

BYZANTINA LODZIENSIA

XLIV

Chadidża i jej czarnookie siostry

Obraz kobiet bliskowschodnich
z epoki narodzin islamu
w średniowiecznej
literaturze kręgu
bizantyńsko-słowiańskiego

Zofia A. Brzozowska



Chadidża i jej czarnookie siostry

**Obraz kobiet bliskowschodnich z epoki narodzin islamu
w średniowiecznej literaturze kręgu bizantyńsko-słowiańskiego**

Zofia A. Brzozowska



BYZANTINA LÓDZIENSIA

seria wydawnicza Katedry Historii Bizancjum UŁ



założona przez

Profesora Waldemara Cerana

w

1997 r.

Nº XLIV

BYZANTINA LÓDZIENSIA
XLIV

Chadidża i jej czarnookie siostry

**Obraz kobiet bliskowschodnich
z epoki narodzin islamu
w średniowiecznej literaturze kręgu
bizantyńsko-słowiańskiego**

Zofia A. Brzozowska

 **WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO**

Łódź 2021

BYZANTINA ŁÓDZIENSIA

seria wydawnicza Katedry Historii Bizancjum UL

Nº XLIV

KOMITET REDAKCYJNY

Mirosław J. Leszka – przewodniczący

Andrzej Kompa – sekretarz

Sławomir Bralewski

Paweł Filipczak

Maciej Kokoszko

Kirił Marinow

Teresa Wolińska

RECENZENT

Zdzisław Pentek

OKŁADKA I SZATA EDYTORSKA KSIĄŻKI

Sebastian Buzar

RYSUNKI

Elżbieta Myślińska-Brzozowska

SKŁAD I ŁAMANIE

Tomasz Pietras

ADRES REDAKCJI

Katedra Historii Bizancjum UŁ

ul. A. Kamińskiego 27a

90-219 Łódź, Polska

bizancjum@uni.lodz.pl

www.bizancjum.uni.lodz.pl

INDEKSY

Andrzej R. Hołasek

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*)

Wydrukowano z dostarczonych Wydawnictwu gotowych materiałów
ark. druk. 19,125



© Copyright by Zofia A. Brzozowska, Łódź 2021 © Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2021
Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I • Zam. nr W.10300.21.0.M • Printed in Poland
Wydrukowano na papierze Stella Press 65 g by Zing Sp. z o.o.
ISBN 978-83-8220-524-4 • e-ISBN 978-83-8220-525-1

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego • 90-131 Łódź, ul. W. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl • ksiegarnia@uni.lodz.pl • phone 42 665 58 63

<https://doi.org/10.18778/8220-524-4>

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

Spis treści



Wstęp	I
--------------------	----------

ROZDZIAŁ I

Kapłanki, herezjarchinie i święte – mieszkanki Persji Sasanidów ..	29
---	-----------

1. Świadcstwa czasu mroku – męczennice z okresu wielkiego prześladowania chrześcijan za panowania Szapura II (339–379) 34
2. Krystyna i Golenducha – dwie święte Persjanki z ostatnich dekad istnienia państwa Sasanidów 53
3. Portret herezjarchini – manichejka Kalinika i jej uczniowie 65

ROZDZIAŁ II

Caryca Saracenów Mawia – pierwsza chrześcijańska władczyni Arabów?	71
---	-----------

ROZDZIAŁ III

Portret zbiorowy Himjarytek z Nadżranu – kobiety południowo-arabskie między chrześcijaństwem, judaizmem a kulturą tradycyjną ..	91
--	-----------

ROZDZIAŁ IV

Chadidża, Fatima i inne – kobiety z otoczenia Mahometa	115
---	------------

ROZDZIAŁ V

Caryca Saracenów Saida, „sroga lwica” – żona kalifa z dynastii Umajjadów sprawczynią męczeństwa mnicha Michała z ławry św. Saby 139

Zakończenie 157

ANEKS

Wybrane teksty cerkiewnosłowiańskie, poświęcone Persjankom i Arabkom z IV–VIII w. 163

A. *Żywoł prologowy św. Golenduchy* 163

B. *O carycy Saracenów Mawii [z Latopisu helleńskiego i rzymskiego drugiej redakcji]* 166

C. *Żywoł prologowy św. Synklityki Nadźrańskiej* 167

D. *O Chadidży, żonie Mahometa [z Latopisu helleńskiego i rzymskiego drugiej redakcji]* 169

E. *O carycy Saracenów Saidzie i mnichu Michale z ławry św. Saby [z Żywotu św. Teodora z Edessy]* 170

Summary 181

Wykaz skrótów 239

Bibliografia 243

Rękopisy 243

Źródła 247

Opracowania 258

Abstrakt 277

Abstract 278

Indeksy 279

Indeks osób 279

Indeks nazw geograficznych i etnicznych 280

Wstęp



Niewiele tematów wywołuje chyba we współczesnym odbiorcy europejskim tak wiele żywych i skrajnych emocji, jak pozycja i obyczajowość kobiet bliskowschodnich. W środkach masowego przekazu, ale też w wielu tekstach publicystycznych i popularnonaukowych, natrafiamy zazwyczaj na dość uproszczony wizerunek Arabki-muzułmanki jako osoby pozbawionej fundamentalnych praw, ulegającej licznym restrykcjom o podłożu religijnym i kulturowym, zamkniętej w czterech ścianach domu, a przy tym – ukrytej za spowijającym całe ciało strojem, hidżabem i nikabem: okradzonej z twarzy i głosu, a zatem – wyzutej z podmiotowości. Stykając się z tego rodzaju narracją nie tyle myślimy, ile odczuwamy: czasem lęk, czasem żal i współczucie, a czasem – pogardę. Jednocześnie, jak każdy obiekt niedostępny postronnemu spojrzeniu, życie mieszkanek Bliskiego Wschodu wywołuje w Europejczykach od kilku już stuleci nieodpartą potrzebę „zajrzenia za zasłonę”, którą – z braku innych możliwości – często realizowali oni w sferze wyobraźni, wypełniając karty powieści i płótna obrazów wizerunkami zmysłowych i rozwiązłych, a przy tym – pograżonych w beczczynności i apatii rezydentek muzułmańskich haremów.

Swoistą próbą „zajrzenia za zasłonę” jest również niniejsza książka. Co więcej, stawia sobie ona za cel ukazanie literackich wizerunków Arabek i Persjanek z epoki, w której szczelnie okrywające ich postacie czadory

uprzedzeń, stereotypów i podszytych wrogością klisz myślowych dopiero zaczynały być tkane przez autorów chrześcijańskich (IV–VIII w.). W trzech pierwszych rozdziałach znajdzie Czytelnik omówienie obrazu kobiet żyjących na Bliskim Wschodzie w erze przedmuzułmańskiej: mieszkańek perskiego imperium Sasanidów (224–651), ale nade wszystko – członkiń wielu plemion arabskich, znajdujących się w interesującym nas tu okresie na różnym stopniu rozwoju społecznego i cywilizacyjnego, będących wyznawczyniami tradycyjnych bóstw pogańskich, jak i chrześcijaństwa (częstokroć jego heterodoksyjnej wersji, np. nestoriańskiej czy monofizyckiej), judaizmu lub zoroastryzmu. Rozdział czwarty poświęcony został pierwszym muzułmankom, tj. żonom i córkom proroka Mahometa (ok. 570–632), a piąty – Arabkom z epoki ekspansji militarnej wyznawców islamu w basenie Morza Śródziemnego, w której – po stosunkowo krótkim okresie rządów tzw. „czterech kalifów prawowiernych” (632–661) – znaleźli się oni pod panowaniem przedstawicieli dynastii Umajjadów (661–750).

Materiał badawczy stanowią natomiast teksty, powstałe kilka stuleci po opisywanych w nich wydarzeniach i na odmiennym kulturowo obszarze, tj. w środowisku Słowian, którzy przyjąwszy chrześcijaństwo w obrządku wschodnim, weszli w sferę bezpośredniego oddziaływania cywilizacji bizantyńskiej (Bułgarzy, Serbowie, Rusini). Tłumacząc – od IX stulecia – na język staro-cerkiewno-słowiański utwory, spisane po grecku na terytorium cesarstwa wschodniorzymskiego, mieli oni możliwość zapoznać się z wieloma przekazami, zawierającymi informacje o ludach zamieszkujących tereny Bliskiego Wschodu w IV–VIII w. – niektóre z nich były nawet przekładami lub parafrazami wcześniejszych źródeł syryjskich, arabskich, perskich czy koptyjskich.

W tym miejscu należy jednak poczynić zastrzeżenie, iż zabytki południowosłowiańskie (bułgarskie i serbskie) będą przywoływane na kartach niniejszej monografii jedynie kontekstowo. Podstawą analizy są przede wszystkim teksty staroruskie, zebrane przeze mnie w znacznej mierze w latach 2017–2021, w toku bezpośrednich badań nad materiałem rękopiśmiennym, prowadzonych *in situ* w Oddziale Manuskryptów Rosyjskiej Biblioteki Narodowej (Российская национальная библиотека)

w St. Petersburgu oraz na podstawie zbiorów wirtualnych trzech instytucji naukowych, znajdujących się w Moskwie: Rosyjskiej Biblioteki Państwowej (Российская государственная библиотека), Państwowego Muzeum Historycznego (Государственный исторический музей) i Rosyjskiego Państwowego Archiwum Akt Dawnych (Российский государственный архив древних актов)¹.

W niniejszej pracy zaprezentowany zostanie zatem wizerunek kobiet arabskich i perskich z IV–VIII w., utrwalony w tekstach literackich, które zostały stworzone, przetłumaczone, przepisane, zredagowane lub skompilowane na Rusi w najwcześniejszym okresie istnienia kultury piśmienniczej na obszarze Słowiańszczyzny Wschodniej, tj. od XI stulecia. *Terminus ante quem* niniejszych rozważań został natomiast wyznaczony na połowę XVI w., tj. okres, w którym – wraz z przyłączeniem do państwa moskiewskiego chanatów kazańskiego (1552) i astrachańskiego (1554) – uległa fundamentalnej zmianie perspektywa postrzegania wyznawców islamu przez autorów ruskich, a ich zainteresowanie tematyką orientalną i muzułmańską – wzrosło, tworząc zupełnie nową jakość kulturową², ugruntowaną w kolejnych dekadach (u schyłku XVI w. i w XVII stuleciu), wraz z narastaniem świadomości zagrożenia, które dla ówczesnej Rosji – jak i dla innych państw Europy Wschodniej – stanowić mogli Turcy Osmańscy³.

¹ Pełen wykaz zebranego w toku kwerend i wykorzystanego w analizie materiału rękopiśmiennego zamieszczony został w bibliografii. W tym miejscu chciałabym również serdecznie podziękować prof. Georgiemu Minczewowi i prof. Małgorzacie Skowronek za udostępnienie mi fotokopii i autorskiego odczytu manuskryptu ОГНБ, 1/108, wykonanych podczas pobytu studyjnego w Narodowej Bibliotece Naukowej w Odessie (Ukraina).

² M. B a t u n s k y, *Muscovy and Islam. Irreconcilable Strategy, Pragmatic Tactics*, Saec 39, 1988, s. 77; i d e m, *Россия и ислам*, vol. I, Москва 2003, s. 105–108; P. B u s h k o v i t c h, *Orthodoxy and Islam in Russia 988–1725*, [in:] *Religion and Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen 14.–17. Jahrhundert*, ed. L. S t e i n d o r f f, Wiesbaden 2010, s. 132–134.

³ E. M a ł e k, *Двор цесаря турецкого Шимона Старовольского в переводе кн. Михаила Кропоткина (исследование и издание текста)*, Warszawa 2018, s. 81–82; e a d e m, *Легенда об астрологе Мустаеддыне Кишиштофа Дзержека в древнерусском переводе и ее позднейшие обработки (исследование и издание текстов)*, Warszawa 2019, s. 10–81.

* * *

Czym był Bliski Wschód dla autorów staroruskich? Zbierając dość enigmatyczne informacje na ten temat, rozproszone w materiale cerkiewnosłowiańskim, można przyjąć, iż uznawali go oni za obszar, znajdujący się poza wschodnią granicą znanego im cywilizowanego świata – cesarstwa rzymskiego/bizantyńskiego i chrześcijańskiej ekumeny, zamieszkały głównie przez wyznających islam Izmaelitów/Hagarenów/Saracenów (Измаилитане/Агаране/Сарацини, tj. Arabów i Turków), a jednocześnie – zlokalizowany na południe od wschodnich, stepowych rubieży Rusi, które również – w opinii Słowian prawosławnych – zasiedlały niebezpieczne, obce kulturowo, koczownicze ludy barbarzyńskie: poganie bądź „bisurmanie” (Бисурмане), tj. muzułmanie⁴ (Pieczyngowie, Połowcy, Bułgarzy Wołżańsko-Kamscy, Mongołowie/Tatarzy).

Konkretniejszych informacji na temat terenów bliskowschodnich dostarczała piśmiennym Rusinom przede wszystkim lektura cerkiewnosłowiańskiego przekładu *Topografii chrześcijańskiej* Kosmasa Indikopleustesa, wywodzącego się z Aleksandrii kupca i podróżnika, wyraźnie sprzyjającego herezji nestoriańskiej. Swoje jedyne dzieło – stanowiące kompendium dostępnej mu wiedzy astronomicznej i geograficznej, zawartej w dwunastu księgach – spisał on w języku greckim w latach 547–549. Utwór najprawdopodobniej nie cieszył się znaczną popularnością w Bizancjum (do naszych dni zachowały się zaledwie jego trzy całościowe odpisy greckie z IX–XI w.), był natomiast niezwykle ceniony i rozpowszechniony na Rusi. Badacze wskazują, że obecnie znanych jest ok. 100 manuskryptów wschodniosłowiańskich z XV–XIX w., zawierających fragmenty lub pełen tekst zabytku (reprezentujących siedem redakcji tekstu), a także – jeden kodeks proveniencji bałkańskiej z pierwszej połowy XVII w., będący zapewne kopią staroruskiego protografu. Zachowany materiał rękopiśmienny

⁴ Na temat etymologii terminu „bisurmanie”: П.М. Меліоранскій, *Заимствованные восточные слова в русской письменности до-монгольского времени*, Санкт-Петербург 1906, s. 5–6; М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, vol. I, Москва 1986, s. 132–133, 160, 251–252; М.А. Батунский, *Россия и ислам...*, s. 84; А.С. Махмутова, *Тюркизмы в русских исторических песнях и народных балладах XIII–XVII вв.*, ВБУ 15,3, 2010, s. 982.

pozwala zatem przyjąć, iż tłumaczenie *Топографии христианской* autorstwa Kosmasa Indikopleustesa na język cerkiewnosłowiański zostało wykonane na Rusi, najpóźniej w XIV w. Niektórzy znawcy zagadnienia skłonni są nawet przesunąć czas powstania translacji na okres przedmongolski, tj. XI–XIII w.⁵

Z punktu widzenia tematu niniejszej monografii pierwszorzędne znaczenie ma natomiast inna kwestia: przełożywszy dzieło aleksandryjskiego podróżnika z połowy VI w., Słowianie Wschodni zyskali dostęp do niezwykle cennego źródła informacji o krainach Orientu. Wiele bowiem wskazuje na to, że Kosmas znał opisywane przez siebie terytoria z autopsji – w trakcie wypraw handlowych miał możliwość odwiedzić m.in. półwysep Synaj, Etiopię (Aksum), Półwysep Arabski, Persję, Wybrzeże Malabarskie w Indiach, Sri Lankę. Żeglował po wodach trzech Mórz: Śródziemnego, Czerwonego i Arabskiego, a także – po akwenie Zatoki Perskiej⁶.

Z historią Bliskiego Wschodu w IV–VIII w. mieszkańcy Rusi mogli się natomiast zaznajomić za sprawą (staro)cerkiewnosłowiańskich przekładów bizantyńskich utworów historiograficznych⁷. Jednym z najwcześniejsz

⁵ И.Ю. Крачковский, *Предистория русской арабистики. Киевская и Московская Русь*, [in:] *Избранные сочинения*, vol. V, Москва–Ленинград 1958, s. 19; W. Jakubowski, *Literatura przekładowa*, [in:] *Historia literatury rosyjskiej*, ed. M. Jakóbić, vol. I, Warszawa 1976, s. 50; Е.К. Пиотровская, *Христианская топография Козьмы Индикоплова*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.)*, ed. Д.С. Лихачев, Ленинград 1987, s. 465–467; eadem, *К изучению древнерусской версии Христианской топографии Козьмы Индикоплова*, ВВ 51, 1990, s. 106–111; eadem, *Древнерусская версия Христианской Топографии Козьмы Индикоплова и Толковая Палея*, ТОДЛ 48, 1993, s. 138–142; W. Seran, *Kosma Indikopleustes*, [in:] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, ed. O. Jurawicz, Warszawa 2002, s. 287; И.А. Орещкая, И.Н. Попов, *Косма Индикоплов*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XXXVIII, Москва 2015, s. 250–252.

⁶ Е.К. Пиотровская, *Христианская топография...*, s. 465; И.А. Орещкая, И.Н. Попов, *Косма Индикоплов...*, s. 250.

⁷ Kwestię recepcji bizantyńskich tekstów historiograficznych w piśmiennictwie kręgu *Slavia Orthodoxa* omawiam w artykule: Z.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)*, [in:] *Widmo Mahometa, cień Samuela. Cesarstwo Bizantyńskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur*

zaadaptowanych na obszarze *Slavia Orthodoxa* źródeł tego rodzaju była *Chronografia* Jana Malalasa, zhellenizowanego Syryjczyka, tworzącego w Konstantynopolu za panowania Justyniana I Wielkiego (527–565). Najprawdopodobniej została ona przetłumaczona na język staro-cerkiewno-słowiański w X w., w Bułgarii, tj. w okresie rządów Symeona I Wielkiego (893–927) lub jego syna, Piotra (927–969). Był to przekład całościowy, niezwykle wierny wobec oryginału greckiego. Niestety, nie zachował się do naszych dni ani jeden kompletny odpis tej translacji. Dysponujemy tylko fragmentami, włączonymi w obręb cerkiewnosłowiańskich kompilacji historiograficznych, które w większości powstały na Rusi, np. *Chronograf judejski* z lat sześćdziesiątych XIII w., *Latopis troicki* z XIV w., *Chronograf Sofijski*, *Latopis hellenicki i rzymski* drugiej redakcji z połowy XV w. oraz zależny od niego *Iluminowany zwód* z 1568–1576 r.⁸

Spisana w IX stuleciu kronika Jerzego Mnicha zw. Hamartolosem została przełożona na język staro-cerkiewno-słowiański niezwykle wcześnie. Większość badaczy jest zdania, że tłumaczenie to powstało w Bułgarii pod koniec X lub na początku XI w., a następnie trafiło na Ruś, gdzie poddano je dalszym pracom redaktorskim⁹. Niektórzy uczeni utrzymują, że dzieło Jerzego Mnicha przeniknęło do piśmiennictwa

(VII–XV w.), eds. Z. A. B r z o z o w s k a, M. J. L e s z k a, K. M a r i n o w, T. W o l i ń s k a, Łódź 2020, s. 13–44. Zamieszczone tu przedstawienie cerkiewnosłowiańskich przekładów czterech kronik konstantynopolińskich stanowi skorygowany skrót informacji źródłowych z niniejszej publikacji (s. 14–17).

⁸ В. М. И с т р и н, *Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе*, ed. М. И. Ч е р н ы ш е в а, Москва 1994; Б. М. К л о с с, *К вопросу о происхождении Еллинского летописца второго вида*, ТОДЛ 27, 1972, s. 376–377; О. В. Т в о р о г о в, *Древнерусские хронографы*, Ленинград 1975, s. 111–135, 274–305; i d e m, *Материалы к истории русских хронографов. 2. Софийский хронограф и „Хроника Иоанна Малалы”*, ТОДЛ 37, 1983, s. 188–221; i d e m, *Летописец Еллинский и Римский*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV–XVI в.)*, ed. Д. С. Л и х а ч е в, vol. II, Ленинград 1989, s. 18–20; И. Н. П о п о в, *Иоанн Малала*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XXIV, Москва 2010, s. 437–443; Z. A. B r z o z o w s k a, M. J. L e s z k a, T. W o l i ń s k a, *Muhammad and the Origin of Islam in the Byzantine-Slavic Literary Context. A Bibliographical History*, Łódź–Kraków 2020, s. 17–23.

⁹ В. М. И с т р и н, *Книги времени и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь*, vol. I, Петроград 1920; Н. А. М е щ е р с к и й, *Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX–XV вв.*, Ленинград 1978, s. 78–79; О. В. Т в о р о г о в,

ruskiego za pośrednictwem pewnego, niezachowanego do naszych dni tekstu, tzw. *Chronografu bułgarskiego*, który został przewieziony na Ruś po 1018 r.¹⁰ Istnieją również tezy o staroruskiej proveniencji najstarszego cerkiewnosłowiańskiego przekładu utworu Hamartolosa¹¹. 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.¹² Młodsza redakcja, zależna tekstologicznie od pierwotnej, zachowała się natomiast w dwunastu odpisach całościowych i trzech fragmentarycznych, pochodzących z XV–XVII w. Za najbardziej reprezentatywny z nich uznawany jest rękopis РГБ, 310.1289 z XV/XVI w.¹³

W XIV w. powstał całościowy przekład cerkiewnosłowiański kroniki Symeona Logotety i Magistra, spisanej w Konstantynopolu, w drugiej połowie X w. Jego podstawą była starsza redakcja tekstu greckiego, zawierająca opis wydarzeń do 948 r. Tłumaczenie wykonano najprawdopodobniej

Хроника Георгия Амартола, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.)...*, s. 468–469.

¹⁰ Л.В. Горина, *Болгарский хронограф и его судьба на Руси*, София 2005, s. 80–85.

¹¹ В. Матвеевко, Л. 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.

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

¹³ О.В. Творогов, *Древнерусские хронографы...*, s. 12; *idem*, *Хроника...*, s. 469; Т.В. Анисимова, *Хроника...*, s. 89–123, 131–171, 187–196, 223–257. Co ciekawe, w pierwszej połowie XIV w. powstał kolejny cerkiewnosłowiański przekład kroniki Jerzego Mnicha, całkowicie niezależny od omawianej tu tradycji bułgarsko-ruskiej (tzw. *Летовник*). Jego podstawą była starsza wersja tekstu greckiego. Tłumaczenie zostało wykonane prawdopodobnie w Bułgarii, Serbii lub w klasztorze Chilandar na górze Athos. Obecnie istnieje co najmniej trzynaście, znanych badaczom, serbskich odpisów tego zabytku, pochodzących z XIV–XVI w. Część z nich znajduje się w zbiorach instytucji rosyjskich: ГИМ, Син. 148 (rękopis z 1386 r., sprowadzony do Rosji w 1655 r.). Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wołińska, *Muhammad...*, s. 192–193.

w Bułgarii, a w późniejszych wiekach przewieziono na Ruś. Aktualnie znany jest tylko jeden jego odpis: 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)¹⁴.

Niezwyczajnym zagadnieniem jest natomiast adaptacja na gruncie słowiańskim *Skrótu historii* Jana Zonarasa – dzieła spisane w jednym z monasterów 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. Był to przekład fragmentaryczny¹⁵. Ok. 1408 r. w serbskim monasterze na górze Athos, na zamówienie despotesa Stefana Lazarewicza (1402–1427) został również wykonany skrót kroniki (tzw. *Paralipomen*). Jest to jedyny wariant słowiańskiego tłumaczenia dzieła Jana Zonarasa, który upowszechnił się na Rusi. Zachował się w jednym odpisie ruskim z początku XVI stulecia: РГБ, 113.655¹⁶. Istnieje jeszcze inna południowsłowiańska redakcja kroniki, która dotrwała do naszych dni na kartach rękopisu serbskiego z XV w. (z księgozbioru monasteru Zograf na górze Athos, N151)¹⁷. Autorski wybór fragmentów z utworu Jana Zonarasa odnajdujemy też w manuskrypcie РНБ, F.IV.307, zawierającym – jak wspominaliśmy wyżej

¹⁴ 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; Г. Острогорский, *Славянский перевод хроники Симеона Логофета*, СК 5, 1932, s. 17–37; А.П. Каждан, *Хроника Симеона Логофета*, ВВ 15, 1959, s. 130; W. Swoboda, *Symeon Logotheta*, [in:] SSS, vol. V, s. 506–507; О.В. Творогов, *Хроника...*, s. 469; В. Матвеевко, Л. Щеголева, *Временник...*, s. 9; Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wołńska, *Muhammad...*, s. 240–245.

¹⁵ V. Kačanovskij, *Iz srbsko-slovenskoga prievoda bizantinskoga ljetopisa J. Zonare*, Star 14, 1882, s. 125–172; A. Jacobs, *Zwyczas-Zonara. Die byzantinische Geschichte bei Joannes Zonaras in slavischer Übersetzung*, München 1970; Н.А. Мещерский, *Источники...*, s. 102–103.

¹⁶ О.В. Творогов, *Паралипомен Зонары. Текст и комментарий*, [in:] *Летописи и хроники. Новые исследования. 2009–2010*, ed. О.Л. Новикова, Москва–Санкт-Петербург 2010, s. 3–101.

¹⁷ П. Лавров, *Югославянская переделка Зонары*, ВВ 4, 1897, s. 452–460.

– XIV-wieczne tłumaczenie dzieła Symeona Logotety¹⁸. 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 Zonarasa) można zrekonstruować pełen tekst jedynie sześciu pierwszych ksiąg kroniki¹⁹.

Niezwykle ważną, z punktu widzenia badań nad wizerunkiem mieszkańek Bliskiego Wschodu w literaturze cerkiewnosłowiańskiej, grupę tekstów stanowią utwory o charakterze polemicznym, skierowane przeciwko poglądom religijnym wyznawców islamu²⁰. Najistotniejszym dla uformowania się stereotypowego obrazu muzułmanów w średniowiecznej kulturze bizantyńsko-słowiańskiej był z pewnością ostatni, spisany po 743 r. rozdział traktatu *O herezjach* autorstwa Jana z Damaszku (ok. 676–749), autora świetnie zaznajomionego z kulturą arabską i przekazem koranicznym. Najstarszy staro-cerkiewno-słowiański przekład tego utworu powstał na początku X w., za rządów Symeona I Wielkiego (893–927), w Bułgarii. Dzieło damasceńczyka zostało wówczas przetłumaczone z greki jako integralna część trzeciej redakcji *Nomokanonu czternastu rozdziałów* (*Syntagmy*), powstałej na przełomie VIII i IX w. w Konstantynopolu. Na Ruś odpisy tego zabytku zostały przewiezione z Bałkanów w latach czterdziestych XI w. Najstarszą, zachowaną do naszych dni kopią jest tzw. *Kormcza Efremta* (*Ефремовская Кормчая* – ГИМ, Син. 227, fol. 249–275'), datowana na początek XII w.²¹

¹⁸ В.И. Срезневский, *Симеона Метафраста и Логофета...*, s. 144–186.

¹⁹ А.Г. Бондач, *Иоанн Зонара*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XXIV, Москва 2010, s. 254; Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wołińska, *Muhammad...*, s. 246–252.

²⁰ Wszystkie traktaty antymuzułmańskie (bizantyńskie i zachodnioeuropejskie), które zostały przetłumaczone na język cerkiewnosłowiański i stały się znane na Rusi przed połową XVI stulecia, omawiam we wspomnianej już wyżej monografii *Muhammad and the Origin of Islam in the Byzantine-Slavic Literary Context. A Bibliographical History*. Zamieszczone tu informacje źródłowe stanowią skrót rozważań, które zostały opublikowane w przywołanej książce w wersji angielskiej.

²¹ H. Miklas, *Zur kirchenslavischen Überlieferung der Häresiengeschichte des Johannes von Damaskus*, [in:] *Festschrift für Linda Sadnik zum 70. Geburtstag*, ed. E. Weier,

Warto pamiętać, iż utwór *O herezjach* został na użytek wspomnianej kompilacji prawnej poddany znacznym ingerencjom redakcyjnym. Zarówno w bizantyńskich odpisach trzeciej wersji *Nomokanonu czternastu rozdziałów*, jak i kopiach cerkiewnosłowiańskich (ГИМ, Син. 227 oraz późniejszych, m.in. РГБ, 304.I.207, fol. 217a–238d – z początku XVI w.) traktat damasceńczyka prezentowany jest nieodmiennie jako *Panarion* Epifaniusza z Salaminy (ok. 315–403), biskupa cypryjskiego (Επιφάνιας ἢ ἐπιφάνου κνπρῆσκααγο). Zmieniono układ finałowej partii tekstu: po 99 paragrafach wprowadzono rozdział o autoprospoktach (100), a na samym końcu utworu dodano ustęp o ikonoklastach (102). Na kartach *Nomokanonu czternastu rozdziałów* (zarówno w wersji greckiej, jak i cerkiewnosłowiańskiej) nie odnajdziemy natomiast oryginalnego rozdziału o islamie autorstwa Jana z Damaszku. Zamiast niego w interesującym nas tu zabytku, jako paragraf 101, zamieszczono fragment traktatu antymuzułmańskiego pióra Michała Synkellosa (ok. 760–846)²².

Starobułgarski przekład dzieła *O herezjach* został też włączony w obręb tzw. *Ruskiej kormczej* (*Русская Кормчая*), skompilowanej w ósmej dekadzie XIII w., na podstawie wcześniejszych zbiorów prawnych i *Nomokanonu św. Sawy*, w efekcie postanowień synodu we Włodzimierzu nad Kłazmą w 1274 r. Jej najstarszym zachowanym odpisem jest tzw. *Nowogrodzka kormcza synodalna* (*Новгородская Синодальная Кормчая*) z 1282 r. (ГИМ, Син. 132). Zarówno na kartach tego kodeksu, jak i jego późniejszych kopii (РГБ, 304.I.205, fol. 397–416; РГБ, 304.I.206, fol. 407–428³), układ tekstu powiela wariant znany nam z *Nomokanonu czternastu rozdziałów*: 99 oryginalnych rozdziałów autorstwa Jana

Freiburg 1981, s. 331–343; K. Maksimovich, *Byzantine Law in Old Slavonic Translations and the Nomocanon of Methodius*, Bsl 65, 2007, s. 9–18; P. Bushkovich, *Orthodoxy...*, s. 125; М.В. Корогодина, *Кормчие книги XIV–первой половины XVII в.*, vol. I, *Исследование*, Москва–Санкт Петербург 2017, s. 83; Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wolńska, *Muhammad...*, s. 116.

²² V.N. Beněševič, *Syntagma XIV titularum sine scholiis secundum versionem Palaeo-Slovenicam, adjecto textu Graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato*, vol. I, St. Petersburg 1906, s. 701–704; Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wolńska, *Muhammad...*, s. 116.

z Damaszku, paragraf 100 o autoproskoptach, ustęp 101 o islamie pióra Michała Synkellosa i paragraf 102 o ikonoklastach²³.

Traktat *O herezjach* został przetłumaczony na język cerkiewnosłowiański po raz drugi w Serbii po 1219 r. Przekład ten upowszechnił się na obszarze *Slavia Orthodoxa* jako integralna część tzw. *Nomokanonu św. Sawy*. Zarówno w najstarszym, zachowanym do naszych dni odpisie tej kompilacji prawnej, datowanym na 1262 r. (HAZU III c. 9, fol. 354d–373d), jak i w późniejszych rękopisach (m.in. w manuskrypcie z Muzeum Starej Cerkwi w Sarajewie, nr 222, fol. 326c–341d), znajduje się pełen tekst o islamie autorstwa Jana z Damaszku, niemniej jednak został on tu dość mechanicznie przepleciony z utworem polemicznym Michała Synkellosa²⁴.

Nomokanon św. Sawy został zaadaptowany na Rusi w latach siedemdziesiątych XIII w., kiedy to metropolita kijowski Cyryl II (1242–1281) otrzymał kopię tej kompilacji od bułgarskiego despotesa Jakuba-Światosława – Rusina z pochodzenia, władającego z nadania cara Jana Asena II (1218–1241) w zachodniej Starej Płaninie. Najwcześniejszym ruskim odpisem wspomnianego zbioru praw jest tzw. *Riazańska kormcza* z 1284 r. (*Рязанская Кормчая* – РНБ, Ф.п.И.1). Kompilacyjny utwór o islamie, zawierający tekst Jana z Damaszku oraz fragmenty traktatu Michała Synkellosa, znajduje się w nim na fol. 374a–378b. Identyczny tekst odnajdujemy również w późniejszych, wschodniosłowiańskich kopiach *Nomokanonu św. Sawy*, m.in. РГАДА, 181.1.1593, fol. 557–563 – z ostatniej tercji XVI w.²⁵

²³ М.В. Корогодина, *Кормчие книги...*, s. 84, 181, 198–200; Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wolińska, *Muhammad...*, s. 116–117.

²⁴ *Zakonopravilo or the Nomocanon of Saint Sava. The Ilovica Manuscript from 1262. Photoprint reproduction*, ed. M.M. Petrović, Gornji Milanovac 1991, fol. 354d–373d (facsimile); *Sarajevo Rudder Zakonopravilo of St. Sava from the 14th Century*, Dobrun 2013, fol. 326c–341d (facsimile); M.M. Petrović, *Список измаилѣанској вери у Законoprавилу светога Саве*, HRev 42/43, 1995/1996, s. 5–23; M.M. Petrović, *Saint Sava's Zakonopravilo on the Teachings of Muhammed*, Belgrade 1997, s. 7; S. Prodić, *Knjiga 'O jeresima' prepodobnog Jovana Damaskina kao 61. poglavlje sarajevskog rukopisa 'Zakonopravila' svetog Save Srpskog*, Šibenik 2016; Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wolińska, *Muhammad...*, s. 117.

²⁵ P. Bushkovič, *Orthodoxy...*, s. 126; Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wolińska, *Muhammad...*, s. 117–118.

Staroserbski przekład dzieła *O herezjach* upowszechnił się w piśmienictwie ruskim schyłku średniowiecza. W odpisie *Palei komentowanej* z pierwszej połowy XVI w. (РГБ, 304.I.730, fol. 395–403') zamieszczono, zaczerpnięte z *Nomokanonu św. Sawy* i zaprezentowane jako *Panarion* Epifaniusza z Salaminy, obszernie wypisy z tego traktatu: początkowe 33 rozdziały oraz paragraf 99 o monoteletach. Co ciekawe, choć kompilatorzy pominęli tekst o islamie autorstwa damasceńczyka, włączyli w obręb kodeksu inny utwór antymuzułmański, tj. cerkiewnosłowiański przekład *Contra legem Sarracenorum* Riccolda z Monte Croce (fol. 363–394'). Dedykowany islamowi rozdział dzieła *O herezjach* wykorzystali natomiast twórcy kompilacyjnej *Opowieści o haniebnej wierze saraceńskiej*, zachowanej m.in. w tekście *Latopisu Nikonowskiego*.

W XVI stuleciu powstał jeszcze jeden cerkiewnosłowiański przekład traktatu *O herezjach*. Jego autorem był książę Andrzej Kurbski (1528–1583), bazujący w swej pracy przede wszystkim na wcześniejszych translacjach łacińskich. Wykonane przez niego tłumaczenie dzieła Jana z Damaszku zachowało się m.in. na kartach rękopisu РГБ, 256.193, datowanego na schyłek XVI lub początek XVII w. (fol. 219'–242'). Jest ono nieomal całościowe: brakuje w nim rozdziału 83, a także końcowej części paragrafu o islamie – narracja urywa się dość nagle, w środku rozważań o braku świadectw w Piśmie Św. i objawieniach wcześniejszych proroków, zapowiadających nadejście Mahometa²⁶.

Spośród późniejszych traktatów polemicznych, znanych na obszarze *Slavia Orthodoxa*, warto tu wymienić m.in. wspomniany już wyżej tekst autorstwa Michała Synkellosa (ok. 760–846). Nie zachował się on do naszych dni w postaci całościowej. Ocalały jedynie te jego fragmenty (zarówno w wersji greckiej, jak i cerkiewnosłowiańskiej), które

²⁶ K. R o z e m o n d, *Kurbsky's Translation of the Works of Saint John of Damascus*, SP 9, 1966, s. 588–593; J. B e s t e r s - D i l g e r, *Andrej M. Kurbskij als Übersetzer. Zur kirchenslavischen Übersetzungstechnik im 16. Jahrhundert*, Freiburg 1992, s. 21–65; *Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der Übersetzung des Fürsten Andrej M. Kurbskij*, ed. J. B e s t e r s - D i l g e r, Freiburg 1995, s. XXXI–XLVII; P. B u s h k o v i t c h, *Orthodoxy...*, s. 130; Z. A. B r z o z o w s k a, M. J. L e s z k a, T. W o l i ń s k a, *Muhammad...*, s. 118.

zostały wplecione w tekst innych, późniejszych zabytków: *Nomokanonu cztertnastu rozdziałów* (zaadaptowanego w Presławiu przed 927 r.), kroniki Jerzego Mnicha zw. Hamartolosem (tłumaczonej na język piśmiennictwa i liturgii Słowian prawosławnych dwukrotnie: w Bułgarii, na przełomie X i XI w. oraz w XIV stuleciu na Bałkanach), a także – *Nomokanonu św. Sawy* (spisanego po 1219 r. w Serbii). Na kartach tej ostatniej kompilacji fragmenty utworu Michała Synkellosa zostały – jak pamiętamy – połączone w jeden tekst z dedykowanym islamowi rozdziałem dzieła *O herezjach*, autorstwa Jana z Damaszku²⁷.

Ważnym źródłem myśli antymuzułmańskiej – bazującym na traktacie polemicznym Niketasa z Bizancjum, pt. *Obalenie nauk Mahometa* (ok. 870 r.), a pośrednio – na greckim przekładzie Koranu – był utwór *Panoplia dogmatica* pióra Eutymiusza Zygabena, spisany ok. 1112–1114 r. Został on przetłumaczony na język cerkiewnosłowiański, być może, u schyłku XIV w. lub też w pierwszych dekadach XV w. w Bułgarii. Do naszych dni dotrwało zaledwie pięć fragmentarycznych, bałkańskich odpisów tego zabytku, pochodzących z XV–XVI w. Rozdział 28, poświęcony omówieniu poglądów religijnych Saracenów (tj. islamowi), zachował się w obrębie jednego tylko rękopisu słowiańskiego, przechowywanego aktualnie w Narodowej Bibliotece Naukowej w Odessie (ОГНБ, 1/108, fol. 24–35'). Tekst zabytku jest niekompletny. Kodeks musiał zostać rozłączony, a następnie zszyty ponownie, bez zachowania właściwej kolejności kart. Obecnie brakuje jednej z nich, zawierającej tekst zakończenia paragrafu 9, ustępów 10 i 11 oraz początku paragrafu 12. Analiza treści manuskryptu pozwala jednak przyjąć, że rozdział o islamie został przetłumaczony w całości, z wyjątkiem ostatniego akapitu ustępu 29, zawierającego rekapitulację poglądów autora. Na obecnym etapie badań nie jesteśmy jednak w stanie udzielić odpowiedzi na pytanie, czy południowosłowiański przekład dzieła Eutymiusza Zygabena był w ogóle

²⁷ A. Kolia-Dermitzaki, *Michael the Synkellos*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. I, 600–900, eds. D. Thomas, B. Rogge ma, Leiden 2009, s. 625–632; Д.Е. Афиногенов, Л.В. Прокопенко, *Михаил Синкелл*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XLVI, Москва 2017, s. 19–21; Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wołńska, *Muhammad...*, s. 124–131.

znany na Rusi. Wiele wskazuje na to, że tekst ten nie cieszył się znaczną popularnością na obszarze *Slavia Orthodoxa*²⁸.

Na Rusi przed połową XVI w. stał się również znany jeden zachodnioeuropejski traktat o charakterze antymuzułmańskim, tj. *Contra legem Sarracenorum* pióra dominikańskiego misjonarza, Riccolda z Monte Croce (ok. 1243–1320). W latach 1286–1300 przebywał on na Bliskim Wschodzie, zwiedzając m.in. Akkę, Palestynę, Mosul i Bagdad. Najprawdopodobniej znał język arabski i czytał Koran w oryginale. Swoje dzieło – zawierające, *nota bene*, wiele odwołań do tekstu świętej księgi islamu – spisał po łacinie, po powrocie do Europy, we Florencji, ok. 1300 r. Zostało ono przetłumaczone na grekę bizantyńską ok. 1360 r. przez Demetriusza Kydonesa (1324–1398), a następnie, na przełomie XV i XVI w. – na język cerkiewnosłowiański. Odnajdujemy je w kilku rękopisach ruskich z XVI w., m.in. w lipcowych tomach *Wielkich minei lekcyjnych* metropolity Makarego (РНБ, 728.1323, fol. 453a–464a; ГИМ, Син. 996, fol. 462–476; ГИМ, Син. 182, fol. 810–828' – pod datą 31 VII) oraz w jednym z opisów *Palei komentowanej* (РГБ, 304.I.730, fol. 363–394'). Analiza tekstu, zamieszczonego we wspomnianych manuskryptach, pozwala przyjąć, iż słowiańska translacja *Contra legem Sarracenorum* nie była całościowa i obejmowała: wstęp, rozdział pierwszy, początek rozdziału drugiego oraz rozdziały 13–17 (wraz z interpolowanym fragmentem rozdziału siódmego)²⁹.

²⁸ А.В. Бармин, *Евфимий Зигабен*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XVII, Москва 2008, s. 448–450; Н.И. Зубов, *Заметки по поводу этнонима сарацины в некоторых древнерусских памятниках*, [in:] *Этнолингвистичка проучавања српског и других славенских језика. У част академика Светлане Толстој: зборник радова*, eds. П. Пипер, Љ. Раденковић, Београд 2008, s. 163–171; A. Rigó, *Euthymius Zigabenus*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. III, 1050–1200, eds. D. Thomas, A. Mallet, Leiden–Boston 2011, s. 338–340; М. Тсибранска-Костова, *Paulicians Between the Dogme and the Legend*, SCer 7, 2017, s. 232–233; е. а. е. м., *Бележки върху славянския превод на Паноплия Догматика в VAR Ms. Slav. 296 и неговия преводач*, Pbg 41.4, 2017, s. 4–6; Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wołińska, *Muhammad...*, s. 281–288.

²⁹ И.Ю. Крачковский, *Предистория...*, s. 23; Z. Pentek, *Ze średniowiecznej recepcji Koranu wśród chrześcijan. Polemiści, tłumacze i wydawcy*, [in:] *Cognitioni*

Oprócz literatury polemicznej, informacji na temat muzułmanek mógł mieszkańcom Rusi dostarczyć tekst obrzędu wyrzeczenia się islamu, prawdopodobnie skomponowanego w cesarstwie bizantyńskim w połowie IX w. Był on tłumaczony na język (staro)cerkiewnosłowiański kilkakrotnie. Po raz pierwszy przełożono go najprawdopodobniej już na początku X w., za rządów Symeona I Wielkiego (893–927) w Presławiu, jako integralną część trzeciej redakcji *Nomokanonu czterestu rozdziałów*. Najstarsza, zachowana do naszych dni kopia tej kompilacji (ГИМ, Син. 227) nie jest jednak kompletna, a tym samym – nie zawiera tekstu interesującego nas tu rytuału. Odnajdujemy go w późniejszych odpisach wspomnianego zbioru praw, m.in. РНБ, 717.1056/1165, fol. 356’–359’ (z końca XV w.). Starobułgarska translacja została najprawdopodobniej zamieszczona również w tzw. *Ruskiej kormczej* z drugiej połowy XIII w. Odnajdujemy ją m.in. w następujących rękopisach: РГБ, 304.I.205, fol. 439’–442’ (XVI w.); РГБ, 304.I.206, fol. 454’–457’ (XVI w.); РНБ, 728.1174, fol. 262’–265’ (lata osiemdziesiąte XVI w.)³⁰.

Obrzęd wyrzeczenia się islamu został przetłumaczony na język cerkiewnosłowiański po raz drugi w Serbii, po 1219 r. Przekład ten upowszechnił się na obszarze *Slavia Orthodoxa* jako integralna część tzw. *Nomokanonu św. Sawy* (rozdział 64.III). Jest zachowany fragmentarycznie w najstarszym istniejącym odpisie tej kompilacji prawnej (HAZU III c. 9, fol. 396b–398d), a w formie całościowej – w XIV-wiecznym manuskrypcie z Muzeum

gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jeremu Strzelczykowi, eds. D.A. S i k o r s k i, A.M. W y r w a, Poznań–Warszawa 2006, s. 59–70; P. B u s h k o v i t c h, *Orthodoxy...*, s. 128–131; M. D a w c z y k, *The Image of Muhammad in Riccoldo da Monte di Croce’s Contra legem Sarracenorum*, SC 9, 2019, s. 391–405; Z.A. B r z o z o w s k a, M.J. L e s z k a, T. W o l i ń s k a, *Muhammad...*, s. 289–301.

³⁰ *Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem Palaeo-Slovenicam, adjecto textu Graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato*, eds. V.N. B e n e š e v i č, J.N. Š č a p o v, vol. II, Serdica 1987, s. 135–147; D.J. S a h a s, *Ritual of Conversion from Islam to the Byzantine Church*, GOTR 36, 1991, s. 57–69; A. R i g o, *Ritual of abjuration*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. I, s. 821–824; М.В. К о р о г о д и н а, *Кормчие книги...*, vol. I, s. 200–203; vol. II, *Описание редакций*, Москва–Санкт Петербург 2017, s. 110, 159; Z.A. B r z o z o w s k a, M.J. L e s z k a, T. W o l i ń s k a, *Muhammad...*, s. 183–185.

Starej Cerkwi w Sarajewie (nr 222, fol. 361b–364a). W staroruskiej *Riazańskiej kormczej* (РНБ, Ф.п.И.1) odnajdujemy go na fol. 399d–402c³¹.

Jak wykazała ostatnio Tatiana Afanasieva, w latach osiemdziesiątych XIV w. powstało jeszcze jedno, całkowicie niezależne od wcześniejszych translacji, cerkiewnosłowiańskie tłumaczenie rytuału wyrzeczenia się islamu. Interesujący nas tu utwór został przełożony w obrębie *Euchologionu Wielkiego Kościoła* – bizantyńskiego zbioru tekstów, wykorzystywanych podczas sprawowania obrzędów liturgicznych w konstantynopolitańskiej bazylice Hagia Sofia. Pomysłodawcą tłumaczenia był najprawdopodobniej metropolita moskiewski Cyprian Cambłak (1389–1406). Utwór zachował się na kartach pergaminowego kodeksu z końca XV w. (ГИМ, Син. 675, fol. 207’–217) oraz późniejszych manuskryptów ruskich, m.in. РНБ, 717.1085/1194, fol. 194–199 (z 1504 r.)³².

W połowie XVI stulecia, wraz z przyłączeniem chanatów kazańskiego i astrachańskiego do państwa moskiewskiego, owocującym wzrostem liczby konwersji z islamu na chrześcijaństwo wschodnie, zainteresowanie omawianym rytuałem wzrosło. Odnajdujemy go na kartach rękopisów typu *miscellanea*, np. РГБ, 173.I.175, fol. 492–499 (pierwsza połowa XVII w.); РГБ, 173.I.196, fol. 78’–86 (pierwsza połowa XVII w.); РГБ, 304.I.739, fol. 541–549’ (XVII w.); РГБ, 304.I.741, fol. 280–291’ (XVII w.). Utwór ten wykorzystali również twórcy kompilacyjnej *Opowieści o haniebnej wierze saraceńskiej*, zachowanej m.in. w tekście *Latopisu Nikonowskiego*³³.

Zabytki, przetłumaczone z greki bizantyńskiej na język (staro)cerkiewnosłowiański, stawały się niekiedy na Rusi źródłem inspiracji dla rodzimych autorów, którzy splatając ze sobą i redagując ich dłuższe bądź

³¹ М.М. Петровић, *Saint Sava's Zakonopravilo...*, s. 51–61; М.В. Корогодина, *Кормчие книги...*, vol. I, s. 102, 200–203; vol. II, s. 34, 36; Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wolínska, *Muhammad...*, s. 185–186.

³² Т.И. Афанасьева, *Славянская версия Евхология Великой церкви и ее греческий оригинал*, ТИРЯ 5, 2015, s. 9–43; М.В. Корогодина, *Кормчие книги...*, vol. I, s. 200–203; Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wolínska, *Muhammad...*, s. 186.

³³ А. Яблоков, *О происхождении чина присоединения мухаммеданъ къ православной христианской вѣрѣ*, Казань 1881, s. 19–21; И.Ю. Крачковский, *Предистория...*, s. 20; Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wolínska, *Muhammad...*, s. 186.

krótsze fragmenty, tworzyli na ich podstawie utwory lub zbiory tekstów o charakterze kompilacyjnym. Z pewnością najistotniejszą dla badań nad wizerunkiem kobiet bliskowschodnich w literaturze staroruskiej grupą tego rodzaju przekazów są zwody historyczne. Warto przywołać tu zwłaszcza kilka z nich:

- *Latopis helleński i rzymski* – obszerny utwór, ukazujący początki państwa Rurykowiczów na szerokim tle historii powszechnej, obejmującym wydarzenia od stworzenia świata, przez opowieści starotestamentowe, opis podbojów Aleksandra Wielkiego (336–323 r. p.n.e.), historię cesarstwa rzymskiego i bizantyńskiego do czasu panowania Romana I Lekapena (919–944). Jego autorzy bazowali na staro-cerkiewno-słowiańskich przekładach kronik greckich: Jana Malalasa i Jerzego Mnicha zw. Hamartolosem. Źródło zachowało się do naszych dni w dwóch wariantach. Pierwszą redakcję zwodu reprezentują cztery odpisy z XV–XVI w. Drugą wersją *Latopisu helleńskiego i rzymskiego* musiała powstać w pierwszej połowie XV stulecia. Wykład dziejów powszechnych, zakończony w pierwotnym wariantcie na roku 948, został w niej bowiem uzupełniony o rejestr cesarzy bizantyńskich i lat ich panowania, obejmujący okres od rządów Nikefora II Fokasa (963–969) do epoki Manuela II Paleologa (1391–1425), bez wzmianki o zdobyciu Konstantynopola przez Turków Osmańskich w 1453 r. Z XV–XVII w. pochodzi dwanaście odpisów, reprezentujących drugą redakcję tekstu, m.in. БАН, 33.8.13 (niepełny, pozbawiony początkowej partii, z ostatniej tercji XV w.) oraz ПГБ, 228.162 (1485 r.)³⁴.

³⁴ *Летописецъ Еллинскій и Римскій*, ed. О.В. Творогов, vol. I, Санкт-Петербург 1999. Przywołane tu informacje źródłowe stanowią skrót opisów zabytku, zamieszczonych w moich wcześniejszych publikacjach, prezentujących wyniki badań nad fragmentami *Latopisu helleńskiego i rzymskiego*: Z.A. Brzowska, *Bułgarski car Piotr i jego żona Maria Lekapena w Latopisie helleńskim i rzymskim drugiej redakcji*, SA 58, 2017, s. 26–27; eadem, *O heretyku Mahomecie – opowieść o narodzinach islamu w Latopisie helleńskim i rzymskim drugiej redakcji*, SA 61, 2020, s. 102–103 (tam też znajdzie Czytelnik dalszą literaturę przedmiotu).

- *Chronograf ruski* – wschodniosłowiańska kompilacja, ukazująca dzieje całego obszaru *Slavia Orthodoxa* (Rusi, Bułgarii i Serbii) jako immanentnej części historii powszechnej, opisanej od momentu stworzenia świata. Zawiera narrację na temat wypadków starotestamentowych, starożytnego Bliskiego Wschodu i Grecji, zdobywczych wypraw Aleksandra Macedońskiego, dziejów cesarstwa rzymskiego i bizantyńskiego aż do upadku Konstantynopola w 1453 r. Twórcy zwołu wykorzystali wyjątkowo bogaty materiał źródłowy, m.in. *Latopis helleński i rzymski* drugiej redakcji, XIV-wieczny, cerkiewnosłowiański przekład greckiej kroniki Konstantyna Manassesesa (spisanej w latach 1145–1148), *Paralipomen* Jana Zonarasa, *Wojnę żydowską* Józefa Flawiusza (ok. 37–100), *Aleksandreidę*, rodzime latopisy ruskie oraz teksty hagiograficzne, m.in. bułgarskiej i serbskiej proveniencji. Najstarsza, zachowana do naszych dni wersja utworu, tzw. redakcja z 1512 r., powstała najprawdopodobniej w latach 1516–1522, w monasterze św. Józefa pod Wołokołamskiem. Najwcześniejsze odpisy zabytku pochodzą z trzeciej i czwartej dekady XVI w. W okresie późniejszym omawiana kompilacja była wielokrotnie przeredagowywana i wzbogacana o dodatkowy materiał, pochodzący m.in. ze staropolskiej kroniki Marcina Bielskiego (ok. 1495–1575): w latach trzydziestych XVI stulecia stworzono tzw. zachodnioruską wersję tekstu, a na początku XVII w. – jego kolejne warianty (z lat 1617 i 1620). *Chronograf ruski* posłużył również – jako źródło informacji – autorom późniejszych, wschodniosłowiańskich kompendiów historiograficznych: *Latopisu Nikonowskiego* i *Iluminowanego zwołu*³⁵.
- *Latopis Nikonowski* – monumentalne dzieło, ukazujące dzieje państwowości Rurykowiczów od jej zarania po czasy współczesne autorom zwołu, z wieloma odwołaniami do wydarzeń z historii powszechnej, np. w narrację na temat wyboru religii monoteistycznej przez

³⁵ *Русский хронограф. Хронограф редакции 1512 г.*, Санкт-Петербург 1911 [= *ПСРЛ*, vol. XXII.1]; *Русский хронограф. Хронограф Западнорусской редакции*, Петроград 1914 [= *ПСРЛ*, vol. XXII.2]; О.В. Т в о р о г о в, *Хронограф Русский*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV–XVI в.)*..., s. 499–505. Cf. И.Ю. К р а ч к о в с к и й, *Предистория*..., s. 18–19, 23.

księcia kijowskiego Włodzimierza I Wielkiego (978–1015) wpleciono *Opowieść o haniebnej wierze saraceńskiej*, będącą kompilacją trzech bizantyńskich tekstów antymuzułmańskich, znanych w cerkiewno-słowiańskim przekładzie. Pierwotna wersja utworu została najprawdopodobniej spisana w latach 1526–1530 w bliskim otoczeniu metropolity moskiewskiego Daniela (1522–1539), który – zdaniem niektórych badaczy – miał osobiście czuwać nad pracami redaktorskimi. Inspirację dla twórców zabytku stanowiły głównie rodzime przekazy, m.in. latopisy, żywoty świętych, krótsze teksty narracyjne o różnorodnej tematyce, opowieści zaczerpnięte ze słowiańskiego folkloru, dokumenty i utwory wchodzące w skład zbiorów prawnych. *Latopis Nikonowski* był kilkakrotnie przeredagowywany i uzupełniany w XVI–XVII w., a w latach 1568–1576 posłużył – jako główne źródło informacji o historii Rusi – autorom *Iluminowanego zwodu*³⁶.

