły cesarza i uznały jego zwierzchność, co stawia go w jak najlepszym świetle.

³⁴ Na temat zmagania Bazylego o utrzymanie się na bizantyńskim tronie podstawowe informacje znajdzie Czytelnik w: J.-C. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963–1210)*, Paris 1990, s. 41sq; C. Holmes, *Basil II and Governance of Empire (976–1025)*, Oxford 2005. O stosunkach bizantyńsko-arabskich za Bazylego II: W. Farag, *Byzantium and Its Muslim Neighbours during the Reign of Basil II (976–1025)*, University of Birmingham 1977 [Ph.D. thesis]; C. Holmes, 'How the East Was Won' in the Reign of Basil II, [in:] *Eastern Approaches to Byzantium*, ed. A. Eastmond, Ashgate 2001, s. 41–56; A. Kaldellis, *Streams...*, s. 103–111.

niewielkimi rozmiarami tego dzieła, które z założenia miało być jedynie zarysem dziejów. Pisząc je Konstantyn zmuszony był dokonywać gruntownej selekcji materiału³⁵. Nie bez znaczenia przy jej przeprowadzaniu mógł być fakt, że Arabowie w jego czasach nie stanowili zagrożenia dla cesarstwa. Pewne – co nie znaczy, że duże – zainteresowanie autora wzbudziły jedynie epizody związane z sukcesami bizantyńskimi, stosunkowo nieodległymi od czasu, kiedy powstawał jego tekst, a które były owocem działalności Nicefora Fokasa (najpierw jako wodza Romana II, później zaś jako cesarza), następnie Jana Tzymiskesa i Bazylego II. Godnym podkreślenia jest, że wszyscy trzej władcy ukazywani są przez niego jako wybitni wodzowie i mężni wojownicy. Zwycięstwa nad Arabami stanowią jeden z elementów budowania takiego właśnie ich obrazu.



³⁵ Zgodzić wypada się z opinią wyrażoną przez I. Nilsson i E. Nystrom (*To compose...*, s. 45), że: *Constantine Manasses includes and excludes episodes according to his own taste, which seems to be based on narrative potential rather than an historian's standard wish to 'tell everything'.*

XI

KAROLINA KRZESZEWSKA*

Osobliwe konfrontacje islamu z chrześcijaństwem na przykładzie wybranych tekstów kultury ustnej Słowian Południowych



Bohaterska epika Słowian Południowych – Serbów, Chorwatów, Bośniaków, Hercegowińców, Czarnogórców, Macedończyków i Bułgarów (z wykluczeniem Słoweńców – tam epika ma charakter ballady) – liczy co najmniej pół miliona utworów nie publikowanych i drugie tyle ogłoszonych drukiem. Europejska folklorystyka¹ sformułowała szereg hipotez dotyczących czasu powstania

* Dr Karolina Krzeszewska (ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1013-5881>), Uniwersytet Łódzki, Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej im. prof. Waldemara Cerana, *Ceraneum*, karolina.krzeszewska@uni.lodz.pl

¹ W tym folklorystyka polska, która ma w swoim dorobku setki przekładów południowosłowiańskiej pieśni ludowej, ale i opracowania krytyczne, np. H. Czajka, *Bułgarska i mace-*

południowosłowiańskich pieśni bohaterskich. Informacje zawarte w fabularnej warstwie pieśni nie są tutaj pomocne, gdyż oprócz elementów historycznych zawierają także motywy mityczne, biblijne, bajkowe, legendowe oraz obyczajowe. Przyjmuje się, że epos bułgarski w kształcie, który znamy z zapisów z wieku XIX, opiewa losy bohaterów inspirowanych wydarzeniami z XIV–XV w. Podobnie epos serbski, chociaż opisywane w nim czasy są nieco wcześniejsze (cykle o Nemanjiciach i Mrniavčeviciach)².

W świetle badań Vatroslava Jagicia³ najwcześniejszym pewnym źródłem historycznym, świadczącym o istnieniu pieśni bohaterskiej za Dunajem, jawi się notatka sporządzona na przełomie lat 1325 i 1326 przez bizantyńskiego legata i kronikarza, Nicefora Gregorasa, podróżującego z Konstantynopola do Skopja. Jego orszakowi towarzyszyli Słowianie, śpiewający pieśni sławiące nieznaną Grekowi junaków. Niestety, treść żadnego utworu nie została wówczas zanotowana. Z XV–XVI w. pozostały podobne wzmianki w różnych cudzoziemskich i słowiańskich kronikach historycznych, jak np. raport burmistrza Splitu do senatu weneckiego z 1547 r., zawierający informację o ślepym żołnierzu z okolic miasta, śpiewającym popularną wśród ludu pieśń o Królewiczu Marku. Zgodnie z powyższymi zapisami źródłowymi należałoby przyjąć, że pieśń bohatera powstała w XIV w. Przemawiają za tym opiewane realia, skupione wokół najazdu tureckiego. Istnieją jeszcze dwie inne hipotezy, z których pierwsza określa czas powstania pieśni na przełom XV i XVI stulecia, argumentując tę datację najstarszymi znanymi zapisami pieśni ludowych (*bugarsztice*), pochodzących z XVI-wiecznych manuskryptów z obszaru wybrzeża oraz północno-zachodniej części Chorwacji, autorstwa dalmatyńskiego poety Petara Hektorovicia⁴. Z kolei

dońska historyczna pieśń ludowa, Wrocław 1968; e a d e m, *Bohaterska epika ludowa Słowian południowych (struktura treści)*, Wrocław 1973; K. S i m i c z i j e w, *Macedońska liryka ludowa*, Warszawa 1976; i d e m, *Pieśń hajducka Słowian Południowych*, Wrocław 1985; J. M l e c z k o, *Bułgarskie pieśni łazarskie. Próba systematyki pieśni obrzędowych*, Katowice 2007. Nie sposób nie wspomnieć o pierwszej powojennej publikacji południowosłowiańskiej twórczości ludowej: *Jugosłowiańska epika ludowa. Wybór*, tłum. Cz. J a s t r z ę b i e c-K o z ł o w s k i, wstęp M. J a k ó b i e c, Wrocław 1948. W antologii zamieszczono 18 epickich pieśni historycznych, opatrzonych licznymi komentarzami, odnoszącymi się m.in. do źródeł danego utworu.

² Przegląd hipotez zob. H. C z a j k a, *Nimfy – herosi – antagoniści. Epos ludowy Bułgarów*, Katowice 1994, s. V–XI.

³ *Ibidem*, s. VIII–IX.

⁴ Szerzej o wątpliwościach związanych z pochodzeniem najstarszych południowosłowiańskich pieśni ludowych zob. *Хърватските бугарици и техните български съответствия. Статии и материали*, ред. С. С т о й к о в а, София 2015. Publikacja syntetyzuje dorobek kilkudziesięciu lat bułgarskiej folklorystyki, dokonuje rewizji naukowych teorii i wniosków. Prezentuje, za pomocą wybranych tekstów bułgarskich etnologów, rozwój bułgarskiej myśli naukowej nad *bugarszticą*, zawiera też interesujący materiał źródłowy: teksty pieśni epickich, for-

zwolennicy wcześniejszego pochodzenia eposu umiejscawiają powstanie pieśni pomiędzy XI a XIII stuleciem. Zdaniem Jordana Iwanowa, epos bułgarski narodził się po tragicznej bitwie w wąwozie pod Bełasicą w 1014 r., kiedy oślepieni Bułgarzy nie byli w stanie powrócić do codziennych zajęć, więc zajęli się układaniem pieśni opartych o wydarzenia, jakie stały się ich udziałem. Jak pisze Henryka Czajka, ta teoria nie jest mniej prawdopodobna niż inne⁵. Prześledzenie genezy pieśni bohaterskich innych ludów przynosi wnioski dotyczące niewątpliwego wpływu i inspiracji tragicznych czasów krwawych wojen na rozwój tradycji ludowej – za przykład mogą posłużyć chociażby epickie pieśni o czynach rycerzy frankońskich *chansons de geste*. Niestety, brak nam innych dowodów na potwierdzenie wczesnego powstania południowosłowiańskiego eposu bohaterskiego.

Podobnie niepewnie przedstawia się sprawa miejsca powstania eposu. Jeśli założyć, że były nim ziemie głównego bohatera utworów, tj. Królewicza Marka, to wówczas powinien on powstać na terenach dzisiejszej Macedonii, zachodniej Bułgarii oraz części Serbii i stamtąd zawędrować do Morza Czarnego, Egejskiego i Adriatyckiego. Jeśli jednak uzależnić powstanie słowiańskiej epiki bohaterskiej od wpływów obcych, to wówczas okaże się, że faktycznie pieśni o Królewiczu Marku powstały w Dalmacji, w XVI w., pod wpływem francusko-włoskiej literatury rycerskiej i stamtąd rozpowszechniły się na Półwyspie Bałkańskim. Henryka Czajka konkluduje, że dociekanie, gdzie dokładnie powstały pieśni żyjące w tradycji ustnej minimum pięćset lat, nie ma większego sensu⁶. Epos koncentruje się bowiem na bohaterach feudalnych z różnych miejsc, inspirowanych zapewne niejedną prawdziwą postacią. Nawet jeśli pierwsze pieśni miały wybitnie lokalny charakter, to ich rozwój szedł w parze z pewnymi uogólnieniami, zacieraniem się różnic, zapożyczeniami lub wymianą elementów z innych utworów. Tak bułgarska, jak i serbska epika bohaterska składa się bowiem z oddzielnych pieśni, stanowiących zamknięty schemat fabularny. Nigdy nie istniała w innym, bardziej zwartym kształcie. Mimo że zarówno wykonawca, jak i odbiorca utworu mają świadomość, że epos opiewa dawne czasy, to wydarzenia i postacie są przez nich odbierane jako historyczne.

Na strukturę treści bohaterskiej epiki ludowej składa się pięć warstw: historyczna, mityczna (najstarsza), chrześcijańska, baśniowa i obyczajowa⁷. Za komponenty główne uznać można mit pogański oraz obyczajowość – a więc element

malnie i treściowo podobnych *bugarszticom*, zebranych podczas badań terenowych na ziemiach bułgarskich w drugiej połowie XX w.

⁵ H. Czajka, *Nimfy – herosi – antagoniści...*, s. IX.

⁶ H. Czajka, *Nimfy – herosi – antagoniści...*, s. XIV.

⁷ Szczegółowe omówienie struktury treści epiki bohaterskiej, z uwzględnieniem materiału źródłowego z całej południowej Słowiańszczyzny, patrz: H. Czajka, *Bohaterska epika...*, *passim*.

irracjonalny i racjonalny, fantastyczny i rzeczywisty. Blisko do warstwy mitycznej pozostaje baśniowość, element zbadany jedynie fragmentarycznie. Religia chrześcijańska natomiast, wraz z całą obrzędowością, pozostaje w związku z pieśnią w sposób powierzchowny. Istota wiary chrześcijańskiej nie jest w pieśni zgłębianą, natomiast historia ma w niej rolę głównie inspirującą. Dla pieśni ludowej postacią najważniejszą jest Królewicz Marko – trzeciorzędna postać historyczna, władca niewielkiego obszaru ziem z ośrodkiem Prilep w Macedonii, odziedziczonym po królu Vukašinie w 1371 r. Uznał tureckie zwierzchnictwo i jako turecki wasal rządził Prilepem i jego okolicą aż do śmierci w 1394 r. Bohater ten jest dla pieśni ludowej osobą centralną, mnóstwo wydarzeń tak wcześniejszych, jak i późniejszych, wiąże się z jego imieniem. Z ludowego punktu widzenia był wybitną postacią historyczną, w świadomości ludu zastąpił stare obrazy mitycznych herosów oraz wszedł do nowych wątków, powstałych pod wpływem wydarzeń dziejowych.

Galeria postaci, zaludniających bohaterską epikę Słowian Południowych, jest zbudowana z bohaterów fikcyjnych oraz bohaterów historycznych – mających swoich realnych odpowiedników. Do zidentyfikowanych junaków należą m.in. Momczil, wojewoda Relio – Chrelio, król Vukašin, Królewicz Marko, Srogi – Lutyca Bogdan, chory Dojczin, Musa Kesedžija, Filip Madžarin, Jankuła. Bohaterowie zostali wywiedzeni od postaci historycznych żyjących między XIV a XV w. W eposie bohaterskim natomiast żyją w tzw. umownej epoce południowo-słowiańskiej, obejmującej ok. 300 lat, która w świadomości ludowej jest swego rodzaju starożytnością dziejów, niepowiązaną z innymi okresami. Wydarzenia są traktowane jako autentyczne, a wśród bohaterów najpopularniejszym jest Królewicz Marko, kreowany na rycerza, którego celem jest prowadzenie walk i odnoszenie zwycięstw. Geografia epicka obejmuje: Morze Egejskie, Tesalonikę, Świętą Górę Athos, Konstantynopol/ Sambuł, Macedonię, zachodnią Bułgarię, część Albanii, wybrzeże Adriatyku, Serbię, Czarnogórę, Bośnię i Hercegowinę, część Chorwacji, Rumunii i Węgier.

Najstarsze wątki bohaterskiej pieśni epickiej realizują utwory, w których dochodzi do spotkania lub konfrontacji pomiędzy Królewiczem Markiem a istotami nadprzyrodzonymi (jestestwami demonologicznymi, jak wiły, zmeje czy narecznice). Wynikiem tych zdarzeń może być np. przepowiednia dotycząca przyszłości bohatera, zdobycie przez herosa ogromnej siły, pokonanie potwora, ale i ożenek. Ogromną grupę tworzą pieśni opiewające losy bohaterów i ich walki z przeciwnikami. Wpisane są one w schemat odbywanej podróży, prowadzącej do miejsca jej początku, najczęściej domu i wykazują morfologiczne podobieństwo z ludową bajką magiczną. Jeszcze inną grupę utworów tworzą te o poszukiwaniu lub zdobyciu narzeczonej i junackim weselu. Ostatnią kategorię budują pieśni, w których pobrzmiwają odgłosy tureckiej niewoli. Opisy sprzeciwu wo-

bec dominacji Turków Osmańskich obecne są w pieśniach junackich, hajduc-
kich oraz macedońskich rewolucyjnych. Opiewa się w nich wydarzenia z czasów
drugiego carstwa bułgarskiego, z których część buduje cykl o Królewicu Marku
i innych junakach. Szczególnie płodny jest wątek, w którym Królewicz Marko
zbrojnie przeciwstawia się najeźdźcy i ratuje uciśnionych⁸, spotykany w szeregu
pieśni pod zbiorczym tytułem *Marko uwalnia trzy łańcuchy jeńców*:

W jeden łańcuch młodzieńców zakuto,
młodych mężczyzn, ledwie zaręczonych;
w drugi łańcuch zakuto dziewczyny,
co to jeszcze żonami nie były;
a w ten trzeci – skuto młode matki,
które chłopców trzymają przy piersi⁹.

(tłum. Jacek Bukowski)

W opisach prowadzonych niewolników, spiętych łańcuchami (tzw. „trzy
łańcuchy niewolników”), uformowanych z młodych chłopców (junaków, kawa-
lerów), dziewcząt i młodych kobiet (wariantywnie: z dziećmi przy piersi), znaj-
duje odzwierciedlenie ówczesna sytuacja ludności Bałkanów; Bułgarów, Serbów,
Macedończyków. Obraz ten bywa w pieśniach przytaczany przez cudzoziemców
podróżujących przez Półwysep Bałkański, którzy są świadkami rozdzierających
scen, ale przede wszystkim w historiach, w których Królewicz Marko (lub inny
bohater) uwalnia „trzy łańcuchy niewolników”. Uprawdani bywają spokojni
owczarze, rolnicy, pasterze, którzy niekiedy śnią o strasznych wydarzeniach i to
złe przeczucia są motywem pieśni¹⁰.

⁸ Inne popularne wątki to: Marko uwalnia brata i siostrę wziętych w jasyr; Car Soliman, Kulewicz Ban i Królewicz Marko; Marko Królewicz znosi weselny podatek; Królewicz Marko idzie z carem na polowanie; Królewicz Marko i orlątko krzywodziobe; Śmierć Marka i upadek carstwa.

⁹ H. C z a j k a, *Nimfy – herosi – antagoniści...*, s. 233–238.

¹⁰ W tradycji ustnej funkcjonuje grupa pieśni, w których przyszłe wydarzenia zostają przepowiedziane przez kukulkę, np. *Куквица предсказва идването на Турците* [Kukulka przepowiada nadejście Turków – tłum. aut.], BNPP 3, s. 242–243. Pieśń przytacza dialog pomiędzy kukulką a starym igumenem. Ptak nie chce obudzić swoim głosem śpiących mnichów, lecz przepowiada smutną przyszłość. Do monasteru zbliżają się janczarzy, którzy zbezczeszczą święte miejsce, a mnichów wezmą w niewolę. Tak też się dzieje po trzech dniach od przepowiedni. Pieśń dość szczegółowo opiewa, jaki los czeka pojmanych: będą pracować białą wełną, aż stanie się biała (?). Treść można odczytywać symbolicznie: jako przepowiednię upadku carstwa, wyrugowanie wiary (zniszczenie cerkwi) i pamięci o przodkach (smutny los igumena). Podobnie w pieśni z okolic Samokowa, zapisanej przez Kuzmana Szapkarewa, Matka Boska pod postacią kukulki nawiedza starego mnicha, Damiana. Mężczyzna obawia się, że ptak swoim kukaniem obudzi śpiących kleryków. Wówczas ptak wyjaśnia, że z Bożego rozkazu przybył ostrzec mnichów przed najazdem

Interesującą kontaminację pieśni junackiej z obrzędową przedstawia grupa utworów, w których to św. Jerzy zajmuje miejsce Królewicza Marka i uwalnia trzy łańcuchy niewolników, a czasem – podobnie jak znany junak – pokonuje czarnego Araba. Najstarszy zapis pieśni, w której św. Jerzy uwalnia trzy łańcuchy niewolników¹¹, pochodzi z 1842 r. i realizuje prosty schemat oparty na formule błogosławieństwa „dar za dar”. Część badaczy dopatruje się w tych fragmentach pogańskich pozostałości składania ofiar bóstwom urodzaju. Schemat fabularny zostaje odzwierciedlony w kolędniczej pieśni z bułgarskiej wsi Botewo¹², zapisanej w 1971 r. od blisko osiemdziesięcioletniego informatora. Święty Jerzy obchodzi rankiem pola i widzi trzy łańcuchy niewolników: pierwszy tworzą rolnicy, drugi – pasterze, a trzeci – pszczelarze. Każda z grup prosi o uwolnienie i obiecuje bogate dary, św. Jerzy prosi jedynie o spełnienie części obietnic: zamiast zagonu żyta wystarczy mu jeden korowaj, zamiast stada owiec – jedno pieczone jagnię, zamiast pasieki – jedna świeca, ale dary muszą pochodzić z *serc czystych i jasnych jak słońce* [tłum. aut.]. W innym wariantcie utworu¹³ św. Jerzy obchodzi pola i widzi trzy łańcuchy niewolników: pierwszy tworzą rolnicy, drugi – kupcy, a trzeci – owczarze. Każda z grup prosi o uwolnienie i obiecuje bogate dary, św. Jerzy prosi jedynie o spełnienie części obietnic: zamiast trzystu kilogramów białego żyta wystarczy mu jedna pita, zamiast trzystu zagonów winorośli – jeden bukłak słodkiego wina, zamiast trzystu baranów – jedno dobrze upieczone jagnię, ale dary muszą pochodzić z *serc czystych i jasnych jak słońce*. Niektóre z pieśni są bardziej rozbudowane i oddzielają osobne pasáže na dokładne opisy niedoli jeńców oraz na rozmowy pomiędzy św. Jerzym a niewolnikami¹⁴, inne natomiast zawierają elementy zaczerpnięte z bajki magicznej. W stosunkowo nowej, bo zanoto-

tureckiego wojska. Co ciekawe, Damian nie obawia się wroga – zamierza wezwać na pomoc św. Nikołą, który rozgromi obce wojsko i tak też się w pieśni dzieje (К.А. Шапкарев, *Сборник от български народни умотворения*, ред. П. Диневков, С. Стойков, т. I, София 1968, s. 164).

¹¹ М. Кифалов, *Заради възрождение новой болгарской словесности или науки. Сочинение или книжица руского историописателя Венелина*, Москва 1838, s. 109.

¹² *Свети Георги и три синджира роби I* [Święty Jerzy i trzy łańcuchy niewolników I], SbNU LX/I, nr 517, s. 389.

¹³ *Свети Георги и три синджира роби II* [Święty Jerzy i trzy łańcuchy niewolników II], SbNU LX/I, nr 518, s. 389–390.

¹⁴ *Свети Георги обхожда синорите и освобождава роби* [Święty Jerzy obchodzi pola i uwalnia niewolników], SbNU LX/I, nr 521, s. 392–393. Święty Jerzy obchodzi pola i spotyka kolejno łańcuchy niewolników: pierwszy tworzą owczarze, drugi – rolnicy, a trzeci – krawcy. Każda z grup prosi o uwolnienie i obiecuje bogate dary, św. Jerzy prosi jedynie o spełnienie części obietnic: zamiast trzystu baranów – po jednym jagnięciu na *Giergiowden*, zamiast trzystu kilogramów żyta – po jednym korowaju, zamiast srebra i złota – po jednej świecy.

wanej w 1980 r. pieśni z bułgarskiej wsi Popina¹⁵, św. Jerzy pokonuje czarnego Araba (brak u tej postaci przynależności etnicznej, jest to uosobienie zła i ciemnych mocy) i uwalnia niewolników. Opis konia świętego jest specyficznie rozbudowany i zawiera poetyckie określenia końskiego rzędu: wodze jak cienkie węże, siodło jak żółty smok, czaprak niebieski jak gwiazdziste niebo. Święty Jerzy na wspaniałym rumaku objeżdża pola i spotyka trzy łańcuchy niewolników: pierwszy tworzą rolnicy, drugi – owczarze, a trzeci – winiarze. Każda z grup prosi o uwolnienie i obiecuje bogate dary: dziewięć korowajów, dziewięć baranów, dziewięć beczek wina. Święty Jerzy uderza buzdyganem oprawcę niewolników, czarnego Araba i uwalnia jeńców.

Ogromna grupa pieśni epickich koncentruje się wokół obrazowania losu kobiet bałkańskich, obfitującego w tragiczne zdarzenia, jak np. porwania panien, odbieranie matkom dzieci celem wcielenia ich w korpusy janczarów, zmuszanie do przyjęcia obcej religii – brutalna islamizacja, okrutne morderstwa jako kara za odmowę przyjęcia islamu lub zdradzenia kryjówki ojca, brata lub innych mężczyzn. Wśród bułgarskich ballad ludowych szczególnie często spotyka się utwory, rejestrujące losy kobiet-niewolnic, wymienianych imiennie (Elena robinja, Angelina i Magdalina porobeni, Erina robinja), kończonych ucieczką, rzadziej uwolnieniem, często samobójstwem. Inne nieszczęsne kobiety zostają wzięte w jasyr, z dziećmi przy piersi, wiedzione przez góry, lasy i Dunaj. Pieśni dopowiadają epizody o próbach porzucenia dzieci w miejscach niedostępnych dla najeźdźcy z nadzieją matek na to, że zaopiekuje się nimi dzika przyroda. Szczególnie eksponowanym jest w twórczości ludowej motyw kobiet opierających się islamizacji lub odrzucających propozycję małżeństwa ze strony Turka, zamkniętych na wiele lat w więzieniu, przywiązanych do wiary ojców, ostatecznie otrzymujących zbawienie i aureolę świętej. Niejako w opozycji do zabytków, uwznioślających bohaterski opór wobec najeźdźczej kultury i religii, zaistniała grupa pieśni opiewająca wątek kobiet chętnie i bez przymusu przyjmujących islam i poślubiających Turków, szybko jednak żałujących swojego postępuku wobec zupełnie nowych warunków egzystencji, tak różnych od rodzimych tradycji i wzorów. Taka decyzja zostaje podjęta w nadziei na lepsze życie, które pozwoli uniknąć niebezpieczeństw i trudności. Motyw ten pojawia się w kilku macedońskich pieśniach pochodzących ze zbioru Stefana Werkowicza, opublikowanych po raz pierwszy w 1860 r. w Belgradzie. Jeden z utworów¹⁶ przytacza dialog pomiędzy Jowanem i jego siostrą Weliką, która ma zamiar przyjąć turecką wiarę. Brat nie może zrozumieć powodów, dla których siostra podjęła taką decyzję. Nie

¹⁵ *Свети Георги погубва арапин и освобождава робии* [Święty Jerzy zabija Araba i uwalnia niewolników], SbNU LX/I, nr 522, s. 393.

¹⁶ NPMБ, nr 178, s. 190–191.

trafiają do niego argumenty o lepszym, wesołym życiu w roli żony Turka. Ostatecznie Welika prosi brata, aby ją skrył przed weselnikami. Jowan modli się do Boga, aby ten ukrył siostrę w niebiosach i tak też się dzieje. W innej pieśni¹⁷ Januda przyjęła islam, ale kiedy nadchodzi chrześcijańska Wielkanoc i dziewczyna widzi, jak jej bliscy udają się do cerkwi, ogarnia ją rozpacz. Odważnie wypomina Turczynkom, że nie obchodzą ani Wielkanocy, ani dnia św. Jerzego, a boga czczą z pomocą ołowianych kul. Turczynki próbują jej wyjaśnić, że i u nich jest świątynia i święta, ale Januda każe im zamilknąć i porównuje je do siedzących smutno kukulek. W innym wariacie tej samej pieśni¹⁸ Januda twierdzi, że została oszukana i nie tak wyobrażała sobie przyjęcie islamu. Teraz czuje się wyobcowana i pełna żalu.

W bułgarskiej twórczości ludowej istnieje kilka ballad realizujących wątek dziewczyny, która przeszła na islam z miłości do Turka, lecz z czasem zaczyna żałować¹⁹. Powodem są nowe okoliczności życia, inna codzienność, brak znanych świąt i obrzędów. Fabuła tych utworów wygląda podobnie, tworzą ją trzy istotne wydarzenia:

I. decyzja o przyjęciu obcej wiary, często realizowana wraz z zamążpójściem – może to być wynik miłości do cudzoziemca lub znudzenia i zmęczenia dotychczasowym życiem, nadziei na lepszą, łatwiejszą egzystencję;

II. szybkie rozczarowanie, żal, rozpacz dziewczyny przy okazji np. konieczności pracy w niedzielę albo w chwili usłyszenia bułgarskiej pieśni z pól;

III. wyśpiewana pochwała bułgarskiej wiary i obyczaju.

Wydarzenia te następują bardzo szybko: w piątek panna podejmuje decyzję, którą obwieszcza np. matce, w sobotę przyjmuje islam, w niedzielę – po wykonaniu serii ciężkich prac – już rozpacza. Warianty pieśni różnią się głównie powodem, dla którego dziewczyna przyjmuje islam. Zdecydowanie najrzadziej odnotowywanym typem pieśni jest wersja o romantycznej miłości Rady i Ali-li, w której dziewczyna zostaje urzeczona muzyką Turka i jego słowami, przyrównującymi turecką wiarę do świeżej bazylii. Pierwsza część utworu odtwarza rozmowę zakochanych, druga jest już typowa – Rada po wypełnionej pracy niedzieli wpada w rozpacz i ogromnie żałuje podjętej decyzji.

Proza ludowa Słowian Południowych uwzględniła pewien zasób utworów, na których okupacja turecka odcisnęła swoje piętno. Część wątków i motywów znanych z pieśni funkcjonuje w formie opowieści narracyjnej, głównie jako

¹⁷ NPMB, nr 19, s. 26–27.

¹⁸ NPMB, nr 235, s. 255–256.

¹⁹ *Потурчила се от любов към турчин, но съжалява* [Z miłości do Turka przyjęła wiarę turecką, lecz żałuje], SbNU LX/2; wątek zawiera się w szeregu innych pieśni, np. 1339; 1340, 1341; 1342; 1343; 1344, s. 547–550.

podania, ale także jako bajki, anegdota, legendy. Niewielki zbiór²⁰ tworzą utwory mieszane, częściowo w formie tekstu do śpiewu lub recytacji, a częściowo prozatorskie. W tej grupie brak jednak historii nietypowych, odróżniających się od epickich pieśni o czynach junaków. Tematyka bohaterska w podaniach ludowych najczęściej koncentruje się na opisie dzieciństwa bohatera – historii, w jaki sposób zdobył siłę, konia i broń; na jego walkach, zwycięstwach, bohaterskich czynach, wreszcie opisuje jego śmierć lub zaginięcie. Przebogaty zbiór stanowią historie odnoszące się do śladów rzekomo pozostawionych przez bohatera – rzuconych przez niego ogromnych głazach, usypanych górach, tropach jego konia lub psa, pieczarach, jaskiniach, młynach, w których mieszkał lub nocował, zbudowanych monasterach, ukrytych skarbach, źródłach, które wybiły z jego pomocą, uwolnionych spod władzy smoka rzekach, jeziorach powstałych z jego łez oraz innych elementach przyrody nieożywionej, często nazywanych na cześć bohatera. Opowieści te funkcjonują na ogół w tradycji danego regionu, często ograniczają się do jednej wsi, a stosowana nomenklatura nie zawsze znajduje potwierdzenie na oficjalnych mapach. Nowsza tradycja prozatorska dysponuje jednak kilkoma tekstami, których treści drastycznie różnią się od fabuł proponowanych przez tradycyjną pieśń bohaterską. Ponad stuletni informator z bułgarskiej wsi Michajłowo w 1964 r. przytoczył niechlubną historię Królewicza Marka²¹, silnego i bardzo bogatego, władcy wszystkich przystani na Dunaju. Kiedy okazało się, że car Szyszman uległ Turkom, junak porzucił swoje ziemie i uciekł bez walki. Tak samo postąpił car Kostadin (Konstantyn Dragasz). Jak konkluduje informator, od tego haniebnego zdarzenia ich imion się nie wspomina. Innym jeszcze przykładem historii nie wpisującej się w bohaterską biografię Królewicza, jest legenda o tym, jak Marko i car Kostadin walczyli z Turkami²². Opublikowano ją po raz pierwszy w 1891 r., zapisano w bułgarskiej wsi Orjachowo. Historia stanowi element kilkuczęściowego cyklu o losach Królewicza Marka. Zgodnie z tą opowieścią, bohater spędził pewien czas wtrącony do przepaści, gdzie żywił się ciałem zabitego potwora. Kiedy udało mu się wydostać, długo odzyskiwał siły, ale wreszcie był gotowy do walki z Turkami. Niestety, za każdym razem, kiedy uderzał przeciwnika wierzchołkiem gruszy (używał jej zamiast zgubionego w przepaści buzdyganu), Turek rozdwajał się i w ten sposób wojsko nieprzyjaciela się powiększało. Marko przeraził się i poskarżył carowi Kostadinowi na taki stan rzeczy tłumacząc, że Bogurodzica musi być po stronie Turków. Car się

²⁰ W SbNU LIII odnotowano jedynie cztery utwory.

²¹ *Крали Марко и цар Костадин избягват от турци* [Królewicz Marko i car Kostadin uciekają przed Turkami], SbNU LIII, nr 38, s. 775.

²² *Крали Марко и цар Костадин се бият с турците* [Królewicz Marko i car Kostadin walczą z Turkami], BNT 11, s. 92–93.

przestraszył, nakazał więc wszystkim patriarchom i władcykom modlić się prosząc Bogurodzicę, aby stanęła po stronie Bułgarów. Jego modły zostały wysłuchane, a Królewicz Marko wraz z carem Kostadinem najechali Sambu i rozbili całe wojsko tureckie. W przytoczonej historii szokującym jest fakt, że Bogurodzica początkowo wspiera Turków. Wydaje się jednak, że jest to odzwierciedlenie ludowych wierzeń, jakoby tureckie jarzmo było karą za grzechy Bułgarów.

Oprócz niechlubnych epizodów z biografii junaka Marka, legendy folklorystyczne operują motywem konfrontacji św. Eliasza z prorokiem Mahometem, ukazującej ostateczną przewagę chrześcijaństwa nad islamem. Kultura ludowa Słowian zastąpiła pogańskiego Peruna św. Elaszem, dając mu władzę nad deszczem, gradem, burzą, błyskawicami, a także możliwość wznoszenia się w niebo na ognistym wozie. Jedną z legend folklorystycznych z regionu sofijskiego²³, wydana po raz pierwszy w 1892 r., przytacza historię zakładu zawartego pomiędzy Mahometem (opowieść ludowa nazywa go mianem „tureckiego świętego”) a Świętym Elaszem Gromowładcą, który miał na celu wskazanie największego junaka na podstawie wydania możliwie najgłośniejszego krzyku. Zakład wygrał św. Elasz, który uniósł się w obłoki i uderzył gromem. Wówczas przerażony Mahomet defekował, a z jego odchodów wyrósł tytoń. Turcy zaś zebrali roślinę, ususzyli i zaczęli palić. Według komentarza opowiadającego, Turcy uważają tytoń za święty i palą go najwięcej ze wszystkich. W innej jeszcze opowieści²⁴, zanotowanej w połowie XX w., podczas przechadzki proroka Eliasza z Mahometem po pustyni, Gromowładca dokonał cudu: uderzył laską w kamień i popłynęła z niego świeża, chłodna woda, którą obaj ugasili pragnienie. Mahomet zapragnął dokonać podobnej rzeczy. Rozkazał więc sługom napełnić wodą skórę bawołu i zakopać w piasku. Niestety, miech odkryły świny i niszcząc go, udaremniły dokonanie cudu. Wtedy Mahomet przeklął je i dlatego też muzułmanie nie jedzą wieprzowiny i się nią brzydzą.

W niewielkiej grupie tekstów narracyjnych opowiadających o zasiewach na Bałkanach spotyka się historie wyjaśniające, w jaki sposób w Europie znalazł się ryż²⁵. W opublikowanej w 1890 r. legendzie, która rzekomo miała być opowiadana przez Turków mieszkających w okolicy bułgarskiego miasta Stanimaka (dziś Asenowgrad), ryż został sprytnie przetransportowany z Anatolii w brzuchach gęsi przez człowieka nazywanego przez nich Rejs Babą. Okoliczni Bułgarzy jednak twierdzą, że był to ich rodak, a nazywał się Grigor Angełow. Według legendy

²³ *Как е израснал тютюна* [Jak urósł tytoń], BNPP 7, s. 201–202. Inne podobne warianty: SbNU VII, nr 14, s. 138; SbNU LVI, nr 433, s. 400; SbNU II, nr 3, s. 166.

²⁴ *Защо турците не ядат свинско* [Dlaczego Turcy nie jedzą wieprzowiny], SbNU LVII, s. 881.

²⁵ *Как е завъден оризът* [Jak sprowadzono ryż], BNPP 7, s. 198–199. Por. SbNU III, s. 196.

z 1896 r. z regionu sofijskiego, pewien Turek zabił żurawia, a kiedy zaczął go ćwiartować, zobaczył, że ptak miał w środku jakieś ziarna. Nie wiedział, co to może być, więc je zasiał. Na skutek kłótni z sąsiadem, który zniszczył mu zasiewy, przypadkiem odkrył, jak i kiedy należy zbierać ryż, aby plon był urodzajny.

Nawiązując do wydarzeń znanych m.in. z ludowych pieśni, jedna z bułgarskich legend ludowych wyjaśnia, skąd wzięła się ospa²⁶. W opublikowanym po raz pierwszy w 1896 r. tekście, zapisanym w Gabrowie, informator przywołuje niespokojne czasy tureckiej okupacji, kiedy uprawiano urodziwe dziewczęta, panny i kobiety. Wtedy Bóg zesłał ospę, aby przez chorobę zbrzydły i nikt nie chciał ich porwać. Potem jednak nastał pokój, więc Bóg dał lekarzy, żeby ospę leczyli. I niektórzy – jak przypomina informator – szczepili się na ospę, więc nie chorowali. *Teraz ludzie chorują na inne choroby, od których tak nie brzydą, a ospa była na tamte niespokojne czasy* [tłum. aut.] – konkluduje informator.

Przytoczone powyżej warianty tekstów prozatorskich (legend i podań ludowych) można zakwalifikować jako bajki ajtiologiczne – krótkie, nieskomplikowane i stosunkowo jednorodne pod względem poetyki przekazy, opowiadające o okolicznościach stworzenia pewnych elementów rzeczywistości. Opowieści te cieszyły się zaufaniem chłopskich odbiorców co do autentyczności przedstawianych wypadków. Omawiane narracje, obok sankcjonowania zasadniczego porządku rzeczy i zależności, konstytuują określone elementy systemu religijnego poprzez wskazanie na genezę jakiegoś wierzenia (np. wyjaśnienie tabu pokarmowego) bądź organizują kontekst pozwalający zinterpretować wyobrażenia, które w innym wypadku pozostawałyby niezrozumiałe (np. dlaczego ospa sprawia, że ludzie brzydą). Ludowy etiologizm w szerokim rozumieniu oznacza mówienie o początkach zjawisk, przedmiotów, istot, kategorii, nazw, słów, cech, jakości z bardzo różnych poziomów i porządków rzeczywistości oraz sposobów jej conceptualizacji. Konsekwencją podejmowanej przez ludowych gawędziarzy tematyki, takiej jak pochodzenie choroby, odkrycie sposobów uprawy ziarna czy nazwy góry, jest różnorodność jej fabularnych realizacji i występujących tam postaci. Fakt ten z kolei pociąga za sobą wielość wykorzystanych modeli gatunkowych folkloru, związanych z określonymi strategiami narracyjnymi (np. nastawionymi na wywołanie efektu komicznego). Tak też część przywołanych wyżej tekstów, oprócz wartości objaśniającej świat, niesie ze sobą spory ładunek humoru, mający na celu wytworzenie dystansu wobec okrutnych zdarzeń historycznych.

Oczywiście, omówione teksty nie wyczerpują w żaden sposób zasobu rzadko spotykanych motywów zrealizowanych w pojedynczych wariantach pieśni lub opowiadań, skoncentrowanych wokół spotkania chrześcijaństwa z islamem.

²⁶ *За шарката [O ospie]*, BNPP 7, s. 242.

Na uwagę badacza zasługują chociażby pieśni, w których to Królewicz Marko lub inny junak „pobułgarza” przeciwnika, próbującego zmusić do przejścia na islam społeczność danej wsi.

Tradycyjna epicka pieśń ludowa Słowian Południowych, powstała w wiekach średnich i przechowywana w tradycji ustnej do czasów najnowszych, jest dumą i wielkim skarbem kulturalnym narodów bałkańskich. Kultura ludowa Półwyspu Bałkańskiego stanowi konglomerat elementów słowiańskich, trackich, greckich, a także wschodnich – te nasiliły się od XIV w., jako efekt tureckiego najazdu i wielowiekowej okupacji. Twórczość ludowa pod postacią obrzędów, pieśni, wierzeń, bajek, podań, legend, a nawet przysłów, zagadek i dowcipów może być uznana za jeden ze sposobów oporu wobec islamizacji oraz za pomysł na rozwój umysłowy narodu pomimo braku możliwości realizacji potrzeb estetycznych w tradycji pisanej. Burzliwe dzieje krajów bałkańskich znalazły swój wyraz m.in. w eposie bohaterskim, który jako gatunek folkloru spełniał potrzeby społeczne, historyczne i estetyczne ludu.

Elementy historyczne, będące echem minionych wydarzeń, są przez nosicieli tradycji postrzegane jako teraźniejsze; dla Słowian rzeczywistością aż do XIX w. była turecka niewola, palący problem islamizacji, różnorodne daniny, zagrożenie porwaniem, torturami, morderstwem. Jak zauważa Henryka Czajka:

(...) epika bohaterska zawiera zbiorowe wyobrażenia szeregu postaci i wydarzeń, gromadzone latami, (...) mają one w pieśni ludowej charakter uogólniony (...) przez szereg wieków żyły tylko w ustnym przekazie, zapisów zaś dokonano późno (...) archaiczny mit w określonych warunkach historycznych przeistoczył się w ludową legendę, odbieraną w czasie niewoli tureckiej jako jej historia²⁷.

Przytaczane utwory nie są wierną dokumentacją prawdziwych wydarzeń, ale dziełami opartymi na odległych faktach, niosącymi wielki ładunek emocjonalny kilku pokoleń i wyraźne zacięcie literackie „niepiśmiennego pisarza”. Stosunek chrześcijan do mahometan jest w twórczości ludowej zdecydowanie negatywny, nie tylko ze względu na brak akceptacji innowierców, ale w tym wymiarze jest to odzwierciedlenie stosunku poddanego do okupanta.



²⁷ H. Czajka, *Nimfy – herosi – antagoniści...*, s. LI.

XII

MAŁGORZATA SKOWRONEK*

W obronie ortodoksji Głosy antyheretyckie i antymuzułmańskie w Palei – historia, typologia, tekstologia**



O becne w pismach kręgu *Slavia Orthodoxa* komentarze dotyczące innych niż ortodoksja (chrześcijaństwo wschodnie) religii oraz herezji stanowią materię interesującą z kilku względów. Po pierwsze, są świadectwem swoistej otwartości,

* Dr hab. Małgorzata Skowronek (ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9101-3573>), Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny, Katedra Filologii Słowiańskiej, malgorzata.skowronek@uni.lodz.pl

** Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2016/22/M/HS3/00212 (*Herezje dualistyczne w dziejach Europy Południowo-Wschodniej IX–XV w.*) oraz w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2017/26/M/HS2/00335 (*Literatura polemiczna Słowian prawosławnych w średniowieczu*).

tj. dostrzeżenia niejednorodności konfesyjnej i kulturowej środowiska, w którym autor i tekst bytuje. Po drugie, ukazują sposoby reagowania na tę niejednorodność: to przynajmniej zaniepokojenia innością, jej ekspansją, ale także – niekiedy – zdziwienia możliwością istnienia innego wyboru, innej niż ortodoksyjna interpretacji dogmatów. Wreszcie – już na poziomie *stricte* literackim – komentarze te wpływają na sposoby funkcjonowania tekstów, którym towarzyszą (czy raczej, które współtworzą).

Zebrane niżej uwagi mają charakter raczej filologiczny, aniżeli historyczny, i dotyczą głównie specyfiki współistnienia gatunków i różnych typów wypowiedzi w wybranych utworach literackich średniowiecznej Słowiańszczyzny. Jako źródło cytatów posłużą Paleje, czyli obszerne kompilacje o tematyce zasadniczo starotestamentowej (stąd właśnie, od gr. *παλαιός*, czyli ‘stary’, pochodzi zwyczajowa nazwa utworów), oparte na treści wybranych ksiąg biblijnych – od Stworzenia do króla Dawida. Wypowiedzi o charakterze – najogólniej mówiąc – polemicznym zostają włączone w obręb większych gatunków o zasadniczo innej funkcji. Wyrastając ze wspólnego pnia, streszczenia narracji starotestamentowych, każdy z typów Palei nabywa dodatkowej treści charakterystycznej dla epoki, w której powstał i funkcjonował.

Paleje wywodzą się z tradycji bizantyńskiej, tym niemniej na Słowiańszczyźnie tłumaczono je i opracowywano, tu powstawały ich przeróbki i warianty, tu stawały się one podstawą szerszych gatunkowo kompilacji. Są to więc teksty świadczące o ekspansji kultury stolicy Imperium, teksty właściwe dla dwóch tradycji kulturowych (podobnie jak heksameryony, do których fragmenty Palei wydają się podobne). Chcę na kilku przykładach, zaczerpniętych z dwóch typów Palei – historycznej oraz komentowanej, pokazać, jak opowieści o stworzeniu świata i historie starotestamentowych bohaterów stają się inspiracją wypowiedzi, które warunkowo i roboczo można by nazwać dialogiem międzyreligijnym czy międzykulturowym. Spójrzmy na przykłady tekstów skierowanych przeciwko odstępcom od chrześcijaństwa, wyznawcom judaizmu i muzułmanom.

1. Przeciwno zagubionym chrześcijanom

Najstarszy typ Palei, tzw. historyczna czy bizantyńska, zawiera wybór kilkudziesięciu parafrazowanych historii ze Starego Testamentu, uzupełnianych wątkami pochodzącymi z innych źródeł (np. tzw. apokryfów), jak również tekstami poetyckimi (psalmami i poezją hymnografów bizantyńskich, m.in. Kosmasa z Majumy, Jana z Damaszku, Andrzeja z Krety) i fragmentami pism Ojców Kościoła.

Powstała zapewne w środowisku monastycznym, u schyłku IX w., a na język słowiański tłumaczona była co najmniej dwukrotnie: na przełomie X i XI w. oraz w połowie wieku XIV. Przekład pierwszy znany jest głównie z odpisów ruskich, drugi – serbskich i bułgarskich; najpóźniejsze kopie pochodzą z przełomu XVI i XVII w. Obecnie nieznane są odpisy greckiego tekstu Palei historycznej, w pełni odpowiadające któremukolwiek z przekładów/wariantów i kopii słowiańskich.

W tym najstarszym typie Palei obecna jest tylko jedna wypowiedź przeciw odstępstwu od ortodoksyjnej wykładni nauk Kościoła. Ta partia utworu różni się nieco w przekładach słowiańskich, z których starszy zawiera dwa pierwsze głosy krytyczne, nowszy zaś – drugi i trzeci z tekstu oryginalnego¹. Jakie przekonania stały się powodem tak radykalnego wystąpienia autora Palei? We fragmencie omawiającym historię dzieła stworzenia świata czytamy:

A tego, kto mówi, że [Szatan] nie pokłonił się stworzonemu przez Boga człowiekowi, należy odrzucić, jako że w błędzie są tak twierdzący, i im – bezrozumnym – anatema².

W prawie kanonicznym anatema jest najsurowszą karą накладaną za ciężkie przewinienia o charakterze konfesyjnym lub dyscyplinarnym i jako taka stanowi element walki Kościoła z zatwardziałymi grzesznikami³. Sformułowania, znane go z Nowego Testamentu (Ga 1,9)⁴, użyto po raz pierwszy na Zachodzie: podczas synodu w Elwirze (306 r.)⁵, na Wschodzie zaś niedługo później: na soborze

¹ Tekst/wariant grecki opublikowano na podstawie odpisu datowanego na wiek XVI: jest to więc zapis o kilkaset lat późniejszy od czasu postania dzieła, a więc i zapewne interpolowany, korygowany, uzupełniany itd. Stąd warto odwołać się do przekładów słowiańskich.

² *Paleja historyczna*, s. 189: τινὲς δὲ λέγουσιν ὅτι διὰ τὸ μὴ προσκυνῆσαι τὸν παρὰ θεοῦ πλασθέντα ἄνθρωπον ἀπε(ρ)ρίφη. καὶ ληροῦσιν τὰ τοιαῦτα ἀνάθεμα. *Paleja historyczna (pierwszy przekład słowiański)*, s. 2: а нже ꙗко ꙗко зане не поклониса нже ѿ бѣ създанноу члвкъ, того дѣла извержеа. и благодѣють такаѣ ꙗлюши. и тѣхъ безоумнѣхъ анаѳема.

³ Jednym z przykładów zastosowania anatemy w kręgu kulturowym południowej Słowiańszczyzny w X w. jest list patriarchy Teofilakta (933–956) do cara Bułgarii Piotra I, zob. m.in. D.J. Geanakoplos, *Byzantium. Church Society, and Civilization Seen through Contemporary Eyes*, Chicago 1984, s. 161; G. Minczew, *Remarks on the Letter of the Patriarch Theophylact to Tsar Peter in the Context of Certain Byzantine and Slavic Anti-heretic Texts*, SCer 3, 2013, s. 113–130.

⁴ Biblia Tysiąclecia: *Już to przedtem powiedzieliśmy, a teraz jeszcze mówię: Gdyby wam ktoś głosił Ewangelię różną od tej, którą [od nas] otrzymaliście – niech będzie przeklęty!*

⁵ *Dokumenty synodów*, kanon 52, *De his qui in ecclesia libellos famosos ponunt/ O przynoszących do kościoła paszkwile*, s. 56–57: *Hi qui inventi fuerint famosos in ecclesia ponere anathematizentur/ Przylapani na rozkładaniu w kościele paszkwili mają być wyklęci*. Zob. też: E. Reichard, *Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar*, Darmstadt 1990; M. Starowieyski, M. Roła, *Synod w Elwirze. Wstęp – przekład*, WSTeo 3, 1985/1990, s. 183–205.

lokalnym w Gangrze (340 r.)⁶. Początkowo zbliżona czy tożsama z ekskomuniką, po VII w. anatema została przyjęta jako postępowanie odrębne, wykluczające obłożone nią osoby czy grupy ze wspólnoty chrześcijańskiej⁷.

Pierwsza anatema z Palei jest odpowiedzią na pogląd, jakoby strącenie Satanaela stanowiło karę za to, że nie pokłonił się on człowiekowi: przekonanie to bowiem przeczy porządkowi dzieła stworzenia, jako że ludzie zostali stworzeni w dzień szósty (Rdz 1,26–31), Satanael zaś, według Palei – uniósł się pychą i został strącony z niebios dnia czwartego. Wczesnochrześcijańskie apokryfy, m.in. *Pokuta [ojca naszego] Adama*, akcentują sprzeciw Szatana wobec konieczności pokłonenia się człowiekowi jako koronie stworzenia⁸. Historia strącenia Satanaela wraz z następującą po niej anatemą rzuconą na tych, którzy podają nieprawdziwą przyczynę ukarania upadłego anioła, pełni rolę podwójną: przypominają właściwy porządek dzieła stworzenia i przestrzegają przed wadliwą interpretacją relacji człowieka i aniołów.

⁶ Zob. np. sformułowania w kanonie 6. (*Jeśli ktokolwiek poza kościołem tworzy osobne zgromadzenia i, gardząc Kościołem, chce sprawować to, czego się dokonuje w kościele, nie mając przy sobie ustanowionego z woli biskupa prezbitera, niech będzie wyklęty*) i kanonie 16. (*Jeśli którekolwiek dzieci, pod pretekstem pobożności, opuszczają swych rodziców, zwłaszcza wiernych, i nie wypłacą się rodzicom należytą cześć, niech będą wyklęte*). *Kanony soboru lokalnego w Gangrze*, s. 137–141.

⁷ Por. A. Papadakis, *Anathema*, [in:] ODB, vol. I, s. 89. Obszerny cykl poświęcony anatemie, od etymologii pojęcia przez jego obecność w Starym i Nowym Testamencie i w praktyce Kościoła, wydał: K. Zawadzki, *Die Anfänge des „Anathema” in der Urkirche*, Teil 1, *Status Quaestionis*, VP 28, 2008, s. 1323–1334; Teil 2, *Anhaltspunkte für das Anathem in Neuen Testament*, VP 29, 2009, s. 495–520; Teil 3, *Anathematisierungspraxis in der Schriften der Apostolischen Väter und im apokryphen Korintherbrief*, VP 30, 2010, s. 721–766.

⁸ Na pytanie Adama (*Jakie były nasze winy wobec ciebie, żeś nam to wszystko uczynił?*) Satanael odpowiada: *Bóg rzekł do Michała: Oto uczyniłem Adama na podobieństwo mojego obrazu. Wtedy Michał wezwał wszystkich Aniołów, a Bóg rzekł do nich: Chodźcie, pokłońcie się bogu, którego stworzyłem! Michał pokłonił się jako pierwszy. Wezwał mnie i rzekł: Ty także pokłoń się Adamowi. Odpowiedziałem: Idź precz, Michale! Nie będę kłaniał się temu, który stał się później ode mnie, gdyż ja jestem wcześniej. Dlaczego miałbym się kłaniać jemu? Także inni Aniołowie, którzy byli ze mną, postyszeli to. Moje słowa spodobały się im i nie złożyli ci, Adamie, pokłonu. Wówczas Bóg rozgniewał się na mnie i rozkazał wypędzić nas z naszego mieszkania i strącić na ziemię mnie i moich aniołów, zgodnych ze mną. A ty pozostawałeś wtedy w raju. Gdy poznałem, że to z twego powodu musiałem opuścić mieszkanie światła, ogarnął mnie ból i katusze. Zastawiałem sidła na ciebie, by cię pozabawić twego szczęścia, jak i ja zostałem go pozbawiony z twego powodu* (cyt. za polskim przekładem wersji ormiańskiej: *Pokuta ojca (naszego) Adama*, s. 27–39. Por. uwagi o słowiańskim wariancie zabytku: A. Милтенова, *Текстологически наблюдения върху два апокрифа: Апокрифен цикъл за кръстното дърво, приписван на Григорий Богослов, и апокрифа за Адам и Ева*, СЛ 11, 1982, s. 35–53; Д. Димитрова, *Някои наблюдения върху литературните особености на апокрифа „Слово за Адам и Ева”*, СЛ 11, 1982, s. 56–66.

Kompleks kolejnych dwóch, zamieszczonych w Palei historycznej anatem, jest tym ciekawszy, że rejestruje nie tylko poglądy, ale i nazwę pewnej dualistycznej herezji bizantyńskiej⁹. Epizod wygnania Adama i Ewy z raju autor Palei uczynił pretekstem dla przypomnienia właściwej interpretacji tego wydarzenia:

Na tych, którzy mówią, że Adam odbył stosunek z Ewą w raju, klątwa (oni też głoszą fałsz, nie znając prawdy). Adam po wyjściu z raju spędził trzydzieści lat na żałobie i wtedy połączył się z Ewą. Dlatego również Grzegorz Teolog w [kazaniu] *Wczoraj w jasny dzień światła* tak powiedział: że Jezus w wieku lat trzydziestu przyjmuje chrzest z powodu trzydziestoletniego grzechu Adama. Również on sam zaświadcza, że [Adam] od momentu wyjścia z raju przeżył trzydzieści lat i wtedy połączył się z Ewą. **A na wstrętnych fundaitów**, którzy twierdzą, że Przeciwnik współżył z Ewą i że z niego zrodziła Kaina, **klątwa**. Poznał bowiem Adam Ewę żonę swoją i poczęła i zrodziła Kaina [tłum. A. Maciejewski]¹⁰.

Z historią pierwszych ludzi wiązano widocznie dwa przekonania, funkcjonujące wśród odstępców. Pierwsze dotyczy faktu obcowania Adama z Ewą przed wygnaniem z raju – odrzuca je i kompromituje nie tylko oficjalne nauczanie Kościoła¹¹, ale także apokryfy: tak np. według *Słowa o Adamie i Ewie* dopiero po wygnaniu z raju Adamowi przysniły się przyszłe narodziny Kaina i Abła, które nastąpiły po osiemnastu latach życia Prarodzciców poza bramami Edenu¹²; we-

⁹ O szczegółach zob. М. Скворонек, *Замечания о наименовании малоазиатских богомилов в византийских и славянских источниках*, Pbg 40.4, 2016, s. 27–40.

¹⁰ *Paleja historyczna*, s. 191: τοῖς δὲ λέγουσιν ὅτι συνουσία τῷ Ἀδὰμ ἐγένονεν σὺν τῇ Εὐᾷ ἐν τῷ τοῦ παραδείσου ἀνάθεμα [καὶ οὗτοι ψεύδονται μὴ εἰδότες τὴν ἀλήθειαν]. ὁ γὰρ Ἀδὰμ τὸ ἐξελθεῖν τοῦ παραδείσου τριάκοντα χρόνους ἐποίησεν πενθῶν καὶ οὕτως συνεγένετο τῇ Εὐᾷ. ὁθεν καὶ [ὁ] Γρηγόριος ὁ Θεολόγος εἰς τὸ „Χθὲς τῇ λαμπρᾷ τῶν φωτῶν ἡμέρᾳ” οὕτως ἔφησεν. ὅτι Ἰησοῦς τριακονταετὴς βαπτίζεται διὰ τὴν τριακονταετὴ ἁμαρτίαν τοῦ Ἀδὰμ. ὅστε καὶ αὐτὸς μαρτυρεῖ. ὅτι ἀφ’ οὗ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ παραδείσου τριάκοντα χρόνους ἐποίησε καὶ οὕτως συνεγένετο τῇ Εὐᾷ. Τοῖς δὲ ἀπευκταίοις Φουνδαῖταις τοῖς λέγουσιν ὅτι ἀντικείμενος συνῆλθε τῇ Εὐᾷ καὶ ἐξ αὐτοῦ ἔτεκεν τὸν Κάιν ἀνάθεμα. Ἐγὼ δὲ Ἀδὰμ Εὐᾶν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ συλλαβοῦσα ἔτεκεν τὸν Κάιν. W nawiasach kwadratowych uzupełnienia wydawcy i lekcje z innych odpisów – *Paleja historyczna (drugi przekład słowiański)*, s. 61.