- *Iluminowany zwód latopisarski* – niezwykle bogato ilustrowana kompilacja historiograficzna, sporządzana w jednym odpisie dla cara Iwana IV Groźnego (1547–1584), w latach 1568–1576, przez zespół skrybów i miniaturzystów, zatrudnionych w skryptorium działającym przy cerkwi Opieki Matki Bożej w Słobodzie Aleksandrowskiej. Dzieło obejmuje dziesięć obszernych manuskryptów, przechowywanych w zbiorach: biblioteki Rosyjskiej Akademii Nauk w St. Petersburgu (БАН), Rosyjskiej Biblioteki Narodowej w St. Petersburgu (РНБ) oraz Państwowego Muzeum Historycznego w Moskwie (ГИМ). Zwód prezentuje rozwój państwowości ruskiej na szerokim tle historii powszechnej. Zawiera – pomieszczony na kartach trzech rękopisów – syntetyczny wykład dziejów, poczynając od stworzenia świata, przez wydarzenia opisane w Starym Testamencie, historię starożytnej Grecji, państw hellenistycznych, cesarstwa rzymskiego i bizantyńskiego – do początku X w. Kolejne tomy ukazują historię Rusi od 1114 r.

³⁶ *Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, Санкт-Петербург 1862–1918 [=ИСПЛ, vol. IX–XIV]; Б.М. К л о с с, *Летопись Никоновская*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV–XVI в.)*..., s. 49–50.

do 1567 r., tj. czasów współczesnych autorom kompendium (nieukończonego). *Iluminowany zwód* prezentuje wydarzenia paralelnie za pomocą tekstu i ilustracji. W każdym z rękopisów niemal wszystkie karty ozdobiono miniaturami. Zazwyczaj iluminacja zajmuje $\frac{2}{3}$ strony, a tekst tylko $\frac{1}{3}$. Autorzy zbioru wykorzystali w swej pracy rodzimy materiał źródłowy. Część dzieła, poświęcona historii Rusi, bazuje przede wszystkim na *Latopisie Nikonowskim*. Podstawą wykładu dziejów powszechnych był natomiast głównie *Latopis helleński i rzymski* drugiej redakcji oraz *Chronograf ruski* z 1512 r. Dla naszych badań użyteczny może być – ze względów chronologicznych – trzeci tom omawianej kompilacji, tj. rękopis PHБ, F.IV.151 – kodeks papierowy, obejmujący 1217 kart w oprawie z XVIII w. Jego treść ilustruje 2191 miniatur. Manuskrypt zawiera opis dziejów cesarstwa rzymskiego od lat siedemdziesiątych I w. do czasu panowania Konstantyna I Wielkiego (306–337), a następnie – wykład historii Bizancjum do 919 r.³⁷

Za niezwykle istotną – z punktu widzenia badań nad wizerunkiem wczesnośredniowiecznych kobiet bliskowschodnich (Persjanek i Arabek) w piśmiennictwie staroruskim – kategorię źródeł należy uznać również teksty hagiograficzne. Były one prawdopodobnie najczęściej czytana, a także – docierająca do najszerszego grona odbiorców grupą tekstów, spośród wszystkich, znanych na obszarze *Slavia Orthodoxa*, gatunków literackich³⁸. Co więcej, stanowiąc w znakomitej większości przekłady wcześniejszych utworów bizantyńskich, niejednokrotnie tłumaczonych na grekę z języków chrześcijańskiego Wschodu (syryjskiego, arabskiego, koptyjskiego, perskiego, itp.), opowiadających o niezwykle oddalonych

³⁷ Лицевой летописный свод XVI в. *Всемирная история*, vol. VI, Москва 2014; vol. VII, Москва 2014; vol. VIII, Москва 2014. Zamieszczone tu informacje źródłowe zostały zaczerpnięte – w skróconej formie – z artykułu mojego autorstwa: Z.A. B r z o w s k a, *Jeden z herezjarchów? Przedstawienia ikonograficzne Mahometa w rękopisie PHБ, F.IV.151 w kontekście staroruskich narracji na jego temat*, VP 70, 2018, s. 449–452 (tam też – odwołania do dalszej literatury przedmiotu).

³⁸ W. J a k u b o w s k i, *Literatura przekładowa...*, s. 45; U. W ó j c i c k a, *Siedem wieków literatury dawnej Rusi*, Bydgoszcz 1990, s. 15; E. M a ł e k, *Лекции по древнерусской литературе*, vol. I, Warszawa 2006, s. 51; U. W ó j c i c k a, *Literatura staroruska z elementami historii i kultury dawnej Rusi*, Bydgoszcz 2010, s. 72.

w czasie i przestrzeni wydarzeniach – zaznajamiały one mieszkańców Rusi z egzotycznymi dla nich tematami, rozszerzając ich horyzonty geograficzne i historyczne³⁹.

Żywoty świętych funkcjonowały w piśmiennictwie staroruskim przede wszystkim w obrębie dwóch rodzajów kolekcji: prologów i minei lekcyjnych. Zbiory pierwszego typu – będące odpowiednikiem bizantyńskich synaksarionów – zawierały głównie krótkie utwory hagiograficzne (tzw. żywoty prologowe), przeznaczone przede wszystkim do publicznego odczytywania w czasie nabożeństw. Poszczególne teksty były na kartach prologów ułożone według porządku roku liturgicznego Kościoła Wschodniego (od 1 IX do 31 VIII) i zazwyczaj podzielone na dwa tomy, zawierające odpowiednio materiał na półrocze jesienno-zimowe (wrzesień – luty) oraz wiosenno-letnie (marzec – sierpień). Na Rusi, oprócz kompilacji południowosłowiańskich, rozpowszechniły się również dwie rodzime redakcje prologu: starsza (tzw. krótka) została spisana najprawdopodobniej już u schyłku XII w. lub też na początku XIII stulecia, a nowsza (tzw. obszerna) – powstała w pierwszej połowie XIV w.⁴⁰

Mineje lekcyjne zawierały natomiast głównie żywoty obszerne, stworzone z myślą o osobistej, indywidualnej lekturze. Podobnie jak w prologach, i w tego rodzaju zbiorach materiał układany był zgodnie z porządkiem roku liturgicznego Kościoła Wschodniego (od 1 IX do 31 VIII), niemniej jednak – ze względu na specyfikę formalną większości włączanych do kolekcji utworów – kompilacje te składały się zazwyczaj z dwunastu tomów, z których każdy obejmował teksty przypadające na jeden miesiąc. Manuskrypty o charakterze proto-minejnym musiały powstawać na Rusi już w dobie przedmongolskiej. Do naszych dni zachowały się dwa wschodniosłowiańskie rękopisy tego rodzaju z XI–XIII w.:

³⁹ О.В. Творогов, *Древнерусские четвы сборники XII–XIV вв. Статья вторая: Памятники агиографии*, ТОДЛ 44, 1990, s. 225.

⁴⁰ W. Jakubowski, *Literatura przekładowa...*, s. 45; A. Znosko, *Mały słownik wyrazów staro-cerkiewno-słowiańskich i terminologii cerkiewno-teologicznej*, Warszawa 1983, s. 262; U. Wójcicka, *Siedem wieków...*, s. 14–15; E. Małek, J. Warzyński, *Mały słownik terminologiczny literatury, folkloru i kultury staroruskiej*, Łódź 1995, s. 73; О.В. Лосева, *Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII–первой трети XV вв.*, Москва 2009, s. 15–19, 80–128; U. Wójcicka, *Literatura staroruska...*, s. 72.

Kodeks supraski z pierwszej połowy XI w. (zawierający żywoty świętych na marzec) oraz *Zbornik uspienski* z XII–XIII w. (materiał hagiograficzny na maj i czerwiec). Najstarsze, całościowe komplety ruskich minei lekcyjnych pochodzą z XV–XVI w.⁴¹

W 1529/1530 r. arcybiskup nowogrodzki Makary (1526–1542), w okresie późniejszym pełniący godność metropolity moskiewskiego (1542–1563), zainaugurował prace nad *Wielkimi minejami lekcyjnymi* – monumentalnym zbiorem żywotów świętych i innych tekstów przeznaczonych do indywidualnej lektury, ułożonych według porządku roku liturgicznego Kościoła Wschodniego i zebranych w dwunastu obszernych tomach. Jego zamysł był niezwykle ambitny – zamierzał on uporządkować w obrębie jednej kolekcji wszystkie utwory hagiograficzne, znane na Rusi w cerkiewnosłowiańskim przekładzie, w XI–XVI w. Redagowanie dzieła ukończono w 1552 r. Zachowało się ono do naszych dni w trzech kompletach odpisów: najwcześniejszym, tzw. „Sofijskim”, przechowywanym obecnie w Rosyjskiej Bibliotece Narodowej w St. Petersburgu (tomy: wrześniowy, październikowy, listopadowy, lutowy, majowy, czerwcowy, lipcowy) i w Rosyjskim Państwowym Archiwum Akt Dawnych w Moskwie (wolumen sierpniowy); „Uspienskim”, znajdującym się w zbiorach Państwowego Muzeum Historycznego w Moskwie (kopia kompletna) oraz „Carskim” (w posiadaniu tej samej instytucji, brak tomów marcowego i kwietniowego)⁴².

Motywy antymuzułmańskie i bliskowschodnie pojawiają się również na kartach oryginalnych utworów staroruskich. Obszerną sekwencję, poświęconą obyczajom wyznawców islamu, wpleciono już w opowieść o wyborze religii monoteistycznej przez księcia Włodzimierza I Wielkiego, zawartą w *Powieści minionych lat* – najstarszym latopisie kijowskim,

⁴¹ W. Jakubowski, *Literatura przekładowa...*, s. 45; A. Znosko, *Mały słownik...*, s. 175–176; U. Wójcicka, *Siedem wieków...*, s. 15; E. Małek, J. Wałczyński, *Mały słownik...*, s. 53; U. Wójcicka, *Literatura staroruska...*, s. 72; А.М. Тотоманова, Д. Атанасова, *Станиславов Чети-Миней*, vol. 1, *Издание на текста*, София 2018, s. 123–124.

⁴² W. Jakubowski, *Zabytki piśmiennictwa o charakterze kompilacji*, [in:] *Historia literatury rosyjskiej...*, s. 120–121; U. Wójcicka, *Siedem wieków...*, s. 60–61; Е.А. Ляховицкий, М.А. Шибачев, *Великие Минеи-Четвы*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XLV, Москва 2017, s. 262–267.

zredagowanym w znanym nam obecnie kształcie na początku XII w. Wzmianki na temat zwolenników Mahometa odnaleźć możemy też – co zrozumiałe – w tekstach opowiadających o konfrontacji mieszkańców Rusi z Mongołami/ Tatarami, np. w XV-wiecznej *Opowieści o bitwie z Mamajem*. Warto tu wskazać kilka szczególnie interesujących, z punktu widzenia badań nad literackim wizerunkiem Persjanek i Arabek, zabytków:

- *Paleja komentowana* – niektórzy badacze uznają ją za przekład utworu greckiego, który nie zachował się w wersji oryginalnej, inni zaś twierdzą, że stanowi ona oryginalną kompilację cerkiewnosłowiańską, stworzoną na podstawie różnych tekstów wschodniochrześcijańskich (m.in. Efrema Syryjczyka, Pseudo-Metodego z Patary, Kosmasa Indikopleustesa, Epifaniusza z Salaminy i Jana Egzarchy), w Bułgarii w połowie X w. lub w XI–XIII w. na Rusi. Z pewnością utwór ten musiał powstać przed XIV w., gdyż z tego stulecia pochodzą jego najstarsze, istniejące odpisy (proweniencji staroruskiej). Omawiany zabytek można uznać za swego rodzaju summę ówczesnej wiedzy o świecie, na której kartach rozważania teologiczne sąsiadują z objaśnieniami, dotyczącymi szeregu zjawisk z zakresu geografii czy biologii. *Paleja komentowana* jest też tekstem o wyraźnym zacięciu polemicznym, przeciwko heretykom oraz wyznawcom judaizmu i islamu⁴³.
- *Wędrownka za trzy morza* – jest wyczerpującym opisem podróży po obszarach Bliskiego Wschodu i Indii, odbytej osobiście przez kupca twerskiego, Atanazego Nikitina, w latach 1468–1475. Na Wschód

⁴³ *Палея толковая*, ed., transl. А.М. Камчатнов, Москва 2002; И.Ю. Крачковский, *Предистория...*, s. 18–19; О.В. Творогов, *Палея Толковая*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.)...*, s. 285–288; Е.Г. Водолазкин, *Всемирная история в литературе Древней Руси. На материале хронографического и палеинового повествования XI–XV вв.*, München 2000, s. 251–269; Т.Л. Вилкул, *Толковая палея и Повесть временных лет. Сюжет о раздѣлении языкъ*, Ru 6, 2007, s. 37–85; P. Bushkovich, *Orthodoxy...*, s. 123; M. Skronek, *Średniowieczne opowieści biblijne. Paleja historyczna w tradycji bizantyńsko-słowiańskiej*, Łódź 2017, s. 18–19; eadem, *W obronie ortodoksji. Głosy antyheretyckie i antymuzułmańskie w Palei – historia, typologia, tekstologia*, [in:] *Widmo Mahometa...*, s. 238–239; Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wołińska, *Muhammad...*, s. 306–311.

wyruszył on w tym samym czasie, co Wasyl Papin, poseł wielkiego księcia moskiewskiego, Iwana III Srogię (1462–1505). Pod Astrachaniem, u ujścia Wołgi został napadnięty i obrabowany przez Tatarów nogajskich. Na dalszą wędrówkę zdecydował się zatem, chcąc powetować sobie straty, poniesione wskutek tego zdarzenia. Początkowo płynął po Morzu Kaspijskim, odwiedzając m.in. Derbent i Baku, a potem przemierzył tereny Persji, aby w Ormuzie wsiąść na statek, żeglujący przez Morze Arabskie do Indii. Na subkontynencie przebywał głównie na terytorium muzułmańskiego sułtanatu Bahmanidów, ze stolicą w Bidarze. Drogę powrotną na Ruś przemierzył – po wylądowaniu w porcie w Ormuzie – inną trasą, wiodącą lądem przez Isfahan i Tebryz, aż do Trapezuntu, by następnie przepłynąć Morze Czarne. Wsiadłszy na stały ląd na Krymie, udał się najprawdopodobniej w górę Dniepru. Znacznie podupadłszy na zdrowiu, zmarł w drodze do Smoleńska. Rękopis Atanazego przywieźli do Moskwy towarzyszący mu kupcy, a następnie – za pośrednictwem diaka Wasyla Mamyrewa – trafił on w 1475 r. w ręce latopisarza. Itinerarium zachowało się w trzech redakcjach z XV–XVII w. Atanazy zawarł w swym utworze wiele informacji na temat mieszkańców Bliskiego Wschodu. Kwestia jego nastawienia do muzułmanów jest przedmiotem dyskusji badaczy od wielu lat. Niektórzy skłonni są twierdzić, że w trakcie swej podróży dokonał on konwersji na islam, inni podkreślają jego wyjątkową, wykraczającą znacznie poza standardy moralne epoki, otwartość na inne kultury. Niekiedy można również spotkać w literaturze przedmiotu sądy, wedle których *casus* twerskiego kupca należy rozpatrywać jako przykład jednostki, która – oderwana od ojczyznej ziemi, pobratymców i współwynawców – niejako zatracą swą tożsamość, gubiąc się w cudzoziemskim, obcym jej cywilizacyjnie i mentalnie środowisku⁴⁴.

⁴⁴ *Хождение за три моря Афанасия Никитина*, eds., transl. М.Д. Каган-Тарковская, Я.С. Лурье, А.С. Семенов, [in:] *Библиотека литературы Древней Руси*, vol. VII, Санкт-Петербург 1999, s. 348–379. Polski przekład: Атаназы Никитин, *Wędrówka za trzy morza*, eds., transl. Н. Вилман-Грабовская, В. Якубовский, Wrocław 1952. И.Ю. Крачковский, *Предистория...*, s. 15–16; В. Якубовский, Р. Лузну, *Литература староруска. Вiek XI–XVII. Антология*, Warszawa 1971, s. 109–110; Д.С. Лихачев, *Хождение за три моря Афанасия Никитина*, [in:] Идем, *Великое наследие. Классические произведения литературы*

- Trzy antymuzułmańskie traktaty zeslawizowanego Bizantyńczyka, Maksyma Greka (wł. Michał Trivolis, ok. 1470–1555) – autor ten od 1492 r. przebywał w Italii. Przysłuchiwał się wykładom na tamtejszych uniwersytetach oraz zajmował się przepisywaniem manuskryptów i tłumaczeniami z greki na łacinę. W 1506 r. udał się na Athos, by w greckim monasterze Watopedi złożyć śluby mnisze i przyjąć imię Maksyma. Opuścił Świętą Górę, wraz z poselstwem ruskim, latem 1516 r., a następnie – przybył do Moskwy 4 III 1518 r. Trudnił się tam głównie tłumaczeniem tekstów bizantyńskich. Wykorzystując rękopisy przywiezione przez siebie z Athosu, próbował również dokonywać korektur w starych przekładach z greki na cerkiewnosłowiański. Inicjatywa ta stała się jedną z przyczyn postawienia Maksyma w stan oskarżenia. W lutym 1525 r. stanął przed sądem. Zarzucano mu nie tylko ingerowanie w tekst ksiąg liturgicznych, ale też szpiegowanie na rzecz Turcji Osmańskiej. W maju 1525 r. uczony mnich został zesłany do monasteru św. Józefa pod Wołokołamskiem, z zakazem utrzymywania kontaktów ze światem zewnętrznym i pisania. Jego kondycja poprawiła się dopiero wraz z przeniesieniem do monasteru Zaśnięcia Bogurodzicy w Twerze (1532–1537). W nowym miejscu mógł się już bowiem zajmować twórczością literacką. W latach czterdziestych XVI w. przenoszono go jeszcze najprawdopodobniej dwukrotnie: najpierw do Moskwy, a następnie do Monasteru Troicko-Siergijewskiego. Wolność odzyskał on ok. 1547 r., z inicjatywy metropolity Makarego (1542–1563). Ukształtowana w późniejszych wiekach tradycja hagiograficzna lokuje śmierć Maksyma w dniu 12 XII 1555 r. Posądzenie o herezję i długoletnie uwięzienie, nie pozostały bez wpływu na charakter twórczości tego autora. W latach trzydziestych i czterdziestych

древней Руси, Москва 1975, s. 277–280; W. Jakubowski, *Literatura podróżnicza*, [in:] *Historia literatury rosyjskiej...*, s. 102–104; G. Lenhoff, *Beyond Three Seas: Afanasij Nikitin's Journey from Orthodoxy to Apostasy*, *EEQ* 13, 1979, s. 432–447; Я.С. Лурье, *Афанасий Никитин*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV–XVI в.)*, ed. Д.С. Лихачев, vol. I, Ленинград 1988, s. 81–88; М.А. Батунский, *Россия и ислам...*, s. 191; M.J. Maxwell, *Afanasii Nikitin. An Orthodox Russian's Spiritual Voyage in the Dar al-Islam, 1468–1475*, *JWH* 17,3, 2006, s. 243–266; Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wolieńska, *Muhammad...*, s. 333–341.

XVI w. spod jego pióra wychodziły przede wszystkim teksty polemiczne: dyskutując z przedstawicielami innych religii i konfesji (żydami, muzułmanami, poganami, a także katolikami, protestantami i wyznawcami różnych herezji w łonie chrześcijaństwa), dał się on poznać nie tylko jako uczony o szerokiej wiedzy, ale przede wszystkim – jako gorliwy prawosławny chrześcijanin, pragnący nade wszystko udowodnić czytelnikom swoją ortodoksyjność. Mnich własnoręcznie sporządził kilka zbiorów swoich pism. Najstarszy z nich, obejmujący 47 rozdziałów, powstał w latach 1547–1551. Zachował się do naszych dni i obecnie jest przechowywany w Rosyjskiej Bibliotece Państwowej w Moskwie (РГБ, 173.I.42)⁴⁵.

* * *

Niniejsza monografia powstała w ramach projektu *Mahomet i narodziny islamu – stereotypy, wiedza i wyobrażenia w kręgu kultury bizantyńsko-ruskiej*, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, w ramach konkursu OPUS 12 (DEC-2016/23/B/HS3/01891) i realizowanego w latach 2017–2021 przez interdyscyplinarny zespół bizantynistyczno-paleoslawistyczny w Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej

⁴⁵ *Сочинения преподобного Максима Грека изданные при Казанской духовной академии*, vol. I, Казань 1894 [=Санкт-Петербург 2007], s. 63–105, 106–121, 122–136. И.Ю. Крачковский, *Предистория...*, s. 19–20; Д.М. Буланин, *Максим Грек*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV–XVI в.)*, vol. II, s. 89–98; P. Bushkovitch, *Orthodoxy...*, s. 127–129; J. Kuffel, *Maksym Grek – między humanizmem a hezychazmem*, SOГ 63.4, 2014, s. 513–514; D. Saveljev, *Maximus the Greek*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. VII, *Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500–1600)*, eds. D. Thomas, J. Chesworth, Leiden–Boston 2015, s. 135–140; Н.В. Синицына, *Максим Грек*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XLIII, Москва 2016, s. 43–44; M. Garzaniti, *Michel Trivolis/Maxime Le Grec (env. 1470–1555/1556). Processus de modernisation et fin du Moyen âge en Russie*, [in:] *Russia, Oriente slavo e Occidente europeo. Fratture e integrazioni nella storia e nella civiltà letteraria*, eds. C. Pieralli, C. Delaunay, E. Priadko, Firenze 2017, s. 49–65; idem, *Michel Trivolis / Maxime Le Grec (1470 env.–1555/1556). Sa vie et sa carrière*, RES 90.3, 2019, s. 443; Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wołińska, *Muhammad...*, s. 347–357.

im. prof. Waldemara Cerana, *Ceraneum* (Uniwersytet Łódzki). Jednym z najważniejszych naukowych wyników tego grantu jest wyodrębnienie i usystematyzowanie – w znacznej mierze na podstawie kwerendy w niepublikowanym dotąd materiale rękopiśmiennym – obszernego korpusu tekstów staroruskich z XII–XVI w., zawierających wzmianki na temat Mahometa, Arabów i islamu. Efekty pracy badawczej zespołu zostały już zaprezentowane w anglojęzycznej monografii, pt. *Muhammad and the Origin of Islam in the Byzantine-Slavic Literary Context. A Bibliographical History*. Znaczna część danych źródłowych, zawartych w tej książce, stanowi polską wersję informacji zamieszczonych we wspomnianej pracy. W toku projektu wykonałam także kilka tłumaczeń średniowiecznych utworów cerkiewnosłowiańskich na język polski. Niektóre z nich znajdzie Czytelnik w aneksie do niniejszej monografii. Całościowy przekład staroruskiej opowieści *O heretyku Mahomecie* został już też wydany – wraz z edycją tekstu oryginalnego i komentarzem naukowym⁴⁶. Szereg zagadnień szczegółowych opracowałam i opublikowałam również w formie artykułów (*vide*: bibliografia).

W tym miejscu chciałabym wyrazić swą wdzięczność wszystkim osobom, które niestrudzenie służyły mi radą, pomocą i życzliwym wsparciem w trakcie pracy nad tą monografią. Podziękowania kieruję zatem do moich Nauczycieli, Kolegów i Przyjaciół z Katedry Filologii Słowiańskiej UŁ, Katedry Historii Bizancjum UŁ oraz Centrum *Ceraneum* UŁ: prof. Sławomira Bralewskiego, prof. Macieja Kokoszko, prof. Mirosława J. Leszki, prof. Kirila Marinowa, prof. Georgiego Minczewa, prof. Ivana N. Petrova, prof. Małgorzaty Skowronek, prof. Teresy Wolińskiej, dr. Pawła Filipczaka, dr. Krzysztofa Jagusiaka, dr. Agaty Kaweckiej, dr. Piotra Kręzła, dr. Karoliny Krzeszewskiej, dr. Marka Majera, dr. Jana M. Wolskiego i mgr. Jana Morawickiego.

Jestem dozgonnie wdzięczna prof. Joannie Jabłkowskiej, Dziekan Wydziału Filologicznego UŁ, za wiarę we mnie, stworzenie mi wymarzonych warunków pracy i umożliwienie mi dalszego rozwoju naukowego w tej jednostce. Szczególne słowa podziękowania należą się również

⁴⁶ Z.A. B r z o z o w s k a, *Zapożyczona czy własna wizja dziejów...*, s. 30–34, 37–41; e a d e m, *O heretyku Mahomecie...*, s. 101–116.

prof. Mirosławowi J. Leszce, przewodniczącemu komitetu redakcyjnego serii wydawniczej „Byzantina Lodziensia”, za niezliczone wyrazy wsparcia i nieocenioną, wieloaspektową pomoc, okazaną mi na wszystkich etapach przygotowywania tej książki do druku. Dziękuję dr. Andrzejowi R. Hołaskowi za sporządzenie indeksów, zamieszczonych na końcu tego tomu.

Specjalne wyrazy wdzięczności należą się też prof. Zdzisławowi Pentkowi z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, który podjął się trudu przygotowania recenzji wydawniczej niniejszej publikacji. Dziękuję także mojej Mamie, Elżbiecie Myślińskiej-Brzozowskiej za wykonanie ilustracji zdobiących ten tom.



ROZDZIAŁ I

Kapłanki, herezjarchinie i święte – mieszkanki Persji Sasanidów



Persja, mimo swego geograficznego oddalenia oraz kulturowej i religijnej egzotyki, była stale obecna w imaginariu mieszkańców średniowiecznej Rusi. Działo się tak z kilku ważnych względów. Przede wszystkim należy mieć na uwadze fakt, iż mniej lub bardziej rozbudowane wzmianki na temat starożytnego imperium Achemenidów (ok. 550–330 r. p.n.e.) i poprzedzających je państwowości na terytorium Mezopotamii i Iranu, pojawiały się na kartach ksiąg Starego Testamentu równie często – jeśli nawet nie częściej – jak passusy odnoszące się do farańskiego Egiptu. Słowianie prawosławni, podobnie jak inni średniowieczni Europejczycy, doskonale zdawali sobie sprawę z tego, iż to właśnie Babilon (stolica m.in. perskich Achemenidów) był miastem, nad którego rzekami deportowani Judejczycy „siedzieli i płakali, wspominając Syjon” (Ps 136/137, 1: **На рѣцѣ авилоньстѣ тоу сѣдомъ ї плахомъ сѣ поминѣвшѣ Сиона** – jak czytamy w *Psalterzu Synajskim* z XI w., jednym z najstarszych rękopisów słowiańskich, zaliczanych do tzw. kanonu zabytków scs)¹.

¹ С.Н. Северьянов, *Синайская псалтырь. Глаголический памятник XI в.*, Петроград 1922, s. 176.

Monarchowie perscy, czy też zidentyfikowani w ten sposób władcy wcześniejszych państwowości we wspomnianym regionie, występowali w tekstach hagiograficznych, znanych na obszarze *Slavia Orthodoxa*, a także byli wyobrażani na ikonach i malowidłach naściennych. Dla przykładu: Nabuchodonozor II, król Babilonu z dynastii chaldejskiej (ok. 605–562 r. p.n.e.), jest jedną z najważniejszych postaci w bazujących na trzecim rozdziale Księgi Daniela utworach, opowiadających o trzech młodzieńcach – Chananiaszu, Miszaelu i Azariaszu – wydanych na mękę i spalonych w piecu za odmowę złożenia ofiary pogańskiemu bóstwu². Na niektórych ikonach, ilustrujących to wydarzenie – wspomniane w kalendarzu liturgicznym Kościoła wschodniego w dniu 17 XII – władca ten został wyobrażony w purpurowym sakkosie z lorosem i płaszczu, w otwartej koronie na głowie i z berłem w lewej ręce³. Scenę snu Nabuchodonozora przedstawiono natomiast m.in. na malowidle naściennym, zdobiącym narteks cerkwi Matki Bożej Peribleptos i św. Klemensa w Ochrydzie, datowanym na 1295 r.⁴

Wzmianki na temat wczesnośredniowiecznego perskiego imperium Sasanidów (224–651) możemy natomiast odnaleźć na kartach wielu

² *Великія Минеи Четии. Декабрь. Дни 6–17*, Москва 1904, col. 1085–1086, 1093–1107, 1111–1132, 1164–1186. Do losu trzech młodzieńców, skazanych na męczeńską śmierć przez Nabuchodonozora II, odwoływało się – mniej lub bardziej aluzyjnie – wielu autorów staroruskich tekstów homiletycznych, m.in. Klemens Smolatycz (ok. 1110–po 1164) w liście do prezbitera Tomasza, czy Cyryl z Turowa (ok. 1130–ok. 1182) w *Słowie na niedzielę św. Tomasza (Antypaschę)*. *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'*, ed., transl. S. Franklin, Cambridge, MA 1991, s. LXVI, 47–50, 114.

³ M.in. na ikonie ze szkoły nowogrodzkiej z końca XV w., aktualnie znajdującej się w zbiorach Państwowego Muzeum Rosyjskiego w St. Petersburgu. В.Н. Лазарев, *Страницы истории новгородской живописи. Двусторонние таблетки из собора св. Софии в Новгороде*, Москва 1977, tabl. V; Э.С. Смирнова, В.К. Лаурин, Э.А. Гордиенко, *Живопись Великого Новгорода. XV в.*, Москва 1982, s. 303, 510; A. Tradiço, *Ikony i święci prawosławni*, transl. E. Maciszewska, Warszawa 2011, s. 80.

⁴ Л.М. Евсева, *Две символические композиции в росписи XIV в. Монастыря Зарзма*, ВВ 43, 1982, s. 140; M.V. Marini Clarelli, *Personificazioni, metafore e allegorie nell'arte paleologa*, [in:] *L'arte di Bisanzio e l'Italia al tempo del Paleologi 1261–1453*, eds. A. Iacobini, M. della Valle, Roma 1999, s. 58; И.М. Ђорђевић, *Дарови Светог Духа у проскомидији Богородичине цркве у Морачи*, [in:] *The Monastery of Morača*, eds. B. Tođić, D. Popović, Belgrade 2006, s. 196.

staroruskich kompilacji historiograficznych – latopisów i chronografów. Warto pamiętać, że Słowianie Wschodni zaadoptowali bizantyńską wizję dziejów powszechnych, kreując na jej tle obraz historii własnej państwowości, jako immanentnej części chrześcijańskiej ekumeny. Redagując staro-cerkiewno-słowiańskie przekłady kronik greckich – powstałe w znakomitej większości w Bułgarii u schyłku IX w. i w X stuleciu, tj. w okresie rządów Symeona I Wielkiego (893–927) i jego syna, Piotra (927–969)⁵ – a następnie włączając ich fragmenty w obręb rodzimych tekstów historiograficznych, niejako mimochodem autorzy staroruscy przejęli również bizantyńskie wyobrażenie o hierarchii monarchów, zgodnie z którym wschodniorzymski cesarz miał tylko jednego, równego mu rangą władcę na świecie, tj. szacha sasanidzkiej Persji. W piśmiennictwie staroruskim – zarówno we wschodniosłowiańskich odpisach tekstów tłumaczonych z greki bizantyńskiej, jak i w rodzimych utworach – konstantynopolitańscy bazyleusowie i perscy „królowie królów” określani byli zatem zazwyczaj tym samym mianem: cesarza (цѣсарь ≥ царь)⁶. Co więcej, na miniaturach, towarzyszących w niektórych rękopisach narracji historycznej, szachowie wyobrażeni zostali w takim stroju, w jakim zwyczajowo ukazywano cesarzy bizantyńskich, np. w manuskrypcie РГБ, 173.I.100, uznawanym za najstarszy, zachowany do naszych dni odpis staro-cerkiewno-słowiańskiego

⁵ Z. 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)*, [in:] *Widmo Mahometa, cień Samuela. Cesarstwo Bizantyńskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur (VII–XV w.)*, eds. Z. A. Brzozowska, M. J. Leszka, K. Marino, T. Wołińska, Łódź 2020, s. 14–19.

⁶ Np. Jan Malalas (przekład słowiański), XIII, 1, s. 307: града наричаемаго Ктисифонта, гдѣ же црь Пръскын сѣдѣше; XV, 4, s. 342: црѣтова Пръсомъ Перозистъ; XVI, 1, s. 344: ѿ Колѣда, црѣ Пръска; XVII, 2, s. 349: црѣтвѣющѣ въ Пръсѣ Кѣдоу; XVIII, 3, s. 359: Пръсомъ же црѣтвоваше Коадѣтъ Дарасфѣтъ, старын сѣтъ Перезовѣ. Jerzy Mnich (przekład słowiański), s. 316: Сапоромъ, црѣмъ Перъскымъ; s. 409: Коадѣ, црѣ Перъскымъ; s. 433: Пръскын црѣ Хоздрон. Symeon Logoteta (przekład słowiański), s. 37: Саборѣмъ, црѣмъ Перскымъ; s. 53: Перозѣ, Перскын црѣ; s. 63: къ Хозрою, црѣю Перскомѣ. W odmienny sposób władcy sasanidzkiej Persji określani są tylko w tych źródłach, w których pierwotny wariant tekstu uległ znacznym zmianom redakcyjnym w późniejszych wiekach, jak np. Παράλληλων Jana Zonarsa: Jan Zonaras (skrót słowiański), s. 69–70.

przekładu kroniki Jerzego Mnicha (Hamartolosa), datowany na przełom XIII i XIV w.⁷, czy też w tzw. *Iluminowanym zwodzie latopisarskim* z połowy XVI w.⁸

Persja, ze swoją starożytną i tajemniczą – z punktu widzenia ludzi średniowiecza – religią (zoroastryzmem), uznawana była też na Rusi za ojczyznę prastarej mądrości, wiedzy tajemnej, kraj magów (вълхвъ).⁹ Mając na uwadze fakt, iż to właśnie na terytorium państwa Sasanidów żył i działał Mani (ok. 216–274/277), Słowianie prawosławni zwykli uważać imperium perskie za matecznik herezji, zwłaszcza zaś – ruchów religijnych o charakterze dualistycznym¹⁰. Jakkolwiek obarczone odium „nieortodoksyjności”, teksty powstałe na interesującym nas tu obszarze przenikały jednak niekiedy do piśmiennictwa słowiańskiego. Na Rusi znano m.in. *Opowieść o Mądrym Akirze* (*Повесть об Акире Премудром / Повесть об Ахикаре*) – utwór asyryjski z VII w. p.n.e.¹¹, a także *Opowieść o dwunastu snach Szachinszacha* (*Сказание о двенадцати снах Шахашахи*) – pierwotnie spisana w języku średnioperskim¹².

⁷ О.И. Подобедова, *Миниатюры русских исторических рукописей*, Москва 1965, s. 11–48; Г.И. Взаорнов, *Искусство книги в Древней Руси. Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII–начала XV вв.*, Москва 1980, tabl. 18; Т.В. Анисимова, *Хроника Георгия Амартола в древнерусских списках XIV–XVII вв.*, Москва 2009, s. 41–70.

⁸ О.И. Подобедова, *Миниатюры...*, s. 102–314; А.А. Амосов, *Лицевой летописный свод Ивана Грозного. Комплексное кодикологическое исследование*, Москва 1998, s. 277–278.

⁹ Niekiedy w tekstach staroruskich natrafić możemy na wyrażone *expressis verbis* sądy, iż Persowie byli ludem wyjątkowo oddanym magii i praktykom czarodziejskim. Nr. *Paleja komentowana*, s. 158–159: **Пърси, иже воухованию овъщаютсѧ.**

¹⁰ Y. Stoyanov, *The Other God. Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, New Haven–London 2000, s. 114–115; G. Minczew, *Słowiańskie teksty antyheretyckie jako źródło do poznania herezji dualistycznych na Bałkanach*, [in:] *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, eds. G. Minczew, M. Skowronek, J.M. Wołski, Łódź 2015, s. 15.

¹¹ О.В. Творогов, *Повесть о Акире Премудром*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.)*, ed. Д.С. Лихачев, Ленинград 1987, s. 343–345; R. Lavenant, *Wczesna literatura syryjska*, [in:] P. Siniscalco, M. van Esbroeck, R. Lavenant, P. Magrassini, T. Orlandi, *Starożytnie Kościoły Wschodnie. Historia i literatura*, transl. K. Piekarz, Kraków 2013, s. 169–170.

¹² В.И. Кузнецов, *Сказание о двенадцати снах Шахашахи*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.)*, ed. Д.С. Лихачев,

Imperium Sasanidów było też obszarem, na którym niezwykle szybko zaczęło się upowszechniać chrześcijaństwo. Przyjmuje się, że pierwsze wspólnoty na terytorium tego państwa zostały założone ok. 260 r. przez jeńców bizantyńskich, wziętych do niewoli w trakcie jednego z konfliktów zbrojnych, które toczyły się nieomal nieustannie na wschodniej granicy cesarstwa¹³. Wśród perskich chrześcijan dominowali wyznawcy obrządku wschodniosyryjskiego (chaldejskiego), w początkowym okresie silnie związani z patriarchatem w Antiochii. Przełomowym czasem były dla nich pierwsze trzy dekady V w. – ok. 410 r. diecezje na terytorium państwa Sasanidów zostały połączone w jedną prowincję kościelną, której zwierzchnikiem stał się biskup Seleucji-Ktezyfonu (ówczesnej stolicy Persji). W 424 r. został on – decyzją synodu miejscowych duchownych – podniesiony do rangi katolikosa, całkowicie niezależnego od patriarchy antiocheńskiego. Proces emancypacji Kościoła w Persji przypieczętowało nieuznanie przez tamtejszych hierarchów postanowień trzeciego soboru ekumenicznego w Efezie (tj. potępienia nauk Nestoriusza) w 431 r. Konsekwencją ówczesnej schizmy – *nota bene*, pierwszej w łonie chrześcijaństwa – było powstanie Asyryjskiego Kościoła Wschodu, który istnieje do dzisiaj¹⁴.

W badaniach nad genezą niezależnej wspólnoty chrześcijańskiej na terenie państwa Sasanidów zazwyczaj eksponuje się wątek sporów teologicznych, uznając niekiedy wyznawców Asyryjskiego Kościoła Wschodu za heterodoksów (nestorian). Niemniej istotny, a być może nawet – kluczowy, był tu jednak także kontekst polityczny: chrześcijanie, żyjący na terytorium Persji, nie chcąc być podejrzewani o kolaborację z Bizancjum, toczącym wszak z imperium Sasanidów ustawiczne wojny,

Ленинград 1987, s. 408–410; P. S i n i s c a l c o, *Kościół Asyryjski lub Wschodniosyryjski*, [in:] P. S i n i s c a l c o, M. v a n E s b r o e c k, R. L a v e n a n t, P. M a r r a s s i n i, T. O r l a n d i, *Starożytne Kościoły...*, s. 201.

¹³ R. L a v e n a n t, *Wczesna literatura...*, s. 181; F. B r i q u e l C h a t o n n e t, *Naissance et développement des Églises en monde syriaque*, [in:] *Chrétiens d'Orient. 2000 ans d'histoire*, Paris 2017, s. 34.

¹⁴ J. A s s a l g, P. K r ü g e r, *Słownik chrześcijaństwa wschodniego*, transl. A. B a t o r, M. M. D z i e k a n, Katowice 1998, s. 226; A. K a i m, *Kościół Chaldejski. Dziedzic objawienia i źródło charyzmatu. Materiały do monografii*, Poznań 2001, s. 26.

dobrowolnie dystansowali się od oficjalnego Kościoła w cesarstwie¹⁵. Ich sytuację komplikowała również nieprzychylność kapłanów kultu zoroastryjskiego, zaniepokojonych wzrostem wpływów nowej religii¹⁶. Napięcia te prowadziły częstokroć do zaostrożenia się relacji z władzami państwowymi, skutkującego podejmowaniem przez nie prześladowań na mniejszą lub większą skalę, m.in. przez cztery dekady IV w., za panowania Szapura II (309–379), ok. 420 r. (koniec rządów Jazdgirda I i czas objęcia władzy przez Bahrama V) oraz ok. 446–448 r., za panowania Jazdgirda II (438–457)¹⁷.

1. Świadectwa czasu mroku – męczennice z okresu wielkiego prześladowania chrześcijan za panowania Szapura II (339–379)

Najobszerniejszy korpus tekstów staroruskich, w których odnaleźć możemy mniej lub bardziej rozbudowane sekwencje odnoszące się do mieszkanek państwa Sasanidów, stanowią utwory hagiograficzne, dedykowane męczennicom z okresu prześladowania chrześcijan, rozpętanego przez szacha Szapura II¹⁸. Działania, podjęte przez tego władcę prze-

¹⁵ J. Neusner, *Babylonian Jewry and Shapur II's Persecution of Christianity from 339 to 379 A.D.*, HUCA 43, 1972, s. 78; A.S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978, s. 218; R.R. Robertson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, transl. K. Bielański, D. Mirowska, Kraków 2005, s. 15; R. Lavenant, *Wczesna literatura...*, s. 181; P. Siniscalco, *Kościół...*, s. 200–201, 204.

¹⁶ R. Lavenant, *Wczesna literatura...*, s. 181; P. Siniscalco, *Kościół...*, s. 200; T. Wolnińska, *Dwoje oczu świata*, [in:] *Dzieje Bizancjum. Zaginione cesarstwo*, eds. L. Będkowski, A. Kompa, Warszawa 2019, s. 104.

¹⁷ L. van Rompay, *Impetuous Martyrs? The situation of the Persian Christians in the last years of Yazdgard I (419–420)*, [in:] *Martyrium in multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, eds. M. Lambigts, P. van Deun, Leuven 1995, s. 363–375; S.P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley–Los Angeles–London 1998, s. 64–67; R. Lavenant, *Wczesna literatura...*, s. 181; P. Siniscalco, *Kościół...*, s. 200; F. Briquel Chatonnet, *Naissance...*, s. 35.

¹⁸ Jak zauważył Sebastian P. Brock, w okresie wcześniejszym władze sasanidzkiej Persji podejmowały nieprzychylnie chrześcijanom działania relatywnie rzadko. Badacz

ciwko wyznawcom Chrystusa, podejrzewanym przez niego o kolaborację z cesarstwem rzymskim, trwać miały – według wschodniej tradycji eklezjalnej – czterdzieści lat (339–379) i obejmować zarówno wzmożony ucisk podatkowy, zamykanie/niszczenie chrześcijańskich świątyń, jak i fizyczną eksterminację osób duchownych i świeckich. Momentem przełomowym w dziejach relacji członków Kościoła perskiego z Szapur II, jego dworem i administracją, była męczeńska śmierć biskupa Seleucji-Ktezyfonu, Symeona bar Sabba'e, datowana na 339–345 r.¹⁹ Rychło po egzekucji tego dostojnika zgładzono też dwie jego siostry oraz ich służącą/niewolnicę. Jedna z nich jest nam znana z imienia: w tekstach syryjskich nazywano ją Tarbo, w źródłach bizantyńskich (greckich) i cerkiewnosłowiańskich miano to pojawia się natomiast w bardzo zniekształconej formie: gr. Φερβουθη, cs. Фѣвруца²⁰.

Kult św. Ferwuty na średniowiecznej Rusi jest zjawiskiem niezwykle enigmatycznym. Jej imienia nie odnajdziemy we wschodniosłowiańskich kalendarzach liturgicznych z XI–XIV w. Do naszych dni nie dotrwały też wyobrażenia ikonograficzne tej męczennicy. O tym, iż była ona niekiedy ukazywana na ikonach, miniaturach czy malowidłach naściennych wnioskować możemy jedynie pośrednio: reguły sporządzania jej wizerunku uwzględniono w niektórych zbiorach wytycznych dla prawosławnych

ten natrafił tylko na jeden tekst hagiograficzny, opowiadający o męczeństwie kobiety, pochodzący sprzed 339 r. Ofiarą prześladowań paść miała jedna z żon Bahrama II (276–293), Kandyda. Jej żywot nie został najprawdopodobniej przetłumaczony na język cerkiewnosłowiański. S.P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy Women...*, s. 64. Cf. P. Siniscalco, *Kościół...*, s. 200.

¹⁹ J. Neusner, *Babylonian Jewry...*, s. 77–79; P. Siniscalco, *Kościół...*, s. 200–201; R. Kosin'ski, *Jeszcze raz o dacie męczeństwa Symeona bar Sabba'e i prześladowaniach chrześcijan w Persji za panowania Szapura II*, ZNUJ.PH 144.1, 2017, s. 1–24. Symeon bar Sabba uznany został za świętego w wielu Kościołach wschodnich. Czczono go również na Rusi. Jego święto przypadało tu – podobnie jak w bizantyńskim kalendarzu liturgicznym – na dzień 14 IV lub – w nawiązaniu do tradycji melkickiej – na 17 IV (O.B. Лосева, *Русские месяцесловы XI–XIV вв.*, Москва 2001, s. 317, 319). W *Wielkich minejach lekcyjnych* żywoty prologowe św. Symeona bar Sabba'e pomieszczono zarówno pod datą dzienną 14, jak i 17 IV. *Великія Минеи Четии. Апрель. Дни 8–21*, Москва 1912, col. 433–434, 596–598.

²⁰ Н.В. Пигулевская, *Сирийский текст и греческий перевод мученика Тарбо*, [in:] e a d e m, *Ближний Восток, Византия, славяне*, Санкт-Петербург 2018, s. 222.

artystów (tzw. *hermenejach/podlinnikach*), zestawianych już w epoce postbizantyńskiej²¹. Zgodnie z zawartymi w nich wskazówkami, Ferwutę należało ukazywać jako młodą kobietę o niezwyklej wprost urodzie, z odkrytą głową i długimi, swobodnie spływającymi w dół pleców włosami, odzianą w sięgającą stóp tunikę z wąskimi rękawami, na którą narzucona została jeszcze jedna, krótsza.

Co ciekawe, w piśmiennictwie staroruskim znane były dwa utwory hagiograficzne, poświęcone Ferwucie i jej siostrze: obszerne martyrium oraz żywot prologowy. Opis męczeństwa interesujących nas tu świętych (incipit: **ВЪ ВРЕМЯ ГОНЕНІА НАШЕГО ВЪЗБОЛѢ НАПРАСНО ЦР҃ЦА**) pojawia się na kartach kilku wschodniosłowiańskich minei lekcyjnych z XV–XVI w., w tomie kwietniowym, pod datą 4 IV: РГБ, 113.596, fol. 135'–138 (z ostatniej ćwierci XV w.); РГБ, 173.I.93, fol. 479–485 (spisana po 1549 r.); ГИМ, Син. 91, fol. 70'–74' (XVI w.). W połowie XVI stulecia tekst ten został również włączony w obręb wolumenu kwietniowego *Wielkich minei lekcyjnych* metropolity Makarego: ГИМ, Син. 993, fol. 52a–53c. Omawiany utwór jest dość wiernym, cerkiewnosłowiańskim przekładem martyrium Ferwuty, jej siostry i służącej, rozpowszechnionego w piśmiennictwie bizantyńskim (ВНГ 1511)²², które stanowiło z kolei greckie tłumaczenie tekstu syryjskiego (ВНО 1149), powstałego najprawdopodobniej w V–VI w.²³

Cerkiewnosłowiańską wersję żywotu prologowego św. Ferwuty, jej siostry i służebnej (incipit: **СН ВЪСТА СЕСТРѢ С҃ГО С҃МЕОНА ЕП҃ПА, ИЖЕ В ПЕРСИДѢ**) zamieszczono natomiast w kilku późniejszych odpisach tzw. drugiej redakcji staroruskiego prologu (skompilowanej prawdo-

²¹ *Сводный иконописный подлинник XVIII в. по списку Г. Филимонова*, Москва 1874, s. 311; В.Д. Фартусов, *Руководство к писанию икон святых угодников Божиих в порядке дней года. Опыт пособия для иконописцев*, Москва 2002, s. 238.

²² H. Delehaie, *Les versions grecques des actes des martyrs persans sous Sapor II. Textes grecs et traductions*, Paris 1905, s. 39–44 (tekst grecki z przekładem łacińskim); O. Braun, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer mit einem Anhang: Ostsyrisches Mönchsleben*, Kempten–München 1915, s. 89–92 (przekład niemiecki).

²³ *The Martyrdom of Tarbo, her Sister, and her Servant*, [in:] S.P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy Women...*, s. 73–76 (przekład angielski wersji syryjskiej); Н.В. Пигулевская, *Сирийский текст...*, s. 222.

podobnie w pierwszej połowie XIV w.)²⁴ oraz w tomie kwietniowym *Wielkich minei lekcyjnych*, pod datą 4 IV (ГИМ, Син. 993, fol. 50с–51а).

We wspomnianych utworach odnajdziemy kilka interesujących wizerunków mieszanek sasanidzkiej Persji. Jakkolwiek główną bohaterką obu tekstów jest Tarbo/Ferwuta, to w wielu scenach pojawia się też jej siostra (anonimowa) oraz ich służebna. Co więcej, ważną postacią zdaje się tu też „caryca perska”, „pani całego uniwersum” (ЦРЌЦИ И Г҃ЖИ ВСЕИ ВСЕЛЕНН’КИ), niewymieniona z imienia główna żona szacha Szapura II (ЦРЌЦИ, ЖЕН’КЕ САРВОРЬЕВ’КЕ)²⁵.

Akcja obu utworów rozpoczyna się już po męczeńskiej śmierci biskupa Symeona bar Sabba’ę. Dowiadujemy się, że miał on dwie siostry, które również gorliwie wyznawały chrześcijaństwo. Uwagę hagiografów przykuwa jednak przede wszystkim jedna z nich, Tarbo (Ferwuta), którą charakteryzują nie tylko jako osobę prawą, mądrą i wstrzeźliwą (В’К ЖЕ ФЕРВУСА ВЪЗЪАЕРЖАЩИСА)²⁶, ale też – młodą i obdarzoną niezwykłą wprost urodą. Ta ostatnia cecha miała zaważyć na jej późniejszych losach. Autor żywotu prologowego stwierdza, iż żona Szapura II, usłyszawszy o pięknie Ferwuty, poleciła przyprowadzić ją do swojego pałacu wraz z siostrą i służącą. Ujrzawszy dziewczynę, stwierdziła z zachwytem, iż jej fizyczne przymioty predestynują ją do tego, by panowała nad wieloma ludźmi (ПОДОВАЕ” ТИ Г҃ЖИ БЫТИ МНОЗ’КЕ”, СИЦОУ КРАСОТЪ ИМОУЩОУ)²⁷. Jakkolwiek

²⁴ О.В. Творогов, *Переводные жития в русской книжности XI–XV вв. Каталог*, Москва–Санкт-Петербург 2008, s. 123–124.

²⁵ *Żywot prologowy św. Tarbo (Ferwuty)*, col. 123. Co ciekawe, tłumacz bizantyński, a w ślad za nim autor przekładu cerkiewnosłowiańskiego, zniekształcili tytuł perskiej władczyni, pojawiający się w syryjskim oryginale tekstu: „pani całego wschodu”. S.P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy Women...*, s. 73.

²⁶ *Martyrium św. Tarbo (Ferwuty)*, col. 127. Z syryjskiej wersji martyrium dowiadujemy się, że Tarbo/Ferwuta oraz jej służąca były mniszkami, natomiast siostra – kobietą zamężną, przestrzegającą ślubów czystości. Niektórzy badacze skłonni są przypuszczać, iż Tarbo i jej służebna należały do grona tzw. „córek przymierza” (syř. *b’nat qyama*) – charakterystycznej dla Kościołów syryjskojęzycznych kategorii kobiet-ascetek, pokrewnej „dziewicom konsekrowanym”. S.P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy Women...*, s. 65; A. Uciecha, *Rola i znaczenie „córek przymierza” w Kościele perskim IV i V w.*, *VV* 19, 2011, s. 244; Н.В. Пигулевская, *Сирийский текст...*, s. 222.

²⁷ *Żywot prologowy św. Tarbo (Ferwuty)*, col. 123.

hagiograf nie stwierdza tego *expressis verbis*, obie bohaterki zdają się nie mieć najmniejszych wątpliwości, iż wysoką pozycję społeczną Ferwuta mogłaby, dzięki swej urodzie, osiągnąć w jedyny dostępny ówczesnej kobiecie perskiej sposób, tj. drogą małżeństwa. Przyszła męczennica z góry jednak odrzuca tę możliwość, szczerze wyznając władczyni, że jej narzeczonym może być tylko Chrystus, za którego oddał życie jej brat. Reakcja małżonki Szapura II – jak pamiętamy, od kilku już lat prześladowającego chrześcijan – jest zastanawiająca: przynależność konfesyjna Ferwuty i jej towarzyszek oraz ich związek ze zmarłym biskupem Seleucji-Ktezyfonu nie budzi w niej niechęci ani niepokoju. Władczyni nie cofa swych wcześniejszych postanowień, pozwalając kobietom pozostać u swego boku w pałacu.

Wydarzeniem, które można uznać za moment zawiązania akcji w obu utworach, jest gwałtowne pogorszenie się stanu zdrowia perskiej władczyni. Dalszy rozwój wypadków relacjonują natomiast autorzy żywotu prologowego i martyrium w bardzo odmienny sposób. Pierwszy z nich podaje, że uroda Ferwuty zwróciła uwagę maga (tj. kapłana zoroastryjskiego), próbującego uleczyć małżonkę szacha. Zaproponował on dziewczynie, że poprosi „carycę” o zgodę na poślubienie jej, mając wysokim statusem społecznym, jaki zyskałaby ona dzięki temu małżeństwu. Spotkawszy się ze zdecydowaną odmową przyszłej męczennicy, pośpieszył on donieść Szapurowi II, iż jego żona została otruta przez chrześcijankę²⁸. Twórca martyrium rysuje inny obraz sytuacji: Ferwuta i jej siostra zostały posądzone o spowodowanie choroby władczyni w akcie zemsty za śmierć brata, a myśl tę podsunęli Szapurowi II i jego żonie... Żydzi, ciesząc się znacznym zaufaniem i sympatią „perskiej carycy”²⁹.

Szach, po krótkiej audiencji, powierza zbadanie sprawy Ferwuty i jej towarzyszek trzem sędziom: najwyższemu kapłanowi o imieniu Mobeđ oraz dwóm dostojnikom (*Мѡбѣдъ, еже еѣ старѣишина влѣхво*³⁰, и два

²⁸ *Żywot prologowy św. Tarbo (Ferwuty)*, col. 124. *Vide*: Н.В. Пигулевская, *Сирийский текст...*, s. 224.

²⁹ *Martyrium św. Tarbo (Ferwuty)*, col. 127. Zdaniem Jacoba Neusnera motyw ten jest refleksem dość rozpowszechnionych w tradycji irańskiej przekazów o Shushandukht, żonie szacha Jazdgirda I. Miała ona wyznawać judaizm lub nawet wywodzić się z żydowskiej rodziny. J. Neuser, *Babylonian Jewry...*, s. 96–98.

с нима кнѣза). W trakcie przesłuchania przyszła męczennica daje się poznać jako osoba obdarzona niezwykleymi przymiotami intelektu: śmiało dyskutuje z oponentami, ukazując im bezpodstawność wysuwanych wobec niej oskarżeń. Trzej mężczyźni nie zwracają jednak uwagi na słowa podsądnej, koncentrując się na jej fizycznym pięknie. Po zakończonym posiedzeniu, nakazują umieścić nasze bohaterki w celi, do której przychodzą kolejno, proponując Ferwucie małżeństwo. Ich wyznania spotykają się jednak z gwałtowną odmową i potępieniem dziewczyny, budząc w niej jedynie gniew i obrzydzenie³⁰. *Zamknij swe usta, psie nieczysty, nieprzyjacielu Boga i wszelkiej prawdy* (загради си оуста, псе нечѣстыи, враже Божїи и всеа истины) – śmiało odpowiada Ferwuta Mobedowi³¹.

Sędziowie przekazują zatem Szapurowi II swój werdykt: Ferwuta i jej towarzyszki parają się czarami. Szach postanawia, że jeśli – zgodnie z regułami zoroastryzmu – oddadzą one pokłon Słońcu, nie zostaną zgładzone. Gdy polecenie to spotyka się z kategoryczną odmową podsądnych, zapada ostateczny wyrok: jako winne otrucia perskiej władczyni zostaną poćwiartowane, a ich szczątki będą wystawione na widok publiczny, tak, by małżonka Szapura II mogła przejść między nimi i dzięki temu powrócić do zdrowia (zdaniem Sebastiana P. Brocka tego rodzaju postępowanie było zalecane w kodeksie zoroastrijskim w przypadku oskarżenia o czarę)³². Po ostatniej, bezowocnej próbie Mobeda skłonienia Ferwuty do małżeństwa – w zamian za obietnicę ocalenia wszystkich trzech kobiet – chrześcijanki zostają wyprowadzone na miejsce kaźni, poćwiartowane, a ich szczątki – rozwieszane na drzewach, aby władczyni mogła przejść między nimi wraz ze swoim dworem³³.

Autor martyrium konkluduje swą opowieść w ciekawy sposób: ubolewa, iż ciała chrześcijanek, odznaczające się czystością i zawsze skromnie osłonięte, zostały zbezczeszczone wystawieniem na widok publiczny, jednocześnie jednak nie potępia postępowania Ferwuty, wykraczającego

³⁰ *Żywot prologowy św. Tarbo (Ferwuty)*, col. 124; *Martyrium św. Tarbo (Ferwuty)*, col. 127–129.

³¹ *Martyrium św. Tarbo (Ferwuty)*, col. 129.

³² S.P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy Women...*, s. 65.

³³ *Żywot prologowy św. Tarbo (Ferwuty)*, col. 124; *Martyrium św. Tarbo (Ferwuty)*, col. 131. *Vide*: Н.В. Пигулевская, *Сурийский текст...*, s. 225.

poza rolę tradycyjnie przypisaną kobiecie, które doprowadziło ją i jej towarzyszy do tak strasznego kresu. Wprost przeciwnie: nie kryje podziwu dla hartu ducha męczennicy, która – jego zdaniem – wykazała się nie tylko wiernością wobec Chrystusa, ale też... umiłowaniem wolności³⁴.

Lepiej uchwytnym źródłowo zjawiskiem na interesującym nas tu obszarze jest natomiast kult św. Mamelchty (gr. Μαμέλχθα, cs. Мамельфа), której męczeńską śmierć wschodnia tradycja eklezjalna łączy zazwyczaj z prześladowaniami chrześcijan za panowania Szapura II, datując ją na ok. 343/344 r.³⁵ Święto dedykowane tej Persjance pojawia się w staroruskich kalendarzach liturgicznych (*месяцесловы*) już w połowie XI w. i zazwyczaj jej wyznaczane – podobnie jak miało to miejsce w cesarstwie bizantyńskim – na dzień 5 X. W jednym tylko rękopisie, pochodzącym z XIII w., pojawia się alternatywna data (6 VI), upamiętniająca – być może – przeniesienie szczątków Mamelchty do Konstantynopola i złożenie ich w specjalnie w tym celu wzniesionej świątyni³⁶.

Do naszych dni zachowało się też kilka przedstawień ikonograficznych omawianej świętej. Najprawdopodobniej najstarszym z nich jest miniatura, zamieszczona w odpisie *Menologionu cesarza Bazylego II*, z początku XI w. (BAV, Gr. 1613, fol. 91). Odnajdujemy na niej scenę męczeństwa Mamelchty, ukazanej jako młoda kobieta, odziana w skromny, szary maforion. W podobny sposób wyobrażano ją także na malowidłach naściennych, zdobiących wnętrza serbskich świątyń z XIV–XVI w., m.in. cerkiew św. Jerzego w Staro Nagoričino (1317–1318), katolikon monasteru Gračanica (ok. 1320 r.) oraz narteks kompleksu budynków sakralnych w siedzibie patriarchatu serbskiego w Peci (Pećka patrijaršija, 1561 r.). Południowosłowiańska tradycja przedstawiania męczennicy perskiej w przestrzeni sakralnej musiała zostać zaadaptowana na Rusi najpóźniej w drugiej połowie XV w. – jej ujęty w medalion wizerunek możemy bowiem podziwiać na sklepieniu pod centralną kopułą

³⁴ *Martyrium św. Tarbo (Ferwuty)*, col. 131.

³⁵ М.А. Маханько, *Мамелхва*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XLIII, Москва 2016, s. 282.

³⁶ О.В. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 170, 356; М.А. Маханько, *Мамелхва...*, s. 282–283.



Fig. 1. Męczeństwo św. Mamelchty. Miniatura z *Menologionu cesarza Bazylego II* (BAV, Gr. 1613, fol. 91), XI w.

cerkwi św. Symeona Starca, wzniesionej w Monasterze Zwierzynieckim w Nowogrodzie Wielkim w latach 1467–1468³⁷.

Kanon wyobrażenia św. Mamelchty był znany na Rusi również w wiekach późniejszych. Enigmatyczną wzmiankę na jej temat odnajdujemy na kartach *podlinnika*, skompilowanego w Nowogrodzie Wielkim w XVI stuleciu³⁸. Autorzy późniejszych zbiorów wskazówek dla artystów zalecają natomiast przedstawiać analizowaną męczennicę w nieco odmienny sposób: jako młodą kobietę o długich, rozpuszczonych włosach, odzianą w biały chiton z szerokimi rękawami³⁹.

Na gruncie piśmiennictwa staroruskiego upowszechniły się dwa utwory hagiograficzne, dedykowane Mamelchcie: krótkie martyrium oraz żywot prologowy. Opis męczeństwa świętej (incipit: **ВѢ** ДНИ **ОНЫ**

³⁷ Н.Н. Герасимов, *Фрески церкви Симеона Богоприимца в новгородском Зверине монастыре*, [in:] *Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1978*, Ленинград 1979, s. 242–266; М.А. Маханько, *Мамелхва...*, s. 283; Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, *Nowogród Wielki. Historyczno-kulturowy przewodnik po średniowiecznej republice*, Łódź 2019, s. 151–153.

³⁸ *Иконописный подлинник Новгородской редакции по Софийскому списку конца XVI в.*, Москва 1873, s. 25.

³⁹ *Сводный иконописный подлинник...*, s. 167; В.Д. Фартусов, *Руководство...*, s. 38.

БѢ ЦЕРКВИЩЕ ЯРТЕМИДЫ В ПЕРСИДѢ, Мамелѡ же бѣяше жрѣци в немѣ) zamieszczono w kilku wschodniosłowiańskich minejach lekcyjnych z XV–XVI w., w wolumentie październikowym, pod datą 5 X: РГБ, 113.591, fol. 46–46’ (z ostatniej ćwierci XV w.); РГБ, 304.I.666, fol. 206–207 (z końca XV w.); ГИМ, Син. 170, fol. 60–61 (XVI w.); РГБ, 173.I.89, fol. 93’–94’ (z trzeciej ćwierci XVI w.). Tekst ten został również włączony w obręb październikowego tomu *Wielkich minei lekcyjnych* (pod tą samą datą dzienną): РНБ, 728.1318, fol. 231c–d; ГИМ, Син. 987, fol. 356c–357a; ГИМ, Син. 175, fol. 379a–b. Jest on cerkiewnosłowiańskim przekładem martyrium (BHG 2245), zachowanego w jednym rękopisie greckim z XI w., znajdującym się obecnie w zbiorach biblioteki patriarchatu w Jerozolimie (22, fol. 31’–32’)⁴⁰. Być może, zabytek ten stanowi – wykonane na gruncie bizantyńskim – tłumaczenie wcześniejszego utworu syryjskiego, który nie dotrwał do naszych dni lub też – nie został jeszcze odnaleziony⁴¹.

Żywot prologowy św. Mamelchty (incipit: **Святая мученица Мамелѡ бѣяше отъ Персѣ**) odnaleźć możemy natomiast już w odpisach tzw. pierwszej redakcji staroruskiego prologu, z których najstarsze datowane są na XIII w. Pojawia się on również w rękopisach, reprezentujących drugą redakcję tej kompilacji⁴², a także – w październikowym tomie *Wielkich minei lekcyjnych*, pod datą 5 X: РНБ, 728.1318, fol. 230a; ГИМ, Син. 987, fol. 355a; ГИМ, Син. 175, fol. 377. Utwór ten jest cerkiewnosłowiańskim przekładem żywotu, zamieszczonego w wielu synaksarionach bizantyńskich oraz we wspomnianym już wyżej *Menologionie cesarza Bazylego II*⁴³.

Z tekstu obu zabytków hagiografii wyłania się bardzo spójny obraz Mamelchty. Jakkolwiek przyszła ona na świat na terytorium sasanidzkiej Persji, we wczesnej młodości oddawała cześć grecko-rzymskim bóstwom

⁴⁰ X. Lequeux, *La Passion Grecque (BHG 2245) inédite de Mamelchta, mystérieuse martyre en Perse*, AB 131, 2013, s. 268–275 (tekst grecki z przekładem francuskim).

⁴¹ P. Devos, *Commémoraisons de martyrs persans dans le Synaxaire de Lund*, AB 81.1–2, 1963, s. 146–147; J.M. Fiely, *Saints syriaques*, ed. L.I. Conrad, Princeton 2004, s. 132; X. Lequeux, *La Passion...*, s. 268.

⁴² О.В. Творогов, *Переводные жития...*, s. 79–80.

⁴³ М.А. Маханько, *Мамелхва...*, s. 282.

pogańskim. Autor żywotu prologowego nadmienia, iż jej ojciec sprawował posługę kapłańską w świątyni Artemidy⁴⁴. Twórca martyrium podaje natomiast, że święta osobiście służyła tej bogini⁴⁵. Siostra późniejszej męczennicy wyznawała już jednak chrześcijaństwo i to od niej Mamelchta po raz pierwszy usłyszała o Chrystusie i jego naukach. Przełomowym momentem w jej życiu był sen, w którym nawiedził ją anioł, by pokazać jej najważniejsze misteria chrześcijańskie, m.in. sakrament chrztu. Zaniepokojona dziewczyna opowiedziała swą wizję siostrze, która postanowiła zaprowadzić ją do miejscowego biskupa. Ów zaś, uznawszy sen Mamelchty za znak od Boga, ochrzcił ją, wyznaczając jej siostrę na matkę chrzestną⁴⁶.

Dla kapłanki Artemidy zmiana religii miała jednak poważne konsekwencje: jako chrześcijanka nasza bohaterka nie mogła dłużej sprawować kultu w świątyni pogańskiej bogini, co ściągnęło na nią gniew jej dotychczasowych współwyznawców. Zadenuncjowana przez innych kapłanów, została ukamienowana przez pogan. Jej ciało wrzucono do głębokiego rowu, z którego zostało jednak wydobyte przez chrześcijan. W tym punkcie narracji autor martyrium podaje interesujący szczegół: miejscowy biskup miał osobiście udać się na dwór szacha perskiego, opowiedzieć mu o losie Mamelchty, a także uzyskać jego zgodę na zniszczenie świątyni Artemidy i wzniesienie w jej miejscu kościoła dedykowanego męczennicy. Zostały w niej złożone – również za zgodą „cara perskiego” – doczesne szczątki świętej. Sanktuarium to w krótkim czasie wslawiło się licznymi uzdrowieniami, nawróceniami i innymi cudownymi znakami⁴⁷.

Jak zauważył Xavier Lequeux, decyzja sasanidzkiego władcy, przywołana w utworze, zdaje się kolidować z antychrześcijańskim kursem w polityce Szapura II. Jest mało prawdopodobne, by szach ten wyraził zgodę na zastąpienie świątyni pogańskiej przybytkiem wyznawców Chrystusa. Historia Mamelchty mogła więc – jak przypuszczał francuski badacz – mieć miejsce kilka dekad później, w okresie poprawnych relacji bizantyńsko-perskich, zapoczątkowanych przez traktat pokojowy, podpisany

⁴⁴ *Żywot prologowy św. Mamelchty*, col. 806.

⁴⁵ *Martyrium św. Mamelchty*, col. 808.

⁴⁶ *Żywot prologowy św. Mamelchty*, col. 806–807; *Martyrium św. Mamelchty*, col. 808–809.

⁴⁷ *Martyrium św. Mamelchty*, col. 809.

między cesarzem Teodozjuszem II a Bahramem V w 422 r. Nie można też wykluczyć i tej ewentualności, iż omawiana święta była jedynie wytworem wyobraźni bizantyńskich hagiografów⁴⁸.

Niezwykle tajemniczą postacią jest również św. Ija (gr. Ἰα, cs. Ia), w Bizancjum i na obszarze *Slavia Orthodoxa* utożsamiana niekiedy ze św. Eudokią Persjanką, nieposiadającą własnej tradycji hagiograficznej. Obie męczennice wspominano w kalendarzach liturgicznych Kościoła wschodniego w te same dni (m.in. 11 IX i 4 VIII)⁴⁹. W staroruskich *miesiącełowach* święto Iji odnotowywane jest rzadko i pod różnymi datami: w *Ewangeliarzu Ostromira* z 1056/1057 r. zostało przywołane dwukrotnie (w dniach 25 IX i 5 VIII); w rękopisie z XIII w. pojawia się pod 25 IX, a w kodeksie z połowy XIV w. – pod 11 IX. Wspomnienie liturgiczne św. Eudokii obchodzono natomiast na Rusi konsekwentnie 4 VIII (pięć manuskryptów z XIII–XV w.)⁵⁰.

Kult św. Iji bardzo wczesnie upowszechnił się w Konstantynopolu. O odbudowaniu przez cesarza Justyniana I Wielkiego (527–565) zrujnowanego przybytku dedykowanego tej męczennicy, zlokalizowanego nieopodal słynnej Złotej Bramy, wspomina Prokopiusz z Cezarei w traktacie *O budowlach*⁵¹. W obiekcie tym znajdowały się najprawdopodobniej szczątki omawianej świętej. Scenę jej śmierci ukazano także na miniaturze, zdobiącej – wspomniany już wyżej – *Menologion cesarza Bazylego II* (BAV, Gr. 1613, fol. 28). Iję wyobrażono tu jako młodą dziewczynę, z odkrytą głową, w skromnych, szarych szatach.

Na obszarze *Slavia Orthodoxa* dość wczesnie wykształciła się natomiast praktyka zamieszczania wizerunku św. Eudokii Persjanki w przestrzeni sakralnej. Malowidło naścienne z jej półpostaciowym wyobrażeniem odnajdujemy m.in. w interiorze świątyni Sofii – Mądrości Bożej

⁴⁸ X. Lequeux, *La Passion Grecque...*, s. 270–272.

⁴⁹ И.В. Герасименко, *Евдокия, мц. Персидская*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XVII, Москва 2008, s. 122; И.И. Быкова, *Ия*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XXVIII, Москва 2012, s. 676–677.

⁵⁰ О.В. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 151, 162, 399–400.

⁵¹ Prokopiusz z Cezarei, *O budowlach*, I.9.16, s. 78; polski przekład – s. 110: *Na lewo od wejścia do bramy noszącej miano Złotych Wrót znalazł obrócone w ruinę martyrium świętej Iji, które odbudował w całej okazałości.*



Fig. 2. Męczeństwo św. Iji. Miniatura z *Menologionu cesarza Bazylego II* (BAV, Gr. 1613, fol. 28), XI w.

w Kijowie, wzniesionej w połowie XI w.⁵², a także w głównej absydzie cerkwi Przemienienia Pańskiego na Nieriedicy, w okolicach Nowogrodu Wielkiego (1199 r.)⁵³. Na Bałkanach przedstawienia tego rodzaju pojawiają się w XIII–XIV stuleciu, np. we wnętrzu przybytku Czterdziestu Męczenników w Wielkim Tyrnowie (1230 r.) czy też na polichromii obiektu sakralnego w Staro Nagoričino (1317–1318)⁵⁴.

W *Podlinniku Stroganowskim* z przełomu XVI i XVII w.⁵⁵ zamieszczono (pod datą 4 VIII) pełnopostaciowe wyobrażenie św. Eudokii Persjanki, na którym ukazana ona została w skromnej opończy i kłobuku o rzadko spotykanym kształcie: nieomal całkowicie spłaszczonym u góry głowy⁵⁶.

⁵² Г. Колпакова, *Искусство Древней Руси. Домонгольский период*, Санкт-Петербург 2007, s. 116; Н. Никитенко, *Святая София Киевская*, Киев 2008, s. 243.

⁵³ В.Н. Лазарев, *Искусство Древней Руси. Мозаики и фрески*, Москва 2000, s. 276; Z.A. Wozowska, M.J. Leszka, *Nowogród Wielki...*, s. 245–246.

⁵⁴ И.В. Герасименко, *Евдокия...*, s. 123.

⁵⁵ J. Tofiluk, *Bizantyjski kanon ikonograficzny i jego adaptacja w krajach słowiańskich*, Elp 23–24, 2011, s. 33.

⁵⁶ *Строгановский иконописный лицевой подлинник*, Москва 1869, s. 412.



Fig. 3. Św. Eudokia Persjancka.
Wizerunek z *Podlinnika Stroganow-*
skiego, przełom XVI i XVII w.

W podobny sposób zalecają stylizować jej wizerunki również autorzy późniejszych zbiorów wskazówek dla artystów⁵⁷. Co ciekawe, w epoce postbizantyńskiej męczennica ta cieszyć się musiała na Rusi znaczną popularnością: przedstawiano ją wielokrotnie na ikonach wschodniosłowiańskich z XVI–XIX w.⁵⁸

Spośród dedykowanych św. Iji utworów hagiograficznych, rozpowszechnionych w literaturze bizantyńskiej, na Rusi najprawdopodobniej przyswojono jedynie żywot prologowy⁵⁹. Pojawia się on zarówno w prologach, reprezentujących starszą redakcję tej kompilacji, jak i w rękopisach, zawierających jej późniejszy wariant. Co więcej, omawiany zabytek został również włączony w obręb wrześnie-

⁵⁷ *Сводный иконописный подлинник...*, s. 408; В.Д. Фартусов, *Руководство...*, s. 12. Co ciekawe, twórcy starszego z przywoływanych tu kompendiów ewidentnie rozróżniają św. Iję (której wspomnienie liturgiczne wyznaczają na 11 IX) i św. Eudokię Persjanckę (upamiętnioną pod datą dzienną 4 VIII). Tę pierwszą męczennicę zalecają ukazywać w taki sam sposób, jak św. Paraskiewę Piątnicę. *Сводный иконописный подлинник...*, s. 149.

⁵⁸ И.В. Герасименко, *Евдокия...*, s. 123.

⁵⁹ W średniowiecznym piśmiennictwie greckim znane były przede wszystkim dwa opisy męczeństwa św. Iji: anonimowy, zachowany w dwóch rękopisach z X–XI w. (BHG 761) oraz późniejszy, spisany w XIII–XIV w. przez mnicha Makarego z monasteru na Manganach w Konstantynopolu (BHG 762). H. Delhaye, *Les versions grecques...*, s. 53–61, 61–73. W tradycji syryjskiej nie zachował się natomiast żaden utwór, poświęcony tej kobiecie. J.M. Fiey, *Saints syriaques...*, s. 96–97.

wego tomu *Wielkich minei lekcyjnych* (pod datą dzienną 11 IX): РНБ, 728.1317, fol. 143a–b; ГИМ, Син. 986, fol. 291c–d, 297c–d; ГИМ, Син. 174, fol. 331a–b, 338c–d. Stanowi on cerkiewnosłowiański przekład tekstu greckiego, który odnaleźć możemy w wielu manuskryptach bizantyńskich, m.in. w *Menologionie cesarza Bazylego II*⁶⁰.

Żywot prologowy św. Iji relacjonuje jej losy w zwięzły i przejrzysty sposób: późniejsza męczennica wywodziła się z „grodu Bizancjum” (отъ града Визада)⁶¹, a na teren państwa Sasanidów trafiła jako jeniec wojenny, w grupie dziewięciu tysięcy chrześcijan, uprowadzonych przez szacha Szapura II. Zadenuncjowana przed perskim władcą, została oddana przez niego w ręce arcykapłana zoroastryjskiego (старъбишинѣ волъхвомъ), który usiłował skłonić ją do wyrzeczenia się Chrystusa. Ija okazała się jednak odważną i bezkompromisową osobą, niewahającą się nawet obrazić sasanidzkiego dostojnika religijnego. Została wtrącona do więzienia, w którym morzono ją głodem. Po roku poddano ją chłóście. Gdy okazało się, że przebyte cierpienia nie skłoniły dziewczyny do konwersji, zamknięto ją w celi na kolejne piętnaście miesięcy. Po ich upływie wydano Iję na tortury, a następnie – odrąbano jej głowę⁶². Opowieść o życiu tej świętej, jakkolwiek niebędącej z pochodzenia Persjanką, wpisuje się zatem doskonale w obraz szeroko zakrojonych prześladowań chrześcijan, rozpętanych przez Szapura II.

Niewiele informacji źródłowych mamy również na temat Sandulii (cs. *Сандуліа*), tożsamej ze świętobliwą niewiastą o imieniu Yazdanduh (cs. *Издандуль*), która pojawia się na kartach żywotu obszernego św. św. Acepsymasa, Józefa i Aitalasa, wydanych na śmierć w ostatnich latach panowania Szapura II (378–379 r.)⁶³. Imienia tej Persjanki nie odnajdziemy w staroruskich kalendarzach liturgicznych. Nie zachowały

⁶⁰ И.И. Быкова, *Ия...*, s. 677.

⁶¹ *Żywot prologowy św. Iji*, col. 633. W greckiej wersji utworu znajduje się informacja, iż pochodziła ona z jednej ze wschodniorzymskich twierdz, broniących granicy bizantyńsko-perskiej (col. 41).

⁶² *Żywot prologowy św. Iji*, col. 633.

⁶³ J.M. Fiey, *Saints syriaques...*, s. 194; А.И. Колесников, А.Ю. Никифорова, Е.А. Луковникова, *Аксим, Иосиф и Аицал*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. I, Москва 2000, s. 389.

się też jej średniowieczne przedstawienia ikonograficzne. Wskazówki, jak stylizować wizerunek tej świętej, zamieszczano w *podlinnikach* wschodniosłowiańskich dopiero od XVIII stulecia: Sandulię należało, zdaniem ich autorów, ukazywać w podobny sposób, jak św. Annę, matkę Bogurodzicy – jako kobietę w średnim wieku, odzianą w tunikę i opończę, z zasłoniętą głową⁶⁴.

Cerkiewnosłowiańska wersja żywotu prologowego św. Sandulii pojawia się w odpisach drugiej redakcji staroruskiego prologu, a także – w tomie listopadowym *Wielkich minei lekcyjnych* metropolity Makarego, pod datą 3 XI: РНБ, 728.1319, fol. 24a–b, 3ob; ГИМ, Син. 988, fol. 28a–b; ГИМ, Син. 176, fol. 34b, 45b–c. Co więcej, Persjanka ta wspomiana jest również na kartach martyrium Acepsymasa, Józefa i Aitalasa, zamieszczonego we wschodniosłowiańskich minejach lekcyjnych z XV–XVI w.⁶⁵: РГБ, 304.I.669, fol. 135’–146’ (z początku XV w.); РГБ, 113.592, fol. 32’–49’ (z ostatniej ćwierci XV w.); РГБ, 304.I.670, fol. 24’–44 (XVI w.). Tekst ten włączony został także w obręb tomu listopadowego *Wielkich minei lekcyjnych* (pod datą 3 XI): РНБ, 728.1319, fol. 25a–29d; ГИМ, Син. 988, fol. 29a–37b; ГИМ, Син. 176, fol. 35a–44d. Spośród kilku wersji greckich omawianego tu utworu, najbliższy przekładowi cerkiewnosłowiańskiemu pod względem tekstologicznym zdaje się wariant ВНГ 16⁶⁶.

Historia Yazdanduht/Sandulii różni się od wszystkich, przywołanych wyżej opowieści. Zarówno autor martyrium Acepsymasa, Józefa i Aitalasa, jak i – ewidentnie bazujący na tym przekazie – twórca żywotu prologowego świętej, zgodnie podkreślają, iż nasza bohaterka była kobietą niezależną finansowo, zamożną i niezwykle wpływową. Sprzyjała chrześcijanom i potajemnie okazywała pomoc tym spośród nich, którzy zostali wtrąceni do więzienia z rozkazu Szapura II – przekupiwszy strażników odwiedzała osadzonych w lochu, przynosząc im pożywienie i opatrując rany⁶⁷. Gdy dowiedziała się o tym, iż w jej rodzinnym mieście (Arbeli)

⁶⁴ *Сводный иконописный подлинник...*, s. 185; В. Д. Ф а р т у с о в, *Руководство...*, s. 65.

⁶⁵ О. В. Т в о р о г о в, *Переводные жития...*, s. 14.

⁶⁶ Został on opublikowany w: Н. Д е л е х а я е, *Les versions grecques...*, s. 482–517.

⁶⁷ *Мartyrium św. św. Acepsymasa, Józefa i Aitalasa*, col. 87; *Żywot prologowy św. Sandulii*, col. 72.

przetrzymany jest w nadzwyczaj ciężkich warunkach dwóch rannych chrześcijańskich kapłanów, Józef i Aitalas, wezwała do swego domu naczelnika więzienia. Obdarowawszy go hojnie złotem, zażądała, by zezwolił on jej sługom przenieść obu duchownych do jej siedziby. Gdy Józef i Aitalas znaleźli się pod jej dachem, osobiście myła i opatrywała ich rany, nie zawahawszy się nawet ubrudzić własnego ciała ich krwią i innymi wydzielinami. Ich stan wzbudził w niej litość i żal, tak przejmujące, że zalewała się łzami, czuwając przy nieprzytomnych kapłanach. Emocje te zdołał ukoić dopiero św. Józef, który wytłumaczył Sandulii sens chrześcijańskiego męczeństwa, uświadamiając jej, iż – jako wyznawczyni Chrystusa – powinna odczuwać na ich widok dumę i radość⁶⁸.

Autor martyrium informuje nas również o dalszych losach tej kobiety: miała ona zostać pojmana wraz ze św. Józefem, którego kapłani i dostojnicy perscy skazali następnie na śmierć przez ukamienowanie. Próbowali oni również zmusić Sandulię do aktywnego udziału w egzekucji, ona jednak odmówiła ciskania kamieni w rannego kapłana, tłumacząc oprawcom, że tego rodzaju czyn nie przystoi kobiecie. Wówczas wręczono jej włócznię, aby chociaż lekko ugodziła nią męczennika i tym samym zmanifestowała posłuszeństwo wobec rozkazów szacha. I to polecenie spotkało się z kategoryczną odmową Persjanki, która zadeklarowała, że woli raczej zginąć wraz ze św. Józefem⁶⁹. Co ciekawe, Sandulii – mimo jej nieprzejednanej postawy – nie spotkały represje ze strony miejscowych władz. Twórca żywotu prologowego zaznacza, że zmarła ona śmiercią naturalną⁷⁰. Być może, przed podzieleniem losu współwyznawców uchroniła naszą bohaterkę jej wysoka pozycja społeczna.

Nadzwyczaj prestiżowym pochodzeniem poszczycić mogłaby się również św. Kazdoja (syr. Qazo; gr. Κασδιά/Κασδόα; cs. КАЗДОЯ), w Kościołach Wschodnich czczona razem ze swoim bratem, Gabelasem (syr. Gubarlaha; gr. Γοβδελάας/Γουδελάα; cs. ГАВЕДДАИ) oraz krewnym, Dadasem (syr. Dadu; gr. Δάδα; cs. ДАДА)⁷¹. Zgodnie z ukształtowaną w toku

⁶⁸ *Martyrium św. św. Acepsymasa, Józefa i Aitalasa*, col. 87.

⁶⁹ *Martyrium św. św. Acepsymasa, Józefa i Aitalasa*, col. 93–94.

⁷⁰ *Żywot prologowy św. Sandulii*, col. 72.

⁷¹ J.M. Fiey, *Saints syriaques...*, s. 87; Л.В. Луховицкий, Т.А. Артюхова, Е.А. Агеева, Н.В. Герасименко, *Дада, Гаведдай и Каздоя*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XIII, Москва 2006, s. 635.

stuleci tradycją hagiograficzną była ona bowiem... rodzoną córką szacha Szapura II. Wielu badaczy podważa jednak historyczność tej postaci, odsyłając opowieść o nawróceniu i męczeńskiej śmierci dwojga dzieci perskiego władcy do sfery ukształtowanych w późniejszym okresie legend⁷². Tezy tego rodzaju wspiera dodatkowo fakt, iż interesujący nas tu święci – jakkolwiek wspominani niekiedy w źródłach syryjskich⁷³ – byli przez wiele stuleci nieomal całkowicie nieobecni w kulturze duchowej Bizancjum i obszaru *Slavia Orthodoxa*⁷⁴. Wzmianek na ich temat nie odnajdziemy m.in. w ruskich kalendarzach liturgicznych z XI–XIV w. Co więcej, przedstawienia ikonograficzne św. Kazdoji, podobnie jak wizerunki jej brata i krewnego, zaczęły być wykonywane dopiero w epoce postbizantyńskiej. Wskazówki, jak należy ukazywać moment jej śmierci, zawarł w swej *Hermenei* Dionizjusz z Furny (ok. 1670– ok. 1745): *Kazdoja [umiera] w ogrodach króla. (...) Święta Kazdoja w ogrodzie przyjmuje z rąk kapłana święte tajemnice, obok niej anioł*⁷⁵. Wtórują mu twórcy późniejszych *podlinników* ruskich, którzy zalecają wyobrazać tę świętą w taki sam sposób jak męczennicę Katarzynę: jako bardzo młodą kobietę, odzianą w półdługą tunikę, z diademem/koroną na rozpuszczonych włosach⁷⁶.

Najstarsze, zachowane do naszych dni wizerunki św. Kazdoji odnajdujemy na malowidłach naściennych, zdobiących wnętrza świątyń wołoskich ze schyłku XVII w. W kaplicy pałacowej w Târgoviște ukazano ją w szeregu świętych władczyń, a w monasterze Surpatele, ufundowanym przez Marię, żonę hospodara Konstantyna Brâncoveanu (1688–1714) – obok św. Katarzyny. Na obu freskach perska męczennica przedstawiona została w purpurowych szatach i otwartej koronie⁷⁷. Ikony z wyobrażeniem

⁷² P. Devos, *Commémoraisons...*, s. 143; J.M. Fiey, *Saints syriaques...*, s. 87.

⁷³ J. Neusner, *Babylonian Jewry...*, s. 82; J.M. Fiey, *Saints syriaques...*, s. 87.

⁷⁴ E. Negräu, *The Cult of Saint Dadas, Gobdelas, and Casdoa in the Greek Provinces and Wallachia (16th–18th Centuries)*, [in:] *Heroes. Cults. Saints*, eds. I. Gergova, E. Mourafou, Sofia 2015, s. 261–262.

⁷⁵ Dionizjusz z Furny, s. 243. *Vide*: E. Negräu, *The Cult...*, s. 266.

⁷⁶ *Сводный иконописный подлинник...*, s. 161–162; В.Д. Фартусов, *Руководство...*, s. 30.

⁷⁷ E. Negräu, *The Cult...*, s. 270–271.

św. św. Gabdelasa, Dadasa i Kazdoji pojawiają się natomiast w Rosji dopiero w XIX w., szczególną popularność zyskując w środowisku staroobrzędowców⁷⁸.

Opisu męczeństwa interesujących nas tu świętych próżno szukać na kartach ruskich minei lekcyjnych z XV–XVI w. Poświęcony im utwór hagiograficzny pojawia się jednak w kilku rękopisach typu *miscellanea* z tego okresu, m.in. w izborniku mnicha Eufrozyna z Monasteru Cyrylo-Biełozierskiego, spisany w połowie XV stulecia (РНБ, 351.53/1130, fol. 53'–59')⁷⁹. Włączono go również w obręb tomu wrześnieowego *Wielkich minei lekcyjnych* metropolity Makarego (pod datą 29 IX): РНБ, 728.1317, fol. 460a–461d; ГИМ, Син. 986, fol. 957b–959d; ГИМ, Син. 174, fol. 1072b–1074c. Najprawdopodobniej tekst ten jest cerkiewnosłowiańskim przekładem skróconej wersji martyrium św. św. Gabdelasa, Dadasa i Kazdoji (*epitome*), powstałej na gruncie bizantyńskim i zachowanej w manuskryptach z XVI w. (ВНГ 48of)⁸⁰. Najstarszy i najobszerniejszy – znany nam obecnie – grecki wariant tego utworu (ВНГ 48o) niektórzy badacze uznają za tłumaczenie wcześniejszego zabytku syryjskiego (ВНО 325?)⁸¹.

W odpisach obu redakcji staroruskiego prologu oraz w *Wielkich minejach lekcyjnych* (pod datą 29 IX: РНБ, 728.1317, fol. 439a; ГИМ, Син. 986, fol. 950b–c; ГИМ, Син. 174, fol. 1063a–b) możemy również odnaleźć żywot prologowy interesujących nas tu świętych. Z punktu widzenia tematu niniejszej monografii ma on jednak niewielkie znaczenie, gdyż Kazdoja wzmiankowana jest w nim jedynie incydentalnie (ВЪ МУЧЕНИЯ МНОГА ВЛОЖЕНА ВЫСТА СО СВЯТОЮ ГАЗДОЮ)⁸². Co ciekawe, we wszystkich wspomnianych tu zbiorach pojawia się również

⁷⁸ Л.В. Луховицкий, Т.А. Артюхова, Е.А. Агеева, Н.В. Герасименко, *Дада...*, s. 635–636.

⁷⁹ О.В. Творогов, *Переводные жития...*, s. 43.

⁸⁰ H. Delehayе, *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae D. Marci Venetiarum*, АВ 24, 1905, s. 209–210.

⁸¹ P. Devos, *Commémoraisons...*, s. 143; J.M. Fiey, *Saints syriaques...*, s. 87; Л.В. Луховицкий, Т.А. Артюхова, Е.А. Агеева, Н.В. Герасименко, *Дада...*, s. 635–636.

⁸² *Żywot prologowy św. św. Gabdelasa, Dadasa i Kazdoji*, col. 2195.

żywot prologowy zagadkowej męczennicy perskiej o imieniu Gudelia (gr. Γουδέλια/Γοβδέλια/Γοβδέλλα, cs. ГҮДЕЛИЯ/ГОВДЕЛИЯ/ГОВД'ЕЛА). Zdaniem znawców zagadnienia, jest ona postacią fikcyjną, wprowadzoną do tradycji hagiograficznej Kościoła Wschodniego w efekcie błędu kopisty, który uznał św. Gabdelasa za niewiastę⁸³.

W martyrium interesujących nas tu świętych występują dwie postaci kobiece: Kazdoja oraz jej matka, małżonka szacha Szapura II. Autor żywotu wzmiankuje je po raz pierwszy w tym punkcie narracji, w którym Gabdelas – nawrócony na chrześcijaństwo pod wpływem św. Dadasa – zostaje na rozkaz swego ojca poddany torturom i wtrącony do więzienia. Jego matka i siostra bardzo pragną się z nim zobaczyć, aby ulżyć mu w cierpieniu, obawiają się jednak gniewu Szapura II⁸⁴. W końcu jednak Kazdoja zbiera się na odwagę i nie zważając na rozkazy ojca, zabraniające komukolwiek zbliżyć się do Gabdelasa i przynosić mu wodę, przekrada się do brata. Pilnującemu go strażnikowi oświadcza przy tym z istic monarszą kategorycznością, iż jeśli wyjawi swym zwierzchnikom, kogo widział w celi księcia, zostanie mu odrąbana głowa (АЩЕ ЧТО ВИДИШИ И СЯ КОМУ ПОВ'ЕСИ, ГЛАВА ТВОЯ ОТС'ЕЧЕНА БҮДЕТЬ)⁸⁵.

Po raz kolejny Kazdoja odwiedza brata na polecenie szacha. Ma ona zapewne za zadanie skłonić Gabdelasa do podporządkowania się rozkazom ich ojca, a tym samym – do wyrzeczenia się Chrystusa. Dzieje się jednak odwrotnie. Podczas rozmowy z siostrą męczennikowi udaje się nawrócić ją na chrześcijaństwo. Szapur II, usłyszawszy o tym, wpada w gniew: nakazuje wychłostać dziewczynę i wtrącić ją do lochu. Na prośbę brata, zostaje ona jednak ochrzczona przez św. Dadasa. Przyjąwszy z jego rąk komunię świętą, umiera, a anioł unosi jej duszę do nieba⁸⁶.

Główną bohaterką ostatniej sekwencji utworu jest małżonka Szapura II. Ujrzawszy martwe ciało córki, udaje się do męża, by – niczym żona Heroda z apokryficznej opowieści – z niemiłosierną bezpośredniością

⁸³ J.M. Fiey, *Saints syriaques...*, s. 87; Л.В. Луховицкий, Т.А. Артюхова, Е.А. Агеева, Н.В. Герасименко, *Дада...*, s. 636.

⁸⁴ *Martyrium św. św. Gabdelasa, Dadasa i Kazdoji*, col. 2213.

⁸⁵ *Martyrium św. św. Gabdelasa, Dadasa i Kazdoji*, col. 2214.

⁸⁶ *Martyrium św. św. Gabdelasa, Dadasa i Kazdoji*, col. 2215–2216.

napiętnować jego występki. Zarzuca szachowi, że jest osobą nieludzką, o kamiennym sercu (БЕЗЪЧЕЛОВѢЧЕНЪ И КАМЕНОСЕРДЕЧЕНЪ), gdyż zaślępiony nienawiścią do chrześcijan nie zawahał się nawet zabić dwojga własnych dzieci. Perskiego władcy nie wzruszają jednak ani słowa, ani łzy małżonki. Zrozumiawszy, że jest on wyzuty z wszelkich ludzkich uczuć, monarchini postanawia osobiście odprawić przewidziane obyczajem rytuały nad zwłokami swych dzieci: okadza ciało Kazdoji i ubiera je w purpurowe, godne królewskiej córki szaty, a następnie – umieszcza u boku brata. Opłakując dwoje męczenników, „perska caryca” nawraca się także na chrześcijaństwo⁸⁷.

2. Krystyna i Golenducha – dwie święte Persjanki z ostatnich dekad istnienia państwa Sasanidów

Szapur II zapisał się niewątpliwie w tradycji hagiograficznej chrześcijańskiego Wschodu jako ten spośród władców perskich, za którego panowania miały miejsce najokrutniejsze, najszerzej zakrojone i najdłuższe prześladowania wyznawców Chrystusa. Istotnie, w kolejnych wiekach, jeśli nawet na terenie państwa Sasanidów dochodziło do działań wymierzonych przeciwko wspólnotom chrześcijańskim (m.in. ok. 420–422 r. i ok. 446–448 r.), to miały one znacznie bardziej ograniczony w czasie i przestrzeni charakter. Teksty, poświęcone perskim męczennicom z okresu późniejszego niż panowanie Szapura II (309–379), przyjęto zatem datować na początek VII stulecia i wiązać z wrogą wobec nestorian polityką szacha Chosroesa II Parwiza (590–628), zainicjowaną przez niego – po wielu latach sprzyjania wyznawcom Chrystusa – w 604 r.⁸⁸ Pamięć o dwóch Persjankach z tego okresu, św. Krystynie i św. Golendusze, przetrwała również na obszarze *Slavia Orthodoxa*.

⁸⁷ *Martyrium św. św. Gabelasa, Dadasa i Kazdoji*, col. 2216–2217.

⁸⁸ S. P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy Women...*, s. 67; P. Siniscalco, *Kościół...*, s. 206.

Żywot pierwszej z wymienionych tu kobiet, zgładzonej – zdaniem niektórych badaczy – rychło po 604 r., miał napisać sam Babaj Wielki (ok. 551–628), jeden z największych autorytetów teologicznych Asyryjskiego Kościoła Wschodu⁸⁹. Tekst ten zachował się, niestety, tylko w postaci fragmentarycznej – zarówno w oryginalnej, syryjskiej wersji językowej, jak i w przekładzie na grekę bizantyńską⁹⁰. W źródłach staroruskich św. Krystyna Persjanka jest nieomal całkowicie nieobecna. Kilkudzaniową wzmiankę o jej męczeństwie odnajdujemy tylko w tomie marcowym *Wielkich minei lekcyjnych* (pod datą 13 III): ГИМ, СИН. 992, fol. 367c. Nie zachowały się też wyobrażenia ikonograficzne tej świętej. Autorzy *podlinników* ruskich zalecali ukazywać ją w podobny sposób jak św. Paraskiewę Piątnicę: jako niewiastę w średnim wieku, z osłoniętą głową⁹¹.

W pierwszych miesiącach panowania Chosroesa II Parwiza (13 VII 591 r.) miała również odejść z tego świata św. Golenducha (gr. Γολινδούχ, cs. ГОЛЕНДУХА). Co ciekawe, niewiasta ta – jak zgodnie zaświadczają autorzy odnoszących się do niej przekazów – zmarła jednak śmiercią naturalną. Represje na tle religijnym dotykały ją we wcześniejszym okresie życia, za panowania Chosroesa I Anoszirwana (531–579) i jego syna, Hormizda IV (579–590)⁹². Niezwykłość losów wspomnianej męczennicy, której było dane przeżyć własną (autentyczną bądź imaginacyjną) kaźń i po ucieczce z Persji znaleźć schronienie na terytorium cesarstwa bizantyńskiego, dostrzegli już ludzie jej współcześni. W przeciwieństwie do wielu, wspominanych wyżej świętych, jest ona zatem postacią w pełni

⁸⁹ S.P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy Women...*, s. 67; D. Wilms-hurst, *The Martyred Church. A History of the Church of the East*, London 2011, s. 494; P. Siniscalco, *Kościół...*, s. 206.

⁹⁰ J.M. Fiey, *Saints syriaques...*, s. 59–60; S.P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy Women...*, s. 67.

⁹¹ *Сводный иконописный подлинник...*, s. 293; В.Д. Фартусов, *Руководство...*, s. 213.

⁹² P. Peeters, *Sainte Golindouch, martyre perse*, AB 62, 1944, s. 74; G. Garitte, *La Passion géorgienne de Sainte Golindouch*, AB 74, 1956, s. 405; J.M. Fiey, *Saints syriaques...*, s. 85; О.Н. Афиногенова, *Голиндуха*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XI, Москва 2006, s. 694.

historyczną, poświadczoną nie tylko w tekstach hagiograficznych i tradycji Kościoła Wschodniego, ale też – w źródłach historiograficznych.

Krótką wzmiankę o Golendusze zamieścił na kartach swej *Historii Kościoła*, spisanej ok. 594 r., greckojęzyczny Syryjczyk, Ewagriusz Scholastyk. Stwierdza on, iż w jego czasach żyła męczennica, której „magowie perscy” przysporzyli wiele cierpienia, m.in. chłoscząc ją i raniąc do krwi batogami. Kobięcie tej było jednak dane pozostać przy życiu i dokonać wielu cudów w późniejszym czasie. Antiocheński historyk odnotowuje również, że żywot omawianej świętej stworzył Stefan, biskup Hierapolis⁹³.

To niezwykle istotna informacja. Na jej podstawie możemy bowiem przyjąć, że najstarszy utwór hagiograficzny, dedykowany św. Golendusze, powstał rychło po jej śmierci (591–594), a jego autorem był duchowny, który znał ją osobiście. Jakkolwiek protograf syryjski tekstu Stefana nie dotrwał do naszych czasów, Gérard Garitte – a w ślad za nim kilku innych uczonych – twierdzi, iż martyrium, zachowane w dwóch rękopisach z X–XI w. (w manuskrypcie nr 57 z monasteru Iviron na górze Athos oraz w kodeksie A95 ze zbiorów Muzeum w Tbilisi), stanowić może jego przekład gruziński⁹⁴. Z dzieła biskupa Hierapolis czerpało informacje wielu późniejszych twórców, piszących o perskiej męczennicy:

- Eustracjusz, prezbiter kościoła Hagia Sofia w Konstantynopolu, autor greckiego żywotu obszernego św. Golenduchy (BHG 700–701) – ponieważ arcybiskup Melitene Domicjan (zmarły 12 I 602 r.) wspomniany jest w tym tekście jako osoba nieżyjąca, a Maurycjusz (zdetronizowany przez Fokasa w listopadzie tegoż roku) – jako panujący cesarz, przyjmuje się, że martyrium powstało w 602 r.⁹⁵;

⁹³ Ewagriusz Scholastyk, VI, 20, s. 235.

⁹⁴ G. Garitte, *La Passion...*, s. 419–425; M. Dal Santo, *Imperial Power and Its Subversion in Eustratius of Constantinople's Life and Martyrdom of Golindouch (c. 602)*, B 81, 2011, s. 138–139.

⁹⁵ Najstarsze odpisy greckie omawianego tu utworu pochodzą z IX–X w. P. Peters, *Sainte Golindouch...*, s. 79–92; J.M. Fiey, *Saints syriaques...*, s. 85; O.H. Афиногенова, *Голиндуха...*, s. 694; M. Dal Santo, *Imperial Power...*, s. 139.

- Teofilakt Symokatta – historyk bizantyński, wywodzący się z Egiptu, który swą kronikę spisał po grecku za panowania cesarza Herakliusza (610–641)⁹⁶;
- Jan z Nikiu – kronikarz koptyjski z końca VII w.⁹⁷;
- Nikefor Kallistos, historiograf bizantyński z XIV w. – w swoim utworze powołuje się on wprost na żywot obszerny św. Golenduchy autorstwa Stefana z Hierapolis, należy jednak przypuszczać, iż tekst ten był mu znany za pośrednictwem pewnego źródła syryjskiego, które nie zachowało się do naszych czasów⁹⁸.

Jakkolwiek wymienione wyżej przekazy różnią się między sobą w szczegółach, można na ich podstawie pokusić się o próbę odtworzenia – choćby tylko w ogólnych zarysach – autentycznych losów interesującej nas tu Persjanki. Nie ulega wątpliwości, że św. Golenducha wywodziła się ze znacznego rodu zoroastryjskich kapłanów (Nikefor Kallistos, jako jedyny, podaje nawet imiona jej rodziców: matka miała się zwać Myzuch, a ojciec – Asmodoch)⁹⁹. W młodości późniejsza męczennica została wydana za mąż za dostojnika państwowego: Eustracjusz doprecyzowuje, iż był on również „magiem”¹⁰⁰. Po kilku latach pożycia zaczęła doświadczać wizji, które skłoniły ją do przyjęcia chrześcijaństwa, a jednocześnie – do odsunięcia się od małżonka, gorliwie trwającego przy religii zoroastryjskiej. Głucha zarówno na jego błagania i groźby, jak i perswazje innych osób ze swego najbliższego otoczenia, a nawet – rozkazy samego

⁹⁶ Teofilakt Symokatta, V, 12, s. 270–273. *Vide*: P. Peeters, *Sainte Golindouch...*, s. 94–100; O.H. Афиногенова, *Голиндуха...*, s. 694; M. Dal Santo, *Imperial Power...*, s. 141.

⁹⁷ Jan z Nikiu, XCVI, 1–6, s. 155. *Vide*: P. Peeters, *Sainte Golindouch...*, s. 100–102; M. Dal Santo, *Imperial Power...*, s. 141.

⁹⁸ Nikefor Kallistos, XVIII, 25, col. 377–378. *Vide*: P. Peeters, *Sainte Golindouch...*, s. 102–103; O.H. Афиногенова, *Голиндуха...*, s. 694; M. Dal Santo, *Imperial Power...*, s. 141.

⁹⁹ Nikefor Kallistos, XVIII, 25, col. 377–378. *Vide*: P. Peeters, *Sainte Golindouch...*, s. 105.

¹⁰⁰ *Martyrium św. Golenduchy*, 3, s. 151.

Chosroesa I, została ostatecznie wtrącona do więzienia, w którym spędziła – jak podaje Eustracjusz – aż osiemnaście lat. O jej losie miał się nawet dowiedzieć dyplomata bizantyński Arystobulos, wysłany przez cesarza Maurycjusza z poselstwem do Hormizda IV, między rokiem 582 a 590¹⁰¹. Jego interwencja, paradoksalnie, przyczyniła się jednak do pogorszenia sytuacji Golenduchy: została ona poddana okrutnym torturom (skazana na śmierć?), a następnie – wysłana do Nisibis. W 590 r. udało jej się jednak zbiec i znaleźć schronienie na terytorium cesarstwa bizantyńskiego¹⁰². Wiedzioną chęcią zobaczenia miejsca męki Chrystusa, udała się, już jako w pełni wolna osoba, w podróż do Jerozolimy, by po powrocie z niej – osiąść w Hierapolis, w którym przebywała najprawdopodobniej aż do swej śmierci w lipcu 591 r. Jak podają Eustracjusz i Jan z Nikiu, arcybiskup Domicjan miał opowiedzieć Maurycjuszowi o losach Golenduchy, a nawet – uzyskać dla niej cesarskie zaproszenie do Konstantynopola. Męczennicy nie dane było jednak z niego skorzystać, najprawdopodobniej ze względu na pogarszający się gwałtownie stan zdrowia¹⁰³.

Co ciekawe, św. Golenducha najprawdopodobniej nie była czczona w żadnym z Kościołów syryjskich. Jej kult rozwijał się natomiast na terenie cesarstwa bizantyńskiego, głównie w stołecznym Konstantynopolu. To tu w IX stuleciu św. Józef Hymnograf (ok. 816–886) stworzył dedykowane perskiej męczennicy oficjum. Na gruncie piśmiennictwa greckiego powstał również skrót martyrium, spisane przez Eustracjusza (BHG 702), a także kilka wariantów żywotu prologowego¹⁰⁴.

Staroruskie kalendarze liturgiczne odnotowują święto męczennicy Golenduchy, obchodzone w dniu 12 VII, poczynając od schyłku XI stulecia. Po raz pierwszy pojawia się ono w *miesiące słowie*, dołączonym do *Ewangeliarza Mściśława*, spisanego w Nowogrodzie Wielkim, na zamówienie księcia Mściśława II Haralda, w latach 1103–1117. Odnajdujemy je też na kartach 45 innych rękopisów z XIII–XV w.¹⁰⁵ O tym, iż interesująca

¹⁰¹ P. Peeters, *Sainte Golindouch...*, s. 83; M. Dal Santo, *Imperial Power...*, s. 149.

¹⁰² P. Peeters, *Sainte Golindouch...*, s. 112; M. Dal Santo, *Imperial Power...*, s. 156.

¹⁰³ Jan z Nikiu, XCVI, 5–6, s. 155; *Martyrium św. Golenduchy*, 23, s. 170–171.

¹⁰⁴ P. Peeters, *Sainte Golindouch...*, s. 93, 124–125; J.M. Fiey, *Saints syriaques...*, s. 85; M. Dal Santo, *Imperial Power...*, s. 147.

¹⁰⁵ O.B. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 381.



Fig. 4. Św. Golenducha. Wizerunek z *Podlinnika Stroganowskiego*, przełom XVI i XVII w.

nas tu święta była czczona na Rusi w XIV w., informują nas również pośrednio autorzy *Latopisu nowogrodzkiego pierwszego* młodszej redakcji: nadmieniają, że w dzień wspomnienia liturgicznego św. Golenduchy w 1360 r. wyświęcony został na arcybiskupa grodu nad Wołchowem Aleksy¹⁰⁶, a w 1400 r. – władca Jan III rozpoczął budowę kamiennego muru na nowogrodzkim kremlu, w rejonie cerkwi św. św. Borysa i Gleba¹⁰⁷.

Malowidło z wyobrażeniem perskiej męczennicy odnajdujemy na północno-zachodnim filarze w interiorze – wspomnianej już wyżej – cerkwi św. Symeona Starca, w Monasterze Zwierzynieckim w Nowogrodzie Wielkim (1467–1468). Co godne odnotowania, artyści, pracujący nad polichromią wnętrza przybytku, podjęli próbę „orientalizacji” stroju Golenduchy: została ona ukazana w purpurowym zawoju na głowie (kłobuku?), o niezwykle rzadko spotykanym w ikonografii Kościoła Wschodniego kształcie.

¹⁰⁶ *Latopis nowogrodzki pierwszy (młodszej redakcji)*, AM 6868 (AD 1360/1361), s. 366–367.

¹⁰⁷ *Latopis nowogrodzki pierwszy (młodszej redakcji)*, AM 6908 (AD 1400/1401), s. 396. *Vide*: Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, *Nowogród Wielki...*, s. 71.

W *Podlinniku Stroganowskim* (XVI/XVII w.) przedstawiono ją już natomiast, zgodnie z kanonami bizantyńskiej sztuki sakralnej, w maforionie¹⁰⁸. W podobny sposób zalecają też wyobrażać Persjankę autorzy późniejszych zbiorów wskazówek dla osób sporządzających wizerunki świętych¹⁰⁹.

Martyrium św. Golenduchy (В тои же днь стрѣть и житїе бѣтыя мѣнца Голендоуѣы. яже послѣжѣ нареѣнаа Мрїа. Incipit: Законъ еѣ похвалимъ, иже въ примдрѣти велии смыслѣтъ) włączono w obręb kilku wschodniosłowiańskich minei lekcyjnych z XV–XVI w. (pod datą dzienną 12 VII): РГБ, 113.598, fol. 72–83' (z ostatniej ćwierci XV w.); РГБ, 304.I.678, fol. 217–231 (XV–XVI w.); РГБ, 173.I.95, fol. 179–191' (XVI w.). Pojawia się ono również w tomie lipcowym *Wielkich minei lekcyjnych* metropolity Makarego (pod datą 13 VII): РНБ, 728.1323, fol. 97a–d, 96a–d, 95a–c (błędna kolejność kart w rękopisie); ГИМ, Син. 996, fol. 145c–149d; ГИМ, Син. 182, fol. 195a–200b. Porównanie utworu, zachowanego w wyżej wymienionych odpisach, z tekstami greckimi, które opublikował u schyłku XIX stulecia Atanazy Papadopoulos-Kerameus, pozwala stwierdzić, iż w piśmiennictwie staroruskim upowszechnił się cerkiewnosłowiański przekład żywotu obszernego autorstwa Eustracjusza. Podstawą tłumaczenia był najprawdopodobniej najstarszy wariant jego dzieła, bez epilogu/kolofonu (ВНГ 700). Co więcej, autor wersji słowiańskiej nie przełożył całego utworu, dokonując w nim znacznych skrótów: pominął rozdziały 14–22 oraz końcowy paragraf 26 (według segmentacji Atanazego Papadopoulosa-Kerameusa). W minejach lekcyjnych z XV–XVI w. opuszczenie wspomnianej partii tekstu (par. 14–22) zostało zaznaczone poprzez pozostawienie pustej przestrzeni na karcie (РГБ, 113.598, fol. 80'; РГБ, 304.I.678, fol. 227; РГБ, 173.I.95, fol. 188).

Na Rusi bardzo wcześnie stał się znany również żywot prologowy św. Golenduchy (incipit: Сѣая мѣнца Голиндуча въ ѿ Пьрсѣ). Przekład

¹⁰⁸ *Строгановскій иконописный лицевой подлинник...*, s. 378.

¹⁰⁹ *Сводный иконописный подлинник...*, s. 390; В.Д. Фартусов, *Руководство...*, s. 350; *Подлинник иконописный. Издание С.Т. Большакова*, ed. А.И. Успенский, Москва 1998, s. 182.

cerkiewnosłowiański tego utworu włączono już w obręb pierwszej redakcji staroruskiego prologu – odnajdujemy go w najstarszych odpisach tej kompilacji, np. w manuskrypcie РГАДА, 381.1.173, fol. 158c–159c (z pierwszej połowy XIV w.). Omawiany tekst pojawia się także w prologach drugiej redakcji oraz w tomie lipcowym *Wielkich minei lekcyjnych* (pod datą 12 VII)¹¹⁰: РНБ, 728.1323, fol. 101a–b; ГИМ, Син. 996, fol. 140a–b; ГИМ, Син. 182, fol. 187a–c.