¹¹ Przekonanie, jakoby cielesne poznanie się ludzi nastąpiło już po opuszczeniu przez nich raju, rejestruje także przedchrześcijańska literatura pseudokanoniczna. Taka jest chronologia wydarzeń np. w *Księdze Jubileuszów* (167–140 r. p.n.e.), rozpowszechnianej we fragmentarycznie dziś zachowanych przekładach: greckim, łacińskim i syryjskim: *Z początkiem czwartego miesiąca Adam i jego żona opuścili ogród Eden i zamieszkali w kraju Elda, ziemi ich stworzenia. Adam nazwał swoją żonę Ewa. Nie mieli oni syna w pierwszym jubileuszu, dopiero potem on zbliżył się do niej. (...) W trzecim tygodniu drugiego jubileuszu Ewa urodziła Kaina. Księga Jubileuszów*, s. 269.

¹² Szereg interesujących uwag dotyczących zabytku oraz jego interpretacji ikonograficznych w sztuce kręgu bizantyńskiego i postbizantyńskiego przytacza: M. K u y u m d z h i e v a,

dług apokryfu *O Morzu Tyberiadzkim* – synowie Adama przyszli na świat po trzydziestu latach pokuty po wypędzeniu z raju¹³.

Drugie z przekonań dotyczy narodzin Kaina jako syna Ewy i Satanaela. Właściwe jest gnostycko-manichejskiej sekcie archontian¹⁴ i wynika z interpretacji słów Ewy z Rdz 4,1: *Mężczyzna zbliżył się do swej żony, Ewy. A ona poczęła i urodziła Kaina, i rzekła: „Otrzymałam mężczyznę od Pana”*¹⁵.

Dualistyczny pogląd na temat kontaktu Adama i Ewy w raju rejestrują dwa ważne zabytki doby średniowiecza, z których pierwszy powstał w środowisku heterodoksyjnym, a drugi jest jego krytyką z punktu widzenia ortodoksji. Powstała ok. XI w. *Tajna księga bogomiłów*, znana również jako *Zapytania Jana* – utwór teologiczny, zbiór kosmogonicznych, antropologicznych, eschatologicznych i soteriologicznych poglądów bogomiłów – prezentuje *dość skomplikowany i nie*

Imaging the Evil in the First Chapters of Genesis: Texts behind the Images in Eastern Orthodox Art, SCer 6, 2016, s. 377–396.

¹³ Zob. *O Morzu Tyberiadzkim*, s. 10.

¹⁴ A.V. Vassiliev, *Anecdota graeco-byzantina*, Moskwa 1893, s. XLIX. W poglądach manichejczyków ojcem Kaina miał być archont, por. Y. Stoyanov, *The Other God. Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, New Haven 2010, s. 110. Przekonanie, jakoby Kain był synem Satanaela, pojawia się w pismach reprezentujących tak tradycję żydowską (zob. np. *Targum Pseudo-Jonatana: the anomaly by regarding Kain as engendered not by Adam but by Sammael, a demonic angel, whereas Seth was born of the physical union of Adam and Eve*, [in:] B. Baert, *A Heritage of Holy Wood. The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden 2004, s. 310–311), jak i w chrześcijańskich utworach heterodoksyjnych (*Ewangelia Filipa*), a nawet w Nowym Testamencie (1 J 3,12: *Nie tak, jak Kain, który pochodził od Złego i zabił swego brata. A czemu go zabił? Ponieważ czyni jego były złe, brata zaś sprawiedliwe*).

¹⁵ Przekonanie to rejestruje gnostycka *Ewangelia Filipa* (ok. 180–250 r.), 42a, s. 231–257: *Najpierw jednak zaistniało cudzołóstwo, a potem morderca (Kain). I to (dlatego), że został zrodzony w cudzołóstwie. Był bowiem synem węża. Dlatego także stał się zabójcą ludzi, jak jego ojciec. I zabił swego brata (Abla)*. Luigi Moraldi, komentator przekładu włoskiego *Ewangelii Filipa*, zauważa w odniesieniu do tego fragmentu, że autor *Ewangelii* korzysta tu z istotnych dzieł literatury gnostyckiej, nie wprowadzając nowych treści, a przypominając/cytując już doskonale znane, także z tradycji rabinicznej, choć jednocześnie *żaden tekst nie mówi o kobiecie, którą wąż posiadał*. Zob. *I Vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*, ed. L. Morandi, Milano 1984, s. 192–193 (tam na s. 222–225 – wykaz edycji oraz literatury krytycznej dotyczącej zabytku). Koncepcja ta została potępiona i odrzucona jako heretycka (walentyniańska) już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, m.in. przez św. Ireneusza (w *Adversus hereses*) i św. Augustyna. David Max Eichhorn (*Cain: Son of the Serpent*, [b.m.w.] 1985, s. 29), autor midrasza, akcentuje przekonanie o nieświadomości Adama i Kaina w kwestii prawdziwego charakteru ich relacji: *There is nothing on the record to indicate that Eve ever told Adam anything about her affair with the Serpent. Nor does she seem to have been aware that the Serpent, and not Adam, was the father of Cain. It is quite clear from the record that both Adam and Cain believed firmly that their relationship to each other was that of natural father to natural son*.

*zawsze ostry obraz świata*¹⁶, lecz szczegółowo omawia sposób działania Złego względem pierwszych ludzi:

Zaś ten, co był powodem grzechu, uczynił taki podstęp: zasadził raj, posłał doń ludzi i nakazał im, aby oni z niego nie jedli. Diabeł wszedł do raju i zasadził trzcinę ośrodku raju i ze śliny swojej uczynił węża, i nakazał mu pozostać w trzcinie, i tak diabeł ukrywał mądrość swego oszustwa, aby oni nie ujrzeni, że zostali zwiedzeni. I przyszedł do nich, i powiedział: „Jedźcie z wszelkiego owocu, który jest w raju, nie jedźcie tylko z owocu niegodziwości”. Następnie złośliwy diabeł, wszedłszy w złego węża, uwiódł anioła, który miał kształty kobiety, i wylał na jego głowę pożądanie grzechu – stało się pożądanie Ewy jakoby rozżarzone ognisko. Natychmiast diabeł wyszedł z trzciną w kształcie węża i wypełnił swą pożądliwość z Ewą przy pomocy ogona. I dlatego nie są nazywani synami Boga, ale synami diabła, a synowie węża, spełniając wolę Ojca, wypełniają czyny diabelskie aż do spełnienia się świata¹⁷.

Przekaz ten zbliżony jest do wariantu zapisanego w 27. tytule traktatu *Arse-nał dogmatów* (*Panoplia dogmatica/Δογματική πανοπλία*) Eutymiusza Zygabena (ok. 1150–1122), skierowanego przeciw bogomilom¹⁸. Wymowa obu jest jasna: po pierwsze, Eden jest dziełem Szatana; po drugie: ze związku Ewy z Szatanem rodzą się dzieci diabła, podczas gdy dzieci Boże w związki nie wchodzi. Według

¹⁶ *Zapytania Jana*, s. 312 (przekład pol.).

¹⁷ *Zapytania Jana*, s. 78–79: *Initiator autem peccati cum sua seductione ita fecit: plantavit paradisum et misit homines intra et praecepit ne comederent ex eo. Diabolus introivit in paradisum et plantavit arundinem in medio paradise, et de sputo suo fecit serpentem et praecepit ei in arundine manere. Et sic Diabolus ascondebat sapientiam deceptionem suam. Et introibat ad eos, dicens: de omni fructu comedite, qui est in paradise, de fructu iniquitatis ne comedatis. Postea malignus Diabolus, intrans in serpentem malum, et decepit angelum, qui est in forma mulieris, et effudit super caput ejus concupiscentiam peccati, et fuit concupiscentia Evae sicut fornax ardens. Statimque Diabolus, exiens de arundine in forma serpentis, fecit concupiscentiam suam cum Eva cum cauda serpentis. Ideo non vocantur filii Dei, sed filii Diaboli et filii serpentis voluntates patris facientes diabolicas usque ad saeculi finem. Postea Diabolus effudit suam concupiscentiam super caput angeli, qui erat in Adam, et ambo inventi sunt in concupiscentia luxuriare simul generando filios Diaboli et serpentis usque ad consumationem saeculi* (wariant z tzw. rękopisu wiedeńskiego). Przekład polski: s. 318.

¹⁸ Eutymiusz Zyga-ben, col. 1297: “Εἴτα τῆς Εὕας ὁμοίως ἐκεῖθεν ποιηθείσης, καὶ ταῖς ἴσαις ἀπαστραφάσης λαμπρότησι, φθονῆσαι τὸν Σατανάηλ, καὶ μεταμεληθῆναι, καὶ χινηθῆται πρὸς ἐπιβουλήν τοῦ πλάσματος τοῦ ἰδίου, καὶ εἰσρυῆναι τοῖς ἐγκάτοις τοῦ ὄψεως, καὶ ἐξαπατήσαι τὴν Εὕαν, καὶ συγγενέσθαι αὐτῇ, καὶ ποιῆσαι ἐγκυον, ἵνα τὸ σπέρμα τούτου προλαβὼν κατακυριεύῃ τοῦ ἀδαμαιοῦ σπέρματος, καὶ ὡς οἶόν τε διαφθέρῃ, καὶ μὴ συγχωρῇ αὐξάνεσθαι καὶ πληθύνεσθαι. Τὴν δὲ ταχέως ὠδινήσασαν ἀπογεννήσας τὸν Κάϊν ἐκ τῆς συνουσίας τοῦ Σατανάηλ, καὶ ἀδελφὴν διδυμον ὁμοιότροπον, ὄνομα αὐτῇ Καλωμενὰ, ζηλοτυπήσαντα δὲ τὸν Ἀδὰμ συνελθεῖν καὶ αὐτὸν τῇ Εὕᾳ, καὶ γεννήσας τὸν Ἀβελ, ὃν ἀνελὼν εὐθὺς ὁ Κάϊν, τὸν φόνον εἰς τὸν βίον εἰσήγαγε. Διὰ τοῦτο καὶ τὸν ἀπόστολον Ἰωάννην εἰπεῖν, ὅτι ὁ Κάϊν ἐκ τοῦ πονυροῦ ἦν.

Eutymiusza Zygabena zło dodatkowo multiplikuje się przez przyjście na świat **pary** ludzi, czyli Kaina wraz z siostrą Kalomeną, potomków Ewy i Szatana, który przybrał postać węża. Wariant z *Arsenatu dogmatów* odpowiada też treści *Zapytań Jana*, wedle których potomkowie Ewy i Diabła – „synowie węża” – *wypełniają czyny diabelskie aż do spełnienia się świata*. Taka interpretacja losów świata musiała odpowiadać dualistom, odrzucającym materię jako wywodzącą się ze złego początku. O ile wiem, w żadnym jednak innym tekście – komentarzu teologicznym, traktacie historycznym, nomokanonie czy synodykonie – nie staje się ona obiektem ostatecznego napomnienia heretyków, jakim jest anatema. Jest to reakcja na intensywną obecność ruchów heterodoksyjnych w imperium; autor Palei skojarzył zarzuty kierowane w stronę dualistów z okolicznościami grzechu pierworodnego.

2. Wypowiedzi antyżydowskie. Paleja komentowana

Kolejny typ Palei, tzw. komentowana, powstał – jako kompilowany przekład z greki – najpewniej w Bułgarii w połowie X w. W opinii jednak części badaczy tekst ten mógł zostać spisany na Rusi między XI a XIII w. Tu materiał starotestamentowy uzupełniają cytaty z Nowego Testamentu, z apokryfów, heksameronów, pism Ojców Kościoła, gatunków hagiograficznych, liczne komentarze teologiczne, wyjaśnienia akcentujące znaczenie Starego Testamentu jako prefiguracji Nowego oraz sprzeciw wobec wyznawców Jahwe. Zdaniem badaczy zabytku, mógł on pełnić funkcję komentowanego Starego Testamentu¹⁹.

Wymowa Palei komentowanej wiąże się z tytułem, pod którym jest znana: *Paleja komentowana przeciw żydom* (*Палея толковая иже на иудея*). Obszerny wybór jej fragmentów wchodzi w spór z właściwą judaizmowi religijną wizją świata, a sam zabytek zyskuje charakter wybitnie polemiczny, dowodząc wyższości doktryny chrześcijańskiej. Nie jest to bynajmniej *novum* w literaturze bizantyńskiej – począwszy od Klemensa Aleksandryjskiego, przez Atanazego Aleksandryjskiego, Jana Złotoustego, Efrema Syryjczyka, Epifaniusza z Cypru – polemika z judaizmem jest często spotykanym komponentem piśmiennictwa chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Tym niemniej kompozycja Palei komentowanej jest oryginalna: jej autor umiejętnie łączy/przeplata opowieść o historii stworzenia oraz ludu wybranego z próbą udowodnienia żydom nieprawidłowości, czy też

¹⁹ Т. С л а в о в а, *Библейски преводи в България през X в.*, [in:] *История на българската средновековна литература*, ред. А. М и л т е н о в а, София 2008, s. 102.

nieprawości ich nauczania. Obszerniejsze wywody – często mające nakłonić do zrozumienia perspektywy chrześcijańskiej – dotyczące odmienności wiary i światopoglądu chrześcijan i żydów przeplatają się z krótkim stwierdzeniem lub wstchnieniem nad „żydowską niewiarą” czy „bezmyślnością żydów”, np.

O bezmyślności żydowska!²⁰;

Ty zaś, żydzie, czemu niepokoisz się i popadasz w zamęt, i czemu nie pojmujesz prawdy?²¹;

Zrozumie, żydzie...²².

W jednym z najbardziej kompletnych, najlepiej zachowanych i zbadanych, odpisów Palei komentowanej, w tzw. rękopisie z Kołomyi z 1406 r. wypowiedzi przeciwko żydom jest ponad pięćdziesiąt²³. Co ciekawe, część spośród nich skierowana jest jednocześnie przeciwko żydom i heretykom (podobnie jak w *Hek-sameronie* Jana Egzarchy czy *Mowie przeciwko bogomitom* Kosmy Prezbitera) – otrzymujemy więc pojemną kategorię odrzuconych przez ortodoksję. Proponuję przyjrzeć się kilku z nich.

Pierwszy komentarz znalazł się w sąsiedztwie opisu trzeciego i czwartego dnia stworzenia: tuż po zachwycie nad bogactwem i różnorodnością roślin porastających góry, doliny, pagórki, równiny, wybrzeża mórz i rzek autor kompilacji głosi:

Gorze twojej niewierze, żydzie! Gorze twojemu wolnomyślicielstwu! Zważ w swym rozumie, jak Słowem Bożym wzrosły trawy pełne nasion i rodzące owoce drzewa, ziemia zaś, usłyszawszy głos Pański, przyjęła Boży nakaz za prawo natury i jeła obdarzać owocem, co czyni po dziś dzień. Ty zaś, nieszczęśny żydzie, nibyś uduchowiony – a jesteś niczym bezrozumna i pozbawiona ducha ziemia (...). Wysłuchaliście prorocत्व – i pozbawiliście proroków życia; widząc cuda – odrzuciliście Syna Bożego, i nie uwierzyliście w Zmartwychwstałego. Czy nie marniejsi jesteście od nieposiadającego duszy pyłu ziemi?²⁴

²⁰ *Paleja komentowana*, s. 180: О жи́довськѡе безу́мїе!

²¹ *Paleja komentowana*, s. 218: Ты́ же, жи́довїне, что́ смѣ́тиши́ся и почто́ мѣ́тешисѧ, и како́ не оу́вѣ́да исти́ны.

²² *Paleja komentowana*, s. 195.

²³ *Paleja komentowana*, s. 26, 74, 132–133, 151, 170, 172, 175, 180–191, 191, 194–195, 199, 218, 249, 251, 258, 262, 275–277, 310–317, 319–320, 328, 331, 340, 341–342, 244, 346, 357, 369, 375–377, 378, 394, 396, 409, 419, 423, 426, 429, 432–433, 435, 469.

²⁴ *Paleja komentowana*, s. 23–24: Лю́тѣ́ же тво́ему не́вѣ́рствїю, жи́довїне! Горѣ́ и самохотнѡ́му изволенїю́ тво́ему, ока́нїе! Инѣ́ вниманїе́ си въ́ оумѣ́, іа́ко сло́во Божїе́ прорасти́ травѣ́ сѣ́мїнїтѣ́ и дре́во пло́довїто, зе́мля́ же, ісперва́ то слы́ша гла́сѣ́ Господень, іа́ко за́конѣ́ принїмши́ оуставѣ́ е́стество́ божїа́ повелѣ́нїа, нача́ пло́дѣ́ изно́сити на́ проча́а дѣ́нїи. Ты́ же, ока́нны́ жи́довїне, сѣ́ ду́шею́ сы́ бу́да, несмы́слнѣ́й и безду́шной зе́мли бы́сть... проро́чства́ слы́шасте́, и проро́кы́ извѣ́стѣ́, чюдеса́ видѣ́ше, Сы́на Божїа́ ѿ́верго́стѣ́ся, воскресе́шї не́ вѣ́рѡвастѣ́, то́ не го́рѣ́ ли е́си, ока́нїе, безду́шной зе́мли?

Apostrofa ta kończy się westchnieniem: *Ale, jako rzekł Bazyli Wielki, porzućmy żydów: niech idą, za światłem własnego ognia i płomieniem, który sami wzniesili*²⁵ – po czym następuje powrót do głównego tematu rozważań, tj. do opisu przyrody.

Przykład kolejny towarzyszy rozważaniom nad naturą żywiołu wody. Po pełnym zachwycie nad nim pytaniu retorycznym (*Czyja myśl zdoła osiągnąć to, co Pan uczynił jednym słowem?*) następuje oskarżenie:

A ty, żydzie, czemu nie wierzysz, że Duch Święty ma udział w dziele stworzenia, współdziałając z Ojcem i Synem, jedną niepodzielną siłą? Wszak pisze święty Paweł do Hebrajczyków: „Bracia! Wszystkim zaś objawia się Duch dla wspólnego dobra. Jednemu dany jest przez Ducha dar mądrości słowa, drugiemu umiejętność poznawania według tego samego Ducha, innemu jeszcze dar wiary w tymże Duchu, innemu łaska uzdrawiania przez tego samego Ducha, innemu dar czynienia cudów, innemu prorocтво, innemu rozpoznawanie duchów, innemu dar języków i wreszcie innemu łaska tłumaczenia języków. Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce” (1 Kor 12,7–11)²⁶.

Podobne powoływanie się na wypowiedzi autorytetów²⁷ – w różnym zresztą stopniu zestrojone z głównym tematem wywodu – jest zgodną z duchem epoki, niemal standardową praktyką autora Palei komentowanej: w ten sposób współdzieli własną odpowiedzialność za słowo z cytowanymi autorami, co dodaje wy-mowie tekstu wiarygodności.

Także grzech pierworodny i kwestia odkupienia są okazją do wyrażenia sprzeciwu wobec postawy judaizmu:

Ty, żydzie, mówisz mi: „Czy Bóg nie mógł jakoś inaczej [niż przez śmierć swojego Syna – M.S.] zbawić człowieka?” A ja ci odpowiem: tak, mógł! Ale zechciał pozwolić napra-

²⁵ *Paleja komentowana*, s. 24: Инѣ, како же рече великий Василей, мы нюдѣѡ оставимѣ, да градѣтъ свѣтомѣ огнѡ ихѣ и пламенемѣ, иже си разжгоша.

²⁶ *Paleja komentowana*, s. 26–27: Ты же, жидовине, почто не вѣрѣши, како Дѹхъ Свѡтъи обѣщѹетъ творенію тварь съ Отцемъ и съ Сыномъ, дѣйствию силою единою нераздѣлно? Іако же велики Павелъ апостолъ пишетъ, глагола къ еврѣомъ: братіе, единому комуждо даетъсѡ явленіе Дѹха на ползѹ: овому даетъсѡ слово премѹдрости, иному же слово разѹма, другому же вѣра о томѣ же Дѹсѣ, твореніемъ силъ о томѣ же Дѹсѣ, иному же дары исцѣленьѡ, другому же пророчество, иному же расѹждение дѹхомъ, другому же дарове ѡзыкъ, иному же сказаніе ѡзыкомъ. Все же се съдѣваетъ, рече, единъ Дѹхъ, емѹ же іако же хочетъ.

²⁷ *Paleja komentowana*, s. 67: Рече Іоанѣ Златоѹстыи въ глаголѣхъ: впрашаю же тѡ, жидовине, почто егда Господъ солнце и мѣсѡць створи, и не благослови... егда же повелѣ изити парѡщемѹ, и лазащемѹ, и нираѹщемѹ, и плѣжѹще, и тѣхъ благослови? [*Jan Zlotousty w swych Kazaniach powiedział: „Pytam cię, żydzie: czemu Pan, stworzywszy słońce i księżyc, ich nie pobłogosławił? (...) A kiedy nakazał powstać [stworzeniom] latającym i pełzającym, żyjącym pod wodą i gadom, to je pobłogosławił?*].

wić występność Adama, a jak miałby Bóg poznać naszą naturę, jeśli by nie przyjął ciała z Dziewicy? Mówi się, że Bóg przychodzi w ciemności, w obłoku na górę Synaj, a bily wtedy gromy i błyskawice, i dym spowił ziemię, która się zatrzęśła; mówili do Mojżesza ludzie, „by nie mówił z nami Pan, a byś ty mówił z Nim” [Iz 20,19]; jak Mojżesz prosił u Pana: „pozwól mi zobaczyć Twoje oblicze” [Wj 33,8], lecz Pan odrzekł: „Człowiek nie może pozostać żywym, skoro oglądał moje oblicze” [Wj 33,20]. Czy więc ty, żydzie, nadal nie rozumiesz, że oblicza Boga nie sposób by było zobaczyć, gdyby nie przyoblekł się On w ciało? (...) Czy wiesz, jak objawiła się Jego boskość? „Twarz Jego zajaśniała jak słońce, odzienie zaś stało się białe jak światło” (Mt 17,2). (...) Powiedz, czy Jezus nie jest większym od słońca, skoro bardziej od niego jaśniał? I dlatego porównujemy Go ze słońcem. (...) Powiedz, żydzie, czy Mojżesz na górze [Tabor] widział człowieczeństwo Chrystusa? Powiedz, czego cię Mojżesz nauczył, ujrawszy człowieczeństwo Chrystusa. Co, nie powiesz? Nie ulegaj złudzeniom, a uwierz tak jak my²⁸.

Argument, który w polemice z żydami wydaje się powtarzać – co świadczy o jego istotności dla kompilatora Palei – to, poza nieprzyjęciem Jezusa Chrystusa jako Mesjasza, odrzucenie przez nich dogmatu o Trójcy Świętej²⁹.

W świetle dotychczasowych studiów nad Paleją komentowaną trudno wyjaśnić fenomen obecnej w niej polemiki antyżydowskiej. Badacze podkreślają brak wydarzeń, które mogłyby w XIII stuleciu (między XI a XIII w.) wywołać na Rusi tak silne zainteresowanie judaizmem; niektórzy wiążą tekst z ekspansją nowogrodzkiej seksty *жидовствующих*³⁰; inni dopuszczają możliwość zachowania

²⁸ *Paleja komentowana*, s. 132–133: Речеши же ми, о жидовине: то не можаше ли Богъ инако како спасти челоувѣчество? Язъ же ти рькоу: еи, можааше. Но изволи ядалово злонаравие исправити, и како ли бы могло Божество видѣти наше естъство, аще не бы ѿ дѣвѣицѣи плоть приналъ? Приде до, рече, Господь во мѣрацѣ, аки во мыгѣлѣ, на гороу Синанскоую, что бѣ тогда, како шибаниа и бѣлнстаниа и коурение дыма, и земляа колебашеться; что ли рекоша людѣе Монскю, а ти не молвѣи къ намъ Богъ, но ты молви къ нему, и како Монси проси оу Господа: дажь ми, рече, видѣти лице свое, но что рече Богъ: не имать живѣ быти челоувѣкъ, видѣвъ лице мое. Толи и еше не разоумѣеши, о жидовине, како лице Божье видѣти, аще не бы плоти поносилъ? ... Дѣеши ли, что прогави своего бовества? Просвѣтиса лице его паче Солнца, и ризы его быша бѣлы, тако свѣтъ... Речеши же ли ми, что есть паче Солнца Исусъ, то есть паче и просвѣтиса? Но того дѣла Солнце вѣчнѣхомъ... Ли речеши ми, о жидовине: Монскѣи есть видѣлъ тамо на горѣ заднаа Божия? Скажи ми, како оуказа ти Монси, видѣвъ заднаа Божия, не повѣси ли ми? Я не льстиса, но вѣруи къ нему съ нами.

²⁹ Np. w nawiązaniu do proroctwa Debory o nadejściu Chrystusa czytamy: Слыши же, тако трѣгубнымъ словомъ обави имаа свѣтъ Троица, егоже Израиль не разоумѣ [Posłuchaj, jak trójjednym słowem zapowiedziała imię Trójcy Świętej, czego lud Izraela nie pojął] – *Paleja komentowana*, s. 441.

³⁰ O synodzie przeciw tej lub podobnej sekcii – czy wręcz o żydach – w latach panowania cara Jana Aleksandra (1331–1371) wspomina *Żywot św. Teodozjusza Tyrnowskiego*, zob. Patriarcha Kalikst, s. 185–187.

się w Palei komentowanej śladów polemiki z żydami, prowadzonej przez samego św. Konstantyna-Cyryla podczas jego misji, choć dyskusyjne jest także *istnienie w XI w. warunków pojawienia się na Rusi tak znakomicie napisanego utworu o charakterze antyżydowskim*³¹. Tym niemniej współczesny czytelnik pozostaje z wrażeniem, że siła asocjacji autora Palei komentowanej jest niemała: jak łatwo z dowolnym zjawiskiem powiązać niechęć do przekonań odmiennych od własnych, także bez powoływania się na ich źródła.

3. Głos antymuzułmański

Komentarze skierowane przeciwko wyznawcom islamu znajdujemy właśnie w Palei komentowanej. Można powiedzieć, że harmonizują one z wypowiedziami antyżydowskimi, czy ogólnie – skierowanymi przeciwko wszystkiemu, co niechrześcijańskie. Na uwagę jednak zasługuje fakt, że choć jest ich bardzo niewiele (ledwie pięć), odwołują się do kwestii zarówno dogmatycznych, jak i obyczajowych.

Pierwszy z nich towarzyszy opisowi poszczególnych gatunków ryb morskich. Złą sławą cieszy się morena (*мюрома, mjuroma*), jako że w okresie tarła łączy się – wbrew naturze – z jadowitą żmiją, stając się nieczysta. W opinii autora Palei zachowanie to odpowiada obyczajowi spotykanemu wśród „Bisurmanów”, którzy *zarażeni herezją swojego [przywódcy] Mahometa, porzucają swe żony i obyczajem sodomitów łączą się ze sobą, dla której to przyczyny więcej dbają o czystość swego odbytu, aniżeli twarzy i serc*³². Druzgocąca obserwacja – czy raczej przywołana opinia.

Kolejny komentarz wywołuje przedstawienie dzieła stworzenia człowieka „na obraz i podobieństwo Boże” przez Boga Jedyneego w trzech osobach. W tym miejscu kompilator potępia jednocześnie żydów i mahometan:

³¹ А.А. Шахматов, *Толковая палея и русская летопись*, Санкт-Петербург 1904, s. 214 (cyt. za: Т. Славова, *Тълковната палея в контекста на старобългарската книжнина*, София 2002, s. 332).

³² *Paleja komentowana*, s. 65: *Есть въ человекѣхъ бесерменскіи языкъ: понеже ересню Божьнѣа своего обати суще, оставляють подружыя свои и сами съ оубо содомѣскыи смѣшавать, того ради чистать свои охоты паче лица и сердца. Пог. Т. Славова, *Тълковната палея...*, s. 333; *Paleja komentowana (wg odpisu z 1406 r.)*, col. 84–85. O imionach Mahometa w piśmiennictwie wschodniosłowiańskim zob. Z.A. Brzozowska, *Махметъ, Мухуметъ, Моамедъ, Бохмутъ. Formy imienia Mahometa w średniowiecznych tekstach ruskich (XI–XVI w.) i ich pochodzenie*, WS 64, 2018, s. 30–39.*

Wstydzcie się, żydzi, Boży wrogowie, błędnie komentujący [Pismo – M.S.]. Wstydzcie się i wy, bezrozumnie wierzący w Mahometa, na swoje zatracenie. Mojżesz wyraźnie mówił o Trójcy: Bóg stworzył Adama – na obraz Boży go stworzył. Widzisz więc, że Trójca istniała od zawsze. Spójrz, nieszczęsny: z twojego błędnego rozumowania wynika, jakoby Mojżesz mówił, że jakiś Bóg stworzył człowieka na podobieństwo innego Boga, a przecież boską naturę posiada i Ojciec, i Syn, i Święty Duch: Trójca jedyna i niepodzielna³³.

Kolejną okazją do wypowiedzi antymuzułmańskiej jest w Palei komentowanej historia podziału świata między synów Noego po tym, jak zobaczyli swego ojca odurzonego winem i nagiego w jego namiocie (Rdz 9,18–24). Czytamy w tym miejscu:

plemię Chama, podzieliwszy się na narody pogańskie, przyjęło wiarę Mahometa, która zhańbiła ziemię. Noe zaś, w duchu proroczym, nazwał ich [tj. potomków Chama – M.S.] chłopami: byli chłopami wedle wiary, jako że uwierzyli w żydowskiego chłopca Mahometa (!)³⁴.

Niektórzy komentatorzy doszukują się tu paraleli z pewnymi rabinackimi przekonaniami o tym, że Cham zgwałcił swojego ojca analnie, który to rodzaj kontaktów seksualnych, jako rzekomo typowy dla muzułmanów, autor Palei srogo potępia. Do tej samej czynności wspomniany twórca odwołuje się w swoim ostatnim wystąpieniu antymuzułmańskim. Historia zagłady Sodomy i Gomory uzupełniona została apelem, który głosi:

Zawstydzcie się zatem i zasromajcie, będący wiary mahometańskiej, nieszczęśni Hagaryci! Pomyślcie, z jakiej to przyczyny ucierpiała Sodom i Gomora? Ze względu na złe obyczaje, którym wy teraz hołdujecie, gdy mężczyzna z mężczyzną legnie, a wodę użytą do obmycia odbytu wylewa sobie na głowę i na brodę. Jeśli bezprawie czynicie swym prawem, to żyjąc po sodomicku, po sodomicku zginiecie. Skoro Bóg odebrał życie mieszkańcom Sodomy, to i was czeka dzień zagłady. Błogosławiony praojciec Noe o was prorokując, rzekł: „Cham będzie sługą swoich braci” [Rdz 9,25]. Wówczas

³³ *Paleja komentowana*, s. 85: Постыдитесь и вы, блудни, погнѣбѣли своѣѣ Бохмиту вѣрѹюще. Моисѣ оубо іаснѣ Троицю глаголаше: створи Богъ Ядана, по образѹ Божью створилъ естъ. Вижъ же, тако Троица преже башеть. Ящѣ ли кривѣ мыслиши, оканіе, смотри же оубо Моисѣѣ, глаголаша: которыи Богъ въ втораго Бога образъ створи челоуѣка. Но божество имать Отець, божество же и Сынъ, тако же и Духъ Свѣтлыи, въ єдиномѣ чтомѣ, и славимъ, и покланѣмъ неразѣлно. Пор. Т. С л а в о в а, *Тълковната палея...*, s. 333; *Paleja komentowana (wg odpisu z 1406 r.)*, col. 108.

³⁴ *Paleja komentowana*, s. 154–155: Хамово же племя, раздѣливъ всѣ поганьскыи языкъ, и приаша вѣрѹ Бохмичю, іажѣ оскверни землю. ихъ же нарече Нои хлапы; хлапы бо вѣша вѣрою, иже въ жишовьскаго хлапа Бохмита вѣроваша. Пор. Т. С л а в о в а, *Тълковната палея...*, s. 333; *Paleja komentowana (wg odpisu z 1406 r.)*, col. 227.

jeszcze brat nie był sługą brata, lecz oto wy sami nazwaliście się sługami, gdyż uwierzyliście w żydowskiego raba Mahometa, która to wiara hańbi niebo i ziemię.³⁵

W Księdze Rodzaju klątwa Noego spada nie na Chama, lecz na jego syna Kanaana³⁶.

Interesujące, że kompilator Palei konsekwentnie mówi o „wyznawcach Mahometa” – co brzmi tak, jakby czynił Proroka obiektem kultu – a nie „wyznawcach błędu, herezji, poglądów” tegoż. Nazwanie Mahometa „chłopcem żydowskim” wynika z tego, iż etniczni (a przede wszystkim wyznający islam) Arabowie mieli być potomkami Hagar, sługi Sary.

Położenie akcentu na obyczajowość muzułmanów zdaje się mieć swoje źródło w obserwacjach i doświadczeniach własnych kompilatora Palei, a jednocześnie wydaje się świadczyć o niezbyt głębokiej wiedzy na temat islamu. Dane historyczne wskazują, że na ziemiach bułgarskich pewne wpływy tej religii obecne były już w drugiej połowie IX w., równoległe z obecnością judaizmu. Tak np. w *Odpowiedziach papieża Mikołaja I na zapytania Bułgarów* pytanie nr 103 brzmi:

Pytacie, co zrobić z nieczystymi księgami, które – jak twierdzicie – otrzymaliście od Saracenów, i które zachowujecie u siebie. Oczywiście nie należy ich zachowywać, albowiem – jak mówi Pismo – „wskutek złych rozmów psują się dobre obyczaje” [1 Kor 15,33], lecz jako szkodliwe i bluźniercze należy wrzucić w ogień³⁷.

Według komentatorów *Odpowiedzi* chodzi najpewniej o pisma używane podczas sprawowania kultu, otrzymane od muzułmanów³⁸.

³⁵ *Paleja komentowana* (wg odpisu z 1406 r.), col. 274: ПОСТЫДИТЕ ЖЕ СЯ ОУБО ВЪИ И ПОСРАНИТЕ СЯ ВЪБРА БОХНИЧЪ. ОКАНЪНИИ АГАРАНЕ РАЗОУМЪИТЕ ЖЕ ОУБО ЧТО РАДИ ПОГОУБЛЕНЪ ВЪИ СОДОНИЪ И ГОМОРЪ. ЗАЛО РАДИ ПРАВА ИЖЕ ВЪИ НЪИНЕ ДЕРЖИТЕ. МУЖЪ С МУЖИ ЛЕЖЮЧЕ. ОХОДЪ СВОИ ПОДЪИМЪВАЮЩЕ И ПО ГЛАВЪ СВОИ И ПО БОРОДЪ СВОИ СЯ ВЪИМЪВАЮЩЕ... ВАСЪ ЖЕ ОЖИДАЮТЪ ДНЬ ПОГЫБЕЛИ... ВЪИ ХЛАПИ НАРЕКОСТЕ СЯ ВЪБРОВАВШЕ В ЖИДОВСКАГО ХЛАПА БОХНИТА. ТАЖЕ ОУБО ВЪБРА ОСКВЕРНЯЮТЪ НЪБО И ЗЕМЛЮ. Т. Славова, *Тълковната палея...*, s. 333. Por. pierwszy fragment w: *Paleja komentowana*, s. 182–183.

³⁶ Rdz 9,26: *Niech będzie błogosławiony Pan, Bóg Sema! Niech Kanaan będzie jego sługą!* (podobny w wymowie fragment znalazł się i w *Powieści minionych lat*, w tzw. mowie Filozofa).

³⁷ *Odpowiedzi papieża Mikołaja I*, s. 122: *De libris profanis, quos a Sarracenis vos abstulisse ac apud vos habere perhibetis, quid faciendum sit, inquiritis. Qui nimirum non sunt reservandi: „Corrumpunt” enim, sicut scriptum est, „mores bonos colloquia mala”, sed utpote noxli et blasphemii tradendi* [*Вие питате, какво трябва да се направи с нечестивите книги, които, както заявявате, сте получили от сарацините и се намират у вас. Те естествено не трябва да се запазват, „защото”, както е писано, „лошите беседи развалят добрите нрави*” [1 Кор. 15,33], но именно като вредни и богохулни да се предадат на огън].

³⁸ Zob. m.in. Д. Дечев, *Отговорите на папа Николай по допитванията на българите*, София 1922, s. 99.

Wystąpienia antyżydowskie i antymuzułmańskie z Palei wydają się współbrzmieć z głosem św. Klemensa z Ochrydy († 916), który w *Mowie pochwalnej św. św. Cyrylowi i Metodemu* pisze:

U Saracenów i Chazarów byli niezwyciężeni. Bo tak jak kiedyś Dawid obcoplemionego wroga powalił, pychę jego niweczając, wyobrażając Tróję Świętą trzema kamieniami, a potem jego własnym mieczem głowę mu uciął, zdobywając sławę pośród tysięcy synów Izraela, tak też i ci ojcowie byli sługami i zwiastunami Boga sławionego w trzech Osobach, a gdy się znaleźli na zgromadzeniach saraceńskich i żydowskich, mahometańskie brednie i żydowskie zlorzeczenia ich własnymi pismami, językiem i mieczem ucha wyplewili jak kąkol i spalili w ogniu łaski duchowej³⁹.

Trudno oczywiście wskazać na bezpośrednią relację tych dwóch zabytków, niemniej jednak „głos czasów” jest wyraźny.

W Palejach, specyficznych opracowaniach historii biblijnej, traktowanej jako dzieje świata i ludzkości (a przynajmniej ludu wybranego, tj. Bizantyńczyków, a później także Słowian – ale chrześcijan!), element, nazwany tu polemicznym, wydaje się nie dopuszczać komentarza. Jakkolwiek występują w nich wyrażenia charakterystyczne dla dialogu – formy wołacza w apostrofach, pytanie o właściwe rozumienie, sugestie dotyczące prawidłowej interpretacji – pozostaje on wyłącznie formalny. Przywołanie interpretacji drugiej strony konkludowane jest posądzeniem jej, w najlepszym razie, o głupotę i zbywane: kpina, ironią, sarkazmem.

Lektura fragmentów „polemicznych” w najstarszych Palejach ukazuje ówczesny sposób myślenia i traktowania innowierców: żydzi są „nierozumni” – i przez to niezrozumiani, muzułmanie – obrzydliwi i niegodni dialogu, a z heretykami w ogóle nie ma sensu wdawać się w dyskusje. Najsurowsza reakcja spotyka tych, którzy odstąpili od chrześcijaństwa. Żydzi potępieni są, gdyż nie rozpoznali w Chrystusie Mesjasza oraz znaczenia Jego śmierci; muzułmanie zaś – jako winni nieprzystojnych zachowań. Sądy tego rodzaju dominują nad wszystkim, co z punktu widzenia ortodoksji można by o nich powiedzieć, i co zapewne jest wynikiem niewiedzy lub niechęci wobec opisywania doktryny i nauczania islamu. Dziś nazwalibyśmy to stereotypem, tymczasem przed ledwie kilkuset laty był to rodzaj reakcji obronnej na zagrożenie ortodoksji.

Niniejsze prace są częścią badań wstępnych, prowadzonych przez zespół paleoslawistów z Katedry Filologii Słowiańskiej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Łódzkiego we współpracy z naukowcami ze Slavisches Seminar, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Niemcy), z wykorzystaniem interdyscyplinarnej metodologii, tzw. Mixed-Methods.

³⁹ K l e m e n s z O c h r y d y, s. 44.



XIII

TERESA WOLIŃSKA*

Wizerunek Mahometa w chrześcijańskiej wersji legendy o Sergiuszu Bahirze na przykładzie długiej redakcji arabskiej**



O powieść o syryjskim lub arabskim mnichu, który był nauczycielem Mahometa, była w średniowieczu jedną z najbardziej rozpowszechnionych legend¹. Funkcjonowała zarówno w świecie muzułmańskim jak i wśród chrze-

* Dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ, (ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2927-8922>) Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Historii, Katedra Historii Bizancjum, teresa.wolinska@uni.lodz.pl

** Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu badawczego finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki, decyzja nr DeC-2016/23/B/HS3/01891

¹ B. Rogge m a, *A Christian reading of the Qur'an: the legend of Sergius-Bahirā and its use of Qur'an and Sira*, [in:] *Syrian Christians Under Islam. The First Thousand Years*, ed. D. Thomas,

ścijan. Istniało wiele jej wersji, a wspomniany duchowny pojawiał się w nich jako bezimienny mnich albo występował pod różnymi imionami, takimi jak Sargis (Sergiusz) lub Naštūr (Nastura). Najczęściej jednak nazywano go Bahirą (Bahīrā) lub używano imion pochodnych – Baeira lub Pakhyras². Średnio-wieczni autorzy nie zawsze byli pewni, z kim naprawdę mają do czynienia. Piszący po arabsku chrześcijanin, Al-Kindi [‘Abd al-Masīh ibn Ishāq al-Kindī] nazywa mnicha, który uczył Mahometa, Sergiuszem i pisze, że później przyjął on imię Nestoriusz³. Równocześnie autor ten nie łączy jego postaci z osobą Bahiry, którego nazywa Janem⁴. W przeciwieństwie do niego Al-Masudi [Abū al-Hasan ‘Alī ibn al-Ḥusayn al-Ma‘ūdī] powiązał Bahirę ze znanym ze źródeł chrześcijańskich mnichem zwanym Srjs (czyli Sarjis, Sergius)⁵. Pod tym ostatnim imieniem nauczyciel Mahometa był znany na Zachodzie, tu bowiem często utożsamiano go ze świętym Sergiuszem. W zależności od wersji legendy reprezentował różne odłamy chrześcijaństwa – bywał wyznania nestoriańskiego, monofizyckiego (jakobickiego) albo ariańskiego.

Legendę znali Arabowie, dla których była potwierdzeniem prorockich aspiracji Mahometa⁶. Autorzy muzułmańscy uznawali mnicha, którego imienia czę-

Leiden–Boston–Köln 2001, s. 57; D. Bertaina, *Christian Muslim Dialogues: The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East*, Piscataway, NJ 2011, s. 124; A. Abel, *Bahira*, [in:] *EL*, t. I, s. 922–923.

² Tak czynili autorzy bizantyńscy począwszy od IX w., którzy opisywali go jako obrazoburcę, np. Bartłomiej z Edessy, s. 12.15, 65.17, 70.32, 74.21. Oba imiona są pochodnymi od Bahira.

³ Al Kindi, *Apologia*, VI, 64 i IX, 285, transl. L. Bottini, s. 158 i 213 (= transl. N.A. Newman, s. 453, 486); W. Muir, *The Apology of al Kindy. In Defence of Christianity Against Islam*, London 1887, s. 70–72. Miał to uczynić chcąc promować poglądy nestoriańskie. Zdanie to podzielili niektórzy współcześni badacze (R. Gottheil, *A Christian Bahira legend. Introduction*, ZA 13, 1898, s. 197); S.H. Griffith, *Muhammad and the Monk Bahirā: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times*, OCh 79, 1995, s. 154–155. Stephen Gero (*The Legend...*, s. 51) widzi w tym chęć pogodzenia opowieści z muzułmańską opowieścią o mnichu imieniem Naštūr.

⁴ Al Kindi, IX .285, transl. L. Bottini, s. 213 (= transl. Newman, s. 486 (tu: Jan, bez przydomka Bahira). S.H. Griffith, *The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message according to Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century*, [in:] *La vie du prophète Mahomet*, Colloque de Strasbourg, octobre 1980, ed. T. Fahd, Paris 1983, s. 135. Był członkiem nasorean, grupy zwykle łączonej z nestorianami.

⁵ Zwrócił na to uwagę S. Gero (*The Legend...*, s. 49).

⁶ S. D. Bailey, *The Textual Traditions of Bahīrā: Deciphering the Source in the Sīra Literature and the Polemics of the Bahīrā Prophecy*, Athens 2011; S.H. Griffith, *The Prophet Muhammad...*, s. 134–135; S. Gero, *The Legend of the Monk Bahīrā*, [in:] *La Syrie de Byzance à l’Islam*, Damascus 1992, s. 47–48; J. Lassner, *Joseph Sambari on Muhammad and the Origins of Islam: A Learned Rabbi Confronts Muslim Apologetics and a Christian Polemical Tradition*,

sto nie podawali, za jednego z tych wyznawców Jezusa, do których odnosi się Koran, gdy stwierdza (...) *I przekonasz się, że ludźmi najbardziej przyjaznymi wobec wiernych są ci, którzy mówią: „My jesteśmy chrześcijanami”*. To dlatego, że są wśród nich kapłani i mnisi i oni się nie wywyższają⁷. Zgodnie z muzułmańską tradycją Bahira zobaczył w młodym Mahomecie przyszłego proroka. Historię ich spotkania można znaleźć w pracach wczesnych muzułmańskich historyków: Ibn Ishaka [Muḥammad ibn Ishāq ibn Yaṣār ibn Khayār] i korzystającego zeń Ibn Hishama [Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik ibn Hishām ibn Ayyūb al-Himyārī]⁸, Ibn Sada al-Baghdadięgo [Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Sa’d ibn Manī’ al-Baṣrī al-Hāshimī]⁹, Ibn Kathira [Abū l-Fidā’ Ismā’il b. ‘Umar b. Katīr]¹⁰, al-Baladuriego [‘Aḥmad ibn Yaḥyā al-Balādhurī]¹¹ oraz At-Tabariego [Abū Ja’far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī]¹². Najlepiej znana jest opowieść biografy Mahometa, Ibn Ishaka, przekazana przez Ibn Hishama.

[in:] *The Middle East Remembered: Forged Identities, Competing Narratives, Contested Spaces*, ed. i d e m, Ann Arbor, Michigan 2000, s. 358–364; S. Lupașcu, *Le sceau de la prophétie: connexions entre le christianisme et l’islam sous la dynastie des Abbassides*, A.EHR 15.3, 2011, s. 334–336.

⁷ *Koran*, V, 82–83 (tłum. Musa Çaxarxan Czachorowski). W niniejszym artykule odwołuję się do tego przekładu, o ile nie zaznaczono inaczej. G.S. Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu. ‘Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*, Leiden–Boston 2004, s. 88. Ten ostatni wskazuje, że wczesny interpretator Koranu, Muqātil ibn Sulaymān (zm. 150/767) twierdzi, że cytowany fragment odnosi się do czterdziestu mnichów z czasów Mahometa, którzy nadal utrzymywali prawdziwą (islamską) religię Jezusa. Trzydziestu dwóch miało pochodzić z Etiopii, a ośmiu z Syrii. Imię Bahira pojawia się wśród tych ostatnich (*l. cit.*). Często wśród tych „prawdziwie wierzących” wymienia się też kuzyna Chadidży – Warakkę ibn Nawfala oraz innego mnicha, noszącego imię Nasṭūr, który tak jak Bahira rozpoznał w Mahomecie proroka. Opowieści o Bahirze i Nasurze zawierają liczne podobieństwa (G.S. Reynolds, *A Muslim Theologian...*, s. 49).

⁸ Ibn Ishak, s. 79–81; D. Bertina, *Christian Muslim Dialogues: The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East*, [in:] *Gorgias Eastern Christian Studies*, ed. G. Kiraz et al., Piscataway, NJ 2011, s. 124–130.

⁹ Ibn Sa’d, vol. I, 1.40.9–11.

¹⁰ Ibn Kathir, s. 174–177.

¹¹ Al-Baladuri, *Genealogie szlachetnie urodzonych*, vol. I, Cairo 1959, s. 96–97. Przekład cytowanego fragmentu na język angielski: B. Rogge, *The Legend of Sergius-Bahirā in the Light of Christian Apologetics Vis-À-Vis Islam*, [in:] e d e m, *The Legend of Sergius Bahirā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden–Boston 2009, s. 38.

¹² Tabari, vol. VI, s. 44–45; M. Lings, *Muḥammad: His Life Based on the Earliest Sources*, New York 1983, s. 29–30. W połowie XI w. Al-Mawardi przedstawił podobne opowieści, a Al-Wahidi miał Bahirę za pochodzącego z Etiopii. Ibn Qutayba wymienił Bahirę jako jednego z trzech największych ludzi na ziemi. Al-Masudi uważał go za mnicha pochodzącego z Bahrajnu. Al-Suhayli wierzył, że Bahira był żydowskim rabinem. Yaqt al-Hamawi (zm. 1229), który pisał słowniki geograficzne, wymienił trzy różne klasztory, w których Bahira mógł spotkać

Wersje wspomnianych powyżej autorów różnią się w niektórych szczegółach. Da się jednak w nich wyróżnić główny nurt opowieści. Kiedy Mahomet miał dziewięć lub dwanaście lat¹³, towarzyszył swojemu wujowi Abu Talibowi ibn Abd al-Muttalibowi (Abū Ṭālib ibn ‘Abd al-Muṭṭalib) w podróży handlowej do Syrii. Gdy karawana mekkańska znalazła się w pobliżu miasta Bosra, przechodziła obok celi chrześcijańskiego mnicha, który zaprosił kupców na posiłek. Wzbudził tym zdziwienie, bowiem nigdy wcześniej tego nie robił. Powodem jego decyzji miały być cudowne wydarzenia – chmury miały nagle ocienić Mahometa, chroniąc go przed słońcem¹⁴, a na jego plecach mnich ujrzał znak – „pieczęć proroka” (*khātām al-nubuwwa*)¹⁵. Goście przyjęli zaproszenie, pozostawiając chłopca do pilnowania wielbłądów, ale mnich nalegał, aby wszyscy członkowie karawany przyszli do niego w odwiedziny. W ten sposób mały Mahomet znalazł się w jego celi. Mnich ujawnił wujowi chłopca, Abu Talibowi, swoją wizję dotyczącą prorockiej przyszłości młodzieńca oraz ostrzegł jego opiekuna, by chronił siostrzeńca przed Żydami¹⁶, lub/i przed Bizantyńczykami¹⁷.

Muzułmanie starali się udowodnić, że zapowiedź nadejścia przyszłego proroka i wiedzę o znaku, który miał go wyróżniać, Bahira odnalazł w swoich księgach¹⁸. Zdaniem Darrena M. Slade’a miało to stanowić ich odpowiedź na

Muhammada, wszystkie w pobliżu Basry w południowej Mezopotamii (S. C o c h r a n e, *From Beit Abbe to Angamali: connections, functions and roles of the Church of the East's monasteries in ninth century Christian-Muslim relations*, London 2014, s. CXXVIII (PhD thesis on-line <http://eprints.mdx.ac.uk/13988/>). Bahirę wspomina też Muqātil ibn Sulaymān (zm. 150/767), ale bez powiązania z Mahometem (D. C o o k, *Monks to Muslims: A Topos in Early Islamic Literature*, http://in.bgu.ac.il/en/csoc/Reading%20into%20Islamization%20Workshop%20%20Texts/Session%203_COOK_Translation.pdf). Na temat Bahiry u innych autorów arabskich zob. B. C. B r a d f o r d, *The Qur'anic Jesus: A Study of Parallels with Non Biblical Texts*, s. 79 przyp. 116 (PhD Thesis <https://scholarworks.wmich.edu/dissertations/190>).

¹³ Tabari pisze o dziewięciolatku (T a b a r i, vol. VI, s. 45), powołując się na Ibn Hishama. I b n S a ‘ d (vol. I, 1.30.5) – o dwunastolatku.

¹⁴ T a b a r i, vol. VI, s. 46. A. -M. S a a d i, *The story of Monk Sargis Bahirā. Early Christian-Muslim Encounters*, 1.3–4, Karmò 1999, s. 26–27.

¹⁵ T a b a r i, vol. VI, s. 45–46; I b n H i s h a m, *Life of Muḥammad*, s. 79–81; D. M. S l a d e, *Arabia Haeresium Ferax (Arabia Bearer of Heresies): Schismatic Christianity's Potential Influence on Muhammad and the Qur'an*, ATI 7.1, 2014, s. 51; D. B e r t a i n a, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 122; Ch. R o b i n, *Les signes de la prophétie en Arabie à l'époque de Muḥammad (fin du VI^e et début du VII^e siècle de l'ère chrétienne)*, [in:] *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, eds. S. G e o r g u d i, R. K o c h P i e t t r e, F. S c h m i d t, Leiden–Boston 2012, s. 464.

¹⁶ I b n S a ‘ d, vol. I, 1.30.4; 1.40.11; T a b a r i, vol. VI, s. 45 (tu – przed Żydami).

¹⁷ T a b a r i, vol. VI, s. 46.

¹⁸ M. L i n g s, *Muḥammad: His Life ...*, 29; D. M. S l a d e, *Arabia Haeresium Ferax...*, 51. Odnotali to zarówno Ibn Sa’d, jak i Al-T a b a r i.

chrześcijański zarzut, że Mahomet był niezapowiedzianym, a zatem fałszywym prorokiem¹⁹.

W późniejszym okresie opowieści o chrześcijanach rozpoznających Mahometa jako proroka upowszechniły się w źródłach muzułmańskich. Teksty z połowy dziewiątego wieku i późniejsze wymieniają w tej roli innych, oprócz Bahiry, mnichów²⁰. Jednym z nich miał być Nastur (Nasṭūr), którego Mahomet, podróżujący w towarzystwie Maysali (Maysarah), sługi wdowy Chadżidzy, której interesami się zajmował²¹, spotkał w drodze do Syrii²². Z kolei Al-Mawardi [Abū al-Hasan al-Māwardī] podaje wersję, według której proroka w siedmioletnim Mahomecie dostrzegła grupa chrześcijan przybyłych do Mekki.

Twórczo rozwijane były też inne elementy legendy. Tabari i ibn Sa'd twierdzą, że przepowiednia Bahiry, o której Chadżidzę poinformował wspomniany powyżej Maysala, miała wpłynąć na decyzję bogatej wdowy, by poślubić młodego Araba²³. Po swoim pierwszym objawieniu, niepewny co ono oznacza, Mahomet miał za radą żony poszukiwać rad chrześcijan ze swego otoczenia. O pomoc zwrócił się do Waraqī ibn Naufala²⁴, ale istnieje też wersja, według której poprosił o nią Bahirę²⁵.

Podstawą powyższych opowieści mogły być informacje o kontaktach Arabów z Mekki, wśród nich członków rodziny Mahometa, z chrześcijanami i Żydami w trakcie podróży handlowych²⁶. W opinii Briana C. Bradforda źródłem legendy

¹⁹ D.M. S l a d e, *Arabia Haeresium Ferax...*, 51. Badacz stawia zatem tezę, że opowieść została wymyślona przez muzułmanów w odpowiedzi na zarzuty chrześcijan.

²⁰ Byli to dwaj podróżujący mnisi i trzeci, który rozpoznał Mahometa jako proroka, zanim ten osiągnął wiek dziewięciu lat. Wśród tych, którzy rozpoznali w Mahomecie proroka tradycja muzułmańska wymienia też Salmana al Farisi. Cf. B. C. B r a d f o r d, *The Qur'anic Jesus...*, s. 79, przyp. 116; A.-M. S a a d i, *The story of Monk...*, s. 29.

²¹ I b n S a ' d, vol. I, 1.30.3–4; vol I, 1.40.12; S. G e r o, *The Legend ...*, s. 48–49, przyp. 10 i 11; D.M. S l a d e, *Arabia Haeresium Ferax...*, 51.

²² I b n S a ' d, vol. I, 1.34.3; A l K i n d i, *Apologia*, VI, 64 i X, 285, transl. L. B o t t i n i, s. 158 i 213 (=transl. N e w m a n, s. 453–454, 486); S. G e r o, *The Legend...*, s. 48–49; A.-M. S a a d i, *The story of Monk...*, s. 32. Nasṭūr może być zniekształconym imieniem Nestoriusz.

²³ T a b a r i, vol. VI, s. 48; I b n S a ' d, vol. I, 1.34.3.

²⁴ I b n I s h a k, s. 107.

²⁵ T e o f a n e s, AM 6122, s. 334. Informacja ta jest też w zachowanym fragmencie *sīra* Sulaymāna al-Taymī (zm. 2/8), odnotowanym przez al-Suhaylī. Zob. A. S p r e n g e r *Aus Briefen an Prof. Fleischer Von Dr. Sprenger*, ZDMG 7, 1853, s. 414. Zob. G. S. R e y n o l d s, *A Muslim Theologian ...*, s. 90; S. G e r o, *The Legend ...* 50, przyp. 18.

²⁶ Zob. T a b a r i, vol. VI, s. 44–45; I b n I s h a k, s. 79–83 (spotkanie z Bahirą, ślub z Chadżidą); T e o d o r B a r K o n i, 246; R. H o y l a n d, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, NJ 1997, s. 403, przyp. 57; G. S. R e y n o l d s, *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, London–New York 2010, s. 5; D.M. S l a d e, *Arabia Haeresium Ferax...*, 45–46. Ten ostatni badacz nie wyklucza pewnego wpływu różnych odłamów chrześcijaństwa na nauczanie Mahometa (s. 52)

o mnichu Bahirze mogła być też postać św. Sergiusza z Rusafy w Syrii²⁷. Męczennik ten był znany jako Sarjis w tradycji arabskiej i Sarkis w armeńskiej. Cieszył się szczególnym poważaniem wśród Arabów, w szczególności sprzymierzonych z Bizantyńczykami Ghassanidów, którzy pielgrzymowali do jego grobu. Za Justyniana I Rusafa otrzymała jego imię – Sergiopolis²⁸. Niewykluczone, że reminiscencją postaci wspomnianego męczennika jest Sergiusz, który według informacji Tabariego, był jednym z uczniów Jezusa²⁹. Fakt, że do legendarnego spotkania Mahometa z Bahirą miało dojść w Syrii może uprawdopodobniać przypuszczenie Bradforda.