Jaki obraz św. Golenduchy wyłania się zatem z zabytków piśmiennictwa staroruskiego? W żywocie prologowym zwraca przede wszystkim na siebie uwagę próba nakreślenia chronologicznych ram dla jej biografii. Słowiański autor/kompilator już w pierwszym zdaniu swego tekstu stwierdza, iż męczennica ta żyła za panowania „greckiego władcy Maurycjusza” (при гречьстѣмь Маврикии) i „perskiego cesarza Chosroesa” (при цѣри оубо персьстѣмь Хоздрои)¹¹¹. Perspektywa historyczna ulega tu zatem – w porównaniu ze źródłami bizantyńskimi – znacznemu spłyceciu: jak pamiętamy, święta ta zmarła za rządów Maurycjusza i Chosroesa II Parwiza, było jej jednak dane przeżyć kilku monarchów po obu stronach granicy: Chosroesa I Anoszirwana i Hormizda IV (w Persji) oraz – najprawdopodobniej – Justyna II (565–578) i Tyberiusza II (578–582) (w Bizancjum).

W tekście cerkiewnosłowiańskiej wersji martyrium natrafiamy natomiast na informację o pochodzeniu przyszłej świętej: miała ona przyjść na świat w znacznej i zamożnej rodzinie, należącej do najbliższego otoczenia „perskiego cara” Chosroesa. Przez kilka lat trwała w związku małżeńskim z „bezbożnym i przywodzącym do zgorzenia pogańskim kapłanem” (живаше с мѡужемъ влѣхвомъ нечѣтвѣмъ и блаженомъ)¹¹². Autor żywotu nie waha się stwierdzić, iż życie, które była zmuszona prowadzić, napawało Golenduchę wstrętem. Po pewnym czasie zaczęła doświadczać wizji (na jawie i we śnie), które skłoniły ją do przyjęcia chrześcijaństwa. Decyzja ta wiązała się także z radykalną zmianą w życiu Persjanki:

¹¹⁰ О.В. Творогов, *Переводные жития...*, s. 39.

¹¹¹ *Żywot prologowy św. Golenduchy* – РГАДА, 381.1.173, fol. 158c–d.

¹¹² *Martyrium św. Golenduchy*, 3 – РГБ, 113.598, fol. 74.

postanowiła ona porzucić swego „cielesnego” męża i odsunąć się od rodziców (САМА ТА ОУБО Ѡ ПЛАТНАГО МОУЖА ѠВЕРЪГШИСА. И СВОИХ РОДИТЕЛЬ ПО ПЛАТИ ѠБЕЖАНІЕ СЪТВОРИВШИ)¹¹³, niczym starotestamentowy praojciec Abraham, który posłuszny Bożemu wezwaniu opuścił ziemię przodków (ВОРЗОСТЬ ЯВРААМОВОУ ВЗЕМШІ И СЪ СОБОЮ ВСЕГЛА СІЮ ИМОУЩИ)¹¹⁴.

Można odnieść wrażenie, że postępowanie Golenduchy, a zwłaszcza podjęte przez nią w pełni autonomicznie postanowienie o odejściu od męża, budziło zarówno w Eustracjuszu, jak i w jego słowiańskich tłumaczach i redaktorach pewne wątpliwości. Czuli się oni zatem zobowiązani przypomnieć swym odbiorcom zawartą w Księdze Rodzaju opowieść o stworzeniu Ewy z żebra Adama, podkreślając, że małżonkowie są jednością w swej istocie i bycie (ЕДИНО БО ЕСТЬВО И ВЕЩ МОУЖА И ЖЕНЪ). Los Golenduchy okazał się jednak wyjątkowy: Bóg nie tyle zechciał odebrać jej męża, ile ją samą obdarować męstwem/męskością (НЕ МОУЖА Ѡ НЕА ѠИМЕТЪ. НЪ ДА СІЮ МОУЖЕСТВЕНОУЮ ПОКАЖЕ)¹¹⁵.

Jak zgodnie podają autorzy martyrium i żywotu prologowego, późniejsza męczennica przyjęła chrzest i chrześcijańskie imię Marii¹¹⁶, a następnie – „mężnie” (МОУЖСКИ) powróciła do swego domu, niczym gołębica do arki Noego. Od tego momentu nie podejmowała współżycia seksualnego ze swoim mężem. Eustracjusz akcentuje to kilkakrotnie, a słowiańscy tłumacze/redaktorzy jego dzieła nie stronią od jednoznacznych sformułowań, stwierdzając, że „odtąd nigdy już nie została tknięta męskimi rękami” (ѠТТОЛЕ ОУБО МОУЖСКИМА РОУКАМА НЕ БЫЕ ПРІАТА), „odrzucała życie z mężem, aby nawet z nim nie leć” (ѠМЪКТОВАШЕ ЖЕ СА В ЖИТІИ С МОУЖЕМЪ, ПАЧЕ ЖЕ И НЕ ЛЕЦИ С НИМЪ)¹¹⁷.

Małżonek Golenduchy płakał gorzkimi łzami, rozpaczając nad tym, iż został pozbawiony cielesnego współżycia (ПЛАКАШЕ О ПЛѠНІЕМЪ

¹¹³ *Martyrium św. Golenduchy*, 6 – РГБ, 113.598, fol. 75’

¹¹⁴ *Martyrium św. Golenduchy*, 5 – РГБ, 113.598, fol. 75.

¹¹⁵ *Martyrium św. Golenduchy*, 4 – РГБ, 113.598, fol. 74’.

¹¹⁶ *Żywot prologowy św. Golenduchy* – РГАДА, 381.1.173, fol. 158d; *Martyrium św. Golenduchy*, 6 – РГБ, 113.598, fol. 76.

¹¹⁷ *Martyrium św. Golenduchy*, 6 – РГБ, 113.598, fol. 76.

сѣвъꙗкоуꙗленїи, и ѿлоуꙗченїи). Usiłował przekonać żonę do zmiany decyzji oraz powrotu do religii i obyczajów przodków, kiedy jednak ona okazała się nieugięta – zadenuncjował ją przed szachem „nie jak mąż, lecz jak wróg i mściciel” (НЕ ЯКО МОУЖЬ НЪ АКИ ВРАГЪ ВКОУПѢ И МЕСТНИКЪ)¹¹⁸.

Chosroes I wzywa swą poddaną do wyrzeczenia się chrześcijaństwa, jednocześnie zaś kieruje do niej nieoczekiwaną propozycję: jeśli przyjmie ona na powrót zoroastryzm, będzie mogła zostać jego żoną. Gdy Golenducha odrzuca tę ofertę, argumentując, że została zaślubiona nieśmiertelnemu małżonkowi, Chrystusowi i uznaje jedynie władzę „nieśmiertelnego cara” (азъ бесмѣртномуу моужю Хѣу неѣѣста выѣ и бесмѣртна имамъ цѣль)¹¹⁹, perski monarcha – niczym „nowy Nabuchodonozor” (цѣль же Хозѣрои новыи Навхѣносоръ) – nakazuje swym sługom wrzucić ją do lochu. W więzieniu tym przyszło naszej bohaterce spędzić – jak zgodnie podają twórcy martyrium i żywotu prologowego – aż osiemnaście lat¹²⁰. Autor tego ostatniego przekazu stwierdza również, że przez cały ten czas Persjanka wiernie obstawała przy religii chrześcijańskiej i nie dała się przymusić do oddania czci ogniewi, jak jest przyjęte w zoroastryzmie (непокоршисѣ пожрѣти ѿгневи)¹²¹.

Po śmierci Chosroesa I, gdy na tronie perskim zasiadł jego syn, Hormizd IV (Ѡрмисъ), pozwolenie na odwiedzenie Golenduchy w lochu udało się uzyskać Arystobulosowi. Miał on zaznajomić przyszłą męczennicę z Psalterzem w wersji syryjskiej (наоучи ю ѿꙗꙗмъ сѣꙗрскї)¹²². Po jego odjeździe została ona jednak, z rozkazu szacha, wydana na tortury. Eustracjusz, a w ślad za nim słowiańscy tłumacze i redaktorzy martyrium, nie skąpią w tym punkcie narracji dość drastycznych szczegółów: Golenducha była, ich zdaniem, tak mocno bita po piersiach, że jeden z jej sutków został rozcięty na pół smagnięciem batoga (батогъ доиде къ єдиномуу сѣꙗцю еѣ и проби сѣꙗецъ еи на двоє)¹²³.

¹¹⁸ *Martyrium św. Golenduchy*, 7 – РГБ, 113.598, fol. 76.

¹¹⁹ *Martyrium św. Golenduchy*, 8 – РГБ, 113.598, fol. 77.

¹²⁰ *Żywot prologowy św. Golenduchy* – РГАДА, 381.1.173, fol. 158d; *Martyrium św. Golenduchy*, 9 – РГБ, 113.598, fol. 77.

¹²¹ *Żywot prologowy św. Golenduchy* – РГАДА, 381.1.173, fol. 158d.

¹²² *Martyrium św. Golenduchy*, 9 – РГБ, 113.598, fol. 77.

¹²³ *Martyrium św. Golenduchy*, 10 – РГБ, 113.598, fol. 77.

Wychłostaną kobietę wrzucono następnie do dołu/jamy, w której znajdowała się straszna bestia (wąż czy też smok), którą okoliczna ludność czciła jak bóstwo i przynosiła jej pożywienie (аки бѣ чпоуще, или акї врага хрѣтіанска крѣмѣще на враждоу)¹²⁴. Golendusze udało się jednak – z pomocą anioła – obłaskawić potwora do tego stopnia, że składał głowę na jej kolanach jak pokorne jagnię (нѣ аки агнѣ оукротивсѣ и приближисѣ добрѣи мѣнѣцѣ. и главоу свою прѣклонивѣ к колѣнома сѣбѣи мѣнѣци)¹²⁵. Ten iście bajkowy epizod zostaje przez Eustracjusza obudowany kilkoma nawiązaniem do dokonań postaci starotestamentowych – porównuje on perską męczennicę do ofiar biblijnego króla Nabuchodonozora II: trzech młodzieńców wrzuconych do rozpalonego pieca (Chananiaza, Miszaela i Azariasza) oraz proroka Daniela, któremu udało się zachować życie w jaskini pełnej lwów. Przywołuje też historię pramatki Ewy, kuszanej w raju przez węża oraz Jonasza, który przez trzy dni przebywał w trzewiach wieloryba¹²⁶. Na zakończenie sekwencji, poświęconej pobytowi Golenduchy w jamie ze smokiem, autor odnotowuje jeszcze jedno cudowne zdarzenie: ponieważ wyczerpana Persjanka umierała z głodu i pragnienia, została w cudowny sposób uwolniona przez wysłanego do niej anioła od tego rodzaju cielesnych potrzeb¹²⁷.

Co ciekawe, opis dalszych losów Persjanki został przez twórcę cerkiewnosłowiańskiego przekładu martyrium pominięty. Skrótownie relacjonuje je natomiast autor żywotu prologowego: po czterech miesiącach Golenducha została wydobyta z dołu i poddana kolejnym przesłuchaniom oraz torturom (ponownie pojawia się tu motyw zranienia piersi męczennicy: *выѣна быѣ ранами. ѿ нихѣ же и съсца расѣдостасѣ*). Następnie przewieziono ją do domu, w którym miała zostać zgwałcona przez „rozpustnych ludzi” (*посаженѣ бывши въ храмнинѣ. идеже приставлени быша члѣци блвднии. пороугатисѣ телеси ѣя*). Oprawcy nie mogli jej jednak odnaleźć, gdyż stała się niewidzialna¹²⁸. Wyprowadzona na miejsce kaźni, uniknęła – dzięki pomocy anioła – katowskiego miecza.

¹²⁴ *Martyrium św. Golenduchy*, 12 – РГБ, 113.598, fol. 79.

¹²⁵ *Martyrium św. Golenduchy*, 13 – РГБ, 113.598, fol. 79’.

¹²⁶ *Martyrium św. Golenduchy*, 11–12 – РГБ, 113.598, fol. 78–79’.

¹²⁷ *Martyrium św. Golenduchy*, 13 – РГБ, 113.598, fol. 79’–80.

¹²⁸ *Żywot prologowy św. Golenduchy* – РГАДА, 381.1.173, fol. 159a.

I tu dochodzimy do sceny „imaginacyjnego” męczeństwa św. Golenduchy. Zamiast dziękować swemu wybawcy za ocalenie, rozpaczła ona, że nie było jej dane oddać życia za Chrystusa. Wówczas anioł uderzył mieczem w szyję Persjanki, tak mocno, że popłynęła z niej krew, brocząc szaty świętej (скръваши о не пострададани по Х^с.б. приступи англь мечь имѣя. и оудари ю по выи. и мнѣше сѣчению бывше. и ѿ сѣчения крѣви потеши. ѿ нея же сущая на неи ризы окръвавишася). W różniejszym czasie za ich sprawą miało się dokonać wiele uzdrowień¹²⁹.

Co ciekawe, staroruscy redaktorzy nie odnotowują, kiedy Golenducha zbiegła z Persji i znalazła schronienie na terytorium cesarstwa bizantyńskiego. Autor żywotu prologowego wspomina jedynie o jej podróży do Jerozolimy oraz o wizycie w pewnym monasterze, w którym zetknęła się ona ze zwolennikami herezji sewerian (прохожаше нѣкыя манастырь. в нихъже злочтиваго Сегвира прѣбываше юресь)¹³⁰. W tym punkcie narracji wznawia też swoją opowieść twórcy słowiańskiego przekładu martyrium. W obu tekstach odnajdujemy informację o tym, iż Persjanka została zaproszona do Konstantynopola, aby pobłogosławić chrześcijańskiego cesarza, nie udała się jednak nad Bosfor, owładnięta śmiertelną chorobą¹³¹. Czując zbliżający się kres, weszła do kościoła św. Sergiusza, znajdującego się między Nisibis a Dara¹³². Pomodliwszy się w nim, powierzyła swą duszę aniołowi, który uniósł ją do nieba¹³³.

Stosunek redaktorów/tłumaczy staroruskich do utworów hagiograficznych dedykowanych św. Golendusze był – jak się wydaje – synkretyczny. Dokonali oni szeregu skrótów, eliminując te partie tekstu, które mogły być mniej interesujące lub wprost niezrozumiałe dla średniowiecznego odbiorcy słowiańskiego. Pominęli więc przede wszystkim obszerne

¹²⁹ *Żywot prologowy św. Golenduchy* – РГАДА, 381.1.173, fol. 159b.

¹³⁰ *Żywot prologowy św. Golenduchy* – РГАДА, 381.1.173, fol. 159b. *Vide*: M. D a l S a n t o, *Imperial Power...*, s. 157.

¹³¹ *Martyrium św. Golenduchy*, 23 – РГБ, 113.598, fol. 81'; *Żywot prologowy św. Golenduchy* – РГАДА, 381.1.173, fol. 159b–c.

¹³² Najprawdopodobniej chodzi tu o świątynię dedykowaną św. św. Sergiuszowi i Bachusowi. M. D a l S a n t o, *Imperial Power...*, s. 157.

¹³³ *Martyrium św. Golenduchy*, 24–25 – РГБ, 113.598, fol. 82–83; *Żywot prologowy św. Golenduchy* – РГАДА, 381.1.173, fol. 159c.

fragmenty przekazów greckich, w których zarysowane zostało tło historyczne biografii męczennicy, tj. stosunki bizantyńsko-perskie schyłku VI w. Szczególnemu wyeksponowaniu uległy natomiast wątki zdolne najsilniej oddziaływać na wyobraźnię czytelnika lub słuchacza: motywy baśniowo-legendarne (obłaskawienie smoka), czy też – obfitujące niekiedy w dość śmiało obyczajowo szczegóły – relacje z życia małżeńskiego świętej oraz opisy tortur, którym była poddawana.

3. Portret herezjarchini – manichejka Kalinika i jej uczniowie

Jakkolwiek sasanidzka Persja uznawana była na obszarze *Slavia Orthodoxa* za matecznik wielu prądów heterodoksyjnych w łonie wschodniego chrześcijaństwa, a zwłaszcza – wyobrażeń religijnych o charakterze dualistycznym, trudno odnaleźć w piśmiennictwie staroruskim bodaj jedną, wyraźniej zarysowaną sylwetkę herezjarchini. Przykładem perskiej herezyczki, której udało się zaszczepić swoje przekonania w umysłach znacznej grupy wyznawców Chrystusa, może być najprawdopodobniej Kalinika, matka biskupa Pawła z Samosaty (ok. 200–ok. 273), potępionego za adopcjanistyczne poglądy na synodach w latach 60. III w.

O kobiecie tej wspomina m.in. Piotr z Sycylii na kartach *Historii paulicjan*. Swój utwór, podejmujący polemikę z wyobrazeniami religijnymi zwolenników herezji dualistycznych, spisał on po grecku, najprawdopodobniej ok. 870 r., powróciwszy z misji dyplomatycznej, którą odbył na rozkaz cesarza Bazylego I (867–886) na tereny zasiedlane przez paulicjan, w celu wynegocjowania oswobodzenia z niewoli jeńców bizantyńskich, przetrzymywanych przez innowierców w Divriği¹³⁴. Tekst ten zachował

¹³⁴ Р.М. Бартикян, *Петр Сицилийский и его История павликиан*, ВВ 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. Tsibranska-Kostova, *Paulicians Between the Dogme and the Legend*, SCer 7, 2017, s. 234.

się w postaci całościowej na kartach jednego tylko rękopisu bizantyńskiego z XI w. (BAV, Gr. 511, fol. 80'–111')¹³⁵. Najprawdopodobniej nigdy nie został przetłumaczony na język cerkiewnosłowiański¹³⁶.

Skrót *Historii paulicjan* Piotra z Sycylii powstał niezwykle szybko po jej napisaniu. Z adnotacji zamieszczonej w jednym z odpisów (BNF, 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 Mnicha (Hamartolosa)¹³⁷. Jako jej integralna część rozpowszechnił się w literaturze bizantyńskiej, a następnie – został przełożony na język staro-cerkiewno-słowiański, najprawdopodobniej w Bułgarii na przełomie X i XI w.

Utwór autorstwa igumena Piotra możemy zatem odnaleźć w słowiańskiej wersji kroniki Jerzego Mnicha¹³⁸. 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 redakcji¹³⁹ oraz w trzecim tomie *Iluminowanego zводу latopisarskiego* (PHB, F.IV.151, fol. 696'–699')¹⁴⁰. Co więcej, u schyłku średniowiecza zaczyna też funkcjonować – obok innych fragmentów dzieła Jerzego Mnicha, np. opowieści o narodzinach islamu – poza tradycją historiograficzną, jako integralna część anonimowego utworu, którego osią tematyczną jest konieczność obrony czystości

¹³⁵ Ch. Astruc, W. Conus-Wolska, J. Gouillard, P. Lemerle, D. Papachryssanthou, J. Paramelle, *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, TM 4, 1970, s. 3; *Christian Dualist Heresies...*, s. 65.

¹³⁶ M. Tsibranska-Kostova, *Paulicians...*, s. 234.

¹³⁷ Ch. Astruc, W. Conus-Wolska, J. Gouillard, P. Lemerle, D. Papachryssanthou, J. Paramelle, *Les sources...*, s. 69–77; *Christian Dualist Heresies...*, s. 92.

¹³⁸ Jerzy Mnich (przekład słowiański), s. 459–462.

¹³⁹ *Latopis helleński i rzymski*, s. 410–412. Przekład cerkiewnosłowiański skrótu *Historii paulicjan* Piotra z Sycylii został przeze mnie opublikowany, na podstawie odczytu jednego ze starszych odpisów *Latopisu helleńskiego i rzymskiego* drugiej redakcji (PGB, 228.162, fol. 347–348'), wraz z tłumaczeniem na język polski i komentarzem, w artykule: Z.A. Brzozowska, *Zapożyczona czy własna wizja...*, s. 23–44.

¹⁴⁰ *Iluminowany zwód latopisarski*, vol. VIII, s. 428–434.

doktrynalnej wschodniego chrześcijaństwa: **СЛОВО НА БЪЗДВИЖЕНІЕ ЧЕСТНАГО И ЖИВОТВОРЯЩАГО КРЕСТА**. Odnajdujemy go na kartach staroruskich minei lekcyjnych z XV–XVI w., w tomie wrześnieowym, pod datą 14 IX (święto Podwyższenia Krzyża Świętego).

Nie wiemy, kiedy interesujący nas tu zabytek został włączony w obręb minei lekcyjnych. W najstarszym tego rodzaju manuskrypcie cerkiewno-słowiańskim, zawierającym teksty z miesiąca września, tzw. *Minei Stanisławowskiej* (НБКМ 1039), spisanej ok. 1353–1361 r. w okolicach Skopie, **СЛОВО** – a tym samym dzieło Piotra z Sycylii – się nie pojawia¹⁴¹. Jego najwcześniejsze odpisy wykonano natomiast u schyłku XV w. na Rusi: РГБ, 304.I.666, fol. 56’–59 (z końca XV w.); РГБ, 113.590, fol. 68–71 (1451–1494); РГБ, 304.I.663, fol. 257’–262 (z przełomu XV i XVI w.); ГИМ, Син. 169, fol. 100–102’ (XVI w.); РГБ, 173.I.88, fol. 171–174’ (XVI w.); РГБ, 98.132, fol. 131’–135 (z drugiej ćwierci XVI w.). Najprawdopodobniej więc utwór ten został skompilowany i wpleciony w tekst minei lekcyjnych w drugiej połowie XIV w. lub w XV stuleciu na wschodzie Słowiańszczyzny. Odnajdujemy go także w *Wielkich minejach lekcyjnych* metropolity Makarego, w wolumenie wrześnieowym (pod datą 14 IX)¹⁴²: РНБ, 728.1317, fol. 172c–173c; ГИМ, Син. 986, fol. 338a–339b; ГИМ, Син. 174, fol. 386d–388a.

W skróconej wersji *Historii paulicjan* Piotra z Sycylii interesująca nas tu herezjarchini poświęcono zaledwie kilka zdań. Autor tekstu stwierdza, iż nazwa sekty paulicjan wywodzi się od imienia Pawła z Samosaty, który był synem Kaliniki i bratem Jana. Wspomniana niewiasta miała, jego zdaniem, wyznawać manicheizm (tj. religię, która narodziła się na terytorium sasanidzkiej Persji w III w.) i w niej też wychować swoich dwóch synów. Gdy tylko weszli oni w wiek dorosły, wysłała ich z rodzinnej Samosaty (miejsowości na pograniczu rzymsko-perskim) do „kraju armeńskiego”, aby głosili innym ludziom jej heretyckie poglądy

¹⁴¹ А.М. Тотоманова, Д. Атанасова, *Станиславов Чети-Миней*, vol. 1, *Издание на текста*, София 2018, s. 8–16; 209–224.

¹⁴² W obrębie *Wielkich minei lekcyjnych* utwór ten został opublikowany już w XIX stuleciu: *Великія Минеи Четьи. Сентябрь. Дни 14–24*, Санкт-Петербург 1869, col. 738–742.



Fig. 5. Kalinika i jej synowie. Fragment miniatury z *Illuminowanego zwođu* (РНБ, F.IV.151, fol. 696'), połowa XVI w.

(въ Арменъсквю странѣ проповѣдникѣ своего еретичества посла)¹⁴³. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na jeszcze jeden frapujący szczegół: twórcy *Latopisu helleńskiego i rzymskiego* drugiej redakcji, a w ślad za nimi również – kompilatorzy *Illuminowanego zwođu latopisarskiego*, dokonali zniekształcenia brzmieniowego imienia Kaliniki, zmieniając je na... Paulicja (жены манахїанына, именемъ Павликїи)¹⁴⁴. Można

¹⁴³ Jerzy M n i c h (przekład słowiański), s. 459; *Latopis helleński i rzymski*, s. 410; *Illuminowany zwód latopisarski*, vol. VIII, s. 428.

¹⁴⁴ *Latopis helleński i rzymski*, s. 410; *Illuminowany zwód latopisarski*, vol. VIII, s. 428.

przypuszczać, że chcieli oni w ten sposób zasugerować swym odbiorcom, iż nazwa sekty paulicjan wiąże się zarówno z osobą Pawła z Samosaty, jak i – postacią jego matki. Co ciekawe, w staroruskich minejach lekcyjnych występuje jednak nieodmiennie pierwotny wariant „Kalinika” (именемъ Калиники – РГБ, 304.I.666, fol. 56’; РГБ, 113.590, fol. 68; РГБ, 304.I.663, fol. 257’; ГИМ, Син. 169, fol. 100; РГБ, 173.I.88, fol. 171; РГБ, 98.132, fol. 131’; РНБ, 728.1317, fol. 172d; ГИМ, Син. 986, fol. 338a; ГИМ, Син. 174, fol. 386d).

W ruskim materiale rękopiśmiennym można również odnaleźć przedstawienie ikonograficzne Kaliniki. Na karcie 696’ trzeciego tomu *Iluminowanego zwołu latopisarckiego* (РНБ, F.IV.151) umieszczono miniaturę, ilustrującą początkowy fragment *Historii paulicjan*, tj. opis przypadającej na czas rządów Konstantyna IV (668–685) działalności Konstantyna-Sylwiana, nawiązującego w swych twierdzeniach do nauk Pawła z Samosaty i jego brata Jana. Na wspomnianym malowidle odnajdujemy zarówno wizerunek obu herezjarchów, jak i ich matki. Została ona ukazana po lewej stronie kompozycji, na wpół ukryta za załomem skalnym i plecami swoich synów. Jej ciało okrywa ścielnie czerwony maforion¹⁴⁵.

* * *

Reasumując, wizerunki mieszkanek sasanidzkiej Persji odnaleźć możemy przede wszystkim w cerkiewnosłowiańskich tekstach hagiograficznych, poświęconych męczennicom, które zapłaciły życiem za porzucenie zoroastryzmu na rzecz chrześcijaństwa. Większość z zachowanych w materiale staroruskim tekstów powiązać należy z okresem szeroko zakrojonych i długotrwałych prześladowań wyznawców Chrystusa, rozpętanym za panowania szacha Szapura II (339–379). Kilka innych utworów opisuje realia przełomu VI i VII stulecia. Bohaterkami martyriów i żywotów są Persjanki wywodzące się z różnych sfer społecznych, nierzadko nawet

¹⁴⁵ *Iluminowany zwód latopisarcki*, vol. VIII, s. 428. Vide: Z. A. Brzozowska, *Zapóżyczona czy własna wizja...*, s. 24.

– osoby z bezpośredniego otoczenia władców z dynastii Sasanidów: ich matki, żony i córki. Hagiografowie nigdy nie podają w wątpliwość ortodoksyjności perskich świętych, a ich przynależność etniczna stanowi w zachowanych tekstach mało znaczący, drugoplanowy aspekt. Niezwykle rzadko swoista „egzotyczność” tych postaci zostaje zaakcentowana, poprzez orientalizację stroju, także na ich wyobrażeniach ikonograficznych. Sposób kreacji literackiego wizerunku męczennic jest zatem radykalnie odmienny od portretowania szachów oraz tych postaci męskich, które wiernie obstawały przy religii zoroastrijskiej. Dla przykładu: ciemiężący chrześcijan władcy perscy porównywani są często wprost do pojawiającego się na kartach ksiąg starotestamentowych Nabuchodonozora II – metafora ta, jak się wydaje, ma nie tylko obrazować okrucieństwo Sasanidów, ale też – uwypuklać genetyczne pokrewieństwo między nimi, a starożytnym królem z dynastii chaldejskiej.

Relatywnie rzadko pojawiają się natomiast w piśmiennictwie staroruskim postacie perskich herezjarchiń. Kalinika, obecna na kartach skrótu *Historii paulicjan* autorstwa Piotra z Sycylii, prezentowana jest nie tyle jako osoba wywodząca się z państwa Sasanidów, ile – wyznawczyni rozpowszechnionego na jego terytorium manicheizmu.



ROZDZIAŁ II

Caryca Saracenów Mawia – pierwsza chrześcijańska władczyni Arabów?



Nie tylko Persowie zasiedlali, w wyobrażeniach mieszkańców średniowiecznej Rusi, rozległe, egzotyczne obszary, rozciągające się za wschodnimi rubieżami cesarstwa rzymskiego/bizantyńskiego. Tereny te, uznawane przez prawosławnych Słowian za peryferie chrześcijańskiej, tj. cywilizowanej ekumeny, od starożytności zamieszkałe były bowiem – wedle ówczesnej wiedzy geograficznej i historycznej – przez Arabów.

W tym miejscu należy z całą mocą podkreślić, że wspomniany lud bardzo rzadko nazywany jest w utworach cerkiewnosłowiańskich właściwym sobie etnonimem. Autorzy ruscy, przejąwszy niezwykle rozpowszechnioną w literaturze antycznej i bizantyńskiej konwencję, zwykli bowiem określać bliskowschodnich nomadów terminami, nawiązującymi do legendy genealogicznej, mającej swe źródło w starotestamentowej Księdze Rodzaju (Rdz 16, 1–16; 21, 9–21; 25, 12–18), zgodnie z którą wspólnym protoplastą wszystkich plemion arabskich był Izmael, syn Abrahama i Hagar, niewolnicy Sary¹. Określenia, pojawiające się w tekstach greckich

¹ Syntetyczne omówienie wyobrażeń o Hagar w tradycji żydowskiej, chrześcijańskiej i muzułmańskiej znajdzie Czytelnik m.in. w artykule: R. C r o t t y, *Hagar/Hajar, Muslim Women and Islam. Reflections on the Historical and Theological Ramifications*

(jak i w syryjskich, koptyjskich czy łacińskich), a w konsekwencji również – w cerkiewnosłowiańskich, wywodzą się zatem od imion trzech spośród przywołanych tu postaci: praojca (Izmaelici, gr. Ἰσμαηλίται, cs. **ИЗМАИЛТАНЕ**), jego matki (Hagareni/Agareni, gr. Ἀγαρηνοί, cs. **АГАРАНЕ**) oraz jej właścicielki (Saraceni, gr. Σαρακηνοί, cs. **СРАЧИНИ**)². Co ciekawe, klarowne wyjaśnienie etymologii tych nazw odnajdziemy w wielu utworach, znanych na obszarze *Slavia Orthodoxa* – zarówno w kompilacjach historiograficznych (np. w staro-cerkiewno-słowiańskim przekładzie kroniki Jerzego Mnicha, stanowiącym inspirację dla wielu latopisarzy staroruskich, czytamy: **се же ѿ Измаила възрастоша Измаилтѧне, нынѣ глѣмни Агарѧне и Срачини ѿ Югоуптѧнына Агары**)³, jak i w tekstach, włączonych w obręb zbiorów prawnych (dla przykładu: krótki traktat polemiczny autorstwa Michała Synkellosa, przetłumaczony z greki bizantyńskiej na język scs na początku X w. w Bułgarii, w obrębie tzw. *Nomokanonu czterestu rozdziałów*, a zachowany m.in. na kartach wschodniosłowiańskiej *Kormczej Efrema* z początku XII w., rozpoczyna się od słów: **о Агарѧнѧхъ иже Измаилите глѣютьсѧ. Срацины же наричють яко ѿ Гары наречены работѧнаго ѿвѣгающе имене**)⁴.

Zainteresowanie autorów staroruskich Arabami, tj. etnosem, z którego wywodził się muzułmański prorok Mahomet, wydaje się w pełni uzasadnione: islam był wszak religią, którą wyznawało wiele spośród

of the Story of Ishmael's Mother, [in:] *Women in Islam. Reflections on Historical and Contemporary Research*, ed. T. L o v a t, Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2012, s. 165–184.

² T. W o l i Ń s k a, *Arabowie, Agareni, Izmaelici, Saraceni. Kilka uwag na temat nazewnictwa*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji (VI–VIII w.)*, eds. T. W o l i Ń s k a, P. F i l i p c z a k, Warszawa 2015, s. 31–46. Stopień rozpowszechnienia omawianych tu terminów w piśmiennictwie staroruskim oraz ewentualne różnice w ich zakresie znaczeniowym to zagadnienia wymagające odrębnego opracowania pod kątem językoznawczym. Szczególną wariantywnością odznacza się w materiale wschodniosłowiańskim określenie „Saraceni” (m.in. **Саракины, Срацины, Срачини, Срацины, Срачини, Сароцины, Сарочины**). *Vide*: Н.И. З у б о в, *Заметки по поводу этнонима сарацины в некоторых древнерусских памятниках*, [in:] *Этнолингвистичка проучавања српског и других славенских језика. Учасѣ академика Светлане Толстој: зборник радова*, eds. П. П и п е р, Љ. Р а д е н к о в и ћ, Београд 2008, s. 163–171.

³ J e r z y M n i c h (przekład słowiański), s. 89–90.

⁴ M i c h a ł S y n k e l l o s (przekład słowiański), s. 701 – ГИМ, Син. 227, fol. 273’.

zagrożających średniowiecznemu państwu Rurykowiczów ludów (m.in. część plemion z grupy Pieczyngów, Bułgarzy Wołżańsko-Kamscy, wreszcie Mongołowie/Tatarzy). Ukształtowany na gruncie kultury bizantyńskiej stereotyp „bezbożnych Izmaelitów/Hagarenów/ Saracenów” – niebezpiecznych i obcych cywilizacyjnie koczowników ze Wschodu – musiał w takich warunkach przyciągnąć uwagę wschodniosłowiańskich twórców, którzy bardzo szybko zaczęli odnosić tego rodzaju wyobrażenia do innych niż Arabowie, geograficznie bliższych Rusi, wyznawców islamu⁵.

Zaskakiwać może natomiast upowszechnienie się na obszarze *Slavia Orthodoxa* utworów nawiązujących do dziejów plemion arabskich w epoce przedmuzułmańskiej. Fenomen ten przestanie nas jednak dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, iż literatura staroruska została uformowana pod przemożnym wpływem piśmiennictwa bizantyńskiego, dzięki któremu Słowianie Wschodni mogli przejąć horyzont geograficzny i historyczny właściwy dla mieszkańców cesarstwa rzymskiego. Istotnie, jeśli w materiale staroruskim natrafiamy na teksty, zawierające wzmianki o Arabach z IV–VI stulecia, to są one cerkiewnosłowiańskimi przekładami utworów greckich. Rusini postrzegali zatem pustynnych nomadów oczami Bizantyńczyków. Od nich też przejęli związane z Izmaelitami wyobrażenia i klisze myślowe.

Jednym z fenomenów zaadaptowanych z literatury bizantyńskiej jest niejednoznaczność, swoista ambiwalentność wizerunku Arabów

⁵ M. B a t u n s k y, *Islam and Russian Mediaeval Culture*, WI 26.1/4, 1986, s. 1–27; i d e m, *Muscovy and Islam. Irreconcilable Strategy, Pragmatic Tactics*, Saec 39, 1988, s. 63–81; L. S. C h e k i n, *The Godless Ishmaelites. The Image of the Steppe in 11th–13th century Rus'*, RHis 19.1–4, 1992, s. 9–28; S. K o v á c s, *The Origin of the Cumans in the Russian Primary Chronicle*, Chr II, 2011, s. 125–134; B. H. P y d a k o v, *Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII–XV в.*, Москва 2014, s. 20–44; M. Ю. A н д р е й ч е в а, *Образы иноверцев в Повести временных лет*, Санкт-Петербург 2019, s. 133–152; Z. A. B r z o z o w s k a, *Who could 'the godless Ishmaelites from the Yathrib desert' be to the author of the Novgorod First Chronicle? The Apocalypse of Pseudo-Methodius in Medieval South and East Slavic Literatures*, SCer 9, 2019, s. 369–389; Z. A. B r z o z o w s k a, M. J. L e s z k a, T. W o l i Ń s k a, *Muhammad and the Origin of Islam in the Byzantine-Slavic Literary Context. A Bibliographical History*, Łódź–Kraków 2020, s. 326–332.

z okresu przedmuzułmańskiego. Saraceni, pojawiający się na kartach utworów, których fabuła osadzona jest w IV–VI w., to z jednej strony bezbożni, pogańscy barbarzyńcy, dokonujący niszczycielskich najazdów na wschodnie rubieże cesarstwa, grabiący mienie ich mieszkańców i okrutnie przelewający krew chrześcijańską (jak np. anty-bohatero- wie opowieści mnicha Ammoniusza o wymordowaniu świątobliwych ojców z klasztorów na górze Synaj i w Rhaithou, datowanej na IV–VI w.)⁶, z drugiej jednak – pokojowo nastawieni nomadzi, przyjmujący chrześcijaństwo pod wpływem nauk palestyńskich ascetów i osiedlający się wraz z rodzinami w pobliżu ich pustelni: osoby tego pokroju – nie- rzadko padające zresztą ofiarą najazdów swych arabskich pobratymców – opisuje m.in. Cyryl ze Scytopola (ok. 525–ok. 559) na kartach żywotu św. Eutymiusza (ok. 377–473)⁷.

⁶ А м м о н и у с з (przekład słowiański), s. 2–3 – РГБ, 173.I.45, fol. 80с: *внѣзапѣ нападоша на ны множьство Ягаранъ оумръшю князоу ихъ. и елики оубо ща вебръктоша въ вкрътныѣ мѣстѣхъ, извѣнша немлѣтвно*; s. 5 – РГБ, 173.I.45, fol. 81d: *яко въ внѣтрени поустыни глѣбѣ Раифоу живаще постници, вси извѣнени быша ѿ варваръ*. Istnieje całościowy, cerkiewnosłowiański przekład dzieła Ammoniusza (*Повѣсть Яммонна мниха в оубиенныхъ егъхъ ѿца въ Синан и Раифоу*). Musiał on zostać wykonany przed XIV w., gdyż z tego stulecia pochodzą jego najstarsze, zachowane do naszych dni odpisy. I. Pomialovskij za najbardziej reprezentatywny spośród nich uznał manuskrypt РГБ, 173.I.45 (fol. 79d–90d). Biorąc pod uwagę fakt, iż interesujący nas tu utwór pojawia się zarówno w wielu rękopisach południowosłowiańskich, jak i ruskich, można przyjąć, że tłumaczenie powstało na Bałkanach, a następnie – w efekcie oży- wionej wymiany kulturowej na obszarze *Slavia Orthodoxa* w XIV w. – trafiło na Ruś. Staroruska tradycja rękopiśmienna dzieła Ammoniusza była bardzo zróżnicowana. Tekst ten pojawiał się zarówno w obrębie manuskryptów typu *miscellanea* (РГБ, 304.I.758, fol. 213–232’ – z początku XV w.; РГБ, 304.I.777, fol. 160–183’ – z początku XVI w.), jak i paterykonów (РГБ, 304.I.701, fol. 430’–444’ – 1469 r.; РНБ, 728.1366, fol. 351’–361’ – XV w.; РНБ, 728.1367, fol. 392–407 – XVI w.) oraz torżestwienników (*торжественники*: РНБ, Сол. Анз. 83/1448, fol. 130–143 – z końca XV w.; РГБ, 37.411, fol. 176–187’ – z XV–XVI w.). Odnajdujemy go także na kartach minei lekcyjnych z XV–XVI w., w tomie styczniowym, pod datą 14 I (РГБ, 173.I.91, fol. 348’–363 – z 1480–1520 r.; РГБ, 299.712, fol. 163’–181 – z końca XV w./trzeciej ćwierci XVI w.). Interesujący nas tu utwór w połowie XVI w. został również włączony w obręb *Wielkich minei lekcyjnych* metropolity Makarego: umieszczono go w wolumenie styczniowym, pod datą 14 I (ГИМ, Син. 990, fol. 501’–507’; ГИМ, Син. 178, fol. 622–629’). Z. A. В г з о з о с к а, M. J. L e s z k a, T. W o l i ŋ s k a, *Muhammad...*, s. 9–16.

⁷ Cyryl ze Scytopola, *Żywot św. Eutymiusza* (przekład słowiański), 46 – РГБ, 304.I.34, fol. 54: *В лѣто же Янастаса цѣра села Грациньска съставленая*

Za sprawą cerkiewnosłowiańskich przekładów bizantyńskich utworów historiograficznych i hagiograficznych w piśmiennictwie staroruskim pojawić się też mogły wizerunki władców arabskich z okresu przedmużmańskiego. Większość z zachowanych do naszych dni opowieści tego typu odnosi się do przywódców dwóch, sąsiadujących z sobą plemion saraceńskich, zamieszkujących w IV–VI w. pogranicze rzymsko-perskie i wchodzących w różnego rodzaju relacje z cesarstwem wschodnim: bądź to podległo-sojusznicze (jak Ghassanidzi – od 502 r. posiadający status oficjalnych sprzymierzeńców, tj. *foederati* konstantynopolitańskich cesarzy, w VI stuleciu schrystianizowani w obrządku monofizyckim), bądź też – jednoznacznie wrogie (jak Lachmidzi – podporządkowani sasanidzkiej Persji, gorliwi wyznawcy pogańskich bóstw arabskich)⁸. Warto pamiętać, iż stosunek autorów bizantyńskich i słowiańskich do tych postaci, a tym samym również – sposób kreacji ich literackiego wizerunku, był zdeterminowany przez dwa czynniki: politykę prowadzoną przez

великимъ ѿѿфимьемъ варвари погании оупеткъша. Żywot św. Eutymiusza autorstwa Cyryla ze Scytopola został przełożony na język staro-cerkiewno-słowiański najprawdopodobniej już w X w. w Bułgarii, a następnie – bardzo szybko przewieziony na Ruś. Jego reminiscencje odnajdujemy w *Żywocie św. Teodozjusza Peczerskiego*, spisany w XI stuleciu. Najstarsze zachowane rękopisy wschodniosłowiańskie, zawierające interesujący nas tu zabytek, można datować na XIV w. Są to mineje lekcyjne i zbiory tekstów hagiograficznych: РГБ, 304.I.34, fol. 1–69 (XIV w.); РГБ, 304.I.745, fol. 1'–59 (schyłek XIV w.); РГБ, 173.I.91, fol. 508'–581' (1480–1520); РГБ, 304.I.684, fol. 403–451 (XVI w.). Żywot św. Eutymiusza zamieszczono w nich pod datą 20 I. W latach 1488–1508 jego skróconą wersję włączył też do swojego zbioru Nil Sorski (1433–1508), jeden z najwybitniejszych pisarzy i myślicieli staroruskich schyłku XV stulecia. Podjęta przez niego inicjatywa, zakładająca uporządkowanie znanego na Rusi materiału hagiograficznego i zebranie go w jednej kolekcji, antycypowała przedsięwzięcie metropolity Makarego (Т.П. Лѣтнікрен, *Соборник Нила Сорского*, vol. III, Москва 2004, s. 237–306). W połowie XVI w. analizowany tekst zamieszczono także w *Wielkich minejach lekcyjnych*: ГИМ, Син. 990, fol. 692c–714d; ГИМ, Син. 178, fol. 1022a–1050b. О.В. Творогов, *Переводные жития в русской книжности XI–XV вв. Каталог*, Москва–Санкт-Петербург 2008, s. 53.

⁸ T. Wołińska, *Trudne sąsiedztwo. Wrogowie, partnerzy, sojusznicy*, [in:] *Bizancjum i Arabowie...*, s. 234–236, 245–270; G. Fisher, *From Mavia to al-Mundhir. Arab Christians and Arab Tribes in the Late Antique Roman East*, [in:] *Religious Culture in Late Antique Arabia. Selected Studies on the Late Antique Religious Mind*, eds. K. Dimitriev, I. Toral-Niehoff, Piscataway 2017, s. 165–218.

danego władcę wobec cesarstwa i Persji oraz przynależność religijno-konfesyjną znajdującego się pod jego rządami plemienia.

Wiernym sojusznikiem cesarstwa bizantyńskiego i bohaterskim obrońcą jego wschodnich rubieży, strzegącym bezpieczeństwa chrześcijan, zamieszkujących niespokojne tereny pograniczne, był zatem – m.in. zdaniem autorów żywotów św. Symeona Słupnika Młodszego (ok. 520–592) – „przywódca Saracenów Aretas” (**Срациномъ ижеже Арета старъкишина**)⁹, tj. władca Ghassanidów, Al-Harith ibn Dżabalah

⁹ *Żywot św. Symeona Słupnika Młodszego*, 187, s. 1402 – РГБ, 304.I.669, fol. 104. Na Rusi znane były dwa spośród tekstów hagiograficznych, dedykowanych wspomnianemu ascecie: najstarszy i najobszerniejszy wariant, powstały na początku VII stulecia, przypisywany niekiedy Arkadiuszowi, arcybiskupowi Cypru (ВНГ 1689) oraz jego parafraza, sporządzona na przełomie X i XI w. przez Nikefora Ouranosa (ВНГ 1690). Cerkiewnosłowiański przekład pierwotnej wersji (**Житіє и жизнь и пощеніє преподобнаго ѿца нашего Сѹмевна чудотворца, иже въ Дивнѣи горѣ, иже пространьства ради**). Incipit: **Бл҃венъ Б҃ъ иже вса чл҃кы хотѣи сп҃ти**) musiał powstać najpóźniej w drugiej dekadzie XV w. W 1420 r. włączył go w obręb kompilowanej przez siebie minei lekcyjnej (obejmującej żywoty świętych od listopada do maja) mnich Euzebiusz-Efrem, Rusin z pochodzenia, żyjący i pracujący w środowisku słowiańskim w monasterze Bogurodzicy Peribleptos w Konstantynopolu. Protograf Euzebiusza-Efrema nie dotrwał do naszych dni, zachował się jednak jego bezpośredni odpis, sporządzony dla Ławry Troicko-Siergijewskiej między 1432 a 1443 r. (РГБ, 304.I.669). Żywot św. Symeona Słupnika Młodszego znajduje się w nim na fol. 49–124, a bezpośrednio za nim odnaleźć możemy adnotację, iż utwór ten został skopiowany przez „ubogiego Euzebiusza” 2 marca AM 6928 (AD 1420). W XV w. omawiany zabytek upowszechnił się w piśmiennictwie ruskim, przede wszystkim w obrębie minei lekcyjnych (m.in. РГБ, 113.597, fol. 336a–432d – z 1494 r.). W latach 1488–1508 włączył go do swojego zbioru Nil Sorski. W połowie XVI w. żywot św. Symeona Słupnika Młodszego został również, naturalną kolejną rzeczą, zamieszczony w *Wielkich minejach lekcyjnych* metropolity Makarego, w tomie majowym, pod datą 24 V (РНБ, 728.1321, fol. 489a–526c; ГИМ, Син. 994, fol. 647b–726a; ГИМ, Син. 180, fol. 1029a–1125d). W XVI w. pojawiał się też na kartach rękopisów typu *miscellanea*, np. РГБ, 304.I.182, fol. 125–260⁷ (wybór pism Symeona Nowego Teologa z dodatkami); РГБ, 304.I.685, fol. 143–233⁷ (zbiór żywotów świętych). Wariant autorstwa Nikefora Ouranosa został najprawdopodobniej przetłumaczony na język cerkiewnosłowiański w XIV w. na Bałkanach (**Житіє и жизнь прѣпоѣбнаго ѿца нашего Сѹмевна иже на Дивнѣи горѣ, съписано ѿ Никіфора магїстра антиѡхіскаго**). Incipit: **Бл҃венъ Б҃ъ, того еѡ бл҃вити**). Do naszych dni dotrwał na kartach kilkunastu rękopisów proveniencji bałkańskiej z XIV–XVII w. (serbskich, bułgarskich i mołdawskich). Dość szybko dotarł również na Ruś. Odnajdujemy go m.in. w manuskrypcie typu *miscellanea* z XV w. – РГБ, 304.I.754, fol. 216–286⁷. Warto podkreślić, że na obszarze

(c. 528–569). O wiele więcej uwagi poświęcają jednak twórcy wspomnianych tu utworów – jak i wielu innych tekstów, spośród których na Rusi znano chociażby żywot św. Jana Hezychasty pióra Cyryła ze Scytopola¹⁰ – jego politycznemu oponentowi, którym był władca Lachmidów, „gnębiiciel” Alamundar (сѣ Яламоундаромѣ мѣтлємѣ), wł. Al-Mundhir III ibn Al-Nu'man (503/505–554)¹¹. Hagiografowie charakteryzują go jako przywódcę Saracenów zależnych od sasanidzkiej Persji (вѣ нѣкто старѣшина Грациномѣ. подлежащемѣ персьскомуу црѣтвому. именовемѣ Яламоундаромѣ), oddającego cześć starożytnym, pogańskim bóstwom (елинѣ слоужбою), określając przy tym wiele mówiącym epitetem „mąż krwi” (моужь крови)¹². Alamundar miał przez wiele lat zawzięcie prześladować chrześcijan: brał do niewoli mieszkańców terenów pogranicznych, aby następnie więzić ich i morzyć głodem, zadając im różnorakie męki, a nawet – zmuszając do udziału w „kulcie biesów” (слоужбамѣ вѣсовьскимѣ привещатисѣ)¹³. Rodzi się pytanie: jaką rolę pełnili w tych obrzędach jeńcy, uprowadzeni z terytorium cesarstwa bizantyńskiego? Jak podają inni autorzy (m.in. Prokopiusz z Cezarei i anonimowy kontynuator kroniki Zachariasza Retora), władca Lachmidów miał w zwyczaju składać pochwyconych chrześcijan w ofierze staroarabskiej bogini Al-Uzzie¹⁴.

Slavia Orthodoxa omawiany utwór poddano znacznym zmianom redakcyjnym, w których toku usunięto bądź skrócono mniej interesujące dla średniowiecznego odbiorcy słowiańskiego partie tekstu, zawierające m.in. zarys sytuacji politycznej na pograniczu bizantyńsko-perskim w VI w. Z. A. B r z o z o w s k a, M. J. L e s z k a, T. W o l i ŋ s k a, *Muhammad...*, s. 24–39.

¹⁰ Ch. V o ß, *Zwei altbulgarische Übersetzungen der Vita des Johannes Hesychastes. Zur Frage der Archaizität des martyrologischen Textbestands für den Monat März im Codex Suprasliensis und im Uspenskij Spisok der Großen Makarianischen Lesemenäen*, [in:] *Abhandlungen zu den Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij*, Freiburg 2001, s. 297–336; O. B. Т в о р о г о в, *Переводные жития...*, s. 61–62.

¹¹ T. W o l i ŋ s k a, *Trudne sąsiedztwo...*, s. 248–250.

¹² *Żywot św. Symeona Słupnika Młodszego*, 186, s. 1402 – ПГБ, 304.I.669, fol. 103^v.

¹³ *Żywot św. Symeona Słupnika Młodszego*, 186, s. 1402 – ПГБ, 304.I.669, fol. 103^v.

¹⁴ T. F a h d, *Le Panthéon de l'Arabie Centrale a la veille de l'hégire*, Paris 1968, s. 93–94, 169; R. G. H o y l a n d, *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam*, London–New York 2002, s. 252; T. H a i n t h a l e r, *Christliche Araber vor dem Islam*, Leuven–Paris–Dudley 2007, s. 78, 89; G. F i s h e r, *Between Empires*.

* * *

W literaturze późnoantycznej i bizantyńskiej jaśnieją pełnym blaskiem dwie barwne sylwetki władczyń arabskich z okresu przedmuzułmańskiego, prowadzących wojny przeciwko cesarstwu rzymskiemu: królowej Palmyry Zenobii (gr. Ζηνοβία), sprawującej w latach 267–272 regencję w imieniu swego małoletniego syna, Waballata-Atenodora oraz Mawii (gr. Μαυία), która ok. 375 r. przeprowadziła jednemu bądź kilku plemionom, zamieszkującym wschodnie rubieże imperium¹⁵. Uwagę autorów staroruskich przykuła najprawdopodobniej tylko jedna z nich: żyjąca później, tj. w IV stuleciu¹⁶.

Arabs, Romans and Sasanians in Late Antiquity, Oxford–New York 2011, s. 68; Z.A. B r z o z o w s k a, *Female Deities of Pre-Islamic Arabia in the Byzantine and Old Russian Sources*, ARAM 30.2, 2018, s. 502. Co ciekawe, na kartach powstałego na początku VII w. skrótu *Historii Kościoła* Teodora Lektora (T e o d o r L e k t o r, *Historia Kościoła*, 147 [513], s. 313) oraz w przekazie późniejszych autorów bizantyńskich i słowiańskich (J e r z y M n i c h (przekład słowiański), s. 408; S y m e o n L o g o t e t a (przekład słowiański), s. 54; J a n Z o n a r a s (skrót słowiański), s. 68–69; *Chronograf ruski* (redakcja z 1512 r.), s. 291; *Chronograf ruski* (redakcja zachodnioruska), s. 107; *Iluminowany zwód latopisarski*, vol. VII, s. 455–464) pojawia się zagadkowa opowieść o księciu saraceńskim Alamundarze, który przyjął chrzest za panowania cesarza Anastazjusza I (491–518). Niektórzy badacze (I. S h a h i d, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington 1984, s. 193; G. F i s h e r, *Between Empires...*, s. 68) skłonni są utożsamiać tę postać z władcą Lachmidów, Al-Mundhirem III. Do identyfikacji tej należy jednak podchodzić z pewną dozą sceptycyzmu. Cf. T. H a i n t h a l e r, *Christliche Araber...*, s. 88–90.

¹⁵ N. A b b o t t, *Pre-Islamic Arab Queens*, AJSLL 58.1, 1941, s. 13–15, 20–22; I. S h a h i d, *The Women of Oriens Christianus Arabicus in Pre-Islamic Times*, POI 24, 1999, s. 64–65; J.P. M o n f e r r e r - S a l a, 'New Skin for Old Stories'. *Queens Zenobia and Mawiya, and Christian Arab Groups on the Eastern Frontier during the 3rd–4th Centuries CE*, [in:] *Mapping Knowledge. Cross-Pollination in Late Antiquity and the Middle Ages*, eds. Ch. B u r n e t t, P. M a n t a s, Cordoba–London 2014, s. 71–98.

¹⁶ Co ciekawe, w średniowiecznej literaturze arabskiej zaobserwować możemy zjawisko odwrotne: królowa Zenobia pojawia się na kartach wielu utworów, reprezentujących różne gatunki (od historiografii po epikę), a jej obraz wpisany jest częstokroć w charakterystyczny dla piśmiennictwa z tego obszaru topos władczyni-wojowniczkii, osobiście dowodzącej wojskami na polu bitwy (R. K r u k, *The Warrior Women of Islam. Female Empowerment in Arabic Popular Literature*, London–New York 2014, s. 17). O pieśniach, układanych przez Arabów na cześć Mawii i jej orężnych przewag, wspomina w V w. Sozomen, na kartach swej *Historii Kościoła* (S o z o m e n, VI, 38.4, s. 445: *Tę wydarzenia dziś jeszcze wspomina wielu mieszkańców tamtejszych okolic: a u Saracenów*

Mawia – w literaturze przedmiotu określana niekiedy zaszczytnym mianem „pierwszej chrześcijańskiej królowej arabskiej”¹⁷ – jest postacią na tyle dobrze udokumentowaną w materiale źródłowym, iż jej historyczność nie może być podawana w wątpliwość¹⁸. Losy saraceńskiej władczyni zostały zrelacjonowane przez czterech kościelnych dziejopisów z IV–V stulecia: współczesnego jej Rufina z Akwilei (ok. 345–411), Sokratesa Scholastyka (ok. 380–ok. 450), Sozomena (ok. 400–ok. 450) oraz Teodoret z Cyru (ok. 393–458/466)¹⁹.

Z ich przekazów wyłania się następujący obraz interesującej nas tu postaci: Mawia była Arabką, która została wydana za mąż za nieznanego nam z imienia zwierzchnika jednego z plemion saraceńskich, sprzymierzonego z cesarstwem rzymskim (znawcy zagadnienia skłonni są zakładać, iż omawiane wydarzenia odnoszą się do Tanuchidów – Arabów, którzy przyjęli chrześcijaństwo już na początku IV w. i osiedlili się na obszarze północnej Syrii, w rejonie Aleppo, wiernie trwając u boku imperium aż do pierwszych dekad VII w., kiedy to walczyli ze swoimi – wyznającymi islam – pobratymcami, wspierając armię bizantyńską)²⁰. Gdy małżonek

– *pieśni o tym śpiewają!*). Ani jeden spośród tych tekstów nie zachował się jednak do naszych czasów. I. Sh ah i d, *Byzantium...*, s. 151–152; i d e m, *The Women...*, s. 65; J.P. Monferrer-Sala, *New Skin...*, s. 91.

¹⁷ A. Sterk, *Mission from Below. Captive Women and Conversion on the East Roman Frontiers*, ChH 79.1, 2010, s. 12.

¹⁸ I. Sh ah i d, *Byzantium...*, s. 201; O. Schmitt, *Mavia, die Königin der Sarazenen*, [in:] *Nomaden und Sesshafte – Fragen, Methoden, Ergebnisse*, eds. T. Herzog, W. Holzwarth, Halle 2003, s. 177; J.P. Monferrer-Sala, *New Skin...*, s. 83. Inny pogląd prezentuje: Ph. Mayerson, *Mauia, Queen of the Saracens – a Cautionary Note*, IEJ 30.1–2, 1980, s. 123–131.

¹⁹ Rufin z Akwilei, XI, 6, s. 1010–1012; Sokrates Scholastyk, IV, 36; V, 1; Sozomen, VI, 38.1–16, s. 297–300; VII, 1.1, s. 302; Teodoret, IV, 23.1–6, s. 260–262. G.W. Bowersock, *Mavia, Queen of the Saracens*, [in:] *Studien zur antiken Sozialgeschichte. Festschrift Friedrich Vittinghoff*, eds. W. Eck, H. Galsterer, H. Wolff, Köln 1980, s. 478–480; Ph. Mayerson, *Mauia...*, s. 123–131; I. Sh ah i d, *Byzantium...*, s. 139; O. Schmitt, *Mavia...*, s. 164–167; T. Hainthaler, *Christliche Araber...*, s. 37; J.P. Monferrer-Sala, *New Skin...*, s. 84.

²⁰ G.W. Bowersock, *Mavia...*, s. 484; I. Sh ah i d, *Byzantium...*, s. 149, 189, 196–199; i d e m, *The Women...*, s. 65; O. Schmitt, *Mavia...*, s. 172–173; T. Hainthaler, *Christliche Araber...*, s. 40; J.P. Monferrer-Sala, *New Skin...*, s. 84; T. Wolnińska, *Trudne sąsiedztwo...*, s. 239–241.

naszej bohaterki zmarł, udało jej się przejąć po nim przywództwo nad szczepem. Co ciekawe, żaden z kronikarzy nie wspomina o synu ani o innym małoletnim, męskim członku rodziny, w którego imieniu Mawia mogłaby sprawować rządy regencyjne – wprost przeciwnie, zdaje się ona pełnoprawnym wodzem i zwierzchnikiem saraceńskiego plemienia²¹.

Swe panowanie nasza bohaterka rozpoczęła od zerwania przymierza z cesarstwem i wszczęcia działań wojennych przeciwko niemu. Podlegli jej Arabowie najeżdżali i plądrowali jego wschodnie terytoria: Rufin z Akwilei wspomina w tym kontekście o Palestynie i Arabii²², a Sozomen wymienia Fenicję, Palestynę i Egipt²³. Saraceńscy wojownicy kilkakrotnie ścierali się z regularnymi oddziałami rzymskimi w otwartym polu, odnosząc jedno błyskotliwe zwycięstwo za drugim. Autorzy chrześcijańscy stwierdzają nawet wprost, iż Mawia – niczym waleczne królowe ze średniowiecznej literatury arabskiej – dowodziła zbrojnymi zastępami w wielu bitwach, prowadząc je osobiście do ataku²⁴.

Gdy panujący wówczas w Konstantynopolu Walens (364–378) zdał sobie sprawę z powagi sytuacji – w czasie, w którym na Wschodzie imperium trwały walki z arabskimi agresorami pod wodzą Mawii (zdaniem Irfana Shahida: w latach 375–378), na jego północnej granicy narastało zagrożenie ze strony Ostrogotów²⁵ – zdecydował się zainicjować rokowania pokojowe. Władczyni przedstawiła jednak wysłanym do niej emisariuszom osobliwe żądanie: warunkiem zaprzestania niszczycielskich najazdów na ziemię cesarstwa było wyświęcenie na biskupa dla jej chrześcijańskich poddanych świątobliwego mnicha Mojżesza (wedle słów Sokratesa: „Saracena z pochodzenia”)²⁶, oddającego się ascezie w pustelni na pograniczu Palestyny i Egiptu, który stał się sławny wśród Arabów dzięki umiejętności czynienia cudów.

²¹ I. S h a h î d, *Byzantium...*, s. 140–141.

²² R u f i n z A k w i l e i, XI, 6, s. 1010. I. S h a h î d, *Byzantium...*, s. 144.

²³ S o z o m e n, VI.38.1, s. 297. I. S h a h î d, *Byzantium...*, s. 144.

²⁴ S o z o m e n, VI.38.3, s. 445: *Ale gdy na czele swoich szyków zmierzył się z prowadzącą wojsko do ataku Mawią, zmuszony został do odwrotu i z ledwością zdołał go ocalić – namiestnik wojskowy Palestyny i Fenicji!* N. A b b o t t, *Pre-Islamic Arab Queens...*, s. 21; I. S h a h î d, *Byzantium...*, s. 148; i d e m, *The Women...*, s. 64.

²⁵ I. S h a h î d, *Byzantium...*, s. 183–184.

²⁶ S o k r a t e s S c h o l a s t y k, IV.36. I. S h a h î d, *Byzantium...*, s. 157.

Na rozkaz Walensa eremita Mojżesz został więc przewieziony do Aleksandrii, by otrzymać święcenia biskupie z rąk tamtejszego patriarchy, Lucjusza (373–380), sprzyjającego – podobnie jak cesarz – arianizmowi, oficjalnie potępionemu na soborze ekumenicznym w Nikei w 325 r. Pustynny asceta odmówił jednak udziału w ceremonii, której przewodniczyłby duchowny, będący – jego zdaniem – heretykiem, zażarcie prześladowającym swych doktrynalnych oponentów²⁷: skazującym ich na wygnanie lub ciężką pracę w kopalniach, a niekiedy nawet – na śmierć (w paszczach dzikich zwierząt lub w ogniu). Cesarscy emisariusze byli zatem zmuszeni zaprowadzić Mojżesza do przebywających na zesłaniu, ortodoksyjnych hierarchów, którzy wyświęcili go na biskupa.

Wydarzenie to stało się punktem zwrotnym w relacjach Mawii z Walensem: gdy nowy duszpasterz dotarł do jej współplemieńców i począł krzewić wśród nich chrześcijaństwo, niezwłocznie zawarto pokój i restytuowano przymierze Tanuchidów z cesarstwem. Sokrates Scholastyk doprecyzowuje również, iż aby zagwarantować trwałość arabsko-rzymskiego sojuszu, nasza bohaterka zdecydowała się wydać swą córkę za Wiktora, piastującego urząd naczelnego wodza jazdy (*magister equitum*) na Wschodzie²⁸. Sokrates i Sozomen zgodnie poświadczają, że saraceńska królowa wywiązywała się ze swych zobowiązań względem imperium w późniejszych latach: gdy po klęsce wojsk cesarskich i śmierci Walensa w bitwie pod Adrianopolem (9 VIII 378 r.), Konstantynopol oblegali Ostrogoci, wysłała na ratunek zagrożonej stolicy niewielkie oddziały zbrojnych²⁹.

Romantyczny koloryt nadał opowieści o Mawii autor bizantyński z VI stulecia, Teodor Lektor (Anagnostes). Spod jego pióra, obok wspomnianej już wyżej *Historii Kościoła*, wyszło również dzieło kompilacyjne (*Historia Tripartita*), będące *de facto* parafrazą trzech wcześniejszych

²⁷ *Ibidem*, s. 153–155; T. Hainthaler, *Christliche Araber...*, s. 38–39.

²⁸ Sokrates Scholastyk, IV,36. I. Shalhîd, *Byzantium...*, s. 158–169; *idem*, *The Women...*, s. 64; O. Schmitt, *Mavia...*, s. 167, 176.

²⁹ Sokrates Scholastyk, VI,1; Sozomen, VII,11, s. 302. N. Abbott, *Pre-Islamic Arab Queens...*, s. 21; I. Shalhîd, *Byzantium...*, s. 175–183; D. Woods, *The Saracens Defenders of Constantinople in 378*, GRBS 37, 1996, s. 259–279; I. Shalhîd, *The Women...*, s. 64; O. Schmitt, *Mavia...*, s. 170.



Fig. 6. Mawia uprowadzana przez Arabów do niewoli. Fragment miniatury z *Iluminowanego zwođu* (PHB, F.IV.151, fol. 230), połowa XVI w.

przekazów: Sokratesa Scholastyka, Sozomena i Teodoreta z Cyru. Niestety, utwór ten zachował się do naszych dni jedynie w fragmentach oraz w skróconej wersji, sporządzonej na początku VII w.³⁰ Jej lektura pozwala jednak stwierdzić, iż VI-wieczny dziejopis wykorzystywał materiały, pozostawione przez swoich poprzedników, dość wiernie, a do narracji na temat saraceńskiej władczyni wprowadził tylko jeden, niezwykle interesujący element: jego zdaniem, była ona chrześcijanką i Bizantynką, która została w młodości porwana przez Arabów, w trakcie jednego z wielu najazdów, przypuszczanych przez nich na wschodnie rubieże cesarstwa. Ponieważ branka ta odznaczała się niezwykle urodą, zakochał się w niej przywódca plemienia, do którego trafiła. Zostawszy jego żoną, krok po

³⁰ I. S h a h i d, *Byzantium...*, s. 190; *Historie Kościoła Jana Diakrinomenosa i Teodora Lektora*, eds., transl. R. K o s i ń s k i, A. S z o p a, K. T w a r d o w s k a, Kraków 2019, s. 93–95.

kroku zyskała ona nadzwyczaj wysoką pozycję wśród saraceńskiego szcze-
pu, a po śmierci męża – objęła nad nim niepodzielne rządy³¹.

Na tekście Teodora Lektora bazowało kilku późniejszych dziejopi-
sów bizantyńskich, m.in. Teofanes (ok. 760–818)³² oraz – co szczegól-
nie istotne z punktu widzenia tematyki niniejszej pracy – Jerzy Mnich
zw. Hamartolosem (IX w.)³³. Czytelne odwołania do wersji opowieści
o Mawii, zawartej w *Historia Tripartita*, odnajdujemy również w kronice
autora syryjskiego z XII stulecia – Michała Syryjczyka (ok. 1126–1199)³⁴.

* * *

Opowieść o „carycy Saracenów” Mawii (Мавіа срачиньска цѣца) odnajdujemy na kartach dwóch staroruskich tekstów historiograficz-
nych, skompilowanych z wybranych i przeredagowanych fragmentów
cerkiewnosłowiańskich przekładów kronik bizantyńskich: w drugiej wer-
sji *Latopisu helleńskiego i rzymskiego* (z pierwszej połowy XV w.) oraz
w trzecim tomie *Iluminowanego zводу latopisarskiego* (РНБ, F.IV.151),
sporządzonym w latach 1568–1576. Narracja ta nie jest obszerna: w rękopi-
sie БАН, 33.8.13, datowanym na ostatnią tercję XV w. – będącym pod-
stawą nowożytnej edycji *Latopisu helleńskiego i rzymskiego*, wykonanej
przez Olega V. Tvorogova – obejmuje ona zaledwie ok. półtorej kolumny
tekstu półustawem (fol. 164d–165b)³⁵, a w odpisie РГБ, 228.162 z 1485 r.
– pół strony (fol. 291). W manuskrypcie РНБ, F.IV.151 interesująca

³¹ Teodor Lektor, *Historia Tripartita*, III.185, s. 69; IV.219, s. 75. I. Shāhīd, *Byzantium...*, s. 190–194; O. Schmitt, *Mavia...*, s. 164, 167; T. Hainthaler, *Christliche Araber...*, s. 38–39; J.P. Monferrer-Sala, *New Skin...*, s. 84–87.

³² Teofanes, AM 5869 (AD 376/377), s. 64; AM 5870 (AD 377/378), s. 65. I. Shāhīd, *Byzantium...*, s. 190–194; O. Schmitt, *Mavia...*, s. 164; J.P. Monferrer-Sala, *New Skin...*, s. 84, 87, 91.

³³ Jerzy Mnich, s. 555; O. Schmitt, *Mavia...*, s. 164, 166–167.

³⁴ Michał Syryjczyk, s. 294. O Mawii wspomina na kartach swej kroniki jeszcze jeden autor syryjski – Grzegorz Bar Hebraeus (1226–1286). Jego przekaz różni się jednak od omówionych wyżej dziejopisów, m.in. nie zawiera, wprowadzonej przez Teodora Lektora, informacji o bizantyńskim pochodzeniu późniejszej władczyni saraceńskiej. Grzegorz Bar Hebraeus, s. 63. J.P. Monferrer-Sala, *New Skin...*, s. 83–96.

³⁵ *Latopis helleński i rzymski*, s. 314–315.



Fig. 7. Mawia z mężem. Fragment miniatury z *Iluminowanego zwođu* (РНБ, F.IV.151, fol. 230), połowa XVI w.

nas tu sekwencja została rozmieszczona na trzech kartach (fol. 230–232’) i zilustrowana sześcioma dużymi miniaturami³⁶.

Nie ulega wątpliwości, iż autorzy obu wspomnianych zwołów historiograficznych zaczerpnęli opis dziejów Mawii ze staro-cerkiewno-słowiańskiego tłumaczenia kroniki Jerzego Mnicha³⁷. W ślad za Hamartolosem stwierdzają oni zatem, iż późniejsza „caryca Saracenów” była chrześcijanką, wywodzącą się z rodziny greckiej, tj. bizantyńskiej (Мавіа срачиньска црѣл хрѣтіана соуши, из рода грѣчьскаѧ). Wyróżniała się niezwykłą urodą. Gdy została uprowadzona w niewolę

³⁶ *Iluminowany zwód latopisarski*, vol. VI, s. 471–476.

³⁷ Jerzy Mnich (przekład słowiański), s. 369.

przez Arabów, zdołała – dzięki swym fizycznym przymiotom – wzbudzić miłość „cara saraceńskiego” (красоты же ради възлюбї ю цѣрь срачиньскыи). Nasi kronikarze nie tłumaczą, w jakich okolicznościach udało się Mawii przejąć władzę nad plemieniem, podkreślają jednak, iż sprawowała ją przez wiele lat, w trakcie których uczyniła Bizantyńczykom wiele zła (многo зло Грѣкомѣ сътворивши), nękając ich ustawicznymi wojnami i przechwytyjąc miasta w Palestynie i w Arabii (воа погѣбити великыи войнами. и грады многыи, в Палестинїи. и во Яравїи плѣнити).

Poproszona o zawarcie pokoju z cesarstwem, władczyni miała postawić jeden warunek, znany nam już z wcześniejszych przekazów bizantyńskich: biskupem na kontrolowanym przez nią obszarze powinien zostać ustanowiony mnich Mojżesz, który zamieszkiwał w pustelni i wsławił się wśród jej chrześcijańskich poddanych licznymi cnotami i umiejętnością dokonywania cudów (в пѣстыни съ хрѣтіаны тоа превываа добродѣтелиемъ. и чюдеса блистааа). Gdy o życzeniu Mawii dowiedział się „car grecki”, nakazał swym dowódcom, aby niezwłocznie je spełnili: przyprowadzili oni zatem eremitę do Aleksandrii, by mógł odebrać święcenia biskupie z rąk Lucjusza. Mojżesz jednak nie zgodził się na to, by konsekrował go hierarcha, którego dłonie „zostały zbrukane krwią świętych” (Лѣкїиєви рѣкѣ своєю не возложити на нѣ. смазанѣ бывши кровїю сѣбѣхъ). Ostatecznie obrzęd chirotonii celebrowali więc duchowni, którzy zostali skazani przez Lucjusza na wygnanie (епѣтъ вземьствованыѣ Лоукїемъ, Моисїи да приметѣ рѣкополоѣ стѣїе). Nowo wyświęconego biskupa przekazano następnie Mawii. W późniejszych latach miał on schryścianizować wiele plemion saraceńskich (многыа срачиньскыа колѣна хрѣтіаны створи)³⁸.

Całkowicie oryginalnym wkładem staroruskich twórców w opowieść o Mawii są natomiast miniatury z jej wyobrażeniami ikonograficznymi, towarzyszące sekwencji poświęconej arabskiej władczyni w trzecim tomie *Iluminowanego zводу latopisarskiego* (РНБ, F.IV.151)³⁹.

³⁸ *Latopis helleński i rzymski*, s. 314–315 – РГБ, 228.162, fol. 291.

³⁹ W bogato iluminowanym odpisie staro-cerkiewno-słowiańskiego przekładu kroniki Jerzego Mnicha, РГБ, 173.1.100, datowanym na przełom XIII i XIV w., nie zamieszczono, niestety, ani jednej miniatury odnoszącej się do narracji na temat Mawii.



Fig. 8. Mawia na czele wojsk. Fragment miniatury z *Illuminowanego zwodu* (PHB, F.IV.151, fol. 230'), połowa XVI w.

Na fol. 230 odnajdujemy dwa wizerunki naszej bohaterki. W górnej części kompozycji ukazano scenę jej uprowadzenia z terytorium cesarstwa bizantyńskiego: młoda dziewczyna, odziana w ciemnozieloną suknię i czerwony płaszcz, o włosach starannie osłoniętych białą chustą, podąża z pokornie sklonioną głową za swymi porywaczami, z których jeden – ubrany w orientalny pancerz i narzuconą na niego, fioletową pelerynę (być może: sam przywódca plemienia) – przytrzymuje ją mocno za przegub lewej ręki.

Interesującej ewolucji ulega sposób ukazywania Mawii w kolejnych epizodach. W dolnym rejestrze miniatury, zdobiącej fol. 230, przedstawiono ją już zgodnie z – przyjętymi przez autorów *Illuminowanego zwodu latopisarckiego* – regułami wyobrażania monarchów: nasza bohaterka zasiada na tronie, po prawicy swego męża (odzianego w błękitny sakkos z lorosem, fioletowo-purpurową chlamidę i otwartą koronę). Jej ciało okrywają te same szaty, co na omówionym wyżej wyobrażeniu, niemniej



Fig. 9. Mawia z poselstwem rzymskim. Fragment miniatury z *Iluminowanego zwođu* (PHБ, F.IV.151, fol. 231), połowa XVI w.

jednak rzuca się tu w oczy jeden, nowy element: skronie kobiety otacza prosty, złoty diadem, będący jednoznacznym odniesieniem do jej królewskiego statusu. Staroruski artysta zadbał również o oddanie charakteru relacji, łączącej Mawię i jej małżonka: ich twarze są zwrócone ku sobie, jak przystało na dwie osoby, darzące się wzajemnym uczuciem.

Miniaturę na fol. 230' wypełniają wyobrażenia działań zbrojnych, podjętych przez władczynię przeciwko cesarstwu: zażartych starć bitewnych i zdobywania miast, połączonego z uprowadzaniem do niewoli ich mieszkańców. Arabskim wojownikom przewodzi postać odziana w zbroję i czerwono-purpurową chlamidę, dosiadająca karego wierzchowca, w prawej dłoni dzierżąca długi miecz. Można przypuszczać, że staroruski artysta ukazał tu Mawię, która – jak wiemy z przekazu bizantyńskich dziejopisów



Fig. 10: Mawia z biskupem Mojżeszem. Fragment miniatury z *Iluminowanego zwođu* (РНБ, F.IV.151, fol. 232'), połowa XVI w.

– osobiście dowodziła swymi wojskami i prowadziła je do ataku. Ponieważ wizerunkom poszczególnych osób na miniaturach *Iluminowanego zwođu latopisarckiego* nie towarzyszą podpisy, pozwalające na ich jednoznaczną identyfikację, zmuszeni jesteśmy jednak w tym względzie pozostać w kręgu domysłów.

Na fol. 231 przedstawiono natomiast scenę negocjacji pokojowych, toczonych przez arabską przywódczynię z posłami cesarza rzymskiego. Ukazana ona została w podobny sposób jak w dolnej części miniatury z fol. 230: jej sylwetkę okrywa ciemnozielona suknia i czerwona opończa, a głowę – biała chusta, podtrzymywana przez złoty, prosty diadem.

Porównując oba wizerunki, dostrzec można jednak pewne różnice, świadczące o zmianach, jakim ulega pozycja i rola Mawii w toku opowieści: na ostatniej ze wspomnianych miniatur nasza bohaterka zasiada na tronie samotnie, kierując wzrok ku skłaniającym się w jej stronę bizantyńskim emisariuszom oraz wznosząc lewą dłoń ku górze, w nakazującym, zdecydowanym geście. Zaakcentowaniu jej wysokiego, monarszego statusu służyć miało również przedstawienie jej w purpurowych butach – jednym z najistotniejszych atrybutów władzy cesarskiej/carskiej w sztuce kręgu bizantyńsko-prawosławnego⁴⁰.

Ostatni z wizerunków Mawii zamieszczono na fol. 232'. Odnajdujemy tu scenę pierwszego spotkania „saraceńskiej carycy” z wyświęconym na biskupa Mojżeszem. Nasza bohaterka została w niej ukazana w stroju godnym konstantynopolitańskiej bazyliki z epoki Paleologów (1261–1453): fioletowo-purpurowym sakkosie o szerokich rękawach, przepasanym lorosem, na który narzucono czerwony płaszcz. Jej skronie zdobi złota, otwarta korona, umieszczona na starannie okrywającym włosy, białym welonie⁴¹.

* * *

Staroruskie teksty z XV–XVI w., zawierające wzmianki o Mawii, powstały pod przemożnym wpływem utworów bizantyńskich, reprezentujących późniejszą (ukształtowaną w VI–IX w.) tradycję źródłową opisywania postaci i losów tej władczyni. Twórcy pojawiających się w materiale wschodniosłowiańskim opowieści o „carycy Saracenów” bazowali na kronice Jerzego Mnicha zw. Hamartolosem, której przekaz był z kolei zależny od dzieła *Historia Tripartita* Teodora Lektora. W rezultacie, w narracjach włączonych w obręb *Latopisu helleńskiego i rzymskiego* drugiej redakcji oraz *Iluminowanego zводу latopisarzkiego* odnajdujemy szereg elementów, wprowadzonych do dziejów Mawii przez Anagnostesa, a tym samym

⁴⁰ M.G. Parani, *Reconstructing the Reality of Image. Byzantine Material Culture and Religious Iconography (11th–15th Centuries)*, Leiden–Boston 2003, s. 23, 25.

⁴¹ E. Piltz, *Trois sakkoi byzantins. Analyse iconographique*, Stockholm 1976, s. 18; eadem, *A Portrait of a Palaiologan Emperor*, BB 55(80), 1998, s. 224; M.G. Parani, *Reconstructing...*, s. 18, 21–23, tabl. 3, 5.

– nieobecnych w najstarszych przekazach na jej temat (np. informację o tym, iż była ona branką, pochwyconą przez Arabów na terytorium cesarstwa, w której zakochał się przywódca plemienia).

Od autorów bizantyńskich przejęli również twórcy starorusy niejednoznaczność literackiego obrazu Mawii. Z jednej strony jest ona w ich oczach agresorką, inicjującą niszczycielskie najazdy na wschodnie rubieże cesarstwa rzymskiego, z drugiej jednak – świadomą nadrzędnej wartości religii chrześcijańskiej władczynią, gorliwie zabiegającą o to, by jej poddani byli nauczani i prowadzeni ku zbawieniu przez prawowiernego, w pełni ortodoksyjnego duszpasterza. Ten ostatni aspekt został również wyeksponowany na przedstawieniach ikonograficznych „saraceńskiej carycy”, ilustrujących opowieść o niej w rękopisie PHБ, F.IV.151. Z karty na kartę i z miniatury na miniaturę wizerunek Mawii w *Iluminowanym zwodzie latopisarskim* ewoluuje: z młodej dziewczyny, wiedzionej w niewolę przez Arabów przeistacza się ona w monarchinię, samodzielnie rządzącą podległym jej plemieniem, ale nade wszystko – troszczącą się o szerzenie chrześcijaństwa wśród jego członków. Nie jest zatem dziełem przypadku, iż na ostatnim z przywoływanych tu artefaktów Mawia została ukazana w identycznym stroju jak władczynie prawosławne: cesarzowe bizantyńskie i ruskie księżne.



ROZDZIAŁ III

Portret zbiorowy Himjarytek z Nadżranu – kobiety południowoarabskie między chrześcijaństwem, judaizmem a kulturą tradycyjną



Jak daleko sięgał horyzont geograficzny średniowiecznych autorów ruskich? Wiele wskazuje na to, że w polu ich widzenia znajdowały się nawet tereny tak odległe i egzotyczne, jak południowe peryferia Półwyspu Arabskiego, tj. obszary usytuowane między Morzem Czerwonym, cieśniną Bab al-Mandab a Zatoką Adeńską (terytorium współczesnego Jemenu), od starożytności zasiedlone przez plemiona arabskie znane w materiale źródłowym jako Himjaryci (arab. *Himyar*) lub Homeryci (gr. Ὁμηρίται, scs. **Вимиритане**, **Иманитане**). Podstawowe informacje na temat wspomnianego ludu mogły upowszechnić się na Rusi m.in. za sprawą cerkiewnosłowiańskiego przekładu *Topografii chrześcijańskiej* Kosmasa Indikopleustes, kupca Aleksandryjskiego, znającego z autopsji rejon Morza Czerwonego, który ukończył swe dzieło ok. 547–549 r.¹

¹ W. C e r a n, *Kosma Indikopleustes*, [in:] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, ed. O. J u r e w i c z, Warszawa 2002, s. 287.

Stwierdza on, iż Homerycy zamieszkują na krańcach ziemi (кѡнѡца зѣмли). Ich siedziby otacza ocean oraz morze – tzw. „głębina arabska” (Ѧравїискѡ пѡчинѡ), za którą znajduje się Etiopia (ѦоѡпїѦ). Bizantyński autor, jakkolwiek dość poprawnie opisuje położenie geograficzne Himjaru, uznaje go jednocześnie za ojczyznę biblijnej królowej Saby, która, zgodnie z przekazem starotestamentowym, przybyła do Salomona z południa, zaintrygowana opowieściami o jego niezwyklej mądrości².

W przywołanym wyżej fragmencie *Topografii chrześcijańskiej* nie odnajdziemy informacji o pochodzeniu etnicznym mieszkańców Himjaru. Autorzy staroruscy mogli jednak być świadomi pokrewieństwa, łączącego ten lud z plemionami arabskimi z głębi półwyspu, spośród których wywodził się Mahomet i jego pierwsi wyznawcy: wzmiankę o tym, iż Homerycy są *de facto* jednym ze szczepów saraceńskich, zamieszkującym obszary „wewnętrzne, tj. bardziej oddalone”, zawarł w swej opowieści o muzałmańskim proroku i narodzinach islamu Jerzy Mnich, zw. Hamartolosem (соуѣ же вноутрѣнїи сиѣ, рекше далїи, не ѡ колѣна сиѣ, но ѡ Нектанова колѣна, глѣми *Миритане, рекше Яманитане*)³. Z tekstu jego kroniki, przetłumaczonej na język staro-cerkiewno-słowiański i niezwykle

² К о с м а с І н д і к о п л е у с т е s, II, 50, vol. I, s. 359–361 – РГБ, 173.І.102, fol. 16b–c: Сице же сеи въ црѣтвѣ иѣ вѡбрашеши написано яѣ црѣца Сава. глѣмаго Ямирита юже паки наречеѣ Гѣ въ юѡлиѣ црѣца юга, Саломонѡ блгїѦ вонѡ принесе. яже ѡ тоѡ варварїѡ. яко блиѣ свшѡи вѡнѡтъ пѡлѣтѣ иже зѡи еѡенскїѡ. и трѡпѡстѡки. и зѡато ѡ ѦоѡпїѦ. яко вѡладаѡщи всею ѦоѡпїѦю. до краѡ Ѧравїискѡ пѡчинѡ. еѡтъ же паки и ѡ слѡвеѣ Гнѣ вѣдѣти. яко кѡнѡца зѣмли нарицаѣѣ та мѣста. сице глѣ. црѣца оуга вѣстанетѣ на соуѣ с родѡмѣ сиѣмѣ. яко прїидѣ ѡ конѣцѣ зѣмѡлѣ. слышати прѡмѡдрѡстѣ Саломѡнѡ. не ѡтѡнтѣ во ѡ варварїѡ, *Миритѣ*. мѡрю прѡполовѡщѣ шѣствѡванїѣ днѣма двѣма по морю. идѣ же к тѡмѡ. затѣмѣтѣ ѡкеанѣ еѡтъ нарицаѣи отѡмѡ *Зиггїѡнѣ*. Wspomniany rękopis reprezentuje trzecią redakcję tekstu. Analogiczny fragment pojawia się również w odpisach pierwszego (РГБ, 310.190, fol. 16'–17; РГБ, 310.191, fol. 14') i drugiego wariantu (РГБ, 173.І.75, fol. 23'–24). W oryginalnych utworach staroruskich, zawierających nawiązania do *Topografii chrześcijańskiej* (m.in. w *Powieści minionych lat* czy *Paleji komentowanej*), państwo Himjarytów/Homejrytów nie jest wzmiankowane. Królowa Saby, przywoływana w najstarszym latopisie kijowskim w charakterze starotestamentowego praobrazu księżnej Olgi, określona została mianem „carycy etiopskiej” (црѣца Ѧфиѡпѣская). *Powieść minionych lat*, АМ 6463 / AD 955, s. 63.

³ Jerzy Mnich (przekład słowiański), s. 449.

popularnej na Rusi, czerpali wiedzę na temat przynależności etnicznej Himjarytów twórcy późniejszych kompilacji historiograficznych, m.in. *Latopisu helleńskiego i rzymskiego* drugiej redakcji⁴ i *Iluminowanego zwołu latopisarskiego*⁵.

* * *

Południowoarabskie królestwo Himjaru staje się widoczne w materiale źródłowym ok. 110 r. p.n.e. O państwowości tej, ze stolicą w Zafarze/Tafarze, wspomina m.in. Pliniusz Starszy (zm. 79 r. n.e.) na kartach swej *Historii naturalnej*. Kierunek cywilizacyjnego rozwoju Homerytów określiło – jak się wydaje – przede wszystkim bliskie sąsiedztwo chrześcijańskiej Etiopii (Aksum), w pewnych okresach przeradzające się nawet w bezpośrednią zależność polityczną. Przyjmuje się, że dwie religie mono-teistyczne zaczęły upowszechniać się na interesującym nas tu obszarze w IV w. W latach czterdziestych wspomnianego stulecia miał zjawić się na południu Półwyspu Arabskiego, na czele poselstwa wysłanego przez cesarza rzymskiego Konstancjusza II (337–361), biskup Teofil, któremu udało się skłonić do przyjęcia chrztu ówczesnego króla Himjarytów i zyskać jego pozwolenie na wzniesienie kościoła w stołecznym Zafarze (stał się on od tego momentu także siedzibą biskupstwa) oraz w kilku innych miastach. Wyjątkowo prężnie rozwijała się wspólnota chrześcijańska w Nadżranie – ważnym i bogatym ośrodku na skrzyżowaniu szlaków handlowych, w którym wcześniej istniało przyciągające wielu pielgrzymów sanktuarium bóstw staroarabskich, konkurujące z Mekką w Al-Hidżazie. W państwie Homerytów coraz większą liczbę zwolenników zyskiwał również judaizm. Ok. 380 r. nawrócił się nań król Abu Karib Asad⁶.

⁴ *Latopis helleński i rzymski*, s. 402.

⁵ *Iluminowany zwód latopisarski*, vol. VIII, s. 390.

⁶ A.S. A t i y a, *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978, s. 223; B. D o e, *Południowa Arabia*, transl. M. G a w l i k o w s k i, Warszawa 1979, s. 13, 41–44, 74, 85–95; J. A s s f a l g, P. K r ü g e r, *Słownik chrześcijaństwa wschodniego*, transl. A. B a t o r, M.M. D z i e k a n, Katowice 1998, s. 120; T. H a i n t h a l e r, *Christliche Araber vor dem*



Fig. 11. Kobiety południowoarabskie. Płaskorzeźba ze steli nagrobnej z Himjaru, I–III w. n.e.

Napięcie między wyznawcami obu religii uległo eskalacji ok. 520 r., kiedy to na tronie Himjaru – w miejsce chrześcijanina Madikariba Dżafura, wyniesionego do władzy w trakcie najazdu wojsk etiopskich – zasiadł gorliwy zwolennik judaizmu, Józef Dhu Nuwas. Rozpoczął on szeroko zakrojone prześladowania chrześcijan w stołecznym Zafarze oraz Nadżranie, nakazując niszczenie kościołów i masowe egzekucje tych spośród jego poddanych, którzy odmówili konwersji. Działania te spowodowały interwencję zbrojną etiopskiego króla Kaleba, znanego też w źródłach jako Ella Asbeha lub Elesboas (gr. Ελεσβόας, scs. **ЕЛИЗВОИ**). W 525 r. pokonał on Józefa Dhu Nuwasa i jego zwolenników, a na tronie Himjaru osadził podległego sobie władcę, kładąc tym samym kres

niezależnej państwowości Homerytów⁷. Kilka lat później na nowego biskupa Zafaru został wyświęcony przez patriarchę aleksandryjskiego św. Gregencjusz/Grzegorz.

Dokonana przez Józefa Dhu Nuwasa masakra ludności chrześcijańskiej w Nadżranie jest też zdecydowanie najlepiej oświetlonym źródłowo wydarzeniem z historii królestwa Himjaru. Szybki rozwój kultu zamordowanego za odnowę konwersji na judaizm zarządcy miasta o imieniu Aretas (arab. Al-Harith, scs. Ἀρεθα) oraz wszystkich innych osób duchownych i świeckich, które wykazały się podobną postawą, zaowocował powstaniem wielu utworów o charakterze hagiograficznym, w późniejszych wiekach rozpowszechnionych w literaturach Kościołów wschodnich: syryjskiej, arabskiej, etiopskiej, armeńskiej, gruzińskiej, greckiej, a w konsekwencji również – w słowiańskiej. Jak podkreślają znawcy zagadnienia, teksty te bazowały na kilku wiarygodnych przekazach, spisanych w języku syryjskim rychło po dramatycznych wypadkach w Nadżranie: dwóch listach łączonych z imieniem biskupa Symeona z Beth Arsham (lata dwudzieste VI w.) oraz niewiele późniejszej *Księdze Himjarytów*⁸. Warto też zauważyć, że zabytki hagiografii, związane z homeryckimi męczennikami z VI stulecia, stanowią niezwykle ważny materiał źródłowy z punktu widzenia badań nad pozycją społeczną kobiet arabskich oraz ich wizerunkiem w literaturach późniejszych wieków. Jak zauważyli

⁷ Na temat prześladowań ludności chrześcijańskiej w Nadżranie i schyłku niezależnej państwowości himjaryckiej: J. R y c k m a n s, *La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle*, Istanbul 1956; I. S h a h ī d, *The Martyrs of Najran: new documents*, Bruxelles 1971; J. B e a u c a m p, P. B r i q u e l - C h a t o n n e t, C. J. R o b i n, *La persécution des chrétiens de Najran et la chronologie himyarite*, ARAM 11, 1999, s. 15–83; *Le massacre de Najrân. Religion et politique en Arabie du Sud au VI^e siècle*, eds. J. B e a u c a m p, F. B r i q u e l - C h a t o n n e t, C h. R o b i n, Paris 2007; Ch. J. R o b i n, *Joseph, dernier roi de Himyar (de 522 à 525, ou une des années suivantes)*, JSAI 32, 2008, s. 1–124; *Juifs et Chrétiens en Arabie aux V^e et VI^e siècles. Regards croisés sur les sources*, eds. J. B e a u c a m p, F. B r i q u e l - C h a t o n n e t, C h. J. R o b i n, Paris 2010, s. 123–141.

⁸ *The Book of the Himyarites. Fragments of a Hitherto Unknown Syriac Work*, ed. A. M o b e r g, Lund 1924, s. XXIV–XLI; I. G u i d i, *Raccolta degli scritti*, vol. I, *Oriente Cristiano 1*, Roma 1945, s. 1–60; I. S h a h ī d, *The Martyrs of Najran...*, s. III–XXXII; S. P. B r o c k, S. A s h b r o o k H a r v e y, *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley–Los Angeles–London 1998, s. 100–102.



Fig. 12. Kobieta południowoarabska. Płaskorzeźba ze steli nagrobnej z Himjaru, I–III w. n.e.

m.in. Irfan Shahid, Sebastian P. Brock i Susan Ashbrook Harvey, utwory te zawierają zarówno wielowymiarowy obraz przedmuzułmańskiej społeczności z Południowej Arabii, której aktywnymi i szanowanymi członkami było wiele pań, jak i indywidualne portrety kilku wybranych Himjarytek, wzbogacone przytoczeniem ich własnych wypowiedzi⁹.

Spośród bogatego korpusu tekstów hagiograficznych, poświęconych Arabom-chrześcijanom z Nadżranu, na obszarze *Slavia Orthodoxa* przyswojono najprawdopodobniej tylko dwa zabytki: opis męczeństwa św. Aretasa oraz *Żywot św. Gregencjusza/Grzegorza, biskupa Homerytów*.

Martyrium św. Aretasa (Acta sancti Arethae), znane także w literaturze przedmiotu jako żywot obszerny, zostało przetłumaczone na język

⁹ S.P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy Women...*, s. 103–104; I. Shahid, *The Women of Oriens Christianus Arabicus in Pre-Islamic Times*, POI 24, 1999, s. 69–77; R. Barrett, *Sensory Experience and the Women Martyrs of Najran*, J ECS 21.1, 2013, s. 93–109.

cerkiewnosłowiański wcześniej: z pewnością przed XII stuleciem. Diana Atanasova twierdzi, że przekład ten mógł powstać już w X w. w Bułgarii¹⁰. Jego podstawą była wersja grecka, w znacznym stopniu zbieżna z wariantem BHG 166, wydanym przez Marinę Detoraki¹¹ – przyjmuje się, że utwór ten stworzono najpóźniej w VII w., na podstawie wcześniejszych przekazów, m.in. wspomnianych już wyżej listów Symeona z Beth Arsham¹². Tłumaczenie cerkiewnosłowiańskie żywotu św. Aretasa upowszechniło się w średniowiecznym piśmiennictwie Słowian prawosławnych w obrębie dwóch rodzajów kompilacji: minei lekcyjnych oraz rękopisów typu *miscellanea*. Obecnie znanych jest dziesięć odpisów proveniencji bałkańskiej, reprezentujących dwie różne wersje tekstu (zazwyczaj ingerencje redakcyjne obejmowały końcowe partie utworu). Wariant A (skrótowy) zachował się przede wszystkim w *Minei Stanisławowskiej* (НБКМ, 1039), spisanej ok. 1353–1361 r. w okolicach Skopie (fol. 274b–284d)¹³, a także w kilku minejach lekcyjnych z XIV–XVII w.: z monasteru Visoki Dečani, z połowy XIV w. (NBS, Деч. 94, fol. 303–319 – odpis niekompletny); z ostatniej ćwierci XIV w. (HAZU, III.c.24, fol. 156’–162’ – fragment); z XVII w. (NBS, Pc 59, fol. 259’–266) oraz z monasteru Chilandar, z 1624 r. (nr 440, fol. 253’–268’). Redakcję B (pełną) odnajdujemy natomiast w: minei lekcyjnej z Chilandaru, z lat 1320–1330 (nr 644, fol. 28–45); minei lekcyjnej z monasteru w Cetyni, z końca XIV w. (nr 20, fol. 161–180’);

¹⁰ Д. Атанасова, *Българското царство в предсмъртната молитва на мъченик Арета. Наблюдения върху славянската версия на Martyrium S. Arethae et Sociorum*, Pbg 38.1, 2014, s. 36.

¹¹ *Le martyre de saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166)*, ed. M. Detoraki, transl. J. Beaumont, Paris 2007, s. 182–287.

¹² V. Christides, *The Martyrdom of Arethas and the Aftermath. History vs. Hagio-graphy*, GA 6/7, 1999/2000, s. 51–80; M. Detoraki, *La métaphore du martyre de saint Aréthas (BHG 166y). Entre les Actes anciens (BHG 166) et Syméon Métaphratse (BHG 167)*, AB 120, 2002, s. 72–100; Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wolńska, *Muhammad and the Origin of Islam in the Byzantine-Slavic Literary Context. A Bibliographical History*, Łódź–KraKów 2020, s. 71–75.

¹³ А.М. Тотоманова, Д. Атанасова, *Станиславов Чети-Миней*, vol. I, *Издание на текста*, София 2018, s. 687–708. W rękopisie tym brakuje zakończenia utworu. Tekst żywotu urywa się na par. 37.15 – według segmentacji w wydaniu wersji greckiej Mariny Detoraki.

rękopisie typu *miscellanea* z monasteru Zograf, datowanym na XIV w. (nr 19, fol. 182'–188); kodeksie Władysława Gramatyka z 1469 r. (HAZU, III.a.47, fol. 64–73') oraz w rękopisie typu *miscellanea* z monasteru w Rile, z 1483 r. (PM 4/5, fol. 510–527')¹⁴.

Na Rusi *Martyrium św. Aretasa* upowszechniło się – podobnie jak na Bałkanach – w obrębie minei lekcyjnych i manuskryptów typu *miscellanea*. Można wskazać kilka odpisów pochodzenia wschodnio-słowiańskiego z XV–XVI w., m.in. mineję lekcyjną z ostatniej ćwierci XV w. (РГБ, 113.591, fol. 258–272); rękopis typu *miscellanea* z XV w. (РГБ, 304.I.755, fol. 347'–357'); mineję lekcyjną z XVI w. (ГИМ, Син. 170, fol. 299'–313'); mineję lekcyjną z trzeciej ćwierci XVI w. (РГБ, 173.I.89, fol. 467'–481') oraz cwiernik z XVI w. (РГБ, 299.65, fol. 166'–178'). Omawiany zabytek odnajdziemy też w *Wielkich minejach lekcyjnych* metropolity Makarego, w tomie październikowym, pod datą 24 X: РНБ, 728.1318, fol. 406c–409d; ГИМ, Син. 987, fol. 785b–792d; ГИМ, Син. 175, fol. 1396a–1403b¹⁵. Wspólną cechą odpisów staroruskich jest obszerna *lacuna* w końcowej części utworu, obejmująca ustępy od 21.1 do 37.7 (według segmentacji tekstu w edycji Mariny Detoraki), zawierające informacje na temat szerszego kontekstu politycznego wydarzeń w Nadzranie, m.in. działań króla Lachmidów, Al-Mundhira III.

W piśmiennictwie ruskim znane były również – tekstologicznie zależne od *Martyrium* – trzy żywoty prologowe postaci związanych z prześladowaniami w państwie Himjarytów: św. Aretasa, św. Synklytyki Nadzrańskiej i etiopskiego króla o imieniu Kaleb/Elesboas. Żywot prologowy św. Aretasa był tłumaczony na język cerkiewnosłowiański dwukrotnie: w pierwszej połowie XII w. na Rusi oraz w pierwszej połowie XIV w. w monasterze Chilandar na górze Athos¹⁶. Wcześniejszy przeład utworu odnaleźć możemy w ruskich prologach pierwszej redakcji,

¹⁴ К. И в а н о в а, *Bibliotheca hagiographica balcano-slavica*, София 2008, s. 264–266; Д. А т а н а с о в а, *Българското царство...*, s. 36–41.

¹⁵ О. В. Т в о р о г о в, *Переводные жития в русской книжности XI–XV вв. Каталог*, Москва–Санкт-Петербург 2008, s. 26; Z. A. В г з о з о в с к а, M. J. L e s z k a, T. W o l i ń s k a, *Muhammad...*, s. 72–75.

¹⁶ С. А. Ф р а н ц у з о в, О. В. Л о с е в а, А. Ю. Н и к и ф о р о в а, *Арефа*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. III, Москва 2001, s. 215.

z których najstarsze pochodzą z początku XIV stulecia, m.in. ГИМ, Син. 239, fol. 70b–c (1313 r.); РГАДА, 381.1.163, fol. 51b–c (1356 r.); РГАДА, 381.1.158, fol. 58d–59a (schyłek XIV w.); РГАДА, 381.1.162, fol. 89a–b (przełom XIV i XV w.); РГАДА, 381.1.154, fol. 74b–c (schyłek XIV w./pierwsza połowa XV w.); РГАДА, 381.1.155, fol. 43c–d (schyłek XIV w./pierwsza połowa XV w.); РГАДА, 381.1.160, fol. 60c–d (ok. 1420 r.); РГБ, 304.1.33, fol. 95d–96a (przełom XIV i XV w.). Tekst ten pojawia się też w staroruskich prologach drugiej redakcji: РГАДА, 381.1.164, fol. 71a–b (pierwsza połowa XIV w.); РГАДА, 381.1.161, fol. 90b–c (druga połowa XIV w.); ГИМ, Син. 247, fol. 76a–b (druga połowa XIV w.); ГИМ, Син. 244, fol. 86a–b (przełom XIV i XV w./pierwsza tercja XV w.); ГИМ, Син. 248, fol. 58c–d (1406 r.); РГАДА, 381.1.165, fol. 25d–26a (koniec XIV w./pierwsza tercja XV w.); РГАДА, 381.1.153, fol. 80d–81a (koniec XIV w./pierwsza połowa XV w.); РНБ, Ф.п.1.48, fol. 59c–d (1431–1434 r.).

Żywot prologowy św. Kaleba/Elesboasa został najprawdopodobniej skompilowany na Rusi w drugiej połowie XII w. na podstawie wybranych fragmentów *Martyrium św. Aretasa*¹⁷. W odpisach prologu pierwszej redakcji pojawia się bardzo rzadko: РГАДА, 381.1.158, fol. 59b–d; РГАДА, 381.1.155, fol. 44a (krótka adnotacja); РГБ, 304.1.33, fol. 96c–97c. Odnajdujemy go natomiast niemal we wszystkich rękopisach reprezentujących drugą wersję wspomnianej kompilacji: РГАДА, 381.1.164, fol. 72b–73c; РГАДА, 381.1.161, fol. 91a–d; ГИМ, Син. 247, fol. 77a–c; ГИМ, Син. 244, fol. 86d–87c; ГИМ, Син. 248, fol. 59b–d; РГАДА, 381.1.153, fol. 81d–82b; РНБ, Ф.п.1.48, fol. 60b–d.

Najpóźniej ze wszystkich omawianych tu tekstów hagiograficznych musiał powstać żywot prologowy św. Synklytyki Nadźrańskiej. Biorąc pod uwagę fakt, iż nie pojawia się on w ani jednym odpisie starszej wersji staroruskiego prologu, jest natomiast obecny niemal we wszystkich kopiach drugiej redakcji (skompilowanej w pierwszej połowie XIV w.), można przyjąć, że został on spisany na początku XIV stulecia. Zachował się na kartach m.in. następujących manuskryptów: РГАДА, 381.1.164,

¹⁷ С.А. Французов, *Елезвой*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XVIII, Москва 2008, s. 290.

fol. 71d–72b; РГАДА, 381.1.161, fol. 90d–91a; ГИМ, Син. 247, fol. 76c–77a; ГИМ, Син. 244, fol. 86b–d; ГИМ, Син. 248, fol. 59a–b; РГАДА, 381.1.153, fol. 81b–d; РНБ, Ф.п.1.48, fol. 59d–60b.

Zarówno oba warianty żywotu prologowego św. Aretasa, jak i utwory dedykowane królowi Kalebowi/Elesboasowi oraz św. Synklityce Nadzrańskiej, zostały włączone w obręb *Wielkich minei lekcyjnych* (pod datą 24 X): РНБ, 728.1318, fol. 404c (św. Aretas), 404d (św. Synklityka), 404d–405b (św. Elesboas), 410a–b (św. Aretas); ГИМ, Син. 987, fol. 783b–c (św. Aretas), 783d–784a (św. Synklityka), 784a–d (św. Elesboas), 793a–b (św. Aretas), 793c–d (św. Synklityka), 794a–c (św. Elesboas); ГИМ, Син. 175, fol. 1394a (św. Aretas), 1394b–c (św. Synklityka), 1394c–1395b (św. Elesboas), 1404a–b (św. Aretas), 1404c–d (św. Synklityka), 1404d–1405c (św. Elesboas).

Warto tu również nadmienić, że św. Aretas cieszył się dość znaczną popularnością na Rusi. Jego imię zostało już odnotowane w menologionie, dołączonym do nowogrodzkiego *Ewangeliarza Ostromira* z 1056–1057 r. Pojawia się również w wielu innych wschodniosłowiańskich kalendarzach liturgicznych z XII–XV w. (pod datą: 24 X)¹⁸. Oficjum poświęcone homeryckiemu męczennikowi odnajdujemy też na kartach rękopisu z 1096 r. (РГАДА, 381.1.89). Jeśli wierzyć autorowi *Pateryka kijowsko-pieczerskiego* (z początku XIII w.), relikwie św. Aretasa zostały подарowane Monasterowi Pieczerskiemu przez cesarzową bizantyńską w 1073 r.¹⁹ Co ciekawe, twórca XV-wiecznej *Opowieści o bitwie z Mamajem* (*Сказание о Мамаевом побоище*) włożył w usta księcia moskiewskiego Dymitra Dońskiego (1359–1389) przemowę, w której południowoarabscy męczennicy z Nadzranu zostali porównani do wojowników ruskich, gotowych oddać życie w bitwie z Mongołami/Tatarami na Kulikowym Polu w 1380 r.²⁰

¹⁸ О. В. Лосева, *Русские месяцесловы XI–XIV вв.*, Москва 2001, s. 184.

¹⁹ *Pateryk kijowsko-pieczerski*, s. 302: **Вда же намъ и мощи святыхъ мученикъ: Артемия и Полиукта, Леонтьна и Якакиа, Ярефы, Иакова, Феодора, рекши нам: Сна положите во основании** (transl. L. N o d z y ŋ s k a, s. 153: *Dała też nam relikwie świętych męczenników: Artemiusza i Polieukta, Leoncjusza, Akacjusza, Arety, Jakuba, Teodora, rzekłszy nam: „to położycie w podwalinach”*).

²⁰ *Opowieść o bitwie z Mamajem*, s. 176: **Князь же великий прослезися и рече: Братия моя милая, русские сынове, доброй вашей рѣчи азъ не могу отвѣщати, нъ токмо**

Całkowicie niezależnym od *Martyrium św. Aretasa* utworem, poruszającym problematykę VI-wiecznych prześladowań chrześcijan na południu Półwyspu Arabskiego, który został zaadaptowany w piśmiennictwie obszaru *Slavia Orthodoxa*, jest natomiast żywot św. Gregencjusza, wyświęconego na biskupa Zafaru rychło po obaleniu Józefa Dhu Nuwasa przez króla etiopskiego Kaleba/Elesboasa. Tekst ten powstał najprawdopodobniej w języku greckim, w połowie X stulecia. W rękopisach bizantyńskich występował zazwyczaj obok dwóch dzieł, których autorstwo tradycyjnie przypisywano duszpasterzowi Himjarytów: zbioru praw (*Nomoi*) oraz traktatu polemicznego skierowanego przeciwko wyznawcom judaizmu (*Dialexis*)²¹.

Żywot św. Gregencjusza oraz *Dialexis* zostały przetłumaczone na język cerkiewnosłowiański w drugiej połowie XIV w. (ok. 1360–1390 r.). Z adnotacji, zamieszczonej na kartach rękopisu, sporządzonego w monasterze Kseropotamu w 1462 r., aktualnie przechowywanego w zbiorach biblioteki Rumuńskiej Akademii Nauk w Bukareszcie (Slav. 137, fol. 413),

похваляю васъ, вы бо есте вѣстиннуу блазни раби Божи. Паче же вѣете мученне Христова страстотропца Ярефы. Внегда мученъ бысть, и повелѣ царь вестити на позорище и мечемъ иссѣщи, а доблии же его друзи, единъ предъ единымъ скорити, койждо ихъ свою главу усѣкателью под мечъ клонять за Ярефу, въведоу своего, вѣдающе яко почестъ побѣды своеа. Ярефа же въвеода рече вѣрному своимъ: Вѣете яко, братиа моя, у земнаго царя не азъ ли преже васъ почтенъ быхъ, земныа чести и дары взимахъ? И нынѣ же предѣ ити подобаетъ ми и къ небесному Царю, и главѣ моеи преже усѣченѣ быти, паче же венчанѣ. *Vide*: M. Garzanti, *Le origini medievali della "santa Russia". La commemorazione della battaglia di Kulikovo (1380) nella Narrazione del massacro di Mamaj*, RMR 17.1, 2016, s. 27.

²¹ А.А. Васильев, *Житие св. Григентиѣ, епископа Омиритскаго*, ВВ 14, 1907, s. 23–67; A. Berger, *Das Dossier des heiligen Gregentios. Ein Werk der Makedonenzeit*, Byz 22, 2001, s. 53–65; G. Fiaccadori, *Gregentios in the Land of the Homerites*, [in:] *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar: Introduction, Critical Edition and Translation*, ed. A. Berger, Berlin 2006, s. 48–82; С.А. Французов, А.А. Турилов, *Григентий*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XII, Москва 2006, s. 447–448; W. Stevenson, *Review of Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*, BMCR 9(6), 2007, s. 1–4; A. Bausi, *Review of Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*, Aeth 11, 2008, s. 262–266; B. Lourié, *Review of Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*, Scri 4.1, 2008, s. 446–449; V. Christides, *Review of Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*, CCO 6, 2009, s. 458–464.

dowiadujemy się, że autorem przekładu był serbski mnich Antoni (wł. Arseniusz Baraš), pisarz i tłumacz bizantyńskich tekstów patrystycznych i hagiograficznych²². Podstawą translacji była skrócona redakcja tekstu greckiego (BHG 705a), zachowana w dwóch odpisach: z monasteru Karakalu na górze Athos, z XIV w. (nr 42, fol. 204^v–294) oraz z Wielkiej Ławry, z XII w. (nr 276/Г 36 – fragmentaryczny). W wersji tej – już na gruncie bizantyńskim – uległo zmianie imię świętego²³. W rezultacie, w tradycji słowiańskiej stał się on znany jako Grzegorz, biskup homeryckiego miasta Tafaru (Григоріа, епѣпа бывша, иже въ **Шмиритѣ** градѣ **Тифарона**), a *Dialexis* otrzymało tytuł *Dysputa z żydem Erwanem* (Преніе съ **Жидовиномъ Эрваномъ**).