Chrześcijańskie legendy o Bahirze

Wkrótce po opanowaniu przez muzułmanów obszarów Syrii, Palestyny i Egiptu zaczęły powstawać teksty chrześcijańskie, będące reakcją na rządy arabskie. Najwcześniejszym z takich popularnych gatunków była apokalipsa³⁰. Nie-

i wskazuje na obecność w jego kręgu innych wyznawców chrześcijaństwa (np. kuzyna Chadidży – Waraqa ibn Nawfala, Jabra, chrześcijanina z Egiptu, Marii Koptyjki) i na kontakty z grupami wyznawców tej religii z Etiopii (s. 45–46).

²⁷ B.C. Bradford, *The Qur'anic Jesus...*, s. 79, przyp. 116. O Sergiuszu i jego relacjach z Arabami zob. E. Key Fowden, *The Barbarian Plain: Saint Sergius Between Rome and Iran*, Berkeley 1999; I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. I, 2, *Ecclesiastical History*, Washington 1995, s. 949–952, 953, 955; I. Shahid, *Byzantium in South Arabia*, DOP 33, 1979, s. 85–87.

²⁸ I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. II, Washington 2002, s. 115–133.

²⁹ Tabari, vol. IV, s. 124. Tabari oparł się tu na autorytecie Ibn Ishaka. Według niego było 13 uczniów Jezusa, z których jeden nazywał się Sergiusz. Wg tradycji muzułmańskiej dobrowolnie umarł na krzyżu zamiast swego pana. Jednak Tabari opowiada też inną historię. Zgodnie z nią cesarz rzymski, po przeprowadzeniu wywiadu z uczniami Jezusa i przyjęciu ich wiary, uwolnił Sergiusza (Tabari, vol. IV, s. 124). Według G.S. Reynolds Tabari miał na myśli Bahirę (*A Muslim Theologian...*, s. 151, p. 60–61). Zdaniem S.M. Stern'a (*Quotations From Apocryphal Gospels in 'Abd Al-Jabbār*, JTS 18.1, 1967, s. 48) imię „Sergiusz” zostało wybrane, jako powszechne wśród chrześcijan. Innego zdania jest G.S. Reynolds (*A Muslim Theologian...*, s. 151, przyp. 60.), który zauważa, że imię to nadawano w tradycji chrześcijańskiej heretykiemu mnichowi (arianinowi, nestorianinowi lub rzadziej jakobicie), który uczył Mahometa błędnych poglądów chrześcijańskich, zatem *Sergius is a foil to the Bahirā of Islamic tradition, the pious monk who is faithful to the true Injil of Jesus*.

³⁰ Najbardziej znanym przykładem jest *Apokalipsa* Pseudo-Metodego. Syryjski tekst wydał G.J. Reinink (*Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, ed. G.J. Reinink, Lovanii 1993) Szerzej na jego temat: P.J. Alexander, *Byzantine Apocalyptic Traditions*, Berkeley 1985. Tam dalsza literatura przedmiotu.

które z tych opowieści zyskały popularność, rozwinięte w liczne wersje i zostały zapisane w wielu zachowanych pismach. Inne, mniej popularne, przetrwały tylko w pracy jednego autora³¹. Wśród nich ważne miejsce zajmują opowieści o chrześcijańskim nauczycielu Mahometa. Warto zauważyć, że także one zawierają wizje apokaliptyczne.

Na szczególne podkreślenie zasługuje to, że chrześcijańskie wersje legendy zaczynają się w miejscu, w którym kończy się opowieść muzulmańska. Całkowitemu przeorientowaniu uległ także ich wydźwięk. Według nich Bahira był here-tykiem, mnichem wygnanym przez swego biskupa, w związku z niewłaściwym kultem krzyża³². To właśnie dlatego, że został wygnany, znalazł się na terenach synów Izmaela i zaprzyjaźnił się z nimi³³, gdy zaczęli przychodzić do zbudowanej przez niego studni³⁴.

O popularności chrześcijańskiej legendy o Bahirze świadczy zarówno wielość redakcji, jak i liczba zachowanych rękopisów³⁵. Posiadamy obecnie dwie redakcje syryjskie – zachodniosyryjską (7 manuskryptów) i wschodniosyryjską (11 manuskryptów) oraz dwie arabskie, krótką (3 manuskrypty) i długą (6 manuskryptów)³⁶. Trzy z nich (dwie syryjskie i długa arabska) zostały opublikowa-

³¹ Zob. G. Salinger, *A Christian Muhammad legend and a Muslim ibn Tūmart legend*, ZDMG 117, 1967, s. 318–328; B. Roggema, *The Legend of Sergius-Bahirā in the Light of Christian Apologetics Vis-À-Vis Islam*, [in:] *The Legend of Sergius Bahirā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam, History of Christian-Muslim Relations*, Leiden–Boston 2009, s. 195; eadem, *The Legend of Sergius Bahirā*, [in:] *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. I (600–900), eds. D.R. Thomas, B. Roggema, Leiden–Boston 2009, s. 600–603; N. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, 2nd, rev. ed., Oxford 1993, s. 31.

³² D. Bertaina, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 127; B. Roggema, *The Legend of Sergius-Bahirā in the Light...*, s. 95–103. S. Gero (*The Legend...*, s. 56) zauważył, że stosunek Bahiry do krzyża przypominał stosunek doń bizantyńskich ikonoklastów.

³³ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 6, s. 444.

³⁴ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 6.8, 11–11.3, s. 444. W innych redakcjach to Arabowie budują celę dla mnicha i kopią dla niego studnię. *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), WS, 5, s. 266; *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), ZS, 6.4–5, s. 331–333; *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), KA, 6, 6.4–6, 6.8, s. 388.

³⁵ Łącznie istnieje lub wiadomo, że istniało trzydzieści jeden chrześcijańskich rękopisów. Na ich temat zob. B. Roggema, *Texts and Translations*, [in:] eadem, *The Legend of Sergius Bahirā: Eastern Christian...*, s. 238–246. R. Gotteil wykorzystał 7 manuskryptów, znajdujących się w bibliotekach europejskich (R.J.H. Gotteil, *A Christian Bahirā Legend. Introduction*, ZA13, 1898, s. 189–210. Na temat manuskryptów oksfordzkich i paryskich zob. L. Boisset, *Compléments à l'édition de la version arabe de la légende de Bahirā*, POR 16, 1990/1991, s. 124–128.

³⁶ B. Roggema, *A Christian Reading...*, s. 58; R.J.H. Gottheil, *A Syriac Bahirā Legend*, JAOS 13, 1889, s. CLXXVII–CLXXXI; S.H. Griffith, *Muhammad...*, s. 146.

ne w latach 1898–1903 przez Richarda Gottheila³⁷. Nową edycję wszystkich redakcji zawdzięczamy Barbarze Roggemie³⁸. Wymienione teksty powstawały w różnych środowiskach i funkcjonowały wśród chrześcijan różnych obrządków – jakobitów (zachodniosyryjska), melkitów (obie redakcje arabskie), nestorian (wschodniosyryjska)³⁹.

Struktura wszystkich wersji legendy jest zbliżona. Dotyczy to w szczególności obu redakcji syryjskich i krótkiej arabskiej, które Barbara Roggema nazywa synoptycznymi⁴⁰. Chociaż jednak we wszystkich możemy znaleźć wiele elementów wspólnych, różnią się one od siebie wieloma szczegółami⁴¹. Przede wszystkim ich główny bohater nazywany jest różnymi imionami – Rabban Sargis (Sergiusz) w redakcji zachodniosyryjskiej⁴², Sargis (Sergiusz) Bahira we wschodniosyryjskiej i krótkiej arabskiej⁴³, wreszcie Bahira w długiej arabskiej⁴⁴. Autorzy obu redakcji syryjskich określają go jako Nienawidzącego Krzyża⁴⁵.

³⁷ R. Gottheil, *A Christian christian Bahira legend. Introduction, English translation of the Syriac and Arabic texts with also the syriac and arabic texts by Richard Gottheil*, ZA 13, 1898, s. 189–210; 14, 1899/1900, s. 203–268; 15, 1901, s. 56–102; 17, 1903, s. 125–126. Jednak Barbara Roggema nazywa je rozczarowująco wadliwym *a disappointingly defective edition* (*Introduction*, [in:] e a d e m, *The Legend of Sergius Bahirā: Eastern Christian...*, s. 3). Część badczy sądziła zatem, że istnieją tylko te trzy redakcje (C.J. B l o c k, *Competing Christian Narratives on the Qur'an*, s. 9, <http://www.almuslih.org/Library/Block,%20C%20-%20Competing%20Christian%20Narratives.pdf>). Pierwsze sprawozdanie dotyczące krótkiej wersji arabskiej pojawiło się w 1991 roku dzięki Louisowi B o i s s e t (*Compléments...*, s. 123–132).

³⁸ W niniejszym artykule korzystam z tego wydania.

³⁹ D. B e r t a i n a, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 125; S. L u p a ś c u, *Le sceau de la prophétie...*, s. 343.

⁴⁰ Krótka redakcja arabska różni się od syryjskich głównie w końcowej partii. Ponadto jej autor każe Mahometowi pojawić się przed Bahirą w towarzystwie innego chłopca, by mnich mógł wskazać proroka. Na temat różnic między poszczególnymi redakcjami (zob. S. G e r o, *The Legend...*, s. 52–54).

⁴¹ M.in. spotkanie Bahiry z narratorem, wizyta Bahiry na Synaju, nauki udzielane Mahometowi przez mnicha, apokalipsa Bahiry. Na temat tych różnic zob. J. L a s s n e r, *Joseph Sambari on Muhammad...*, s. 364–376; S. G e r o, *The Legend...*, s. 47–58; B. R o g g e m a, *The Recensions and the Manuscript Tradition*, [in:] *The Legend of Sergius Bahirā: Eastern Christian...*, s. 211–237; S.H. G r i f f i t h, *Muhammad...*, s. 149–150.

⁴² *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), ZS, o, s. 312. Redakcja zachodnio-syryjska: w języku Saracenów Bahira (Bahirā), podczas gdy Syryjczycy nazywają go Nienawidzący Krzyża.

⁴³ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), WS o i 2.2, s. 254 i 258; *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), KA, 1–2.3, s. 376.

⁴⁴ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 2.2. L. B o i s s e t, *Compléments...*, s. 123.

⁴⁵ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), WS, o, s. 254; *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), ZS, o, s. 312.

Interesującą próbę rozwiązania problemu imienia mnicha dał A. Mingana. W jego opinii Sergiusz był postacią historyczną, do której chrześcijanie mieszkający w Syrii odnosili się tytułem *bhīra*, nadawanym wszystkim mnichom. Oznaczał on osobę wybraną czy też zatwierdzoną (przez Boga), czcigodną, szacowną, sprawdzoną⁴⁶. Arabscy muzułmanie wzięli ten tytuł za właściwe imię⁴⁷. Zbitka Sergiusz-Bahira znaczyłaby zatem Czcigodny Sergiusz⁴⁸.

W poszczególnych redakcjach różne są imiona narratorów – mnichów, którzy spotkali Bahirę i wysłuchali jego opowieści⁴⁹. Ponadto pojawiają się w nich różne inne postaci. Specyficzną cechą krótkiej redakcji arabskiej jest to, że imię Muhammad jest konsekwentnie skracane do „M”.

Oprócz właściwych, legendarnych opowieści o Bahirze, pojawia się on (często bez imienia) w ogromnej liczbie innych źródeł. W *Dysputie mnicha z Bet Hale z arabskim moźnym*⁵⁰, datowanej na ok. 720 r., wzmiankowany jest mnich Sargis Bahira (Baḥīrā), który miał wpływać na Mahometa⁵¹. Jest to najprawdopodobniej pierwsze źródło, w którym mnich został zidentyfikowany, jako nauczyciel proroka⁵². Powstało stulecie przed pierwszą wzmianką w źródłach muzułmańskich.

⁴⁶ A. A b e l, *Bahira...*, s. 922; A.-M. S a a d i, *The story of Monk...*, s. 22.

⁴⁷ A. M i n g a n a, *The Transmission of the Koran*, MosW 7.4, 1917, s. 407, przyp. 59; F. N a u, *L'expansion nestorienne...*, s. 213–223.

⁴⁸ D. B e r t a i n a, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 125.

⁴⁹ W redakcji zachodnio-syryjskiej to mnich Isho'yahb (Yeshu' Yhab), we wschodnio-syryjskiej Mar Yahb Alaha Wędrowiec, w długiej arabskiej mnich Marhab [Mrhb, Murhib, Murhab].

⁵⁰ *Dysputa z Bēt Hālē*, s. 187–242. Na jej temat zob. B. R o g g e m a, *The Disputation between a Monk of Bēth Hālē and an Arab Noble*, [in:] *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. I (600–900), eds. D. R. T h o m a s, B. R o g g e m a, Leiden–Boston 2009, s. 268–273; e a d e m, *Pour une lecture des dialogues islamo-chrétiens en syriaque à la lumière des controverses internes à l'islam*, [in:] *Les controverses religieuses en syriaque*, ed. F. L u a n i, Paris 2016, s. 269–275; G. J. R e i n i n k, *Political Power and Right Religion in the East Syrian Disputation between a Monk of Bet Hale and an Arab Notable*, [in:] *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, eds. E. G r y p e o u, M. N. S w a n s o n, D. T h o m a s, Leiden–Boston–Köln 2006, s. 157–169; S. H. G r i f f i t h, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2007, s. 36–38. Muzułmański interlokutor mnicha wywodził się z otoczenia Maslamy ibn 'Abd al-Malika.

⁵¹ *Dysputa z Bēt Hālē*, 34; S. H. G r i f f i t h, *Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bēth Hālē and a Muslim Emir*, H(JSS) 3.1, 2000, s. 46; i d e m, *Disputes with Muslims in Syriac Christian Text: From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)*, [in:] *Religionsgesprache im Mittelalter*, eds. B. L e w i s, F. N i e w ö h n e r, Wiesbaden, 1992, s. 260; i d e m, *Syriac writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam*, Kerala 1995, s. 31. S. G e r o (*The Legend...*, s. 51) twierdzi, że imię Sargis osadza mnicha w orientalnej, syryjskiej tradycji chrześcijańskiej.

⁵² P. J a g e r, *Intended Edition of a Disputation between a Monk of the Monastery of Bet Hale and One of the Tayoye*, [in:] *IV Symposium Syriacum*, 1984: *Literary Genres in Syriac Literature*

Spośród późniejszych tekstów warto wspomnieć Jana z Damaszku (zm. 749), który twierdził, że Mahomet przeszedł Stary i Nowy Testament i rozmawiając z arianem mnichem wymyślił własną herezję⁵³. Piszący w VIII w. Teodor bar Koni znał opowieść o nauczycielu, od którego Mahomet czerpał informacje⁵⁴. O wpływie bliżej nieokreślonego mnicha na Mahometa wspomniał Teofanes Wyznawca (zm. 818)⁵⁵. Wiedzieli o nim także Jerzy mnich⁵⁶ i al-Kindi⁵⁷.

Chociaż mamy do czynienia z legendą, odnaleźć w niej można wiele elementów historycznych i sporów doktrynalnych, które wskazują na VII w.⁵⁸ Wprawdzie pisany tekst historii Bahiry zarówno w źródłach chrześcijańskich, jak i muzułmańskich pojawił się dopiero w IX w., ale tradycja ustna poprzedzała pisaną⁵⁹. W szczególności muzułmańska wersja legendy długo funkcjonowała jedynie w przekazie ustnym, dlatego pojawia się pytanie o to, której z opowieści przypisać pierwszeństwo. Datowanie utrudnia fakt, iż każda z zachowanych redakcji chrześcijańskiej wersji legendy składa się z kilku części, spisanych w różnym czasie⁶⁰. François Nau uważał, że muzułmańskie historie o Bahirze wywodzą się ze źródeł chrześcijańskich⁶¹. Jednak nowe badania wskazują, że o ile do IX w.

(Groningen – Oosterhesselen 10–12 September), eds. H.J.W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg, G.J. Reinink, Roma 1987, s. 401–402; S. Lupașcu, *Le sceau de la prophétie...*, s. 331.

⁵³ Jan z Damaszku, *O herezjach*, s. 132.

⁵⁴ Teodor Bar Koni, 273.

⁵⁵ Teofanes, AM 6122, s. 334 (mnich miał być przyjacielem Chadidży); L.J. Conrad, *Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission*, BF 15, 1990, s. 189q.

⁵⁶ Jerzy Mnich, *Kronika*, vol. II, s. 699.2.

⁵⁷ Al-Kindi, *Apologia*, VI.64 i X.285, transl. L. Bottini, s. 158 i 213 (= transl. Newman, s. 453–454, 486); D. Bertina, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 127. Zob. G. Troupeau, *Al-Kindi, 'Abd al-Masih*, [in:] *EI*, t. V, s. 120–121.

⁵⁸ A.-M. Saadi, *The story of Monk...*, s. 23.

⁵⁹ K. Szilágyi, *A prophet like Jesus? Christians and Muslims debating Muhammad's death*, JSAI 36, 2009, s. 132; A.-M. Saadi, *The story of Monk...*, s. 33; S.H. Griffith, *Muhammad...*, s. 146–174. B. Roggema (*A Christian Reading...*, s. 57) korzeni legendy doszukuje się w VIII w.

⁶⁰ Na temat datacji zob. A. Abel, *L'Apocalypse de Bahira et la notion islamique de Mahdi*, AIPHO 3, 1953, s. 1–12; A. Abel, *Bahira...*, s. 950–951. A. Abel datuje powstanie legendy Bahiry na VIII w., zaś jego apokalipsy na okres późniejszy (*L'Apocalypse de Bahira...*, s. 1). C.J. Boisset (*Competing Christian Narratives...*, s. 9) opowiada się za początkiem IX w. Inaczej sądzi S. Gero (*The Legend...*, s. 55), według którego najstarszą częścią legendy Bahiry jest *the apocalypse proper in the context of the autobiographical narrative*. Robert H. O'Connell (*Seeing Islam...*, 1997, s. 276) datuje tekst legendy na końcowy okres panowania Ma'muna (zm. 218/833).

⁶¹ F. Nau, *L'expansion nestorienne en Asie*, BVMG 40, 1914, s. 214–223, szczeg. 214–216; B. Roggema, *Legend...*, s. 56–57.

obie tradycje rozwijały się niezależnie od siebie⁶², to następnie chrześcijańska legenda została rozbudowana jako odpowiedź na muzułmańską opowieść o rozpoznaniu w Mahomecie proroka⁶³. Badaczka legendy, Barbara Roggema nie ma wątpliwości, że stanowi ona przepisane islamskich historii⁶⁴ i jest tekstowo zależna od tradycji islamskiej⁶⁵. W opinii Davida Thomasa jest złożoną kombinacją tradycyjnych islamskich i chrześcijańskich wątków⁶⁶.

Najstarsza chrześcijańska wersja legendy Bahiry została najprawdopodobniej spisana przez mnicha z zachodniego w Iraku około 810 r.⁶⁷ Oznacza to, że jej syryjska redakcja jest starsza od arabskiej⁶⁸. Jej autor – Syryjczyk, prawdopodobnie jakobita, był dobrze zorientowany zarówno w piśmiennictwie chrześcijańskim, jak i w tekstach arabskich⁶⁹. Zdaniem S.H. Griffitha wskazywanie na nestoriańskie powiązania Bahiry nie dowodzi, że legenda narodziła się wśród nestorian. Wręcz przeciwnie – prawdopodobnie jest to skutek tego, że większość opowieści o mnichu powstała w kręgu jakobitów⁷⁰, którzy obwiniali nestorian za wzrost islamu⁷¹. Również późniejsi redaktorzy legendy całkiem dobrze znali

⁶² A.-M. Saadi, *The story of Monk...*, s. 32–34.

⁶³ D. Bertaina, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 126.

⁶⁴ B. Roggema, *The Legend of Sergius-Bahirā in the Light...*, s. 54.

⁶⁵ B. Roggema, *The Legend of Sergius-Bahirā in the Light...*, s. 54–58; D. Bertaina, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 124–125; S.H. Griffith, *Syriac writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam*, Kerala 1995, s. 41–42. Zob. też C. J. Block, *Competing Christian Narratives...*, s. 10. Ten ostatni stwierdza wręcz, iż: *The story of Bahirā from Ibn Ishāq is retold thus in The Legend of Bahirā (ibidem)*. Zdaniem B. Roggemy chrześcijańska legenda opiera się na ważnym epizodzie z wczesnego życia Mahometa, opisanym w źródłach muzułmańskich – wspomnianym powyżej jego spotkaniu z chrześcijańskim mnichem (B. Roggema, *The Legend of Sergius-Bahirā in the Light...*, s. 34).

⁶⁶ D. Thomas, *Changing Attitudes of Arab Christians towards Islam*, Trans 22.1, 2005, s. 12. Wśród wątków muzułmańskich badacz wymienia postać mnicha wybierającego Mahometa jako posłańca dla Arabów, przekazanie niepiśmiennemu Mahometowi tekstów z pism świętych, powstanie „arabskiego Koranu”. Z kolei motywy chrześcijańskie to „chrześcijańskie” źródła świętej księgi muzułmanów i zamiar mnicha, by doprowadzić pogańskich Arabów do właściwej wiary.

⁶⁷ K. Szilágyi, *A prophet like Jesus...*, s. 132; S.H. Griffith, *Muhammad...*, s. 157; A. Abel, *L'Apocalypse de Bahira...*, s. 1–12.

⁶⁸ S.H. Griffith, *Muhammad...*, s. 156. Abdul-Masih Saadi (*The story of Monk...*, s. 32) pisze w związku z tym, że mnich pierwotnie noszący imię Sargis, stał się potem Sargisem-Bahirą i Sargisem-Bahirą-Nasturem.

⁶⁹ S.H. Griffith, *Syriac writers...*, s. 49.

⁷⁰ S.H. Griffith, *Syriac writers...*, s. 48; idem, *Muhammad...*, s. 158.

⁷¹ S.H. Griffith, *Muhammad...*, s. 159. Inaczej było u Jana z Damaszku (*O herezjach*, s. 132), w którego opinii mnich był arianinem. Ariańskie wpływy na myśl Mahometa znalazły też odzwierciedlenie w legendzie o Bahirze. Cf. *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 16.24, s. 380.

twórczość Arabów. Dotyczy to zarówno Koranu i komentarzy do niego (*tafsir*), jak i tradycji historycznej – hadisów, biografii Mahometa (*sīra*)⁷². Dowodzi tego fakt, że twórczo rozwijali niektóre wątki, zaledwie wspomniane w Koranie, np. ten dotyczący nocnej podróży Mahometa do Jerozolimy⁷³.

Badacze wskazują na wyższą jakość językową obu redakcji arabskich w porównaniu z ich syryjskimi odpowiednikami. Ich autorzy podejmowali wysiłki celem stworzenia bardziej logicznej narracji i wyeliminowania niezgodności tekstów syryjskich⁷⁴. Sceny i rozmowy są bardziej skomplikowane, zaś postacie nabierają ludzkiego wymiaru.

Już w średniowieczu legenda doczekała się licznych przekładów. Postać mniicha odnajdziemy w literaturze armeńskiej. Jako pierwszy wspomniał o nim Tomasz Astrouni (pocz. X w.)⁷⁵. Opowieści o Bahirze znane były w kręgu kultury żydowskiej⁷⁶ i bizantyńskiej⁷⁷. Są one też obecne w literaturze zachodnioeuropejskiej⁷⁸. Łacińskie tłumaczenie apokaliptycznego materiału legendy przetrwało w dwóch rękopisach, które obecnie znajdują się w bibliotekach we Francji⁷⁹.

⁷² D. B e r t a i n a, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 129; M. P. P e n n, *Envisioning Islam. Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphia 2015, s. 89.

⁷³ Por. *Koran*, XVII, 1: *Chwała temu, który przeniósł Swego sługę nocą ze Świętego Meczetu do Meczetu Dalekiego*; zob. też XVII, 60; Komentatorzy Koranu doszukują się odniesień do niej także w surze LIII, 1–18 i LXXI, 19–25.

⁷⁴ Na temat struktury redakcji arabskich zob. K. S z i l á g y i, *Muhammad...*, s. 179, 212–215, 234–235; B. R o g g e m a, *The Recensions and the Manuscript Tradition* [in:] *Legend...*, s. 229–230.

⁷⁵ S. G e r o, *The Legend...*, s. 51, przyp. 22. O wpływie tej legendy wśród Armeńczyków zob. R. W. T h o m s o n, *Armenian Variations on the Bahira Legend*, HUS 3/4.2, 1979/1980, s. 884–895.

⁷⁶ M. G i l, *The Story of Bahirā and Its Jewish Versions*, [in:] *Related Worlds: Studies in Jewish and Arab Ancient History and Early Medieval History*, VIII, ed. i d e m, Aldershot 2004, s. 1–22; J. L a s s n e r, *Joseph Sambari on Muhammad...*, s. 349–350, 355–356, 376. Tu mnich nosi imię Buhayran.

⁷⁷ O recepcji legendy w Bizancjum zob. Th. K h o u r y, *Polemique byzantine...*, s. 76–87, zaś w Etiopii: *Anqasa Amin*, s. 136–148.

⁷⁸ Bahira pojawia się na przykład (pod imieniem Boheira) w *Liber denudationis*, 5.1, s. 270–271. Zob. także J. B i g n a m i - O d i e r, M. G. L e v i D e l l a V i d a, *Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge-Bahira*, MAH 62, 1950, s. 125–148; S. M u l a, *Muhammad and the Saints: The History of the Prophet in the 'Golden Legend'*, MPh 101, 2, 2003, s. 175–188. Na temat europejskiej polemiki z islamem zob. N. D a n i e l, *Islam and the West...*, *passim* i J. V. T o l a n, *The Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002. O wizerunku Mahometa na Zachodzie – M. D i C e s a r e, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, Berlin–Boston 2012.

⁷⁹ Najstarszy, MS Bourges Latin 367 (306) pochodzi z końca XIII w. Drugi, MS BN Latin 2599 (*Liber Mariae monachi de revelationibus factis Sergio Barre*), z XIV w. – B. R o g g e m a, *The Recensions...*, s. 215–216. Przekład dokonany raczej z syryjskiego niż arabskiego [*ibidem*, s. 218].

Wizerunek Mahometa

W niniejszym artykule interesuje mnie wizerunek Mahometa w najbardziej rozbudowanej redakcji legendy o mnichu Bahirze, znanej jako długa arabska⁸⁰. Wybór tej redakcji wynika z jej odmienności względem pozostałych (obu syryjskich i krótkiej arabskiej). Jej redaktor dokonał głębokich zmian strukturalnych w tekście legendy, traktując dość swobodnie materiał syryjski, z którego korzystał. Niektóre elementy zostały pominięte, inne rozbudowane. Opowieść jest znacznie dłuższa, ponieważ zawiera wymyśloną chrześcijańską interpretację fragmentów Koranu i islamskich rytuałów, których nie ma w redakcjach synoptycznych⁸¹.

Tym, co szczególnie wyróżnia długą redakcję arabską od pozostałych jest fakt, iż głównym narratorem jest w niej sam Bahira, który w innych redakcjach umiera w środku opowieści⁸². W analizowanym tekście legenda przybiera formę długiej spowiedzi Bahiry, którą jako starzec odbywa przed Murhabem (Mrhb)⁸³, mnichem-narratorem, który go odwiedził. Fakt, że czyni to w obliczu przewidywanej rychłej śmierci czyni historię bardziej wiarygodną⁸⁴. Nie pojawia się tu żaden uczeń Bahiry, zatem nie ma dodatkowych pośredników, którzy mogliby na zasadzie „głuchego telefonu” zniekształcić opowieść. Mnich, który wysłuchał spowiedzi Bahiry, pozostawał z nim przez długi czas w klasztorze i spisał jego opowieść w jego obecności⁸⁵. Nie poznajemy nazwy klasztoru, wiemy jedynie, że znajdował się niedaleko ziem Saracenów⁸⁶.

Inną cechą, wyróżniającą długą redakcję arabską, są liczne odwołania do Koranu. Narrator korzysta z każdej okazji, by cytować świętą księgę islamu lub czynić do niej aluzje⁸⁷. Barbara Roggema doliczyła się ok. 40 wersów koranicz-

⁸⁰ Jako pierwszy omówił ją, na podstawie rękopisu ms 215, fond arabe, BN de Paris, Carra De Vaux (*La légende de Bahira, ou un moine chrétien auteur du Coran*, ROC 1.2/4, 1897, s. 439–454).

⁸¹ O chrześcijańskiej egzegezie Koranu: zob. B. Roggema, *A Christian reading...*, s. 57–73.

⁸² B. Roggema, *A Christian Reading...*, s. 58, przyp. 4.

⁸³ Możliwe lekcje imienia mnicha: Murhib, Murhab Marhab.

⁸⁴ Bahira ma świadomość swego grzechu, jakim było poczynienie daleko idących zmian w nauczaniu chrześcijańskim, w celu pozyskania Arabów dla monoteizmu (*Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 18.37–38, s. 514–516). Rozróżniał to, co uczynił posłuszny boskim rozkazom i to, co robił bez niego, na swój własny rachunek; jego grzech polegał na doradzaniu Muhammadowi, aby twierdził, że jest prorokiem, a zwłaszcza, by włączył antytrynitarne wersety do Koranu (*Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 18.12, 18.13–18, 18.34, s. 508, 510, 514).

⁸⁵ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 18 i 18.71, s. 506 i 526.

⁸⁶ S.H. Griffith, *Syriac writers...*, s. 43.

⁸⁷ S.H. Griffith, *Muhammad...*, s. 166.

nych, cytowanych w analizowanym tekście⁸⁸. Bezpośrednie cytaty i bardziej luźne odniesienia pochodzą z prawie dwóch tuzinów sur, czego dowiódł Brian C. Bradford⁸⁹. Autor opowieści wkłada w usta Bahiry fragmenty Koranu, by następnie podawać ich chrześcijańską interpretację. Są to przede wszystkim te wersety, które w pozytywny sposób odnoszą się do chrześcijaństwa np.: *Jeśli wątpisz w to, co zesłałamy tobie, zapytaj tych, którym dano tę księgę wcześniej*⁹⁰, co jednoznacznie przywołuje na myśl werset 94 sury 10⁹¹. Równocześnie nauczyciel Mahometa wyjaśniał, że ma na myśli Ewangelię⁹². W nauczaniu Bahiry pobrzmiewa też werset 82 sury 5, w którym chrześcijanie zostali określani jako najbardziej przyjaźni wobec islamu⁹³.

Chociaż w długiej redakcji arabskiej znajdują się wizje apokaliptyczne⁹⁴, ich rola jest mniejsza niż w redakcjach syryjskich – tu na pierwszy plan wysuwa się rozbudowany opis spotkań Bahiry z Mahometem⁹⁵. Nauczyciel proroka jest określany jako jeden spośród ludzi z Antiochii⁹⁶. Nie jest wprost powiązany z nestorianizmem.

Uwagę zwracają też silne akcenty antyżydowskie i odwołania do prorostw biblijnych w kwestii czasów panowania synów Izmaela⁹⁷. Jest to tym bardziej zastanawiające, że nie jest w ogóle wspomniany Żyd Ka'b⁹⁸, który w redakcjach syryjskich był odpowiedzialny za wykrzywienie nauk Bahiry.

⁸⁸ B. Roggema, *A Christian Reading...*, s. 58.

⁸⁹ B.C. Bradford, *The Qur'anic Jesus...*, 82–83.

⁹⁰ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 16,19, s. 468; B. Roggema, *A Christian Reading...*, s. 59.

⁹¹ *Jeśli masz wątpliwości do tego cośmy ci objawili, to zapytaj tych, którzy czytają Księgę zesłaną przed tobą* (Koran, X, 94).

⁹² B. Roggema, *A Christian Reading...*, s. 59.

⁹³ W przekładzie Czachorowskiego: *I przekonasz się, że ludźmi najbardziej przyjaźnymi wobec wiernych są ci, którzy mówią: „My jesteśmy chrześcijanami”. To dlatego, że są wśród nich kapłani i mnisi i oni się nie wywyższają. (...)*. Według Bielawskiego ten fragment brzmi: *I z pewnością się przekonasz, że najbliżsi, przez swą przyjaźń, są ci, którzy mówią „My jesteśmy chrześcijanami”. Tak jest, albowiem są wśród nich księża i mnisi, oni nie wbijają się w pychę*. Hadrat Mirza Tahir Ahmad proponuje tłumaczenie określenia *quissīs* jako *uczeni*, zamiast *kapłani*, czy *księża* (tu: sura V, 83).

⁹⁴ Opowieść zaczyna się wizją, doświadczoną na Synaju i kończy tzw. drugą apokalipsą Bahiry. Ponadto w tekście legendy mamy bezpośrednie odwołanie do *Apokalipsy* Pseudo-Metodego (*Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA 6.5, s. 448; S.H. Griffith, *Syriac writers...*, s. 44).

⁹⁵ S.H. Griffith, *Syriac writers...*, s. 45–46; idem, *Muhammad...*, s. 151.

⁹⁶ S.H. Griffith, *Syriac writers...*, s. 43; idem, *Muhammad...*, s. 154.

⁹⁷ S. Rosenkranz, *Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung unter islamischer Herrschaft: 7.–10. Jahrhundert*, Bern–Berlin–Bruxelles 2004, s. 94–96.

⁹⁸ Lub Kaleb, Kālef, Ka'f, Kāteb w zależności od kopisty. Zob. S.H. Griffith, *The Prophet Muhammad...*, s. 137. Identyfikowany ze znany z źródeł muzułmańskich żydem imieniem

Według obu redakcji arabskich Bahira na początku leczył i nauczał Arabów, także ich szejków, którzy przychodzili do jego studni⁹⁹. Jeszcze zanim spotkał Mahometa, głosił Saracenom nadejście wielkiego człowieka. Zapoznawał ich też z historiami biblijnymi, opowiadając o Hagar, jej synu Izmaelu i o obietnicy danej im przez Boga¹⁰⁰. Redaktorzy legendy starają się przekonać czytelnika o wielkim autorytecie mnicha, którego polecenia i rady Arabowie posłusznie wypełniali¹⁰¹.

Pewnego dnia wśród koczowników, którzy przychodzili do jego studni, Bahira wypatrzył bystrego, inteligentnego, mądrego, dobrze wychowanego chłopca. W odróżnieniu od redakcji synoptycznych w długiej redakcji arabskiej Mahomet w czasie pierwszego spotkania z mnichem nie był dzieckiem, ale dorastającym młodzieńcem¹⁰². Dlatego mógł zostać przedstawiony jako chłopiec posiadający wymienione powyżej cechy i – co szczególnie warte podkreślenia – cieszący się autorytetem wśród kupców i przewodników wielbłądów¹⁰³. Był świadom swej pozycji i zachowywał się jak przywódca¹⁰⁴. To właśnie te cechy sprawiły, że Bahira uznał, że to właśnie on musi zostać przywódcą Izmaelitów¹⁰⁵. Warto zauważyć, że brak tu znanych z opowieści muzułmańskich znaków, które miały wyróżniać Mahometa. Zapewne to skłoniło Sidneya H. Griffitha do wniosku, że w redakcji arabskiej nie ma śladów muzułmańskiej opowieści o mnichu¹⁰⁶.

Bahira poinformował młodego Araba, że kiedyś władza znajdzie się w jego rękach, a jego imię stanie się sławne na krańcach ziemi i nakazał odejść, a potem powrócić bez towarzyszy¹⁰⁷. Chociaż nie zostało to wyrażone wprost, sądzić należy, że to ostatnie polecenie wydał w tajemnicy. Redaktor długiej legendy

Ka'b al-Aḥbār, nawróconym na islam. O tej postaci zob. M. Perlmann, *Another Ka'b al-Aḥbār Story*, JQR 45, 1954, s. 48–58; i d e m, *A legendary story of Ka'b al-Aḥbār's Conversion of Islam*, [in:] *The Joshua Starr Memorial Volume: Studies in History and Philology* [= JSS 5, 1953], s. 85–99; S. Stroumsa, *On Jewish Intellectuals who converted to Islam in the Early Middle Ages*, [in:] *The Jews of Medieval Islam. Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College*, ed. D. Frank, London, 1992, s. 182.

⁹⁹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 6,8 i 11–11,3, s. 444; *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), KA, 6,8, s. 388 (Arabowie wykopali tę studnię dla niego i zbudowali mu celę); 11, s. 392.

¹⁰⁰ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 6,5, s. 446–448.

¹⁰¹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 11,1–3, s. 44. Bahira podkreślał dobre relacje z koczownikami – zaspokajali wzajemnie swoje potrzeby, prowadzili długie rozmowy.

¹⁰² *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 12, s. 448; J. Lassner, *Joseph Sambari on Muhammad...*, s. 368.

¹⁰³ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 12, s. 448.

¹⁰⁴ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 12, s. 448.

¹⁰⁵ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 12,2, s. 448.

¹⁰⁶ S.H. Griffith, *The Prophet Muhammad...*, s. 138.

¹⁰⁷ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 13,1, s. 448–450.

arabskiej w interesujący sposób przedstawił reakcję na powyższe słowa Bahiry. Arabowie, którzy towarzyszyli młodemu Mahometowi, odeszli smutni i zazdrośni¹⁰⁸. On sam z kolei był zaniepokojony, a może nawet przerażony tym, co usłyszał na swój temat. Zaintrygowany słowami mnicha wykonał jednak jego polecenie i powrócił, by wysłuchać jego nauk¹⁰⁹.

Bahira podkreślał posłuszeństwo młodego przywódcy Arabów, który polegał na nim całkowicie i stał się jego gorliwym uczniem. Chłopiec zrobił wszystko tak, jak mu kazałem – stwierdził¹¹⁰. Trudno się temu dziwić, bowiem to, co Bahira miał do powiedzenia Mahometowi, musiało się temu ostatniemu spodobać. Mnich, który przed przybyciem na pogranicze arabskie odwiedził Synaj, doznał tam wizji¹¹¹, w trakcie której usłyszał, że Mahomet będzie rządził potężnym królestwem i stanie się panem wielkiego imperium¹¹². To, co zobaczył, uzupełnił lekturą Tory i proroków starotestamentowych, u których wyczytał o przyszłym panowaniu synów Kedar i Izmaela¹¹³, oraz tekstem *Apokalipsy* Pseudo-Metodego¹¹⁴. Na tej podstawie prorokował, że Bóg powoła spośród Arabów wielkiego człowieka, który stanie się protoplastą wielu władców i będzie sławiony aż po krańce ziemi¹¹⁵. Ten człowiek, noszący imię Mahomet zostanie głową synów Izmaela, ich królem¹¹⁶. Skupi w swych rękach potęgę i władzę, jego imię stanie się sławne, a jego ludzie będą za nim podążać¹¹⁷. Bahira zapowiadał, że według Bożego planu młody przywódca Arabów nawróci swoją rodzinę i swój lud, tak iż odstąpi od oddawania czci bożkom i zacznie czcić *Boga, wzniosłego, jedyne*¹¹⁸.

¹⁰⁸ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 13.1, s. 450.

¹⁰⁹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 13.1, s. 450.

¹¹⁰ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.15, s. 496.

¹¹¹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 3-13.40 Ujrzał białego lwa, symbolizującego synów Izmela, zjadającego Wschód, Zachód, pustynię i Syrię (*Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 3.12, s. 436), a potem kolejne bestie, zapowiadające panowanie kolejnych władców muzułmańskich (*Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 3.13-18). Otrzymał też zadanie ostrzeżenia cesarza Maurycjusza i szacha Chosroesa, co im grozi (*Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 4-4.5, s. 442-444).

¹¹² *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 6.5, s. 446. Końcowa część legendy, druga apokalipsa Bahiry (DA, 17-17.110), także zawiera szereg przepowiedni, dotyczących przyszłych sukcesów Arabów, którzy będą liczni, jak gwiazdy na niebie czy ziarna piasku na pustyni (*Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 17.53, s. 502).

¹¹³ Izaj. 21.16; Dan 11; *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.24, s. 480.

¹¹⁴ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 6.5, s. 448; 16.24, s. 480; 18.11, s. 509.

¹¹⁵ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 11.5-6, s. 448.

¹¹⁶ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 12.2, s. 448.

¹¹⁷ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 13.1, s. 448-450.

¹¹⁸ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 14.4, s. 452. Cf. *Koran*, VII, 70.

W świetle długiej redakcji arabskiej Mahomet jawi się jako wybraniec Boga. Bahira nauczał, że sukces jego misji jest nieunikniony, co wywnioskował na podstawie tego, co przeczytał, zrozumiał, usłyszał i zaobserwował¹¹⁹. By jednak prośbę się spełniło, Mahomet musiał wysłuchać nauk mnicha i wprowadzić je w życie. To już nie okazało się łatwe. Przede wszystkim trzeba było przekonać towarzyszy Mahometa o jego posłannictwie i zmusić ich do porzucenia dawnych wierzeń i przyjęcia nowej religii. Nie było to łatwe zarówno ze względu na ich charakter, jak i z powodu słabości przyszłego proroka.

Tym ostatnim poświęcono wiele uwagi. Co godne podkreślenia, sam Mahomet miał być ich świadom. Legenda prezentuje go, jako człowieka pełnego obaw, że jego bliscy i współplemieńcy nie zaakceptują jego nauk, a tym bardziej nie uznają go za swego władcę, bowiem gardzą nim jako ubogim sierotą, pozostającym pod opieką wuja, Abu Taliba¹²⁰. Na tym przykładzie widać, że nie wszystkie sprzeczności redaktorowi/redaktorom udało się wyeliminować. Wszak Mahomet był już samodzielnym, chociaż młodym człowiekiem. Nie wymagał opieki Abu-Taliba, chociaż mógł nadal korzystać z jego pomocy. Bahira starał się rozwiać jego wątpliwości wskazując, iż ubóstwo nie jest przeszkodą – wszak również inni prorocy bywali ubodzy¹²¹.

Z dalszej części opowieści dowiadujemy się, że obawy Araba potwierdziły się. Jego przywództwo było kwestionowane, a współplemieńcy żądali od niego dowodów, że jest prorokiem¹²². Tylko pod warunkiem, że udowodni swe prorockie „kwalifikacje” gotowi byli porzucić swych dawnych bogów. Najwidoczniej jednak nie wszyscy, bowiem wkrótce uczeń Bahiry skarżył się swojemu mistrzowi, że różni Arabowie uważają się za lepszych od niego, poniżają go i gardzą jego misją¹²³. Czuł się zbyt słaby, by się im przeciwstawić, z powodu ich charakteru – opisywał ich jako złych, aroganckich, szorstkich i wyniosłych¹²⁴. Martwił się z tego powodu. Miał już jednak poczucie, że to on przewyższa współplemieńców¹²⁵, zatem najwidoczniej nauki mnicha odcisnęły na nim swe piętno.

Nie potrafił jednak sprostać wymaganiom swojego ludu, który żądał od niego cudów, np. wskrzeszania zmarłych¹²⁶. Miotał się między naukami mnicha

¹¹⁹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 18.73, s. 526.

¹²⁰ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16, s. 456.

¹²¹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16, s. 458.

¹²² *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.14, s. 486; 16.28, s. 492.

¹²³ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.28, s. 492.

¹²⁴ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.28, s. 492.

¹²⁵ Deklarował wprost, że przewyższa ich urodzeniem (*Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.28, s. 492: *ja jestem lepszy niż oni, zarówno w odniesieniu do mojej matki, jak i mojego ojca*).

¹²⁶ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.14, s. 486; 18.42, s. 516. Chociaż sam Mahomet nigdy, jak się wydaje, nie przypisywał sobie zdolności czynienia cudów, w tradycji

i oporem swych ludzi. Miał pretensje do Bahiry, który naraził go na takie wewnętrzne rozdarcie i na konflikt z własną społecznością. Według relacji Bahiry Mahomet: *Jakiś czas później przyszedł do mnie płacząc i powiedział: „O mnichu, ty jesteś tym, który mi to zrobił”*¹²⁷. By ratować się z tej trudnej sytuacji przystał na szczególny układ – Bahira miał nauczać go nocami, a on za dnia przekazywał jego nauki Arabom kłamiąc, że otrzymał je od archanioła Gabriela¹²⁸. Podkreślić jednak warto, że inicjatywa tego oszustwa wyszła od mnicha, nie od Mahometa.

Podobnie jak w innych opowieściach o Bahirze to mnich jawi się jako faktyczny autor Koranu – to on wymyślił proroctwo i napisał księgę, którą przedstawił jako objawienie¹²⁹. Tym samym święta księga islamu staje się, by użyć słów Sidneya Harrisona Griffitha, *Crypto-Christian Scripture*¹³⁰. Jej spisanie było skutkiem prośb Mahometa, który zdawał sobie sprawę, że bez niej nie zdoła przekonać swych współplemieńców¹³¹. Nazwał ją *Furqān*, ponieważ składała się z różnych, rozproszonych części (*mufarraḡ*) i została złożona z wielu ksiąg¹³². By przekonać współplemieńców, że księga pochodzi od samego Boga, Mahomet zgodził się na sugestię Bahiry, by zaaranżować swego rodzaju przedstawienie – napisana przez mnicha księga została przesłana na rogu krowy, niemego świadka¹³³. Zapewne Arabowi łatwo było przystać na to oszustwo, skoro w księdze znalazło się stwierdzenie, iż jest on apostołem (posłańcem) Boga, którego zadaniem jest krzewienie prawdziwej wiary i zwalczanie politeistów¹³⁴.

muzułmańskiej wcześniej zaczęto mu je przypisywać. Na temat cudów w biografii Mahometa zob. I. Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, transl. C.R. Barber, S.M. Stern, London 1971, s. 255–341; D.J. Sahas, *The Formation of Later Islamic Doctrines as a Response to Byzantine Polemics: The Miracles of Muhammed*, GOTR 27.2/3, 1982, 307–324; R.R. Williams, *An Analysis of the Supernatural Archetype of the Prophet Muhammad as Found in the Sira/Ta'rikh and Tafsir Works of al-Tabari and Ibn Kathir*, PhD thesis Montreal 2006, *passim*, szczeg. 9–29, online <https://central.bac-lac.gc.ca/.item?id=TC-QMM-108948&op=pdf&app=Library>

¹²⁷ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 18.41, s. 516.

¹²⁸ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 16.2, s. 458: *mów im: „Gabriel poinformował mnie, a ja przekazałem wam wiedzę, której mnie nauczył”*.

¹²⁹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 18.19, s. 510; 18.64, s. 522; S.H. Griffith, *The Qur'an in Christian Arabic Literature: A cursory Overview*, [in:] *Arab Christians and the Qur'an from the Origins of Islam to the Medieval Period*, ed. M. Beaumont, Leiden 2018, s. 14–18. Autor legendy każe Bahirze opowiadać mnichowi Murhabowi, iż napisał i wymyślił dla Araba liczne ważne rzeczy (*Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 16.26, s. 488; 18, 67, s. 524).

¹³⁰ S.H. Griffith, *The Qur'an in Christian...*, s. 14.

¹³¹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 16.2, s. 458

¹³² *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 16.15, s. 496.

¹³³ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 16.14, s. 486; 16.28, s. 494.

¹³⁴ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 16.26, s. 486. Por. *Koran*, IX, 33; XLVIII, 29; LXI, 9. Bahira miał podyktować wersety, nakazujące zwalczanie politeistów

Autor legendy zastrzega, iż Bahira miał świadomość, że po śmierci Mahometa teksty napisane przez niego zostaną zmienione¹³⁵. Wskutek takich opowieści niektórzy chrześcijańscy autorzy arabscy twierdzą, że dzieła Bahiry stanowiły podstawę tych fragmentów Koranu, które odpowiadały zasadom chrześcijaństwa, a reszta została wprowadzona przez kolejnych kompilatorów, takich jak kalif ‘Uthmān ibn ‘Affān czy współcześni Żydzi i Arabowie.

Na polecenie Bahiry Mahomet godzić się miał na oszukiwanie swoich współplemieńców w kwestii czynionych cudów. Jak wspomniano, Arabowie domagali się ich, jako dowodu, że mają do czynienia z prorokiem¹³⁶. Dlatego do legendy wprowadzone zostały dzieje nocnej podróży Mahometa do Jezozolimy (*isrā*) i jego podróży do nieba (*mi’rāj*)¹³⁷. Ponieważ Bahira odbył pielgrzymkę do wspomnianego miasta i zobaczył niebo w swej wizji na Synaju, skromnie pozwolił, aby Mahomet udawał wiedzę o tych rzeczach¹³⁸. Aby zaspokoić wymagania

(*Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.18, s. 464). Cf. *Koran*, IX, 5. Nieco inaczej w surze II, 191, gdzie nakaz zwalczania nie jest odniesiony wyłącznie do politeistów.

¹³⁵ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.26, s. 488; 18, 67, s. 524. Pierwszy fragment ma charakter przepowiedni – skutkiem dokonanych zmian będą walki między muzułmanami, zabijanie w imię Boga, nienawiść. B. R o g g e m a, *The Affair of the Qur’ān*, [in:] *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. I (600–900), eds. D.R. T h o m a s, B. R o g g e m a, Leiden–Boston 2009, s. 595–596.

¹³⁶ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.14, s. 486; 18.42, s. 516.

¹³⁷ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 18.46–48, s. 518; 18.51–53, s. 520; *Koran*, XVII, 1; I b n I s h a k, s. 181–184 (nocna podróż do Jerozolimy) i 184–187 (podróż do niebios). Por. *Koran*, XVII, 1; XVII, 60. Fragment poświęcony nocnej podróży Mahometa do Jerozolimy z rękopisu oksfordzkiego (Oxford Bodl. or.199, f. 42v–43v), różniący się od opublikowanego przez R. G o t t e i l a, publikuje Louis B o i s s e t (*Compléments...*, s. 130–131). Na temat nocnej podróży Mahometa na koniu al-Burāq (Błyskawica, Jaśniejący) zob. F. C o l b y, *Narrating Muḥammad’s Night Journey. Tracing the Development of the Ibn ‘Abbās Ascension Discourse*, New York 2008; i d e m, *Night Journey (Isra and Mi’raj)*, [in:] *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*, vol. II, eds. C. F i t z p a t r i c k, A. W a l k e r, Santa Barbara 2014, s. 420–425; A.A. B e v a n, *Muhammad’s Ascension to Heaven*, [in:] *Studien zu Semitischen Philologie und Religionsgeschichte Julius Wellhausen*, Topelman 1914, s. 49–61; B.E. M c N e e l y, *The Mi’raj of Muhammad in an Acession Typology*, dostępny on-line: <http://www.bhporter.com/Porter%20PDF%20Files/The%20Miraj%20of%20Muhammad%20in%20an%20Ascencion%20Typology.pdf>; E. P o t e c, *Muhammad’s Night Journey to Heaven or the Initiatic Path to a Temporal and Spiritual Leadership*, *AJMP* 5, 2016, 135–140; J. R. P o r t e r, *Muhammad’s Journey to Heaven*, *Numen* 21.1, 1974, s. 64–80; P. W e e b, *The Familiar and the Fantastical in Narratives of Muhammad’s Ascension to the Heavenly Spheres*, *MES* 2012, s. 1–17; H.F. W ü s t e n f e l d, *Nachträgliches über Bahīrā*, *ZDMG* 9, 1855, s. 799–800.

¹³⁸ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 18.46–57, s. 518–520.

Arabów dotyczące cudów Bahira włączył też do Koranu historię dotyczącą wielbłąda (ściślej: wielbłądźcy) z Thamūd (Samud)¹³⁹.

Co warte odnotowania, według legendy Bahira miał być również autorem muzułmańskiego wyznania wiary. Pisząc *On jest Bogiem, Jedynym, Wiecznym Bogiem*¹⁴⁰ i polecając Mahometowi, by przedstawiał swemu ludowi ten werset jako objawiony, mnich chciał przybliżyć Arabom Boga chrześcijan¹⁴¹. Przyznawał się też do wersetu, w którym oznajmiono, że Bóg nie zrodził, ani nie został zrodzony i nikt nie jest do niego podobny¹⁴², zatem do tekstu polemicznego względem chrześcijaństwa. Równocześnie, najwyraźniej pod wpływem nauk muzułmańskich podkreślał, iż Mahomet jest tylko posłańcem, nikim więcej¹⁴³.

Jednymi z najciekawszych fragmentów legendy są te, w których Mahomet występuje w roli negocjatora zasad religijnych. Autor redakcji arabskiej stara się zaprezentować swego bohatera jako osobę, która pragnie nawrócić Arabów na chrześcijaństwo. Bahira deklaruje to wprost¹⁴⁴. Jednak wymogi tej religii okazują się zbyt trudne dla koczowników. Mahomet, który znał dobrze swych współbraci, stał się ich reprezentantem, starającym się uzyskać złagodzenie przykazań. Przedmiotem negocjacji były – post, modlitwa, raj, liczba żon. Bahira wprawdzie podkreślał, że wprowadzenie określonych rytuałów i praktyk jest konieczne, podobnie jak prawa¹⁴⁵, bo w innym przypadku Mahomet nie osiągnie sukcesu, ale potem godził się na ustępstwa. Gdy Mahomet po raz pierwszy przyszedł w tej sprawie do Bahiry, oświadczył, że jego ludzie są zbyt zmysłowi, co oznacza, że

¹³⁹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 18.42–43, s. 516. Por. *Koran*, VII, 73–79; XXVI, 141–159; XCI, 11–14. Ta opowieść była wyśmiewana już przez Jana z Damaszku (J a n z D a m a s z k u, *O herezjach*, s. 138–140). Zobacz także polemikę przeciwko cudom przypisywanym Mahometowi przez jego zwolenników (cf. G. T a r t a r, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn (813–834): les épîtres d'al-Hashimī et d'al-Kindī*, Paris 1985, s. 84–92). O polemice bizantyńskiej: Th. A. K h o u r y, *Polemique byzantine...*, s. 155–156).

¹⁴⁰ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 18.24, s. 512. Por. *Koran*, CXII, 1–4.

¹⁴¹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 18.25, s. 512. Zdawał sobie sprawę, że popęlnił nadużycie.

¹⁴² *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 18.24, s. 514; cf. *Koran*, CXII, 1–4.

¹⁴³ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.26, s. 486–488. Por. *Koran*, III, 144: *Muhammad jest tylko Wystannikim* (tłum. C z a c h o r o w s k i); *Muhammad jest tylko Pośłańcem* (tłum. B i e l a w s k i). Inaczej w przekładzie Hadhrata Mirzy Tahir Ahmada: *Jedynie Muhammad jest pośłańcem*.

¹⁴⁴ Mówi, że starał się skłonić go do właściwej wiary i do niepodważalnej prawdy. Chwali się, że wprowadził do Koranu wiele elementów chrześcijańskich, np. wersety dotyczące Marii i dziewiczego poczęcia Jezusa (*Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.17, s. 469; 16.24, s. 478; 16.27, s. 492) i wiedzę o nadejściu prawdziwego Mesjasza (DA, 16.24, s. 480). Zob. też *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.27, s. 490; 16.28, s. 490–492.

¹⁴⁵ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.21, s. 470.

nie będą w stanie dostosować się do moralności chrześcijańskiej. Wskutek jego argumentów mnich zawarł w Koranie fragment, który pozwalał na poligamię¹⁴⁶. Warto w tym miejscu przypomnieć, że w chrześcijańskiej literaturze polemicznej obecne są liczne odniesienia do wielożeństwa w islamie¹⁴⁷.

Podobnie konieczne okazało się złagodzenie codziennych praktyk religijnych, ponieważ Arabowie nie byli przyzwyczajeni do męczących postów i modlitw¹⁴⁸. Prorok zachowywał się w tym przypadku niczym wytrawny kupiec. Zręcznie wykorzystywał powszechne przekonanie, iż koczownicy są prości, nieprzywykli do długiego wysiłku, lubiący uciechy cielesne, by uzyskać kolejne ustępstwa¹⁴⁹. Wskazywał też na własne ograniczenia – brak autorytetu, by przekonać współbraci do podporządkowania się wymaganiom stawianym przez Bahirę. Gdy próba zmuszenia Arabów, by modlili się ku wschodowi, zakończyła się buntem (chcieli śladem swych ojców zwracać się w kierunku *Qibla*¹⁵⁰), Bahira polecił Mahometowi modlić się wraz z nimi w kierunku Mekki¹⁵¹. Działając w ten sposób Arab sprawił, że zamiast długotrwałych postów muzułmanom nakazany został niezbyt uciążliwy post od świtu do zmierzchu, przez jeden miesiąc w roku¹⁵². Podobnie ustalone zostały zasady modłów, które nie mogły być zbyt długie¹⁵³. David Thomas zauważył, że te „negocjacje” w sprawie zredukowania liczby i ograniczenia czasu trwania nabożeństw przypominają rozmowy Mahometa z Allahem podczas słynnej nocnej podróży do nieba (*mir'āğ*)¹⁵⁴.