Oba utwory upowszechniły się w piśmiennictwie południowosłowiańskim. Najstarszym, zachowanym do naszych dni odpisem serbskim jest kodeks z monasteru Visoki Dečani (nr 98, fol. 1–277), datowany na ostatnią ćwierć XIV w. *Żywot św. Gregencjusza/Grzegorza* został również włączony – obok *Martyrium św. Aretasa* – w obręb zbioru tekstów hagiograficznych, sporządzonego przez Władysława Gramatyka na zamówienie Demetriusza Kantakuzena w 1469 r. (HAZU, III.a.47, fol. 2–63^v). Można też wskazać kilka innych odpisów proveniencji bałkańskiej: manuskrypt serbski z XIV w. (BAR, 288, fol. 1–112); mołdawski rękopis typu *miscellanea* z 1441 r. (BAR, 165, fol. 1–138^v); XV-wieczny kodeks z monasteru w Rile (nr 2/23, fol. 363–556^v); odpis z XVI w. (MSPC, Гр96, fol. 1–253); manuskrypt z księgozbioru Patriarchatu Serbskiego w Peci, z 1561 r. (nr 95, fol. 1–202^v); manuskrypt typu *miscellanea* z XVI stulecia (ГИМ, Щук. 505, fol. 154–314^v) oraz fragmentaryczny odpis z monasteru w Pljevlji, datowany na lata 1550–1560 (nr 107, fol. 1–114^v)²⁴.

²² A. Pereswetoff-Morath, *A Grin without a Cat*, vol. I, *Adversus Iudaeos Texts in the Literature of Medieval Russia (988–1504)*, Lund 2002, s. 179–182; С.А. Французов, А.А. Турилов, *Григентий...*, s. 448; О.Л. Новикова, *Редакции перевода Жития Григория Омиритского и рукопись Досифея Соловецкого*, Ал-Ар 26, 2018, s. 5.

²³ A. Berger, *Introduction*, [in:] *Life and Works of Saint Gregentios...*, s. 141–142, 171.

²⁴ К. Иванова, *Bibliotheca...*, s. 366–368.

Na Ruś interesujące nas tu utwory trafiły najpóźniej w latach trzydziestych XV w. Niektóre z odpisów wschodniosłowiańskich zawierają adnotację, że oba teksty zostały skopiowane przez Atanazego Rusina w 1431/1432 r. z manuskryptu, znajdującego się w jednym ze skitów Wielkiej Ławry na górze Athos²⁵. W tradycji słowiańskiej kopie żywotu św. Gregencjusza/Grzegorza, wraz z przypisywanym mu tekstem *Dialexis*, funkcjonowały albo jako odrębne rękopiśmienne księgi, albo – jako część kodeksów typu *miscellanea*. Zachowało się kilka odpisów ruskich z XV–XVI w.: ГИМ, Син. 419, fol. 1’–310 (manuskrypt sporządzony dla księcia Wasyla Jarosławowicza w 1452 r.); РГБ, 37.411 (dawna sygnatura: 178.411), fol. 342c–453’; РГБ, 173.I.159, fol. 1–253 (z pierwszej połowy XV w.); РНБ, 351.45/1284 (z XV w.); РНБ, 728.1210, fol. 74–200’ (1440–1450); РНБ, 717.802/912, fol. 23–135 (z drugiej połowy XV w.); РГБ, 98.52, fol. 182–319’ (z początku XVI w.); РГБ, 304.I.772, fol. 1’–195 (z XVI w.)²⁶.

U schyłku XV w. słowiański przekład *Dialexis* posłużył Józefowi Wołockiemu (ok. 1440–1515) jako jedno ze źródeł argumentów polemicznych, podczas pracy nad traktatem antyheretyckim (*Просветитель*), skierowanym przeciwko wyznawcom rozpowszechniającego się w tym okresie na Rusi północnej heterodoksyjnego ruchu tzw. judaizantów (*жидовствующие*)²⁷. W połowie XVI w. żywot św. Gregencjusza/Grzegorza, wraz z przypisywanym mu antyżydowskim tekstem, został również włączony w obręb *Wielkich minei lekcyjnych* metropolity Makarego: umieszczono go w tomie grudniowym, pod datą 19 XII (ГИМ, Син. 989, fol. 348a–413c; ГИМ, Син. 177, fol. 476a–549d)²⁸.

²⁵ Г.И. Вздорнов, *Роль славянских монастырских мастерских писем Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV–XV вв.*, ТОДЛ 23, 1968, s. 180, 197–198; А. Pereswettoff-Morath, *A Grin...*, s. 177–181; С.А. Французов, А.А. Турилов, *Григентий...*, s. 448; О.Л. Новикова, *Редакции...*, s. 4–9.

²⁶ А. Pereswettoff-Morath, *A Grin...*, s. 178–179; О.В. Творогов, *Перводные жития...*, s. 42; О.Л. Новикова, *Редакции...*, s. 3–46.

²⁷ С.А. Французов, А.А. Турилов, *Григентий...*, s. 448.

²⁸ Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wolińska, *Muhammad...*, s. 206–208.

* * *

W każdym z omówionych wyżej tekstów odnaleźć możemy mniej lub bardziej rozbudowaną sekwencję, poświęconą prześladowaniom, jakim zostali poddani wszyscy chrześcijańscy mieszkańcy Nadźranu za swą nieprzejednaną konfesyjnie postawę, tj. odmowę konwersji na judaizm. Najbardziej enigmatycznie odnosi się do tej kwestii autor *Żywotu św. Gregencjusza/Grzegorza*, zadowolając się stwierdzeniem, iż „bezbożnik” (злочыстывыи) Józef Dhu Nuwas, zapłonawszy gniewem na tych, którzy nie podporządkowali się jego zarządzeniom, nakazał „niezliczone mnóstwo ludu” (многѣ бесчисленомѣ мнѡжыстве народа) spalić w ogniu, najbardziej zatwardziałych w uporze Himjarytów natomiast – wydać na innego rodzaju kaźń, m.in. odcięcie głowy mieczem (сѣпротыващисѣ емѣ мечемъ оуцѣкнѣ)²⁹. Co ciekawe, swoisty egalitaryzm poczynań homeryckiego władcy podkreślają też twórcy cerkiewnosłowiańskich żywotów prologowych, stwierdzając, iż porzuceniu chrześcijaństwa sprzeciwili się – i zostali za to ukarani w tak samo okrutny sposób – wszyscy mieszkańcy Nadźranu, bez względu na płeć, wiek czy status majątkowy i społeczny: вся христіяны избѣи отъ мала и до велика, мѡжка и жены³⁰; многы избѣи мѡжка и жены и младенца³¹; 4 тысячи и 600 мѡжьѣ и женѣѣ и дѣтѣи³².

Obfitujące w szczegóły opisy prześladowań, dotyczących kobiety homeryckie z Nadźranu, odnajdziemy natomiast w *Martyrium św. Aretasa*. Jak stwierdza autor tego przekazu, już następnego dnia po zdobyciu miasta Józef Dhu Nuwas rozkazał zamknąć w kościele wszystkich przedstawicieli duchowieństwa, a następnie podłożyć pod świątynię ogień. Wśród 427 osób konsekrowanych, które zginęły wówczas w płomieniach – i których przynależność do poszczególnych kategorii kleru hagiograf starannie określa – znajdowały się, co ciekawe, niewiasty. W tekście zabytku odnajdujemy wzmiankę o dwóch *stricte* kobiecych godnościach w Kościele południowoarabskim. Pierwszą z grup miały

²⁹ *Żywot św. Gregencjusza/Grzegorza, biskupa Homerytów*, 9, col. 1212.

³⁰ *Żywot prologowy św. Aretasa (pierwszy wariant)*, col. 1834.

³¹ *Żywot prologowy św. Synklityki Nadźrańskiej*, col. 1835.

³² *Żywot św. Elesboasa*, col. 1836.

stanowiąc „dziewice, które dzień i noc śpiewały w Bożych przybytkach” (пѣснени дѣвица поюща ношь и день въ чистыхъ Божинхъ сосудехъ), tj. psalmistki (gr. ψαλτρίας), wykonujące pieśni w trakcie liturgii³³.

Identyfikacja drugiej kategorii kobiet-duchownych nastęrcza badaczom wiele trudności. Autor cerkiewnosłowiańskiego przekładu martyrium nazwał je mianem „wiecznie dziewiczych zaślubienic” (приснодѣвныя обручница)³⁴. W greckim oryginale tekstu pojawia się natomiast termin κανονικαί, będący odpowiednikiem syryjskiego określenia „córki przy mierza” (*b^enat qyama*), oznaczającego charakterystyczną dla Kościołów orientalnych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa formę życia konsekrowanego/ascetycznego, której nie należy utożsamiać z ruchem monastycznym³⁵. Znaczący zagadnienia skłonni są zazwyczaj przypuszczać, iż autor żywotu miał tu na myśli tzw. „dziewice konsekrowane” lub diakonisy, o których obecności w Nadźranie wspominają *expressis verbis* najstarsze źródła syryjskie³⁶.

Ta zagadkowa godność kościelna wzmiankowana jest raz jeszcze na kolejnych stronach martyrium. Hagiograf informuje nas o tym, iż Józef Dhu Nuwas, wymordowawszy osoby konsekrowane, obrócił swój gniew na świeckich mieszkańców miasta. Wydawał na męki wszystkich, którzy odmówili wyrzeczenia się chrześcijaństwa na rzecz judaizmu, niejednokrotnie posuwając się do konfrontowania ze sobą członków rodziny, np. nakazując torturować małżonki przywódców ośrodka wraz z ich dziećmi na oczach mężów i ojców. Homeryccy chrześcijanie zgodnie podkreślali jednak, że w imię wyznawanej religii nie zawahają się zerwać nawet – tak istotnych w tradycyjnych społecznościach arabskich – więzi rodzinnych: и чадъ и родитель и имѣнии отмѣтаемъ и тако крестъ Христовъ возмемъ³⁷.

³³ *Martyrium św. Aretasa*, 6, col. 1844.

³⁴ *Martyrium św. Aretasa*, 6, col. 1844.

³⁵ S.P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy Women...*, s. 65, 105; *Le martyre de saint Aréthas...*, s. 196; A. Uciecha, *Rola i znaczenie „córek przy mierza” w Kościele perskim IV i V w.*, VV 19, 2011, s. 233–246.

³⁶ S.P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy Women...*, s. 105–108; I. Shahîd, *The Women...*, s. 69–70; R. Barrett, *Sensory Experience...*, s. 99–104.

³⁷ *Martyrium św. Aretasa*, 8, col. 1847.



Fig. 13. Kobiety południowoarabskie. Płaskorzeźba ze steli nagrobnej z Himjaru, I–III w. n.e.

Szczególną zapalczywością miało się wówczas wykazać dziesięć „córek przymierza”, odzianych „w szaty dziewicze” (Д’ВВСТВЕНЫМЪ ОД’ВНЕМЪ ОД’ВНЫ), które cudem uniknęły śmierci w pożarze kościoła. Nakazały one Józefowi Dhu Nuwasowi zamilknąć i zaprzestać wypowiedania bluźnierstw przeciwko Chrystusowi (ДА ЗАТКНУТЪСЯ УСТА ТВОЯ, ГЛАГОЛЮЩАА НЕПРАВДУ НА ЦАРЯ НЕБЕСИ И ЗЕМЛИ). Rozwścieczony władca polecił odprowadzić je, wraz z 207 kobietami świeckimi, żonami i matkami pomordowanych wcześniej dostojników, w odludną okolicę, w której miały zostać ścięte. Na miejscu kaźni doszło do osobliwego sporu. „Córki przymierza” zwróciły się do swych towarzyszek z prośbą, by pozwolono im być pierwszymi ofiarami, które złożą głowy pod katowski miecz, przypominając pozostałym kobietom o swoim konsekrowanym, bezżennym i bez mała anielskim statusie (ПОНЕЖЕ ЗНАМЕНИЕМЪ Д’ВВСТВЕНЫМЪ ОБРУЧЕНИ ЕСМЪ И ОБРАЗОМЪ АНГЕЛЬСКИМЪ ОД’ВНИ ВЫХОМЪ), uprawniającym je za życia m.in. do przyjmowania eucharystii wraz z osobami duchownymi, przed pozostałymi wiernymi obu płci (ПРЕЖДЕ ЯКО НАЧАЛНИЦА ХРИСТОВЫ СЛУГЪ). Mężatki nie zechciały jednak na to przystać, kontrargumentując,

że są żonami i matkami męczenników. W rezultacie, wszystkie niewiasty poczęły błagać eskortujących je wojowników, aby jak najszybciej pozabawiono je życia³⁸.

* * *

Spośród kilku wyraźnie zarysowanych postaci kobiecych, obecnych w najstarszych tekstach syryjskich (m.in. diakonisy Elźbiety, „dziewicy konsekrowanej” Ummah, jej matki Tahny i ich służącej o imieniu Hudayyah oraz zamożnej i wpływowej wdowy Ruhm)³⁹, w materiale słowiańskim odnajdziemy tylko jedną. Na Rusi stała się ona znana jako Synklityka Nadźrańska (СѦНЬКЛИТИКИ). Warto zauważyć, że miano to stanowi rezultat błędu translatorskiego: autor cerkiewnosłowiańskiego przekładu tekstu greckiego *Martyrium św. Aretasa*, w którym wspomniana męczennica pozostaje anonimowa, uznał za jej imię własne nazwę sprawowanej przez nią funkcji (συγκλητική, od gr. σύγκλητος – członkini rady?). W źródłach syryjskich i arabskich określana jest ona jako Ruhm/Ruhayma/Doma/Dahdar, córka mężczyzny o imieniu Azma/Azmeni/Arma⁴⁰.

Najprawdopodobniej nigdy nie rozwinął się na Rusi niezależny kult św. Synklityki i jej córek. Wschodniosłowiańskie kalendarze liturgiczne z XI–XIV w. konsekwentnie wzmiankują w dniu 24 X jedynie męczennika Aretasa⁴¹. Do naszych dni nie zachowały się też wyobrażenia ikonograficzne interesującej nas tu niewiasty. W zbiorach wskazówek dla twórców ortodoksyjnych wizerunków świętych (*hermenejach/podlinnikach*) jej postać zostaje uwzględniona dopiero w epoce nowożytnej. Zdaniem autorów tych kompendiów należało ją przedstawiać w podobny sposób jak św. Paraskiewę Piątnicę: jako urodziwą kobietę w średnim wieku, w tunice i zakrywającym włosy maforionie. Zalecano jednocześnie, by południowoarabską męczennicę ukazywać z kielichem w dłoniach,

³⁸ *Martyrium św. Aretasa*, 9, col. 1848.

³⁹ S.P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy Women...*, s. 105–115; R. Barrett, *Sensory Experience...*, s. 99–106

⁴⁰ S.P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy Women...*, s. 111; I. Shāhīd, *The Women...*, s. 71–72; *Le martyre de saint Aréthas...*, s. 212; R. Barrett, *Sensory Experience...*, s. 105; Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wolińska, *Muhammad...*, s. 77.

⁴¹ O.B. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 184.

przypominając odbiorcom, iż przed śmiercią została ona zmuszona do wypicia krwi własnych dzieci. Dwie córki świętej, z których jedna w chwili kaźni miała zaledwie dwanaście lat, powinny być natomiast wyobrażane tak, jak św. św. Wiara i Miłość (twórcy ikonografii św. Synklityki odwołali się tu do kanonu przedstawiania św. Zofii Rzymskiej oraz jej trzech córek)⁴².

Żywot prologowy homeryckiej męczennicy powstał – jak wspomniano już wyżej – najpóźniej w pierwszej połowie XIV w. Obszerny opis konfrontacji naszej bohaterki z Józefem Dhu Nuwasem oraz jej śmierci odnajdziemy również w *Martyrium św. Aretasa*. Co więcej, wzmiankę na temat św. Synklityki zawarto w drugim, późniejszym wariantcie żywotu prologowego przywódcy nadżrańskich chrześcijan.

Jaki obraz świętej rysują twórcy powyższych przekazów? Przede wszystkim zgodnie podkreślają, iż była ona osobą wywodzącą się ze znacznego rodu i cieszącą się tak wysokim statusem i autorytetem w lokalnej społeczności, iż Józef Dhu Nuwas długo zwlekał z próbą wymuszenia na niej konwersji, nie wydając jej na tortury i kaźń wraz z innymi, wysoko postawionymi, świeckimi mieszkankami Nadżranu⁴³. Autor drugiego wariantu cerkiewnosłowiańskiego żywotu prologowego św. Aretasa, najprawdopodobniej chcąc przybliżyć staroruskiemu odbiorcy specyfikę położenia tej postaci, nazwał ją wprost mianem bojarki (БОЯРЫНЮ)⁴⁴. Jakkolwiek może się to nam dziś wydawać nieprawdopodobne, materiał źródłowy pozwala sądzić, że piastowała ona jakąś oficjalną funkcję: jak już wyżej wspomniano, nadane jej przez słowiańskiego hagiografa miano jest *de facto* grecką nazwą urzędu. Co więcej, autorzy *Martyrium św. Aretasa* sugerują, że przyszła męczennica była swoistą „przywódczynią całego miasta” (СТАРОБИШИ БЫВШИ ЕИ ВСЕГО ГРАДА)⁴⁵. Oprócz niezwykle wysokiej

⁴² *Сводный иконописный подлинник XVIII в. по списку Г. Филимонова*, Москва 1874, s. 178; В.Д. Фартусов, *Руководство к писанию икон святых угодников Божиих в порядке дней года. Опыт пособия для иконописцев*, Москва 2002, s. 56.

⁴³ *Martyrium św. Aretasa*, 10, col. 1849. Symeon z Beth Arsham zanotował, że św. Synklityka (wł. Ruhm) była krewną najważniejszej osoby w mieście – św. Aretasa. S.P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy Women...*, s. 108.

⁴⁴ *Żywot prologowy św. Aretasa (drugi wariant)*, col. 1863.

⁴⁵ *Martyrium św. Aretasa*, 10, col. 1849.

pozycji społecznej, Synklitykę/Ruhm wynosił ponad ogół mieszkańców Nadźranu olbrzymi majątek, obejmujący dziesiątki tysięcy sztuk złota, srebra i brązu (miedzi), liczne stada bydła oraz kilkuset służących-niewolników obojga płci (МНОГО ЕСТЬ ИМѢНІЕ МОЕ ВЪ ЗЛАТѢ И В СРЕБРѢ И В МѢДИ, И ОТРОКИ СО ОТРОКОВИЦАМИ, И СКОТЫ И СТАДЫ)⁴⁶. Co ciekawe, jako wdowa i matka dorastających córek mogła ona – zgodnie z ówczesną obyczajowością Arabów z południa półwyspu – całkowicie samodzielnie zarządzać wszystkimi swymi dobrami, nie będąc zmuszaną do zawarcia kolejnego związku małżeńskiego i nie spotykając się z ostracyzmem społecznym za chęć pozostawiania w stanie bezżennym. Hagiograf grecki przywołuje tę kwestię kilkakrotnie, jednocześnie podkreślając cielesne piękno Synklityki/Ruhm (twórca przekładu cerkiewnosłowiańskiego dokonał w tym aspekcie pewnego przesunięcia akcentów: tłumacząc passusy opiewające urodę świętej, nie używał terminów, oznaczających fizyczną piękność – jak np. ЛѢПОТА czy nawet КРАСОТА – wybierając wieloznaczny rzeczownik ДОБРОТА, mogący odnosić się również do przymiotów umysłu lub cnót duchowych⁴⁷: БѢ ЖЕ БЕС ПОРОКА ДОБРОТЮ)⁴⁸.

W tym miejscu warto odnotować, że przekazy na temat św. Synklityki i jej córek stanowią niezwykle cenne źródło również w studiach nad poematem sensu zakrywania włosów i twarzy przez kobiety arabskie w okresie przedmuzułmańskim. Twórcy tekstów hagiograficznych (syryjskich, greckich, a w konsekwencji też – cerkiewnosłowiańskich) zanotowali, że dla mieszkańców Nadźranu – bez względu na ich przynależność konfesyjną – wyznacznikiem wysokiej pozycji społecznej Synklityki/Ruhm było to, iż nosiła na głowie kłobuk (ПОКРОВЕНУ, КЛОВУКЪ НОСЯЩУ)⁴⁹, a promienie słoneczne nigdy nie zetknęły się z jej skórą, z wyjątkiem tych, które przez okno bądź drzwi wpadły do wnętrza jej domu (НЕ БѢ БО НИКОЛИ ЖЕ ВИДѢЛО ЕЯ СОЛНЦЕ, НО ТОЧНОЮ ЛУЧЕ ДВЕРЦАМИ ВОСІЯ)⁵⁰.

⁴⁶ *Martyrium św. Aretasa*, 11, col. 1851.

⁴⁷ В.В. Колесов, *Древняя Русь: наследие в слове. Добро и Зло*, Санкт-Петербург 2001, s. 187–220.

⁴⁸ *Martyrium św. Aretasa*, 10, col. 1849.

⁴⁹ *Martyrium św. Aretasa*, 10, col. 1849–1850.

⁵⁰ *Martyrium św. Aretasa*, 10, col. 1850. Cf. *Żywot prologowy św. Synklityki Nadźrańskiej*, col. 1835.

Co więcej, sama bohaterka dumnie stwierdza na kartach *Martyrium św. Aretasa*, że nie pokazała swej twarzy żadnemu mężczyźnie, z wyjątkiem poślubionego przed Bogiem małżonka (НИКОЛИ ЖЕ ЯВИЛА ЕСИ ЛИЦА ТВОЕГО ИНОМУ МУЖЬЮ, ТОКМО СЪЧЕТАНОМУ ЗАКОНОМЪ МУЖКУ СИ)⁵¹, a publicznie, w *stricte* kobiecym gronie pojawiła się z odsłoniętym obliczem jedynie w dniu swego wesela⁵².

Przywołane wyżej czynniki zaważyły zapewne na tym, iż Józef Dhu Nuwas ewidentnie odwlekał moment konfrontacji z Synklytyką/Ruhm. Jak wspomiano wyżej, nie wydał ani jej samej, ani córek, na tortury i męczeńską śmierć wraz z innymi świeckimi mieszkankami Nadżranu. Po kilku dniach osadzenia pod strażą, obwieścił świętej ustami posłańca, że jeśli wyrzeknie się chrześcijaństwa, ocali życie własne i swych dzieci, a nawet – zostanie obsypana łaskami; jeśli zaś nie podporządkuje się jego rozkazom – zginie w bolesny i hańbiący sposób⁵³. Gdy nasza bohaterka stawiała się przed jego obliczem, mamił ją kolejnymi obietnicami, proponując, że będzie czczona niczym „caryca w pałacu”, ukazując się przed ludem w otoczeniu licznej świty dworzan lub zbrojnych (БУДЕТЬ ЧТОМА ЦАРИЦЕЮ В ПОЛАТЪ И НЕ МНЪЕ ТИ БУДЕТЬ 300 МУЖЬ, СТОЯЩИХЪ ПРЯДЪ ТОВОЮ)⁵⁴. Synklytyka/Ruhm nie przystała jednak na tę propozycję (która najprawdopodobniej miała także wymiar matrymonialny), argumentując, że nie godzi się przedkładać ziemskich zaszczytów nad chwałę niebios⁵⁵.

I wówczas stała się rzecz ciekawa. Józef Dhu Nuwas, chcąc upokorzyć i publicznie pohańbić swą przeciwniczkę, nakazał zdjąć zasłony z twarzy i głowy zarówno jej samej, jak i obu córek, rozpuścić im włosy, a następnie – przeprowadzić przez miasto. Wzdłuż trasy ich pochodu poczęły się gromadzić arabskie mieszkanki Nadżranu – były wśród nich wyznawczynie chrześcijaństwa, judaizmu, ale też osoby, które oddawały cześć pogańskim bóstwom (ЖЕНЫ СВЯТЫЯ И СВОБОДНЫЯ, ЕДИНОМЫСЛЕННЫЯ

⁵¹ *Martyrium św. Aretasa*, 10, col. 1850.

⁵² *Martyrium św. Aretasa*, 12, col. 1851.

⁵³ *Martyrium św. Aretasa*, 10, col. 1850.

⁵⁴ *Żywot prologowy św. Synklytyki Nadżrańskiej*, col. 1835.

⁵⁵ *Martyrium św. Aretasa*, 10, col. 1850; *Żywot prologowy św. Synklytyki Nadżrańskiej*, col. 1835.

миръ и в вастъ сущая, жидовьския же и еллиньскыя жены)⁵⁶. Dla nich wszystkich, bez względu na przynależność konfesyjną oraz status materialny i społeczny, postępek Józefa Dhu Nuwasa był niewyobrażalnym wprost aktem okrucieństwa. Targające nimi emocje oraz współczucie wobec Synklytyki/Ruhm i jej córek okazywały głośno płacząc i lamentując⁵⁷. Przyszła męczennica miała wówczas skierować do nich słowa pocieszenia⁵⁸. Przypomniała zebrany o swoim pochodzeniu, pozycji i majątku, aby następnie wykazać im, jak niewiele znaczą wszelkie ziemskie bogactwa i dostojęstwa w obliczu śmierci. W słowach świętej odnajdujemy też unikalną refleksję nad dolą ówczesnej kobiety: zdaniem Synklytyki/Ruhm jedyną chwilą szczęścia w życiu niewiasty jest dzień zaślubin, otwierający jednak ciężki i pełen cierpienia okres jej egzystencji: wypełniony bólem rodzenia dzieci i rozpaczą, przychodzącą wtedy, gdy niektóre z nich przedwcześnie umierają (НЕ БУДЕТЬ ЖЕНѢ РАДОСТЬ СИЦА, НО В ДЕНЬ ЕЯ ВРАЧНЫИ ТОКМО, И ОТЬ ТОГО ДНЕ И ПОТОМЪ, СКОРБЬ И БОЛѢЗНЬ И ВОЗДЫХАНІЕ ПЕЧАЛИ, ПАЧЕ ЖЕ, ЕГДА РАЖАЮТЪ ДѢТИ, ЕГДА ПАКИ ПЛАЧУТСЯ НХЪ СКОНЧАВАЮЩЬ)⁵⁹.

Zbliżającą się śmierć nasza bohaterka postrzega więc przede wszystkim jako wyzwolenie od wszelkich trudów ziemskiego bytowania (ОТЬ ДНЕ ЖЕ СЕГО УДАЛЯЮТСЯ СЕГО ВСЕГО). Co więcej, fakt publicznego obnażenia nie wydaje jej się aż tak hańbiący, jak jej towarzyskom. Nadźrańska święta – podobnie jak wielu pisarzy wschodniochrześcijańskich z jej epoki – dostrzega bowiem analogię między dwoma przełomowymi wydarzeniami w jej życiu: wstąpieniem w związek małżeński i męczeństwem⁶⁰.

⁵⁶ *Martyrium św. Aretasa*, II, col. 1850.

⁵⁷ *Martyrium św. Aretasa*, II, col. 1850; *Żywot prologowy św. Synklytyki Nadźrańskiej*, col. 1835.

⁵⁸ Zdaniem znawców zagadnienia, mowa Synklytyki/Ruhm jest najdłuższą indywidualną wypowiedzią kobiety arabskiej z okresu przedmuzułmańskiego, która w ogóle zachowała się w materiale źródłowym (I. S h a h î d, *The Women...*, s. 72). Według listu Symeona z Beth Arsham, przyszła męczennica z własnej woli wybiegła z odkrytą twarzą i głową na ulicę, aby przemawiać do innych Himjarytek, rychło po otrzymaniu od Józefa Dhu Nuwasa wezwania do wyrzeczenia się chrześcijaństwa. S. P. B r o c k, S. A s h b r o o k H a r v e y, *Holy Women...*, s. 111.

⁵⁹ *Martyrium św. Aretasa*, II, col. 1851.

⁶⁰ R. B a r r e t t, *Sensory Experience...*, s. 105–106.

Nadanie oczekującej ją kaźni znamion mistycznych zaślubin z Chrystusem pozwala również usprawiedliwić tak niecodzienne – w świetle ówczesnej mentalności południowoarabskiej – wydarzenie, jak pojawienie się w miejscu publicznym z odsłoniętą twarzą: lokalny obyczaj zezwalał wszak pannie młodej na zdjęcie zasłony w dniu wesela⁶¹.

Nieprzejednana postawa Synklityki/Ruhm rozwścieczyła Józefa Dhu Nuwasa. Hartem ducha wykazała się także dwunastoletnia córka świętej, która słysząc groźby i złorzeczenia władcy, splunęła mu prosto w twarz. Wówczas wojownicy z przybocznej straży homeryckiego króla dekapiowali obie dziewczynki⁶². Józef Dhu Nuwas nakazał zebrać ich krew i zmusić matkę do jej wypicia. Gdy tylko męczennica to uczyniła, została ścięta mieczem⁶³.

* * *

Reasumując, w tekstach hagiograficznych dedykowanych św. Aretasowi i św. Synklityce Nadźrańskiej możemy odnaleźć barwny portret zbiorowy kobiet południowoarabskich z królestwa Himjarytów/Homerytów, z pierwszej połowy VI stulecia. Były one wyznawczyniami różnych religii: zarówno chrześcijaństwa i judaizmu, jak i tradycyjnych kultów pogańskich. Różniły się między sobą statusem majątkowym i społecznym: niektóre z nich – zgodnie z prawem i obyczajem lokalnego Kościoła w Nadźranie – zaliczały się do grona osób duchownych, inne (jak Synklityka/Ruhm) – uchodziły za nieformalne przywódczyni miejscowej wspólnoty wiernych. Tym, co łączyło je wszystkie, było przywiązanie do staroarabskiej tradycji, manifestujące się m.in. w sferze stroju.

⁶¹ *Martyrium św. Aretasa*, 12, col. 1851–1852; *Żywot prologowy św. Synklityki Nadźrańskiej*, col. 1835.

⁶² *Martyrium św. Aretasa*, 14, col. 1852; *Żywot prologowy św. Synklityki Nadźrańskiej*, col. 1835. Symeon z Beth Arsham podaje, że towarzyszące Synklityce/Ruhm dzieci były jej wnuczkami, a nie córkami. Młodsza nosiła imię Ummah, a starsza – Ruhm. S. P. B r o c k, S. A s h b r o o k H a r v e y, *Holy Women...*, s. 114–115.

⁶³ *Martyrium św. Aretasa*, 14, col. 1852–1853; *Żywot prologowy św. Synklityki Nadźrańskiej*, col. 1835–1836.

Wizerunek Himjarytek, wyłaniający się z tekstów rozpowszechnionych w piśmiennictwie staroruskim, jest jednoznacznie pozytywny, pozbawiony stereotypowych wyobrażeń, tradycyjnie łączonych na obszarze *Slavia Orthodoxa* z Arabami. Przynależność etniczna nadźrańskich męczennic stanowiła dla słowiańskich twórców kwestię drugorzędą: były one w ich oczach przede wszystkim gorliwymi chrześcijankami, zamieszkującymi egzotyczne, niewyobrażalnie dalekie od granic Rusi tereny, niemniej jednak – gotowymi bez wahania oddać swe życie za Chrystusa.



ROZDZIAŁ IV

Chadidża, Fatima i inne – kobiety z otoczenia Mahometa



O soba Mahometa (wł. Muhammad ibn Abd Allah, ok. 570–632), jego pochodzenie i życiorys, nie wzbudziły – jak zauważyli już Mark Batunsky i Paul Bushkovitch – zainteresowania większości średniowiecznych autorów ruskich¹. Jakkolwiek muzułmański prorok wkroczył do piśmiennictwa staro-cerkiewno-słowiańskiego już u samego jego zarania i został przywołany w opisach dyskusji z wyznawcami islamu (Arabami, Chazarami, Bułgarami Wołżańsko-Kamskimi), zamieszczonych w najstarszych utworach z interesującego nas tu obszaru, m.in. w żywocie obszernym św. Konstantyna-Cyryla, spisany najprawdopodobniej w drugiej połowie IX stulecia², czy w *Powieści minionych lat*, skompilowanej w znanym nam

¹ М.А. Батунский, *Россия и ислам*, vol. I, Москва 2003, s. 73, 191; P. Bushkovitch, *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. 121–122.

² *Żywot św. Konstantyna-Cyryla*, VI, s. 101–102 – РГБ, 173.I.19, fol. 369^v, 370^v; XI, s. 117 – РГБ, 173.I.19, fol. 380–380^v. Й. Иванов, *Сарацинска (арабска) мисия на Кирил и Методиј*, ИИЛ 16, 1965, s. 91–104; M. Batunsky, *Islam and Russian Mediaeval Culture*, WI 26.1/4, 1986, s. 15–16; V. Vavřínek, *A Byzantine Polemic Against Islam in Old Slavonic Hagiography*, GA 6/7, 1999/2000, s. 535–542; P. Bushkovitch,

obecnie kształcie w pierwszych dekadach XII w.³, to zdaje się on w nich raczej postacią symboliczną niż realnym człowiekiem: jest niekwestionowanym autorytetem w świecie zwolenników Mahometa, niemniej jednak – pozbawionym własnej osobowości i biografii.

Autorzy wschodniosłowiańscy z XIII–XVI w. wzmiankują zazwyczaj proroka Mahometa incydentalnie – najczęściej przy okazji narracji na temat kontaktów mieszkańców Rusi z różnymi ludami, wyznającymi islam (np. plemionami z grupy Pieczyngów, Bułgarami Wołżańsko-Kamskimi, Mongołami/Tatarami, Turkami Osmańskimi) – ograniczając się do określenia go silnie zapadającym w pamięć odbiorcy epitetem, nierzadko nacechowanym pejoratywnie lub wprost ocierającym się o inwektywę⁴: „saraceński fałszywy prorok” (срацинскыи лживыи пророкъ)⁵; „herezyk Bohmit⁶, przywódca saraceński, zły i fałszywy” (Бохмитъ еретикъ,

Orthodoxy..., s. 124; M. H o m z a, *Niekoľko slov k dialógu svätého Konštantína Filozofa s Agarénmi (Saracénmi) a otázke chápania vojny v ňom*, [in:] *Vojna a vojenstvo v práve. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, konanej dňa 5.11.2015 v Bratislave*, eds. A. L e t k o v á, M. L y s ý, M. P o v a ť a n, Bratislava 2016, s. 27–43.

³ *Powieść minionych lat*, AM 6494 (AD 986), s. 85–87. H. Ł o w m i a ń s k i, *Religia Słowian i jej upadek (VI–XII w.)*, Warszawa 1986, s. 277–281; M. B a t u n s k y, *Islam...*, s. 13–15; Д.Ю. А р а п о в, *Мусульманская молитва в Повести временных лет*, [in:] *Восточная Европа в Древности и Средневековье. Устная традиция в письменном тексте. XXII Чтения памяти В.Т. Паиуто*, Москва 2010, s. 7–9; P. B u s h k o v i t c h, *Orthodoxy...*, s. 122–123; М.Ю. А н д р е й ч е в а, *Образы иноверцев в Повести временных лет*, Санкт-Петербург 2019, s. 91–112.

⁴ Z. A. B r z o z o w s k a, *Jeden z herezjarchów? Przedstawienia ikonograficzne Mahometa w rękopisie РНБ, F.IV.151 w kontekście staroruskich narracji na jego temat*, VP 70, 2018, s. 462–464.

⁵ *Chronograf rogożski*, s. 67.

⁶ W tekstach staroruskich można zauważyć brak jednej, zwyczajowo przyjętej formy imienia Mahometa. W utworach tych odnajdujemy wiele różnych wariantów. Niektóre z nich są dość popularne: Махметъ (subwarianty: Махъметъ, Магметъ) oraz Бохмитъ (subwarianty: Бохъмитъ, Бохметъ, Бахметъ), inne występują o wiele rzadziej (Мүхүметъ / Мүхаметъ; Моамедъ / Моамефъ / Моамефъ / Моямефъ; Моахмефъ / Моакмефъ; Мамедъ; Мамедъ / Мааметъ / Маамефъ / Маамефъ; Маомедъ; Махматъ; Магмитъ; Мүхметъ; Махаметъ; Бахматъ / Бахмитъ / Бехметъ / Богмитъ / Богъметъ). Istnieją też lekcje, których pojawienie się należy wiązać z błędem kopisty, np. Моанедъ / Иоанедъ; Боухъметъ / Хмитъ. Warianty te były przez średniowiecznych autorów ruskich używane wymiennie. Niekiedy w tym samym tekście pojawia się obok siebie kilka odmiennych form. Charakterystyczny tylko

Срацинскій начальникъ, злый и лживый)⁷; „zwodniczość fałszywego proroka Mahometa” (прелестъ лжаго пророка Махмета)⁸; „przekłętego i niemiłego Bogu Mahometa nieprawa herezja” (оканнаго же и богомерскаго Моамеда и злочестивую ересь)⁹; „Mameda, przekłętego [pogańskiego] kapłana saraceńskiego” (Мамеда проклятаго срацинскаго жерца)¹⁰; „Agareni, uwierzywszy w żydowskiego chłopca Bohmita” (Агаране, вѣровавшие въ жидовскаго хлапа Бохмита)¹¹; „Mamaj począł wzywać swoich bogów: Peruna, Heraklita, Salawata, Chorsa i wielkiego wspomozyciela Mahometa” (Маман [...] нача призывати боги своя: Перуна, Ираклия, Салавата, Хурса и великаго пособника Махъмета)¹²; „poprzednik Antychrysta, fałszywy prorok, nieczysty Bohmit” (предтеча антихристовъ, лжепророкъ скверный Бахметъ)¹³.

dla piśmiennictwa średniowiecznej Rusi wariant Бохмитъ został najprawdopodobniej zapożyczony z języka Bułgarów Wołżańsko-Kamskich. *Vide*: Z.A. Brzozowska, *Махметъ, Мухметъ, Моамедъ, Бохмитъ. Formy imienia Mahometa w średniowiecznych tekstach ruskich (XI–XVI w.) i ich pochodzenie*, WS 64, 2018, s. 30–39.

⁷ *Latopis Nikołaja A. Lwowa*, s. 33.

⁸ *Latopis Sofijski pierwszy*, AM 6770 (AD 1261/1262), col. 336.

⁹ *Latopis Nikołaja A. Lwowa*, AM 6946 (AD 1437/1438), s. 251.

¹⁰ *Słowo o idolach*, s. 384. *Vide*: Б.А. Рыбаков, *Язычество древних славян*, Москва 1981, s. 11–30; Н. Ёлѣнѣвичъ, *Religia Słowian...*, s. 130–153; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988–1237)*, transl. J. Zychowicz, Kraków 2000, s. 357–358; М.А. Батунский, *Россия...*, s. 46; Н.И. Зубов, *Заметки по поводу этнонима сарацины в некоторых древнерусских памятниках*, [in:] *Этнолингвистика проучаваня српског и других славенских језика. У част академика Светлане Толстој: зборник радова*, eds. П. Пипер, Љ. Радењковић, Београд 2008, s. 163–171; P. Bushkovich, *Orthodoxy...*, s. 126.

¹¹ *Paleja komentowana*, s. 183. *Vide*: М.А. Батунский, *Россия...*, s. 44; P. Bushkovich, *Orthodoxy...*, s. 123; M. Skowronek, *W obronie ortodoksji. Głosy antyheretyckie i antymuzułmańskie w Palei – historia, typologia, tekstologia*, [in:] *Widmo Mahometa, cień Samuela. Cesarstwo Bizantyńskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur (VII–XV w.)*, eds. Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, K. Marino, T. Wołńska, Łódź 2020, s. 243.

¹² *Opowieść o bitwie z Mamajem*, s. 180. *Vide*: М.А. Батунский, *Россия...*, s. 63–64; В.Н. Рудяков, *Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII–XV в.*, Москва 2014, s. 158; M. Garzanti, *Le origini medievali della “santa Russia”. La commemorazione della battaglia di Kulikovo (1380) nella Narrazione del massacro di Mamaj*, RMR 17.1, 2016, s. 28.

¹³ *Chronograf ruski* (redakcja zachodnioruska), s. 122.

Z nakreślonej wyżej konwencji wyłamują się tylko nieliczni twórcy staroruscy, m.in. kupiec twerski Atanazy Nikitin, przywołujący na kartach swego *itinerarium* informacje na temat rodziny Mahometa i wiele szczegółów dotyczących obyczajowości muzułmanów, które najprawdopodobniej zaczerpnął wprost od wyznawców islamu w trakcie swej długiej wędrówki po terenach Bliskiego Wschodu (1468–1475)¹⁴, czy też Maksym Grek (wł. Michał Trivolis, ok. 1470–1555) – autor pierwszego na gruncie piśmiennictwa wschodniosłowiańskiego wyczerpującego, erudycyjnego i w pełni oryginalnego omówienia sylwetki arabskiego proroka (z przywołaniem kilku wydarzeń z jego biografii) oraz reguł stworzonej przez niego religii¹⁵.

Analizując materiał źródłowy można też odnieść wrażenie, że mieszkańcy średniowiecznej Rusi – jakkolwiek na przestrzeni stuleci nieustannie wchodzili w kontakt z wieloma różnymi ludami, wyznającymi islam – nieomal nigdy nie odczuwali potrzeby opisanie ich religijności na podstawie własnych, bezpośrednich doświadczeń. Jak zauważył już Dymitr Lichaczow (1906–1999), w średniowiecznym piśmiennictwie ruskim próżno także szukać bezpośrednich przekładów z języków orientalnych (arabskiego, tureckiego czy tatarskiego)¹⁶. Muzułmańska myśl teologiczna i filozoficzna pozostawała zatem nieomal całkowicie nieznana na interesującym nas tu gruncie aż do XVII w.¹⁷ Pierwsze całościowe słowiańskie tłumaczenie Koranu – bazujące na oryginale arabskim – powstało najprawdopodobniej dopiero w XV–XVII w., w środowisku Tatarów (Lipków), pozostających w służbie Rzeczypospolitej Obojga Narodów. W okresie wcześniejszym na obszarze *Slavia Orthodoxa* czytane były natomiast tylko te fragmenty świętej księgi islamu, które zostały przytoczone w pismach chrześcijańskich apologetów: bizantyńskich lub też znanych w greckim przekładzie¹⁸.

¹⁴ М.А. Батунский, *Россия...*, s. 191.

¹⁵ Р. Вушковић, *Orthodoxy...*, s. 127–128.

¹⁶ Д.С. Лихачев, *Поэтика древнерусской литературы*, Москва 1979, s. 11.

¹⁷ И.Ю. Крачковский, *Предистория русской арабистики. Киевская и Московская Русь*, [in:] *Избранные сочинения*, vol. V, Москва–Ленинград 1958, s. 27–29.

¹⁸ Z.A. Brzozowska, *Koran w piśmiennictwie cerkiewnosłowiańskim? Fragmenty tłumaczeń i ślady recepcji (uwagi wstępne)*, WS 65, 2020, s. 46–56.

Wyobrażenia Słowian Wschodnich na temat islamu i osoby jego założyciela zostały zatem ukształtowane w X–XVI w. pod przemożnym i wieloaspektowym wpływem literatury bizantyńskiej: zarówno w ośrodkach piśmienniczych na Bałkanach (w Bułgarii, Serbii, na górze Athos), jak i na Rusi, przyswajano konstantynopolitańską narrację na temat wpływu nauk i poczynań Mahometa na dzieje ludzkości, zawartą w dziełach historio-geograficznych tłumaczonych na język cerkiewnosłowiański (m.in. kronikach Jerzego Mnicha zw. Hamartolosem, Symeona Logotety czy Jana Zonarasa). Na obszarze *Slavia Orthodoxa* powstawały również przekłady tekstów polemicznych, skierowanych przeciwko poglądom religijnym i obyczajom muzułmanów, pióra autorów bizantyńskich (np. Jana z Damaszku, Michała Synkellosa, Eutymiusza Zygabena) lub zachodnioeuropejskich, poznawanych za pośrednictwem wcześniejszej, greckiej translacji (*Contra legem Sarracenorum* Riccolda z Monte Croce). Na język cerkiewnosłowiański przetłumaczono także anonimowy obrzęd liturgiczny, stworzony w połowie IX w. na terytorium cesarstwa wschodniorzymskiego z myślą o osobach dokonujących konwersji z islamu na chrześcijaństwo. Informacje o arabskim proroku i jego wyznawcach staroruscy twórcy mogli też odnaleźć na kartach utworów hagiograficznych, przełożonych z greki bizantyńskiej i rozpowszechnionych w obrębie takich zbiorów, jak prologi lub mineje lekcyjne, np. w spisany przez Grzegorza Dekapolitesa w pierwszej połowie IX stulecia, *Słowie o Saracenie, ochrzczone pod wpływem wizji, której doświadczył w cerkwi św. Jerzego* (Глоꙋ в Горочининѣ крѣтившимъ сѧ ѿ видѣннѧ ѣже видѣ въ црѣви сѣго Георгиа)¹⁹.

¹⁹ Wyczerpujące omówienie tekstów, zawierających informacje na temat Mahometa i islamu, które zostały przyswojone w średniowiecznym piśmiennictwie ruskim, znajduje Czytelnik w monografii: Z. A. B r z o z o w s k a, M. J. L e s z k a, T. W o l i Ń s k a, *Muhammad and the Origin of Islam in the Byzantine-Slavic Literary Context. A Bibliographical History*, Łódź–Kraków 2020 (tam też – dalsza literatura przedmiotu). W trakcie prac nad tą publikacją wyodrębniliśmy trzydzieści dziewięć utworów, znanych na Rusi, w których poruszona została problematyka narodzin islamu i biografii Mahometa. Tylko dziewięć z nich można uznać za całkowicie oryginalne lub kompilacyjne teksty cerkiewnosłowiańskie, trzydzieści pozostałych to zabytki literatury przekładowej. Zdecydowaną większość (26) stanowią utwory bizantyńskie, a cztery teksty, które pierwotnie spisano w innych językach (arabskim, syryjskim, łacińskim), upowszechniły się na obszarze *Slavia Orthodoxa* za pośrednictwem tłumaczeń greckich. Jedynym antymuzułmańskim

* * *

Opowieści o kobietach z otoczenia Mahometa, które odnaleźć można w tekstach staroruskich, zostały zatem zaczerpnięte ze źródeł bizantyńskich. Co ciekawe, spośród wszystkich osób bliskich muzułmańskiemu prorokowi zdecydowanie najczęściej przywoływana jest w piśmiennictwie Słowian Wschodnich jego pierwsza żona Chadidża (wł. Chadidża bint Chuwajlid, 555–619). Wiele miejsca poświęcili jej m.in. anonimowi twórcy dość rozpowszechnionego w średniowiecznej literaturze ruskiej utworu *O heretyku Mahomecie* (**О Бохмитѣ еретицѣ**; incipit: **Нъ и срачиньскыи началникъ, злын пррѣкъ Бохмитъ...**)²⁰. W swej całościowej postaci został on zawarty w dwóch kompilacjach historiograficznych z XV–XVI w.: *Latopisie helleńskim i rzymskim* drugiej redakcji oraz w trzecim tomie *Iluminowanego zводу latopisarskiego* (РНБ, F.IV.151, fol. 677–681')²¹. Wspomniana opowieść pojawia się również w obrębie rękopisów typu

traktatem łacińskim, który czytano na wschodzie Słowiańszczyzny przed połową XVI w., było zatem *Contra legem Sarracenorum* autorstwa Riccolda z Monte Croce (ok. 1300 r.). Podstawę jego przekładu cerkiewnosłowiańskiego stanowiło najprawdopodobniej wcześniejsze tłumaczenie na grekę, wykonane przez Demetriusza Kydonesa (ok. 1360 r.). Łacińskie utwory polemiczne zaczęły upowszechniać się na Rusi dopiero w drugiej połowie XVI w., wskutek intensyfikacji kontaktów z Rzeczpospolitą Obojga Narodów, za sprawą takich osób, jak np. książę Andrzej Kurbski (1528–1583).

²⁰ Tekst ten opublikowałam w wersji oryginalnej (na podstawie odczytu rękopisu РГБ, 228.162 z 1485 r.), wraz z jego autorskim polskim przekładem oraz komentarzem, w dwóch artykułach: Z. A. B r z o z o w s k a, *Zapóżyczona 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)*, [in:] *Widmo Mahometa, cień Samuela. Cesarstwo Bizantyńskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur (VII–XV w.)*, eds. Z. A. B r z o z o w s k a, M. J. L e s z k a, K. M a r i n o w, T. W o l i ń s k a, Łódź 2020, s. 19–34, 37–41; e a d e m, *O heretyku Mahomecie – opowieść o narodzinach islamu w Latopisie helleńskim i rzymskim drugiej redakcji*, SA 61, 2020, s. 101–116. Zawarty w niniejszym rozdziale opis utworu *O heretyku Mahomecie* stanowi skrót rozważań, zawartych w obu wyżej wspomnianych pracach.

²¹ *Latopis helleński i rzymski*, s. 402–405; *Iluminowany zwód latopisarski*, vol. VIII, s. 389–396. W wersji skróconej lub fragmentarycznej utwór ten odnajdujemy także w innych staroruskich tekstach historiograficznych: *Chronografie troickim z XIII–XIV w.* (s. 336–338); *Chronografie rogożskim z XV w.* (s. 67–69); pierwszej redakcji *Chronografu ruskiego z 1512 r.* (s. 308–309) oraz *Latopisie Zmartwychwstania z XVI w.* (s. 249).

miscellanea, np. w manuskrypcie РНБ, 728.1285 z pierwszej ćwierci XV w., przez wielu badaczy uznawanym za niezwykle wierną kopię protografu z okresu przedmongolskiego, a tym samym – zawierającym teksty rozpowszechnione na Rusi już w XI–XII w. (fol. 105d–108a)²². Utwór *O heretyku Mahomecie* (У Бохмита еретича) zamieszczono także – jako integralną część zabytku kompilacyjnego *Глово на Бъздвиженіе честнаго и животворящаго Креста*²³ – w staroruskich minejach lekcyjnych z XV–XVI w., pod datą 14 IX (święto Podwyższenia Krzyża Św.): РГБ, 304.I.666, fol. 53’–56’ (z końca XV w.); РГБ, 113.590, fol. 65–68 (1451–1494); РГБ, 304.I.663, fol. 252’–257’ (ze schyłku XV lub początku XVI w.); ГИМ, Син. 169, fol. 97’–100 (XVI w.); РГБ, 173.I.88, fol. 167’–171 (XVI w.). Odnajdujemy go też w tomie wrześnieowym *Wielkich minei lekcyjnych* metropolity Makarego: РНБ, 728.1317, fol. 171c–172c; ГИМ, Син. 986, fol. 336c–338a; ГИМ, Син. 174, fol. 385b–386d²⁴.

W tym miejscu należy podkreślić, że opowieść *O heretyku Mahomecie* nie jest oryginalnym utworem staroruskim, a jedynie zapożyczeniem z cerkiewnosłowiańskiego przekładu kroniki Jerzego Mnicha zw. Hamartolosem – autora bizantyńskiego, tworzącego w Konstantynopolu za panowania cesarza Michała III (842–867). Ponieważ od epoki, w której nauczał Mahomet, dzieliło go ok. 200 lat, w swej pracy posiłkował się on przekazami wcześniejszych twórców. I tak, *stricte* historiograficzne sekwencje, opisujące młodość i pierwsze objawienia muzułmańskiego proroka oraz najazd wojsk arabskich na wschodnie tereny cesarstwa bizantyńskiego, 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,

²² *Антология памятников литературы домонгольского периода в рукописи XV в. Софийский сборник*, eds. Г.С. Баранкова, Н.В. Савельева, О.С. Сапожникова, Москва–Санкт-Петербург 2013, s. 24, 50, 278–283.

²³ Okoliczności powstania tego utworu zostały już omówione w rozdziale pierwszym niniejszej monografii, w paragrafie: *Portret herezjarchini – manichejka Kalinika i jej uczniowie*.

²⁴ W obrębie *Wielkich minei lekcyjnych* tekst *O heretyku Mahomecie* został opublikowany już w XIX stuleciu: *Великія Минеи Четьи. Сентябрь. Дни 14–24*, Санкт-Петербург 1869, col. 735–738.

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.²⁵

Najobszerniejszą część analizowanej opowieści stanowi natomiast swego rodzaju tekst polemiczny, prezentujący najważniejsze dogmaty islamu i elementy obrzędowości/obyczajowości muzułmanów. I ta partia narracji Jerzego Mnicha jest treściowo zależna od źródeł wcześniejszych. Jej obszerny fragment zaczerpnięty został z niezachowanego do naszych dni w formie całościowej traktatu Michała Synkellosa, wschodniochrześcijańskiego autora o arabskich korzeniach, tworzącego po grecku²⁶. Pozostała część omawianego tekstu jest najprawdopodobniej oryginalnym utworem pióra Jerzego Mnicha. Informacje na temat wyobrażeń religijnych muzułmanów czerpie on tu, co prawda, z wcześniejszych przekazów, m.in. z poświęconego islamowi rozdziału traktatu *O herezjach* Jana Damasceńskiego oraz *Dysputy Saracena z chrześcijaninem*, za autora której uznawany jest bądź ten ostatni twórca, bądź też jego arabskojęzyczny uczeń, Teodor Abu Kurra (ok. 740/750–ok. 820/830)²⁷, niemniej jednak

²⁵ 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; *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. I, 600–900, eds. 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.

²⁶ 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.

²⁷ Istnienie cerkiewnosłowiańskiego przekładu *Dysputy Saracena z chrześcijaninem* jest zagadnieniem wciąż oczekującym na naukowe opracowanie. Nie ulega wątpliwości, iż tekst ten został przyswojony na obszarze *Slavia Orthodoxa*. Najprawdopodobniej przetłumaczono go na Rusi u schyłku średniowiecza. Słowiańską wersję analizowanego źródła możemy bowiem odnaleźć na kartach kilku późnych rękopisów ruskich, m.in. РГБ, 304.I.201, fol. 263–267 (z pierwszej połowy XVII w.) oraz РНБ, Q.I.264, fol. 321'–324' (XVII w.). Cerkiewnosłowiański przekład *Dysputy* (Гіе прѣвнїе второе выписано не книги Дамаскиновы. Е немже описветса гаданїа хр҃тїанина ко Срацыншанѣ) nie był całościowy. Co ciekawe, układ tekstu wersji słowiańskiej jest zbieżny z łacińską redakcją zabytku (*Disceptatio Christiani et Saraceni*), wydaną przez Lequina w 1712 r. Interesujący nas tu utwór miał się również znaleźć w niewielkim zbiorze tekstów patrystycznych,

nadaje im swój własny koloryt²⁸. Jak podkreśla wielu badaczy, od wcześniejszych autorów wschodniochrześcijańskich, piszących o Mahomecie i islamie, Jerzego Mnicha odróżnia wyjątkowo ostry i bezkompromisowy ton wypowiedzi. Zażarcie polemizuje on z muzułmanami, nie szczędząc im nieprzyjaznych, a często nawet – wręcz obraźliwych epitetów²⁹.

Z punktu widzenia prowadzonych w niniejszej pracy rozważań najistotniejsza wydaje się jedna kwestia: mieszkańcy Rusi z XV–XVI stulecia, czerpiąc wiedzę na temat biografii Mahometa oraz 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, mających bezpośrednią styczność z Arabami³⁰.

Jaki obraz Chadidży wyłania się zatem z tekstu *O heretyku Mahomecie*? Opowieść o losach założyciela islamu otwiera konstatacja, że był on we wczesnej młodości do tego stopnia ubogi, iż – zmuszony okolicznościami życiowymi i koniecznością zarobienia na swe utrzymanie – musiał nająć się do pracy u kobiety: bogatej wdowy o imieniu Digana (Оубога же свѣщъ прежденареченомъ Бохмитѣ, ключиса натиса емѣ к женѣ богатїи и сродьници емѣ, наричлемѣи Дигана)³¹. Co ciekawe, autorzy przekazu podkreślają, że Mahometa łączyła z jego ówczesną chlebobawczynią nić pokrewieństwa (w istocie, według tradycji arabskiej, Chadidża była siostrą stryjecną proroka)³². Nie ukrywają również – podobnie jak twórcy muzułmańscy – i tego faktu, że Mahomet był w pewnym

prawdopodobnie przetłumaczonych przez Andrzeja Kurbskiego, który ukazał się drukiem w 1585 r. w oficynie Mamoniczów w Wilnie. P. B u s h k o v i t c h, *Orthodoxy...*, s. 129–130; Z. A. B r z o z o w s k a, M. J. L e s z k a, T. W o l i ń s k a, *Muhammad...*, s. 132–138.

²⁸ A.-Th. K h o u r y, *Les Theologiens...*, s. 181–182; *Christian-Muslim Relations...*, s. 439–440, 731; Ю. В. М а к с и м о в, *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.

²⁹ A.-Th. K h o u r y, *Les Theologiens...*, s. 182; Ю. В. М а к с и м о в, *Византийские сочинения...*, s. 66; T. W o l i ń s k a, *Elity...*, s. 558–559.

³⁰ Z. A. B r z o z o w s k a, *Zapożyczona czy własna wizja...*, s. 23.

³¹ *O heretyku Mahomecie*, 3, s. 30.

³² M. M. D z i e k a n, *Hadiga, żona Proroka Muhammada w Usd al-gaba fi marifat as-sahaba Izz ad-Dina Ibn al-Atira i innych klasycznych źródłach arabskich*, [in:] *Kobiety Bliskiego Wschodu*, eds. M. M. D z i e k a n, I. K o ń c z a k, Łódź 2005, s. 21.

okresie swego życia materialnie zależny od kobiety³³, a pracując dla niej (tj. prowadząc karawany handlowe z głębi Półwyspu Arabskiego do Egiptu i Palestyny) zdobył doświadczenia, które pomogły mu w jego późniejszej misji reformatora religijnego: stykał się bowiem na tych terenach z wyznawcami judaizmu i chrześcijaństwa (ПРЕБЫВАЮЩЕ ЖЕ ЕМЪ В ПАЛЕСТИНѢ, И ПОЖИ СЪ ИЮДѢИ, И СЪ КРЪТІЯНЫ ЛОВАЛШЕ Ѡ ИСПИСАНІА НѢККИХЪ СЛОВЕСЪ)³⁴. Odmienne od autorów muzułmańskich rysują natomiast twórcy tekstu *O heretyku Mahomecie* początek małżeństwa założyciela islamu z Chadidżą: związek ten, ich zdaniem, zainicjował późniejszy prorok. Miał on przechytrzyć czy nawet uwieść swą pracodawczynię (ПОМАЛЪ ДЕРЪЗНОВЪ ПРЕЛЪСТИ ЖЕНЪ. ВДОВѢ СВЪЩИ ЕИ. И ПОИМЕТЬ Ю ЖЕНОЮ СОБѢ)³⁵. Paradoksalnie, całkowicie zgodny z obyczajowością arabską początku VII w. fakt, że to kobieta wyszła z propozycją poślubienia zatrudnionego u niej młodzieńca³⁶, zdaje się nie mieścić w światopoglądzie średniowiecznych chrześcijan.

Autorzy analizowanego utworu przypisują Chadidży również nadzwyczaj istotną rolę w powstaniu nowej religii monoteistycznej na Półwyspie Arabskim, sugerując, że była ona poniekąd inicjatorką objawień Mahometa, czy też – jego kłamstw, że doznaje swych mistycznych wizji. Twórcy opowieści stwierdzają, że muzułmański prorok cierpiał w młodości na chorobę umysłową lub nerwową (epilepsję?), wywołującą gwałtowne ataki i stany utraty przytomności (ИМАШЕ ЖЕ И СТРѢТЬ РОУМОВАТЬ ШИБЕНЬА

³³ W. W a l t h e r, *Kobieta w islamie*, transl. J. S z y m a ń s k a, Warszawa 1982, s. 74; L. A h m e d, *Women and the Advent of Islam*, Sig 11.4, 1986, s. 672; *Women in Islam. An Anthology from the Quran and Hadiths*, ed., transl. N. A w d e, London–New York 2000, s. 10; M. A. G h a d a n f a r, *Great Women of Islam. Who Were Given the Good News of Paradise*, transl. J. M u h a m m a d Q a w i, Riyadh 2001, s. 23; M. R u t h v e n, *Islam*, transl. D. Ś c i ś l e w s k a, Łódź 2019, s. 66.

³⁴ *O heretyku Mahomecie*, 3, s. 31.

³⁵ *Ibidem*, s. 30–31.

³⁶ W. W a l t h e r, *Kobieta w islamie...*, s. 74; L. A h m e d, *Women and the Advent...*, s. 672; F. M e r n i s s i, *The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, New York 1991, s. 28, 116; M. R o d i n s o n, *Mahomet*, transl. E. M i c h a l s k a - N o v á k, Warszawa 1991, s. 53; L. A h m e d, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven–London 1992, s. 42; M. A. G h a d a n f a r, *Great Women...*, s. 24–25; M. M. D z i e k a n, *Hadiga...*, s. 19; M. R u t h v e n, *Islam...*, s. 66.

вѣз'роучашет во сѧ). Jego kondycja martwiła Chadidżę, a także budziła w niej rozżalenie: denerwowało ją to, że choć sama była osobą wywodzącą się ze znacznego rodu, powszechnie szanowaną i bogatą, poślubiła tak nieodpowiedniego dla niej mężczyznę – nie tylko biednego, ale również zdradzającego objawy obłędu (ЖЕНА ЕГО ПЕЧАЛНА СЕГО РАДИ. ЯКО ВЕЛИКАГО РОДА СОУЩА БОГАТА К ТАКОВОМУЖ МОУЖВ СОЧТАВШИСА, НЕ ТОЧЬЮ ОУБОВЪ, НЬ И РЪМОМЪ ШИБЕНА). Mahomet, aby uspokoić wzburzoną małżonkę, powiedział jej zatem, że doznaje przerażających wizji, w których nawiedza go sam archanioł Gabriel (страшно видѣнїе виж'ю, именовъ Гаврїила агг'ла. и не терпѧ его видѣнїа. ижемогаю из'роучаюса)³⁷.

Co ciekawe, w tym punkcie narracji pojawia się jeszcze jedna osoba: pewien nieznan z imienia, ubogi arianin, podający się za mnicha, który dzięki kłamstwom i przebiegłości uzyskał niezwykle wpływ na oboje małżonków (же свѣдѣтельствовавшю емоу арью нѣкоемъ мнихъ. лжеименоуясѧ лихаго ради притѧжанїа, се же бошью прельсти его)³⁸. Najprawdopodobniej ta tajemnicza postać stanowi odprysk znanej w piśmiennictwie arabskim, syryjskim i bizantyńskim legendy o Sergiuszu Bahirze – nieortodoksyjnym (ariańskim lub nestoriańskim) mnichu chrześcijańskim, który miał w znacznym stopniu ukształtować wyobrażenia religijne przyszłego muzułmańskiego proroka³⁹.

W opowieści *O heretyku Mahomecie* Chadidża została również ukazana jako pierwsza propagatorka nauk Mahometa. Zdaniem twórców

³⁷ *O heretyku Mahomecie*, 3, s. 31.

³⁸ *O heretyku Mahomecie*, 4, s. 31.

³⁹ S. Gerö, *The Legend of the Monk Bahirā, the Cult of the Cross and Iconoclasm*, [in:] *La Syrie de Byzance à l'Islam: VII^e–VIII^e siècles. Actes du Colloque international „De Byzance à l'Islam”, Lyon – Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11–15 Septembre 1990*, eds. P. Canivet, J.-P. Rey-Coquais, Damas 1992, s. 47–57; B. Roggema, *The Legend of Sergius Bahirā. Eastern Christians Apologies and Apokalyptic in Response to Islam*, Leiden–Boston 2009; A. Bahkou, *The Monk Encounters the Prophet. The Story of the Encounter between Monk Bahira and Muhammad as it is Recorded in the Syriac Manuscript of Mardain 259/2*, CRS 3.6, 2015, s. 349–357; idem, *The Story of the Encounter between Monk Bahira and Muhammad as it is Recorded in the Syriac Manuscript of Mardain 259/2: „The Monk Encounters the Prophet”*, Lewiston 2017; T. Wolńska, *Wizerunek Mahometa w chrześcijańskiej wersji legendy o Sergiuszu Bahirze na przykładzie drugiej redakcji arabskiej*, [in:] *Widmo Mahometa...*, s. 247–277.

zabytku, nie tylko uwierzyła ona w prawdziwość objawień swego męża, ale też sama zaczęła je głosić innym Arabkom (ЖЕНА ПРЕЛЪЩЕНА БЫВШИ, КО ИНЪБЛЪТЪ ЖЕНАМЪ БЕСЪБДОВАВШИ, ЕДИНОПЛЕНЬНИКЪ СВОИХЪ ПРОПОВЪДА ИМ, ЯКО ПРОРЪКЪ ЕМЪ БЫТИ СВЪЩЪ). Co ciekawe, kobiety miały następnie przekazać wieść o pojawieniu się Bożego posłańca spokrewnionym z nimi mężczyznom (m.in. zwierzchnikowi plemienia), inicjując tym samym proces rozpowszechniania się nowej religii monoteistycznej na półwyspie⁴⁰.

Przełomowym momentem w życiu Mahometa była, według autorów analizowanego tekstu, śmierć Chadidży. Nasza bohaterka ustanowiła bowiem męża swoim jedynym spadkobiercą. Przejąwszy olbrzymi majątek, ale też wysoką pozycję społeczną żony, mógł się on odtąd poświęcić głoszeniu nowej religii w całej „krajnie Jatribu” (ЖЕНА ЖЕ ОУБЕ ОУМЕРШИ БОХМИТЪЖ, ПРІАТЕЛА НАСЛѢДНИКА ВСТАВИ БОХМИТА БОГАТСТВЪ СВОЕМЪ. И ѠТОЛѢ ОУБЕ СЛАВЕНЪ БЫЕ И БОГАТЪ. И ѠДЕРЖИМЪ БАШЕ ЗЛАА ПРЕЛЕСТЬ ЕРЕТИЧЕСТВА ЕГО СТРАНА⁴¹ (ФФРИВОВЬСКИМЪ)⁴¹.

W tym miejscu warto zauważyć, że w jednym z odpisów omawianego utworu, w trzecim tomie *Iluminowanego zwodu latopisararskiego* (РНБ, F.IV.151), opowieści o życiu muzułmańskiego proroka towarzyszy miniatura (fol. 677), na której został on ukazany w gronie swoich uczniów. Staroruski artysta zignorował jednak przekaz źródła, sugerującego czytelnikowi, że islam był religią u swego zarania głoszoną głównie przez kobiety, przedstawiając Mahometa – zgodnie z odpowiadającą wyobrażeniom XVI-wiecznego odbiorcy chrześcijańskiego konwencją – wyłącznie w towarzystwie mężczyzn⁴².

⁴⁰ *O heretyku Mahomecie*, 4, s. 31. Przekaz ten nie odbiega, co ciekawe, od tradycji muzułmańskiej, zgodnie z którą Chadidża była rzeczywiście jedną z pierwszych nawróconych na islam osób, gorliwie propagujących nową religię. W. W a l t h e r, *Kobieta w islamie...*, s. 74; L. A h m e d, *Women and the Advent...*, s. 672; F. M e r n i s s i, *The Veil...*, s. 103; L. A h m e d, *Women...*, s. 42, 47–48; *Women in Islam...*, s. 10; M. A. G h a d a n f a r, *Great Women...*, s. 21; A. B a r l a s, “Believing Women” in Islam. *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*, Austin 2002, s. 122; M. M. D z i e k a n, *Hadiga...*, s. 14–15; N. M. E l C h e i k h, *Women, Islam, and Abbasid identity*, Cambridge, MA–London 2015, s. 98–99, 101–103; M. R u t h v e n, *Islam...*, s. 68.

⁴¹ *O heretyku Mahomecie*, 5, s. 31. Niektórzy badacze muzułmańscy podkreślają, że Mahomet nie odziedziczył majątności Chadidży i do końca życia pozostawał ubogi. A. B a r l a s, “Believing Women”..., s. 225.

⁴² Z. A. B r z o z o w s k a, *Jeden z herezjarchów...*, s. 453–455, 469.



Fig. 14. Mahomet z uczniami. Fragment miniatury z *Iluminowanego zwođu* (PHB, F.IV.151, fol. 677), połowa XVI w.

Z wizerunkiem Chadidży, który zawierał wiele podobieństw do ukazanego wyżej, staroruski czytelnik mógł się również zetknąć podczas lektury cerkiewnosłowiańskich przekładów tekstów historiograficznych i polemicznych, których autorzy bazowali na przekazie Teofanesa lub Jerzego Mnicha, np. kroniki Symeona Logotety⁴³, traktatu *Panoplia Dogmatica*

⁴³ Symeon Logoteta (przekład słowiański), s. 67–68: Оубогу же и сирѡ сжщѡ прѣжѣ реченомѡ Моамеѡв, пристѡпи къ нѣкои женѣ сѣроѡници его, имене^м Хаѡга, пристаѡвъ по искоупѡв за камиле^х еж, яко гонити и^х и кѡпла дѣбати, по малѡ же прѣемъ дрѣзновнѣе, прѣемѡже женѡ и оженисѡ еж и наслѣди имѣнѣе еж и камилѣ. Приходѡ же въ Палестина, приопцаѡсѡ и хрѣтианомѡ, лѡвѡ нѣкаѡ ѿ писанї и^х. Илѣше же стрѣтъ истѡпленїа, сирѣчь вѣсованїа, и, се оубѣдѣвши, жена скрѣвѣше сѣло, занѣ сицевоиѡ припрѣжесѡ, не тѣчїж нищѡ, нж и вѣснѡ, оумысли^и онѡ оубѣшити ѡ, сице гїѡ, ѡко видѣнїе агїѡла, нарицаемаго Гаврїѡла, вижѡж и, не мѡгы трѣпѣти зрака его, омрачае^м падаж. Она же мнїха нѣкоего, залѡвѣрїа раѡ^м тамо изгнана сжща и гостѣ и^м, призва и възвѣсти емѡ вѣсѡ и имѡ агїѡлово, он же, оубѣтъ ѿ Моамеѡа имѡ, оубѣшивъ ѡ, рече, яко истинѡж гїеть,

Eutymiusza Zygabena⁴⁴ czy też dzieła *Contra legem Sarracenorum* Riccolda z Monte Croce⁴⁵ (ten ostatni autor informacje o życiu arabskiego proroka zaczerpnął najprawdopodobniej z tekstu, zależnego od łacińskiego przekładu dzieła Teofanasa, wykonanego w latach 871–874 przez Anastazjusza Bibliotekarza)⁴⁶.

Odmienny obraz małżeństwa Chadidży i Mahometa odnajdujemy natomiast w jednym z trzech tekstów polemicznych autorstwa Maksyma Greka, pt. *Слово оскаржения przeciwко herezји Hagarenów i temu, który ją wymyślił: nieчистему psu Mahometowi* (ГЛОВО ѠБЛИЧИТЕЛНО НА АГА-

сѣи во, рѣ^и, аггѣль кѣ въсѣ^и прр^окомь послаетсѣ. Она же, славомь лѣжа оног прѣлѣщена бывши, проповѣда своеплеменный^и жена^и прр^ока того сѣща, мни^х же тѣи бѣ^и Ѡ Калистратова монастырѣ, ереси нѣкыа прогнанъ и изгнанъ Ѡ Црйграда.

⁴⁴ E u t y m i u s z Z y g a b e n, *Panoplia Dogmatica* (przekład słowiański), 1 – ОГНБ, 1/108, fol. 24–24¹: и сѣлаво юнъ въсиротѣвъ, прѣбывааше ѱ же^и нѣкотороїе вдовице, по родѣ емв присвоенѣ. дѣтѣскыи же прѣлѣ^и въ възрастѣ, по^ишъ сѣи и смѣнисе еи. и явленнѣ възеть тѣ въ женѣ. бывже вбогѣ илѣнїи^и еи, многаци Ѡхож^ааше по кѣпли. и нѣкогда бывъ въ Палестїни, бесѣдова евреемь. таже ариано^и. потом же несторїано^и. и мнѣ се любо зчителе нь почрѣпе въскорѣ Ѡ евреи вбо единначелїе, Ѡ арианъ же слово и дѣхъ зданна, Ѡ несторїанъ же члѣкослѣженїе. и сложнѣ Ѡ ни^х вѣрѣв себѣ състави. недвговавшъ же нѣкогда раслабленїе вдомь, явельшїа се сего жена сѣло негодовааше, нь тѣкмо яко нищемѣ съчетавшї, нь и яко раслаблена имѣщи посагшаго. вѣше же тѣ^и присвонителень инокъ нѣкто еретики, изыгнанъ въ страни шни за злодѣрїе свое бывъ. съ Ѡ навченїа Мшафѣфова, извѣсти сего сѣпрвжници яко нѣ^и Ѡ нишїи недвге сѣдрѣжациї сего, нь елико ци видить архангѣла Гаврїила, не трѣпе страшное явленїе его, въсї ѱ^и ниспадаеть страсть. ибо явленїи аггѣль къ великыи^и посладет се прр^окомь Ѡкривае тѣ^и тинны бѣжїе и развѣнїа, хотеще сямь быти. посладет же^и рѣ^и и къ мѣжѣ твоємъ яко къ великѣ прр^окѣ. сїа же звѣривше се глѣмыи^и и бивши вбрадователна, проповѣдывааше явлено дрѣгынїи^и жена^и яко великѣ прр^окъ нѣ Мшафѣф мѣжѣ еи. и вобраз^и сямь Ѡ женѣ въ мѣже слово сїе раздавши се, вдрѣжа се и встрон се твѣрдо.

⁴⁵ Riccoldo z Monte Croce, *Contra legem Sarracenorum* (przekład słowiański), 13 – РНБ, 728.1323, fol. 455d: явисѣ нѣхто Махметъ Яравланинъ. иже прѣвїе вѣатъ бы^и Ѡ нѣкоторыа вдовицы. ея же поя^и себѣ женѣ. и во сїхъ бы^и кнѣ^и на^и разбонники.

⁴⁶ N. D a n i e l, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1962, s. 239; J.V. T o l a n, *European Accounts of Muhammad's Life*, [in:] *The Cambridge Companion to Muhammad*, ed. J.E. B r o c k o p p, Cambridge 2010, s. 227; *Medieval Latin Lives of Muhammad*, eds. J. Y o l l e s, J. W e i s s, Cambridge, MA–London 2018, s. XI–XIII; M. D a w c z y k, *The Image of Muhammad in Riccoldo da Monte di Croce's Contra legem Sarracenorum*, SC 9, 2019, s. 396.

рѡньскѣю прелестѣ и змыслившѡго еѡ сквернаго ѱѡ Моамеѡа). Jest to zapewne najwcześniejszy i najobszerniejszy z antymuzułmańskich utworów uczonego Bizantyńczyka, który powstał w latach 1532–1547 i wszedł w skład najstarszego zbioru jego pism, zachowanego w odpisie РГБ, 173.I.42 (fol. 60^v–92^v). Może on zostać uznany za całkowicie oryginalny zabytek literacki, zależny jednak treściowo od wcześniejszej tradycji polemicznej⁴⁷. Autor, wychodząc z założenia, iż wyznacznikiem prawdziwości i wartości danej religii jest kondycja moralna jej założyciela, w pierwszej części swego traktatu skupia się na biografii Mahometa. Co ciekawe, posiada znacznie więcej informacji na jego temat niż inni twórcy bizantyńscy i ruscy, nie wymienia jednak wprost swoich źródeł, kontentując się jedynie wzmianką, iż swą wiedzę zaczerpnął od „godnych zaufania mężów” (якоже азъ отъ достовѣрныхъ мужен слышалъ). Według Maksyma Greka, w młodości późniejszy muzułmański prorok pracował u pewnego bogatego „Izmaility z Arabii” (работающа бо еѡ глаголютъ богаты нѣкоему Измаилтянину), prowadząc jego karawany do Palestyny i Syrii (многажды въ Палестинѣ и въ Сирии бывша наемника). Gdy wspomniany kupiec zmarł, jego żona – owładnięta miłością – uczyniła Mahometa swoim małżonkiem i współwłaścicielem wszystkich majątności (Ѵмершѣ же господинѣ еѡ, яже преже госпожа еѡ возлюбивши еѡ сожителя себѣ и наследника всѣхъ своихъ имѣнии сотвори). Zyskawszy w ten sposób wysoki status społeczny, nasz bohater powziął myśl o tym, by skłonić Arabów do porzucenia bałwochwalstwa⁴⁸.

Przekaz Maksyma Greka odróżnia zatem od wcześniejszych, bizantyńskich i ruskich (a także – muzułmańskich) opisów młodości Mahometa znamienne przesunięcie akcentów: Chadidża w jego ujęciu nie jest niezależną materialnie osobą, właścicielką sporego majątku, prowadzącą

⁴⁷ P. B u s h k o v i t c h, *Orthodoxy...*, s. 128–129; D. S a v e l y e v, *Maximus the Greek*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. VII, *Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500–1600)*, eds. D. T h o m a s, J. C h e s w o r t h, Leiden–Boston 2015, s. 135–140; Н. В. С и н и ц ы н а, *Максим Грек*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XLIII, Москва 2016, s. 43–44; M. G a r z a n i t i, *Michel Trivolis / Maxime Le Grec (1470 env.–1555/1556). Sa vie et sa carrière*, RES 90.3, 2019, s. 443; Z. A. B r z o z o w s k a, M. J. L e s z k a, T. W o l i Ń s k a, *Muhammad...*, s. 347–357.

⁴⁸ M a k s y m G r e k, s. 69.

własne interesy handlowe, która przez pewien czas była wyłączną chlebobodawczynią proroka, a jedynie – żoną jego zwierzchnika, posiadającą możliwość dysponowania majątkościami męża dopiero po jego śmierci.

* * *

Autorzy starorusy – podobnie jak inni średniowieczni polemisi chrześcijańscy, w równym stopniu bizantyńscy i zachodnioeuropejscy – często zarzucają Mahometowi lubieżność i niemoralne prowadzenie się. Podkreślają, że swoim nauczaniem i postępowaniem usankcjonował on poligamię i rozwiązłość seksualną mężczyzn w świecie muzułmańskim⁴⁹. Co ciekawe, wypowiadając tego rodzaju sądy na temat proroka, twórcy słowiańscy nie podają jednak niemal żadnych konkretnych przykładów z jego życia prywatnego po śmierci Chadidży (619–632), tj. z okresu, w którym – jak zaświadczały źródła arabskie – rzeczywiście wchodził on w związki małżeńskie z kilkunastoma kobietami jednocześnie⁵⁰, a zatem – zachowywał się w sposób, który potencjalnie mógłby dostarczyć chrześcijańskim moralistom wiele cennego materiału do formułowania oskarżeń.

⁴⁹ *O heretyku Mahometcie*, 7, s. 32: ЖЕНАМИ ЖЕ С НИМИ БЫТИ. И ТРЕБИТИ ВЛАСЫ ИЛИ. И ВСАКО ВЪЗЖАТИ ЕМУ СЛАСТОЛЮБЕЗНАА ТЕЛЕСА И. И ПЛО^т ПОХОТНА. И ВЪ СЛАСТЕ^х СЫИ РАВЪ ГРѢХѢ (s. 39: *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 – wizja muzułmańskiego rajy i roli, którą pełnić miałby w nim Mahomet*). Na temat zarzutów, formułowanych pod adresem arabskiego proroka przez polemistów bizantyńskich i zachodnioeuropejskich, *vide*: J. Me y e n d o r f f, *Byzantine views of Islam*, DOP 18, 1964, s. 120; D. J. S a h a s, *The Arab character of the Christian disputation with Islam. The case of John of Damascus (ca. 655 – ca. 749)*, [in:] *Religionsgespräche im Mittelalter*, eds. B. L e w i s, F. N i e w ö h n e r, Wiesbaden 1992, s. 200; J. V. T o l a n, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002, s. 135–155; F. Q u i n n, *The Sum of All Heresies. The Image of Islam in Western Thought*, Oxford 2008, s. 17–54; M. D h o u i b, *Maometto "profeta de li saraxini"*, It 87.4, 2010, s. 533–553; 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; e a d e m, *The Prophet in the Book: Images of Muhammad in Western Medieval Book Culture*, [in:] *Constructing the Image of Muhammad in Europe*, ed. A. S h a l e m, Berlin–Boston 2013, s. 9–32.

⁵⁰ W. M o n t g o m e r y W a t t, *Muhammad at Medina*, Cambridge 1956, s. 282–289; W. W a l t h e r, *Kobieta w islamie...*, s. 74–76; M. R o d i n s o n, *Mahomet...*, s. 269.

Wydarzeniem z życia Mahometa, które zdaje się najbardziej bulwersować zarówno autorów bizantyńskich, jak i staroruskich, był jego ślub z Zajnab (wł. Zajnab bint Dżachs, ok. 560–641)⁵¹, do którego doszło w 627 r. Kontrowersyjne okoliczności zawarcia tego małżeństwa mogły być znane mieszkańcom Rusi za sprawą kompilacyjnej *Opowieści o haniebnej wierze saraceńskiej* (Оказание о хули'ки в'ѣрѣ Грациньскѣи; incipit: **Єсть же и до'ни'ѣ держащи и прелцающе люди слоужба Измаильт'ьска рекше в'ѣра Грациньска...**), powstałej na wschodzie Słowiańszczyzny u schyłku XV w. Jej najwcześniejszą wersję odnajdujemy w rękopisie typu *miscellanea*, РГБ, 113,506 (fol. 60–66'). Manuskrypt ten jest prawdopodobnie konwolutem, a ta jego część, w której znajduje się interesujący nas tekst, została spisana pod koniec XV stulecia (1492–1493). Anonimowy kompilator opowieści „o haniebnej wierze Saracenów” dość mechanicznie połączył ze sobą trzy zabytki proveniencji bizantyńskiej, znane w cerkiewnosłowiańskim przekładzie: dedykowany islamowi rozdział traktatu *O herezjach* Jana z Damaszku, część utworu polemicznego Michała Synkellosa oraz fragmenty obrzędu wyrzeczenia się islamu. Najprawdopodobniej w swej pracy bazował on na jednym z odpisów *Nomokanonu św. Sawy* – serbskiej kompilacji prawnej, rozpowszechnionej na Rusi w drugiej połowie XIII w. Tekst wszystkich, wymienionych wyżej utworów bizantyńskich przytoczony został bowiem w rękopisie РГБ, 113,506 właśnie w przekładzie południowosłowiańskim. Co więcej, partie traktatu *O herezjach* i dzieła Michała Synkellosa zostały tu przeplecione ze sobą dokładnie w ten sam sposób, jak na kartach *Nomokanonu św. Sawy*. Za efekt pracy ruskiego skryby należy zatem uznać tylko połączenie ich z fragmentami obrzędu wyrzeczenia się islamu (paragrafy: 5–6, 11–12, 15–16, 19–22, 7)⁵².

W latach 1526–1530 *Opowieść o haniebnej wierze saraceńskiej* została włączona w obręb wstępnej wersji *Latopisu Nikonowskiego* – wielotomowego dzieła historiografii ruskiej, powstającego w kręgach bezpośrednio związanych z biskupstwem moskiewskim. Jeden z redaktorów kompilacji,

⁵¹ T.M. M u h a m m a d, *The Byzantine Theologians on Muhammad and Zaynab b. Jahsh. Marriage or Adultery?*, Bsl 67, 2009, s. 139–160; A. G ö r k e, *Between History and Exegesis: the Origins and Transformation of the Story of Muhammad and Zaynab b. Jahsh*, Ara 65, 2018, s. 31–63.

⁵² Z.A. B r z o z o w s k a, M.J. L e s z k a, T. W o l i Ń s k a, *Muhammad...*, s. 342–346.

a być może nawet – sam metropolita Daniel (1522–1539), osobiście czuwający nad spisywaniem zwołu, postanowił wzbogacić analizowany utwór o trzy autorskie komentarze⁵³. Opowieść „o wierze Saracenów” pojawia się też na kartach drugiej, zależnej tekstologicznie od *Latopisu Nikonowskiego*, zachodnioruskiej wersji *Chronografu ruskiego*, stworzonej w połowie XVI w. Omawiany tekst poddano tu daleko idącym ingerencjom redaktorskim oraz znacznie skrócono⁵⁴.

Autorzy *Opowieści o haniebnej wierze saraceńskiej* przytaczają, w ślad za Janem z Damaszku, następującą historię: Mahomet miał przyjaciela o imieniu Zajd (wł. Zajd ibn Haritha, ok. 581–629 – według tradycji arabskiej był on adoptowanym synem proroka)⁵⁵, który poślubił piękną Zajnab. Mahomet pożądał jej od pewnego czasu (**Зидъ имяше жену красну, ея же похотѣ Маамедъ**), więc oznajmił Zajdowi, że Bóg rozkazał mu odprawić swoją małżonkę. Gdy przyjaciel go usłuchał, po kilku dniach stwierdził, że Allah polecił mu ożenić się z Zajnab. Wziął ją zatem do swego domu i zaczął z nią cudzołożyć (**Тако поемъ, прелюбы сотвори съ нею**). W związku z tym wydarzeniem arabski prorok miał nawet wydać specjalne prawo, które zezwalałoby mężczyźnie na rozwodzenie się i poślubianie nowych kobiet bez żadnych ograniczeń⁵⁶.

⁵³ *Latopis Nikonowski*, AM 6498 (AD 990), s. 59–63. *Vide*: Б.М. К л о с с, *Митрополит Даниил и Никоновская летопись*, ТОДЛ 28, 1974, s. 188–201; i d e m, *Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII вв.*, Москва 1980, s. 171.

⁵⁴ *Chronograf ruski* (redakcja zachodnioruska), s. 122–123.

⁵⁵ N. A b b o t, *Women and the State on the Eve of Islam*, *AJSLL* 58.3, 1941, s. 279; W. W a l t h e r, *Kobieta w islamie...*, s. 40; M. R o d i n s o n, *Mahomet...*, s. 201–203; *Women in Islam...*, s. 10; M. A. G h a d a n f a r, *Great Women...*, s. 95.

⁵⁶ *Latopis Nikonowski*, AM 6498 (AD 990), s. 61. Warto zauważyć, iż okoliczności, w których doszło do małżeństwa Mahometa z Zajnab, są w podobny sposób opisywane przez autorów muzułmańskich (m.in. At-Tabari, VIII, 1–4), natomiast wzmianka o nowym prawie, ustanowionym przy tej okazji przez proroka, pojawia się dopiero u Jana z Damaszku. Co ciekawe, parafrazuje on w tym miejscu swego tekstu jeden z wersetów Koranu (Sura 2, 230), odnoszący się do kwestii rozwodu i ponownego zawiązania małżeństwa, tzw. *muhallil*. *Vide*: F. M e r n i s s i, *The Veil...*, s. 104; M. A. G h a d a n f a r, *Great Women...*, s. 97–100; T. M. M u h a m m a d, *The Byzantine Theologians...*, s. 143; A. G ö r k e, *Between History...*, s. 51.

Pozostałe żony Mahometa pojawiają się w materiale staroruskim jedynie epizodycznie. Wzmiankę o nich odnajdujemy w bizantyńskim obrzędzie wyrzeczenia się islamu, skomponowanym w połowie IX w. Tekst ten był najprawdopodobniej tłumaczony na język cerkiewnosłowiański aż trzykrotnie (X–XIV w.) i rozpowszechnił się na Rusi zarówno w obrębie zbiorów prawa kościelnego (tzw. *nomokanonów*), jak i ksiąg liturgicznych⁵⁷. Jak pamiętamy, posłużył on również jako źródło informacji o wyobrażeniach religijnych muzułmanów twórcom kompilacyjnej *Opowieści o haniebnej wierze saraceńskiej* – w utworze tym nie uwzględniono jednak fragmentu, w którym przywołane zostały żony proroka.

Interesujący nas tu obrzęd zawiera szereg anatem. Osoba, dokonująca konwersji z islamu na chrześcijaństwo, musiała osobiście potępić Mahometa, najważniejszych przekazicieli jego nauk, wszystkie dogmaty i zwyczaje muzułmanów, a nawet – samego Allaha, „Boga Mahometańskiego” (проклиная БѢГА Мохамедова)⁵⁸. Bezpośrednio po przekleństwach, skierowanych pod adresem proroka, jego zięcia Alego (проклиная Ялима, зятѣ Мохамедова – wł. Ali ibn Abi Talib, ok. 601–661), grona ich najbliższych uczniów i współpracowników oraz tzw. „kalifów prawowiernych”⁵⁹, we wspomnianym tekście liturgicznym zamieszczono anatemy poświęconą kobietom. Zostały w niej wymienione przede wszystkim „pierwsze, nieczyste żony Mahometa” (первыя и скверныя жены Мохамедовы): Chadidża (Зализв), Aisza (Яисв – wł. A’isza bint Abi Bakr, ok. 614–678) i Zajnab (Зиннепв). Po nich przywołano córkę proroka, Fatimę (Фатѣманв дчерь его – wł. Fatima bint Muhammad, 605/615–632). W utworze pojawia się też Umm Kulsum (Омкелфвнв – wł. Umm Kulthum bint Muhammad, ok. 603–630)⁶⁰. Co ciekawe, autorzy obrzędu uznali ją za jedną z żon

⁵⁷ Т.И. Афанасьева, *Славянская версия Евхология Великой церкви и ее греческий оригинал*, ТИРЯ 5, 2015, s. 21–22; М.В. Корогодина, *Кормчие книги XIV–первой половины XVII в.*, vol. I, *Исследование*, Москва–Санкт Петербург 2017, s. 102, 200–203; vol. II, *Описание редакций*, Москва–Санкт Петербург 2017, s. 34, 36, 110, 159; Z.A. Вгрозовска, М.Ј. Лесзка, Т. Волиńska, *Muhammad...*, s. 183–189.

⁵⁸ *Обрzęd wyrzeczenia się islamu*, 22, s. 144.

⁵⁹ *Обрzęd wyrzeczenia się islamu*, 2, s. 138.

⁶⁰ *Обрzęd wyrzeczenia się islamu*, 3, s. 138.

założyciela islamu, podczas gdy w rzeczywistości była ona – podobnie jak Fatima – jego córką z małżeństwa z Chadidżą⁶¹. Fakt zamieszczenia niniejszej anatemy w tak eksponowanym miejscu analizowanego rytuału może świadczyć o tym, iż jego autorzy mieli świadomość, jak ważną rolę odegrały niektóre żony i córki Mahometa w przekazywaniu jego objawień, a tym samym – kształtowaniu doktryny religijnej i obyczajowości muzułmanów⁶².

* * *

W tym miejscu warto postawić pytanie, w których tekstach staroruskich pojawia się postać Fatimy. Jak pamiętamy, ukochana córka Mahometa została wzmiankowana w anonimowym obrzędzie wyrzeczenia się islamu. Jej osobę przywołuje również pośrednio Atanazy Nikitin, kupiec twerski z drugiej połowy XV w., który – jak była już o tym mowa wyżej – pozostawił po sobie *itinerarium* (znane w kręgu specjalistów jako *Wędrowka za trzy morza – Хождение за три моря*), zawierające wyczerpującą relację z podróży po terenach Bliskiego Wschodu⁶³. Opisując perskie miasto Ray, autor ten – idąc za miejscową tradycją – stwierdza, że na własne oczy widział miejsce, w którym zostali zamordowani wnukowie proroka. W charakterystyczny dla swej epoki sposób pomija jednak przy tym osobę ich matki: **Я тѹ ꙋбили Шаусеня, Ялеевыхъ детей и внучатѣ Махметевыхъ** (*Tam to zabito niegdyś Szausena, dzieci Alego, a wnuczęta Mahometowe*)⁶⁴.

⁶¹ N. Abbott, *Women and the State...*, s. 271; W. Walther, *Kobieta w islamie...*, s. 41; *Women in Islam...*, s. 10; M.A. Ghadafar, *Great Women...*, s. 25; M.M. Dzikan, *Hadiga...*, s. 15.

⁶² L. Ahmed, *Women...*, s. 47; N.M. El Cheikh, *Women...*, s. 98.

⁶³ Informacje na temat tego utworu znajdzie czytelnik we wstępie do niniejszej monografii oraz w pracy: Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wołoska, *Muhammad...*, s. 333–341 (tam też – dalsza literatura przedmiotu).

⁶⁴ Atanazy Nikitin, s. 352 (polski przekład – s. 10). Autor nawiązuje tu do jednego z najważniejszych wydarzeń wczesnej historii islamu, które stało się przyczyną rozłamu w jego łonie na sunnitów i szyitów, tj. zamordowania wnuka proroka, Al-Husajna ibn Ali, syna Fatimy i Alego, wraz z rodziną, podczas starcia pod Karbalą w 680 r. J. Danek, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2011, s. 266–267; M. Ruthven, *Islam...*, s. 87–91.

Interesującym utworem, w którym odnajdujemy wzmiankę na temat Fatimy, jest też *Opowieść o mieście medyńskim, w którym, jak mówią, jest grób zwodziciela Mahometa* (Оказаніе о мѣстѣ Медійскомъ, идѣже глаголютъ гробу быти Магмета прелестника) – relacja z podróży, którą odbył w 1493 r. (AM 7001) z Wenecji na Bliski Wschód (do Egiptu, Syrii i Arabii) pewien rzymianin o imieniu Ludwik (мужъ Римлянинъ имянемъ Людвикуъ, а по нашему Логинъ)⁶⁵. Najprawdopodobniej mamy tu do czynienia z parafrazowanym skrótem łacińskiego *itinerarium* autorstwa Bolończyka, Ludovico di Varthema (ok. 1470–1517), po raz pierwszy wydane drukiem w Rzymie w 1510 r. (*Itinerario de Ludouico de Varthema Bolognese*)⁶⁶. Tekst ten został włączony w obręb jednej z późniejszych redakcji *Chronografu ruskiego*, sporządzonej w 1617 r. Odnajdujemy w nim m.in. opis pobytu Ludwika w Medynie. Autor wspomina, że widział tam księgi, w których zostały przedstawione czyny Mahometa i jego towarzyszy – jednym z nich był zaś Ali, zięć proroka, mąż jego córki Fatimy (Антогалина, зятя Магметова, что взялъ дочь его Фатомію)⁶⁷.

„Wielką nieobecną” literatury staroruskiej zdaje się natomiast matka Mahometa (Amina bint Wahb, ok. 549–577/578): w żadnym ze średniowiecznych tekstów wschodniosłowiańskich nie odnajdziemy bodaj najskromniejszej wzmianki na jej temat. Pojawia się dopiero w utworze *O Mahomecie, czarowniku i heretyku, którego Saraceni nazywali prorokiem* (О Магмете волхвѣ и еретикѣ, егоже Сарацыны пророка нарицаху), zamieszczonym na kartach późnego wariantu *chronografu* z XVII w. (РНБ, F.XVII.21, fol. 532–535). Autor opowieści twierdzi, że rodzicielka późniejszego muzułmańskiego proroka była Żydówką, w dzieciństwie poddała go obrzezaniu i zaznajomiła z różnymi obrzędami i wierzeniami judaizmu (fol. 532: ѿ матери жидовки родилсѧ. матери же его хотѣвши верѣзати по жидовскѣ законѣ и оучинила на⁴ нимъ матери его волю свою)⁶⁸.

⁶⁵ *Opowieść o mieście medyńskim*, s. 178.

⁶⁶ *The Travels of Ludovico di Varthema in Egypt, Syria, Arabia Deserta and Arabia Felix, in Persia, India, and Ethiopia, A.D. 1503 to 1508*, eds. G. Percy Badger, J. Winter Jones, London 1863, s. 26–31.

⁶⁷ *Opowieść o mieście medyńskim*, s. 179.

⁶⁸ Pogląd o żydowskim pochodzeniu matki Mahometa pojawił się w piśmiennictwie ruskim dopiero w XVI–XVII w. i najprawdopodobniej został zaadaptowany z literatury

* * *

Reasumując, w średniowiecznym materiale ruskim (XI–XVI w.) odnaleźć możemy wzmianki na temat pięciu kobiet z najbliższego otoczenia Mahometa: trzech spośród jego żon (Chadidży, Aiszy i Zajnab) oraz dwóch córek (Fatimy i Umm Kulsum). Pojawiają się one zarówno w kompilacjach historiograficznych, utworach liturgicznych i polemicznych, jak i – opisach podróży na Bliski Wschód. Należy jednak podkreślić, iż większość autorów/redaktorów wschodniosłowiańskich nie poświęca im przesadnie wiele miejsca w swych tekstach: zazwyczaj niewiasty te są wspomniane niejako mimochodem, przy okazji omawiania różnych aspektów z historii islamu lub obyczajowości muzułmanów. Jediną staranniej nakreśloną postacią kobiecą, która występuje w staroruskich opowieściach o życiu arabskiego proroka, jest jego pierwsza żona, Chadidża. W zabytku *O heretyku Mahomecie* natrafiamy zarówno na opisy jej przeżyć wewnętrznych, jak i próby wyjaśnienia posunięć, które umożliwiły jej małżonkowi przeistoczenie się z ubogiego kupca w reformatora religijnego i „przywódcę Saracenów”.

Niektórzy spośród interesujących nas tu twórców zdają się mieć świadomość, jak ważną rolę odegrały żony i córki muzułmańskiego proroka (zwłaszcza Chadidża i Fatima) w przekazywaniu jego objawień i upowszechnianiu stworzonej przez niego religii. Co ciekawe, cerkiewnosłowiańscy polemici odnoszą się jednak do tych osób w sposób dość neutralny: zdają się one raczej ofiarami mahometańskiej przebiegłości (Chadidża) i lubieżności (Zajnab), niż świadomymi propagatorkami nauk i postaw, które mogłyby budzić dezaprobatę chrześcijan. W wyjątkowo złym świetle ukazał analizowane postacie jedynie twórca obrzędu

zachodnioeuropejskiej. Motyw ten odnajdujemy chociażby w dziele *Cosmographia universalis* Sebastiana Münstera (1488–1552), opublikowanym pierwotnie w języku niemieckim, w Bazylei w 1544 r. – *Cosmographia. Beschreibung aller Lender durch Sebastianum Munsterum, in welcher begriffen Aller völcker, Herrschafften, Stetten und namhafftiger flecken herkommen: Sitten, gebreüch, ordnung, glauben, secten und hantierung durch die gantze welt und fürnemlich Teütscher nation. Was auch besonders in jedem landt gefunden und darin geschehen sey. Alles mit figuren und schönen landt taflen erklet und für augen gestelt*, Basel 1544, s. 616.

wyrzeczenia się islamu. Autor przekładu tego tekstu na język cerkiewnosłowiański określił trzy małżonki proroka (Chadidżę, Aiszę i Zajnab) przymiotnikiem **скверныи**, niejako sugerując odbiorcy, że były one osobami nieczystymi zarówno w sensie moralnym, jak i fizycznym, które nade wszystko powinny w nim budzić obrzydzenie.



ROZDZIAŁ V

Caryca Saracenów Saida „sroga lwica” – żona kalifa z dynastii Umajjadów sprawczynią męczeństwa mnicha Michała z ławry św. Saby



Najtrudniej jest odnaleźć w materiale staroruskim sylwetkę Arabki-muzułmanki z pierwszych wieków islamu, w trakcie których wyznawcy stworzonej przez Mahometa religii – pozostając pod panowaniem kalifów z rodu Umajjadów (661–750) – dokonali aneksji m.in. rozległych terenów wokół wschodniego i południowego wybrzeża Morza Śródziemnego, znajdujących się w stuleciach wcześniejszych we władaniu cesarstwa rzymskiego, a tym samym – zamieszkanym głównie przez ludność chrześcijańską¹. W jaki sposób można wytłumaczyć milczenie źródeł z interesującego nas tu obszaru na temat niewiast muzułmańskich? Przede wszystkim warto pamiętać o tym, iż uwagę autorów bizantyńskich, a w konsekwencji również – cerkiewnosłowiańskich, piszących o mniej lub bardziej

¹ Ph.H. H i t t i, *Dzieje Arabów*, transl. W. D e m b s k i, M. S k u r a t o w i c z, E. S z y m a n s k i, Warszawa 1969, s. 175–184; B. C e c o t a, *Ekspansja arabska na terytory bizantyńskie (632–718) i początki organizacji kalifatu*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji (VI–VIII w.)*, eds. T. W o l i n s k a, P. F i l i p c z a k, Warszawa 2015, s. 298–345 (tam – dalsza literatura przedmiotu).

zamierzchłej przeszłości, przykuwały zazwyczaj określone typy postaci kobiecych, m.in. władczynie, gorliwie propagujące chrześcijaństwo wśród poddanych czy też święte-męczennice, trwające przy swych poglądach religijnych nawet za cenę życia.

Świat arabski nie wydał natomiast w VII–VIII w. ani jednej wybitnej monarchini, będącej osobowością wystarczająco barwną (jak np. Mawia, królowa Tanuchidów z IV w. – bohaterka rozdziału II niniejszej monografii), by zapaść w pamięć średniowiecznych twórców, którzy przekazaliby wiedzę o jej życiu późniejszym pokoleniom, częstokroć obudowując rzeczywistość historyczną opowieściami o zgoła legendarnym charakterze. Za panowania dynastii Umajjadów (661–750) na terenach włączonych w obręb państwa muzułmańskiego nie dochodziło również do prześladowań chrześcijan², na tyle długotrwałych i powszechnych (jak np. w sasanidzkiej Persji za rządów Szapura II), czy też – okrutnych (jak masakra mieszkańców południowoarabskiego miasta Nadżran w pierwszej połowie VI w.), by znaleźć swe odbicie w literaturze hagiograficznej. Bardzo rzadkie były także w tym okresie przypadki konwersji Arabów-muzułmanów na chrześcijaństwo. Liczba osób porzucających islam na rzecz religii Chrystusa zaczęła wzrastać – co zostało skrupulatnie odnotowane przez autorów bizantyńskich – dopiero w epoce Abbasydów (750–1258)³. Co ciekawe, teksty, opisujące najbardziej spektakularne wydarzenia tego rodzaju, dotyczące zazwyczaj jednostek z arabskich elit, zostały też przyswojone na obszarze *Slavia Orthodoxa*, np. żywot św. Teodora z Edessy, za sprawą którego miał się nawrócić bagdadzki kalif (prawdopodobnie Al-Mamun, 813–833) lub członek jego najbliższej rodziny, czy też – wspomniany już w poprzednim rozdziale – utwór Grzegorza Dekapolitesa, pt. *Słowo o Saracenie, ochrzczone pod wpływem wizji, której doświadczył*

² Przez niektórych historyków za formę ucisku ludności chrześcijańskiej uważane są reformy kalifa Al-Walida I (705–715), mające na celu „arabizację” i „islamizację” niezwykle zróżnicowanego etnicznie i religijnie na początku VIII w. państwa Umajjadów. H. B a d a w y, B. C e c o t a, *Administracja świata arabskiego (od okresu plemiennego do kalifatu Umajjadów). Wprowadzenie do problematyki*, [in:] *Bizancjum i Arabowie...*, s. 411.

³ Ch. C. S a h n e r, *Christian Martyrs under Islam. Religious Violence and the Making of the Muslim World*, Princeton–Oxford 2018, s. 29–117.

w cerkwi św. Jerzego, którego oś tematyczną stanowi konwersja i męczeńska śmierć krewnego jednego z emirów⁴.

Wśród arabskich męczenników, straconych przez swych pobratymców jako apostaci, którzy wyrzekli się nauk Mahometa na rzecz chrześcijaństwa, nie odnajdziemy, niestety, żadnej niewiasty. Najprawdopodobniej więc jedyną, wyraźniej zarysowaną postacią kobiety-muzułmanki z VII–VIII w., z którą możemy się zetknąć w piśmiennictwie bizantyńskim i cerkiewno-słowiańskim, jest więc „saracenska caryca” Saida, pojawiająca się w tekstach, opowiadających o śmierci mnicha Michała z Wielkiej Ławry św. Saby w Jerozolimie – tego samego ascety, którego miejsce pochówku odwiedzał na początku XII w. staroruski pątnik, igumen Daniel, uznając go – w ślad za miejscową tradycją – za bratanka św. Teodora z Edessy (zm. 848 r.)⁵.

Martyrium św. Michała Sabaity zostało najprawdopodobniej spisane w języku arabskim w IX–X w. Tekst nie zachował się, niestety, do naszych dni w swej pierwotnej wersji, znany jest natomiast w przekładzie gruzińskim, sporządzonym najpóźniej w X w. – z tego stulecia pochodzi najstarszy, istniejący odpis zabytku: kodeks z monasteru Iviron na górze Athos (nr 57, fol. 223–231). Co więcej, obszerne fragmenty interesującego nas tu utworu zostały wplecione w treść greckiego żywotu św. Teodora z Edessy (BHG 1744), skompilowanego na terytorium cesarstwa bizantyńskiego przed 1023 r.⁶

⁴ Wyczerpujące omówienie specyfiki obu utworów oraz ich recepcji w piśmiennictwie Słowian prawosławnych znajdzie Czytelnik w monografii: Z.A. B r z o z o w s k a, M.J. L e s z k a, T. W o l i ń s k a, *Muhammad and the Origin of Islam in the Byzantine-Slavic Literary Context. A Bibliographical History*, Łódź–Kraków 2020, s. 177–182, 259–271 (tam też – dalsza literatura przedmiotu).

⁵ D a n i e l I g u m e n, s. 60: *святый Феодоръ Едесскій ту лежить и Михаилъ сыновець его* (polski przekład K. P i e t k i e w i c z a – s. 108: *święty Teodor Edesski tu leży, i Michał jego bratanek*; tłumaczenie R. Ł u ż n e g o – s. 66: *święty Teodor Edesski, a także jego synowiec Michał*).

⁶ S.H. G r i f f i t h, *The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic*, MWO 78.1, 1988, s. 14–15; M. B l a n c h a r d, *The Georgian version of the martyrdom of St. Michael, monk of Mar Sabas monastery*, ARAM 6, 1994, s. 159; S.H. G r i f f i t h, *The Monk in the Emir's Majlis. Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period*, [in:] *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, eds. H. L a z a r u s - Y a f e h, M.R. C o h e n, S. S o m e k h,

Najprawdopodobniej ani arabska, ani gruzińska wersja martyrium św. Michała z ławry św. Saby nie została zaadaptowana na obszarze *Slavia Orthodoxa*. Cerkiewnosłowiańskie tłumaczenie greckiego żywotu św. Teodora z Edessy (Житѣ и жизнь. иже въ стѣхъ ѿца нашего Феодора. въснавшаго въ постницѣхъ, въ велицѣи лаврѣ стѣго ѿца нашего Савы. посем же бывша архиепѣпа въ градѣ Едесѣ, и достопомятаа истъправивша дѣла. списана ѿ Василиа епѣпа Ямасинскааго. Incipit: Блѣвенъ Бѣ ѿць гѣ вседръжителъ...) powstało natomiast najpóźniej w XIV w. na Bałkanach. Jak zaobserwował Francis Thomson, zróżnicowanie redakcyjne tekstu tego utworu w poszczególnych odpisach jest tak znaczne, iż – być może – należałoby mówić o istnieniu jego dwóch, niezależnych od siebie przekładów na język średniowiecznego piśmiennictwa Słowian prawosławnych⁷.

Omawiany zabytek odnajdujemy w wielu manuskryptach południowosłowiańskich (pod datą 9 VII), np. w XIV-wiecznym, bułgarskim zbiorze żywotów świętych, odejmującym część roku liturgicznego od stycznia do lipca (MSPC, 43, fol. 79^v–169); w serbskim rękopisie typu *miscellanea* (BAR, 152.I, fol. 219–254^v); w mołdawskiej minei lekcyjnej na lipiec i sierpień z XV w. (z biblioteki rumuńskiego monasteru w Dragomirnie, nr 791, fol. 149^v–218^v); w serbskim zbiorze żywotów świętych z XV w. (MSPC, 91, fol. 227^v–277); w minei lekcyjnej na lipiec i sierpień z ok. 1625 r. (z monasteru Chilandar na górze Athos, nr 446, fol. 84^v–156^v) oraz

S.H. Griffith, Wiesbaden 1999, s. 18–19; idem, *The Life of Theodore of Edessa: History, Hagiography, and Religious Apologetics in Mar Saba Monastery in Early Abbasid Times*, [in:] *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. J. Patrick, Louvain 2001, s. 158–162; B. Roggem, *The Martyrdom of Michael of Mār Saba*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. I, 600–900, eds. D. Thomas, B. Roggem, Leiden–Boston 2009, s. 911–915; K.-P. Todt, *Life of Theodore, bishop of Edessa*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. II, 900–1050, eds. D. Thomas, A. Mallet, Leiden–Boston 2010, s. 585–590; T. Pataridze, *Christian Literature Translated from Arabic into Georgian. A Review*, AMSC 19, 2013, s. 60–62; А.Н. Крюкова, С.А. Моисеева, Л.В. Прокопенко, *Михаил Савваит*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XLVI, Москва 2017, s. 17–18; Ch.C. Sahnert, *Christian Martyrs...*, s. 127–128; Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wolínska, *Muhammad...*, s. 259–263.

⁷ F. Thomson, *The July and August Volume of the Hilandar Menologium*, Pbg 36.3, 2012, s. 37.

w bułgarskim rękopisie typu *miscellanea* z XIV w. (НБКМ, 1045, fol. 244–284’ – inna redakcja tekstu). Co więcej, fragmenty żywotu św. Teodora z Edessy zachowały się na kartach: mołdawskiego manuskryptu typu *miscellanea* z XV w. (BAR, 165, fol. 214–283’); kodeksu typu *miscellanea* z XV–XVI w. (ze zbiorów monasteru w Rile, nr 2/22, fol. 1–76) oraz minei lekcyjnej z XV w. (BSS, Sl.I.145, fol. 196–269’)⁸.

W piśmiennictwie południowoślowiańskim jako odrębny tekst hagiograficzny funkcjonowały też fragmenty żywotu św. Teodora, poświęcone męczeństwu mnicha Michała z ławry św. Saby. Natrafiamy na nie w kilku rękopisach: w minei lekcyjnej z XV w. (BAR, 153, fol. 433–446’ – pod datą 9 VII); w serbskim torżestwienniku-minei z 1509 r. (PHБ, 182.56, fol. 489’–495’ – pod datą 29 VII) oraz w serbskiej minei lekcyjnej z 1595 r. (UB, 1, fol. 336–340 – pod datą 29 VII)⁹.

Balkański przekład utworu hagiograficznego, dedykowanego mnichowi z Edessy, niezwykle szybko stał się znany również na Rusi. Do naszych dni dotrwało kilka jego wschodniosłowiańskich odpisów, datowanych na XIV w., m.in. kodeks, na którego kartach omawiany zabytek pomieszczono obok przypisywanego świętemu dzieła *Centuria ascetyczna* oraz opowieści mnicha Ammoniusza o wymordowaniu świątobliwych ojców z klasztorów na górze Synaj i w Rhaithou (РГБ, 173.I.45, fol. 1a–64b), czy też odrębny rękopis z tekstem żywotu (РГБ, 304.I.36, fol. 1c–105b). Dysponujemy również kilkoma staroruskimi kopiami analizowanego utworu, pochodzącymi z późniejszych stuleci: w zbiorze żywotów świętych z 1444 r. (РГБ, 304.I.687, fol. 289–430’); w rękopisie typu *miscellanea* z XV w. (РГБ, 304.I.752, fol. 2–125); w zbiorze żywotów świętych z ostatniej ćwierci XV w. (РГБ, 310.1081, fol. 103–193’); w manuskrypcie typu *miscellanea* z XVI w. (РГБ, 304.I.773, fol. 1–132’); w kodeksie typu *miscellanea* z początku XVI w. (РГБ, 304.I.776, fol. 1–141’); w minei lekcyjnej z 1632 r. (РГБ, 304.I.779, fol. 60’–179’)¹⁰. Co ciekawe, na Rusi

⁸ К. Иванова, *Bibliotheca hagiographica balcano-slavica*, София 2008, s. 580–581; F. Thompson, *The July...*, s. 36–37.