¹⁴⁶ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 18.44, s. 518 (tu poligamia miała być praktycznie nieograniczona). Por. *Koran*, IV, 3.

¹⁴⁷ Na przykład wspomina je Jan z Damaszku (J a n z D a m a s z k u, *O herezjach*, s. 136–138). Pojawia się w *Liber denudationis* (m.in.: 2.3, s. 246–247; 7.2, s. 281–283; 7.5–7, s. 284–287) i w wersji korespondencji między Leonem i Umarem zachowanej u Gewonda (*Correspondence, Umar II and Leo III*, s. 324–326). O autorach bizantyńskich: Th. K h o u r y, *Polemique byzantine...*, s. 260–269; o autorach zachodnich: N. D a n i e l, *Islam and the West...*, s. 135–148.

¹⁴⁸ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.21, s. 470; 16.9, s. 470.

¹⁴⁹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.21, s. 470.

¹⁵⁰ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.23, s. 476.

¹⁵¹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.23, s. 478. Cf. *Koran*, II, 144.

¹⁵² *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.9, s. 470; 16.23, s. 478. W tym przypadku Bahira musiał jeszcze wyjaśnić, czym jest miesiąc, a tłumaczył to na podstawie faz księżyca. Cf. *Koran*, II, 187.

¹⁵³ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.12, s. 470–472; 16.21–22, s. 476–478; 16.25, s. 484; 16.10, s. 484. Warto zauważyć bardzo realistyczny i wierny opis praktyk modlitewnych muzułmanów, chociaż Bahira znów próbował je schrystianizować, interpretując zwracanie głów w trzy strony jako wyznanie Trójcy św. Podobnie uczynił opisując rytualne ablucje (*Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.12, s. 474).

¹⁵⁴ D. T h o m a s, *Changing attitudes...*, s. 12. B. S c h r i e k e [J. H o r o v i t z], *Mi'rādī*, [in:] *EI*, t. VII, s. 97–100; J. E. B e n c h e i k h, *Mi'rādī in Arabic Literature*, [in:] *EI*, t. VII,

Targi nie dotyczyły wyłącznie kwestii technicznych czy obyczajowych. Objęły także sprawy bardziej zasadnicze, dotyczące doktryny wiary. Ponieważ w opinii Mahometa jego lud nie był w stanie pojąć skomplikowanych dogmatów chrześcijańskich¹⁵⁵, Bahira na jego prośbę przygotował zwięzłą formułę wyznania wiary¹⁵⁶ i tak uprościł doktrynę, by Arabowie nie musieli poświęcać wiele czasu na jej studiowanie¹⁵⁷. To mnich miał sformułować nazwę nowej religii, pozwalając Arabom nazywać się muzułmanami¹⁵⁸. Również prawo szariatu (*shar'ia*) zostało nadane Arabom przez Bahirę¹⁵⁹. To samo dotyczyło zakazów żywieniowych, które w niej obowiązują i nakazu piątkowej modlitwy¹⁶⁰. Bahira polecił też Mahometowi ustanowienie dla jego współplemieńców nieskomplikowanego stylu życia (*sunna*)¹⁶¹.

Mimo czynionych wysiłków Mahomet nie zdołał sprawić, by Arabowie zrozumieli nauki Bahiry, chociaż starał się nadać swemu ludowi prawo i praktyki religijne zalecone przez nauczyciela. Początkowo wydawało się, że cieszył się szacunkiem i posłuchem swych współplemieńców, którzy uznawali jego autorytet¹⁶². Bahira upewnił się o tym, gdy Mahomet zakazał Kurajczytom kultu bożków. Później jednak okazało się, że współplemieńcy szybko zapominali o jego naukach i troszczyli się o swe plemienne bóstwa¹⁶³. Jak to ujął C.J. Block: *The Arabs are portrayed as so simple-minded that Bahīrā has no choice but to make a number of compromises, ending with Bahīrā weeping in regret for his actions*¹⁶⁴.

Do pewnego momentu Bahira mógł mieć nadzieję, że przynajmniej Mahomet poradzi sobie ze zrozumieniem jego nauk. Przywódca Arabów został wszak przedstawiony, jako człowiek inteligentny¹⁶⁵, mądry, dobrze wychowany¹⁶⁶ dociekliwy i uważny¹⁶⁷. Zadawał mnichowi wiele pytań i szukał wyjaśnień w trudnych kwe-

s. 100–103; M. Beaumont, *Ascension in Islam*, [in:] *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, t. II, Berlin–New York 2009, kol. 897–900.

¹⁵⁵ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 14.5, s. 452.

¹⁵⁶ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 14.5, s. 452.

¹⁵⁷ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 16.25, s. 484.

¹⁵⁸ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 16.25, s. 484; cf. *Koran*, V, 3 (...wybrałem dla was islam jako religię...).

¹⁵⁹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 16.5, s. 484, 16.21, s. 470.

¹⁶⁰ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 16.10, s. 484. Cf. *Koran*, V, 3.

¹⁶¹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 16.21, s. 470.

¹⁶² *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 12.2, s. 448.

¹⁶³ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 18.23, s. 510.

¹⁶⁴ C.J. Block, *Competing Christian Narratives...*, s. 11.

¹⁶⁵ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 12, s. 448: elokwentny, bystry młodzieniec o ostrym języku.

¹⁶⁶ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 12, s. 448.

¹⁶⁷ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Roggema), DA, 13.1, s. 450.

ściach. Chociaż nie miał wykształcenia – w legendzie Bahiry jest przedstawiony tak, jak w wielu tekstach muzułmańskich – jako *ummi* – człowiek niepiśmienny¹⁶⁸, posiadał pewną wiedzę. Nieobce były mu dzieje zmagania Arabów z Izraelitami za Gedeona, które znał z opowieści szejków. Pamiętał, że kiedyś Arabowie rządili Syrią¹⁶⁹. Jednak po dłuższym czasie okazało się, że i on nie był w stanie pojąć dogmatów chrześcijańskich. Gdy usłyszał zdanie *Gdyby Miłosierny miał syna, byłbym pierwszym z czcicieli*, uznał, że oznaczają one *pierwszego z zaprzeczających*¹⁷⁰. Gdy Bahira ostrzegał go przed Żydami i politeistami, Mahomet początkowo sądził, że ci drudzy to chrześcijanie¹⁷¹. Jego nauczyciel musiał mu dopiero tłumaczyć, że ma na myśli Kurajczytów, którzy czczą bożków w Mekce¹⁷². W obu przypadkach w grę wchodził dogmat Trójcy św., jedna z najważniejszych różnic między chrześcijaństwem a islamem. W tej kwestii Bahira nie zdołał przekonać swego ucznia. Przyczyn swego niepowodzenia szukał w fakcie, że w umyśle Mahometa zakorzeniła się herezja arianska¹⁷³. Z legendy nie dowiadujemy się jednak o jakichkolwiek kontaktach Mahometa z innymi, poza Bahirą, chrześcijanami. Dotyczy to też arian.

Trudności, na które Bahira natrafił, skłoniły go do dalszego naginania wyznawanych dogmatów. Czyniąc ustępstwa w kwestiach doktrynalnych mnich tłumaczył sobie i swoim słuchaczom, że czyni tak po to, by Arabowie porzucili kult bożków i wytrwali w monoteizmie¹⁷⁴. Co więcej, twierdził, że tak naprawdę godząc się na formułę *nie ma boga oprócz Boga*¹⁷⁵, pod płaszczykiem islamu ukrywał nauki chrześcijańskie¹⁷⁶. Nazywając nawróconych Arabów muzułmanami miał na myśli, że są oni *muzułmanami Chrystusa*¹⁷⁷. Islam miał zatem oznaczać podporządkowanie się Chrystusowi¹⁷⁸. Podobnie, dyktując muzułmańską formułę *W imię Boga Miłosiernego, Współczującego*¹⁷⁹, miał mieć na myśli Tróję Świętą, przypisując osoby Boskie poszczególnym elementom muzułmańskiego wyznania wiary – odpowiednio: Bóg = Ojciec, Odwieczne Światło, Miłosierny

¹⁶⁸ M. P. P e n n, *Envisioning Islam...*, s. 111.

¹⁶⁹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 13.1, s. 450.

¹⁷⁰ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.18, s. 464; *Koran*, XLIII, 81.

¹⁷¹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.18, s. 464.

¹⁷² *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.18, s. 464.

¹⁷³ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.24, s. 480; Bahira miał za złe Mahometowi, że umknęły mu oczywiste świadectwa, ewidentne cuda i prawdziwe proroctwa.

¹⁷⁴ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.25, s. 484. Gdyby praktyki religijne okazały się zbyt skomplikowane, Arabowie mogliby powrócić do dawnych kultów.

¹⁷⁵ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.25, s. 484.

¹⁷⁶ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.20, s. 468.

¹⁷⁷ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.25, s. 484; 16.28, s. 492.

¹⁷⁸ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.25, s. 484; 16.28, s. 492.

¹⁷⁹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.16, s. 458. *Basmala* otwiera wszystkie sury Koranu, z wyjątkiem sury 9.

= Syn Boży, Współczujący = Duch Święty¹⁸⁰. Tym sposobem zarówno *shahāda* jak i *basmala* stały się formułami chrześcijańskimi. Podobnie chrześcijańską interpretację uzyskały inne fragmenty. Noc przeznaczenia¹⁸¹ została utożsamiona z Bożym Narodzeniem¹⁸², zaś słowa *przyjeliśmy barwę Boga*¹⁸³ zostały powiązane z chrztem Chrystusa¹⁸⁴. Bahira twierdzić miał, że jego intencją nie było stwierdzenie, iż Jezus nigdy nie umarł na krzyżu, co znalazło się w Koranie¹⁸⁵, lecz to, że nie umarł w swojej boskiej naturze¹⁸⁶. Na chrześcijan rozciągnięte zostało określenie *pomocnicy Boga*, użyte w Koranie wobec apostołów¹⁸⁷.

Innym problemem były nakazy dotyczące sfery seksualnej. Jak już wspomniano, wskutek prośb Mahometa Arabowie dostali zgodę na poligamię w życiu doczesnym¹⁸⁸. Ponieważ również w życiu pogrobowym asceza była dla nich nie do zaakceptowania, mnich dał im to, czego chcieli w zapowiedzi raju – mieli w nim jeść, pić i doświadczać seksualnych rozkoszy¹⁸⁹. Jak ujął to Michael Philip Penn, Bahira *designed this made-up religion to appeal to their sensuality*¹⁹⁰. Sam Mahomet również nie był wolny od pokus cielesnych. W długiej redakcji arabskiej jest ukazany jako lubiący przyjemności cielesne tak samo jak jego lud¹⁹¹. Prosił Bahirę o pomoc w sprawie Zajnab, żony swego adoptowanego syna Zaida. Gdy opowiedział Bahirze o swojej pasji do tej kobiety, mnich napisał dlań fragment Koranu, który pozwalał Mahometowi ją poślubić¹⁹². Uczynił to, chociaż

¹⁸⁰ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.16, s. 458. Por. też DA, 16.25, s. 484; 18.65, s. 522–524. B. C. B r a d f o r d, *The Qur'anic Jesus...*, 82.

¹⁸¹ *Koran*, XCVII.

¹⁸² *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.16, s. 460.

¹⁸³ *Koran*, II, 138. Werszet ten nasuwa trudności translatorskie. Jerzy Bielawski oddał go słowami: *Religia Boga! (...) My jesteśmy jego czcicielami*. W przekładzie Czachorowskiego czytamy: *Przyjeliśmy barwę Boga. (...) My jesteśmy jego czcicielami*. Według tłumaczenia Ahmada (tu: sura II, 139) werszet brzmi: *Powiedz „Przyjeliśmy religię Allacha” (...) Jego tylko czcimy*.

¹⁸⁴ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.6, s. 460. B. R o g g e m a tłumaczy użyty tu termin *ṣibgha* jako *immersion* – „zanurzenie”. Podkreśla, że bywa on używany na określenie chrztu.

¹⁸⁵ W surze IV, 157.

¹⁸⁶ D. M. S l a d e, *Arabia Haeresium Ferax...*, 51.

¹⁸⁷ *Koran*, LXI, 14; S.H. G r i f f i t h, *Muhammad...*, s. 168.

¹⁸⁸ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 18.44, s. 518.

¹⁸⁹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.5, s. 482; 16.24, s. 480–482. Tłumaczył, że cztery rzeki w raju muzułmańskim symbolizują cztery Ewangelie. Równocześnie zapewnił, że w raju będą dziewicze hurysy (*Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.7, s. 482) i opisał barwnie inne przyjemności – napoje, pokarmy ogrody itd.

¹⁹⁰ M. P e n n, *Envisioning Islam...*, s. 111.

¹⁹¹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.24, s. 480.

¹⁹² *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 18.58–60, s. 520–522; *Koran*, XXXIII, 37–38, 50; cf. IV, 23. Islamska tradycja dot. Zaynab: C.E. B o s w o r t h, *Zaynab bt. Djaḥsh, EI*,

nawet wśród Arabów działania Mahometa budziły opór¹⁹³. Ta historia, z różnymi szczegółami, była wielokrotnie powtarzana w chrześcijańskiej literaturze polemicznej przeciwko islamowi. Dla średniowiecznych chrześcijan sama w sobie, bez dalszego komentarza, była ostatecznym dowodem, że Mahomet był fałszywym prorokiem¹⁹⁴.

To, co szczególnie uderza w chrześcijańskich wersjach legendy o chrześcijańskim nauczycielu Mahometa, to zdumiewająco pozytywny obraz obu protagonistów. Dotyczy to również analizowanej długiej redakcji arabskiej. Autorzy legendy różnią się od Jana z Damaszku tym, że nie przypisują Bahirze nieuczciwych motywów. Przeciwnie – ich zdaniem mnich miał dobre intencje, działał w dobrej wierze. Był pobożnym i życzliwym chrześcijaninem. Dążył, choć może dość naiwnie, do przyciągnięcia Arabów do monoteizmu¹⁹⁵. To nie jego wina, że Mahomet i Arabowie nie przeszli na chrześcijaństwo – wydaje się sugerować autor legendy.

Postępowanie Bahiry musiało jednak budzić szereg wątpliwości wśród chrześcijan, dlatego wymagało usprawiedliwienia. Odbываяc swego rodzaju spowiedź przed Murhabem Bahira podkreślał, że nie widział innego sposobu działania. To, co czynił, czynił w przekonaniu, że Mahomet osiągnie swój cel, będzie rządził i zrealizuje co chce¹⁹⁶. Ponieważ wyroków Boga człowiek nie może zmienić, trzeba się do nich dostosować¹⁹⁷. Nauczając Mahometa Bahira spełniał zatem wolę Bożą, przyczyniał się do tego, by obietnica Boga dotycząca potomków Izmaela została spełniona¹⁹⁸. Realizował też inne, szlachetne cele. Starał się,

t. XI, Leiden 2002, s. 484–485. Spośród autorów muzułmańskich, piszących o sprawie ślubu z Zaynab warto wspomnieć Ib h Ishaka i korzystającego zeń Ibn Hishama (I b n I s h a k, s. 495–496; I b n H i s z a m, *Biographie du prophete*, t. II, 643–648); Al-Tabariego (T a b a r i, vol. IX, s. 13). Spośród współczesnych opracowań wymieńmy tytułem przykładu: M.F. M u s ' a d, *The Wives of the Prophet Muhammad. Their Strives and Their Lives*, Kairo, s.a., s. 127–143; T. K a h n, *Untold. A History of the Wives of the Prophet Muhammad*, New York 2010.

¹⁹³ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 18.62, s. 522.

¹⁹⁴ Znajdujemy ją np. u Jana z Damaszku (*O herezjach*, s. 138), w *Liber denudationis* (7.9, s. 281–282), w wersji korespondencji między Leonem i Umarem zachowanej u Gevonda (*Correspondence, Umar II and Leo III*, s. 324) u al-Kindiego (A l K i n d i, *Apologia*, III, 11, 118, 133, transl. L. B o t t i n i, s. 118–119, 121 = transl. N e w m a n, s. 432, 434). Cf. K.B. W o l f, *The Earliest Latin Lives of Muhammad: Texts and Contexts*, [in:] *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands: Eighth to Eighteenth Centuries*, eds. M. G e r v e r s, R. J. B i k h a z i, Toronto 1990, s. 97–99; A.-Th. K h o u r y, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e–XIII^e s.)*, Leiden 1972, s. 90–91.

¹⁹⁵ D. T h o m a s, *Changing attitudes...*, s. 12.

¹⁹⁶ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 18.72–73, s. 526.

¹⁹⁷ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 18.73, s. 526.

¹⁹⁸ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 18.18, s. 510.

by Arabowie poznali prawdziwego Boga i zaprzestali kultu bożków¹⁹⁹. Równie ważne było zapewnienie chrześcijanom bezpieczeństwa pod panowaniem arabskim. Bahira starał się uzyskać od Mahometa zapewnienie, że będzie się o nich troszczył, chronił ich przed atakami, prześladowaniami, uciskiem i krzywdą²⁰⁰. Reasumując – jego winą było tylko to, że nadmiernie starając się przekonać Arabów do monoteizmu, lekkomyślnie, choć w dobrej wierze, zbyt uproszczył tak doktrynę jak i praktykę chrześcijańską.

Co ciekawe, również Mahometowi, chociaż nie był pozbawiony wad, nie przypisano odpowiedzialności za to, że nie przekonał swych współbraci do chrześcijaństwa. Został przedstawiony jako *articulate and inquisitive man*²⁰¹. To na jego prośbę został spisany Koran. Zadawał sensowne i trafne pytania dotyczące kwestii biblijnych i natury Boga. Równocześnie potrafił kwestionować to, co słyszał, mimo demonstrowanego zaufania do Bahiry i zdawania się na niego w trudnych sytuacjach²⁰². Był zdolny do samodzielnej interpretacji słów mnicha, chociaż te interpretacje bywały błędne. Stosunkowo nieliczne były kwestie, w których nie miał żadnych zastrzeżeń do poleceń mnicha. Można wśród nich wymienić zakaz walk między Arabami-muzułmanami²⁰³. Okazał się też podatny na żądania mnicha, by zagwarantować bezpieczeństwo chrześcijanom. Zapewnił Bahirę, że otoczy troską jego współwyznawców. Miał mu obiecać nie tylko, że jego ludzie nie będą czynić krzywdy chrześcijanom i że będą oni traktowani sprawiedliwie, ale także, że będą mogli posiadać kościoły i ich potrzeby będą zaspokajane²⁰⁴. Również w kwestiach podatkowych Mahomet miał złożyć odpowiednie gwarancje, przynajmniej w odniesieniu do mnichów²⁰⁵. Obiecał sprawić, że nie będą od nich pobierane podatki takie jak charadż czy dżizja²⁰⁶. W świetle opowieści o Bahirze założyciel islamu był narzędziem, za pośrednictwem którego mnich przekazywał chrześcijańskie nauki Arabom.

W sytuacji, gdy ani Bahira, ani Mahomet nie byli winni niepowodzenia misji chrystianizacyjnej wśród Arabów, należałoby uznać, że narodziny islamu były skutkiem opacznego zrozumienia nauk mnicha i niezdolności Arabów do zrozumienia subtelności chrześcijańskiej doktryny. Odpowiedzialnością starano

¹⁹⁹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.26, s. 487.

²⁰⁰ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 15.1–2, s. 454–456. Bahira odnosi do chrześcijan werset 29.46: *I nie spierajcie się z ludźmi Księgi, chyba, że w sposób piękny* (DA, 16.29, s. 490).

²⁰¹ D. B e r t a i n a, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 128.

²⁰² D. B e r t a i n a, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 129.

²⁰³ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.21, s. 470.

²⁰⁴ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 15.5, s. 456; 18.73, s. 526.

²⁰⁵ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 15.5, s. 456; 18.68, s. 524; 18.73, s. 526.

²⁰⁶ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 15.2, s. 456.

się obarczyć Żydów, wykorzystując opowieści dotyczące żydowskiego zaangażowania w powstanie islamu, które krążyły wśród chrześcijan już od powstania islamu. W syryjskich redakcjach legendy o Bahirze główną osobą odpowiedzialną za wpływ Żydów na islam stał się Ka'b al-Ahbar²⁰⁷. Miał on zniekształcić nauki Bahiry, a także być pomysłodawcą zachowania ciała Mahometa po jego śmierci w oczekiwaniu na jego zmartwychwstanie²⁰⁸. Demonicznej postaci Ka'ba²⁰⁹ nie ma w długiej redakcji arabskiej, ale nie oznacza to, że pozbawiona jest ona silnych akcentów antyżydowskich²¹⁰. Nastawianie Mahometa przeciwko wyznaw-

²⁰⁷ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), WS, 9–9.6, s. 268; *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), ZS, 9–9.6, s. 332–334 (tu ma na imię Kalb); B. R o g g e m a, *Muslims as Crypto-Idolaters – a Theme in the Christian Portrayal of Islam in The Near East*, [in:] *Christians at the Heart of Islamic Rule Church Life and Scholarship in Abbasid Iraq*, ed. by D. T h o m a s, Leiden–Boston 2003, s. 8. W niektórych zachodnio-syryjskich pismach Muhammad uczy się od Żydów podczas handlu w Palestynie. Taką opowieść znajdziemy u Michała Syryjczyka, w *Kronice do roku 1234*, w tekście Teofila z Edessy i Dionizego z Tell Mahre (cf. R. H o y l a n d, *Seeing Islam...*, p. 403). Teofanes Wyznawca opowiada historię Żydów, którzy przyłączyli się do Muhammada i uczyli go (T e o f a n e s, AM 6122, s. 333). Historia ta jest również znana również w wersjach żydowskich (M. G i l, *Jewish versions...*, s. 4, 11–15). Najwcześniejsza opowieść, w której Żydzi są zaangażowani w budowę fundamentów islamu, jest znana z kroniki Sebeosa (cf. R.W. T h o m s o n, *Muhammad and the origin of Islam in Armenian literary tradition*, [in:] *Armenian Studies/Etudes arméniennes in memoriam Haig Berberian*, ed. D. K o u y m j i a n, Lisbon 1986, s. 830–831). Rola Ka'ba w polemice chrześcijańskiej przeciwko islamowi jest podobna do tej Ezdrasza i Pawła w muzułmańskiej polemice przeciw judaizmowi i chrześcijaństwu (o dwóch ostatnich zob. H. L a z a r u s - Y a f e h, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992, s. 19–74; R e y n o l d s, *A Muslim theologian...*, s. 163–170).

²⁰⁸ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), ES, 21, s. 303; *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), ZS, 9.5, s. 335. B. R o g g e m a, *The Affair of the Death of Muhammad*, [in:] *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. I (600–900), eds. D.R. T h o m a s, B. R o g g e m a, Leiden–Boston 2009, s. 401–402 K. S z i l á g y, *A prophet like Jesus...*, s. 133; J. L a s s n e r, *Joseph Sambari on Muhammad...*, s. 374–376. Na temat późniejszej tradycji dotyczącej zmartwychwstania Mahometa zob. K. S z i l á g y, *Resurrection and Ascension of Muhammad*, [in:] *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, t. II, Berlin–New York 2009, kol. 889–900.

²⁰⁹ Na temat postaci zob. supra przypis 98. Pierwotnie Koran zawierał czyste przesłanie Ewangelii, zanim żydowscy konwertyci zniekształcili zapis i uczynili islam tym, co jest dzisiaj. D.M. S l a d e, *Arabia Haeresium Ferax...*, s. 51. W późniejszej tradycji Ka'b pojawia się jako rozmówca kalifa Umara (M. P e r l m a n n, *Another...*, s. 48–58).

²¹⁰ Są kłamcami, wrogami wszystkich narodów (*Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 14.5, s. 454), nienawidzą wierzących (*Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.18, s. 464), kłamią na temat Chrystusa (*Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.18, s. 466), zostają obaleni przez chrześcijan (*Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.24, s. 480). Cf. też *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.19, s. 466; 16.20, s. 468.

com judaizmu było celem wprost deklarowanym przez Bahirę²¹¹, co wygląda na świadome poszukiwanie wspólnego wroga. Pod wpływem jego nauk Mahomet skłonił się ku potępieniu Żydów²¹².

Warto zastanowić się nad powodami, dla których chrześcijańscy redaktorzy legend o mnichu Bahirze zaprezentowali tak pozytywny wizerunek założyciela islamu. M.P. Penn zwraca uwagę, że autorzy syryjscy przedstawiali Mahometa w taki sposób, by minimalizować napięcia między chrześcijaństwem i islamem²¹³. Nie dostrzegali w nim Antychrysta, nie podkreślali lubieżności, nie traktowali jako wroga Boga, nie twierdzili, że otrzymał swą wiarę od demona itd.²¹⁴ Nie dyskredytowali go, jak np. Nicetas z Bizancjum²¹⁵. Szukając wyjaśnienia takiego stanu rzeczy badacz wskazuje, że autorzy syryjscy uważali takie opisy za bezproduktywne. Musieli sobie jakoś ułożyć relacje z muzułmanami, unikali zatem ataków *ad personam* i koncentrowali się na polemice teologicznej. Starali się udowodnić, że chrześcijanie jako „lud Księgi”, są także ludem Koranu²¹⁶. Woleli koegzystencję od konfrontacji²¹⁷. Trzeba też wziąć pod uwagę fakt, że autorzy syryjscy, żyjący pod panowaniem arabskim, mogli obawiać się represji za obrazę proroka²¹⁸. Nie bez znaczenia była także lepsza znajomość tradycji muzułmańskiej przez Syryjczyków.

Chociaż tezy M.P. Penna są bardzo interesujące, zauważyć trzeba, że jego argumenty pozwalają wytłumaczyć różnice pomiędzy osobami piszącymi o islamie z odległej perspektywy (np. w Konstantynopolu), a tymi, które żyły pod panowaniem arabskim. Nie wyjaśniają jednak, dlaczego inaczej do muzułmanów i islamu odnosili się autorzy piszący po grecku, a inaczej syryjskojęzyczni, skoro jedni i drudzy zamieszkiwali na terenach podbitych. Ci pierwsi nie wahali się używać jadowitych opisów Mahometa²¹⁹.

Na koniec warto się na chwilę zastanowić nad powodami powstania chrześcijańskich wersji legend o Bahirze. Są one dość łatwe do zidentyfikowania.

²¹¹ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 16.20, s. 470.

²¹² *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (R o g g e m a), DA, 14.5, s. 452; 16.20, s. 468.

²¹³ M.P. P e n n, *Envisioning Islam...*, s. 112.

²¹⁴ *Ibidem*, s. 113.

²¹⁵ A.-Th. K h o u r y, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e–XIII^e s.)*, Leiden 1972, s. 248–253; A.-Th. K h o u r y, *Les théologiens Byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII^e–XIII^e s.)*, Louvain 1969, s. 116, 127–130, 133; A. D u c e l l i e r, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge. VII^e–XV^e siècle*, Paris 1996, s. 134–136, 180–181; D. K r a u s m ü l l e r, *Killing at god's command: Niketas Byzantios' polemic against Islam and the Christian tradition of divinely sanctioned murder*, Al-Masāq 16.1, 2004, s. 163–176.

²¹⁶ M.P. P e n n, *Envisioning Islam...*, s. 114.

²¹⁷ *Ibidem*, s. 115.

²¹⁸ *Ibidem*, s. 113. Jako przykład podaje Jana z Damaszku, piszącego w klasztorze Mār Saby i katolikosy Tymoteusza I, który napisał swą *Apologię* w Bagdadzie (*ibidem*, s. 114).

²¹⁹ M.P. P e n n, *Envisioning Islam...*, s. 113.

Opowieści miały podnieść na duchu chrześcijan²²⁰, bowiem panowanie muzułmanów, chociaż długie, kiedyś miało się skończyć. Jednak przede wszystkim chodziło o pozbawienie islamu roszczeń do boskiego pochodzenia. W miejsce przekazu muzułmańskiego, zgodnie z którym to Bóg był źródłem islamskiej doktryny, autorzy opowieści o Bahirze sugerowali, że nowa religia nie jest objawieniem (*asbāb al-nuzūl*), lecz ludzkim dziełem, bowiem została wynaleziona przez chrześcijańskiego mnicha żyjącego wśród Arabów²²¹.

Na dodatek w tradycji chrześcijańskiej Bahira stał się heretyckim mnichem, uciekinierem, wygnańcem z własnej społeczności²²², którego błędne poglądy inspirowały Koran. Na Zachodzie w średniowieczu powszechnie przyjmowano, że Mahomet był nie tyle prorokiem, co protegowanym heretyckiego mnicha²²³. Upowszechnienie legendy doprowadziło chrześcijan do przekonania, że nie mógł napisać Koranu bez pomocy Żydów i chrześcijan, których spotkał.

Równocześnie wykazywano, że chociaż doktryny islamu wydają się być podobne do chrześcijańskich, praktyka religijna jest znacznie bardziej pobłażliwa. Miało to być spowodowane tym, że Arabowie poszukiwali przyjemności i pożydkliwości. Widać w tym odzwierciedlenie powszechnego stereotypu dotyczącego tego etnosu²²⁴. Mamy do czynienia z próbą zaprezentowania islamu jako uproszczonej i zdegenerowanej formy chrześcijaństwa²²⁵.

Innym celem było włączenie władzy arabskiej w chrześcijańską wizję przebiegu dziejów, a tym samym neutralizacja islamskiego triumfalizmu. Skoro to Bahira miał być rzeczywistym autorem Koranu, to święta księga muzułmanów wywodziła się z chrześcijaństwa²²⁶. Wszystkie trzy wspólnoty chrześcijańskie: ortodoksyjna, monofizycka i nestoriańska wierzyły, że winą za przyczynienie się do narodzin islamu spada na schizmatyczne herezje²²⁷.

²²⁰ S.H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam* Princeton 2007, s. 39.

²²¹ K. Szilágyi, *Muhammad...*, s. 187; D. Thomas, *Changing attitudes...*, s. 12. *Muhammad did not receive his message from God, but from a monk who tried to convert the Arabs to the worship of One God* (B. Rogge ma, *A Christian Reading...*, s. 57).

²²² Teofanes, AM 6122, s. 334; S.H. Griffith, *Syriac writers...*, s. 47–48; idem, *Muhammad...*, s. 157–158.

²²³ G.S. Reynolds, *The Qur'ān...*, s. 6.

²²⁴ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Rogge ma), ES, 16.7–8, s. 280; *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Rogge ma), WS, 16.7–8, s. 350.

²²⁵ *[It] is clearly a literary attempt, knowingly to depict Islam as a degraded and simplified form of Christianity* (S.H. Griffith, *Muhammad...*, s. 165).

²²⁶ *Legenda o Sergiuszu Bahirze* (Rogge ma), DA, 16.27, s. 290 et al.; D.M. Slade, *Arabia Haeresium Ferax...*, s. 51.

²²⁷ D.M. Slade, *Arabia Haeresium Ferax...*, s. 52.

Zręczne zastosowanie taktyki polemicznej uczyniło legendę jednym z najbardziej wpływowych tekstów w walce przeciw islamowi. Na jej popularność wśród chrześcijan żyjących pod rządami islamu wskazuje stosunkowo duża liczba znanych manuskryptów, a także jej widoczny wpływ na chrześcijańską polemikę przeciwko islamowi na Bliskim Wschodzie i poza nim. Z rękopisów wynika, że legenda rozprzestrzeniła się wśród wszystkich wspólnot chrześcijańskich kalifatu, i dotarła nawet do odbiorców żydowskich²²⁸. Trwałe zainteresowanie chrześcijan legendą najlepiej pokazuje jej ciągła transformacja. Kopiści-redaktorzy ciągle aktualizowali apokalipsy, poszerzając i modyfikując ich fragmenty i dodając nowe argumenty polemiczne²²⁹. Teza, że Mahomet nie otrzymał religijnego przesłania od archanioła Gabriela, lecz od tajemniczego nauczyciela, zyskała szeroką aprobatę i była akceptowana także w czasach nowożytnych²³⁰. Oddziaływanie legendy musiało budzić zaniepokojenie wśród muzułmanów, skoro niektórzy spośród nich twierdzili, że Mahomet utrzymywał kontakty ze schizmatycznymi chrześcijanami, zwłaszcza monofizytami i nestorianami. Znalazło to odzwierciedlenie w Koranie, w formie polemiki z tymi, którzy mieli o to do Mahometa pretencje. W surze 16, w. 103 czytamy: *My wiemy, że oni mówią: „Jego uczy tylko zwykły człowiek”. Język tego, na którego oni wskazują, jest obcy, ten zaś to język arabski, jasny*²³¹.

Dla chrześcijan legenda Bahiry była sposobem walki o zachowanie swej religii. Dawała nadzieję, że chociaż Bóg zezwolił Arabom na długie panowanie, koniec końców jednak zostaną pokonani. Pozwalała zredukować obcą im wiarę do czysto ludzkiego zjawiska, a równocześnie czytać Koran, który w świetle legendy stał się tekstem na poły chrześcijańskim²³². Starając się na nowo zdefiniować dzieje islamu ofiary jego ekspansji w nowy sposób przedstawiały jego początki. Powstawała w ten sposób reinterpretacja, czy też interpretacja kontr-historyczna najważniejszych wydarzeń. Mamy zatem do czynienia z historią alternatywną,

²²⁸ Dwa fragmenty judeo-arabskiego manuskryptu długiej redakcji arabskiej zachowane są w dokumentach kairskiej Genizy (T-S Ar. 14.11 i Bodleian Heb. D 57). Zob. Opis manuskryptu in: K. Szilágyi, *Christian books...*, s. 121, 141–142). Fragmenty te są najwcześniejszymi świadectwami rękopiśmiennymi legendy Bahiry w jakiegokolwiek redakcji.

²²⁹ K. Szilágyi, *Muhammad...*, s. 169.

²³⁰ O tym, że Mahomet miał chrześcijańskiego nauczyciela przekonany był Alois Sprenger (*Mohammad's journey to Syria and Professor [F.L.] Fleischer's opinion thereon*, JASB 21, 1852, s. 576–592; A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammod*, t. II, Berlin 1862, 348–90). Z tym jego poglądem podjął polemikę Theodor Nöldeke (*Hatte Musammad christliche Lehrer?*, JASB 12, 1858, s. 699–708), ale równocześnie wskazywał na obecność innych chrześcijan w otoczeniu założyciela islamu.

²³¹ *Koran*, XVI, 103.

²³² D. Bertina, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 131.

antyhistorią (*counterhistory*)²³³. Wizerunek Mahometa zarówno w muzułmańskiej jak i w chrześcijańskich opowieściach o Bahirze jest konstruktem historycznym, stworzonym przez późniejsze wspólnoty starające się przeforsować własny obraz początków islamu²³⁴.



²³³ B. Roggema, *The Legend of Sergius-Bahīrā in the Light...*, s. 11–35, szczeg. 29–35; S. Lupașcu, *Le sceau de la prophétie...*, s. 339.

²³⁴ D. Bertaina, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 129.

XIV

JAN WITOLD ŻELAZNY*

Mahomet jako herezjarcha w opinii autorów chrześcijańskich (do Jana z Damaszku)



Kontekst historyczny

Patrząc od strony wspólnoty chrześcijan, islam pojawia się na kartach historii Kościoła w szczególnym momencie. Cofnijmy się w naszych rozważaniach do czasów poprzedzających jego początki. Po uzyskaniu swobody wyznania w 313 r. wspólnota uczniów Chrystusa zaczyna doświadczać podziałów. Cały IV w. to spory ariańskie. W V w. następują kontrowersje związane z recepcją kolejnych so-

* Ks. dr hab. Jan Witold Żelazny (ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3653-0639>), Katedra Patrologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, jan.zelazny@upjp2.edu.pl

borów – Efezu (431 r.) i Chalcedonu (451 r.). Bliski sojusz pomiędzy ołtarzem i tronem, interpretacja roli cesarza w Kościele jako *pontifex maximus*, powodowały, że zawirowania polityczne epoki miały swoje odbicie, a czasem wręcz prowokowały napięcia w Kościele. Kwestia wiary przestała być sprawą tylko wspólnoty wierzących, ale poprzez wiele czynników stała się ważnym faktorem życia społecznego. Powszechnie akceptowana zasada *pax deorum* – a co za tym idzie interpretacja pomyślności państwa jako prawowierności władcy, a klęsk jako *ira deorum* w związku z bezbożnością cesarza – sankcjonowała przemoc ze strony aparatu władzy wobec inaczej myślących. Z czasem inność wyznania pozwalała wyrazić napięcia społeczne. Ludzie, jednocząc się wokół wyznania wiary czy też wybitnych biskupów, tak naprawdę czuli się złączeni innymi czynnikami: narodowymi, lokalnymi patriotyzmami, społecznym przyporządkowaniem, kwestiami ekonomicznymi. Kościół doznawał w wyniku tego kolejnych podziałów.

Wiek VI – czas poprzedzający pojawienie się nowego ruchu religijnego, jakim był islam – to usiłowania władz politycznych Bizancjum zmierzające do doprowadzenia do ponownego zjednoczenia wyznawców Chrystusa na zasadzie jedno państwo, jeden władca, jedna wiara. Ale te próby, w obliczu wielu napięć, zaowocowały kolejnymi podziałami. Polityka siły względem inaczej myślących doprowadziła w dużej mierze do wypchnięcia z terenów cesarstwa wspólnot uznanych przez rządzących za nieortodoksyjne. Prześladowani innowiercy znajdowali schronienie w innych państwach czy regionach: albo na obrzeżu świata zachodniego, wśród plemion germańskich powoli podbijających tę część Imperium, albo w państwie perskim. Większość chrześcijan była zmęczona i zgorzszona trwającym konfliktem, tym bardziej, że różnice dogmatyczne pomiędzy Kościołami dla wielu były niedostrzegalne. Tak naprawdę, jeśli chodzi o określenie przynależności do konkretnej wspólnoty konfesyjnej, decydował stosunek do soborów w Efezie i w Chalcedonie czy konkretnych hierarchów, a nie same sformułowania dogmatyczne, których niuanse do dziś dla przedstawicieli tych wspólnot są w większości niezrozumiałe.

Początek wieku VII to dodatkowo walka Imperium Rzymskiego z Imperium Perskim. Dla wielu była ona odbierana jako kolejny spór w łonie chrześcijaństwa. Działania Chosroesa II względem tak zwanych monofizytów (sewerian¹) i Asyryjskiego Kościoła Wschodu próbujące ustanowić jako przeciwwagę Kościołowi cesarskiemu – melickiemu chrześcijaństwo orientalne sugerują taką interpretację. Była to wyraźna próba zunifikowania i poddania kontroli władcy chrze-

¹ Zwanych także jakobitami. Nazwy pochodzą od znanych biskupów monofizyckich: Sewera z Antiochii, jednego z najwybitniejszych teologów VI w. oraz Jakuba Baradaja, który utworzył hierarchię biskupów monofizyckich równoległą do biskupów ortodoksyjnych pieczętując rozpad Kościoła.

ścijan mieszkających na terenie jego państwa. Wojna, prowadzona z różnymi zawirowaniami, osłabiła oba imperia. Kosztowała wiele nie tylko od strony strat w ludziach, ale także poprzez straty ekonomiczne. Tymczasem oba państwa, prowadząc wojnę, zaostrzyły politykę fiskalną. Nie budziło to poparcia dla działań rządzących u większości poddanych w obu krajach.

Na tym tle pojawił się Mahomet, głosiciel nowych idei religijnych, ale nie negujący posłannictwa i roli Jezusa. Jego wyznawcy w początkowym okresie podbojów nie byli zainteresowani prozelityzmem. W tym kontekście warto przytoczyć fakt², wspomniany przez Iszojawę III (katolikosą Asyryjskiego Kościoła Orientu w latach 647–658), w liście do Szymona, biskupa Rev Ardashir. Pisząc o odstępstwie od wiary mieszkańców dzisiejszego Omanu patriarcha wyraźnie stwierdza, że przyczyny apostazji były ekonomiczne – zdobywcy zażądali połowy majątku mieszkańców tej prowincji w zamian za zachowanie przez nich własnych obyczajów i wiary. Mazonaye – jak ich nazywa patriarcha, woleli jednak przyjąć islam. Pierwszym kalifom wystarczyło, że poddani opłacali podatek, który był swoistym haraczem na rzecz Arabów. Jednak znosząc pozostałe obciążenia, tak naprawdę ich rządy były korzystne ekonomicznie dla dotychczasowych poddanych obu imperiów.

Zresztą, sam Koran, święta księga muzułmanów, nie ułatwiał rozpoznania, że oto wierzący znaleźli się twarzą w twarz z nową religią. Koran pozytywnie wspomina Jezusa i choć wizja jego życia i śmierci odbiega od kanonicznej, tym niemniej nie jest czymś nadzwyczajnym na tle chociażby heterodoksyjnej literatury gnostyckiej poprzednich wieków. Wzmianki o Maryi – o żadnej kobiecie nie ma w Koranie więcej pozytywnych wzmianek niż o niej – sugerowały wspólne korzenie. Sama nauka o Jezusie – jako proroku czyniącym cuda i zapowiadającym dzień Pana – przypominała wielu wcześniejsze mity gnostyckie. Nic dziwnego, że wielu ludzi tych czasów uważało islam jako herezję w łonie samego chrześcijaństwa – kolejną herezję, a nie nową religię. Tak podchodzili do tego niektórzy ówczesni hierarchowie Asyryjskiego Kościoła Wschodu.

Iszojaw III

Informacje dotyczące życia i działalności Iszojawy III, nie są pełne. Wiadomo, że urodził się w Adiabene we wsi Kuflana. Jego rodzice pochodzili z rodziny stosunkowo zamożnej. Ich syn był uczniem słynnej szkoły w Nisibis. Powołany

² Isz o j a w, *Listy*, XIV, s. 248 (s. 179–180).

na stolicę biskupią w Mosulu, został ustanowiony w 630 r. metropolitą Arbeli i Mosulu. Brał udział w poselstwie Iszozawa II wysłanym przez władczynię Persów Boran do Herakliusza z prośbą o pokój.

Jako metropolita Arbeli Iszozaw spotykał się z sewerianami. Konkurencja obu Kościołów i ich walka na tym terenie powodowała napięcia we wzajemnych relacjach. Wcześniejsze interwencje Chosroesa II, wspierające jakobitów, komplikowały relacje. Często spory personalne czy kwestie moralne powodowały zmianę konfesji całych wspólnot. Niepokoje w samej szkole nisebeńskiej po Henanisho też komplikowały sytuację. Metropolita Arbali i Mosulu prowadził więc ożywioną działalność pisząc traktaty, listy, podejmując podróże, prowadząc mediacje. W 647 r. Iszozaw III został wybrany, po śmierci Maremmeha, patriarchą Asyryjskiego Kościoła Wschodu.

Inwazja islamu w krótkim czasie po bitwie nad rzeką Jarmuk (Yarmoud, 20 VIII 636) oderwała większość azjatyckich prowincji od cesarstwa bizantyńskiego. Jednocześnie atak na Persję położył kres (po bitwie pod Nahawandem) imperium Sasanidów. Nowi władcy początkowo nie wtrącali się w życie Kościołów, których zwierzchnicy zabiegali jednak o przychylność Arabów oskarżając się nawzajem i starając się przedstawić samych siebie jako ortodoksów. To powodowało także specyficzne podejście do islamu jako nie tyle nowej religii, co nowego Kościoła. Zarówno jakobici jak i nestorianie czy melchici starali się udowodnić, że to ich wyznanie jest najbliższe Koranowi. Widać to szczególnie w *Liście XLVIII* skierowanym do mieszkańców Niniwy.

Mezopotamia, jak już wspomniano, była miejscem rywalizacji trzech Kościołów chrześcijańskich. Wiemy, że jeszcze sto lat później, w momencie, gdy dochodziło do kontrowersji w łonie wspólnoty Kościoła Orientalnego, wierni dzieląc się przechodzili do innego Kościoła³. W podobnej sytuacji znalazł się za rządów Iszozawa III Kościół w Niniwie. Napięcia musiały być silne, skoro mianowany kilkadziesiąt lat później biskup, Izaak z Niniwy, po kilku miesiącach opuścił diecezję, a jego następca także uznał swoją misję za niewykonalną i stolica pozostała przez dłuższy czas nieobsadzona. Nie jest powiedziane w liście, o jaką dokładnie wspólnotę chodzi. Patriarcha wspomina, że:

³ Na przykład list Tymoteusza do Sergiusza, metropolity Elamu, mówiący o zagrożeniu odejściem do sewerian przeciwników nominacji Išo bar Nuna w Nisibis – T y m o t e u s z , p a t r i a r c h a , *Listy*, XXII, s. 133–135 (s. 89–91). Zresztą, jego dyskusja z Salomonem, biskupem Heddaty (*Listy*, I, s. 3–29 (s. 1–17); T y m o t e u s z , p a t r i a r c h a , *Listy* (tłum. J. Ż e l a z n y), s. 69–85) o niepowtarzaniu chrztu dla sewerian wracających do Asyryjskiego Kościoła Wschodu jest dowodem na to, że kwestia konwersji z jednej wspólnoty do drugiej była jednym z czynników relacji między konfesyjnych na tych terenach pod rządami Arabów.

Jeśli to się wydarzyło, co wy za fałszywą przyczynę podajecie, że heretycy was zwiedli [mówiąc] że „po sprawiedliwości Arabowie zrobili to, co zrobili”, nie jest to zupełnie prawdą. Arabowie (Mahometanie) bowiem nie pomagają bowiem takim, którzy mówią, że Pan Wszystkiego cierpiał i umarł. Jeśliby zdarzyło się, że pomogliby (Arabowie) im z tej przyczyny, to moglibyście poinformować Arabów⁴.

Sformułowanie mówiące o tych, którzy wierzą, że Bóg Wszechmogący cierpiał i umarł, sugeruje, że wspólnotą heretycką namawiającą do apostazji są sewerianie (jakobici), gdyż to właśnie im najczęściej zarzucano, że ich koncepcja chrystologiczna w rzeczywistości jest patrypasjonizmem. Ten fragment można interpretować dwojako.

Po pierwsze, wygląda na to, że w ramach dyskusji wewnątrz wspólnoty w Niniwie odwołano się do zasady *pax deorum*, ponieważ argument heretyków jest oparty na tym właśnie rozumowaniu. Skoro Persowie popierający Asyryjski Kościół Wschodu przegrali z Arabami (*Arabowie zrobili to, co zrobili*), a więc wyznanie wiary tego Kościoła nie gwarantowało prawowierności, a co za tym idzie, kult nie był ani święty, ani miły Bogu. Tymczasem, zdaniem Katolikos, nowi władcy nie będą sprzyjać sewerianom, gdyż ich doktryna stoi w pełnej sprzeczności z islamem. W tym krótkim zdaniu islam nie jest traktowany jako nowa religia, ale jako jedna z opcji chrześcijańskich, której bliżej jest do Kościoła Orientalnego niż do jakobitów.

Nie jest to jednak informacja pewna. W drugiej interpretacji należałoby założyć, że być może wspomniane zdanie odnosi się do nie znanej nam decyzji, jaką podjęli Arabowie, a która to decyzja była korzystna dla sewerian. Wtedy użyte sformułowania mówiłyby, że mahometanie uczynili to nie wiedząc komu pomagają. Jednak nie zmienia to założenia obecnego w argumentacji, że rozpatrując kwestie doktrynalne Katolikos uważał islam za bliższy sobie niż jakobitom. Wydaje się, że nie uważał on nowej religii za zagrożenie dla chrześcijaństwa, a ewentualne odstępstwa od wiary tłumaczył względami materialnymi⁵. Przypisanie Chrystusowi w jego jednej boskoludzkiej naturze ludzkiego cierpienia i ludzkich cech pozwalało na ukazanie sewerian, wydawałoby się w tym czasie najgroźniejszych przeciwników, jako stojących na przeciwnym biegunie do „nowych arian”, podkreślających całkowitą transcendencję Boga.

⁴ I s z o j a w, *Listy*, XLVIII, s. 96–97 (s. 73).

⁵ I s z o j a w, *Listy*, XIV, s. 250–251 (s. 181–182).

Jan Damasceński i jego katalog herezji⁶

Kilka informacji biograficznych

Jan Damasceński urodził się na początku VII w. w Damaszku. Jego rodzina doszła do wysokich godności na dworze kalifów, a ojciec piastował godność będącą odpowiednikiem ministra finansów. Sam Jan z adoptowanym bratem Kosmą otrzymał staranne wykształcenie zarówno świeckie jak i teologiczne. Początkowo Jan poświęcił się karierze cywilnej obejmując godność po ojcu. Około roku 726 wystąpił po raz pierwszy publicznie jako apologeta czci obrazów, co musi dziwić u kogoś sprawującego swój urząd u boku władców islamskich, będących obrazoburcami. W 732 r. usuwa się z dworu i wstępuje do klasztoru św. Saby w pobliżu Betlejem i Jerozolimy. W 735 r. Jan Damasceński otrzymuje święcenia kapłańskie, a jego przybrany brat towarzyszący mu w klasztorze, zostaje w 743 r. biskupem Majumy koło Gazy. Jan Damasceński umiera około 754 r. (w zależności od interpretacji stwierdzeń synodu z 754 r., przed albo po tej dacie).

O herezjach

Analizowany przez nas fragment pochodzi z drugiej części dzieła Damasceńczyka *Źródła poznania*. Część pierwsza, *Dialogi filozoficzne*, zawiera metodologię i ogólne założenia dotyczące poznania. Część druga, *O herezjach*, to katalog stu herezji⁷. Pierwsze (do roku 79), są to herezje wymienione w *Panarionie* Epifaniasza i tekst ten jest dosłownym zapożyczeniem z tego dzieła. Dopiero później w tekście Jana pojawiają się inne źródła, stąd dalej jest to kompilacja. Opis ostatnich trzech herezji, paulicjan, obrazoburców i mahometan jest autorskim opracowaniem Jana Damasceńskiego przeznaczonym dla czytelników nie mających o tych ostatnich szczegółowych informacji.

Herezja Mameda

Były urzędnik Omajadów, Jan Damasceński, tworzący swoje dzieło w perspektywie stu lat po pojawieniu się założyciela islamu, pisząc o herezjach chrześcijańskich, przedstawia islam jako ostatnią, setną (w niektórych rękopisach 103)

⁶ Zagadnienie podejścia do islamu jako herezji w twórczości św. Jana Damasceńskiego podejmuje K. Kościelniak w swojej pracy: *Grecy i Arabowie. Historia Kościoła melchickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634–1516)*, Kraków 2004, s. 116–120.

⁷ Jan z Damaszku, *O herezjach* (tłum. A. Zhyrkowa).

odmianę tych ruchów dzielących Kościół. Jest ona dla niego kolejną odmianą arianizmu, który powraca negując bóstwo Syna Maryi. Stąd jego widzenie islamu i Mahometa jest specyficzne i wpisane w schemat opisu powstania nieortodoksyjnych wspólnot chrześcijańskich.

Od początku dyskusji związanej z nieortodoksyjnymi naukami wokół chrześcijaństwa, czyli od Ireneusza z Lyonu, zwracano w każdym dialogu uwagę na kwestię rozumienia Objawienia i jego źródeł dla wyznawców analizowanej doktryny, a więc pytano o założenia fundamentalne, aksjomaty. W późniejszym czasie starano się pokazać absurdalność doktryny przeprowadzając rozumowanie redukujące tezy inaczej wierzących, poprzez *reductio ad absurdum*, do czegoś już potępionego i cieszącego się złą sławą. Chętnie porównywano do arian, pisało o Pawle z Samosaty. Kolejnym zagadnieniem była osoba herezjarchy, gdzie mówiąc o nim podkreślano jego niskie pobudki i bezbożność, zgodnie z zasadami starożytnej inwektywy. Opis islamu jako herezji u Jana Damasceńskiego podpada pod ten schemat.

Jego zdaniem, Saraceni wywodzą się od Izmaela i do czasów Herakliusza byli poganami czczącymi Afrodytę Chabar. Mamed /Mahomet/ pojawił się wśród nich i zjednał sobie lud jako prorok, znał Pismo Święte i przyjaźnił się z ariańskim mnichem. To on napisał Koran. W Koranie, zdaniem Damasceńczyka, istotne jest zaprzeczenie bóstwa Chrystusa, który w wersji tam zachowanej, sam miał oświadczyć Bogu, że nigdy nie utrzymywał, że jest równy Bogu⁸. W opisie Damasceńczyka akcent polemiki przenosi się na kwestię źródła objawienia. Nasz Autor akcentuje *brak świadków* dla samego przekazania boskiego polecenia, innymi słowy, według niego Koran opiera się na zaufaniu jednej osobie.

W dalszej argumentacji Jan wskazuje na alogiczność wywodów zwolenników Mameda zarówno co do doktryny jak i form czci. Wreszcie przechodzi do samego herezjarchy insynuując mu posługiwanie się objawieniem i prorocstwem dla własnych pożądań. Całość kończy nawiązanie do mitycznego opisu dotyczącego wielbłądźcy.

W myśleniu Jana Damasceńskiego warto, moim zdaniem, zwrócić szczególną uwagę na trzy kwestie w rozumieniu islamu jako herezji chrześcijańskiej.

Pierwszą kwestią różniącą polemistów chrześcijańskich jest koncepcja Objawienia i jego weryfikowalności. Dla chrześcijanina Objawienie jest publiczne. Od kryzysu związanego z pojawieniem się montanizmu (pod koniec II w.) Wielki Kościół odciął się od objawień prywatnych. Zdaniem większości chrześcijan tych czasów, prorocтво może interpretować tekst, wyjaśniać jego nieoczywiste sformułowania, ale prorocтво nie może dodać nic do objawienia pozostawionego przez autorów Nowego Testamentu. Wiara jest dana w obecności świadków,

⁸ *Koran*, V, 116sq.

których uprzywilejowanymi reprezentantami jest kolegium apostoelskie. Nawet Paweł musi przedstawić *swoją Ewangelię* uczniom Chrystusa i od nich otrzymuje potwierdzenie, *certyifikat jakości*. Ewangelię potwierdzają znaki i cuda dokonane publicznie, a wiedza o boskich rzeczach nie jest gnozą, tajemną wiedzą dającą zbawienie i przekazywaną poprzez wtajemniczenie, a teologią będącą w zamyśle wielu ojców, formą modlitwy czyli uwielbienia Boga i jednocześnie elementem identyfikującym wspólnotę. Stąd odwołanie do świadków w ramach prowadzonej polemiki. Tymczasem *Koran* opiera się na stwierdzeniu jednego człowieka, jednego świadka. W ten sposób przekaz islamu przypominał ruchy gnostyckie, z jakimi Kościół spotkał się u początków swej misji w II wieku i dalszych latach. Argumentacja z tym związana przypominała więc dyskusję z gnostykami w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

Kolejną kwestią jest metodologia prowadzenia dysputy. W dyspucie z mahometanami negującymi Synostwo Boże Jezusa pojawia się polemiczny zarzut wyznawców islamu o uczynieniu Bogu *koleżki*⁹. Zarzut ten jest odparty przez Jana Damasceńskiego przy odwołaniu się do zasad dowodzenia Stagiryty i do greckiej koncepcji Słowa i Ducha¹⁰. Nasz autor odwołuje się do zasad egzegezy i rozumowania logicznego, jakie było obecne w całej tradycji antycznej. Na jej gruncie uznaje zaprzeczenie istnienia Słowa i Ducha Boga jako uczynienie Absolutu niemym i bezdusznym. Jednak wydaje się, że z punktu widzenia badacza relacji przedstawicieli tych religii w tak kluczowym momencie historii, istotnym jest zwrócenie uwagi na kompletnie inny język i inne zasady myślenia i rozumowania, do jakich odwołują się polemici. Dla Jana Damasceńskiego, jak i dla innych chrześcijan, szczególnie chrześcijan orientalnych, stworzenie samo w sobie jest objawieniem Boga. Nasze zasady rozumowania są nam dane i są jednym z elementów, i narzędzi, poprzez które dokonujemy lektury i egzegezy tekstu biblijnego. Tekst podlega refleksji, a nie tylko literalnej interpretacji.

Ostatnią kwestią, szczególnie ciekawą, jest nieobecność polemiki dotyczącej kultu obrazów w opisie *herezji Mamedy*! Mogłoby się wydawać, że jej rolę pełni obrona czci okazywanej krzyżowi przez chrześcijan. Nie wydaje się to jednak słuszne. W czasach Jana Damasceńskiego krzyż jest znakiem i symbolem, nie ma pasytki. Nie ma na nim żadnego wyobrażenia figuralnego, choć w tym okresie sztuka wkroczyła do kościołów, a w samym Damaszku mozaiki zdobiły katedrę św. Jana Chrzciciela. Główne ostrze działalności polemicznej Mnicha z klasztoru św. Saby wewnątrz wspólnoty chrześcijan dotyczyło ikonoklazmu. Bronił czci obrazów jako wyznania wiary ortodoksów we wcielenie Chrystusa. Ta kwestia

⁹ Jan z Damaszku, *O herezjach* (Kotter), 100 (61), s. 136 (tłum. A. Zhyrkova).

¹⁰ Jan z Damaszku, *O herezjach* (Kotter), 100 (69sq), s. 136–137 (tłum. A. Zhyrkova).

– mogłoby się wydawać – była najbardziej widocznym elementem różniącym chrześcijan – melkitów od wyznawców islamu. Jednak nie ma o tym wzmianki w analizowanym tekście z katalogu *O herezjach*. Czyżby na tym etapie rozwoju islamu nie było to aż tak istotne?

Spróbujmy postawić pytanie: dlaczego? Jakie względy o tym zadecydowały? Może w toku polemiki nie chciał Jan Damasceński poruszać drażliwych tematów i narazić siebie i współwierzących na oskarżenie o bycie poganinem. Jest to jedna z możliwych interpretacji. Ale z drugiej strony tekst jest pełen niepochlebnych sugestii dotyczących proroka Mahometa i jego objawienia. To zaś było karalne. Tymczasem Autor opisu tzw. *Herezji Mamedy* nie wahał się podważać prawdziwości Koranu oraz słów, które w nim miał przekazać prorok islamu. Użyte w tekście słowa: *naskrobał w swej księdze jakieś rozprawy śmiechu warte*¹¹ czy *i wiele innych bajecznych rzeczy jest w tym piśmie śmiechu warte*¹² oraz *Mamed ułożył wiele bredni*¹³ nie przypominają późniejszych dialogów chrześcijan z islamem na terenach pod panowaniem muzułmanów. Nikt nie ośmieliłby się tak powiedzieć o Mahomecie czy o tekstach ze świętej dla islamu księgi. Tymczasem Jan w ironicznym tonie komentował fakt zgody na wielożenstwo insynuując wprost, że przyczyną tego pozwolenia była chęć Mahometa do poślubienia żony jego współtowarzysza, czyli oskarżając proroka o nieczyste pobudki! Zaś opowieść o wielbłądźcy, a więc nawiązanie do tradycji, zresztą nie kanonicznej islamu, miała pokazać czytelnikowi, zdaniem Damasceńczyka, irracjonalność wierzeń mahometan.

Użyte sformułowania, bardzo kontrowersyjny sposób argumentacji, sugerują inne rozwiązanie. Być może, choć tekst powstał pod panowaniem islamu, nie miał być tam publikowany, co sugeruje skierowanie go do współwyznawców mieszkających poza granicami kalifatu. Zresztą, w zamyśle Autora tak zapewne było i jest to jednym z czynników tego dzieła. To tłumaczy w pewien sposób jego język bliższy inwektywie niż dialogowi. Zresztą charakter dzieła, spis herezji, mógł mieć wpływ na dobór środków i porównań. Pojawia się jednak kolejna trudność. Dlaczego opis tej herezji u Damasceńczyka nie zawiera odniesienia do kwestii kultu obrazu, kontrowersji jak najbardziej aktualnej, dzielącej chrześcijan tych czasów, z uwagi, na którą powstaje większość dzieł Jana? Wzmianka o Kaabie, oskarżenie o ukryte bałwochwalstwo głowy Afrodyty zwanej Chabar, przyczyn, dla których ten element idolatrii pozostał w kulcie islamu, dawał okazję do ukazania całej argumentacji dotyczącej właściwości kultu obrazów, różnicy latarii i dulia w odniesieniu do materialnych znaków. Tymczasem temat ten, jak

¹¹ Jan z Damaszku, *O herezjach* (Kotter), 100 (10), s. 135 (tłum. A. Zhyrkova).

¹² Jan z Damaszku, *O herezjach* (Kotter), 100 (32), s. 135 (tłum. A. Zhyrkova).

¹³ Jan z Damaszku, *O herezjach* (Kotter), 100 (95), s. 137 (tłum. A. Zhyrkova).

zauważyliśmy jest nieobecny. Może, w obliczu wspólnego wroga, Jan nie chciał podejmować kontrowersyjnego zagadnienia? Ale samo dzieło jest drugim tomem trylogii¹⁴, której ostatnia trzecia część, *O wierze prawdziwej*¹⁵, nie ucieka od kontrowersyjnych tematów, także i tego zagadnienia¹⁶.

Rodzą się kolejne pytania. Jedno nie ulega wątpliwości, że dla wykształconego mnicha, należącego do warstwy urzędniczej, mającej bliskie kontakty z nowymi władcami, po upływie 100 lat, islam był dalej nie nową religią, ale herezją, karykaturą chrześcijaństwa w jego arianским wydaniu.



¹⁴ Na *Źródło poznania Jana z Damaszku* składają się: 1. *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne*; 2. *O herezjach*; 3. *Wykład wiary prawdziwej*.

¹⁵ Jan z Damaszku, *Wykład* (tłum. B. Wojkowski).

¹⁶ Jan z Damaszku, *Wykład* (tłum. B. Wojkowski) – księga IV, *O obrazach*, s. 231–234.

S U M M A R Y

Phantom of Muhammad,
Shade of Samuel
Byzantine Empire in Relation
to Members of Other Cultures
and Religions (7th–15th c.)



I

Zofia A. Brzozowska

Borrowed or Native Vision of Common History? The Influence of Byzantine Authors on the Historical Consciousness of South and East Slavs (Based on the Story of Muhammad and Peter of Sicily's History of the Paulicians)

Some Byzantine historiographic texts, such as the chronicle of John Malalas or the work of George the Monk (Hamartolos) with its anonymous continuation, were translated into Old Church Slavonic in Bulgaria in the 10th century, in a form that very closely resembled the Greek original. Several other works (including the chronicle of John Zonaras and the text by George Synkellos) were known in the area of *Slavia Orthodoxa* in an abbreviated or fragmented form.

These texts played an extremely important role in the process of the formation of the historical consciousness of South and East Slavs, introducing them to events from near or distant past and showing the origin of phenomena that impacted the political, religious and social reality of later centuries. In this article, the influence of Byzantine historiographic texts on Slavic ideas about infidels is presented (based on the example of Islam and dualistic heresy).

II

Jarosław Dudek

Western Balkans (7th–14th c.) – Lost and Restored to Byzantium

Western Balkans lost by the Byzantine Empire, were restored as a result of wars of Basil II against the Bulgars of 1018. During nearly four following centuries these lands remained a part of the Empire, or in its sphere of influence. They consisted of territories to the north of the old Byzantine-Bulgarian border, west to the coasts of Ionian Sea and Adriatic, east to the Strymon valley, south to Hungary and Serbia. From a political standpoint, they were a buffer that secured the Byzantine state from invasions from the West. Culturally, they underwent a metamorphosis, becoming a mainstay of Byzantine culture, even under Osman rule.

III

Piotr Kochanek

Ripoll Map and the Logic of Its Vignette System with particular Regard to the Balkan Peninsula and Constantinople

The article consists of three parts. The first part is devoted to the history of research on the map from Ripoll, which was conducted in 1911–2011. The second part of the article contains the text *Specimen terrae*, which is located on the left and right of the map, as well as analyzes the inscriptions that were inscribed in the southern hemisphere map. The third part is devoted to the northern hemisphere. An important place next to the inscription is occupied by the analysis of city vignettes and the distribution of seas, rivers and mountain ranges that mark the natural boundaries of geographical regions. These analyses show that the map from Ripoll focuses on two continents: Europe and Asia. In Europe, however, three peninsulas are important for the author of the map: the Iberian, Apennine and Balkan Peninsulas. The latter plays the most important role because the Balkan Peninsula was considered the first line of defense for Christian Europe against the threat posed by Islam. The center of resistance was Constantinople. The map from Ripoll presents the Byzantine Empire as the strongest power in the Mediterranean under the rule of Basil II (976–1025). This is probably why the vignette of Constantinople takes the form of the Church of the Holy Apostles – a reference to the ‘ecumenical’ mission of Christianity. The map from Ripoll, which is part of an encyclopedic scientific manuscript, was probably created at the Benedictine Monastery in Ripoll. This map presents the geopolitical situation of

the time and interprets it in terms of biblical theology. Consequently, this map is both geometric, i.e. strictly scientific, as well as geographical, i.e. descriptive, trying to link the history of inhabited land with the history of human salvation.

IV

Mirosław J. Leszka

The portrayal of the Bulgarian Tsar Samuel in the Byzantine sources (10th–12th c.)

Samuel, the ruler of Bulgaria from the turn of the tenth and eleventh centuries is without a doubt a significant figure in the history of his country, having left a clear mark on its relations with the Byzantine Empire. It was he who challenged the Byzantines, who occupied a considerable part of Bulgaria in 971. Over the course of several decades, he was first wrenching Bulgarian territories from the Byzantine hands and subsequently defended his possessions with great determination. It was only several years after his death (1014) that the Bulgarian state fell into Byzantine hands (1018), ushering an almost hundred and seventy year period of its nonexistence – the time of Byzantine captivity.

Information included in the Byzantine sources (e.g.: John Skylitzes, Nicephor Bryennios, Anna Komnene, John Zonaras, Michael Glykas, *The Life of Nikon Metanoeite*), analysed in the present article and relating to Samuel are focused on the two fundamental questions, specifically the circumstances in which he had taken the reins of power and the military activity he conducted against Byzantium. The portrayal of the Bulgarian ruler included therein was on the one hand influenced by the trend present in the Byzantine literature to diminish the successes of the Empire's enemies by indicating their causes were to be found on the Byzantine side, and on the other by the fact that the Bulgarians became subjects of the Byzantine ruler. Some of them entered into the elite of the Byzantine society, sometimes through familial connections. In these circumstances, it was better to be related to Samuel the Basileus, rather than to Samuel the barbarian.

V

Aleksander Paron

Unwelcome Refugees: Steppe Migrants in the Byzantine Balkans (11th–12th centuries)

After a period of safe isolation from the Great Steppe area and its restless inhabitants, in the history of Byzantium came a difficult 11th century, when the empire had to face the migration of nomadic peoples (Pechenegs, Uzes). Their stay in the theme Paristrion was one of the most difficult problems that the imperial court had to deal with in the second half of the 11th century. This study is an attempt to answer two questions: how did Byzantium cope with steppe refugees, and how did the experience of their presence influence later (until the end of the 12th century) relations of the empire with the inhabitants of the Black Sea steppes.

VI

Zdzisław Pentek

Verity or Deception? On the Information of Aḥmād al-Balādhurī about the Byzantine Empire in the 7th Century

The text concerns a short analysis of fragments of the Arab chronicle *Kitāb futūḥ al-buldān* (*Book of the Conquest of Countries*) by Aḥmād ibn Yahyā ibn Jābir Al-Balādhurī (died in 892). The analysis involves the perception of the Byzantine Empire in the 7th century. It is also an attempt to answer the question about the historical integrity of the Arab historian in the light of his use of the technique of isnād, which contributed to Al-Balādhurī's 'release' from the responsibility for the truthfulness of the chronicle.

VII

Tsvetelin Stepanov

The History and Culture of Bulgaria in the 7th–12th Centuries: Between Two Easts and Two Wests

Until 1018, and even until the 12th century, the two segments of the West had only a sporadic role in the shaping of the Bulgar(ian) cultural 'destiny'. The main role, in fact, belonged to the two segments of the East, with the 'southern' one (i.e. Byzantium in its entirety) pushing out many specific aspects of the 'northern' one (i.e. steppe Eurasia) after 1018, especially in the so-called high culture. Despite that, at the level of administration and official titles, until the fall of Bulgaria under the Byzantine rule in 1018, a number of elements were preserved from the so-called Steppe Empire, i.e. from the northern segment of the East. The problem lies in the 'low' Bulgarian culture during the 11th–12th centuries and the extent to which the 'northern' segment of the East, i.e. the late nomads, have changed some characteristics of the everyday life of the Bulgarians.

VIII

Szymon Wierzbński

Deserters, Traitors and Spies: The Byzantine Approach in the Light of Selected Military Treaties from the 10th Century

It is clear that every campaigning army has to deal with a selection of common challenges. The same applied to medieval armies and the Byzantines were no exception. Among the undesired phenomena that imperial generals had to deal with, desertion, treason and espionage were especially troublesome. While there is a substantial lacuna in Byzantine military sources after the advent of Islam in 7th century A.D., many surviving texts from the 10th century allow investigating the approach of the Byzantines towards the mentioned problems. The main aim of this paper is to define if there was a long

lasting and consequent policy toward deserters, traitors and spies in the light of the military treaties from the 10th century (Leo's *Tactica* and *Sylloge Tacticorum*. Occasionally the author also used *Præcepta Militaria* of Nikephoros II Phokas and *De castrametatione*, attributed to Nikephoros Ouranos). The only exception was *Peri Strategias*, which was written during the second half of the 9th century.

IX

Maciej Dawczyk

Holy Scripture as a Polemical Tool in Contra legem sarracenorum Riccoldo da Monte di Croce

Contra legem sarracenorum by Riccoldo da monte di Croce was the one of the most influential medieval anti-Islamic polemical treatises. Besides many other arguments, the author used content of the Holy Scripture during attempts of proving the false of islamic doctrine. This approach was possible because Riccoldo was convinced that it is easy to prove that Muhammad approved the authority of Bible. Demonstration of this fact constituted basic level of using the Scripture in the treatise and a starting point for further critique based on the Bible. Old and New Testaments were used by Riccoldo for the critique of literary layer of Qur'an. Additionally, the author tried to use them for proving immorality of Islam and the false of its dogmas. Furthermore, in the final part of the treatise, the author focused not on using the Scripture for the critique of Islam but on affirmation of Gospel on its own and proving its superiority to Qur'an. Forcing Islamic believers to accept authority of Bible seemed to be smart measure which might ease the process of converting them to Christianity. However the author was conscious that too intensive use of Scripture might be unacceptable for firm Muslim believers. Due to this fact, Riccoldo relied mainly on logical and moral arguments, using the content of the Bible quite sparsely.

X

Miroslaw J. Leszka

The Arab-Byzantine Struggle in the 10th Century in the Light of Synopsis chronike by Constantine Manasses

The Arabs appear on the pages of *Synopsis Chronike* less often than could be expected based on how intense and important the relations with them were for the Byzantines. This could be explained by the brevity of the chronicle which aimed to be a mere historical outline. In the process of writing, Constantine had to be strict when selecting his material. Of some (invariably small) interest to the author were only the episodes of Byzantine successes, which were relatively recent with respect to when the chronicle was created, and which can be ascribed to the activity of Nikephoros Phokas (first as a commander under Romanos II and then as an emperor) as well as John Tzimiskes and Basil II. Interestingly, all three were depicted by Constantine as excellent leaders and brave warriors. Victories over the Arabs were among the elements that served to build such an image.

XI

Karolina Krzeszewska

Peculiar Confrontations of Islam and Christianity on the Example of Selected Texts of the Oral Culture of the South Slavs

The paper concerns the rich and diverse resource of South Slavic folk songs which narrative has been marked by the Turkish invasion. Its primary focus are the oldest heroic epic songs created before the 15th century and their subsequent narrative versions – testimonies of constancy of certain images related to slavery in collective memory.

The excerpted examples of oral culture are discussed – those where plot contains an unusual element for a given group of texts, or where it takes a surprising turn. In addition, folklore legends are presented from the series of stories etiological in nature, about the meeting of St. Elijah with the Prophet Muhammad, and epic songs about Prince Marko fighting against the Turks.

XII

Małgorzata Skowronek

In Defence of Orthodoxy. Anti-Heretic and Anti-Muslim Voices in Palaea – History, Typology, Textology

The article is dedicated to the overview of polemic texts, that were included over a couple centuries in the structure of a literary artefact, known as *Palaea*. The source material acquired from selected Old Slavonic copies of *Palaea* evidences that statements against non-orthodox, from the Orthodox Church point of view, religious movements could be found also in codices touching other subjects than History and Law.

XIII

Teresa Wolińska

The Image of Muhammad in the Christian Version of the Legend of Sergius Bahira on the Example of a Long Arab Review

Both the Christians and the Muslims know the story of a monk who was supposed to be the teacher of Prophet Muhammad. This monk is known by the name of: Bahira, Sergius, Nastur (Nastura), or sometimes Pakhyras. His meeting with the future prophet is presented in different ways in various versions of Bahira's legend.

According to the Muslim tradition Bahira foretold the future of adolescent Muhammed as a prophet. In the Christian tradition Bahira was a heretic monk whose erroneous views inspired the Koran. He was presented as an Arian, Nestorian or Monophysite. The stories of Bahira were very popular, as evidenced by the fact that we have their versions in different languages (Greek, Latin, Armenian, Arabic, Syrian) and recensions.

The image of Muhammad which emerges from Bahira's Christian legend is far from being objective, but it allows to learn what people in Byzantium and in Europe knew about Islam and how they attempted to explain the convergence of its doctrine with Christianity. For Christian authors, it was also the opportunity to bring the founder of Islam closer to the readers.

XIV

Jan Witold Żelazny

Muhammad as a heresiarch in the opinion of Christian authors to John of Damascus

Looking from the Church's history point of view, Islam went down in history at a special moment. After gaining freedom of religion in 313, the community of Christ's disciples began to experience divisions. The entire fourth century was characterized by Arian disputes, soon after them in the fifth century, controversies related to the reception of successive councils of Ephesus (431) and Chalcedon (451) followed. The church experienced further divisions.

The sixth century, which preceded the emergence of Islam, was characterized by the attempts of the political authorities of the Roman Empire reunite the followers of Christ. But in the end, they resulted in further divisions. The policy of force towards other-minded people led to the removal of unorthodox communities from the territory of the Empire. They found refuge in other countries: either on the edge of the Western world, among the Germanic tribes slowly conquering this part of the Empire, or in the Persian state. Most Christians were tired of the ongoing conflict, the more so considering that dogmatic differences were invisible for many people. In fact, when it comes to determining confessional affiliation, the attitude towards the councils at Ephesus and Chalcedon was decisive, rather than the dogmatic formulas and their nuances that were incomprehensible to most.

Furthermore, the beginning of the sixth century involved a struggle between the Roman Empire and the Persian Empire. Many people perceived it as another controversy within Christianity. Besides, the actions of Chosroes II against the so-called monophysites (Severinians) and the Assyrian Church of the East, trying to establish the Oriental Christianity as a counterweight to the imperial-Melkic Church, suggest such an interpretation. Against this background, appeared Mohammad, a proclaimer of new ideas, but not negating the mission and role of Jesus. In addition, in the face of disputes related to the approval of the title of Mary Theotokos, it turned out that there were no other positive mentions of any woman in the Koran but about Mary. The very knowledge about Jesus as a prophet who did miracles and promised the Lord's day resembled many early Gnostic myths. No wonder that many people of those times considered Islam as heresy in the bosom of Christianity itself. Yet another heresy. This is how the hierarchs of the Assyrian Church of the East approached it.

No wonder that the former Omajad official, John of Damascus, who wrote from the perspective of a hundred years after the appearance of the founder of Islam, when writing about Christian heresies, inscribes Islam as the last hundredth variation of those movements dividing the Church. For him it was the last iteration of Arianism, which returned, denying the divinity of the Son of Mary. Hence his perception of Islam and Mohammed subscribes to the typical description of the emergence of unorthodox Christian communities.

Wykaz skrótów



AAAG	Annals of the Association of American Geographers
ABu	Archaeologia Bulgarica
ADSSW	Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde
AFP	Archivum fratrum praedicatorum
AGÄDG	Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde
A.EHR	Archaeus: Études d'Histoire des Religions
AEMAc	Archivum Eurasiae Medii Aevi
AI	Annales islamologiques
AIPHO	Annuaire de l'Institut de Philologies et d'Histoire Orientales
AJMP	Academic Journal of Modern Philology
AKg	Archiv für Kulturgeschichte
ALMA	Archivum Latinitatis Medii Aevi
AMe	Acta Mediaevalia
AMS.CEU	Annual of Medieval Studies at CEU
Archaeol	Archaeologia
ATI	American Theological Inquiry
AUW.CW	Acta Universitatis Wratislaviensis. Classica Wratislaviensia
B	Byzantion. Revue internationale des études byzantines
Ban	Banatica
BBAW.BA	Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berichte und Abhandlungen
BBg	Byzantinobulgarica
BF	Byzantinische Forschungen
BGHD	Bulletin de Géographie Historique et Descriptive

Bi	Bizantinistica
MEed	Bulgaria Mediaevalis
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies
BNJ	Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher
BNPP	<i>Българска народна поезия и проза в седем тома</i> , vol. I–VII, ред. П. Динев, Т.И. Живков, София 1961–1983.
BNT	<i>Българско народно творчество в тринадесет тома</i> , vol. I–XIII, ред. М. Арнаудов, И. Бурин, София 1961–1965.
BP	Balkanica Posnaniensia. Acta et studia
BRAH	Boletin de la Real Academia de la Historia
Bsl	Byzantinoslavica. Revue internationale des études byzantines
BSNAF	Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France
BSOAS.UL	Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London
BVMG	Bibliothèque de Vulgarisation du Musée Guimet
ByzS	Byzantine Studies
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CAV	Collectanea Archivi Vaticani
CJ	Classical Journal
CTEEAHR	Cuadernos de Trabajos de la Escuela Española de Arqueología e Historia en Roma
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DHA	Dialogues d'histoire ancienne
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DR	Deutsche Rundschau
DS	Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society
DTT	Dansk Theologisk Tidsskrift
EB	Études balkaniques
EI	<i>The Encyclopaedia of Islam. New Edition</i> , t. I, ed. H.A.R. Gibb et al., Leiden 1986; t. V, ed. C. E. Bosworth et al., Leiden 1986; t. VII, ed. C. E. Bosworth et al., Leiden 1993; t. XI, ed. P.J. Bearman et al., Leiden 2002
EHBS	Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon
EME	Early Medieval Europe
ENap	Ephemeris Napocensis
FGHB	<i>Fontes graeci historiae bulgaricae / Гръцки извори за българската история</i> t. V, eds. G. Cankova-Petkova, I. Duǵev, L. Jončev, V. Tǵkova-Zaimova et al., Serdicae 1964. t. VI, eds. G. Cankova-Petkova, I. Duǵev et al. Serdicae 1965. t. VII, eds. G. Cankova-Petkova, P. Tivčev, Serdicae 1968.
FLHB	<i>Fontes latini historiae bulgaricae / Латински извори за българската история</i> , t. II, eds. I. Duǵev, M. Vojnov, S. Lišev, B. Primov, Serdicae 1960.
GeA	Geographia Antiqua
GERI	Le Courrier du GERI. Recherches d'islamologie et de théologie musulmane
GOTR	The Greek Orthodox Theological Review

GZ	Geographische Zeitschrift
H(JSS)	Hugoye (Journal of Syriac Studies)
HTR	Harvard Theological Review
ICS	Illinois Classical Studies
IMun	Imago Mundi
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JASB	Journal of the Asiatic Society of Bengal
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
JQR	The Jewish Quarterly Review
JSAI	Jerusalem Studies in Arabic and Islam
JSS	Jewish Social Studies
JTS	Journal of Theological Studies
K	Klio. Beiträge zur alten Geschichte
MAH	Mélanges d'archéologie et d'histoire
Manu	Manuscripta: A Journal for Manuscript Research
MBAV	Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae
MEFR	Mélanges de l'École Française de Rome
MemD	Memorie domenicane
MES	Middle Eastern Studies
MGH.PLAC	<i>Monumenta Germaniae Historica. Poetae latini aevi carolini</i>
MGH.SRG	<i>Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum Germanicarum</i> in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi
MGH.SS	<i>Monumenta Germaniae Historica. Scriptores</i>
MMM	Miscelánea Medieval Murciana
Mn	Mnemosyne: a Journal of Classical Studies
MosW	The Moslem World
MPh	Modern Philology
MSAHO	Mémoires de la Société Archéologique et Historique de l'Orléanais
NPMB	С.И. В е р к о в и ч, <i>Народне песме македонски бугара</i> , София 2016.
OCh	Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients
ODB	<i>The Oxford Dictionary of Byzantium</i> , ed. A.P. K a z h d a n, vol. I–III, New York–Oxford 1991
Pbg	Palaeobulgarica
PetM	Petermanns Mitteilungen
PG	<i>Patrologiae cursus completus</i> , Series graeca, ed. J.-P. M i g n e, Paris 1857–1866.
Phil	Philologus. Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption
PI	Pax Islamica
POC	Proche-Orient Chretien
Por	Parole de l'Orient
Porph	Porphyra. La prima rivista online su Bisanzio
PST	Poznańskie Studia Teologiczne
PPT	Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego
PRIA	Proceedings of the Royal Irish Academy
RBén	Revue bénédictine
RBPhH	Revue Belge de Philologie et d'Histoire

REB	Revue des études byzantines
Rhu	Roczniki Humanistyczne
S	Speculum. A Journal of Medieval Studies
SB	Studia Balcanica
SbNU	Сборник за народни умотворения и народопис, vol. I–, София 1889–.
SCer	Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Ceran Research Center for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-Eastern Europe
Scri	Scrinium
SIsI	Studia Islamica
SK	Seminarium Kondakovianum
SP	Studia Patristica
SPl	Stratum Plus
SSS	<i>Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku XII w.</i> , t. II, red. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehrs-Pławiński, Wrocław 1965; t. III, red. G. Labuda, Z. Stieber, Wrocław 1967; t. V, red. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehrs-Pławiński, Wrocław 1975; vol. VIII, <i>Suplementy i indeksy A–Ž</i> , red. A. Gąsiorowski, G. Labuda, A. Wędzki, Wrocław 1991.
Star	Starine, na svet izdaje Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb
SV	Studi Veneziani
SŻ	Studia Źródłoznawcze. Commentationes
<i>Testimonia</i>	<i>Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian</i> . Seria grecka zesz. IV, <i>Pisarze z VIII–XII wieku</i> , oprac. A. Brzostkowska, W. Swoboda, Warszawa 1997; zesz. V, <i>Pisarze z X wieku</i> , oprac., tłum. A. Brzostkowska, Warszawa 2009; zesz. VI, <i>Pisarze wieku XI</i> , oprac., tłum. A. Kotłowska, współpraca A. Brzostkowska, Warszawa 2013
This	Teki Historyczne
TKH PAN (Lublin)	Teka Komisji Historycznej PAN (Lublin)
TM	Travaux et mémoires du Centre de recherches d’histoire et civilisation byzantines
Trans	Transformation
VP	Vox Patrum. Antyk Chrześcijański
WI	Word & Image
WJK	Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte
WS	Die Welt der Slaven
WSTeo	Warszawskie Studia Teologiczne
ZA	Zeitschrift für Assyriologie
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZNUJ, SRel	Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiolgia
ZRVI	Zbornik Radova Visantološkog Instituta
ZSAK	Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte
Buζ	Βυζαντινά. Ἐπιστημονικό Ὅργανο Κέντρου Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν
АДСВ	Античная древность и средние века

ВВ	Византийский Временник
ГСУ.НЦСВПИД	Годишник на Софийския Университет. Научен център за славяно-византийски проучвания Иван Дуйчев
ЖМНП	Журнал Министерства Народного Просвещения
Изк	Изкуство
ИП	Исторически преглед
Ист	История
КМЕ	<i>Кирило-методиевска енциклопедия</i> , т. I, София 1985
КЧ	Кюстендилски четения
ПБА	Приноси към българската археология
ППре	Плиска – Преслав
Пр.Сб	Преслав. Сборник
СЛ	Старобългарска литература
Стар	Старини
ТОДРА	Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы Академии наук

Bibliografia



Rękopisy

- ГИМ, Син. 169 – mineja lekcyjna (wrzesień), XVI w.
ГИМ, Син. 174 – *Wielkie Mineje Lekcyjne* (wrzesień), połowa XVI w.
ГИМ, Син. 227 – Kormcza (odpis *Nomokanonu 14. Rozdziałów*), XII w.
ГИМ, Син. 986 – *Wielkie Mineje Lekcyjne* (wrzesień), połowa XVI w.
РГБ, 113.145(506) – rękopis typu *miscellanea*, XV w.
РГБ, 113.230(655) – rękopis typu *miscellanea* (dzieło Jana Zonarasa i wybór żywotów), początek XVI w.
РГБ, 173.I.88 – mineja lekcyjna (wrzesień), XVI w.
РГБ, 173.I.100 – *Kronika* Jerzego Mnicha, XIII–XIV w.
РГБ, 228.162 – *Latopis helleński i rzymski* drugiej redakcji, 1485 r.
РГБ, 304.I.201 – rękopis typu *miscellanea*, XVII w.
РГБ, 304.I.663 – mineja lekcyjna (wrzesień), przełom XV i XVI w.
РГБ, 304.I.666 – mineja lekcyjna (wrzesień i październik), schyłek XV w.
РНБ, Гильф. 94 – *Kronika* Jana Zonarasa, druga połowa XIV w.
РНБ, Соф. 1317 – *Wielkie Mineje Lekcyjne* (wrzesień), połowa XVI w.
РНБ, Ф.п.П, 1 – Kormcza (odpis *Nomokanonu św. Sawy*), 1284 r.

Źródła

Agnellus

Agnellus, *Liber pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, ed. O. Holder-Egger, [in:] *MGH. Scriptores Rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX*, Hannoverae 1878, s. 275, 9–391, 40.

Anna Komnena

Annae Comnenae Alexias, t. I–II, eds. D.R. Reinsch, A. Kambylis, Berlin–New York 2001.
Anna Komnena, *Aleksjada*, z języka greckiego przełożył, wstępem opatrzył O. Jurawicz, t. I–II, Wrocław 2005.

Al-Baladuri, *Genealogie szlachetnie urodzonych*

Aḥmād bin Yahyā al-Balādurī, *Ansāb al-Ašrāf*, ed. Maḥmūd al-Fardaws al-‘Aẓm, Dimašq 1996.
Al-Baladhurī, *Ansāb al-ašhrāf*, vol. I, Cairo 1959.

Al-Baladuri, *Księga podbojów krajów*

Kitāb al-futūḥ al-buldān. Liber expugnationis regionum auctore Imāmo Ahmed ibn Jahja ibn Djābir al-Belādsorī, ed. M.J. De Goeje, Lugduni Batavorum 1866 (reprinty 1968 i 2013).

Al Kindi

Al Kindi, *Apologia*

- przekład włoski: *Apologia del cristianesimo*, trad. L. Bottini, Milano 1997.
- przekład angielski: N.A. Newman, *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries, 632–900 A.D.: Translations with Commentary*, Hatfield 1993, s. 355–545.

Anqasa Amin

‘Ēnbaqom, *Anqasa Amin (La porte de la foi), apologie éthiopienne du Christianisme contre l’Islam à partir du Coran*, ed. et trad. E.J. Van Donzel, Leiden 1969 (tekst źródła na s. 165–263).

Beda Czcigodny, *O miejscach świętych*

Beda Venerabilis, *De locis sanctis*, ed. I. Fraipont, [in:] *Itineraria et alia geographica*, Turnhout 1965, s. 245–280 (= *PL*, t. 94, kol. 1179–1190).

Beda Czcigodny, *O naturze rzeczy*

Beda Venerabilis, *De natura rerum*, ed. Ch.W. Jones, [in:] Beda Venerabilis, *Opera*, pars VI: *Opera didascalica* I, Turnhout 1975, s. 173–234 (= *PL*, t. 90, kol. 187A–278A).

Chronograf Rogoński

Анисимова Т.В., *Рогожский хронограф: текст*, [in:] *Летописи и хроники. Новые исследования. 2009–2010*, ed. О.Л. Новикова, Москва–Санкт-Петербург 2010, s. 102–161.

Chronograf Ruski (redakcja z 1512 r.)

Русский хронограф. Хронограф редакции 1512 г., Санкт-Петербург 1911.

Chronograf Ruski (redakcja zachodnioruska)

Русский хронограф. Хронограф Западнорусской редакции, Петроград 1914.

Chronograf Troicki

Творогов О.В., *Материалы к истории русских хронографов 3. Троицкий хронограф*, ТОДРА 42, 1989, s. 287–343.

De velitatione

Three Byzantine Military Treaties, ed. G.T. Dennis, Washington 1985, s. 144–239.

Demetriusz Chomatenos

Demetrii Chomateni Ponemata Diaphora, ed. G. Prinzling, Berlin–New York 2002.

Descriptio mappe mundi

P. Gautier Dalché, *La „Descriptio mappe mundi” de Hugues de Saint-Victor. Texte inédit avec introduction et commentaire*, Paris 1988.

Dicuilus

Dicuilus, *Liber de mensura orbis terrae*, rec. G. Parthey, Berlin 1870 [Reprint: Graz 1969].

Divisio orbis terrarum

Divisio orbis terrarum, [in:] *Geographi Latini Minores*, rec. A. Riese, Heilbronn 1878, s. 15–20.

Dokumenty synodów

Dokumenty synodów od 50 do 381 r., red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006.

Dysputa z Bēt Ḥālē

The Disputation that Took Place between a Certain Muslim and a Certain Monk in the Monastery of Bēt Ḥālē, ed. D.G.K. Taylor, [in:] *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, eds. S.H. Griffith, S. Grebenstein, Wiesbaden 2015, s. 187–242.

Einhard

Einhardus, *Vita Karoli Magni*, editio altera, ed. O. Holder-Egger, [in:] *MGH. SRG* [25]), Hannoverae et Lipsiae 1911.

Einhard, *Żywot Karola Wielkiego*, przeł. J. Parandowski, wstępem i objaśnieniami opatrzył A. Gieysztor, Wrocław 1950.

Ekloga

Ekloga. Das Gesetzbuch Leons III und Konstantinos ' V, übersetz. L. Burgmann, Frankfurt 1983.

Ekloga (ed. Monferratus)

Ekloga Monferratus Ecloga Leonis et Constantini cum Appendice, Appendix III, B, ed. A.G. Monferratus, Athens 1889, s. 58.

Eustacjusz z Tesaloniki

Eustazio di Tesalonica, *La espugnazione di Tesalonica*, testo critico introduzione annotazioni di S. Kyriakidis, Palermo 1961.

Eutyminusz Zygaben

Euthymios Zigabenos, *Panoplia dogmatica*, [in:] *PG*, t. 130.

Ewangelia Filipa

Ewangelia Filipa, tłum. W. Myszor (Nag Hammadi Codex II.3, 61.5–10), [in:] *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeks I i II*, red., tłum. W. Myszor, Katowice 2008, s. 231–257.

Filoteusz

N. Oikonomidès, *Les listes préséance byzantines des IX^e et X^e siècles*, Paris 1972, s. 63–205.

Ibn Hiszam, *Life of Muḥammad*

Ibn Hishām, *The Life of Muḥammad; a translation of Ishāq's Sīra al-Rasūl Allah*, introd., notes by A. Guillaume, Lahore–Karachi 1967.

Ibn Hiszam, *Biographie du prophete*

Ibn Hichām, *La biographie du prophete Mahomet*, trad. W. Atallah, Paris 2004, www.livrepubpassion.org/wp-content/uploads/2018/09/Ibn-Hicham-La-biographie-du-Prophete-Mahomet.pdf

Ibn Ishak

Ibn Ishāq Muḥammad, *The Life of Muḥammad: A Translation of Ishāq's Sirat Rasūl Allah*, transl. A. Guillaume, London–New York 1955 [reed. Karachi 1967].

Ibn Kathir

Ibn Kathīr, *The Life of the Prophet Muḥammad*, vol. I, *A Translation of al-Sīra al-Nabawiyya*, transl. T. Le Gassick, Reading 1998.

Ibn Khurdadbeh

Kitab al-Masalik wa 'l-Mamalik, ed. M.J. de Goeje, t. VI, Lugdunum 1889.

Ibn Sa'd

Ibn Sa'd, *Kitab al-Tabaqat al-Kabir*, vol. I–II, transl. H. Soebratie, dostępny on-line ia801600.us.archive.org/20/items/TabaqatIbnSaadVol12English/IbnSaad.pdf

Ibn Shaddad

Ms Vatican, 730, Fo 215, II, 2, [in:] A.A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, t. II, Bruxelles 1950, s. 196.

Illuminowany zwód latopisarski

Лицевой летописный свод XVI в. Всемирная история, t. VIII, Москва 2014.

Iszojaw, Listy

Isō'yahb III, *Liber Epistularum*, ed. R. Duval, Paris 1904–1905.

Izydor z Sewillii, Etymologia

Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, [in:] *PL*, t. 82, kol. 73A–728C.

Izydor z Sewillii, O naturze rzeczy

Isidorus Hispalensis, *De natura rerum ad Sisebutum regem*, [in:] *PL*, t. 83, kol. 963A–1018A.

Jan Geometres

Ioannis Geometrae Carmina, ed. Г. Цанкова-Петкова, П. Тивчев, [in:] *FGHB*, t. V, s. 317–321.

Jan Kinnamos

Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum, ed. A. Meineke, Bonn 1836.

Jan Mauropus

Iohannis Euchaïtorum metropolitae quae in codice Vaticano graeco 676 supersunt, ed. P. de Lagarde, Göttingen 1882.

Jan Skylitzes

Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum, ed. H. Thurn, Berlin–New York 1973.

John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History, 811–1057*, transl. by J. Wortley, Cambridge 2010.

Jan z Damazku, O herezjach

Die Schriften des Johannes von Damascus, ed. B. Kotter, Bd. IV, *Liber de haeresibus. Opera polemica*, Berlin–New York 1981.

John of Damascus, *The Chapter 100/101 of 'De Haeresibus'*, ed., transl. D.J. Sahas, [in:] D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam: the „heresy of Ishmaelites"*, Leiden 1972, s. 132–141.

Jan z Damaszku, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach*, tłum. A. Zhyrkova, Kraków 2011.

Jan z Damaszku, Wykład

Die Schriften des Johannes von Damascus, ed. B. Kotter, Bd. II, *Expositio fidei*, Berlin–New York 1981.

Jan Damasceniński, *Wykład wiary prawdziwej*, przeł. B. Wojkowski, Warszawa 1969.

Jan Zonaras

Ioannes Zonaras, *Epitome historiarum libri XIII–XVIII*, ed. Th. Büttner-Wobst, Bonn 1897.

Jerzy Mnich, Kronika

Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. C. de Boor, vol. I–II, Leipzig 1904.

Juliusz Honoriusz

Iulius Honorius, *Cosmographia*, [in:] *Geographi Latini Minores*, rec. A. Riese, Heilbronn 1878, s. 21–55.

Kanony soboru lokalnego w Gangrze

Kanony soboru lokalnego w Gangrze (340 r.), [in:] A. Znosko, *Kanony Kościoła Prawosławnego*, t. I, Hajnówka 2000, s. 137–141.

Kekaumen

Советы и рассказы Кекавмена. Поучение византийского полководца з XI века. Подготовка текста, введение, перевод и комментарий Г.Г. Литаврин, ²Санкт-Петербург 2003.

Klemens z Ochrydy

Św. Klemens z Ochrydy, *Mowa pochwalna na cześć świętych Cyryla i Metodego*, tłum. A. Naumow, [in:] *Pasterze wiernych Słowian: święci Cyryl i Metody*, red. A. Naumow, Kraków 1985, s. 37–52.

Konstantyn Manasses

Constantini Manassis Breviarium Chronicum, ed. O. Lampsius, vol. I–II, Athenis 1996.

Konstantyn Manasses (słow.)

Среднобългарский перевод Хроники Константина Манассии в славянских литературах, ed. Д.С. Лихачев, София 1988.

Konstantyn Porfirogeneta, O ceremoniach dworu bizantyńskiego

Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis aulae byzantinae*, ed. I.I. Reiske, Bonn 1829.

Konstantyn Porfirogeneta, *O temach*

Constantino Porfirogenito, *De tematibus*, ed. A. Pertusi, Vatican 1952.

Konstantyn Porfirogeneta, *O zarządzaniu państwem*

Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, eds. Gy. Moravcsik, R.J.H. Jenkins, Washington 1967.

Konstantyn Porfirogeneta, *Trzy traktaty*

Constantine Porphyrogenitus, *Three Treaties on Imperial Military Expeditions*, ed. J. Haldon, Wien 1990.

Kontynuacja Jerzego Mnicha

Georgius Monachus Continuatus / Продолжителят на Георги Монах, [in:] *FGHB*, t. VI, s. 133–158.

Kontynuacja Skylitzesa

E synecheia tes chronographias tou Ioannou Skylitzae, ed. E.Th. Tsolas, Thessaloniki 1968.

Koran

Koran, tłum. M. Çaxarxan Czachorowski, Białystok 2018.

Koran, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986

Święty Koran (z tekstem arabskim), tłum., wyd. H.M. Tahir Ahmad, s.a., s.l.

Korespondencja Umara II z Leonem III

Jeffery A., *Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III*, HTR 37.4, 1944, s. 269–332.

Księga Jubileuszów

Księga Jubileuszów, tłum. A. Kondracki, [in:] *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 262–342.

Księga Pontyfików

Liber pontificalis, texte, introduction et commentaire par L. Duchesne, t. I, Paris 1886.

Latopis belleński i rzymski

Летописец Еллинский и Римский, ed. O.B. Творогов, т. I, Санкт-Петербург 1999.

Latopis hipacki

Ипатьевская летопись, Санкт-Петербург 1908 [перг. Москва 1962].

Latopis Nikonowski

Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью, Москва 2000.

Latopis Zmartwychwstania

Летопись по Воскресенскому списку, Санкт-Петербург 1856.

Legenda o Sergiuszu Bahirze (Roggema)

WS – *The East-Syrian Recension*, ed. B. Roggema, [in:] eadem, *The Legend of Sergius Bahirā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden–Boston 2009, s. 253–309.

ZS – *The West-Syrian Recension*, ed. B. Roggema, [in:] eadem, *The Legend of Sergius Bahirā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden–Boston 2009, s. 311–379.

KA – *The Short Arabic Recension*, ed. B. Roggema, [in:] eadem, *The Legend of Sergius Bahirā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden–Boston 2009, s. 375–431.

DA – *The Long Arabic Recension*, ed. B. Roggema, [in:] eadem, *The Legend of Sergius Bahirā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden–Boston 2009, s. 433–527.

Legenda o Sergiuszu Bahirze (Gottheil)

Gottheil R., *A Christian Bahira legend. Introduction, English translation of the Syriac and Arabic texts with also the Syriac and Arabic texts by Richard Gottheil*, ZA 13, 1898, s. 189–210; 14, 1899/1900, s. 203–268; 15, 1901, s. 56–102; 17, 1903, s. 125–166.

Leon, Taktyka

The Taktika of Leo VI, ed. G.T. Dennis, Washington 2010.

Leon Diakon

Leonis Diaconi Caloensis Historiae, rec. C.B. Hase, Bonnæ 1828.

Liber denudationis

Liber denudationis sive ostensionis aut patefaciens, ed., transl. T. Burman, [in:] idem, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050–1200*, Leiden–New York–Köln 1994, s. 240–385.

List Jerzego Bardanesa

R. J. Loenertz, *Lettre de Georges Bardanes, metropolite de Corcyre, au Patriarche oecumenique Germain II, 1226–1227 c.*, EHBS 33, 1964, s. 87–118.

Marcjan Kapella

Marcianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. J.A. Willis, Leipzig 1983.

Michał Atalíates

Miguel Atalíates, *Historia*, introducción, edición, traducción y comentario de In. Pérez Martín, Madrid 2002.

Michael Attaleiates, *The History*, eds., transl. A. Kaldellis, D. Krallis, Cambridge–London 2012.

Michał Glykas

Michaelis Glycae Annales, ed. I. Bekker, Bonnae 1836.

Michał Psellos

Michael Psellus, *Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976–1077)*, ed. E. Renault, Paris 1926.

Michael Psellos, *Chronographia*, t. I, ed. D.R. Reinsch, Berlin–Boston 2014.

Michał Psellos, *Kronika, czyli historia jednego stulecia*, tłum. O. Jurawicz, Wrocław 1985.

Mowa pochwalna Focjusza Tesalskiego

Laudatio Photii Thessalonicensis, ed. Г. Цанкова-Петкова, [in:] *FGHB*, t. V, s. 314–316.

Newman

N.A. Newman, *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries, 632–900 A.D.: Translations with Commentary*, Hatfield 1993.

Nicefor Bryennios

Nicephore Bryennios, *Histoire*, ed. P. Gautier, Brussels 1975.

Nicefor Gregoras

Nicephori Gregorae Byzantina Historia, t. I–II, ed. L. Schopen, Bonnae 1829–1830.

Nicetas Choniates

Nicetas Choniates, *Historia*, ed. I.A. van Dieten, Berlin 1975.

Notycje

J. Darrouzès, *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris 1981.

O Morzu Tyberiadzkim

O Morzu Tyberiadzkim, tłum. A. Kawecką, [in:] *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian południowych*, red. G. Minczew, M. Skowronek, Kraków 2006, s. 3–11.

O urzędzeniu obozu

De castrametatione, [in:] *Three Byzantine Military Treatises*, ed. G.T. Dennis, Washington 1985, s. 246–335.

Odpowiedzi papieża Mikołaja I

Responsa Nicolai I papae ad consulta Bulgarorum [Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите], [in:] *FLHB*, t. II, s. 65–125.

Orosius

Orosius, *Historia adversus paganos*, ed. K. Zangmeister, [in:] Orosius, *Historia adversus paganos. Liber apologeticus*, Wien 1882 [Reprint: Hildesheim 1967], s. 1–564 (= *PL*, t. 31, kol. 663B–1174B).

Orosius (I, 2)

Orosius, *Historiarum adversus paganos libri primi caput alterum*, [in:] *Geographi Latini Minores*, rec. A. Riese, Heilbronn 1878, s. 56–70.

Paleja historyczna

A.V. Vassiliev, *Anecdota graeco-byzantina*, Москва 1893, s. 188–292 [= Сборник памятников византийской литературы, vol. XI].

Paleja historyczna (pierwszy przekład słowiański)

A.H. Попов, Книга бытия небеси и земли (Палея историческая) с приложением сокращенной палеи русской редакции, Москва 1881.

Paleja historyczna (drugi przekład słowiański)

M. Skowronek, *Palaea Historica. The Second Slavic Translation. Commentary and Text*, Łódź 2016.

Paleja komentowana

Палея толковая, ed. A. Камчатнов, Москва 2002.

Paleja komentowana (wg odpisu z 1406 r.)

Палея толковая по списку сделанному в Коломне 1406 г., труд учеников H.C. Тихонравова, Москва 1892.

Patriarcha Kalikst

Patriarcha Kalikst, *Żywot Świętego Teodozjusza Tyrnowskiego (fragmenty)*, tłum. J.M. Wolski, [in:] *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, red. G. Minczew, M. Skowronek, J.M. Wolski, Łódź 2015, s. 173–191.

Peri strategias

Three Byzantine Military Treaties, ed. G.T. Dennis, Washington 1985, s. 10–135.

Pismo Święte

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, red. T. Hergeśel, A. Jankowski, K. Romaniuk, R. Rubinkiewicz, L. Stachowiak, Poznań 2002.

Pliniusz (ed. Mayhoff)

Plinius, *Naturalis historia*, ed. C. Mayhoff, vol. I: *Libri I–VI*, Lipsiae 1906.

Pliniusz (ed. Rackham)

Pliny, *Natural history*, I: *Praefatio, Libri I–II*, ed. by H. Rackham, Cambridge Mass.–London 1958.

Pokuta ojca (naszego) Adama

Pokuta ojca (naszego) Adama, tłum. A. Tronina, [in:] *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 29–39.

Polibiusz

Polibius, *Historiae*, ed. Th. Büttner-Wobst, vol. I, ²Lipsiae 1905.

Powieść minionych lat

Повесть временных лет, čast 1, ed. Д.С. Лихачев, Москва–Ленинград 1950.

Praecepta militaria

Praecepta militaria, [in:] *Sowing the Dragon's Teeth: Byzantine Warfare in the Tenth Century*, ed. E. McGee, Dumbarton Oaks–Washington 1995, s. 3–78.

Pseudo-Metody

Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius, ed. G.J. Reinink, Lovanii 1993.

Riccoldo da Monte di Croce

Riccoldo da Monte di Croce, *Contra legem sarracenorum*, ed. J.-M. Merigoux, MemD 17, 1986, s. 60–142.

Riccoldo da Monte di Croce, o da Firenze, *Contra legem sarracenorum*, trad. E. Panella, <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo2/clsooo.htm> [dostęp: 28 IV 2019].

Roczniki bertyńskie

Annales Bertiniani, rec. G. Waitz, [in:] *MGH. SRG* [5], Hannoverae 1883.

Roczniki św. Wiktora z Marsylii

Annales Sancti Victoris Massilienses, ed. G.H. Pertz, [in:] *MGH. SS*, t. XXIII, Hannoverae 1874, s. 1–7.

Rogierius

Rogierius, *Carmen miserabile*, ed. L. Juhász, [in:] *Scriptores Rerum Hungaricarum*, t. II, ed. E. Szentpétery, Budapest 1938, s. 543–588.

Rutiliusz Namatianus

Rutilius Namatianus, *De reditu suo*, ed. P. van de Woestijne, Antwerpen–Paris 1936.

Solinus

Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, ed. Th. Mommsen, ²Berolini 1958.

Strabon

Strabo, *Geographica*, ed. A. Meineke, vol. I, Lipsiae 1895.

Syggillion II Bazylego II

Basilii II, *Syggillion II*, [in:] Й. Иванов, *Български старини из Македония*, София 1970, s. 555–561.

Sylloge Tacticorum

Sylloge Tacticorum, quae olim „Inedita Leonis Tactica dicebatur”, ed. A. Dain, Paris 1938.

Symeon Magister

Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon, ed. S. Wahlgren, Berlin–New York 2006.

Tabari

Abū Ġa‘far Muḥammad ibn Ġarīr at-Ṭabarī, *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari*, cum allis ed. M.J. De Goeje, t. I–XV, Lugduni Bavorum 1879–1901.

Al-Tabari, *The History*, vol. IV: *The Ancient Kingdoms*, transl. M. Perlmann, New York 1987.

vol. VI: *Muhammad at Mecca*, transl. W. Montgomery Watt, M.V. McDonald, New York 1988.

vol. IX: *The last years of the Prophet*, transl. I.K. Poonawala, Albany 1990.

Taktykon eskurialski

N. Oikonomides, *Les listes préséance byzantines des IX^e et X^e siècles*, Paris 1972, s. 255–277.

Tegan

Theganus, *Gesta Hludowici imperatoris*, hrsg., übers. von E. Tremp, [in:] *MGH.SRG*, t. 64, Hannoverae 1995, s. 167–254. 7.

Teodor bar Koni

Theodorus bar Kōnī, *Liber scholiorum (recension de Séert)*, vol. I, ed. A. Scher, Louvain 1910 (reimpr. 1960), vol. II, ed. A. Scher, Lovain 1912 (reimpr. 1960)

thum. francuskie: Théodore bar Koni, *Livre des scolies (recension de Séert)*, I: *Mimrè I–V*, trad. R. Hespel, R. Draguet, Lovanii 1981; II: *Mimrè VI–XI*, trad. R. Hespel, R. Draguet, Lovanii 1982.

Teodulf

Theodulfus Aurelianensis, *Carmina*, [in:] Theodulfus Aurelianensis, *Opera*, Iacobi Sirmondi cura & studio edita, Parisiis 1646, s. 61–272.

Theodulfus Aurelianensis, *Carmina*, [in:] *PL*, t. 105, kol. 283A–376D.

Theodulfus, *Carmina*, XLVII: *Alia pictura, in qua erat imago terrae in modum orbis comprehensa*, [in:] *MGH. PALC*, rec. E. D u e m m l e r, t. I, Berolini 1881, s. 547–548.

Teofanes

Theophanes, *Chronographia*, rec. C. d e B o o r, Leipzig 1883.

Teofilakt

Théophylacte d'Achrida Lettres, introduction, texte, traduction et notes par P. G a u t i e r, Thésalonique 1986.

Tymoteusz, patriarcha

T i m o t h e i P a t r i a r c h a e I, *Epistulae*, ed. O. B r a u n, Paris 1914 (tekst), Romae–Paris 1915 (przekład)

T y m o t e u s z I, *Listy I–VIII*, tłum., oprac. J. Ż e l a z n y, Kraków 2015.

Zapytania Jana

Й. И в а н о в, *Богомилски книги и легенди*, София 1925, s. 73–86.

Zapytania Jana, [in:] *Apokryfy Nowego Testamentu*, vol. III, *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. S t a r o w i e y s k i, Kraków 2001, s. 314–325.

Żywot św. Nikona

The Life of Saint Nikon, ed. F. S u l l i v a n, Brookline 1987.

Biliarsky I., *The Tale of the Prophet Isaiah. The Destiny and Meaning of an Apocryphal Text*, Leiden–Boston 2013.

Carile A., *Partitio terrarum Imperii Romane*, SV 7, 1965, s. 125–305.

Islam w feudalnych państwach arabskich i w krajach ościennych (VII–XV w.), wybór, tłum., oprac. J. H a u z i Ń s k i, Poznań 1976.

Tărkova-Zaimova V., Miltenova A., *Historical and Apocalyptic Literature in Byzantium and Medieval Bulgaria*, Sofia 2011.

Бешевлиев В., *Първобългарски надписи. Второ преработено и допълнено издание*, София 1992.

Търкова-Займова В., Милтенова А., *Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България*, София 1996.

Opracowania

- Abel A., *Bahira*, [in:] *EI*, t. I, s. 922–923.
- Abel A., *L'Apocalypse de Bahira et la notion islamique de Mahdi*, AIPHO 3, 1953, s. 1–12.
- Abel A., *Le chapitre CI du Livre des heresies de Jean Damascène: son authenticité*, SIsI 19, 1963, s. 5–25.
- Adhémar J., *Influences antiques dans l'art du Moyen Âge français*, Paris 1996.
- Albanès J.H., *La chronique de Saint-Victor de Marseille*, MAH 6, 1886, s. 64–90, 287–326, 454–465.
- Albareda A.M., *Els manuscrits de la Biblioteca Vaticana Reg. Lat. 123, Vat. Lat. 5730 i el scriptorium de Santa Maria de Ripoll*, [in:] *Catalana Monastica, Recull de documents i estudis referents a monastirs catalans*, vol. I, Monastir de Montserrat 1927, s. 23–96.
- Albu E., *Imperial Geography and the Medieval Peutinger Map*, IMun 57.2, 2005, s. 136–148.
- Albu E., *Rethinking the Peutinger Map*, [in:] *Cartography in Antiquity and the Middle Ages. Fresh Perspectives, New Methods*, eds. R.J.A. Talbert, R. Unger, Leiden–Boston 2008, s. 111–119.
- Alexander P.J., *Byzantine Apocalyptic Traditions*, Berkeley 1985.
- Altomare B.M., *Géographie et cosmographie dans l'Antiquité tardive: la tradition grecque et les modèles latins*, DHA 31.1, 2013, s. 9–34.
- Anderson B., *Cosmos and Community in Early Medieval Art*, New Haven–London 2017.
- Andrews M.C., *The Study and Classification of Medieval Mappae Mundi*, Archaeol 75, 1926, s. 61–76.
- Angold M., *The Byzantine Empire. 1025–1204. A political history*, London–New York 1984.
- Anna Komnene and Her Times*, ed. Th. Gouma-Peterson, New York 2000.
- Arentzen J.-G., *Imago mundi cartographica. Studien zur Bildlichkeit mittelalterlicher Welt- und Ökumenekarten unter besonderer Berücksichtigung des Zusammenwirkens von Text und Bild*, München 1984.
- Astruc Ch., Conus-Wolska W., Gouillard J., Lemerle P., Papachrysanthou D., Paramelle J., *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, TM 4, 1970.
- Atanasov G., Iotov V., Mihajlov K., *The Medieval Fortress (Beginning of 9th–beginning of 11th c.) near the Village of Okorosh, Silistra Province*, [in:] *Orient și Occident. Cultura și Civilizație La Dunarea de Jos XXVIII*, ed. M. Neagu et al., Călărași 2011, s. 220–239.
- Augé I., *Les Arméniens et l'Empire byzantin (1025–1118)*, TM 21.2, 2017, s. 789–808.
- Baert B., *A Heritage of Holy Wood. The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden 2004.
- Bagrow L., Skelton R.A., *Meister der Kartographie*, Berlin 1985.
- Bailey S.D., *The Textual Traditions of Bahirā: Deciphering the Source in the Sira Literature and the Polemics of the Bahirā Prophecy*, Athens 2011.
- Banchich T.M., *Introduction*, [in:] *The History of Zonaras from Alexander Severus to the Death of Theodosius the Great*, transl. idem, E.N. Lane, New York 2009, s. 1–19.
- Baranov V.A., *Visual and Ideological Contexte of the Chalke Inscription at the Entrance of the Great Palace of Constantinople*, Scri 13, 2017, s. 19–42.
- Barnard L.W., *Byzantium and Islam. The Interaction of Two Worlds in the Iconoclastic Era*, Bsl 26, 1975, s. 25–37.
- Barnea I., Ștefănescu Ș., *Istoria Dobrogei*, t. III, *Bizantini, Romani și Bulgari la Dunarea de Jos*, București 1971.

- Bartoli A., Kazanski M., *Kherson and Its Region*, [in:] *The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century*, ed. A.E. Laiou, t. II, *Urban Economy*, Dumbarton Oaks 2002, s. 659–665.
- Baumgärtner I., *Graphische Gestalt und Signifikanz. Europa in den Weltkarten des Beatus von Liébana und Ranulf Higden*, [in:] *Europa im Weltbild des Mittelalters. Kartographische Konzepte*, hrsg. von I. Baumgärtner, H. Kugler, Berlin 2008, s. 81–132.
- Baumgärtner I., *Visualisierte Weltenräume. Tradition und Innovation in den Weltkarten der Beatus-tradition des 10. bis 13. Jahrhunderts*, [in:] *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter*, hrsg. von H.-J. Schmidt, Berlin–New York 2005, s. 231–276.
- Baumgärtner I., *Die Welt im kartographischen Blick. Zur Veränderbarkeit mittelalterlicher Weltkarten am Beispiel der Beatus-tradition vom 10. bis 13. Jahrhundert*, [in:] *Der weite Blick des Historikers. Einsichten in Kultur-, Landes- und Stadtgeschichte: Peter Johannek zum 65. Geburtstag*, hrsg. von W. Ehbrecht, Köln 2002, s. 527–549.
- Baunard L., *Théodulfe, évêque d'Orléans et abbé de Fleury-sur-Loire*, Paris 1860.
- Bavant B., *Iliria*, [in:] *Świat Bizancjum*, t. I, *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330–641*, red. C. Morrison, tłum. A. Graboń, Kraków 2007, s. 353–402.
- Beaumont M., *Ascension in Islam*, [in:] *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, t. II, Berlin–New York 2009, kol. 897–900.
- Beer R., *Die Handschriften des Klosters Santa Maria de Ripoll*, Wien 1908.
- Bees N., *Manassis, der Metropolit von Naupaktos ist identisch mit dem Schriftsteller Konstantinos Manassis*, BNJ 7, 1928/1929, s. 119–130.
- Bencheikh J.E., *Mirādī in Arabic Literature*, [in:] *EI*, vol. VII, s. 100–103.
- Benešević V.N., *Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem Palaeo-Slovenicam, adjecto textu Graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato*, vol. I, Petropolis 1906.
- Berend N., *Cuman Integration in Hungary*, [in:] *Nomads in the Sedentary World*, eds. A.M. Khazanov, A. Wink, New York 2001, s. 103–127.
- Bertina D., *Christian Muslim Dialogues: The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East*, New York 2011.
- Bethmann L., *Nachrichten über die von ihm für die Monumenta Germaniae historica benutzten Sammlungen von Handschriften und Urkunden Italiens, aus dem Jahre 1854*, AGÄDG 12, 1874, s. 201–426.
- Betti M., *Rome and the heritage of ancien Illyricum in the ninth century*, [in:] *Imperial Spheres and the Adriatic. Byzantium, the Carolingians and the Treaty of Aachen (812)*, eds. M. Ančić, J. Shepard, T. Vedriš, New York 2018, s. 243–252.
- Bevan A.A., *Muhammad's Ascension to Heaven*, [in:] *Studien zu Semitischen Philologie und religionsgeschichte Julius Wellhausen*, Topelman 1914, s. 49–61.
- Bielański J., *Historia literatury arabskiej. Zarys*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968.
- Bielański J., *Klasyczna literatura arabska. Zarys*, Warszawa 1995.
- Bieler L., *The Text Tradition of Dicuil's „Liber de mensural orbis terrae”*, PRIA 64, 1965/1966, s. 1–31.
- Bignami-Odier J., Levi Della Vida M.G., *Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge-Bahira*, MAH 62, 1950, s. 125–148.
- Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2016.

- Block C.J., *Competing Christian Narratives on the Qur'an*, <http://www.almuslih.org/Library/Block,%20C%20-%20Competing%20Christian%20Narratives.pdf>
- Boeck E.N., *Displacing Byzantium, disgracing convention: the manuscript patronage of Tsar Ivan Alexander of Bulgaria*, *Manu* 51.2, 2007, s. 181–208.
- Boeck E.N., *Imagining the Byzantine Past: The Perception of History in the Illustrated Manuscripts of Skylitzes and Manasses*, Cambridge 2015.
- Boeck E.N., *The Vatican Manasses as a Curated Display of Universal History*, [in:] *Laudator temporis acti. Studia in memoriam Ioannis A. Božilov*, vol. II: *Ius, imperium, potestas, litterae, ars et archeologia*, ed. I. Biliarsky, Serdicae 2018, s. 419–431.
- Boisset L., *Compléments à l'édition de la version arabe de la légende de Bahīrā*, *POr* 16, 1990/1991, s. 123–132.
- Bonarek J., *Le Bas Danube dans le seconde moitié du IX-ème siècle: nouveaux États ou nouveaux peuples?*, [in:] *Byzantium, New Peoples, New Powers: The Byzantino-Slav Contact Zone, from the Ninth to the Fifteenth Century*, ed. M. Kaimakamova et al., Kraków 2007, s. 193–200.
- Bonarek J., *Romajowie i obcy w Kronice Jana Skylitzesa. Identyfikacja etniczna Bizantyńczyków i ich stosunek do obcych w świetle Kroniki Jana Skylitzesa*, Toruń 2003.
- Borgolte M., *Christliche und muslimische Repräsentationen der Welt. Ein Versuch in transdisziplinärer Mediävistik*, *BBAW.BA* 14, 2008, s. 89–147.
- Borisov B.D., *Demographic and Ethnic Changes during XI–XII Century in Bulgaria*, *ABu* 11.2, 2007, s. 71–84.
- Boss G., „Baladbur” (Marking-Nut). *A popular medieval drug for strengthening memory*, *BSO-AS.UL* 59.2, 1996, s. 229–236.
- Bosworth C.E., *Zaynab bt. Djahsh*, [in:] *EI*, t. XI, s. 484–485.
- Bradford B.C., *The Qur'anic Jesus: A Study of Parallels with Non Biblical Texts*, PhD Thesis <https://scholarworks.wmich.edu/dissertations/190>
- Brand Ch.M., *Byzantium confronts the West 1180–1204*, Cambridge Mass. 1968.
- Braudel F., *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, t. I, tłum. T. Mrówczyński, M. Ochab, Warszawa 2004.
- Brincken A.-D. von den, *Die Ausbildung konventioneller Zeichen und Farbgebungen in der Universalkartographie des Mittelalters*, *ADSSW* 16, 1970, s. 325–349 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, hrsg. von Th. Szabó, Göttingen 2008 s. 112–136).
- Brincken A.-D. von den, *Fines Terrae. Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten*, Hannover 1992.
- Brincken A.-D. von den, *Herausragende Plätze der antiken Geschichte im Bild der mittelalterlichen Ökumene-Karte (9. bis beginnendes 14. Jahrhundert)*, [in:] *Geschichtsdeutung auf alten Karten. Archäologie und Geschichte*, hrsg. von D. Unverhau, Wiesbaden 2003, s. 23–53 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, hrsg. von Th. Szabó, Göttingen 2008, s. 647–667).
- Brincken A.-D. von den, *Jerusalem on medieval mappamundi: a site both historical and eschatological*, [in:] *The Hereford World Map: Medieval World Maps and their Context*, ed. by P.D.A. Harvey, London 2006, s. 355–379 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, hrsg. von Th. Szabó, Göttingen 2008, s. 683–703).
- Brincken A.-D. von den, *Kartographische Quellen. Welt-, See- und Regionalkarten*, Turnhout 1988.

- Brincken A.-D. von den, *Die Kugelgestalt der Erde in der Kartographie des Mittelalters*, AKg 58, 1976, s. 77–95 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, hrsg. von Th. Szabó, Göttingen 2008, s. 186–205).
- Brincken A.-D. von den, *Mappa mundi und Chronologia. Studien zur imago mundi des abendländischen Mittelalters*, DA 24, 1968, s. 118–186 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, hrsg. von Th. Szabó, Göttingen 2008, s. 17–81).
- Brincken A.-D. von den, *Mappe del Medio Evo: mappe del cielo e della terra*, [in:] *Cieli e terre nei secoli XI–XII. Orizzonti, percezioni, rapporti: Atti della tredicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 22–26 agosto 1995*, Milano 1998, s. 31–50 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, hrsg. von Th. Szabó, Göttingen 2008, s. 533–551).
- Brincken A.-D. von den, *Roma nella cartografia medievale (secoli IX–XIII)*, [in:] *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazione, sopravvivenza nella „Respublica Christiana“ dei secoli IX–XIII, Atti della quattordicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 24–28 agosto 1998*, Milano 2001, s. 209–229 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, hrsg. von Th. Szabó, Göttingen 2008, s. 593–611).
- Brincken A.-D. von den, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, hrsg. von Th. Szabó, Göttingen 2008.
- Brincken A.-D. von den, „...ut describeretur universus orbis.“ *Zur Universalkartographie des Mittelalters*, [in:] *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters*, hrsg. von A. Zimmermann, Berlin 1970, s. 249–278 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, hrsg. von Th. Szabó, Göttingen 2008, s. 82–111).
- Brincken A.-D. von den, *Weltbild der lateinischen Universalhistoriker und -Kartographen*, [in:] *Popoli e paesi nella cultura altomedievale, 23–29 aprile 1981*, Spoleto 1983, s. 377–428 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, hrsg. von Th. Szabó, Göttingen 2008, s. 241–262).
- Bromberg J., *Toponymical and historical miscellanies on medieval Dobrudja, Bessarabia and Moldo-Wallachia*, B 13, 1938, s. 9–71.
- Brown L.A., *The Story of Maps*, New York 1949.
- Browning R., *Byzantine Empire*, Washington 1992.
- Brubaker L., Haldon J., *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680–850: A History*, Cambridge–New York 2011.
- Brunhölzl F., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. I: *Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung*, München 1975.
- Brzozowska Z.A., *Jeden z herezjarchów? Przedstawienia ikonograficzne Mahometa w rękopisie PHB, F.IV.151 w kontekście staroruskich narracji na jego temat*, VP 70, 2018, s. 449–469.
- Brzozowska Z.A., *Махметъ, Мухыметъ, Моамедъ, Бохмумъ. Formy imienia Mahometa w średniowiecznych tekstach ruskich (XI–XVI w.) i ich pochodzenie*, WS 64, 2018, s. 30–39.
- Buckley P., *The Alexiad of Anna Komnene: Artistic Strategy in the Making of a Myth*, Cambridge 2014.
- B[urmann] L., *Penalties*, [in:] *ODB*, vol. III, s. 1622.
- Burman T.E., *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050–1200*, Leiden–New York–Köln 1994.
- Burman T.E., *Riccoldo da Monte di Croce*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. IV (1200–1350), eds. D. Thomas, A. Mallett, Leiden–Boston 2012, s. 678–691.

- Burman T.E., *Two Dominicans, a Lost Manuscript, and Medieval Christian Thought on Islam*, [in:] *Medieval Exegesis and Religious Difference. Commentary, Conflict, and Community in the Premodern Mediterranean*, ed. R. Szpiech, New York 2015, s. 71–86.
- Buschhausen H., *Die Marienkirche von Apollonia in Albanien. Byzantiner, Normannen und Serben im Kampf um die Via Egnatia*, Wien 1976.
- Bushkovitch P., *Orthodoxy and Islam in Russia 988–1725*, [in:] *Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen 14.–17. Jahrhundert*, ed. L. Steindorff, Wiesbaden 2010, s. 117–143.
- Cameron A.D.E., *Petronius Probus, Aemilius Probus and the Transmission of Nepos: A Note on Late Roman Calligraphers*, [in:] *“Humana sapit”. Études d’antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, éd. par J.-M. Carrié, R. Lizzitesta, Turnhout 2002, s. 121–130.
- Catalous Codici Arabicorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, vol. II, pars prior, auctoribus M.J. De Goeje, M.Th. Houtsma, Lugduni–Batavorum 1907.
- Cerbo A., *Cultura e religione islamica nella letteratura italiana del Trecento*, [in:] *Europa e Islam tra secoli XIV e XVI (Europe and Islam between 14th and 16th centuries)*, t. I, a cura di M. Bernardini, C. Borrelli, A. Cerbo, E.S. Garcia, Napoli 2002, s. 1–68.
- Chekin L.S., *Northern Eurasia in Medieval Cartography. Inventory, Text, Translation, and Commentary*, Turnhout 2006.
- Cheynet J.-C., *John Skylitzes, the author and his family*, [in:] *John Skylitzes, A synopsis of Byzantine History, 811–1057*, introd., text, notes, transl. J. Wortley, Cambridge 2010, s. IX–XI.
- Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations à Byzance (963–1210)*, Paris 1990.
- Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650–c. 1450*, eds. J. Hamilton, B. Hamilton, Manchester–New York 1998.
- Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. I, 600–900, eds. D. Thomas, B. Rogge, Leiden–Boston 2009.
- Christiansen T., *Johannes Damaskenos Opgør med Islam*, DTT 32, 1969, s. 34–50.
- The Chronicle of Constantine Manasses*, translated with commentary and introduction by L. Yuretic, Liverpool 2018.
- The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History. AD 284–813*, eds. C. Mango, R. Scott, Oxford 1997.
- Chrysostomides J., *Byzantine Concepts of War and Peace*, [in:] *War, Peace and World Orders in European History*, eds. A.V. Hartmann, B. Heuser, London–New York 2001, s. 91–101.
- Cochrane S., *From Beit Abbe to Angamali: connections, functions and roles of the Church of the East’s monasteries in ninth century Christian-Muslim relations*, London 2014 (PhD thesis on-line <http://eprints.mdx.ac.uk/13988/>).
- Colby F., *Narrating Muhammad’s Night Journey. Tracing the Development of the Ibn ‘Abbās Ascension Discourse*, New York 2008.
- Colby F., *Night Journey (Isra and Mi’raj)*, [in:] *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*, vol. II, eds. C. Fitzpatrick, A. Walker, Santa Barbara 2014, s. 420–425.
- Conrad L.I., *Futūḥ*, [in:] *Encyclopedia of Arabic Literature*, eds. J.S. Meisami, P. Starkey, vol. I, London–New York 1998, s. 237–240.
- Contessa A., *A Geography of Learning: The World of the Presumed Map of Theodulphe of Orleans and Its Mid-Eleventh-Century Catalan Author*, MBAV 18, 2011, s. 55–110.

- Cook D., *Monks to Muslims: A Topos in Early Islamic Literature*, http://in.bgu.ac.il/en/csoc/Reading%20into%20Islamization%20Workshop%20%20Texts/Session%203_COOK_Translation.pdf
- Cosentino S., *Syrianos' Strategikon – a 9th-Century Source?*, *Bi 2*, 2000, s. 243–280.
- Cristoforo Colombo e l'apertura degli spazi: mostra storico-cartografica, [vol.] I, direzione scientifica G. Cavallo, Roma 1992.
- Cuissard Ch., *Théodulfe, évêque d'Orléans. Sa vie et ses œuvres avec une carte du Pagus Avrelia-nensis au IX^e siècle*, *MSAHO 24*, 1892, s. 1–352.
- Curta F., *Eastern Europe in the Middle Ages. 500–1300*, Leiden 2019.
- Curta F., *The Image and Archaeology of the Pechenegs*, *Ban 23*, 2013, s. 143–202.
- Czajka H., *Bobaterska epika ludowa Słowian południowych (struktura treści)*, Wrocław 1973.
- Czajka H., *Bułgarska i macedońska historyczna pieśń ludowa*, Wrocław 1968.
- Czajka H., *Nimfy – herosi – antagoniści. Epos ludowy Bułgarów*, Katowice 1994.
- Dall'Aglia F., *The interaction between nomadic and sedentary peoples on the Lower Danube: the Cumans and the "Second Bulgarian Empire"*, [in:] *The Steppe Lands and the World beyond Them. Studies in honor of Victor Spinei on his 70th birthday*, eds. F. Curta, B.-P. Mă-leon, Iași 2013, s. 299–312.
- Dall'Aglia F., *The Military Alliance between the Cumans and Bulgaria from the Establishment of the Second Bulgarian Kingdom to the Mongol Invasion*, *AEMA 16*, 2008/2009, s. 29–54.
- Daniel N., *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1962, (Oxford 1993).
- Darrouzès J., *Épistoliers byzantins du X^e siècle*, Paris 1960.
- Dawson T., *Byzantine Cavalryman c. 900–1204*, Oxford 2007.
- Dawson T., *Byzantine Infantryman – Eastern Roman Empire c. 900–1204*, Oxford 2007.
- Destombes M., *Mappemondes A.D. 1200–1500. Catalogue prepare par la Commission des Cartes Anciennes de l'Union Géographique Internationale*, Amsterdam 1964.
- Detlefsen D., *Ursprung, Einrichtung und Bedeutung der Erdkarte Agrippas*, Berlin 1906.
- De Vaux C., *La légende de Bahira, ou un moine chrétien auteur du Coran*, *ROC 1.2/4*, 1897, s. 439–454.
- Di Cesare M., *Riccoldo of Monte di Croce, Letters to the Triumphant Church; Against the Law of the Saracens; Book of the Pilgrimage*, [in:] idem, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, Berlin–Boston 2012, s. 381–434.
- Di Cesare M., *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, Berlin–Boston 2012.
- Diaconu P., *Les Coumans au Bas-Danube aux XI^e et XII^e siècles*, București 1978.
- Diaconu P., *Les Petchénègues au Bas-Danube*, Bucarest 1970.
- Dilke O.A.W., *Cartography in the Byzantine Empire*, [in:] *The History of Cartography*, vol. I: *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, eds. J.B. Harley, D. Woodward, Chicago–London 1987, s. 258–275.
- Dokumenty synodów od 50 do 381 r.*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2006.
- Dončeva-Petkova L., *Zur ethnischen Zugehörigkeit einer Nekropolen des 11. Jahrhunderts in Bulgarien*, [in:] *Post-Roman Towns, Trade and Settlements in Europe and Byzantium*, t. II, ed. J. Hennig, Berlin–New York 2007, s. 643–660.
- Downey G., *A History of Antioch in Syria to the Arab Conquest*, Princeton–New Jersey 1961.
- Duçéllier A., *La façade maritime de l'Albanie au Moyen Age. Durazzo et Valona du XI^e au XV^e siècle*, Thessaloniki 1981.

- Dudek J., *Biskupi Dyrrhachionu w strukturach patriarchatu Konstantynopola (VII–XI wiek)*, VP 58, 2013, s. 221–236.
- Dudek J., „Cala ziemia dyrracheńska” pod panowaniem bizantyńskim w latach 1005–1205, Zielona Góra 1999.
- Dudek J., *Ludy tureckie w Cesarstwie Bizantyńskim w latach 1025–1097*, BP 14, 2007, s. 83–124.
- Dudek J., *Nowa Patryzjacja pomiędzy wschodem a zachodem. Z zapomnianych dziejów mątego ludu*, [in:] *Opuscula archaeologica. Opera dedicata in Thaddeum Malinowski*, red. W. Dzieduszycki, Zielona Góra 2007, s. 103–125.
- Dudek J., *Pieczęć magistra Jana Kegeny jako wyraz polityki Bizancjum wobec stepowców w połowie XI w.*, [in:] *Causa creandi. O pragmatyce źródła historycznego*, red. S. Rosik, P. Wiśniewski, Wrocław 2005, s. 327–343.
- Dujčev I., *Influences orientales et occidentales dans les Balkans aux X^e–XII^e siècles*, ByzS 2, 1975, s. 103–121.
- Dujčev I., *Une interpolation chez Anna Comnène Alex. XII, 9*, B 10, 1935, s. 107–115.
- Dziekan M.M., *Przegląd źródeł arabskich*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2016, s. 529–535.
- Ebert A., *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, Bd. II, Leipzig 1880.
- Ebert A., *Die literarische Bewegung zur Zeit Karl's des Großen*, DR 11, 1877, s. 398–410.
- Edson E., *Mapping Time and Space. How Medieval Mapmakers Viewed Their World*, London 1999.
- Eichhorn D.M., *Cain: Son of the Serpent*, s.l. 1985.
- Eideneier H., *Zur Sprache des Michael Glykas*, BZ 61, 1968, s. 5–9.
- The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, eds. E. Grypeou, M. Swanson, D. Thomas, Boston 2006.
- Englisch B., *Ordo orbis terrae. Die Weltsicht in den Mappae mundi der frühen und hohen Mittelalters*, Berlin 2002.
- Ensis L., *Preface*, [in:] *Riccoldo of Monte Croce OP, Refutation of the Koran*, transl. L. Ensis, London 2010, s. III–V.
- Estey F.N., *Charlemagne's Silver Celestial Table*, S 18, 1943, s. 112–117.
- Farag W., *Byzantium and Its Muslim Neighbours during the Reign of Basil II (976–1025)*, University of Birmingham, 1977 (Ph.D. thesis).
- Ferluga J., *John Scylitzes and Michael of Devol*, [in:] *idem, Byzantium on the Balkans. Studies on the Byzantine Administration and the Southern Slavs from the VIIth to the XIIth Centuries*, Amsterdam 1976, s. 337–344.
- Ferluga J., *Quelques problemes de politique byzantine de colonisation au XI^e siecle dans les Balkans*, BF 7, 1979, s. 37–56.
- Fiedler U., *Zur Suche nach dem archäologischen Niederschlag von Petschenegen, Uzen und Kumanen in den Gebieten südlich der unteren Donau*, [in:] *The Steppe Lands and the World beyond Them. Studies in honor of Victor Spinei on his 70th birthday*, eds. F. Curta, B.-P. Maleon, Iași 2013, s. 249–285.
- Flusin B., *Re-writing history: John Skylitzes' Synopsis historion*, [in:] *John Skylitzes, A synopsis of Byzantine History, 811–1057*, introd., text, notes, transl. J. Wortley, Cambridge 2010, s. XII–XXXIII.

- Four Byzantine Novels. Agapetus – Theodore Prodromos. Rhodanthe and Dosikles – Eumathios Makrembolites. Hysmine and Hysminias. Constantine Manasses. Aristandros and Kallithea – Niketas Eugenianos, Drosilla and Charikles*, translated with introductions and notes by E. Jeffreys, Liverpool 2012.
- Freeman A., *Theodulf of Orleans and the „Libri Carolini“*, S 32, 1957, s. 663–705.
- Galichian R., *Countries south of the Caucasus in Medieval Maps. Armenia, Georgia and Azerbaijan*, London 2007.
- García-Aráez H., *Los mapamundis de los Beatos. Origen y características principales*, MMM 18, 1993/1994, s. 49–76.
- García-Aráez H., *Los mapamundis de los Beatos* (2ª parte). *Nomenclator y conclusiones*, MMM 19/20, 1995/1996, s. 97–128.
- Gautier Dalché P., *Agrimensure et inventaire du monde: La fortune de “Mappa (Mundi)” au Moyen Âge*, [in:] *Les vocabulaires techniques des arpenteurs romains, Actes du colloque international (Besançon, 19–21 septembre 2002)*, sous la direction de D. C o n s o, A. G o n z a l e s, J.-Y. G u i l l a u m i n, Besançon 2006, s. 163–171.
- Gautier Dalché P., *De la glose à la contemplation. Place et fonction de la carte dans les manuscrits du haut Moyen Âge*, [in:] *Testo e immagine nell’Alto Medioevo, Spoleto 15–21 aprile 1993*, t. II, Spoleto 1994, s. 693–771.
- Gautier Dalché P., *Géographie et culture. La représentation de l’espace du VI^e au XII^e siècle*, Aldershot 1997.
- Gautier Dalché P., *L’enseignement de la géographie dans l’antiquité tardive*, K 96.1, 2014, s. 144–182.
- Gautier Dalché P., *Les sens de mappa (mundi): IV^e–XIV^e siècle*, ALMA 62, 2004, s. 187–202.
- Gautier Dalché P., *Notes sur la „carte de Théodose II” et sur la „mappemonde de Théodulfe d’Orléans”*, GeA 3, 1994/1995, s. 91–108.
- Geanakoplos D.J., *Byzantium. Church Society, and Civilisation Seen through Contemporary Eyes*, Chicago 1984.
- George-Tvrtković R., *A Christian Pilgrim in Medieval Iraq. Riccoldo da Montecroce’s Encounter with Islam*, Turnhout 2012.
- Gero S., *The Legend of the Monk Bahira, the Cult of the Cross, and Iconoclasm*, [in:] *La Syrie de Byzance à l’Islam, VII^e–VIII^e siècles. Actes du Colloque international, Lyon–Maison de l’Orient Méditerranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11–15 Septembre 1990*, eds. P. C a n i v e t, J.-P. R e y - C o q u a i s, Damascus 1992, s. 47–58.
- Gil M., *The Story of Bahīrā and Its Jewish Versions*, [in:] *Related Worlds: Studies in Jewish and Arab Ancient History and Early Medieval History*, ed. i d e m, Aldershot 2004, s. 1–22.
- Gjalevski D., *Byzantine politics of „sword and letter” – the case of Samuel*, ИСТ 48.1, 2013, s. 65–77.
- Gjuselev V., *Bulgarisch-fränkische Beziehungen in der ersten Hälfte des IX. Jhs*, BBg 2, 1966, s. 15–39.
- Goldziher I., *Muslim Studies*, vol. II, transl. C.R. B a r b e r, S.M. S t e m, London 1971.
- Gori E., *Lo Hodoiporikon di Constantino Manasse, sine loc.* 2011.
- Gottheil R.J.H., *A Christian Bahīrā Legend. Introduction*, ZA 13, 1898, s. 189–210.
- Gottheil R.J.H., *A Syriac Bahīrā Legend*, JAOS 13, 1889, s. CLXXVII–CLXXXI.
- Grabois A., *Charlemagne, Rome and Jerusalem*, RBPhH 59.4, 1981, s. 792–809.
- Gregorovius F., *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. Vom fünften Jahrhundert bis zum sechzehnten Jahrhundert*, Bd. III, Stuttgart 1860.
- G[r e g o r y] T.E., *Dyrrhachion*, [in:] ODB, t. I, s. 668

- G[r]egory T.E. *Thessalonike*, [in:] *ODB*, t. III, s. 2071–2072.
- G[r]egory T.E., K[a]zhdan A., *Thessalonike, Theme of*, [in:] *ODB*, t. III, s. 2173.
- G[r]iffith S.H., *Disputes with Muslims in Syriac Christian Text: From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)*, [in:] *Religionsgespräche im Mittelalter*, eds. B. Lewis, F. Niewöhner, Wiesbaden, 1992, s. 251–272.
- G[r]iffith S.H., *Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Beth Hale and a Muslim Emir*, H(JSS) 3.1, 2000, s. 29–54. (<http://syrcm.cua.edu/Hugoye/Vol3No1/HV3N1/Griffith.html>)
- G[r]iffith S.H., *Muhammad and the Monk Bahirā: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times*, OCh 79, 1995, s. 146–174 [=S.H. Griffith, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Variorum Collected Studies Series, Aldershot 2002, VII, s. 146–174].
- G[r]iffith S.H., *Syriac writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam*, Kerala Kottayam 1995.
- G[r]iffith S.H., *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam* Princeton 2007.
- G[r]iffith S.H., *The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message according to Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century*, [in:] *La vie du prophète Mahomet. Colloque de Strasbourg, octobre 1980*, ed. T. Fahd, Paris 1983, s. 108–109, 134–141.
- G[r]iffith S.H., *The Qur'an in Christian Arabic Literature: A cursory Overview*, [in:] *Arab Christians and the Qur'an from the Origins of Islam to the Medieval Period*, ed. M. Beaumont, Leiden 2018, s. 1–19.
- G[r]igoriadis I., *A Study of the Prooimion of Zonaras' Chronicle in Relation to Other 12th-Century Prooimia*, BZ 91, 1998, s. 327–341.
- G[r]igoriadis I., *Linguistic and literary studies in the Epitome Historion of John Zonaras*, Thessaloniki 1998.
- Grinten E.F.van der, *Elements of Art Historiography in Medieval Texts. An Analytic Study*, transl. from the Dutch by D. Aalders, The Hague 1969.
- Grotowski P.Ł., *Święci wojownicy w sztuce bizantyńskiej (843–1261)*. *Studia nad ikonografią zbrojenia i ubioru*, Kraków 2011.
- Haldon J., *Warfare, State and Society in the Byzantine World*, London 1999.
- Haldon J., Ward-Perkins B., *Evidence from Rome for the Image of Christ on the Chalke Gate in Constantinople*, BMGS 23, 1999, s. 286–296.
- Hardt M., *Royal Treasures and Representation in the Early Middle Ages*, [in:] *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300–800*, eds. W. Pohl, H. Reimitz, Leiden–Boston–Köln 1998, s. 255–280.
- Hardt M., *Vererbte Königsschätze in Völkerwanderungszeit und frühem Mittelalter*, [in:] *Herrscher- und Fürstentestamente im westeuropäischen Mittelalter*, hrsg. von B. Kastan, Köln–Weimar–Wien 2008, s. 125–143.
- Hauréau B., *Singularités historiques et littéraires*, Paris 1861.
- Hauteœur L., *Mystique et architecture. Symbolisme du cercle et de la coupole*, Paris 1954.
- Hecht W., *Die byzantinische Aussenpolitik zur Zeit der letzten Komnenenkaizer (1180–1185)*, Neustadt Aisch 1967.
- Heinrich-Tamaska O., *Avar-Age Metalworking Technologies in the Carpathian Basin (Sixth to Eighth Century)*, [in:] *The Other Europe in the Middle Ages: Avars, Bulgars, Kha-*

- zars and Cumans, ed. F. C u r t a [with the assistance of R.K. K o v a l e v], Leiden–Boston 2008, s. 237–262.
- H i a t t A., *The Map of Macrobius before 1100*, IMun 59.2, 2007, s. 149–176.
- The History of Cartography*, vol. I: *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, eds. J.B. H a r l e y, D. W o o d w a r d, Chicago–London 1987.
- The History of Leo the Deacon. Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*, introd., transl., annot. A-M. T a l b o t, D.F. S u l i v a n, with assistance G.T. D e n n i s, S. M c G r a t h, Washington 2006, s. 9–52.
- H o l m e s C., *Basil II and Governance of Empire (976–1025)*, Oxford 2005.
- H o l m e s C., 'How the East Was Won' in the Reign of Basil II, [in:] *Eastern Approaches to Byzantium*, ed. A. E a s t m o n d, Ashgate 2001, s. 41–56.
- H o l m e s C., *The rhetorical structure of Skylitzes' Synopsis Historion*, [in:] *Rhetoric in Byzantium*, ed. E. J e f f r e y s, Aldershot 2003, s. 187–199.
- H o m b u r g e r O., *Eine unveröffentlichte Evangelienhandschrift aus der Zeit Karls des Grossen (Codex Bernensis 348)*, ZSAK 5.3 1943, s. 149–164.
- H o m z a M., *La Grande Moravia tra Oriente e Occidente*, [in:] *I Santi Cirillo e Metodio e la loro eredità religiosa e culturale ponte tra Oriente e Occidente. Raccolta di studi in occasione del 1150 anniversario della missione dei santi Cirillo e Metodio nella Grande Moravia (863–2013)*, eds. E. H r a b o v e c, P. P i a t t i, R. T o l o m e o, Città del Vaticano 2015, s. 23–33.
- H o r n a K., *Das Hoidonporikon des Konstantinos Manasses*, BZ 13, 1904, s. 313–355.
- H ö s c h E., *Geschichte der Balkanländer von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, München 1988.
- H o y l a n d R.G., *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997.
- H u n g e r H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, vol. I, *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978.
- I Vangelisti gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*, a cura di L. M o r a n d i, Milano 1984.
- I b a r b u r u A s u r m e n d i M.E., *De capitibus litterarum et aliis figuris. Recull d'estudis sobre miniatura medieval*, Barcelona 1999.
- Ibn Khallikan's Biographical Dictionary* translated from the Arabic by Baron M a c G u c k i n d e S l a n e, vol. I, IV Paris 1843, 1872.
- I o t o v V., *A Note of the "Hungarian Sabers" of Medieval Bulgaria*, [in:] *The Other Europe in the Middle Ages: Avars, Bulgars, Khazars and Cumans*, ed. F. C u r t a [with the assistance of R.K. K o v a l e v], Leiden–Boston 2008, s. 327–338.
- J a c o b s A., *Ζωγράφος-Зонара. Die byzantinische Geschichte bei Joannes Zonaras in slavischer Übersetzung*, München 1970.
- J a g e r P., *Intended Edition of a Disputation between a Monk of the Monastery of Bet Hale and One of the Tayoye*, [in:] *IV Symposium Syriacum*, 1984; *Literary Genres in Syriac Literature* (Groningen – Oosterhesselen 10–12 September), eds. H. J.W. D r i j v e r s, R. L a v e n a n t, C. M o l e n b e r g e t a l., Roma 1987, s. 401–402.
- J a k o b s o n A.L., *Средневековый Херсонес. Очерки материальной культуры*, Москва–Ленинград 1959.
- J a k u b o w s k i F.A., *Michael Jan de Goeje (1836–1909)*, [in:] *Mediewiści V*, red. J. S t r z e l c z y k, Poznań 2017, s. 69–75.
- J e f f r e y s E., *Sevastokratissa Eirene as Patron*, WJK 61/62, 2011/2012, s. 177–194.
- J e f f r e y s M., *The Natura and Origins of the Political Verse*, DOP 28, 1974, s. 141–195.

- Jugosłowiańska epika ludowa. Wybór*, tłum. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, wstęp M. Jakóbiec, Wrocław 1948.
- Jurewicz O., *Historia literatury bizantyńskiej*, Wrocław 1982.
- Kačanovskij V., *Iz srbsko-slovenskoga prievoda bizantinskoga ljetopisa J. Zonare*, *Star* 14, 1882, s. 125–172.
- Kahn T., *Untold. A History of the Wives of the Prophet Muhammad*, New York 2010.
- Kaldellis A., *Did Ioannes I Tzimiskes Campaign in the East in 974?*, *B* 84, 2014, p. 235–240.
- Kaldellis A., *Ethnography after Antiquity. Foreign Lands and Peoples in Byzantine Literature*, Pennsylvania 2013.
- Kaldellis A., *Streams of Gold, Rivers of Blood: The Rise and Fall of Byzantium, 955 a.d. to the First Crusade*, New York 2017.
- Kaldellis A., *The Byzantine Conquest of Crete (961 ad), Prokopios' Vandal War, and the Continuator of the Chronicle of Symeon*, *BMGS* 39, 2015, s. 302–311.
- Kaldellis A., *The Byzantine Republic. People and Power in New Rome*, Cambridge, Mass.–London 2015.
- Kamal Y., *Monumenta cartographica Africae et Aegypti*, t. III, fasc. 1–3: *Époque arabe*, Le Caire 1930–1933.
- Kazhdan A., *Devol*, [in:] *ODB*, t. I, s. 616–617.
- Kazhdan A., *History of Byzantine Literature (850–1000)*, ed. Ch. Angelidi, Athens 2006.
- Kazhdan A., *Mutilation*, [in:] *ODB*, vol. II, s. 1428.
- Kazhdan A., *Naissus*, [in:] *ODB*, t. II, s. 1433–1434.
- Kazhdan A., *Ohrid*, [in:] *ODB*, t. III, s. 1514–1515.
- Kazhdan A., *Singidunum*, [in:] *ODB*, t. III, s. 1904.
- Kennedy H., *Wielkie podboje arabskie. Jak ekspansja islamu zmieniła świat*, przełożył i przypisami opatrzył M. Wilk, Warszawa 2011.
- Key Fowden E., *The Barbarian Plain: Saint Sergius Between Rome and Iran*, Berkeley 1999.
- Khoury A.-Th., *Jean Damascène et l'islam*, *POC* 7, 1957, s. 44–63; 8, 1958, s. 313–339.
- Khoury A.-Th., *Les théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs (VIII–XIII^e siècles)*, Münster 1966.
- Khoury A.-Th., *Les theologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs (VIII^e–XIII^e s.)*, Louvain–Paris 1969.
- Khoury A.-Th., *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e–XIII^e s.)*, Leiden 1972.
- King M.O., *S. Joannis Damasceni „De Haeresibus” cap. CI and Islam*, *SP* 7, 1966, s. 76–81.
- Kochanek P., *Cesarstwo Bizantyńskie w kartografii Zachodu około roku 1000*, *TKHPAN* (Lublin) 12, 2015, s. 7–34.
- Kochanek P., *Graphisches Schema des nordöstlichen Teils von Asien auf ausgewählten mittelalterlichen Weltkarten*, *PPT* 23.2 (46), 2017, s. 219–304.
- Kochanek P., *Iluzja schematów choro- i topograficznych jako baza mnemotechnicznej portolany w starożytności*, [in:] *Tworzenie iluzji społecznej – wiedza w sferze publicznej*, red. J. Szymczyk, M. Zemła, A. Jabłoński, Lublin 2012, s. 73–126.
- Kochanek P., *Klauzura północno-wschodniej Azji na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych*, *VP* 36, 2016, t. 65, s. 211–344.
- Kochanek P., *Rekonstrukcje globusa Kratesa z Mallos w dwóch polskich podręcznikach historii geografii*, *AMe* 20, 2007, s. 139–152.

- Kochanek P., *Rozeslanie Apostolów na mapie Beatusa z Burgo de Osmā*, [in:] *Fructus Spiritus est Caritas*, Księga jubileuszowa ofiarowana Ks. Prof. F. Drączkowskiemu, red. M. Wysocki, Lublin 2011, s. 703–745.
- Kochanek P., *Schemat Krzyża i Grobu Chrystusa w kartografii średniowiecznej i wczesnonowożytnej*, [in:] *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, red. N. Widołk, Opole 2017, s. 121–194.
- Kochanek P., *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej w kontekście klasycznych schematów zamieszkałej Ziemi*, VP 30, 2010, t. 55, s. 307–340.
- Kochanek P., *Trójkąt jako schemat Hiszpanii na mapach średniowiecznych*, RHu 67.2, 2019 (w druku).
- Kochanek P., *Vignetten von Konstantinopel in den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Karten. Die Entwicklung des grafischen Topos der Stadt*, VP 38, 2018, t. 70, s. 395–448.
- Kochanek P., *Winiety metropolii Pentarchii na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych*, VP 34, 2014, t. 62, s. 213–296.
- Kochanek P., *Wpływ starożytnej schematyzacji mnemotechnicznej na średniowieczną i wczesnonowożytną kartografię*, VP 38, 2018, t. 69, s. 285–375.
- Kochanek P., *Współczesne rekonstrukcje globusa Kratesa z Mallos*, [in:] *Archiva temporum testes. Źródła historyczne jako podstawa pracy badacza dziejów. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Stanisławowi Olczakowi*, red. G. Bujak, T. Nowicki, P. Siwicki, Lublin 2008, s. 247–260.
- Koczy L., *Narody w pierwszej wyprawie krzyżowej*, THis 9, 1960/1961, s. 41–96.
- Koder J., „Euromediterraneum” i „Eurazja” w poglądach Bizantyńczyków na przestrzeń i politykę, tłum. K. Iliski, A. Kotłowska, Poznań 2007.
- Kolia-Dermitzaki A., *Some Remarks on the Fate of Prisoners of War in Byzantium (9th–10th centuries)*, CAV 46, 2000, p. 583–620.
- Kościelniak K., *Grecy i Arabowie. Historia Kościoła melkickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634–1516)*, Kraków 2004.
- Kotłowska A., *Jan Skylitzes*, [in:] *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian*. Seria grecka, z. 6, *Pisarze wieku XI*, tłum., komentarz eadem, współpraca A. Brzótkowska, Warszawa 2013, s. 106–109.
- Kotłowska A., *Kekaumenos*, [in:] *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian*. Seria grecka, z. 6, *Pisarze wieku XI*, tłum., komentarz eadem, współpraca A. Brzótkowska, Warszawa 2013, s. 62–65.
- Kozlov S.A., *More than Enemies. The Description of Nomads in the Byzantine Literature of the Epoch of the First Pecheneg Incursion into Byzantium*, [in:] *Rules and Violence. On the Cultural History of Collective Violence from Late Antiquity to the Confessional Age*, eds. C. Dietl, T. Knäpper, Berlin–Boston 2014, s. 83–99.
- Krallis D., *Michael Attaleiates and the Politics of Imperial Decline in Eleventh-Century Byzantium*, Tempe 2012.
- Krausmüller D., *Killing at god's command: Niketas Byzantios' polemic against Islam and the Christian tradition of divinely sanctioned murder*, Al-Masāq 16.1, 2004, s. 163–176.
- Krawiec A., *Ciekawość świata w średniowiecznej Polsce. Studium z dziejów geografii kreatywnej*, Poznań 2010.

- Krumova T., *Pecheneg Chieftains in the Byzantine Administration in the Theme of Paristrion in the Eleventh Century*, AMS.CEU 11, 2005, s. 207–221.
- Kupfer M., *Art and Optics in the Hereford Map. An English Mappa Mundi c. 1300*, New Haven–London 2016.
- Kupfer M., *Medieval world maps: embedded images, interpretive frames*, WI 10.3, 1994, s. 262–288.
- Kuyumdzhieva M., *Imaging the Evil in the First Chapters of Genesis: Texts behind the Images in Eastern Orthodox Art*, SCer 6, 2016, s. 377–396.
- Lampsidis O., *Zur Biographie von Konstantinos Manasses und zur seiner Chronike synopsis (CS)*, B 58, 1988, s. 97–111.
- Lampsidis O., *Zur Sebastokratorissa Eirene*, JöB 34, 1984, s. 91–105.
- Lassner J., *Joseph Sambari on Muhammad and the Origins of Islam: A Learned Rabbi Confronts Muslim Apologetics and a Christian Polemical Tradition*, [in:] *The Middle East Remembered: Forged Identities, Competing Narratives, Contested Spaces*, ed. idem, Ann Arbor 2000, s. 341–385.
- Lauer Ph., *Les fouilles du Sancta sanctorum au Latran*, MEFR 20, 1900, s. 251–287.
- Lazarus-Yafeh H., *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992.
- Leitschuh F.F., *Geschichte der Karolingischen Malerei. Ihr Bilderkreis und seine Quellen*, Berlin 1894.
- Lemerle P., *Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Démétrius et la penetration des Slaves dans le Balkan*, t. II, *Commentaire*, Paris 1981.
- Leszka M.J., *Dlaczego Bizantyńczycy przegrali bitwę pod Anchialos (917)? Wersja Leona Dia-kona*, [in:] *In tempore belli et pacis. Ludzie – miejsca – przedmioty*, red. T. Grabarczyk, A. Kowalska-Pietrzak, T. Nowak, Warszawa 2011, s. 409–414.
- Leszka M.J., *Stracone złudzenia. Religijny kontekst stosunków bizantyńsko-bułgarskich w latach 863–927*, [in:] *Religijna mozaika Bałkanów*, red. M. Walczak-Mikołajczakowa, Gniezno 2008, s. 32–39.
- Leszka M.J., *The Arabs in the Chronicle of Constantine Manasses*, SCer 9, 2019 (w druku).
- Leszka M.J., *Uzurpacje w cesarstwie bizantyńskim w okresie od IV do połowy IX wieku*, Łódź 1999.
- Leszka M.J., *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII–pierwsza połowa XII wieku)*, Łódź 2003.
- Leszka M.J., Marinow K., *Carstwo Bułgarskie: polityka – społeczeństwo – gospodarka – kultura 866–971*, Warszawa 2015.
- Leśny J., *Studia nad początkami serbskiej monarchii Nemaniczków (połowa XI – koniec XII wieku)*, Wrocław–Warszawa 1989.
- Lewis A.R., *The Danube route and Byzantium 802–1195*, [in:] *Actes du XIV^e Congrès International des Études Byzantines*, Bucarest 6–12 Septembre 1971, t. II, Bucaresti 1975, s. 359–368.
- Liersch K., *Die Gedichte Theodulfs, Bischofs von Orleans*, Halle 1880.
- Lings M., *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, New York 1983.
- Loenertz R.J., *Aux origins du despotat d'Epire et de la principaut d'Achaie*, B 43, 1973, s. 360–394.
- Louth A., *Greek East and Latin West. The Church AD 681–1071*, New York 2007.

- Lozovsky N., *Carolingian Geographical Tradition: Was it Geography?*, EME 5.1, 1996, s. 25–43.
- Lozovsky N., *Roman Geography and Ethnography in the Carolingian Empire*, S 81.2, 2006, s. 325–364.
- Lupaşcu S., *Le sceau de la prophétie: connexions entre le christianisme et l'islam sous la dynastie des Abbasides*, A.EHR 15.3, 2011, s. 325–348.
- M[acrides] R.J., *Apokaukos, John*, [in:] ODB, t. I, s. 135.
- M[acrides] R.J., *Bardanes, George*, [in:] ODB, t. I, s. 254–255.
- M[acrides] R.J., *Chomatenos, Demetrios*, [in:] ODB, t. I, s. 426.
- Madgearu A., *Byzantine Military Organization on the Danube, 10th–12th centuries*, Leiden 2013.
- Madgearu A., *The Assanids. The Political and Military History of the Second Bulgarian Empire*, Leiden 2017.
- Magdalino P., *In Search of the Byzantine Courtier: Leo Choïrosphaktes and Constantine Manasses*, [in:] *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, ed. H. Maguire, Washington 1997, s. 141–165.
- Magdalino P., *The empire of Manuel I Komnenos. 1043–1180*, Cambridge 1993.
- Magnae Moravia Fontes Historice*, t. V. Indices, ed. L. Havlík, Brno 1977.
- Makk F., *The Árpads and the Comneni. Political Relation between Hungary and Byzantium in the 12th Century*, Budapest 1989.
- Maksimovich K., *Byzantine Law in Old Slavonic Translations and the Nomocanon of Methodius*, Bsl 65, 2007, s. 9–18.
- Maksimović L., *Srbija i pravci vizantijskih pohoda u XII veku*, ZRVI 22, 1983, s. 7–18.
- Maksimović L., *Vizantijska uprava u doba Paleologa*, Beograd 1972.
- Malamut E., *L'image byzantine des Petchénègues*, BZ 88, 1995, s. 105–147.
- Mallan Ch., *The Historian John Zonaras: Some Observations on His Sources and Methods*, [in:] *Les historiens grecs et romains: entre sources et modèles*, eds. O. Devillers, B. Sebastiani, Bordeaux 2018, s. 353–366.
- Manitius M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Teil I: *Von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts*, München 1911.
- Margry P.J., *De ontwikkeling van de stadsplattegrond*, [in:] P.J. Margry, P. Ratsma, B.M.J. Speet, *Stadsplattegronden. Werken met kaartmateriaal bij stadshistorisch onderzoek*, Hilversum 1987, s. 9–18.
- Markopoulos A., *Sur les deux versions de la Chronographie de Symeon Logothete*, BZ 76.2, 1983, s. 279–284.
- Markovich M., *The "Itinerary" of Constantine Manasses*, ICS 12.2, 1987, s. 277–291.
- Martin J.-M., *L'Italie Byzantine au XI^e siècle*, TM 21.2, 2017, s. 733–748.
- Mauskopf-Deliyannis D., *Charlemagne's silver tables: the ideology of an imperial capital*, EME 12.2, 2003, s. 159–177.
- McCormick M., *Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium, and early medieval West*, Cambridge 1986.
- McCormick M., *Narodziny Europy. Korzenie gospodarki europejskiej. 300–900*, tłum. A. Bugaj, Z. Dalewski, J. Lang, I. Skrzypczak, Warszawa 2007.
- McGeer E., *Infantry versus Cavalry: The Byzantine Response*, REB 46, 1988, s. 135–145.
- McGeer E., *Sowing the Dragon's Teeth: Byzantine Warfare in the Tenth Century*, Dumbarton Oaks–Washington 1995.

- McNeal E.H., Wolff R.L., *The Fourth Crusade*, [in:] *A History of the Crusades*, t. II, *The Later Crusades 1189–1311*, eds. K.M. Setton, R.L. Wolff, H.W. Hazard, Madison–Milwaukee–London 1969, s. 153–185.
- McNelly B.E., *The Miraj of Muhammad in an Acession Typology*, <http://www.bhporter.com/Porter%20PDF%20Files/The%20Miraj%20of%20Muhammad%20in%20an%20Asce- neion%20Typology.pdf>
- Menéndez-Pidal G., *Mozárabes y Asturianos en la cultura de la alta Edad Media en relación especial con la historia de los conocimientos geográficos*, BRAH 134, 1954, s. 137–291.
- Meško M., *Obnova byzantskej moci na Balkáne za vlády Alexia I. Komnénu. Druhá byzantsko-pečenežská vojna (1083–1091)*, Nitra 2012.
- Meško M., *Pecheneg groups in the Balkans (ca. 1053–1091) according to the Byzantine sources*, [in:] *The Steppe Lands and the World beyond Them. Studies in honor of Victor Spinei on his 70th birthday*, eds. F. Curta, B.-P. Maleon, Iași 2013, s. 179–205.
- Meyendorff J., *Byzantin Views of Islam*, DOP 18, 1964, s. 115–132.
- Miklas H., *Zur kirchenslavischen Überlieferung der Häreisengeschichte des Johannes von Damaskus*, [in:] *Festschrift für Linda Sadnik zum 70. Geburtstag*, ed. E. Weier, Freiburg 1981, s. 323–387.
- Millàs i Vallicrosa J.M., *Assaig d'història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*, Barcelona 1931.
- Miller K., *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, Heft I: *Die Weltkarte des Beatus (776 n. Chr.)*, Heft III: *Die kleineren Weltkarten*, Stuttgart 1895.
- Miltenova A., Kajmakova M., *The Uprising of Petăr Deljan (1040–1041) in a new Old Bulgarian Source*, BBg 8, 1996, s. 227–240.
- Minaeva O., *From Paganism to Christianity: Formation of Medieval Bulgarian Art (681–972)*, Frankfurt am Main et al. 1996.
- Minczew G., *Remarks on the Letter of the Patriarch Theophylact to Tsar Peter in the Context of Certain Byzantine and Slavic Anti-heretic Texts*, SCer 3, 2013, s. 113–130.
- Mingana A., *The Transmission of the Koran*, MosW 7.3/4, 1917, s. 223–232; 402–414 [przedruk in: *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book*, ed. Ibn Warraq, New York 1998, s. 97–113].
- Miraj L.F., *Dyrrachion in the Early Christian and Byzantine Period*, Tiranë 2013.
- Mleczko J., *Bułgarskie pieśni łazarskie. Próba systematyki pieśni obrzędowych*, Katowice 2007.
- Morrison C., Cheynet J.-C., *Prices and Wages in the Byzantine World*, [in:] *Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century*, ed. A.E. Laiou, Washington 2002, s. 815–878.
- Moutsopoulos N.C., *Le tombeau du tsar Samuil dans basilique, de Saint Achille à Prespa*, ÉB 20.3, 1984, s. 114–126.
- Muhammad T.M., *Allā Wa Koubar in the Byzantine Conception*, PI 1/2, 2012, s. 296–315.
- Muhammad T.M., *The Concept of Al-takbīr in the Byzantine Theological Writings*, Bsl 72, 2014, s. 77–97.
- Muir W., *The Apology of Al Kindy. In Defence of Christianity Against Islam*, London 1887.
- Mula S., *Muhammad and the Saints: The History of the Prophet in the 'Golden Legend'*, MPH 101.2, 2003, s. 175–188.
- Mu'sad M.F., *The Wives of the Prophet Muhammad. Their Strives and Their Lives*, Cairo, s.a.

- Nallbani E., *Transformations et continuité dans l'ouest des Balkans. Le cas de la civilisation de Komani (IV^e–IX^e) siècles*, [in:] *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité. IV. Actes du IV colloque internationale de Grenoble, 10–12 octobre 2002*, eds. P. Cabannes, J.-L. Lamboley, Paris 2004, s. 481–490.
- Nau F., *L'expansion nestorienne en Asie*, BVMG 40, 1914, s. 193–383.
- Nicol D.M., *The Despotate of Epiros 1267–1479. A contribution to the history of Greece in the middle ages*, Cambridge 1984.
- Neville L., *Anna Komnene: The Life and Work of a Medieval Historian*, Oxford 2016.
- Neville L., *Guide to Byzantine Historical Writing*, with the assistance of D. Harrisville, I. Tarkina, Ch. Watley, Cambridge 2018.
- Neville L., *Heroes and Romans in Twelfth-Century Byzantium: The "Material for History" of Nikephoros Bryennios*, Cambridge 2012.
- Nikolov A., *Cumani Bellatores in the Second Bulgarian State*, AMS.CEU, 11, 2005, s. 223–229.
- Nilsson I., *Constantine Manasses, Odysseus and the Cyclops: On Byzantine Appreciation of Pagan Art in the Twelfth Century*, Bsl 69, 2011, s. 123–136.
- Nilsson I., *Discovering Literariness in the Past: Literature vs. History in the Synopsis Chronike of Konstantinos Manasses*, [in:] *L'écriture de la mémoire: la littérature de l'historiographie. Actes du colloque international sur la littérature byzantine, Nicosie 6–8 mai 2004*, eds. P. Odorico, P.A. Agapitos, M. Hinterberger, Paris 2006, s. 15–31.
- Nilsson I., *Narrating images in Byzantine literature: the Ekphrasis of Konstantinos Manasses*, JöB 55, 2005, s. 121–146.
- Nilsson I., *The Past as Poetry: Two Byzantine World Chronicles in Verse*, [in:] *A Companion to Byzantine Poetry*, eds. W. Hörandner, A. Rhoty, N. Zakkas, Leiden–Boston 2019, s. 517–538.
- Nilsson I., Nystrom E., *To compose, read, use a Byzantine texts: Aspects of the Chronicle of Constantine Manasses*, BMGS 33, 2009, s. 42–60.
- Noehden G.H., *A short Account of the Library of Vienna*, CJ 23, 1821, s. 52–67.
- Nöldeke Th., *Hatte Muhammad christliche Lehrer?*, ZDMG 12, 1858, s. 699–708.
- Obolensky D., *The Byzantine Commonwealth*, Oxford 1971.
- Obolensky D., *Vizantijski Komonvel't*, tłum. K. Todorović, Beograd 1988.
- Obrist B., *Wind Diagrams and Medieval Cosmology*, S 72.1, 1997, s. 33–84.
- Olszaniec S., *Prefektura praetorio Italii, Illyrikum i Afryki (312–425)*, Toruń 2014.
- Ostrogorski G., *Dzieje Bizancjum*, tłum. H. Evert-Kappesowa et al., Warszawa 1968(2008).
- Pajakowski W., *Ilirowie, siedziby i historia, próba rekonstrukcji, Illyrii proprie dicti*, Poznań 1981.
- Pálóczi-Horváth A., *Pechenegs, Cumans, Iasians. Steppe peoples in medieval Hungary*, Budapest 1989.
- Panella E., *Ricerche su Riccollo da Monte di Croce*, AFP 58, 1988, s. 5–85.
- Panov M.P., *The Blinded State. Historiographic Debates about Samuel Cometopoulos and Hist State (10th–11th)*, Leiden–Boston 2019.
- Papadakis A., *Anathema*, [in:] ODB, vol. I, s. 89.
- Papadogiannakis Y., *Michael Glykas and the Afterlife in Twelfth-century Byzantium*, [in:] *The Church, the Afterlife and the Fate of the Soul*, eds. P. Clarke, T. Claydon, Woodbridge 2009, s. 130–142.

- Paroń A., *Die Stammeseliten und das Phänomen des Kulturwandels. Grundlegenden Bemerkungen anhand des Beispiels des Nomadenvölker des euroasiatischen Steppen im Mittelalter*, [in:] *Mittelalterliche Eliten und Kulturtransfer östlich der Elbe. Interdisziplinäre Beiträge zu Archäologie und Geschichte im mittelalterlichen Ostmitteleuropa*, eds. A. Klamm t, S. Rossignol, Göttingen 2009, s. 43–54.
- Paroń A., *Pieczynowie. Koczownicy w krajobrazie politycznym i kulturowym średniowiecznej Europy*, Wrocław 2015.
- Paroń A., *Pieczynowie na kartach De administrando imperio Konstantyna VII Porfirogenety*, AUW.CW 27, 2007, s. 97–112.
- Paroń A., *Scytowie i Rzymianie. Wizerunek nomady w historiografii bizantyńskiej X–XII wieku jako narzędzie do zrozumienia polityki Konstantynopola wobec mieszkańców stepów czarnomorskich*, [in:] *Rzymianie i barbarzyńcy. Religia – kultura – polityka*, red. T. Wołińska, et al., Rzeszów 2019, s. 97–114.
- Paroń A., *Zjawisko zmiany kulturowej w społecznościach koczowniczych na przykładzie Pieczyngów*, [in:] *Stare i nowe w średniowieczu. Pomiedzy innowacją a tradycją*, red. S. Moździoch, Wrocław 2009, s. 443–474.
- Partner P., *Wojownicy Boga. Święte wojny chrześcijaństwa i islamu*, Warszawa 2000.
- Penn M.Ph., *Envisioning Islam. Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphia 2015.
- Pentek Z., *Cesarstwo Łacińskie. 1204–1261. Kolonialne państwo krzyżowców czy Neobizancjum*, Poznań 2004.
- Pentek Z., *Wlachowie i Kumani w służbie bułgarskiej za Asenowiczów, Ludy koczownicze Europy*, BP 14, 2007, s. 125–133.
- Perlmann M., *A legendary story of Ka'b al al-Ahbar's Conversion of Islam*, JSS 5, 1953, s. 85–99.
- Perlmann M., *Another Ka'b al-Abbār Story*, JQR 45, 1954, s. 48–58.
- Petrović M.M., *Saint Sava's Zakonopravilo on the Teachings of Muhammed*, Belgrade 1997.
- Pijoan J., *Miniaturas españolas en manuscritos de la Biblioteca Vaticana, I: El manuscrito 123 Regina Lat.*, CTEEAHR 1, 1912, s. 1–10.
- Pirivatrić S., *Samuilova država. Obim i karakter*, Beograd 1997.
- Pohl W., *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567–822 n. Chr.*, München 1988.
- Poppe A., *The Political Background to the Baptism of Rus'. Byzantine-Russian Relations between 986–89*, DOP 30, 1976, s. 197–244.
- Porter J.R., *Muhammad's Journey to Heaven*, Numen 21.1, 1974, s. 64–80.
- Potec E., *Muhammad's Night Journey to Heaven or the Initiatic Path to a Temporal and Spiritual Leadership*, AJMP 5, 2016, 135–140.
- Praechter K., *Eine vulgärgriechische Paraphrase der Chronik des Konstantinos Manasses*, BZ 4, 1895, s. 272–313.
- Praechter K., *Zur vulgären Paraphrase des Konstantinos Manasses*, BZ 7, 1898, s. 588–593.
- Pritsak O., *Illyricum*, [in:] ODB, t. II, s. 987.
- Pritsak O., *The Pečenegs: a case of social and economic transformation*, AEMAe 1, 1975, s. 211–235.
- Puigvert G., *El manuscrito Vat. Reg. Lat. 123 y su posible adscripción al Scriptorium de Santa Maria de Ripoll*, [in:] *Roma, magistra mundi: itineraria culturae medievalis, Mélanges offerts au Père L.E. Boyle à l'occasion de son 75^e anniversaire*, éd. par J. Hamess e, vol. I, Louvain-la-Neuve 1998, s. 285–316.

- Ramadan R., *The Treatment of Arab Prisoners of war in Byzantium, 9th–10th Centuries*, AI 43, 2009, s. 155–194.
- Rance P., *The Date of the Military Compendium of Syrianus Magister (formerly the Sixth-Century Anonymus Byzantinus)*, BZ 100, 2007, s. 701–737.
- Reichard E., *Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar*, Darmstadt 1990.
- Reinink G.J., *Political Power and Right Religion in the East Syrian Disputation between a Monk of Bet Hale and an Arab Notable*, [in:] *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, eds. E. Grypeou, M.N. Swanson, D. Thomas, Leiden–Boston–Köln 2006, s. 153–169.
- Rek S., *Dracz*, [in:] SSS, t. VIII, s. 61–69.
- Reynolds G.S., *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu. 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*, Leiden–Boston 2004.
- Reynolds G.S., *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, London–New York 2010.
- Robin Ch., *Les signes de la prophétie en Arabie à l'époque de Muḥammad (fin du VIe et début du VIIe siècle de l'ère chrétienne)*, [in:] *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, eds. S. Georgudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt, Leiden–Boston 2012, s. 433–476.
- Rochow I., *Byzanz im 8. Jahrhundert in der sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer kommentar zu den Jahren 715–813*, Berlin 1991.
- Röger J., *Die Bergzeichnung auf den ältesten Karten. Ihr Verhältnis zur darstellenden Kunst*, München 1910.
- Roggema B., *A Christian reading of the Qur'an: the legend of Sergius-Bahīrā and its use of Qur'an and Sīra*, [in:] *Syrian Christians under Islam: the first thousand years*, ed. D. Thomas, Leiden–Boston–Köln 2001, s. 57–73.
- Roggema B., *Introduction*, [in:] *The Legend of Sergius Bahīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden–Boston 2009, s. 1–6.
- Roggema B., *Muslims as Crypto-Idolaters – a Theme in the Christian Portrayal of Islam in the Near East*, [in:] *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, ed. D. Thomas, Leiden–Boston 2003, s. 1–18.
- Roggema B., *Pour une lecture des dialogues islamo-chrétiens en syriaque à la lumière des controverses internes à l'islam*, [in:] *Les controverses religieuses en syriaque*, ed. Fl. Ruani, Paris 2016, s. 261–294.
- Roggema B., *Texts and Translations*, [in:] eadem, *The Legend of Sergius Bahīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden–Boston 2009, s. 210–251.
- Roggema B., *The Affair of the Death of Muhammad*, [in:] *Christian–Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. I (600–900), eds. D.R. Thomas, B. Roggema, Leiden–Boston 2009, s. 401–402.
- Roggema B., *The Affair of the Qur'an*, [in:] *Christian–Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. I (600–900), eds. D.R. Thomas, B. Roggema, Leiden–Boston 2009, s. 595–596.
- Roggema B., *The Disputation between a Monk of Bēth Hālē and an Arab Noble*, [in:] *Christian–Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. I (600–900), eds. D.R. Thomas, B. Roggema, Leiden–Boston 2009, s. 268–273.

- Roggema B., *The Legend of Sergius Bahīrā*, [in:] *Christian–Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. I (600–900), eds. D.R. Thomas, B.H. Roggema, Leiden–Boston 2009, s. 600–603.
- Roggema B., *The Legend of Sergius-Bahīrā in the Light of Christian Apologetics Vis-À-Vis Islam*, [in:] *The Legend of Sergius Bahīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden–Boston 2009, s. 11–210.
- Roggema B., *The Recensions and the Manuscript Tradition*, [in:] *The Legend of Sergius Bahīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden–Boston 2009, s. 211–251.
- Rogošić R., *Veliki Ilirik (284–395) i njegova konačna dioba (396–437). Kritična istraživanja Ilirija iz kasnije povijesti Rimskog carstva*, Zagreb 1962.
- Romane J., *Tryumfujące Bizancjum. Historia militarna Bizantyńczyków w latach 959–1025*, tłum. M. Jucepczuk, Oświęcim 2019.
- Ronin V., *The Franks on the Balkans in the Early Ninth Century*, EB 21.1, 1985, s. 39–57.
- Rosenkranz S., *Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung unter islamischer Herrschaft: 7.–10. Jahrhundert*, Bern–Berlin–Bruxelles 2004.
- Rossi G.B. de, *Piante iconografiche e prospettiche di Roma anteriori al secolo XVI raccolte e dichiarate*, Roma 1879.
- Runciman S., *The Pilgrimages to Palestine before 1095*, [in:] *A History of the Crusades*, t. I, eds. K.M. Setton, M.W. Baldwin, Madison–Milwaukee–London 1969, s. 68–78.
- Saadi A.-M., *The story of Monk Sargis Bahīrā. Early Christian–Muslim Encounters*, Karmo 1.3/4, 1999, s. 22–50; on-line dostępna wersja bez przypisów: <http://www.chaldeansonline.org/Banipal/English/karmo5.html>
- Sahas D.J., *John of Damascus on Islam. The Heresy of the Ishmaelites*, Leiden 1972.
- Sahas D.J., *The Formation of Later Islamic Doctrines as a Response to Byzantine Polemics: The Miracles of Muhammed*, GOTR 27.2/3, 1982, s. 307–324.
- Salinger G., *A Christian Muhammad legend and a Muslim ibn Tūmart legend*, ZDMG 117, 1967, s. 318–328.
- Salway B., *The Nature and Genesis of the Peutinger Map*, IMun 57.2, 2005, s. 119–135.
- Savvides A.G.K., *Byzantino-Normanica: The Norman Capture of Italy (to 1071) and The First Two Invasions in Byzantium (A.D. 1081–1085 and 1107–1108)*, Paris 2009.
- Saxl F., *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters in römischen Bibliotheken*, Heidelberg 1915.
- Schaller D., *Philologische Untersuchungen zu den Gedichten Theodulfs von Orléans*, DA 18.1, 1962, s. 13–91.
- Schlosser J. von, *Beiträge zur Kunstgeschichte aus den Schriftquellen des frühen Mittelalters*, Wien 1891.
- Schlosser J. von, *Schriftquellen zur Geschichte der Karolingischen Kunst*, Wien 1892.
- Schlosser J. von, *Quellenbuch zur Kunstgeschichte des abendländischen Mittelalters. Ausgewählte Texte des vierten bis fünfzehnten Jahrhunderts*, Wien 1896.
- Schmitt O., *Die Petschenegen auf dem Balkan von 1046 bis 1072*, [in:] *Pontos Euxeinos. Beiträge zur Archäologie und Geschichte des antiken Schwarzmeer und Balkanraumes*, ed. S. Conrad et al., Langenweißbach 2006, s. 473–490.
- Schnabel P., *Die Weltkarte des Agrippa als wissenschaftliches Mittelglied zwischen Hipparch und Ptolemaeus*, Phil 90, 1935, s. 405–440.

- Schrieke B. [J. Horovitz], *Mi'rādĵ*, [in:] *EI*, t. VII, s. 97–100.
- Schweder E., *Beiträge zur Kritik der Chorographie des Augustus*, Teil I, Kiel 1876.
- Seibt W., *Johannes Skylitzes: Zur Person des Chronisten*, JöB 25, 1976, s. 81–85.
- Shahīd I., *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. I, 2: *Ecclesiastical History*, Washington, D.C. 1995.
- Shahīd I., *Byzantium in South Arabia*, DOP 33, 1979, s. 85–87.
- Sharon M., *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae, Addendum. Squeezes in the Max van Berchem Collection (Palestine, Trans-Jordan, Northern Syria) Squeezes 1–84*, Leiden 2007.
- Shepard J., *Byzantium's Overlapping Circles*, [in:] *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London, 21–26 August*, Farnham 2006, s. 15–55.
- Shepard J., *Constantine VII's doctrine of „Cointainment” of Rus*, [in:] *ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ. Κ 70-αετιού ακαδημικα Γ.Γ. Λυταβρινα*, Москва 1999, s. 264–283.
- Shepard J., *Mists and portals: the Black Sea's north coast*, [in:] *Byzantine Trade, 4th–12th Centuries. The Archaeology of Local, Regional and International Exchange. Papers of the Thirtieth Spring Symposium of Byzantine Studies, St John's College, University of Oxford, March 2004*, ed. M.M. Mango, Farnham 2009, s. 421–442.
- Simeonova L., *Diplomacy of the Letter and the Cross: Photios, Bulgaria and the Papacy, 860's–880's*, Amsterdam 1998.
- Simiczijew K., *Macedońska liryka ludowa*, Warszawa 1976.
- Simiczijew K., *Pieśń hajducka Słowian Potudniowych*, Wrocław 1985.
- Simon J., *Chorography reconsidered. An alternative approach to the Ptolemaic definition*, [in:] *Mapping Medieval Geographies. Geographical Encounters in the Latin West and Beyond, 300–1600*, Cambridge 2013, s. 23–44.
- Skowronek M., *Palaea Historica. The Second Slavic Translation: Commentary and Text*, Łódź 2016.
- Slade D.M., *Arabia Haeresium Ferax (Arabia Bearer of Heresies): Schismatic Christianity's Potential Influence on Muhammad and the Qur'an*, ATI 7.1, 15, 2014, s. 43–53.
- Sophoulis P., *Byzantium and Bulgaria, 775–831*, Leiden–Boston 2012.
- Sorin N., *In circuitu tenuit... Dacia and Roman Geographical Knowledge*, ENap 21, 2011, s. 37–49.
- Spinei V., *The Great Migrations in the East and South East of Europe from the Ninth to the Thirteenth Century*, transl. D. Bădulescu, Cluj–Napoca 2003.
- Spinei V., *The Romanians and the Turkic Nomads North of the Danube Delta from the Tenth to the Mid-Thirteenth Century*, Leiden–Boston 2009.
- Sprenger A., *Aus Briefen an Prof. Fleischer Von Dr. Sprenger*, ZDMG 7, 1853, s. 412–415.
- Sprenger A., *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, t. I–III, Berlin 1861–1865.
- Sprenger A., *Mohammad's journey to Syria and Professor [F.L.] Fleischer's opinion thereon*, JASB 21, 1852, s. 576–592.
- Stadler P., *Avar Chronology Revisited, and the Question of Ethnicity in the Avar Qaganate*, [in:] *The Other Europe in the Middle Ages: Avars, Bulgars, Khazars and Cumans*, ed. F. Curta [with the assistance of R.K. Kovalev], Leiden–Boston 2008, s. 47–82.
- Starowieyski M., Rola M., *Synod w Elwirze. Wstęp – przekład*, WST 3, 1985/1990, s. 183–205.
- Stepanov Ts., *From 'Steppe' to Christian. Empire, and Back: Bulgaria between 800 and 1100*, [in:] *The Other Europe in the Middle Ages: Avars, Bulgars, Khazars and Cumans*, ed. F. Curta [with the assistance of R.K. Kovalev], Leiden–Boston 2008, s. 363–377.

- Степанов Ts., *Imagining Byzantium from Dysis. Some 'Topoi' in Bulgarian Apocalyptic Literature, 11th–13th Centuries*, [in:] *Византия в собствените ѝ очи и в очите на Другите*, eds. В. Вачкова, А. Миланова, Цв. Степанов, София 2007, s. 108–118.
- Степанов Ts., *Periphery as Universe*, Bsl 59.2, 1998, s. 247–254.
- Степанов Ts., *Waiting for the End of the World: European Dimensions, 950–1200*, Leiden–Boston 2019.
- Stephenson P., *Byzantine conceptions of Otherness after the annexation of Bulgaria (1018)*, [in:] *Strangers to Themselves: the Byzantine Outsider*, ed. D.C. Smyth, Aldershot 2000, s. 245–257.
- Stephenson P., *Byzantine policy towards Paristrion in the mid – eleventh century: another interpretation*, BMGS 23, 1999, s. 43–66.
- Stephenson P., *Byzantium's Balkan frontier. A political study of the Northern Balkans, 900–1204*, Cambridge 2000.
- Stephenson P., *The Byzantine Frontier at the Lower Danube in the Late Tenth and Eleventh Century*, [in:] *Frontiers in Question: Eurasian Borderlands, 700–1700*, eds. D. Power, N. Standen, Houndsmill–Basingstoke 1999, s. 80–104.
- Stern S.M., *Quotations From Apocryphal Gospels in 'Abd Al-Jabbār*, JTS 18.1, 1967, s. 34–57.
- Stiernon L., *Les origines du Despotat d'Épire. A propos d'un livre récent*, REB 17, 1959, s. 90–126.
- Stoyanov Y., *The Other God. Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, New Haven 2010.
- Strässle P.M., *Krieg und Frieden in Byzanz*, B 74, 2004, s. 110–129.
- Strässle P.M., *Krieg und Kriegsführung in Byzanz. Die Kriege Kaiser Basileios II. Gegen die Bulgaren (976–1019)*, Köln 2006.
- Stroumsa S., *On Jewish Intellectuals who converted to Islam in the Early Middle Ages*, [in:] *The Jews of Medieval Islam. Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College*, ed. F. Daniel, London, 1992, s. 179–197.
- Strzelczyk J., *Gerwazy z Tilbury. Studium z dziejów uczoności geograficznej w średniowieczu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970.
- Swoboda W., *Kontynuacja Georgiosa*, [in:] SSS, t. II, s. 468.
- Swoboda W., *Skopje*, [in:] SSS, t. V, s. 230–231.
- Swoboda W., *Solun*, [in:] SSS, t. V, s. 336–340.
- Swoboda W., *Symeon Logotheta*, [in:] SSS, t. V, s. 506–507.
- Swoboda W., Molè W., *Ochryda*, [in:] SSS, t. III, s. 452–456.
- Szádeczky-Kardoss S., *Avarica. Über die Awarengeschichte und ihre Quellen*, Szeged 1986.
- Szilágyi K., *A prophet like Jesus? Christians and Muslims debating Muhammad's death*, JSAI 36, 2009, s. 131–171.
- Szilágyi K., *Muhammad and the Monk: The Making of the Christian Baḥīrā Legend*, JSAI 34, 2008, s. 169–214.
- Szilágyi K., *Resurrection and Ascension of Muhammad*, [in:] *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, t. II, Berlin–New York 2009, kol. 889–900.
- Talbert R.J.A., *Rome's World. The Peutinger Map Reconsidered*, Cambridge 2010.
- Talbot A.M., *Chalkokondyles, Laonikos*, [in:] ODB, t. I, s. 407.
- Talbot A.M., K [azhdan] A., *Epiros despotate of*, [in:] ODB, t. I, s. 716–717.
- Talis D.L., *Из истории русско-корсунских отношений*, BB 14, 1958, s. 103–115.

- Tartar G., *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn (813–834): les épîtres d'al-Hashimī et d'al-Kindī*, Paris 1985.
- Taxidis I., *Ekphrasis of persons with deviatonal behavior in Constantine Manasses' Synopsis Chronike*, *Buž* 35, 2017, s. 145–159.
- Taylor D.G.K., *The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt Ḥālē: Syriac Text and Annotated English Translation*, [in:] *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, eds. S.H. Griffith, S. Grebenstein, Wiesbaden 2015, s. 187–242.
- Theodorescu R., *Roumains et Balkaniques dans la civilisation sud-est européenne*, Bucarest 1999.
- Theodosius II. *Rethinking the Roman Empire in late Antiquity*, ed. Ch. Kelly, Cambridge 2013.
- Thiele G., *Antike Himmelsbilder. Mit Forschungen zu Hipparchos, Aratos und seinen Fortsetzern und Beiträge zur Kunstgeschichte des Sternhimmels*, Berlin 1898.
- Thomas D., *Changing Attitudes of Arab Christians towards Islam*, *Trans* 22.1, 2005, s. 10–19.
- Thomson R.W., *Armenian Variations on the Bahira Legend*, *HUS* 3/4.2, 1979/1980, s. 884–895.
- Thomson R.W., *Muhammad and the origin of Islam in Armenian literary tradition*, [in:] *Armenian Studies/Études arméniennes in memoriam Haïg Berbérian*, ed. D. Kouymjian, Lisbon 1986, s. 829–858 [=idem, *Studies in Armenian Literature and Christianity*, Aldershot 1994].
- Thurn H., *Ioannes Skylitzes, Autor und Werk*, [in:] *Ioannes Scylitzes, Synopsis historiarum*, rec. idem, Berolini–Novi Eboraci 1973, s. VII–LVI.
- Todorova M., *Balkany wyobrazone*, tłum. P. Szymor, M. Budzyńska, Wołowiec 2008.
- Tolan J.V., *The Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002.
- Topolski J., *Problemy metodologiczne korzystania ze źródeł literackich w badaniu historycznym*, [in:] *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Z. Stefanowska, Warszawa 1978.
- Totomanova A.M., *The Chronicle of Theophanes the Confessor in the Slavic Tradition*, *TM* 19, 2015, s. 207–235.
- Traina G., *Mapping the world under Theodosius II*, [in:] *Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in late Antiquity*, ed. Ch. Kelly, Cambridge 2013, s. 155–171.
- Treadgold W., *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997.
- Treadgold W., *The Chronological Accuracy of the Chronicle of Symeon the Logothete for the Years 813–845*, *DOP* 33, 1979, s. 157–198.
- Troupeau G., *Al-Kindī, 'Abd al-Masīh*, [in:] *El*, t. V. 120–121.
- Tsibranska-Kostova M., *Paulicians Between the Dogme and the Legend*, *SCer* 7, 2017, s. 229–263.
- Turlej J., *Justyniana Prima. Niedoceniony aspekt polityki kościelnej Justyniana*, Kraków 2011.
- Turlej S., *Konflikt ikonoklastyczny a problem jurysdykcji nad Illyricum*, *ZNUJ. SRel* 29, 1996, s. 33–37.
- Turlej S., *The Chronicle of Monemvasia. The migration of the Slavs and church conflicts in the Byzantine source from the beginning of 9th century*, Cracow 2001.
- Uhden R., *Die Weltkarte des Martianus Capella*, *Mn*, tertia series, 3, 1936, s. 97–124.
- Uhden R., *Specimen terrae, Ländermaße eines unbekannten Geographen aus dem 1. Jahrhundert n.Ch.*, *PetM* 77.5/6, 1931, s. 128–129.

- Uhden R., *Zur Herkunft und Systematik der mittelalterlichen Weltkarten*, GZ 37, 1931, s. 321–340.
- Usher Smith R., “Nobilissimus” and Warleader: The opportunity and the necessity behind Robert Guiscard’s Balkan expeditions, B 70, 2000, s. 507–526.
- Vachkova V., *Danube Bulgaria and Khazaria as Part of the Byzantine ‘oikoumene’*, [in:] *The Other Europe in the Middle Ages: Avars, Bulgars, Khazars and Cumans*, ed. F. Curta [with the assistance of R.K. Kovalev], Leiden–Boston 2008, s. 339–362.
- Vásáry I., *Cumans and Tatars. Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185–1365*, Cambridge 2005.
- Vasiliev A.A., *Byzance et les Arabes*, t. II, Bruksela 1950.
- Vavřínek V., *Great Moravia between Byzantium and the Latin West*, [in:] *ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ: К 70-летию академика Г.Г. Лумаврина*, ed. Б.Н. Флорья, Москва 1999, s. 39–55.
- Vidier A., *La mappemonde de Théodulf et la mappemonde de Ripoll (IX^e–XI^e siècle)*, BGHD 26.3, 1911, s. 285–313.
- Vidier A., *Sources sénonaises d’une chronique de Saint-Victor de Marseille*, BSNAF [36], 1907, s. 320–321.
- Viré G., *Quelques réflexions sur études d’une tradition manuscrite*, [in:] *Rencontres avec l’antiquité classique. Hommages à Jean Cousin*, Paris 1983, s. 249–258.
- Wasilewski T., *Macedońska historiografia dynastyczna X w. jako źródło do dziejów Bizancjum w latach 813–867*, SŻ 16, 1971, s. 59–83.
- Wasilewski T., *Niš*, [in:] SSS, t. III, s. 402–403.
- Wasilewski T., *Stefan Vojislav de Zahumlje, Stefan Dobroslav de Zeta et Byzance au milieu du XI^e siècle*, ZRVI 13, 1971, s. 109–126.
- Weber E., *Tabula Peutingeriana: Codex Vindobonensis 324, Teil [II]: Kommentar*, Graz 1976.
- Weeb P., *The Familiar and the Fantastic in Narratives of Muhammad’s Ascension to the Heavenly Spheres*, MES 2012, s. 1–17 <http://dx.doi.org/1080/1475262X.2012.726575>.
- White R., *The middle ground. Indians, empires and republics in the Great Lakes region, 1650–1815*, Cambridge 1991.
- Wierzbiński Sz., *U boku bazyleusa. Frankowie i Waregowie w cesarstwie bizantyńskim w XI w.*, Łódź 2019.
- Williams R.R., *An Analysis of the Supernatural Archetype of the Prophet Muhammad as Found in the Sira/Ta’rikh and Tafsir Works of al-Ṭabarī and Ibn Kathīr*, PhD thesis on-line <https://central.bac-lac.gc.ca/.item?id=TC-QMM-108948&op=pdf&app=Library>
- Wilmart A., *Codices Reginenses latini, I: Codices 1–250*, Città del Vaticano 1937.
- Wilmart A., *La composition de la petite chronique de Marseille jusqu’au début du XIII^e siècle. (Regin. Lat. 123)*, RBén 45.2, 1933, s. 142–159.
- Wokół renesansów. Debata metodologiczna przeprowadzona 4–5 kwietnia 2011 r., [in:] *Bizancjum a Renesansy. Dialog kultur. Dziedzictwo antyku. Tradycja a współczesność*, red. M. Janocha, A. Sulikowska, I. Tatarova et al., Warszawa 2012, s. 101–112.
- Wolf K.B., *The Earliest Latin Lives of Muhammad: Texts and Contexts*, [in:] *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands: Eighth to Eighteenth Centuries*, eds. M. Gervers, R.J. Bikhazi, Toronto 1990, s. 89–101.
- Wolińska T., *Elity chrześcijańskie wobec islamu (VII–X w.)*, VP 64, 2015, s. 529–567.
- Wolska-Conus W., *Deux contributions à l’histoire de la géographie*, TM 5, 1973, s. 259–279.

- Woodward D., *Medieval Mappaemundi*, [in:] *The History of Cartography*, vol. I: *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, eds. J.B. Harley, D. Woodward, Chicago–London 1987, s. 287–370.
- Woodward D., *Reality, Symbolism, Time, and Space in Medieval World Maps*, *AAAG* 75.4, 1985, s. 510–521.
- Wüstenfeld H.F., *Nachträgliches über Bahirâ*, *ZDMG* 9, 1855, s. 799–800.
- Xhufi P., *La „debizantinizzazione” dell’Arbanon*, [in:] *The Medieval Albanians*, Athens 1998, s. 59–77.
- Yuretich L., *Introduction*, [in:] *The Chronicle of Constantine Manasses*, translated with commentary and introduction by eadem, Liverpool 2018, s. 1–17.
- Zalewska-Lorkiewicz K., *Ilustrowane mappae mundi jako obraz świata. Średniowiecze i początek okresu nowożytnego*, Warszawa 1997.
- Zawadzki K., *Die Anfänge des „Anathema” in der Urkirche*, Teil 1. *Status Quaestionis*, *VP* 28, 2008, s. 1323–1334; Teil 2. *Anhaltspunkte für das Anathem in Neuen Testament*, *VP* 29, 2009, s. 495–520; Teil 3. *Anatehmatisierungspraxis in der Schriften der Apostolischen Väter und im apokryphen Korintherbrief*, *VP* 30, 2010, t. 54, s. 721–766.
- Zhivkov B., *Khazaria in the Ninth and Tenth Centuries*, Leiden–Boston 2015.
- Ziaka A.G., *Le regard que port la recherche grecque contemporaine sur la découverte de l’islam par le monde byzantin (VIII^e–XIV^e s.)*, *GERI* 5/6, 2002/2003, s. 119–142.
- Zlatarski V.N., *Geschichte der Bulgaren*, t. I, *Von der Gründung des bulgarischen Reiches bis zur Türkenzeit (679–1396)*, Leipzig 1918.
- Znosko A., *Kanony Kościoła Prawosławnego*, t. I w 3 częściach, Hajnówka 2000.

- Lampsidis O., *Εισαγωγή*, [in:] *Constantini Manassis Breviarium Chronicum*, rec. O. Lampsidis, vol. I, Athenis 1996, s. XI–CLIX.
- Tserebelakis G.T., *Ο Νικηφόρος Φωκάς και η απελευθέρωση της Κρήτης από τους Αραβες (961 μ.Χ.)*, Thessalonike 2009.

- Ангелов П., *България и българите в представите на византийците*, София 1999.
- Ангелов П., *Българската средновековна дипломация*, София 1988.
- Ангелов П., *Цар Самуил в представите на византийците*, [in:] *Европейският югоизток през втората половина на X -началото на XI век. История и култура*, със. В. Гюзелев, Г.Н. Николов, София 2015, s. 258–265.
- Андреев Й., *Йоан Екзарх и някои въпроси във връзка с наследяването на царската власт в средновековна България*, [in:] *Преславска Кижовна Школа*, т. I, *Изследвания и материали*, със. М. Тихова, П. Димитров, София 1995, s. 308–316.
- Анисимова Т.В., *Хроника Георгия Амартола в древнерусских списках XIV–XVII вв.*, Москва 2009.

- Антология на памятников литературы домонгольского периода в рукописи XV в. Софийский сборник*, eds. Г.С. Баранкова, Н.В. Савельева, О.С. Сапожникова, Москва–Санкт-Петербург 2013.
- Арутюнова-Фиданян В., *Византия и Армения в X–XII вв.: зона контакта*, [in:] *Византия между Западом и Востоком*, ed. Г.Г. Литаврин, Санкт-Петербург 1999, s. 380–408.
- Арутюнова-Фиданян В., *К вопросу об основных характеристиках контактной зоны*, [in:] *Контактные зоны в истории Восточной Европы: Перекрестки политических и культурных взаимовлияний*, ed. А.М. Некрасов, Москва 1995, s. 42–61.
- Атанасов Г., *Анонимные византийские фоллисы класса „в“ и нашествие печенегов в Добруджу 1036 г.*, SPI 6, 1999, s. 111–122.
- Атанасов Г., *Тервел, хан на българите и кесар на Византия*, Силистра 2004.
- Баранов И., *Таврика в эпоху раннего средневековья*, Киев 1990.
- Бартиян Р. М., *Петр Сицилийский и его История павликиан*, ВВ 18, 1961, s. 323–358.
- Бешевлиев В., *Первобългарите. Бит и култура*, София 1981.
- Божилев Ив., *Изток и Запад в европейското Средновековие*, [in:] *Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, общуване*, eds. В. Гюзелев, А. Милтенова, София 2002, s. 307–312.
- Божилев Ив., *История на средновековна България*, vol. I, *Варварска България*, Пловдив 2017.
- Божилев Ив., *Културата на средновековна България*, София 1996.
- Божилев Ив., *Раждането на средновековна България (нова интерпретация)*, ИП 48.1/2, 1992, s. 3–34.
- Божилев И., Гюзелев В., *История на Добруджа*, т. II, Варна 2004.
- Божилев И., Гюзелев В., *История на средновековна България, VII–XIV век*, София 1999.
- Бондач А.Г., *Иоанн Зонара*, [in:] *Православная энциклопедия*, т. XXIV, Москва 2010, s. 250–261.
- Бояджиев Ст., *Архитектурата на българите от VII до XIV век (в три тома)*, т. I, *Дохристиянска архитектура*, София 2008.
- Ваклинов С., *Формиране на старобългарската култура VI–XI век*, София 1977.
- Ваклинова М., *Велики Преслав – някои пластични идеи в украсата на сградите му*, ПБА 2, 1993, s. 40–51.
- Ваклинова М., *Дворците на средновековна България*, [in:] *България 1300. Институции и държавна традиция*, vol. II, ed. Ев. Бужашки, София 1982, s. 255–263.
- Ваклинова М., *Материали и производство на преславската каменна пластика*, Пр.Сб 5, 1993, s. 68–100.
- Ваклинова М., *Някои особености на скулптурно-декоративната практика във Велики Преслав през IX–X век*, [in:] *Древнерусское искусство. Балканы. Русь*, eds. А.И. Комеч, О.Е. Етингов, Санкт-Петербург 1995, s. 142–162.
- Василевский В.Г., *Византия и Печенеги 1048–1094*, ЖМНП 164.2, 1872, s. 116–165, 243–332 [= idem, *Труды*, т. I, Санкт-Петербург 1908, s. 1–175].
- Васильевский В.Г., *Хроника Логофета на славянском и греческом*, ВВ 2, 1895, s. 78–151.
- Вачкова В., *Понятието „Запад“ в историческата аргументация на средновековна България*, SB 25, 2006, s. 295–303.

- Великие Минеи Четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием*. Сентябрь, дни 14–24, Санкт-Петербург 1869.
- Византия между Западом и Востоком*, ed. Г.Г. Литаврин, Санкт-Петербург 1999.
- Войников Ж., *Титли и имена в Първата българска държава. Сравнителен анализ*, Велико Търново 2018.
- Горина Л.В., *Българский хронограф и его судьба на Руси*, София 2005.
- Гюзелев В., *Средновековна България и Западна Европа (IX–XI в.)*, [in:] България 1300. *Институции и държавна традиция*, vol. II, ed. Ев. Буцашки, София 1982, s. 271–284.
- Гюзелев В., *Съчинения в 5 тома*, vol. III, *Папството и българите през Средновековието*, София 2013.
- Данчева-Василева А., *Западноевропейската политика на средновековна България през IX–XI вв.*, *Стар* 1, 1999, s. 69–79.
- Дечев Д., *Отговорите на папа Николай по допитванията на българите*, София 1922.
- Джурова А., *1100 години българска ръкописна книга. Фрагмент и миниатюра*, София 1981.
- Джурова А., *Въведение в славянската кодикология. Византийският кодекс и рецепцията му сред славяните*, София 1997.
- Димитров Х., *България и номадите до началото на XI век*, Пловдив 2011.
- Димитров Х., *Българо-унгарски отношения през Средновековието*, София 1998.
- Димитрова Д., *Някои наблюдения върху литературните особености на апокрифа „Слово за Адам и Ева“*, *СЛ* 11, 1982, s. 56–66.
- Дьопман Х.-Д., *Значението на България за разделянето на източното и западното християнство. Принос към историята на Фотиевата схизма*, прев. Р.П. Чолаков, София 2018.
- Дончева-Петкова Л., *Одърци. Некрополи от XI век*, т. II, София 2005.
- Дуйчев И., *Същинското значение на името мокрос у Анна Комнена*, [in:] *idem*, *Българското средновековие*, София 1972.
- Европейският югоизток през втората половина на X-началото на XI век. История и култура*, със. В. Гюзелев, Г.Н. Николов, София 2015.
- Иванов С.А., *Полемическая направленность «Истории» Ава Диакона*, *ВВ* 43, 1982, s. 74–80.
- Иванова-Мавродинова В., *За украсата на ръкописите от Преславската книжовна школа*, *Пр.Сб* 1, 1968, s. 80–124.
- Иванова-Мавродинова В., *Украсата на старобългарските глаголически ръкописи*, *Изк* 15.7, 1965, s. 10–16.
- Инкова М., *Аварски иновации в старобългарската култура?*, [in:] Проф. д.и.н. Станчо Ваклинов и средновековната българска култура, eds. К. Попконстантинов, Б. Борисов, Р. Костова, Велико Търново 2005, s. 99–112.
- Иосиф iеромонах, *Опись рукописей перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии*, Москва 1882.
- Истрин В.М., *Книги временыя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь*, т. I, Петроград 1920.
- Истрин В.М., *Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе*, ed. М.И. Чернышева, Москва 1994.
- Жаркая В.Ю., *Несколько замечаний о сложных эпитетах у Константина Манассии*, *АДСВ* 44, 2016, s. 178–190.

- Златарски В.Н., *История на българската държава през средните векове*, т. I.2, *Първо Българско Царство. От славизацията на държавата до паднето на Първото Царство*, София 1927, т. II, *България под византийско владичество (1018–1187)*, София 1934, т. III, *Второ Българско Царство. България при Асеневци (1187–1280)*, София 1940.
- Каждан А.П., *Хроника Симеона Логофета*, ВВ 15, 1959, s. 125–143.
- Кириллов М., *Заради възрождение новой болгарской словесности или науки. Сочинение или книжица русского историописателя Венелина*, Москва 1838.
- Клосс Б.М., *К вопросу о происхождении Еллинского летописца второго вида*, ТОДРА 27, 1972, s. 370–379.
- Клосс Б.М., *Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII вв.*, Москва 1980.
- Князький И.О., *Византия и кочевники южнорусских степей*, Санкт-Петербург 2003.
- Козлов С.А., *Византийская традиция о последней византино-печенежской войне*, [in:] *Международный альманах 10*, ed. С.В. Кондратьев, Тюмень 2011, s. 7–22.
- Лавров П., *Югославянская переделка Зонары*, ВВ 4, 1897, s. 452–460.
- Литаврин Г.Г., *Геополитическое положение Византии в средневековом мире в VII–XII вв.*, [in:] *Византия между Западом и Востоком*, ed. Г.Г. Литаврин, Санкт-Петербург 1999, s. 11–47.
- Литаврин Г.Г., *Кекавмен и его поучение*, [in:] *Советы и рассказы Кекавмена. Поучение византийского полководца 3 XI века. Подготовка текста, введение, перевод и комментарий Г.Г. Литаврин*, Санкт-Петербург 2003, s. 13–131.
- Литаврин Г.Г., *Принцип наследственности власти в Византии и в Болгарии в.*, [in:] *Славяне и их соседи*, т. I, Москва 1988, s. 31–33.
- Максимов Ю.В., *Византийские сочинения об исламе*, Москва 2012.
- Маринов К., *Как трябва да се водят планински сражения. Препоръки в някои византийски и антични стратегикони*, ВМед 4/5, 2013/2014, s. 363–381.
- Маринов К., *Преминаването на планинските проходи според византийските и някои антични трактати за военното изкуство*, [in:] *Българско средновековие: общество, власт, история. Сборник в чест на проф. д-р Милияна Каймакова*, ред. Г.Н. Николов, София 2013, s. 205–220.
- Маринов К., *Разузнавачи, шпиони, предатели. Значение на разузнаването при действията на византийските войски в планинска местност (VI–XI в.)*, ВМед 7, 2016, s. 351–371.
- Матанов Х., *В търсене на средновековното време. Неравният път на българите (VII–XV в.)*, София 2014.
- Матанов Х., *Средновековие и българска историческа съдба*, Ист 1, 1993, s. 36–43.
- Матвеев В., Щеголева Л., *Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели*, Москва 2000.
- Махалов С.Н., *Концепция мира в политической идеологии Византии первой половины X в.: Николай Мистик и Феодор Дафнопат*, [in:] *Византия и средневековый Крым*, Симферопол 1995, s. 19–31.
- Мещерский Н.А., *Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX–XV вв.*, Ленинград 1978.
- Миланова А., *Българско средновековие в образи, vol. I. Зооморфна каменна пластика от VIII до XIV век*, София 2017.
- Миланова А., *Каменната пластика в средновековна България между Византия и Западна Европа*, SB 32, 2017, s. 203–226.

- Милтенова А., *Текстологически наблюдения върху два апокрифа: Апокрифен цикъл за кръстното дърво, приписван на Григорий Богослов, и апокрифа за Адам и Ева*, СЛ 11, 1982, s. 35–53.
- Минаева О., *Ранносредновековното българско изкуство и пътят на коприната: бележки към проблематиката и изследванията в българската наука*, МИФ 15, 2010, s. 106–132.
- Михеев В., *Подонье в составе Хазарского каганата*, Харьков 1985.
- Момчилов Д., *Култура и политика на Първото българско царство в Североизточна Тракия*, Варна 2007.
- Момчилов Д., *Опит за демографска характеристика на Североизточна Тракия VII–X век*, [in:] Проф. д.и.н. Станчо Ваклинов и средновековната българска култура, eds. К. Попконстантинов, Б. Борисов, Р. Костова, Велико Търново 2005, s. 305–309.
- Момчилов Д., *Приемственост и противопоставяне в Северна Тракия до IX век (Археологически наблюдения и бележки върху религиозното, политическото и културното развитие)*, [in:] Средновековният човек и неговият свят. Сборник в чест на 70-та годишнина на проф. д.и.н. Казимир Попконстантинов, ed. Р. Костова, Велико Търново 2014, s. 141–148.
- Мутафчиев П., *Изток и Запад в европейското средновековие*, [in:] idem, *Изток и Запад в европейското средновековие. Избрано*, ed. В. Мутафчиева, София 1993, s. 125–158.
- Мутафчиев П., *Книга за българите*, ed. В. Гюзелев, София 1987.
- Муцопулос Н., *Базъликата „Свети Ахилий“ в Преспа (Един исторически паметник – светиния)*, Пловдив 2007.
- Николов А., *Между Рим и Константинопол. Из антикатолическата литература в България и славянския православен свят (XI–XVII вв.)*, София, 2016.
- Николов Г.Н., *Българският цар Самуил*, София 2014.
- Николов Г.Н., *Византийско коварство и българско предателство, 1015–1018*, КЧ 22, 2016, s. 71–88.
- Николов Г.Н., *Смъртта на българския цар Борис II (969–971, † 978)*, [in:] *Изследвания в памет на проф. Д-р Георги Бакалов (1943–2012)*, София 2017, s. 250–257.
- Николова С., *Исторически съчинения в българската литература през IX–XII вв.*, [in:] КМЕ, vol. I, s. 129–138.
- Острогорский Г., *Славянский перевод хроники Симеона Логофета*, СК 5, 1932, s. 17–37.
- Павлов П., *Векът на цар Самуил*, София 2014.
- Павлов П., *Кракра*, [in:] Й. Андреев, И. Лазаров, П. Павлов, *Кой кой е в средновековна България*, София 2012, s. 404–405.
- Павлов П., *Куманите в обществено-политическия живот на средновековна България (1186 – началото на XIV век)*, ИП 46.7, 1990, s. 16–26.
- Пиотровская Е.К., *Летописец вскоре патриарха Никифора*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.)*, ed. Д.С. Лихачев, Ленинград 1987, s. 231–234.
- Плетнева Св., *От кочевий к городам. Салтово-Маяцкая культура*, Москва 1967.
- Плетнева Св., *Очерки хазарской археологии*, Москва–Иерусалим 2000.
- Попов И.Н., *Иоанн Малала*, [in:] *Православная энциклопедия*, т. XXIV, Москва 2010, s. 437–443.

- Примов Б., *Византия, Франкската империя и България*, ИП 37.3/4, 1981, s. 203–212.
- Рашев Р., *Българската езическа култура VII–IX век*, София 2008.
- Рашев Р., *Поселищният живот в Северна Тракия през ранното Средновековие*, [in:] *Североизточна Тракия и Византия през IV–XIV век*, ed. Д. Овчаров, София–Сливен 1993, s. 101–116.
- Рашев Р., *Тронната палата в Плиска*, ППРе 8, 2000, s. 35–43.
- Романчук А.И., „Слои разрушения X в.” в Херсонесе (К вопросу о последствиях корсунского похода Владимира), ВВ 50, 1989, s. 182–188.
- Российская государственная библиотека. Научно-исследовательский отдел рукописей. Фонд № 98. Собрание рукописных книг Е. Е. Егорова. Описание, т. II, XIV–XIX вв., eds. И.В. Левочкин, Т.В. Анисимова, Москва 2014.
- Салмина М.А., *Хроника Константина Манассии как источник Русского хронографа*, ТОДРА 32, 1978, s. 279–287.
- Симеонова Л., *Крепостта Видинис/Бдин и „завръщането на Византия на Дунава”: ре-ализация и крах на една имперска мечта*, SB 32, 2017, s. 61–93.
- Сковронек М., *Замечания о наименовании малоазиатских богомилов в византийских и славянских источниках*, Рbg 40.4, 2016, s. 27–40.
- Славова Т., *Библейски преводи в България през X век*, [in:] *История на българската средновековна литература*, съст. А. Милтенова, София 2008, s. 100–103.
- Снегаров И., *История на Охридската архиепископия*, т. I, *От основаването ѝ до завладяването на Балканския полуостров от турците*, София 1924 (reprint z 1995 г.).
- Среднеболгарский перевод Хроники Константина Манассии в славянских литературах*, eds. Д.С. Лихачев, И.С. Дуйчев, София 1988.
- Срезневский В.И., *Симеона Метафраста и Логофета описание мира от бытия и летописно собран от различных летописец. Славянский перевод Хроники Симеона Логофета с дополнениями*, Санкт-Петербург 1905.
- Станислов С., *Художественият метал на българското ханство на Дунав (VII–IX век)*, София 2006.
- Степанов Цв., *България между 822 г. и края на XI в.: „разбуждането” на един традиционен образ*, [in:] *Mediaevalia Christiana: Власт – Образ – Въобразяване*, eds. Г. Казакков, Цв. Степанов, София 2005, s. 182–199.
- Степанов Цв., *В очакване на Края: европейски измерения ок. 950 – ок. 1200*, София 2016.
- Степанов Цв., *Власт и авторитет в ранносредновековна България (VII – ср. IX в.)*, София 1999.
- Стоянов В., *Куманите в българската история (XI–XIV век)*, ИП 61.5/6, 2005, s. 3–25.
- Стоянов В., *Куманология. Опит за реконструкция*, София 2006.
- Съботинов А., *България при цар Самуил и неговите наследници (976–1018 г.), т. I, Извори и литература (опит обобщение)*, София 2008.
- Творогов О.В., *Древнерусские хронографы*, Ленинград 1975.
- Творогов О.В., *Летописец Еллинский и Римский*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV–XVI в.)*, ed. Д.С. Лихачев, т. II, Ленинград 1989, s. 18–20.
- Творогов О.В., *Материалы к истории русских хронографов. 2. Софийский хронограф и „Хроника Иоанна Малалы”*, ТОДРА 37, 1983, s. 188–221.

- Творогов О.В., *Паралипомен Зонары. Текст и комментарий*, [in:] *Летописи и хроники. Новые исследования. 2009–2010*, ed. О.Л. Новикова, Москва–Санкт-Петербург 2010.
- Творогов О.В., *Хроника Георгия Амартола*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.)*, ed. Д.С. Лихачев, Ленинград 1987, s. 469–470.
- Тодоров Т., *България през втората и третата четвърт на X век: политическа история*, София 2006 [niepublikowana dysertacja doktorska].
- Тодоров Т., *Владетелският статут и титла на цар Петър I след октомври 927 г.: писмени сведения и сфрагистични данни (сравнителен анализ)*, [in:] *Юбилеен сборник. Сто години от рождението на д-р Васил Хараланов (1907–2007)*, Шумен 2008, s. 93–108.
- Томов Т., *Ключ* 1014, София 2015.
- Тотоманова А.М., Атанасова Д., *Станиславов Чети-Миней*, т. I, *Издание на текста*, София 2018.
- Тъпкова-Займова В., *Долни Дунав – гранична зона на византийския Запад. Към историята на северните и североизточните български земи, края на X–XIII вв.*, София 1976
- Хиляда години от битката при Беласица и от смъртта на цар Самуил (1014–2014)*, ред. В. Гюзелев, Г.Н. Николов, София 2015.
- Хрониката на Константин Манаси. Зората на българска епика*, ed., прев. И. Буяклиев, исторически коментар И. Божилов, София 1992.
- Флеров В., *„Города” и „замки” Хазарского каганата. Археологическая реальность*, Москва–Иерусалим 2011.
- Флерова В., *Образы и сюжеты мифологии Хазарии*, Москва–Иерусалим 2001.
- Чобанов Т., *Свещените дворци на българските канове*, София 2008.
- Шапкарев К.А., *Сборник от български народни умотворения*, eds. П. Динев, С. Стойков, т. I, София 1968.
- Шахматов А.А., *Толковая палея и русская летопись*, вып. I, Санкт-Петербург 1904.
- Шиваров Н., *Есхатологични акутни виждания и активности на Запад и на Балканите през XI–XII вв.*, ГСУНЦСВПИД 98 (17), 2013, s. 121–136.
- Шиваров Н., *Есхатологични представи в старобългарски писмени творения в края на първото хилядолетие. Характеристика и задачи в изследванията*, [in:] *Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, обичуване*, eds. В. Гюзелев, А. Милтенова, София 2002, s. 291–304.
- Шиваров Н., *За някои пророчески и апокалиптически есхатологични влияния в старобългарската литература*, [in:] *Сборник в чест на проф. д-р Георги Данчев по случай 70-годишнината му. Международна научна конференция, Велико Търново, 13–14 декември 2002 г.*, ed. Д. Кенанов, Велико Търново 2004, s. 564–576.
- Щапов Я.Н., *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв.*, Москва 1978.

Indeks osobowy



A

Aaron Komitopul 38, 115, 204
Abd ar-Rahman ibn Abi Laila, uczony 156
Abel, postać biblijna 235, 236
Abraham, patriarcha biblijny 37, 206
Abu Bakr, kalif 157
Abu Talib ibn Abd al-Muttalib, wuj Mahometa 250, 263
Adam, postać biblijna 40, 234–236
Ademar z Monteil, bp 50
Afrodyta, bogini 22, 23, 41, 285, 287
Agnellus z Rawenny, autor 69, 304
Aleksy I Komnen, cesarz 49, 56, 137, 142, 143
Alila, postać z folkloru 226
Al-Kindi, filozof 248
Amram, postać biblijna 204
Amr ibn al-As, wódz arabski 157
Andronik, brat cesarza Manuela I 212
Andronik III Paleolog, cesarz 53
Andrzej z Krety, hymnograf bizantyński 232
Angelina, postać z folkloru 225

Angelow Petyr 118, 122
Angelow Grigor, postać z folkloru 228
Anna Komnena, autorka bizantyńska 56, 113, 115, 116, 138, 141, 142, 145, 291, 304, 316, 319, 331
Anzelm de Toucy 52
Aratos, lekarz, poeta 62, 70, 337
Arystoteles, filozof 198
Astruc Charles 23, 24, 30, 316
Aszot, syn Taronitesa stratega Tesaloniki 117, 121
Atanazy Aleksandryjski, ojciec Kościoła, bp 238
Augustyn z Hipony, bp 198, 236
Azarikah, niewolnik 157

B

Bahira (także jako Baeira, Jan, Nastur, Pakhyras, Rabban Sargis, Sargis, Sergiusz), mnich 10, 247–277, 294, 295, 310, 321, 323, 337
al-Baladuri Ahmad, autor arabski 153–161, 249, 304

Baldwin I, łaciński cesarz Konstantynopola 52
Baunard Louis 65, 317
 Bazyl I [Basil II]¹, cesarz 23
 Bazyl II, cesarz 46–48, 54, 56, 99, 108, 109, 114, 116–118, 120, 122, 214, 216, 217, 314
 Bazyl rektor, wódz bizantyński 137
 Bazyl Wielki, bp, ojciec Kościoła 240
 Beatus z Liébana, kartograf 81, 82, 96, 97, 100, 109, 327
 Beda Czcigodny, autor 62–64, 84, 102, 105, 107, 109, 304
 Bela III, król Węgier 51
 Bela IV, król Węgier 148–151
Bielawski Józef 153, 156, 260, 317
Block C.J. 254, 257, 268, 318
Bonarek Jacek 112, 113, 116, 117, 122, 147, 318
 Bonifacy z Monferrat, król Tesaloniki 51, 52
 Boran, królowa perska 282
 Borys II, car bułgarski 114
 Borys-Michał [Boris-Michael], chan bułgarski 56, 169, 174
Bradford Brian C. 250–252, 260, 270, 318
von den Brincken A.-D. 60, 64, 65, 67–70, 73, 77, 81, 82, 85, 90, 92, 96, 98, 101, 102, 318, 319

C
 Chadidża, żona Mahometa 38, 249, 251, 252, 256
 Cham, postać biblijna 243, 244
 Chosroes II, król perski 262, 280, 282
 Chrelio, wojewoda Relio 222
Contessa Andreina 60, 61, 63, 72, 73, 77, 82, 83, 85, 87, 88, 91, 92, 97–100, 320
Cuissard Charles 65, 66, 321
 Cyrus, król perski 191
 Cyryl (Konstantyn), apostoł Słowian 47, 242, 245, 308
Czajka Henryka 219–221, 223, 230, 321

¹ W nawiasach [] umieszczone zostały imiona użyte w tekście Ts. Stepanova, jeśli różnią się formą od użytych w innych tekstach.

D
 Damian, mnich, folkl. 223, 224
 Daniel, prorok 174
 Dawid, postać biblijna 115, 205, 232, 245
 Demetriusz Chomatenos, teolog bizantyński 56, 57, 305
Detlefsen Detlef 75, 76, 321
 Dioklecjan, cesarz 18
 Dionizy z Halikarnasu, autor grecki 213
 Dojczin 222
Dzhurova Axinia 175
Dziekan Marek M. 153, 322

E
Ebert Adolf 66, 322
Edson Evelyn 60–63, 72–74, 77, 82, 84, 85, 88, 91, 92, 98, 99, 108, 109, 322
 Efrem Syryjczyk, ojciec Kościoła 238
 Einhard, autor 68, 69, 305, 306
 Elena, postać z folkloru 225
 Elias, prorok 10, 228
Englisch Brigitte 60, 61, 63, 73, 74, 77, 81, 82, 84–86, 88, 90, 92, 95, 97–100, 103, 109, 322
 Epifaniusz z Cypru, bp 238, 284
 Erina, postać z folkloru 225
 Eutymiusz Zygaben, teolog bizantyński 237, 238, 306
 Ewa, postać biblijna 85, 235–238

F
Fehér Géza 170
 Filip Madżarin 222
Freeman Ann 67, 323

G
 Ġābir, dziadek Ahmada al-Baladuriego 154
 Gabriel, archanioł 38, 264, 276
 Gabriel Radomir, car bułgarski 115, 122
Gautier Dalché Patrick 60, 61, 63, 64, 66, 67, 70, 72–77, 82, 84–88, 90–92, 98–100, 108, 305, 311, 315, 323
 Gedeon, postać biblijna 269
 German II, patriarcha Konstantynopola 57, 310

Godfryd de Karytaena 52
De Goeje Michael Jan 154, 155, 157, 304,
 306, 314, 320, 325
Gorina Ludmila 15
Gottheil Richard 248, 253, 254, 310, 323
Gouillard Jean 23, 24, 30, 316
Griffith Sidney H. 248, 253–257, 259–261,
 264, 270, 275, 305, 324, 337
 Grzegorz Taronites, strateg Tesaloniki 117,
 121

H

Hagar, postać biblijna 244, 261
 Harun ar-Raszyd, kalif 154
Hauréau Barthélemy 66, 71, 324
 Hektorović Petar, autor 220
 Herakliusz, cesarz 46, 158–161, 282, 285
 Herodot, historyk 23, 57, 144
 Hiob, postać biblijna 205
 Hiszam ibn Muhammad ibn as-Sa'ib al-Kal-
 bi, autor arabski 159
Homburger Otto 66, 67, 325
Homza Martin 164, 325
 Hubasz ibn Kajsa al-Kuszajri 159
 Al-Husain ibn as-Aswad, uczony 156
 Hyginus, pisarz 62

I

Ibn Hiszam (Abū Muhammad 'Abd al-Malik
 ibn Hishām ibn Ayyūb al-Himyarī), au-
 tor arabski 249, 250, 271, 306
 Ibn Ishak (Muḥammad ibn Ishāq ibn Yasār
 ibn Khayār), autor arabski 249, 251,
 252, 265, 271, 306
 Ibn Kathir (Abū l-Fidāḥ Ismā'il b. 'Umar b.
 Katīr), autor arabski 249, 306
 Ibn Khurdadbeh, autor arabski 184, 188,
 306
 Ibn Sad al-Baghdadi (Abū 'Abd Allāh Muḥa-
 mmad ibn Sa'd ibn Manī' al-Baḥrī al-
 -Hāshimī), autor arabski 249–251, 307
 Ibn Sahm al-Antaki, autor arabski 158
 Irena, żona Andronika brata Manuela I 212
 Ireneusz z Lyonu, bp 236, 285
 Ismail ibn Alisz, autor arabski 160

Iszozaw III, patriarcha Asyryjskiego Kościoła
 Orientu 281–283, 307
Iwanow Jordan 221
 Izaak Komnen, cesarz 138, 143
 Izaak, postać biblijna 206
 Izajasz [Isaiah], prorok 173, 174, 199, 200,
 203, 204, 315
 Izmael, postać biblijna 37, 206, 253, 260–
 262, 271, 285
 Izydor z Sewilli, bp, autor 62, 63, 83, 84,
 109, 307

J

Jagić Vatroslav 220
 Jan Aleksander, car bułgarski 17, 213, 241
 Jan Apokaukos, teolog bizantyński 57
 Jan-Asen, car bułgarski 147
 Jan Chrzyciel, prorok 200, 286
 Jan Egzarcha, autor bułgarski 239
 Jan, ewangelista 200, 203, 204, 284
 Jan Geometres, autor bizantyński 114, 121,
 307
 Jan III Watatzes, cesarz 52
 Jan II Komnen, cesarz 49, 143
 Jan I Tzymiskes, cesarz 114, 117, 189, 190,
 214, 216, 217
 Jan Kontostefan, sebastos 212
 Jankuła, junak 222
 Jan Lidyjczyk, autor bizantyński 213
 Jan Malalas, autor bizantyński 14, 213
 Jan Mauropus, bp 135, 150, 307
 Jan Skylitzes, autor bizantyński 56, 112–122,
 128–132, 134–136, 138, 150, 191, 307,
 318, 327
 Januda, postać z folkloru 226
 Jan Władysław, car bułgarski 115
 Jan z Antiochii, autor bizantyński 213
 Jan z Damaszku, teolog bizantyński 10, 20,
 22, 232, 256, 257, 266, 267, 271, 274,
 279, 284–288, 307, 308
 Jan Złotousty, bp 238, 240
 Jan Zonaras, autor bizantyński 16, 17, 113–
 118, 120–122, 128, 130–132, 134, 136,
 138, 139, 141, 213, 303, 308
 Jazid ibn Abi Sufjan, wódz arabski 158

Jeffreys Elizabeth 112, 211, 212, 322, 325
 Jerzy Bardanes, teolog bizantyński 57, 58, 310
 Jerzy Kedrenos, autor bizantyński 213
 Jerzy Mnich, autor bizantyński 9, 14–16, 20–25, 30, 113, 116, 121, 213, 256, 303, 308, 309
 Jerzy Synkellos, autor bizantyński 18
 Jerzy św. 224–226
 Jezus Chrystus 18, 38–40, 42–44, 63, 82, 95, 105, 149, 200, 201, 203–206, 235, 241, 249, 252, 266, 269, 270, 273, 279–281, 285, 286, 327
 Jowan, postać z folkloru 225, 226
 Juliusz Afrykańczyk, autor rzymski 18
 Justynian I, cesarz 14, 45, 55, 252, 337

K

Ka'b al-Ahbar 261, 273, 332
 Kain, postać biblijna 235, 236, 238
 Kalinika, manichejka 24, 41
 Kalomena, postać biblijna 238
 Kanaan, postać biblijna 244
 Karaman, wódz Pieczyngów 135
 Karol II Łysy, cesarz 69
 Karol I Wielki, cesarz 68–70, 306
 Katalaim, wódz Pieczyngów 135, 136
 Katarzyna, córka Jana Władysława, cara bułgarskiego 115
 Kegen, wódz Pieczyngów 127, 130–134, 137, 144, 150, 322
 Kekaumen, Katakalon, autor bizantyński 47, 114, 116, 118, 119, 121, 137, 308, 327
Kennedy Hugh 154, 155, 326
 Klemens Aleksandryjski, teolog 238
 Klemens z Ochrydy, bp 245, 308
 Konstans II, cesarz 160
 Konstantyn Bardas, wódz bizantyński 191
 Konstantyn Dragasz/Kostadin car, władca serbski 227
 Konstantyn IV, cesarz 24
 Konstantyn I Wielki, cesarz 18, 70
 Konstantyn IX Monomach, cesarz 131, 132, 134, 136–138, 150

Konstantyn Manasses, autor bizantyński 10, 17, 122, 211–216, 308, 317, 325, 328, 331, 332
 Konstantyn-Sylwian, herezjarcha 24, 41, 42
 Konstantyn V [Constantine V], cesarz 172, 306
 Konstantyn VII Porfirogeneta, cesarz 47, 54, 55, 127, 128, 142, 143, 146, 178, 179, 191, 192, 308, 309, 332
 Konstantyn X Dukas, cesarz 139
 Kosma Prezbiter, autor bułgarski 239
 Kosma, przybrany brat Jana z Damaszku 284
 Kosma z Majumy, hymnograf bizantyński 232
 Krakras, wódz bułg. 117, 118
 Krum, chan bułgarski 115
 Krystyna, królowa Szwecji 59, 61
Kupfer Marcia 60, 67, 70, 72, 77, 87, 328

L

Al-Lait ibn-Sad ibn Abd al-Rahman al Fahmi al-Kalkaszandi, imam 160
Lampsidis Odysseus 212, 213, 308, 328, 339
Leitschuh Franz F. 65, 328
 Lekas, paulicjanin 141
Lemerle Paul 23, 24, 30, 46, 316, 328
 Leon Diakon, autor bizantyński 112, 120, 180, 181, 185, 186, 188, 189, 310, 325, 328
 Leon III, cesarz 267, 271, 309
 Leon IV [Leo IV], cesarz 172
 Leon Melissenos 120
 Leon VI Mądry, cesarz 178–181, 183–192, 310
Liersch Karl 66, 328
Litavrin Gennadii G. 165
 Lotar I, cesarz 69
 Ludwik II Niemiecki, król wschodniofrankijski 69
 Ludwik I Pobożny, cesarz 69, 70

Ł

Łukasz, ewangelista 203

M

Magdalena, postać z folkloru 225
 Mahomet, prorok 9, 10, 13, 19–26, 28, 30, 37–41, 197, 198, 200–207, 209, 211, 228, 242–244, 247–253, 255–259, 260–277, 279, 281, 285, 287, 306, 319, 324
 Majmun al-Dżurdżumani, niewolnik 157
 Makary, metropolita moskiewski 25
 Makrobiusz, pisarz 62, 81, 82, 84, 93, 109
Maksimow Jurij 30
Manitius Max 66, 329
 Manuel, dowódca floty bizantyńskiej za Konstansa II 160
 Manuel I Komnen, cesarz 49, 145, 212, 329
 Marcin (Martinus), bp Rawenny 69
 Marek z Toledo, autor 198
 Marko Królewicz, postać z folkloru 220–224, 227, 228, 230, 294
 Maryja 38, 43, 202, 205
 Al-Masudi (Abū al-Hasan ‘Alī ibn al-Ḥusayn al-Maṣ‘ūdī), autor arabski 248
Matanov Khristo 164, 165, 168
 Mateusz, ewangelista 199, 200
 Al-Mawardi (Abū l-Hasan al-Māwardī), autor arabski 249, 251
 Maysala (Maysarah), służa Chadidży 251
 Metody, apostoł Słowian 47, 55, 245, 308
 Michał, archanioł [Michael the Archangel] 174
 Michał Attaleiates, autor bizantyński 55, 113, 121, 138–141, 143, 310
 Michał, bp Dewola 113
 Michał Glykas, autor bizantyński 113, 117, 118, 122, 213, 291, 311, 322, 331
 Michał III, cesarz 21
 Michał Psellos, autor bizantyński 113, 115, 123, 138, 151, 311
 Michał Synkellos, autor bizantyński 20–23
 Michał VIII Paleolog, cesarz 52, 53
 Micheasz, prorok 95
Milanova Albenia 175
Minaeva Oksana 173, 330
Mingana Alphonse 255, 330
 Miriam, postać biblijna 202, 204

Mojżesz, patriarcha biblijny 38, 115, 202, 204, 205, 241, 243
 Mokros 115
 Momczył 222
 Mu‘awija, kalif 159, 160
 Murhabem (Mrhb), mnich 255, 259, 264, 271
 Musa Kesedżija 222
 al-Musta’in, kalif 154
 al-Mutawakkil, kalif 154
 al-Mutazz, kalif 155

N

Nau François 255, 256, 331
 Nestor, westarcha 140, 141
Neville Leonora 113, 122, 212, 213, 331
 Nicefor, patriarcha 18
 Nicefor Bryennios, wódz bizantyński 113, 115, 116, 137, 141, 291, 311
 Nicefor Gregoras, autor bizantyński 55, 220, 311
 Nicefor II Fokas, cesarz 128, 185, 186, 188, 189, 214, 215, 217
 Nicefor III Botaniates, cesarz 139, 141, 211
 Niceforitzes, eunuch 140
 Nicefor Pastilias, wódz bizantyński 181
 Nicefor Uranos (Ouranos), wódz bizantyński 121, 178, 181
 Nicetas z Bizancjum, teolog bizantyński 274
 Nikoła, św. 224
 Nikon, św. 114, 118, 119, 315
 Noe, postać biblijna 243, 244

O

Orozjusz, autor 97, 109, 312

P

Papachryssanthou Denise 23, 24, 30, 316
Paramelle Joseph 23, 24, 30, 316
 Paweł Diakon, autor 198
 Paweł z Samostaty, herezjarcha 24, 41, 285
Penn Michael Philip 258, 269, 270, 274, 332
 Perun, bóg pogański 228
 Piotr Czcigodny, opat 198, 199
 Piotr Deljan, przywódca powstania 115
 Piotr, ihumen 23, 24

Piotr I [Peter I], car bułgarski 14, 114, 119, 128, 233
 Piotr z Sycylii, autor bizantyński 9, 13, 19, 23–26, 28, 30
 Pliniusz Starszy, autor 62, 63, 98, 312, 313
 Polibiusz, autor 98, 313
Pritsak Omeljan 55, 132, 332
 Pseudo-Metody, autor 252, 260, 262, 313

R

Rada, postać z folkloru 226
 Ramon Marti, autor 198
Rashev Rasho 171
 Rejs Baba, postać z folkloru 228
 Riccoldo da Monte di Croce, autor 10, 197–210, 293, 313, 319, 321–323, 331
 Robert Guiscard, wódz normañski 50, 53, 338
 Roger z Nagyvárad, autor 148, 149, 313
Roggema Barbara 21, 247, 249, 253–275, 277, 310, 320, 333, 334
 Roman II, cesarz 214, 215, 217
 Roman I Lekapen, cesarz 15
 Roman IV Diogenes, cesarz 139, 145
 Roman, syn cara bułgarskiego Piotra I 115

S

Saif al-Dawla, emir z dynastii Hamdanidów 191
 Samuel, car bułgarski 10, 111–123, 169, 170, 289, 291, 323, 331
 Sara, postać biblijna 244
 Satanael, demon 234, 236
Schaller Dieter 66, 67, 70–72, 77, 87, 334
von Schlosser Juliusz 66, 68–71, 334
Schmitt Olivier 132, 134, 334
 Sedecjasz, król Judy 116, 118
 Selte, wódz Pieczyngów 135, 138
 Sergiusz z Rusafy 252
Simeonova Liliana 167, 170, 335
Sirmond Jacques 64, 71, 72, 87
Slade Darren M. 250, 251, 270, 273, 275, 335
 Soliman Car, postać z folkloru 223
Sophoulis Panos 167, 335

Srjs (Sarjis, Sergius), mnich 248
 Stefan Kontostefan, domestyk schole 120
 Stefan Lazarewicz, despotes serbski 17
 Stefan V, król Węgier 151
Strzelczyk Jerzy 64–67, 78, 80, 81, 154, 325, 336
 Sultzun, wódz Pieczyngów 135
 Symeon I Wielki [Simeon I], car bułgarski 14, 119
 Symeon Logoteta i Magister, autor bizantyński 15–17, 55, 314, 329, 336
Szapkarew Kuzman 223
 Szymon, biskup Rev Ardashir 281
 Szyszman, car bułgarski 227

Ś

Światosław [Sviatoslav], książę kijowski 129, 171, 189

T

At-Tabari, autor arabski 157, 160, 249–252, 271, 314
 Tarazjusz, patriarcha Konstantynopola 22
 Tegan z Trewiru 69, 314
 Teodor Abu Kurra, autor arabsko-chrześcijański 22
 Teodor Angelos Dukas, despota Epiru 52, 58
 Teodor bar Koni, autor 251, 256, 314
 Teodor II Laskaris, cesarz 52
 Teodor-Piotr, car bułgarski 147
 Teodozjusz II, cesarz 74, 76
 Teodulf z Orleanu, bp 59, 64–67, 71, 72, 77, 85–88, 108, 110, 314
 Teofanes Wyznawca, autor bizantyński 18, 21, 22, 213, 251, 256, 273, 275, 315
 Teofilakt Hefajstos, bp, autor bizantyński 57, 233, 315
 Teofil z Edessy, pisarz syryjski 21, 273
Thomas David 21, 198, 247, 255, 257, 267, 271, 273, 275, 319, 320, 322, 333, 337
 Togortak, chan Kumanów 145
 Tomasz, apostoł 200
 Tomasz Astrouni, autor 258
 Tomasz z Akwinu 198

Totomanova Anna-Maria 18, 337

Traina Giusto 60, 74–76, 337

Trajan (Troianes) 115, 119, 120

Tyfon, postać mit. 121

Tyrach, wódz Pieczyngów 130–134, 137, 150

U

Uhden Richard 64, 73, 74, 77, 79, 80, 337, 338

Utman, kalif 157

V

Vavřínek Vladimír 164, 338

Vidier Alexandre 60, 61, 63–73, 77, 79, 82–86, 88, 90–92, 95, 97, 98, 100, 101, 104, 105, 108, 338

Vukašin, król Serbii 222

W

Wasilewski Wasilij 125

Weber Ekkhard 76, 338

Welika, postać z folkloru 225, 226

Werkowicz Stefan 225

Wilhelm de Villehardouin 52

Wilhelm II Dobry, król Sycylii 51, 53

Włodzimierz Monomach, książę ruski 145

Włodzimierz Wielki, książę ruski 128

Wolska-Conus Wanda 23, 24, 30, 75, 76, 316, 338

Z

Zachariasz, papież 42, 67

Zaid, adoptowany syn Mahometa 270

Zajnab, żona Zaida 270

Zalewska-Lorkiewicz Katarzyna 66, 68, 78, 339

Indeks nazw geograficznych i etnicznych



etn. lud, plemię, grupa etniczna

g. góry

kr. kraina, kraj, państwo

m. miasto, miejscowość

prow. prowincja

rz. rzeka

A

Achaja (*Achaia*), prow., kr. 42, 79, 91, 98

Ad-Dubija 158

Adiabene, kr. 281

Adrianopol, m. 52, 120, 141

Adriatyckie Morze 47, 48, 53, 56, 170, 221,
222, 290, 317

Adżnadajn, m. 158

Africanum pelagus, kr. 92

Afryka, prow., kr. 46, 55, 80, 85, 89, 106,
107, 153, 156, 160, 331

Akwizgran, m. 69–71

Al-Araba, dolina 158

Albania, kr. 50, 53–56, 80, 222

Aleksandria (*Alexandria*), m. 18, 90, 106,
107, 160

Alpy, g. 79, 98

Anchialos, m. 180, 328

Antiochia, m. 18, 50, 154, 158, 213, 215,
260, 280, 290, 321

Apeniny [Apennines], g. 98, 167

Apeniński Półwysep 97, 98, 103, 104

Apulia, kr. 145, 167

Arabia Felix/*Arabia Eudaemon*, kr. 74, 80

Arabia, prow., kr. 41, 74, 91, 156, 250–252,
270, 273, 275, 335

Arabowie, etn. 21, 23, 41, 85, 153, 155–160,
164, 167, 173, 182, 214–217, 244, 248,
251–253, 255, 257–259, 261–272, 275,
276, 281–284, 292–294, 317, 321–324,
327, 328, 333, 335, 337

Arachozja (*Arachosia*), kr. 80

Argolida (*Argia*), kr. 79

Arkadia (*Arcadia*), kr. 79

Armenia 60, 80, 156, 175, 323

Armeńczycy [Armenians], etn. 42, 165, 168,
172, 258, 273, 294, 337

Asbitica, kr. 80

Asturia, kr. 81, 97, 330

Athos, g. 222
 Attyka, kr. 121
 Awarowie [Avars], etn. 46
 Azja Mniejsza [Asia Minor]¹, kr. 52, 53, 57,
 97, 135, 142, 168, 175, 176
 Azowskie Morze (*Meotides paludes*) 92, 93

B

Babilonia, prow., kr. 91, 95, 103, 191
 Bagdad, m. 154, 155, 274
 Baktryjczycy (*Bactriani*), etn. 80
 Balshi, m. 56
 Bałkański Półwysep, Bałkany [Balkan Peninsula] 9–11, 14, 45–59, 93, 97–99, 103–106, 108, 113, 119, 125–127, 129, 130, 132–134, 136, 139–141, 145–148, 150, 164, 167, 169, 221, 223, 228, 230, 290, 291, 312, 322, 328, 331, 334, 336–338
 Bari, m. 167
 Bdine (Widyń), m. 120
 Beer Szewa (Bersabea), m. 91, 95, 101–103
 Bejrut, m. 158
 Belgia (*Bellica*), kr. 91
 Belgrad, m. 48, 49, 50, 51, 225
 Belasica, g. 221
 Benewent (*Beneventum*), m. 102, 104
 Berendejowie, etn. 145
 Beroe, m. 143
 Berzyci, etn. 46
 Betlejem (*Betlehem*), m. 91, 95, 101–103, 105, 284
 Bitola, m. 48
 Bitynia (*Bythinia*), kr. 80, 136
 Bizancjum, kr. 10, 15, 21, 45–51, 53–56, 58, 99, 108, 109, 111, 115, 116, 120, 125–131, 134, 135, 138–142, 144–148, 150–153, 157, 160, 177, 182, 186, 187, 189, 191, 194, 197, 211, 213, 214, 247, 258, 274, 280, 317, 322, 331, 334, 338

Bizantyńczycy, etn. 46, 55, 58, 111, 112, 114, 115, 117–121, 132, 134, 135, 145, 151, 159, 178, 180–182, 184, 186–193, 214, 216, 245, 250, 252, 318, 327, 328, 334
 Bliski Wschód, kr. 153, 158, 197, 276
 Bosfor, cieśnina 92, 93, 99
 Bosra, m. 250
 Bośniacy, etn. 219
 Bośnia, kr. 54, 222
 Botewo, wieś w Bułgarii 224
Bragmania, kr. 91, 94
 Bregalnica, rz. 134
 Brytania (*Britania*), kr. 83
 Bułgaria, kr. 14, 15, 17, 18, 24, 47, 53, 54, 56, 57, 111, 113–115, 117, 133, 136, 139, 149, 214, 221, 233, 238
 Bułgarzy, etn. 18, 23, 46, 52, 56, 114–117, 119–123, 128, 139, 147, 189, 219–221, 223, 228, 244, 321

C

Chalcedon, m. 280, 295
 Chaldea (*Caldea*), prow., kr. 91
 Chazarowie [Khazars], etn. 129, 167, 168, 171, 245, 324, 325, 335, 338
 Cherson, m. 128, 145
 Cherson, tem 127
 Chilandar, monaster 16
 Chorwaci, etn. 46, 56, 219
 Chorwacja, kr. 54, 220, 222
 Cisa, rz. 150
 Cyklady (*Insule Cyclades*), w. 92
 Cylicja, kr. 216
 Cypr (*Cyprus*), w. 92, 159, 160, 238
 Cyrenajka (*Cyrenaica*), kr. 80
 Czarne Morze [Black Sea] 92, 93, 127, 128, 167, 168, 171, 176, 221, 291, 335
 Czarnogórcy, etn. 219
 Czechy [Czech Republic], kr. 164
 Czerwone Morze (*mare Rubr*) 92, 94

D

Dacja, kr. 47, 73, 335
 Dalmacja [*Dalmatia*], prow. kr. 49, 55, 91, 98, 105, 106, 176, 221

¹ W nawiasach [] znajdują się nazwy użyte w artykule Ts. Stepanova, o ile ich forma różni się od stosowanej w innych tekstach. Kursywą oddane zostały nazwy łacińskie.

Damartys, m. 136
 Damaszek, m. 41, 154, 159, 160, 232, 256,
 257, 266, 267, 271, 274, 279, 284, 286,
 287, 288, 307, 308

Damirice, prow., kr. 91

Dan, rz. 91

Dardanele, cieśnina 92, 93

Dardania, kr. 47

Dewol, m. 48, 113

Divriği, m. 23

Dniepr [Dnieper], rz. 172

Dniestr [Dniester] 172

Dobrudża, kr. 126, 129, 136, 319

Don (*Tanais*), rz. 79, 91

Draguwici, etn. 46

Dristra, m. 129, 138, 141, 142, 150

Dubrownik, m. 98, 105

Dunaj (*Danubius*), [Danube], rz. 48, 49,
 55, 56, 125–133, 135, 139, 141, 142,
 144, 145, 147, 150, 167, 168, 171,
 220, 225, 227, 318, 321, 328, 335,
 336, 338

Dyrrachion (Dracz), m. 47–53, 117, 321,
 323, 330, 333

E

Edessa (na Bałkanach) m. 48

Edessa (w Mezopotamii), m. 21, 216, 248,
 273

Efez, m. 280

Egejskie Morze 48, 92, 93, 142, 221, 222

Egipt Górny (*Aegyptus superior*), prow., kr.
 80, 90

Egipt, kr. 38, 46, 154, 156, 157, 252

Elida (*Elea*), kr. 79

Elwira, m. 233, 335

Epir, kr. 47, 52, 53, 331, 336

Etiopia (*Aethiopa*), kr. 80, 90, 91, 249, 252,
 258

Euchaita, m. 135

Euftrat (*Eufrates*), rz. 80, 91, 216

Euroazja [Euroasia] 131, 332

Europa, kr. 13, 46, 49, 54, 75, 76, 79–81,
 89, 91–93, 97–100, 102, 109, 126, 133,
 136, 146, 148, 151, 153, 164, 167–170,

174, 175, 199, 219, 228, 231, 290, 295,
 298, 300, 317, 320, 321, 324, 325, 329,
 332, 335, 337–339

F

Feir (mons Seir), g. 91

Fenicjanie, etn. 216

Fison, rz. 91

Fluuius Gandis, rz. 91

Fluuius Grisogoris, rz. 91

Francja [France], kr. 21, 50, 109, 110, 176,
 258, 298

Frankowie [Franks], etn. 71, 167, 169, 183,
 334, 338

Frygia (*Phrygia*), kr. 80

G

Gabrowo, m. 229

Galabrye, m. 141

Galia (*Gallia*), prow. kr. 79, 91, 99

Galicja (*Gallicia*), prow., kr. 91, 97

Gangaridae, kr. 91

Gangra, m. 234, 308

Genezaret, j. 92, 94

Germania inferior, prow., kr. 91

Germania superior, prow., kr. 91

Getulia, kr. 90

Ghassanidzi, etn. 159, 252

Gibraltar, przylądek 45

Gocia, kr. 91

Goci, etn. 125

Gomora, m. 243

Grecja, kr. 51, 54, 157

Grecy, etn. 41, 108, 157, 159, 160, 284, 327

H

Hebron (*Eybron*), m. 102, 103

Hellada, tem 51, 120

Hercegowińcy, etn. 219

Hibernia Scontorum, w. 83

Hims, m. 154, 158

Hirchania, kr. 91, 94

Hiszpania (*Hispania*), kr. 79, 85, 91, 96–98,
 108–110, 327

Hyrkania (Hyrcania), kr. 80

I

Iberyjski Półwysep 97, 102, 104, 199
 Illyrikum (*Illiricum*), prefektura 47, 55, 317, 331, 332, 337
India, kr. 91
India magna, kr. 91
 Indus (*Indus fluuius*), rz. 91
Insulas Fortunatas, w. 83
 Irak, kr. 156, 257
 Iran, kr. 173, 252, 326
 Istria (*Histria*), prow., kr. 91, 98
 Italia, Włochy [Italy], kr. 46, 49, 50, 53–55, 79, 91, 98, 102, 103, 168, 171, 175, 176, 198, 331, 334
 Izauria (*Isauria prouincia*), prow., kr. 91
 Izraelici, etn. 38

J

Jarmuk, rz. 159, 282
 Jerozolima (*Hierusalem*), m. 18, 95, 101, 102, 159, 212, 258, 265, 284
 Jerycho (*Hericho*), m. 91, 95, 101, 103
 Jerycho (nad Morzem Jońskim), m. 47
 Jonia (*Ionía*), kr. 80
 Jońskie Morze 47, 48, 51, 56, 290
 Jordan (*Jordan*), rz. 91, 92, 94, 158, 335
 Judea (*Judea*), rz. 91, 94, 103

K

Kanina, m. 47
 Kapadocja (*Cappadocia*), kr. 80
 Karia (*Caria*), kr. 80
 Kartagina (*Carthago*), m. 90, 92, 106, 107
 Kaspjskie Morze (*Mare Caspium*) 92, 94
 Katalonia, kr. 62
 Kaukaz (*Mons Caucasus*), g. 45, 60, 91, 93, 94, 176, 323
 Kleidion, m. 119, 121, 122
 Kołomna, m. 239
 Kommagena (*Commagene*), m. 80
 Konstantynopol, m. 10, 14, 17, 18, 21, 45–53, 55–59, 63, 68, 70, 76, 93, 96, 98, 99, 103, 105, 108, 120, 126, 128, 130, 131, 134, 137, 138, 140, 142, 146, 147, 152, 159, 220, 222, 274, 322, 332

Korsyka (*Corsica*), w. 92
 Kreta (*Creta*), w. 55, 92, 160, 188, 189, 214, 215, 232, 326
 Kuflana, m. 281
 Kumanowie, etn. 126, 141–152, 332
 Kurajszyci, etn. 268, 269

L

Lakonia (*Laconice*) 79
 Larissa (Larisa), m. 56, 121
 Lebunion, g. 142, 144
 Lewant, kr. 51
 Liban (*Libanus*), g. 91
 Licja (*Licia*), kr. 80
 Lidia (*Lydia*), kr. 80
 Likaonia (*Lycaonia*), kr. 80
 Loara (*Liger*), rz. 91, 100
 Lotaryngia, kr. 50
 Lyon (*Lugdunum*), m. 70, 285, 323

M

Macedonia, kr. 42, 47, 54, 79, 91, 98, 105, 106, 120, 145, 221, 222
 Macedończycy, etn. 219, 223
 Majuma, m. 232, 284
 Marmara, morze 51, 92, 93
 Martwe Morze (*Mare Mor[tuum]*) 92, 94
 Massageci (*Massagete*), etn. 80
 Mauretania Caesariensis (*Cesariensis*), prow., kr. 90
 Mauretania (*Mauritania*), kr. 79
 Mauretania Tingitana (*Tingit*), prow., kr. 90
 Media (*Media prouincia*), kr. 81, 91, 156, 330
 Mekka, m. 251, 267
 Mezja (*Mesia, Moesia*), prow., kr. 79, 80, 91
 Mezopotamia (*Mesopotamia*), kr. 156, 250, 282
 Michajłowo, wieś w Bułgarii 227
 Monemwazja, m. 46, 47, 337
Mons thagir..., g. 90
 Morawa, rz. 48
 Mosul, m. 156, 282
 Mosynopolis, m. 51

N

Nahawand, m. 282
 Naupaktos, m. 56, 212, 317
 Nestorianie, heretycy 294
 Nicea, m. 52, 53, 58
 Nil, rz. 80, 91, 107
 Niniwa, m. 282, 283
 Nisibis, m. 281, 282
 Nisz, m. 48–50, 134, 141
 Normanowie, etn. 50, 51, 66, 167
 Numidia (*Nymidia*), kr. 80

O

Ochryda, m. 48, 51, 56, 57, 245, 308, 336
 Oman, kr. 281
 Orjachowo, wieś w Bułgarii 227
 Owcze Pole, równina 134

P

Pad (*Padus*), rz. 91
 Palestyna, kr. 21, 38, 46, 94, 95, 97, 101, 103, 157, 252, 273
 Pannonia (*Pannonia*), kr. 47, 79, 91
 Paristrion, tem 126, 130, 133, 137, 138, 140–142, 146, 147, 150, 152, 291, 328, 336
 Paulicjanie, heretycy 23, 41, 289, 337
 Pczia, rz. 134
Pedrosia, kr. 80
 Pelagonia, kr. 52
 Peloponez (*Peloponessus*), płw., tem 51, 54, 57, 79, 120, 121
Persida, kr. 91
Persidia prouincia, kr. 91
 Persja, kr. 156, 282
 Persowie, etn. 157, 282, 283
 Pieczyngowie [Pechenegs], etn. 125–152, 168, 172, 189, 291, 321, 332
 Pliska, m. 175, 176
 Popina, wieś w Bułgarii 225
 Presław [Preslav] 175, 176
 Prilep, m. 222
 Prowansja, kr. 50

R

Raša (*Arsia*), rz. 79
 Raszka, kr. 50

Rawenna (*Ravenna*), m. 69, 70, 102, 104
 Recja (*Retia*), prow., kr. 79
 Rev Ardashir, m. 281
 Ripoll, m. 10, 59–64, 71, 72, 74, 76–78, 81, 82, 84, 88–90, 92, 93, 95–101, 103, 105, 107–110, 290, 316, 317, 332, 338
 Rodos, w. 160
 Rosja, kr. 16
 Rumunia, kr. 54, 222
 Rusafa (Sergiopolis), m. 252
 Ruś, kr. 14–18, 20, 25, 128, 132, 145, 238, 241, 242
 Rzym [Rome], m. 18, 47–49, 60, 61, 67–70, 75, 91, 96, 98, 99, 102–104, 137, 166, 167, 174, 252, 256, 298, 299, 317, 319, 321, 323–326, 332, 334, 336

S

Salamiya (w Syrii), m. 158
 Samara, m. 155
 Santa María de Ripoll, klasztor 61, 62, 110, 316, 317, 332
 Sardynia (*Sardinia*), w. 92
 Sarmacja (*Sarmatia*), kr. 79
 Scytia większa (*Scytia superior*), kr. 91, 94, 144, 145
 Sekwana (*Sigona*), rz. 91, 100
 Seldżucy, etn. 135, 139, 142, 145
 Sens (*Senones*), m. 91, 99, 100, 103, 104, 106, 107, 109
 Serbia, kr. 17, 20, 54, 56, 221, 222, 290
 Serbowie, etn. 46, 49, 56, 219, 223
Sina, g. 91
 Skopje, m. 25, 48, 49, 220, 336
 Słowacja [Slovakia], kr. 164
 Słowianie, etn. 46, 47, 55, 220, 228, 230, 231, 245, 300, 327
 Słowianie Południowi, etn. 9, 13, 19, 23, 219, 220, 222, 226, 230, 311, 321, 335
 Słowianie Wschodni, etn. 9, 13, 19, 23
 Sodomia, m. 243
 Sofia (Sardyka, Serdyka), m. 51, 134, 138, 141
 Sogdiańcy (*Socdiani*), etn. 80
 Sperchejos, rz. 120
 Split, m. 220

- Stambuł, m. 222, 228
 Stanimaka (Asenowgrad), m. 228
 Stara Planina (Zygos), g. 54, 130, 137, 138, 141, 145, 147
 Strymon, rz. 48, 54, 290
 Sycylia (*Sicilia*), w. 9, 13, 19, 23–26, 28, 30, 46, 50, 92, 160, 167, 289
 Syria *Coele*, kr. 80
 Syria, kr. 46, 156–160, 215, 249–252, 255, 262, 276, 321, 335
 Syryjczycy, etn. 14, 216, 238, 254, 257, 273, 274
 Syryjczycy [Syrians], etn. 168, 172, 175, 247, 255, 294, 310, 333
- Ś**
- Środkowy Wschód [Middle East] 168, 175, 248, 249, 317, 328
 Śródziemne Morze 19, 48, 92–94, 97, 99, 104, 109, 156, 160, 219, 318
- T**
- Tatarzy [Tatars], etn. 147, 168, 338
Terragonensis, kr. 91
 Tesalia, kr. 56, 120, 121
 Tesalonika, tem 130
 Tesalonika (*Thessalonica*, Saloniki) m. 46–48, 51–53, 55, 56, 98, 106, 117, 120, 139, 222, 306
 Thamūd (Samud), m. 266
Thapiros 80
 Toledo (*Toletum*), m. 97, 102, 104, 198
 Tourkia 168
 Tracja [Thrace], kr. 48, 52, 120, 130, 145, 172
 Troja 96
 Trypolis, m. 160, 198
- Turcy, etn. 10, 189, 223, 225–228
 Tyberiadzkie Jezioro (*Mare Gal[ilee]*) 236, 311
 Tygrys (*Tigris*), rz. 216
 Tyrnowo, m. 213
- U**
- Uzowie [Uzes], etn. 139
- V**
- Valona, m. 48, 50, 51, 321
- W**
- Wardar, rz. 48, 121, 134
 Wenecjanie, etn. 51
 Wenus, planeta 23
 Węgry, kr. 49, 132, 148, 150, 151
 Węgrzy [Magyars, Hungarians], etn. 49, 51, 128, 138, 149
 Wielka Nizina Węgierska (Alföld) 150
 Wielkie Morawy [Great Moravia], kr. 164, 325, 338
 Wisła (*Vistula*), rz. 79
 Wojunici, etn. 46
 Wołga, rz. 144
- Y**
- Yonne (*Igona*), rz. 91, 100
- Z**
- Zadar, m. 51
 Zeta, kr. 50, 338
- Ż**
- Żydzi, etn. 38, 39, 94, 199–201, 238–243, 245, 265, 273

Abstrakty



I

Zofia A. Brzozowska

Zapożyczona czy własna wizja dziejów powszechnych? Wpływ autorów bizantyńskich na świadomość historyczną Słowian Południowych i Wschodnich (na przykładzie opowieści o Mahomecie i Historii paulicjan Piotra z Sycylii)

W artykule został przedstawiony (na przykładzie islamu i herezji dualistycznych) wpływ bizantyńskich tekstów historiograficznych na powstające na gruncie słowiańskim wyobrażenia na temat innowierców.

Słowa kluczowe: historiografia bizantyńska, piśmiennictwo staro-cerkiewno-słowiańskie, literatura przekładowa, Mahomet, Piotr z Sycylii

II

Jarosław Dudek

Zachodnie Bałkany Zachodnie Bałkany (VII –XIV w.) – utracone i odzyskane dla Bizancjum

Artykuł poświęcony jest Zachodnim Bałkanom (terytoria na północ od starej granicy bizantyńsko-bułgarskiej, na zachód od wybrzeży Morza Jońskiego i Adriatyku, na wschód od doliny Stry-

monu i na południe od Węgier i Serbii) i ich związkom z Bizancjum w okresie od XI do XV w. Z politycznego punktu widzenia były buforem chroniącym państwo bizantyńskie przed atakami z Zachodu. Pod względem kulturowym przeszły metamorfozę stając się przyczółkiem kultury bizantyńskiej nawet po nastaniu rządów Osmańskich

Słowa kluczowe: Zachodnie Bałkany, Bizancjum, Bazyli II

III

Piotr Kochanek

Mapa z Ripoll i logika jej systemu winiet ze szczególnym uwzględnieniem Półwyspu Bałkańskiego i Konstantynopola

Artykuł podzielony został na trzy części. W pierwszej autor przedstawia historię badań dotyczących mapy z Ripoll. W drugiej części Autor przedstawia i analizuje tekst *Specimen terrae*, znajdujący się po lewej i prawej stronie mapy, jak również napisy południowej hemisfery mapy. Trzecia część poświęcona jest północnej hemisferze.

Słowa kluczowe: mapa z Ripoll, Półwysp Bałkański, winieta Konstantynopola

IV

Mirosław J. Leszka

Obraz cara Samuela w źródłach bizantyńskich (koniec X–XII w.)

W artykule przeanalizowane zostały informacje źródeł bizantyńskich (Jana Skylitza, Nicefora Bryenniosa, Anny Komneny, Jana Zonarsa, Michała Glykasa, *Żywotu Nikona Metanoity*), dotyczące bułgarskiego władcy Samuela, ze szczególnym zwróceniem uwagi na sposób ukazywania go jako władcy i wodza.

Słowa kluczowe: car Samuel, Bazyli II, historiografia bizantyńska, Bułgaria średniowieczna

V

Aleksander Paron

Niechciani uchodźcy: stepowi przybysze na bizantyńskich Bałkanach (XI–XII w.)

Artykuł stanowi próbę odpowiedzi na dwa pytania: jak Bizancjum radziło sobie z koczowniczymi uchodźcami i jak doświadczenie ich obecności wpływało później (aż do końca XII w.) na stosunki cesarstwa z mieszkańcami stepów czarnomorskich.

Słowa kluczowe: bizantyńskie Bałkany (XI–XII w.), polityka bizantyńska wobec koczowniców: Pieczyngów, Uzów, Kumanów

VI

Zdzisław Pentek***Rzetelność czy bałamuctwo? Czyli o informacjach Ahmada al-Baladuriego o cesarstwie bizantyńskim VII wieku***

Tekst stanowi analizę fragmentów arabskiej kroniki *Kitab futuh al-buldan* (*Księga podbojów krajów*), której autorem jest Ahmad ibn Jahia ibn Dżabir Al-Baladuri (zm. 892) pod kątem ukazywania w niej cesarstwa bizantyńskiego w VII w.

Słowa kluczowe: Al-Baladurī, futuh, Arabowie, cesarstwo bizantyńskie

VII

Tsvetelin Stepanov***Dzieje i kultura Bułgarii w VII–XII w. – między dwoma Wschodami i dwoma Zachodami***

Autor stawia tezę, że do 1018 r., a nawet do XII w., dwie części Zachodu (północna i południowa) odgrywały jedynie sporadycznie rolę w kształtowaniu się bułgarskiej kultury. Główna rola w tym procesie przynależała dwóm częściom Wschodu (północnej i południowej). Po 1018 r. południowa (bizantyńska) część wprowadziła wiele specyficznych aspektów części północnej (euroazjatyckich stepów), szczególnie do tzw. wysokiej kultury.

Słowa kluczowe: Bułgaria, Bizancjum, kultura bułgarska (VII–XII w.)

VIII

Szymon Wierzbński***Dezerterzy, zdrajcy i szpiegdy. Polityka dowództwa bizantyńskiego w świetle wybranych traktatów polemologicznych z X w.***

Autor na podstawie bizantyńskiej literatury polemologicznej z X w. (szczególnie dzieła Leona VI i *Sylloge Tacticorum*) rekonstruuje politykę dowództwa wobec dezerterów, zdrajców i szpiegów.

Słowa kluczowe: Bizancjum, traktaty militarne, *Taktyka* Leona VI, *Sylloge Tacticorum*

IX

Maciej Dawczyk***Pismo Święte jako narzędzie polemiczne w Contra legem sarracenorum Riccoldo da Monte di Croce***

Stary i Nowy Testament posłużyły Riccoldo da Monte di Croce do krytyki literackiej warstwy Koranu. Oprócz tego, autor postarał się przy ich pomocy wykazać niemoralność islamu i błędność jego dogmatów. Następnie, pod koniec traktatu, autor skupił się nie tyle na wykorzystaniu Pisma do krytyki islamu, co na afirmowaniu Ewangelii samej w sobie i udowadniania jej wyższości na Koranem

Słowa kluczowe: *Contra legem sarracenorum*; islam; polemika antyislamska; Riccoldo da Monte di Croce; średniowieczna religia

X

Mirosław J. Leszka***Zmagania arabsko-bizantyńskie w X w. w świetle Przeglądu historii Konstantyna Manassesesa***

Artykuł jest poświęcony obrazowi zmagających arabsko-bizantyńskich – za panowania Romana II, Nicefora II Fokasa I Jana Tzymiskesa – w *Przeglądzie historii* Konstantyna Manassesesa (XII w.).

Słowa kluczowe: Konstantyn Manasses, Arabowie, Bizancjum, Roman II, Nicefor II Fokas, Jan Tzymiskes

XI

Karolina Krzeszewska***Osobliwe konfrontacje islamu z chrześcijaństwem na przykładzie wybranych tekstów kultury ustnej Słowian Południowych***

Artykuł wprowadza w bogaty i różnorodny zasób południowosłowiańskich utworów ludowych, na których tematyce najazd turecki pozostawił swoje piętno. Autorka omówiła wyekscerpowane warianty utworów kultury ustnej, których fabuła zawiera nietypowy dla danej grupy tekstów element lub przybiera zaskakujący zwrot, jak również zaprezentowała legendy folklorystyczne z cyklu historii o spotkaniu św. Eliasza z prorokiem Mahometem oraz pieśni epickie o walkach królewicza Marka z Turkami.

Słowa kluczowe: pieśń epicka, Królewicz Marko, legenda folklorystyczna

XII

Małgorzata Skowronek***W obronie ortodoksji. Głosy antyheretyckie i antymuzułmańskie w Palei – historia, typologia, tekstologia***

Artykuł poświęcony jest przeglądowi tekstów polemicznych, które w okresie kilkuset lat funkcjonowania zabytku literackiego znanego jako Paleja znalazły się w jego strukturze. Wypowiedzi przeciw nieortodoksyjnym, z punktu widzenia Kościoła prawosławnego, ruchom religijnym okazały się – jak świadczy materiał źródłowy pozyskany z wybranych cerkiewnosłowiańskich odpisów Palei – funkcjonować także w kodeksach o tematyce innej niż historyczna i prawna.

Słowa kluczowe: literatura polemiczna, teksty antyheretyckie, teksty antymuzułmańskie, *Paleja historyczna*, Mahomet

XIII

Teresa Wolińska***Wizerunek Mahometa w chrześcijańskiej wersji legendy o Sergiuszu Bahirze na przykładzie długiej redakcji arabskiej***

Artykuł poświęcony jest wizerunkowi Mahometa w chrześcijańskiej wersji legendy o Sergiuszu Bahirze. Obraz ten daleki jest od obiektywizmu, ale pozwala zrozumieć, co wiedzano w Bizancjum i w Europie o islamie, i jak próbowano wytłumaczyć związki między nim a chrześcijaństwem. Dla chrześcijańskich autorów była to także okazja uczynienia założyciela islamu bliższym czytelnikom.

Słowa kluczowe: Mahomet, Sergiusz (Sargis) Bahira, polemika antymuzułmańska, islam, chrześcijaństwo

XIV

Jan Witold Żelazny***Mahomet jako herezjarcha w opinii autorów chrześcijańskich (do Jana z Damaszku)***

Artykuł poświęcony jest ukazywaniu Mahometa jako herezjarchy przez autorów chrześcijański (do VIII w.). W obrębie rozważań Autora znalazły się teksty Iszajawa III i Jana z Damaszku.

Słowa kluczowe: Mahomet, Jaz z Damaszku, chrześcijaństwo, islam

Abstracts



Phantom of Muhammad, Shade of Samuel Byzantine Empire in Relation to Members of Other Cultures and Religions (7th–15th c.)

I

Zofia A. Brzozowska

Borrowed or Native Vision of Common History? The Influence of Byzantine Authors on the Historical Consciousness of South and East Slavs (Based on the Story of Muhammad and Peter of Sicily's History of the Paulicians)

In this article, the influence of Byzantine historiographic texts on Slavic ideas about infidels is presented (based on the example of Islam and dualistic heresy).

Keywords: Byzantine historiography, Old Church Slavonic writing, translation literature, Muhammad, Peter of Sicily

II

Jarosław Dudek

Western Balkans (7th–14th c.) – Lost and Restored to Byzantium

The article is devoted to Western Balkans (territories to the north of the old Byzantine-Bulgarian border, west to the coasts of Ionian Sea and Adriatic, east to the Strymon valley, south to Hungary and Serbia) in the period from the 11th to the 15th c.

Keywords: Western Balkans, Byzantium, Basil II

III

Piotr Kochanek

Ripoll Map and the Logic of Its Vignette System with particular Regard to the Balkan Peninsula and Constantinople

The article consists of three parts. The first part is devoted to the history of research on the map from Ripoll, which was conducted in 1911–2011. The second part of the article contains the text *Specimen terrae*, which is located on the left and right of the map, as well as analyzes the inscriptions that were inscribed in the southern hemisphere map. The third part is devoted to the northern hemisphere.

Keywords: Ripoll map, the Balkan Peninsula, vignette of Constantinople,

IV

Mirosław J. Leszka

The portrayal of the Bulgarian Tsar Samuel in the Byzantine sources (10th–12th c.)

Information included in the Byzantine sources (e.g.: John Skylitzes, Nicephor Bryennios, Anna Komnene, John Zonaras, Michael Glykas, *The Life of Nikon Metanoieite*), analysed in the present article and relating to Samuel are focused on the two fundamental questions, specifically the circumstances in which he had taken the reins of power and the military activity he conducted against Byzantium.

Keywords: Tsar Samuel, Basil II, Byzantine historiography, Medieval Bulgaria

V

Aleksander Paron

Unwelcome Refugees: Steppe Migrants in the Byzantine Balkans (11th–12th c.)

This study is an attempt to answer two questions: how did Byzantium cope with steppe refugees, and how did the experience of their presence influence later (until the end of the 12th century) relations of the empire with the inhabitants of the Black Sea steppes.

Keywords: Byzantine Balkans in the 11th–12th centuries, Byzantine policy towards nomads: Pechenegs, Uzes, Cumans.

VI

Zdzisław Pentek

Verity or Deception? On the Information of Aḥmād al-Balādhurī about the Byzantine Empire in the 7th Century

The text concerns a short analysis of fragments of the Arab chronicle *Kitāb futūḥ al-buldān* (*Book of the Conquest of Countries*) by Aḥmād ibn Yaḥyā ibn Jābir Al-Balādhurī (died in 892). The analysis involves the perception of the Byzantine Empire in the 7th century.

Keywords: Al-Balādhurī, futūḥ, Arabs, Byzantine Empire

VII

Tsvetelin Stepanov

The History and Culture of Bulgaria in the 7th–12th Centuries: Between Two Easts and Two Wests

Until 1018, and even until the 12th century, the two segments of the West (northern and southern) had only a sporadic role in the shaping of the Bulgar(ian) cultural 'destiny'. The main role, in fact, belonged to the two segments of the East (northern and southern), with the 'southern' one (i.e. Byzantium in its entirety) pushing out many specific aspects of the 'northern' one (i.e. steppe Eurasia) after 1018, especially in the so-called high culture.

Keywords: Bulgaria, Byzantium, Bulgarian Culture (7th–12th c.)

VIII

Szymon Wierzbński***Deserters, Traitors and Spies: The Byzantine Approach in the Light of Selected Military Treaties from the 10th Century***

The main aim of this paper is to define if there was a long lasting and consequent policy toward deserters, traitors and spies in the light of the military treaties from the 10th century (Leo's *Tactica* and *Sylloge Tacticorum*).

Keywords: Byzantium, military treaties, Leo's *Tactica*, *Sylloge Tacticorum*

IX

Maciej Dawczyk***Holy Scripture as a Polemical Tool in Contra legem sarracenorum Riccoldo da Monte di Croce***

Old and New Testaments were used by Riccoldo da Monte di Croce (in *Contra legem sarracenorum*) for the critique of literary layer of Qur'an. Additionally, the author tried to use them for proving immorality of Islam and the false of its dogmas. Furthermore, in the final part of the treatise, the author focused not on using the Scripture for the critique of Islam but on affirmation of Gospel on its own and proving its superiority to Qur'an.

Keywords: anti-Islamic polemic; *Contra legem sarracenorum*; Islam; medieval religion; Riccoldo da Monte di Croce.

X

Mirosław J. Leszka***The Arab-Byzantine Struggle in the 10th Century in the Light of Synopsis chronike by Constantine Manasses***

Article is devoted to the image of the Arab-Byzantine struggle – in the reigns of Romanos II, Nikephoros II Phocas and John Tzimiskes – in the *Synopsis chronike* by Constantine Manasses (12c.).

Keywords: the Arabs, Byzantium, Romanos II, Nikephoros II Phocas, John Tzimiskes

XI

Karolina Krzeszewska

Peculiar Confrontations of Islam and Christianity on the Example of Selected Texts of the Oral Culture of the South Slavs

The paper concerns the rich and diverse resource of South Slavic folk songs which narrative has been marked by the Turkish invasion.

Keywords: epic songs, Prince Marko, folklore legend

XII

Małgorzata Skowronek

In Defence of Orthodoxy. Anti-Heretic and Anti-Muslim Voices in Palaea – History, Typology, Textology

The article is dedicated to the overview of polemic texts (anti-heretic texts, anti-Muslim texts), that were included over a couple centuries in the structure of a literary artefact, known as *Palaea*.

Keywords: polemic literature, anti-heretic texts, anti-Muslim texts, *Palaea Historica*, Muhammad

XIII

Teresa Wolińska

The Image of Muhammad in the Christian Version of the Legend of Sergius Bahira on the Example of a Long Arab Review

The image of Muhammad which emerges from Bahira's Christian legend is far from being objective, but it allows to learn what people in Byzantium and in Europe knew about Islam and how they attempted to explain the convergence of its doctrine with Christianity. For Christian authors, it was also the opportunity to bring the founder of Islam closer to the readers.

Keywords: Muhammad, Sergius (Sargis) Bahira, anti-Muslim polemic, Islam, Christianity

XIV

Jan Witold Żelazny

Muhammad as a heresiarch in the opinion of Christian authors to John of Damascus

The article is devoted to the image of Muhammad as a heresiarch in the opinion of Christian authors (to 8th c.)

Keywords: Muhammad, John of Damascus, Christianity, Islam



BYZANTINA ŁODZIENSIA

1997–2019

I.

Sławomir Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Łódź 1997, pp. 197.

[*Les empereurs du Bas-Empire romain face aux conciles des évêques*]

II.

Maciej Kokoszko, *Descriptions of Personal Appearance in John Malalas' Chronicle*, Łódź 1998, pp. 181.

III.

Mélanges d'histoire byzantine offerts à Oktawiusz Jurewicz à l'occasion de Son soixante-dixième anniversaire, éd. **Waldemar Ceran**, Łódź 1998, pp. 209.

IV.

Mirosław Jerzy Leszka, *Uzurpacje w cesarstwie bizantyńskim w okresie od IV do połowy IX wieku*, Łódź 1999, pp. 149.

[*Usurpations in Byzantine Empire from the 4th to the Half of the 9th Century*]

V.

Małgorzata Beata Leszka, *Rola duchowieństwa na dworze cesarzy wczesnobi-
zantyńskich*, Łódź 2000, pp. 136.

[*The Role of the Clergy at the Early Byzantine Emperors Court*]

VI.

Waldemar Ceran, *Historia i bibliografia rozumowana bizantynologii polskiej
(1800–1998)*, vol. I–II, Łódź 2001, pp. 786.

[*History and bibliography raisonné of Polish Byzantine studies (1800–1998)*]

VII.

Mirosław J. Leszka, *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bi-
zantyńskich źródłach pisanych (VIII – pierwsza połowa XII wieku)*, Łódź 2003,
pp. 169.

[*The Image of the First Bulgarian State Rulers Shown in the Byzantine Literary
Sources of the Period from the 8th to the First Half of the 12th Centuries*]

VIII.

Teresa Wolińska, *Sycylia w polityce cesarstwa bizantyńskiego w VI–IX wieku*,
Łódź 2005, pp. 379.

[*Sicily in Byzantine Policy, 6th–9th Century*]

IX.

Maciej Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego anty-
ku i wczesnego Bizancjum (III–VII w.)*, Łódź 2005, pp. 445.

[*The Role of Fish In Everyday Life of the People of Late Antiquity and Early Byz-
antium (3rd–7th c.)*]

X.

Sławomir Bralewski, *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego
Bizancjum*, Łódź 2006, pp. 334.

[*L'image de la papauté dans l'historiographie ecclésiastique du haut
Empire Byzantin*]

XI.

Byzantina Europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi, ed. **Maciej Kokoszko, Mirosław J. Leszka**, Łódź 2007, pp. 573.
[*Byzantina Europaea. Studies Offered to Professor Waldemar Ceran*]

XII.

Paweł Filipczak, *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, Łódź 2009, pp. 236.
[*The Riots and Social Unrest in Byzantine Cities in the 4th Century A.D.*]

XIV.

Jolanta Dybała, *Ideał kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Łódź 2012, pp. 480.
[*The Ideal of Woman in the Writings of the Cappadocian Fathers of the Church and John Chrysostom*]

XV.

Mirosław J. Leszka, *Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyńskich w latach 893-927*, Łódź 2013, pp. 368.
[*Symeon I the Great and Byzantium: Bulgarian-Byzantine Relations, 893–927*]

XVI.

Maciej Kokoszko, Krzysztof Jagusiak, Zofia Rzeźnicka, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II–VII w.)*, part I, *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i Bizancjum (II–VII w.)*, Łódź 2014, pp. 671.
[*Dietetics and Culinary Art of Antiquity and Early Byzantium (2nd–7th c.)*, part I, *Cereals and Cereal Products in Medical Sources of Antiquity and Early Byzantium (2nd–7th c.)*]

XVII.

Andrzej Kompa, Mirosław J. Leszka, Teresa Wolińska, *Mieszkańcy stolicy świata. Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem*, Łódź 2014, pp. 490.

[*Inhabitants of the Capital of the World:
The Constantinopolitans between Antiquity and the Middle Ages*]

XVIII.

Waldemar Ceran, *Artisans et commerçants à Antioche et leur rang social (seconde moitié du siècle de notre ère)*, Łódź 2013, pp. 236.

XIX.

Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II–VII w.), part II, *Pokarm dla ciała i ducha*, ed. **Maciej Kokoszko**, Łódź 2014, pp. 607.
[*Dietetics and Culinary Art of Antiquity and Early Byzantium (2nd–7th c.)*, part II, *Nourishment for the Body and Soul*]

XX.

Maciej Kokoszko, Krzysztof Jagusiak, Zofia Rzeźnicka, *Cereals of Antiquity and Early Byzantine Times: Wheat and Barley in Medical Sources (Second to Seventh Centuries AD)*, Łódź 2014, pp. 516.

XXI.

Błażej Cecota, *Arabskie oblężenia Konstantynopola w VII–VIII wieku. Rzeczywistość i mit*, Łódź 2015, pp. 213.
[*The Arab Sieges of Constantinople in the 7th and 8th Centuries: Myth and Reality*]

XXII.

Byzantium and the Arabs: the Encounter of Civilizations from Sixth to Mid-Eighth Century, ed. **Teresa Wolińska, Paweł Filipczak**, Łódź 2015, pp. 614.

XXIII

Miasto na styku mórz i kontynentów. Wczesno- i średniobizantyński Konstantynopol jako miasto portowe, red. **Mirosław J. Leszka, Kiril Marinow**, Łódź 2016, pp. 348.
[*Metropolis between the Seas and Continents: Early and Middle Byzantine Constantinople as the Port City*]

XXIV.

Zofia A. Brzozowska, *Sofia – upersonifikowana Mądrość Boża. Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyńsko-słowiańskiej*, Łódź 2015, pp. 478.

[*Sophia – the Personification of Divine Wisdom: the History of the Notion in the Byzantine-Slavonic Culture*]

XXV.

Błażej Szeffiński, *Trzy oblicza Sawy Nemanjicia. Postać historyczna – autokreacja – postać literacka*, Łódź 2016, pp. 342.

[*Three Faces of Sava Nemanjić: Historical Figure, Self-Creation and Literary Character*]

XXVI.

Paweł Filipczak, *An Introduction to the Byzantine Administration in Syro-Palentine on the Eve of the Arab Conquest*, Łódź 2015, pp. 127.

XXVII.

Sławomir Bralewski, *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV–VI wiek)*

t. I: „Niezwykła przemiana” – narodziny nowej epoki, Łódź 2018, pp. 312.

[*The Symmarchy of the Roman Empire with the God of Christians (IV–VI centuries)*, vol. I:

„Remarkable transformation”- the birth of a new age]

XXVIII.

Zofia Rzeźnicka, Maciej Kokoszko, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II–VII w.)*, part III, *Ab ovo ad γάλα. Jajka, mleko i produkty mleczne w medycynie i w sztuce kulinarnej (I–VII w.)*, Łódź 2016, pp. 263.

[*Dietetics and Culinary Art of Antiquity and Early Byzantium (2nd–7th c.)*, part III, *Ab ovo ad γάλα: Eggs, Milk and Dairy Products in Medicine and Culinary Art (1st–7th c. A.D.)*]

XXIX.

Łukasz Pigoński, *Polityka zachodnia cesarzy Marcjana (450–457) i Leona I (457–474)*, Łódź 2019, pp. 223.

[*Western Policy of Emperors Marcian (450–457) and Leo I (457–474)*]

XXX.

Jan Mikołaj Wolski, *Kultura monastyczna w późnośredniowiecznej Bułgarii*, Łódź 2018, ss. 225.

[*Monastic Culture in Late Medieval Bulgaria*]

XXXII.

Sławomir Bralewski, *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV–VI wiek)*

t. II: *Jedna religia w jednym cesarstwie Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni z Bogiem na straży jedności Kościoła od Konstantyna I do Justyniana I*, Łódź 2018, pp. 333.

[*The Symmarchy of the Roman Empire with the God of Christians (IV–VI centuries)*, vol. II: *The Roman Emperors allied with God on guard of the unity of the Church from Constantine I to Justinian I*]

XXXIV.

The Bulgarian State in 927–969: The Epoch of Tsar Peter I, ed. **Mirosław J. Leszka, Kiril Marinow**, Łódź–Kraków 2018, pp. 686.

XXXV.

Kazimierz Ginter, *Wizerunek władców bizantyńskich w Historii kościelnej Ewagriusza Scholastyka*, Łódź 2018, pp. 337.

[*The Image of Byzantine Emperors in Evagrius Scholasticus's Ecclesiastical History*]

XXXVI.

Zofia A Brzozowska, Mirosław J. Leszka, *Maria Lekapene, Empress of the Bulgarians:*

Neither a Saint nor a Malefactress, Łódź 2017, pp. 228.

XXXVII.

Szymon Wierzbński, *U boku bazyleusa. Frankowie i Waregowie w cesarstwie bizantyńskim w XI w.*, Łódź 2018, pp. 422.

[*By the Side of Basileus: The Varangians and the Franks in Eleventh-century Byzantium*]

Zofia A. Brzozowska
zofia.brzozowska@uni.lodz.pl

Uniwersytet Łódzki
Wydział Filologiczny
Katedra Filologii Słowiańskiej
ul. Pomorska 171/173
91-404 Łódź, Polska

Mirosław J. Leszka
mirosław.leszka@uni.lodz.pl

Kiril Marinow
kiril.marinow@uni.lodz.pl

Teresa Wolińska
teresa.wolinska@uni.lodz.pl

Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Historii
Katedra Historii Bizancjum
ul. Kamińskiego 27A
90-219 Łódź, Polska