⁹ К. Иванова, *Bibliotheca...*, s. 581, 593.

¹⁰ О.А. Белоброва, *Житие Феодора Едесского*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.)*, ed. Д.С. Лихачев, Ленинград 1987, s. 175–177; О.В. Творогов, *Переводные жития в русской книжности*

powstawały też bogato iluminowane księgi rękopiśmienne, zawierające pełen tekst żywotu św. Teodora z Edessy, m.in. РНБ, 166.89 – z końca XVI w. lub XVII stulecia¹¹.

W połowie XVI w. interesujący nas tu zabytek został także włączony w obręb *Wielkich minei lekcyjnych* metropolity Makarego: umieszczono go w tomie lipcowym, pod 9 VII (РНБ, 728.1323, fol. 65a–86d; ГИМ, Син. 996, fol. 89b–125b; ГИМ, Син. 182, fol. 116c–164d). Co ciekawe, w wolumenie majowym tej samej kompilacji, pod datą 23 V, odnajdujemy dwie wersje krótkiego utworu hagiograficznego, poświęconego mnichowi Michałowi z ławry św. Saby (1. **В тоиже днь ст҃ръть ст҃го вѣда ншего Мханаила мнниха.** Incipit: **Сен вѣ вѣ Эдеса града.** 2. **В тоиже день ст҃го вѣда нашего Мханаила мниха.** Incipit: **Сен вѣ вѣ Эдеса града** – РНБ, 728.1321, fol. 470a–b, 487b–c; ГИМ, Син. 994, fol. 614a–b, 644b–d; ГИМ, Син. 180, fol. 981b–d, 1024d–1025b). Tekst ten pojawia się również – pod 23 V – na kartach kilku odpisów staroruskiego prologu drugiej redakcji, m.in. ГИМ, Син. 245, fol. 56b–d (z drugiej połowy XIV w.) oraz ГИМ, Син. 246, fol. 99c–d, 102a (z tego samego okresu)¹². Nie jest on jednak – jak chcą niektórzy badacze – cerkiewnosłowiańskim przekładem martyrium św. Michała Sabaity, znanego w przekładzie gruzińskim¹³, stanowiąc *de facto* parafrazowany skrót tych partii żywotu św. Teodora z Edessy, w których opowiedziane zostały losy młodego mnicha, wydanego na śmierć przez kalifa z rodu Umajjadów, z poduszczenia jego małżonki.

* * *

XI–XV wv. Каталог, Москва–Санкт-Петербург 2008, s. 117–118; Z.A. B r z o z o w s k a, M.J. L e s z k a, T. W o l i Ń s k a, *Muhammad...*, s. 264–265.

¹¹ Istnieje edycja fototypiczna tego manuskryptu: *Житие Федора Едесскаго. Изъ рукописи, принадлежащей князю П.П. Вяземскому № LXXXIX*, ed. Ф. Е л и с е е в ы й, vol. I, Санкт-Петербург 1879; vol. II, Санкт-Петербург 1880; vol. III, Санкт-Петербург 1885.

¹² О.В. Т в о р о г о в, *Переводные жития...*, s. 117–118; А.Н. К р ю к о в а, С.А. М о и с е е в а, Л.В. П р о к о п е н к о, *Михаил Савваит...*, s. 19; Z.A. B r z o z o w s k a, M.J. L e s z k a, T. W o l i Ń s k a, *Muhammad...*, s. 265.

¹³ Cf. J.C. L a m o r e a u x, *The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited*, DOP 56, 2002, s. 19; B. R o g g e m a, *The Martyrdom...*, s. 913.

W tym miejscu warto pokusić się o próbę ustalenia tożsamości arabskiej władczyni, wspomianej na kartach tekstów hagiograficznych, dedykowanych św. Michałowi z Wielkiej Ławry św. Sawy. Nie będzie to zadanie łatwe. Przede wszystkim należy podkreślić, iż określenie Saida (gruz. *Seida*; gr. Σειδη, Σεις; cs. **Сейда**), pojawiające się we wszystkich przekazach z interesującej nas tu grupy – zarówno gruzińskich, jak i greckich i cerkiewnosłowiańskich¹⁴ – nie jest imieniem własnym, lecz podanym w zniekształconym zapisie, tytułem arabskim (*sayyida* – „pani”), przysługującym w państwach muzułmańskich wysoko postawionym w hierarchii społecznej, wolnym kobietom¹⁵. Męża naszej bohaterki można natomiast zidentyfikować bardzo precyzyjnie, dzięki twórcom martyrium Michała Sabaity, podającym wprost, iż był nim Abd al-Malik ibn Marwan, „przywódca wiernych” (gruz. *amir-mumli* ≤ arab. *amir al-mu'minin*), tj. piąty kalif z dynastii Umajjadów, panujący w latach 685–705¹⁶ (w żywocie św. Teodora z Edessy jest on określany jako „cesarz perski Adramelech” – gr. Ἀδραμέλεχ βασιλέα Περσῶν; cs. **АДРАМЕЛЕХЪ ЦѢЮ ПЕРЬСКОМЪ**)¹⁷. Biorąc pod uwagę fakt, że chrześcijańscy autorzy, łącząc męczeństwo św. Michała z podróżą Abd al-Malika do Jerozolimy, odbytą najprawdopodobniej z okazji ukończenia budowy meczetu Kopuła na Skale w 691–692 r.¹⁸, charakteryzują towarzyszącą mu panią jako jego jedyną małżonkę i matkę dziecka, można przypuszczać, iż mają na myśli

¹⁴ *Martyrium św. Michała z Wielkiej Ławry św. Saby*, 3–4, s. 150–151; *Żywot św. Teodora z Edessy*, XXIV, s. 17–20 (wersja grecka); PГБ, 173.I.45, fol. 9c–11a (wersja cerkiewnosłowiańska); *Żywot prologowy św. Michała z Wielkiej Ławry św. Saby*, s. 1227, 1288.

¹⁵ M. Blanchard, *The Georgian version...*, s. 160; S.H. Griffith, *The Monk...*, s. 19; F. Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, Cambridge–Malden, MA 2007, s. 15, 49, 115; A.H. Крюкова, С.А. Моисеева, Л.В. Прокопенко, *Мухаммад Савваум...*, s. 18; Ch.C. Sahner, *Christian Martyrs...*, s. 128.

¹⁶ *Martyrium św. Michała z Wielkiej Ławry św. Saby*, 2, s. 150. *Vide*: S.H. Griffith, *Michael, the Martyr and Monk of Mar Sabas Monastery, at the Court of the Caliph 'Abd al-Malik. Christian Apologetics and Martyrology in the Early Islamic Period*, ARAM 6, 1994, s. 115–148.

¹⁷ *Żywot św. Teodora z Edessy*, XXIV, s. 17 (wersja grecka); PГБ, 173.I.45, fol. 9c (wersja cerkiewnosłowiańska).

¹⁸ M. Woźniak, *Bizantyńskie dziedzictwo? Sztuka i architektura wczesnego islamu w zarysie (VII–VIII w.)*, [in:] *Bizancjum i Arabowie...*, s. 510. Cf. P. Peters, *La Passion*

Walladę bint al-Abbas – pierwszą żonę wspomnianego kalifa, z którą miał on już w tym czasie synów.

Do identyfikacji tej należy jednak podchodzić nadzwyczaj ostrożnie. Przede wszystkim nie wolno nam zapominać, iż korpus tekstów hagiograficznych, odnoszących się do osoby św. Michała z Wielkiej Ławry św. Saby, zawiera szereg nieścisłości i anachronizmów. Dla przykładu: we wszystkich, znanych nam przekazach chrześcijańskich siedzibę Abd al-Malika określono mianem Babilonu – jak podkreślają niektórzy znawcy zagadnienia, toponimem tym nazywany był w średniowieczu Bagdad, tj. miasto, które zostało założone dopiero w 762 r. przez drugiego kalifa z rodu Abbasydów, Al-Mansura (754–775). Co więcej, naocznym świątkiem kaźni jerozolimskiego ascety zdaje się – w dedykowanym mu martyrium – Teodor Abu Kurra, arabskojęzyczny autor chrześcijański, żyjący na przełomie VIII i IX w. Nie bez znaczenia jest też fakt, iż lokalna tradycja, uformowana w środowisku mnichów z monasteru św. Saby, uznała Michała za krewnego św. Teodora z Edessy, którego śmierć przypadła na czas rządów regencyjnych cesarzowej Teodory z Paflagonii (842–856), matki Michała III (842–867). Wykazane wyżej rozbieżności chronologiczne skłaniają niektórych badaczy do powątpiewania w historyczność osoby i doświadczeń Sabaity, a tym samym – do uznawania Saidy za postać półlegendarną, wytwór wyobraźni późniejszych autorów chrześcijańskich¹⁹.

* * *

Jaki obraz muzułmańskiej władczyni oraz jej brzemiennego w skutki spotkania ze św. Michałem wyłania się zatem z tekstów hagiograficznych, znanych na obszarze *Slavia Orthodoxa*? Nasi autorzy poświęcają wiele miejsca nakreśleniu wizerunku późniejszego męczennika, stwierdzając,

de S. Michel le Sabaïte, AB 48, 1930, s. 94; С.А. Моисеева, *Сюжет придворного диспута с иудеем в арабо-христианской агиографии*, ВПСТГУ 4(22), 2010, s. 35.

¹⁹ *Martyrium św. Michała z Wielkiej Ławry św. Saby*, 1–2, s. 149–150; P. P e e t e r s, *La Passion...*, s. 77–83; J.C. L a m o r e a u x, *The Biography...*, s. 25–40; S.H. G r i f f i t h, *The Life...*, s. 158; B. R o g g e m a, *The Martyrdom...*, s. 911–913; Z.A. B r z o z o w s k a, M.J. L e s z k a, T. W o l i ń s k a, *Muhammad...*, s. 268.



Fig. 15. Mnich Michał i caryca Saida. Miniatura z rękopisu PHБ, 166.89 (fol. 50), XVI–XVII w.

iż pochodził on z Edessy i był spokrewniony ze św. Teodorem (сродникъ сын по плоти ѡцѣю). Mimo nadzwyczaj młodego wieku, udało mu się uzyskać zgodę przełożonego ławy na przywdzianie szat mniszych. Michał, jak zgodnie zaświadcniają twórcy wszystkich przekazów, odznaczał się zarówno wieloma przymiotami charakteru (m.in. skromnością, łagodnością, szczerością, prostotą w obejściu i pogodnym usposobieniem), jak i nadzwyczaj piękną powierzchownością: bladym lecz urodziwym obliczem z młodzieńczym zarostem (красенъ лицемъ, и бл҃голѣпенъ възрастомъ, оуже брадоу израстающю нмѣа) oraz wysoką, szczupłą sylwetką, której dodatkowo dodały smukłości przebyte praktyki ascetyczne

(Ѡ ВЕЛИКАГО ПОЩЕНИА. ТОНОКЪ И БЛѢДЪ БЛШЕ)²⁰. *Piękny duszą, piękny był też ciałem* (КРАСЕНЪ ОУБО ДШЕЮ, КРАСЕН ЖЕ И ТѢЛОМЪ) – jak dobitnie konkluduje autor żywotu św. Teodora z Edessy²¹.

Młody mnich posiadał również pewien unikalny talent: wyrabiał własnoręcznie z dostępnych mu, roślinnych surowców, koszyki i naczynia, wyróżniające się misternością splotu i finezyjnym zdobieniem (ДѢЛАШЕ ЖЕ РОУКАМА ПЛЕТЕНИЕ, ГЛѢМЫА КОШНИЦА И БЛЮДА. НЕ НЕХЫТРЪ СЫН ЮНОША И РАСТЕНЪ, ХЫТРЪ СНА ВКРАШЕ)²². Co jakiś czas, za zgodą przełożonych, udawał się wraz z nimi na targ w Jerozolimie, aby uzyskanym z ich sprzedaży dochodem wspomóc materialnie współbraci. Pewnego razu, gdy w mieście przebywał akurat arabski kalif z małżonką i dworem, Michała dostrzegł w tłumie przekupniów hareмову eunuch, służący „carycy Saidzie” (СКОПЕЦЪ ГЕНДЫ ЦѢРЦА). Poprosił on ascetę, by poszedł wraz z nim do pałacu, obiecując mu nadzwyczaj szczodre wynagrodzenie za oferowane rękodzieło²³.

Gdy nasz bohater znalazł się przed obliczem muzułmańskiej władczyni, jej uwagę zwróciły jednak nie tyle misternie zdobione koszyki, ile – fizyczne przymioty przynoszącego je młodzieńca. Autor żywotu św. Teodora z Edessy opisuje ją nadzwyczaj niepochlebnie, określając mianem „srogiej lwicy”, w której zcałił się „cudzołożny smok” (ГОРКАА ЛЬВИЦА. ВНѢТРЪ ПРЕЛЮБОДѢИНАГО ИМѢАШЕ ЗМИА) i stwierdzając *expressis verbis*, iż na widok mnicha zapalała miłością i bezmiernym pożądaniem (ЛЮТЪ ВЗВѢЛШИСА ЛЮБОВИЮ ЮНОША, И БЕЗМѢРНОЮ РАЗГОРѢСА ПОХОТИЮ)²⁴. Arabka, przypatrzawszy się swemu gościowi i dowiedziawszy się, że jest on jedynie ubogim ascetą z ławry św. Sawy, podjęła próbę nakłonienia go do poddania się jej pragnieniom obietnicami dobrodziejstw, które mogłyby poprawić jego los: *Widzę, młodzieńcze, (...) że jesteś błądy i wychudzo-ny. Jeśli jesteś niewolnikiem, oswobodzę cię. Jeśli jesteś jeńcem, wybawię cię.*

²⁰ *Żywot św. Teodora z Edessy* – РГБ, 173.I.45, fol. 7d–10a; *Żywot prologowy św. Michała z Wielkiej Ławry św. Saby*, s. 1227, 1287–1288.

²¹ *Żywot św. Teodora z Edessy* – РГБ, 173.I.45, fol. 10a.

²² *Żywot św. Teodora z Edessy* – РГБ, 173.I.45, fol. 8b.

²³ *Żywot św. Teodora z Edessy* – РГБ, 173.I.45, fol. 9d; *Żywot prologowy św. Michała z Wielkiej Ławry św. Saby*, s. 1227, 1288.

²⁴ *Żywot św. Teodora z Edessy* – РГБ, 173.I.45, fol. 10a.



Fig. 16. Mnich Michał i caryca Saida. Miniatura z rękopisu РНБ, 166.89 (fol. 55), XVI–XVII w.

*Jeśli niedomagasz, uleczę cię (вижѣю тѣ ѡбноше ре^ч блѣда и исцѣла. и аще рабѣ еси, свовожѣю тѣ. аще ли плѣненъ еси, избавлю тѣ. аще ли недоугрѣеши, исцѣблю тѣ)*²⁵. Gdy propozycja ta spotkała się z taktowną, ale i stanowczą odmową Michała, małżonka kalifa poczęła roztaczać przed nim wizję dóbr materialnych, władzy, dostojęństw i zaszczytów, którymi mógłby się cieszyć, zostawszy jej „przyjacielem” (*аще друг^и мои боудеши, многыи^х блѣгъ насладишися. ꙗ мнози вблжатъ тѣ, ꙗ многимъ господинъ вѣдешѣ*)²⁶.

²⁵ *Żywot św. Teodora z Edessy* – РГБ, 173.I.45, fol. 10b. Cf. *Żywot prologowy św. Michała z Wielkiej Ławry św. Saby*, s. 1227, 1288.

²⁶ *Żywot św. Teodora z Edessy* – РГБ, 173.I.45, fol. 10b.

Usłyszawszy od mnicha, że przyjaźni się on jedynie z Bogiem, aniołami i świętymi, a z nią nie chce mieć nic wspólnego, Arabka wpadła we wściekłość. Twórcy cerkiewnosłowiańskiego przekładu żywotu św. Teodora z Edessy w plastyczny sposób odmalowują jej gniew, stwierdzając, iż zaczęła wówczas zachowywać się jak „straszydło” (нападаючи на мниха яко нѣкоє страшило), grożąc młodemu człowiekowi, iż jeśli dobrowolnie jej nie ulegnie, wyda go na okrutne tortury, w których trakcie jego ciało zostanie rozerwane przez oprawców na strzępy (лице ли волею сего не створиши, многыми добрѣ вѣжь мѣками. растроши тѣло твое. и мѣченъ и исквѣнъ бѣдѣши зѣло лютыми мѣками)²⁷. Nieprzejednana postawa chrześcijańskiego ascety, nieokazującego ani skruchy, ani najmniejszego bodaj lęku przed bólem i śmiercią, wprawiała muzułmankę w zdumienie. Nie mogła ona pojąć kierujących postępowaniem Michała pobudek, pytając go wprost: *Powiedz mi, z jakiego to powodu nie spełniasz mojego pragnienia? Czyżbym nie była piękna? Czyżbym nie była miła? Czyżbym nie była godna wszelakiej żądzy?* (что ра^б не исполниши желанне мое рци ми. ꙗко нѣсмь красна, ꙗко нѣсмь любезна, нѣсмь ли всакои похоти достоина)²⁸. Jerozolimski mnich odpowiedział jej w dobitny sposób:

Nie tylko nie jesteś piękna, ale i niezwykle szpetna i cuchnąca. Nie miła, lecz ze wszech stron obrzydliwa i nienawistna. Nie pożądania jesteś godna, ale nieczystości! A nawet śmiercionośna [jesteś] i przepefniona wściekłością, nie mogąc nic uczynić, nie otrzymawszy tego, czego pragniesz!

НЕ ТОЧИНО НЕКРАСНА ЕСИ, НО И ЗѢЛО ЗЛОВЕРАЗНА И СМРАДНА. НЕЛЮБЕЗНА. НО МЕРЬСКА ѿИВѢДЬ И НЕНАВИСТНА. НЕ ЖЕЛАННА ДОСТОИНА, НО СКВЕРНЫ. Я ДАЖЕ СМЪРТНОСНА И ЯРОСТИ НАПОЛНИВШИСЯ, НЕИМѢКАШЕ ЧТО СТВОРТИТИ НЕ ПОЛВЧЪШИ ХОТѢНІЯ²⁹.

Głęboko urażona „caryca Saida” poleciła wówczas swym sługom rozciągnąć Michała na ziemi i bić pałkami przez wiele godzin, aż do utraty

²⁷ *Żywot św. Teodora z Edessy* – РГБ, 173.I.45, fol. 10d.

²⁸ *Żywot św. Teodora z Edessy* – РГБ, 173.I.45, fol. 11a.

²⁹ *Żywot św. Teodora z Edessy* – РГБ, 173.I.45, fol. 11a–b.

przytomności. Następnie, zakutego w kajdany, odesłała do... swego męża, informując go w liście, iż młody mnich obraził ją, a zatem – zasługuje na śmierć (сѣ дерзвыи съ мнихъ поругати ми сѧ и уничижити дерзну. и аще сего живѧ вставиши, мене я^к мртѣвѧ мни)³⁰. Co ciekawe, kalif miał świadomość, że asceta został niesłusznie obwiniony przez jego małżonkę, „zamroczony grzechem rozpusty” (помраченъ сын стрѣтїю блвдною) – jak zaznaczają hagiografowie – nie był jednak w stanie sprzeciwić się jej życzeniu³¹. Usiłował skłonić Sabaitę do konwersji na islam, spotkawszy się zaś z jego kategoryczną odmową – skazał go na śmierć przez odcięcie głowy mieczem³².

W tym miejscu warto zauważyć, że nakreślony w analizowanych utworach obraz losów św. Michała z Wielkiej Ławry św. Saby posiada czytelne konotacje starotestamentowe. Twórcy żywotu prologowego porównują swego bohatera wprost do biblijnego Józefa, który – zgodnie z przekazem Księgi Rodzaju (Rdz 39, 7–20) – służąc w domu zamożnego Egipcjanina, Potifara, zwrócił na siebie uwagę jego małżonki, a odrzuciwszy jej zaloty – został przez nią kłamliwie oskarżony o próbę gwałtu³³ (начѧ льстити его. яко ѿ Египтъанина. Ивсифа)³⁴. Autorzy utworu, poświęconego Teodorowi z Edessy, ujmują tę kwestię w sposób bardziej metaforyczny, charakteryzując młodego ascetę jako „łagodne jagnię zmierzające ku drzewom i domostwu nowej Egipcjanki” (иды яко^к агнѧ незлобиво. до двери и храмини новыя Егуптъанина)³⁵.

Teksty poświęcone Michałowi z ławry św. Saby wpisują się tym samym w literacki topos, który cieszył się dość znaczną popularnością w piśmiennictwie średniowiecznej Rusi: opowieści o młodym mężczyźnie, częstokroć znajdującym się dopiero u progu dojrzałości, a tym samym – pozbawionym jakichkolwiek doświadczeń w sferze erotycznej, jednocześnie będącym mnichem i ortodoksyjnym chrześcijaninem, który wbrew

³⁰ *Żywot św. Teodora z Edessy* – РГБ, 173.I.45, fol. 11b–c.

³¹ *Żywot św. Teodora z Edessy* – РГБ, 173.I.45, fol. 11c.

³² *Żywot prologowy św. Michała z Wielkiej Ławry św. Saby*, s. 1227, 1288.

³³ Р. Петерс, *La Passion...*, s. 78–79; А.Н. Крюкова, С.А. Моисеева, Л.В. Прокопенко, *Михаил Савваит...*, s. 18.

³⁴ *Żywot prologowy św. Michała z Wielkiej Ławry św. Saby*, s. 1227, 1288.

³⁵ *Żywot św. Teodora z Edessy* – РГБ, 173.I.45, fol. 9d–10a.



Fig. 17. Mnich Michał i caryca Saida. Miniatura z rękopisu PHB, 166.89 (fol. 56), XVI–XVII w.

swej woli staje się obiektem zalotów i doświadcza napaści ze strony starszej, a nierzadko również – zamożnej i wpływowej kobiety, cudzoziemki i innowierczyni. Motyw ten odnajdujemy m.in. w *Pateryku kijowsko-pieczerskim* z początku XIII stulecia, w narracji o losach Mojżesza Węgrzyna, który – jako jeniec Bolesława Chrobrego – padł ofiarą miłosnych zakusów bogatej „Laszki”, tj. Polki-łacinniczki³⁶.

Motyw „nowej Egipcjanki” nie jest jedynym nawiązaniem starotestamentowym, na które natrafiamy w tekście żywotu św. Teodora

³⁶ *Pateryk kijowsko-pieczerski*, s. 416–426 (transl. L. N o d z y ń s k a, s. 216–224. Cf. W. J a k u b o w s k i, *Zabytki powstałe u schyłku okresu kijowskiego. Ślady oddziaływania kultury ruskiej doby kijowskiej w Polsce*, [in:] *Historia literatury rosyjskiej*, ed. M. J a k ó b i e c, vol. I, Warszawa 1976, s. 77; G. P o d s k a l s k y, *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988–1237)*, transl. J. Z y c h o w i c z, Kraków 2000, s. 238.

z Edessy: mnich Michał porównuje wszak samego siebie do proroka Daniela, wtrąconego przez perskiego władcę do jaskini pełnej lwów (Dn 6, 2–29). Co ciekawe, małżonka kalifa nie zostaje jednak w tym kontekście scharakteryzowana jako „nowy Dariusz” (szach imperium Achemenidów z VI–V w. p.n.e., któremu tradycja biblijna przypisywała wspomniany postępek), lecz jako – okrutna lwica, nastająca na cnotę świętego męża (иже прѣрка своего Даниила ѿ лютиныхъ лвовъ невредима показа, избави и мене въ ча^с сѣ, ѿ горкыя лвыца сна, хоташую въ адъ живѣ дшю мою съвести)³⁷.

* * *

Oryginalnym wzbogaceniem historii Michała z Wielkiej Ławry św. Saby, które zawdzięczamy twórcom staroruskim, są natomiast miniatury, zdobiące tekst żywotu św. Teodora z Edessy w kilku odpisach z XVI–XVII w. We wspomnianym już wyżej kodeksie РНБ, 166.89 możemy odnaleźć cztery barwne, pełnopostaciowe wizerunki „saraceńskiej carycy” Saidu. Na stronie 50 zamieszczono składające się z kilku kwater, skomplikowane kompozycyjnie przedstawienie, ilustrujące sekwencję utworu hagiograficznego, w której młody mnich, czule pożegnawszy się ze swoim ojcem duchowym, opuszcza mury monasteru, by udać się na Golgotę i do bazyliki Grobu Pańskiego, a następnie – sprzedawać na jerozolimskim targu wplecione własnymi rękami koszyki. W prawym, górnym rogu malowidła natrafiamy na wyobrażenie małżonki kalifa – zasiada ona na tronie wśród ścian pałacu, otoczona swymi służącymi i dworzanami.

Kolejna miniatura, usytuowana na fol. 55, składa się z trzech, rozmieszczonych horyzontalnie, scen. W pierwszej z nich haremski eunuch wprowadza św. Michała do rezydencji muzułmańskiej władczyni, w drugiej – młodzieniec staje przed tronem Saidu i prezentuje jej swoje wyroby, w trzeciej zaś – owładnięta gniewem i pożądaniem Arabka szarpie przysłęgo męczennika za szaty. Historia ich feralnego spotkania znajduje swe zwieńczenie w chwili, w której Sabaita zostaje

³⁷ *Żywot św. Teodora z Edessy* – РГБ, 173.I.45, fol. 10b–10c.

wydany na tortury z rozkazu małżonki kalifa. Moment ten zilustrowano na karcie 56. Z lewej strony kompozycji widzimy Michała, leżącego na plecach, rozciągniętego przemocą na ziemi. Jeden ze sług monarchini przytrzymuje ascetę za ramiona, a trzech pozostałych – chłoczce go długimi kijami. Władczynię ukazano w centrum przedstawienia: w pełnej majestatu pozie zasiada ona na wysokim tronie, otoczona swymi dworzanami. Prawą dłoń kieruje w rozkazującym geście w stronę męczennika, lewą zaś – wznosi ku niebu.

Co ciekawe, na wszystkich malowidłach małżonka kalifa została wyobrażona w purpurowych, bez mała cesarskich szatach, obszywanych złotem. Jej skronie wieńczy bogato zdobiona, otwarta korona, przytrzymująca zielonkawy welon, szczelnie zakrywający włosy. Wizerunek Saidy nie zdradza jakichkolwiek prób orientalizacji stroju czy też pozy, tak rzucających się w oczy w przypadku przedstawień jej męża (fol. 60).

* * *

Reasumując, wizerunek żony kalifa Abd al-Malika ibn Marwana z dynastii Umajjadów (być może: Wallady bint al-Abbas), wylaniający się z korpusu tekstów hagiograficznych, dedykowanych św. Michałowi z Wielkiej Ławry św. Saby w Jerozolimie, jest jednoznacznie negatywny. Postać muzułmańskiej władczyni została poniekąd skontrastowana z osobą jej męża, którego chrześcijańscy autorzy ukazują jako człowieka opanowanego, roztropnego, nieuprzedzonego względem wyznawców Chrystusa i angażującego się w teologiczno-filozoficzne dysputy z nimi (СѢ ЖЕ АДРАМЕЛЕХЪ, МВЖЪ КРОТОКЪ. И НИ ЕДИНМОУ ЖЕ Ѡ ХРЪТИАНЪ ХОТѢШЕ ЗА СТВОРИТИ. НО ТОКМО СЛОВЕСЫ МИРНЫМИ БЕСѢДОВАШЕ КЪ ИМАЩИНИМЪ РАЗУМА)³⁸. Saidę cechuje natomiast, ich zdaniem, przede wszystkim wybujała, nieposkromiona lubieżność, a także – skłonność do ulegania wściekłości i innym emocjom.

Jawi się ona czytelnikowi jako osoba pozbawiona wszelkich zasad moralnych: będąc kobietą zamężną i muzułmanką, nie poczuwa się do wierności wobec małżonka i ojca swojego dziecka, ani też – nie dostrzega

³⁸ *Żywot św. Teodora z Edessy* – ПГБ, 173.I.45, fol. 9c. Cf. Z.A. B r z o z o w s k a, M.J. L e s z k a, T. W o l i ń s k a, *Muhammad...*, s. 268.

nic niestosownego w tym, iż skłoni go – umyślnie wprowadziwszy w błąd – do uśmiercenia swego niedoszłego kochanka. Można odnieść wrażenie, że interesująca nas tu Arabka została przez twórców żywotów niejako „odczłowieczona”: zdaje się całkowicie pozbawiona sfery duchowej i intelektualnej, jest skupiona wyłącznie na sprawach cielesnych – seksualności i fizycznym pięknie (własnym i innych osób). Nie rozumie argumentacji Michała, nie interesują jej też w ogóle – co znamienne – kwestie religijne. Warto zauważyć, iż przynależność konfesyjna ascety zostaje podniesiona dopiero w jego dyskusji z kalifem. Wówczas też, po raz pierwszy, podejmowane są próby skłonienia go do konwersji na islam.



Zakończenie



Autorzy staroruscy, podobnie jak prawosławni Słowianie na Bałkanach (Bułgarzy i Serbowie), spoglądali na dzieje Bliskiego Wschodu w burzliwej i przełomowej z punktu widzenia jego dalszej historii epoce (IV–VIII w.) oczami Bizantyńczyków. Perspektywie tej zawdzięczali przede wszystkim nadzwyczaj szeroki – w porównaniu z twórcami wywodzącymi się z innych części średniowiecznej Europy – horyzont geograficzny. Za sprawą cerkiewnosłowiańskich przekładów wielu różnorodnych treściowo i gatunkowo tekstów greckich (w głównej mierze zaś – utworów historiograficznych, polemicznych i hagiograficznych) mieszkańcy Rusi mogli czerpać wiedzę o tak egzotycznych – z ich perspektywy – obszarach, jak terytoria wchodzące w III–VII stuleciu w skład perskiego imperium Sasanidów, którego wschodnie rubieże sięgały w pewnych okresach nawet granic subkontynentu indyjskiego (ob. Pakistan), czy też – rozległe, pustynne tereny Półwyspu Arabskiego, aż po jego najdalsze, południowe krańce, zamieszkałe w interesującym nas tu czasie przez – spokrewnionych z nomadycznymi plemionami z Al-Hidżazu – Himjarytów/Homerytów (ob. Jemen).

Za sprawą utworów tłumaczonych bezpośrednio z greki bizantyńskiej (niekiedy będących przekładami lub parafrazami wcześniejszych zabytków arabskich, perskich bądź syryjskich) na kartach ksiąg staroruskich zagóścić mogli mieszkańcy wczesnośredniowiecznego Bliskiego

Wschodu: Persowie (określani zawsze właściwym sobie etnonimem: **Пръси** ≥ **Перси**), a także różne plemiona arabskie, zasiedlające wschodnie pogranicze cesarstwa rzymskiego (jak Ghassanidzi, Lachmidzi czy Tanuchidzi) oraz terytoria położone znacznie dalej – przylegający do wybrzeża Morza Czerwonego Al-Hidżaz (zamożny klan Kurajszytów, z którego wywodził się prorok Mahomet i ród Umajjadów), a nawet – okolice Zatoki Adeńskiej (Himjaryci/Homeryci).

Warto pamiętać, iż w przeciwieństwie do mieszkańców państwa Sasanidów, Arabowie nieomal nigdy nie byli przez autorów staroruskich nazywani swoim własnym etnonimem, lecz – terminami odnoszącymi się do starotestamentowych przekazów o ich protoplaście: Izmaelu, synu Abrahama i Hagar, niewolnicy Sary (Izmaelici – **Измаилѣтѣ**, Hagareni/Agareni – **Агарѣтѣ**, Saraceni – **Срѣчѣтѣ**). Maniera ta, przejęta przez średniowiecznych twórców słowiańskich z literatury bizantyńskiej, warunkowała swoiste odrealnienie, czy też rozmycie tożsamości etnicznej plemion arabskich, z którym to zjawiskiem stykamy się w wielu zabytkach piśmiennictwa z obszaru *Slavia Orthodoxa*. Izmaelitami, Hagarenami/Agarenami lub Saracenami przyjęto bowiem na Rusi w XII–XVI w. nazywać inne etnosy wschodnie, zwłaszcza zaś te, które wyznawały islam (m.in. Turków Seldżuckich i Osmańskich czy Mongołów/Tatarów), projektując na nie stereotypowe wyobrażenia, tradycyjnie przypisywane przez autorów wschodniochrześcijańskich nomadycznym pobratymcom Mahometa. W niektórych tekstach uległa także zatarciu różnica między Arabami a Persami (np. w żywocie św. Teodora z Edessy). Ów brak precyzji w postrzeganiu ludów Orientu przez Słowian prawosławnych mógł być zresztą spowodowany czymś więcej niż tylko literacką konwencją: Bliski Wschód jawił się wszak Rusinom jako obszar oddalony geograficznie, egzotyczny, wiedzę na temat którego – wyniesioną głównie z lektury przekazów bizantyńskich – tylko nieliczni z nich mieli możliwość zweryfikować dzięki bezpośrednim kontaktom z jego mieszkańcami, np. w czasie podróży (jak igumen Daniel na początku XII w. czy Atanazy Nikitin w latach 1468–1475).

W zabytkach piśmiennictwa staroruskiego odnaleźć możemy również kilka portretów kobiet bliskowschodnich (Persjanek i Arabek). Mieszkanki państwa Sasanidów zostały ukazane przede wszystkim

w tekstach hagiograficznych: odnoszących się do trwających kilka dekad prześladowań wyznawców Chrystusa za panowania szacha Szapura II (339–379) oraz – rzadziej – do dziejów imperium w początkach VII w. W utworach tych pojawiają się wyraziste sylwetki chrześcijanek-męczennic, często wywodzących się z najzamożniejszych i najbardziej wpływowych kręgów społecznych ówczesnej Persji: spokrewnione z biskupem Seleucji-Ktezyfonu, Symeonem bar Sabbą, św. Tarbo/Ferwuta i jej nieznaną z imienia siostrą; św. Mamelchta, przed nawróceniem będąca kapłanką w świątyni Artemidy; bezkompromisowa św. Ija, utożsamiana niekiedy ze św. Eudokią; wpływowa i zamożna św. Yazdanduht/Sandulia; św. Kazdoja – przez wschodnią tradycję eklezjalną uznawana za rodzoną córkę Szapura II; św. Golenducha – pochodząca z rodu zoroastryjskich kapłanów. Co ciekawe, nie są one jedynymi postaciami kobiecymi we wspomnianych tekstach: w kilku żywotach stykamy się także z osobą „carycy perskiej”, tj. głównej małżonki wzmiankowanego wyżej szacha, wyraźnie sprzyjającej wyznawcom Chrystusa, a w niektórych przekazach nawet – dokonującej osobistej konwersji na chrześcijaństwo.

Materiał źródłowy, odnoszący się do Arabek z okresu przedmuzułmańskiego, jest natomiast o wiele bardziej rozproszony i zróżnicowany gatunkowo. W ruskich kompilacjach historiograficznych lśni pełnym blaskiem postać „saraceńskiej carycy” Mawii – przywódczyni Tanuchidów z IV w., pustoszącej wraz ze swoimi wojskami wschodnie rubieże cesarstwa rzymskiego, zazwyczaj osobiście dowodząc nimi na polu walki, aby wymóc na sprzyjającym arianizmowi cesarzu Walensie (364–378) wyświęcenie ortodoksyjnego kapłana na biskupa dla jej poddanych. Wiele interesujących wzmianek o Himjarytkach/Homerytkach z południowoarabskiego miasta Nadżran zawierają również utwory hagiograficzne, poświęcone masakrze chrześcijańskich mieszkańców wspomnianego ośrodka, dokonanej na rozkaz gorliwego wyznawcy judaizmu, króla Józefa Dhu Nuwasa ok. 520–525 r. Pierwszoplanowymi bohaterkami tych tekstów są trzy blisko spokrewnione ze sobą niewiasty: zamożna i wpływowa wdowa Ruhm/Synklytyka i jej dwie nastoletnie córki. Co więcej, w przekazach tych odnaleźć można też starannie nakreślony portret zbiorowy Himjarytek z Nadżranu: zarówno chrześcijanek (duchownych i świeckich), jak i wyznawczyń judaizmu oraz tradycyjnych kultów arabskich.

Mieszkanki Al-Hidżazu wzmiankowane zostały w materiale staroruskim jedynie w kontekście opowieści o Mahomecie i narodzinach islamu. Zdecydowanie najwięcej miejsca cerkiewnosłowiańscy autorzy poświęcają pierwszej żonie proroka, Chadidży, przypisując jej nawet – *nota bene*, zgodnie z tradycją muzułmańską – znaczne zaangażowanie w religijne posłannictwo męża i przekazywanie jego objawień innym kobietom arabskim. W tekstach, rozpowszechnionych na Rusi w XI–XVI w., pojawiają się także dwie inne małżonki Mahometa (Zajna b i Ajsza) oraz dwie spośród jego córek (Fatima i Umm Kulsum). Oprócz pięciu pań z najbliższego otoczenia proroka, w piśmiennictwie wschodniosłowiańskim odnaleźć możemy jeszcze tylko jedną postać Arabki-muzułmanki z VII–VIII w. Jest nią, występująca w tekstach hagiograficznych, opisujących męczeństwo mnicha Michała z Wielkiej Ławry św. Saby w Jerozolimie, „caryca Saida”, tj. najważniejsza żona piątego kalifa z dynastii Umajjadów, Abd al-Malika ibn Marwana (685–705), najprawdopodobniej tożsama z Walladą bint al-Abbas.

W badanym przeze mnie materiale staroruskim z XI–XVI w. – w znacznej części dostępnym obecnie jedynie w formie rękopiśmiennej – można zatem odszukać indywidualne wizerunki ok. dwudziestu kobiet bliskowschodnich (Persjanek i Arabek), żyjących w IV–VIII w., a także – zbiorowy portret Himjarytek/Homerytek z Nadżranu, z pierwszej połowy VI stulecia. Biorąc pod uwagę zasadniczy androcentryzm literatury bizantyńskiej i cerkiewnosłowiańskiej, liczbę tę należy chyba uznać za dość znaczną.

Jaki obraz mieszkanek Bliskiego Wschodu wyłania się zatem z analizowanych w niniejszej monografii tekstów? Przede wszystkim należy podkreślić, że dla autorów słowiańskich (podobnie jak i – dla bizantyńskich), przynależność etniczna opisywanych bohaterek nie stanowiła, bynajmniej, najważniejszej kwestii. Czynnikiem, który determinował sposób kreowania literackiego wizerunku Persjanek i Arabek oraz wydatnie wpływał na moralny osąd ich zachowania, była przede wszystkim wyznawana przez nie religia. Żyjące w państwie Sasanidów lub na terytorium Półwyspu Arabskiego chrześcijanki, gotowe bronić swych przekonań nawet za cenę męczeńskiej śmierci, zasługiwały – w oczach cerkiewnosłowiańskich hagiografów – na nie mniejsze poważanie i szacunek niż święte, wywodzące się z innych obszarów. „Caryca Saracenów” Mawia jawi się

czytelnikowi jako swego rodzaju „arabska księżna Olga” – jakkolwiek monarchini ta ucieka się do okrucieństwa i podstępu, jest wartościowana pozytywnie, gdyż wszystkim jej działaniom przyświeca szczytny cel: zaszczepienie chrześcijańskiej ortodoksji w duszach i umysłach ludu, nad którym sprawuje władzę.

Co ciekawe, twórcy omawianych tu przekazów zazwyczaj odnoszą się neutralnie nawet do kobiet z najbliższego otoczenia Mahometa: niewiasty te były – ich zdaniem – nie tyle świadomymi krzewicielkami zasianej przez niego „herezji” oraz nierozłącznie z nią związanego, w opinii średniowiecznych polemistów wschodniochrześcijańskich, niemoralnego trybu życia, ile – ofiarami kłamliwości (Chadidża) lub lubieżności (Zajnab) arabskiego proroka. W jednoznacznie złym świetle ukazane zostały jedynie te osoby, których przywiązanie do islamu i muzułmańskich obyczajów nie ulegało wątpliwości: Chadidża, Aisza i Zajnab, odpowiedzialne – w ujęciu anonimowych autorów obrzędu liturgicznego z IX w. – za przekazywanie nauk Mahometa czy też Saida, żona „przywódcy wiernych”, tj. kalifa. Zarzutem, sformułowanym pod adresem tych pań przez twórców staroruskich, jest przede wszystkim przeświadczenie o ich nieczystości i nadmiernej skłonności do seksualnych uciech.

Większości średniowiecznych autorów cerkiewnosłowiańskich było natomiast całkowicie obce – tak charakterystyczne dla wielu nowożytnych i współczesnych Europejczyków – postrzeganie kobiet Orientu w kategoriach „innego”, „nieznanego” – fascynującego swą egzotyką i tajemniczością, ale jednocześnie zasługującego na potępienie, pogardę lub... współczucie. Perspektywy tej nie odnajdziemy w tekstach staroruskich (wyjątek może tu stanowić jedynie wizerunek żony kalifa w opisach męczeństwa św. Michała Sabaity). Twórców z obszaru *Slavia Orthodoxa* nie interesowały również kwestie związane z pozycją, stylem życia czy obyczajowością niewiast bliskowschodnich. W niektórych utworach jednak – jakby mimochodem – wzmiankowane zostały fascynujące detale, odnoszące się do kulturowej specyfiki Persjanek i Arabek w IV–VIII stuleciu, np. istnienie unikalnej kategorii pań konsekrowanych, zaliczanych – według ówczesnych przekonań – do duchowieństwa (tzw. „córek przymierza”, pojawiających się zarówno w tekstach hagiograficznych, dedykowanych męczennicom perskim, jak i w przekazach z Nadżranu),

czy też – poświadczony w opowieściach o św. Synklityce – obyczaj zasłaniania twarzy, głowy i całego ciała, rozpowszechniony wśród wszystkich kobiet arabskich w okresie przedmuzułmańskim, bez względu na ich przynależność konfesyjną.

Brak zainteresowania odmiennością kulturową mieszkanek regionu bliskowschodniego rzuca się też w oczy w ich przedstawieniach ikonograficznych: słowiańscy twórcy wizerunków Persjanek i Arabek nadzwyczaj rzadko podejmowali próby orientalizacji ich stroju (jak np. na XV-wiecznym malowidle naściennym z wyobrażeniem św. Golenduchy, znajdującym się we wnętrzu cerkwi św. Symeona Starca w Monasterze Zwierzynieckim w Nowogrodzie Wielkim). Zazwyczaj nasze bohaterki ukazywane były w nieomal identyczny sposób, jak odpowiadające im statusem kobiety z innych części świata, np. „caryce Saracenów”, Mawię i Saidę, wyobrażono na miniaturach, ilustrujących *Illuminowany zwód latopisarski* (z połowy XVI w.), w bardzo podobnych szatach, jak władczynie ruskie.



Aneks



Wybrane teksty cerkiewnosłowiańskie poświęcone Persjankom i Arabkom z IV–VIII w.

A. Żywot prologowy św. Golenduchy

Tekst cerkiewnosłowiański według rękopisu РГАДА, 381.1.173, fol. 158c–159c (pierwsza połowa XIV w.).

Wcześniejsze wydania: brak.

[fol. 158c] **М**ѣца того* въ .ві. днѣ ст҃раѣ ст҃ои мѣнцѣ. Голиндѹхы. претвореныя **М**рїѣ.

Ст҃ая мѣнца Голиндѹха бѣ ѿ Персѣ. съвѣкоу|плышиса с моужемь. и при гречьстѣмь **М**аврикии. быѣ въ оужасѣ и видѣ ан҃гла Бїя. при|[fol. 158d] цѣри оубо персѣстѣмь Холздри. мѣсто юи показалоуца тмы и огна. на немьже видѣ прародителѣ своя. вѣровавъша идолломѣ. и другюе мѣсто|свѣтло. идеже ликовахѣ и радовахѹса слѹжащи|и Х҃ви. вѣннити же хочѣщи вне. възбранѣма бѣ явльшимь ан҃ломь. невѣходимоу быти невѣрными глаше| мѣстѹ томоу. тьгда и|стрезвивѣшиса. кр҃тиса| и **М**рїя претворена бы| сего ради осужена бы| моужемь и цѣрмь. и послана быѣ въ забвеню| темницю. и прѣбывѣ|ши в неи лѣ^т .лї. и непокоршиса пожрѣти ѿгнєви. в ровѣ въвѣрже|на быѣ. в неижє бѣ зми|и. оустрашєннє творѣ|приходѣшимь. врѣма| же четверо мѣцноє въ|рѣѣ створиши. и оукрѣти

змяя. яко нань въ|скланѣтисѣ и почива||[fol. 159a]ти. алчѣна же прѣ-
 вы|вѣвши прія бл҃гдѣть ѿ| Бѣ. оуже нестоужае|ма ѿ глада. посе ѿтоуду
 извлѣчена. къ Хоздроліеву сѣоу поставлена бы^с на испытаниѣ и вы|юна
 бы^с ранами. ѿ нихъ| же и съсца расѣдоста|сѣ. и въ врѣтище съ пелпеломь
 пещнымь. въ|вѣрженомь главою за|вѣзана бывши. нѣ въ| коюмь мѣстѣ
 одна въ|вѣржена бы^с. съхранена же бывши без врѣда.| посаженѣ бывши въ
 храминѣ. идеже приста|влени быша члѣци бл҃вднии. пороугатисѣ телеси
 юя. они же входы|ще не вврѣтаху крые|моу ѿ нѣкояго прѣсла|вна видѣ-
 ния. назнаме|на же въ выю. и ведома оу|сѣкнүтисѣ главою. и из|бавлена
 бы^с ѿ ан҃ла иже невидимо знамени|ю цѣло съ выя сънѣмъ| ведоуще-
 моу слүзѣ да||[fol. 159b]сть. оувоаявѣсѣ и поу|сти ю. оноиже скъ|блѣши.
 о не|постраданнїи по Хѣ. пристүпи ан҃ла| мечь илѣя. и оудари ю| по выи.
 и мнѣше сѣчелнїе бывше. и ѿ сѣчелнїя крѣви потеши. ѿ нея же сүщя на
 неи ризы| окрѣвавишасѣ. яже| исцѣления многа сдѣ|ляша. сѣа яже пришедѣ-
 ши въ Иер҃лмѣ. и покло|ньшисѣ сѣымъ мѣсто|мъ. прохожаше нѣкы|я
 монастырь. в нихъ|же злочѣтиваго Севги|ра прѣбываше юресь.| помолши
 же сѣ ѿкрыти| юи. аще подобаетъ прї|стоупити къ общени|ю ихъ. видѣ
 ан҃ла. илѣща чашѣ .б. юдину испл|нену тмы. юдиноу| же свѣта. являюща
 юи яко ѿ свѣта сворная| цѣкы юсть. а юже темь|ныя ѿ юретикъ. оумо|лена
 же бывши ѿ сүщя|го въ то врѣмѣ сѣла при||[fol. 159c]ти въ Костантинъ
 гра| и за цѣра помолитисѣ. ре^с быти кончинѣ бли|зѣ юя. пришедѣши же|
 межи Нисиви и Исаи|дараса. въ црѣвь сто^с Се|ргия. и помолившисѣ| Бѣу
 прѣдасть дшю.

* * *

Tegoż miesiąca, w 12. dzień, pasja świętej męczennicy Golenduchy, przemienionej w Marię.

Święta męczennica Golenducha wywodziła się z Persów. Połączyła się z mężem i – za panowania greckiego [cesarza] Maurycjusza i cesarza perskiego Chosroesa – wpadła w przerażenie, ujrawszy anioła Bożego. Ukazał jej on miejsce pełne mroku i ognia, w nim zaś zobaczyła swoich prarodziców, którzy wierzyli w idoli. Było też inne miejsce – świetlane, w którym świętowali

i radowali się służący Chrystusowi. Kiedy chciała tam wejść, została powstrzymana przez anioła, który się [jej] objawił. Powiedział [on], że do miejsca tego nie mogą wchodzić niewierni. Wówczas, przebudziwszy się, przyjęła chrzest i została przemieniona w Marię. Z tego powodu została osądzona przez męża i cesarza. I zesłana została do zapomnianego lochu. Spędziwszy w nim lat osiemnaście i nie zgodziwszy się złożyć ofiary ogniowi, została wrzucona do jamy, w której był smok, straszący przybyszów. Przeżywszy w jamie okres czteromiesięczny, poskromiła smoka, tak, że kładła się przy nim i odpoczywała. Będąc wygłodzoną, otrzymała łaskę od Boga, by nie dokuczał jej już głód. Później, wydobyta stamtąd, postawiona została przed obliczem syna Chosroesa i poddana próbie, i bita była uderzeniami, od których popękały jej sutki. Głowę jej zaś zawiązano w worek, do którego wsypano popiół z pieca. W jakimkolwiek miejscu by jej nie wrzucono, [tam] została zachowana bez krzywdy. Osadzono ją w domu, do którego sprowadzono rozpustnych ludzi, aby pohańbili jej ciało. Oni jednak, wszedłszy, nie odnaleźli jej, skrytej przez jakieś przedziwne widziadło. Otrzymała znamię na szyi. Wiedziona na ścięcie głowy, została wybawiona przez anioła, który zdjawszy w całości niewidzialne znamię z jej szyi, oddał je prowadzącemu [ją] śludze. Przestraszywszy się, puścił on ją wolno. Ponieważ [Golenducha] smuciła się, że nie było jej dane cierpieć za Chrystusa, przystąpił [do niej] anioł, dzierżący miecz. I uderzył ją po szyi. I wydało się jej, że dokonało się jej ścięcie, a od cięcia tego popłynęła krew, od której okrwawiły się będące na niej szaty, czyniące [później] wiele uzdrowień. Święta, kiedy przybyła do Jerozolimy i pokłoniła się w świętych miejscach, nawiedzała pewne monasterium, w których panowała herezja bezbożnego Sewera. Pomodliwszy się, aby zostało jej wskazane, czy godzi się wstąpić do ich wspólnoty, ujrzała anioła, trzymającego dwa kielichy: jeden wypełniony ciemnością, a drugi – światłem. Objawił [on] jej, że ten świetlisty pochodzi z Kościoła powszechnego, ciemny zaś – od heretyków. Poproszona została przez ówczesnego biskupa, by przybyła do Konstantynopola i pomodliła się za cesarza. Odrzekła, że koniec jej jest już bliski. Przyszędłszy w okolice między Nisibis i Darą, do kościoła św. Sergiusza i pomodliwszy się [w nim], oddała duszę Bogu.

В. О сарысу Сараченѡв Мавіи
[z Latopisu helleńskiego i rzymskiego drugiej redakcji]

Текст церкiewнословаński według рѣкопису РГБ, 228.162, fol. 291 (1485 r.).

Wcześniejsze wydania: *Летописецъ Еллинскій и Римскій*, ed. О.В. Т в о р о г о в, vol. I, Санкт-Петербург 1999, s. 314–315.

[fol. 291] Жена же етера именемъ Мавїа срачиньска црѣа| хрѣтіана соуци, из рода грѣчьская та быѣ. плѣнница| красоты же ради възлюбї ю црѣь срачиньскыи. и много| лѣтъ въ црѣвїи прѣвывши. и много зло Грѣкомъ стѣ|творивши. яко и воа погвѣвити великыи воинами. | и грады многыи, в Палестинїи. и во Яравїи плѣнити. | и замолена же бывши, дабы миръ створила, она же ѡвѣ|щавши рече. инако не вѣдетъ миръ. аще не мнѣнхомъ си, ииеленемъ Моисѣемъ. поставити въ странѣ еа. сїи же в пвсты|ни стѣ хрѣтіаны тоа прѣвываа добродѣтелиемъ. и чюдеса востаася. тоу въпросъ посланъ быѣ къ црѣю грѣческо|моу. црѣь же повелѣ стратигѡ^м стѣ многою скоростію се створити. вѣше его во Ялексан^дрїю полставити его еп^пльмъ Лвкы|еви. Моисїи^ж небрегъ рекъ. яко Лвкїевїи рѣкв своєю не| возложити на ма. ѡмазанѣ бывши кровїю стѣхъ. посрамь|ленъ же бывшъ Лвкїевїи. лю^аскы^м потреба^м прилежаще. нѣ|жею оумоленъ да еп^пць ѡзємьствованы^х Лоукїемъ, Моисїи| да приметъ рѣкополо^жствїе, такоже и быѣ и поставленъ| енъ еп^пцьмъ да^са Маавїи црѣци. и многыа срачиньскы|а колѣна хрѣстіа|ны створи. изобразоуетъ же многа ѡ| языцѣ ѡквдѣ начатъ и ѡквдѣ ииенвется. Яко гї лѣ^т ѡ|брѣзаетъ.

* * *

Pewna kobieta o imieniu Mawia, [żona] cara saraceńskiego, była chrześcijanką z greckiego rodu. Jako branżę, pokochał ją – ze względu na jej pięknosć – car saraceński. I wiele lat spędziła ona w stanie carskim, i wiele zła wyrządziła Grekom, gdyż i wojowników wygubiła wielkimi wojnami, i wiele miast zdobyła, w Palestynie i w Arabii. Zostawszy ubłaganą, aby zawrzeć pokój, w odpowiedzi odrzekła, że nie będzie pokoju, jeśli pewien mnich o imieniu Mojżesz nie zostanie ustanowiony [biskupem] w jej kraju. On zaś przebywał na pustyni, wraz

z chrześcijanami z [plemienia] tego, jaśniejąc cnotami i cudami. Propozycja jej została przesłana do cara greckiego. Car zaś nakazał strategom możliwie najprędzej uczynić tak: sprowadzić go do Aleksandrii, aby został wyświęcony na biskupa przez Lucjusza. Mojżesz jednak, wzgardziwszy tym, rzekł: „nie położy Lucjusz rąk swoich na mnie, gdyż zostały splamione krwią świętych”. Kiedy Lucjusz został zawstydzony, ulegając potrzebom ogółu, z konieczności zamilkł, aby Mojżesz mógł przyjąć chirotonię od biskupów wygnanych przez Lucjusza. Tak też się stało. I kiedy został wyświęcony na biskupa, przekazano go carycy Mawii. I wiele plemion saraceńskich uczynił chrześcijańskimi. Ukazuje on wiele o [tym] ludzie, skąd wziął swój początek, skąd pochodzi jego nazwa i jak w wieku trzynastu lat [jego członkowie] są obrzezani.

C. *Żywot prologowy św. Synklytyki Nadźrańskiej*

Tekst cerkiewnosłowiański według rękopisu РГАДА, 381.1.164, fol. 71d–72b (pierwsza połowa XIV w.).

Wcześniejsze wydania: *Великія Минеи Четию. Октябрь. Дни 19–31*, Санкт-Петербург 1880, col. 1835–1836.

[fol. 71d] Въ тѣхъ днѣхъ стѣя мчница Сѣнклитикии и двою дщерию ея.

Омиритьскому цѣрю Данасу жидовинѣ прѣемшю лестью градъ Негранитъ и многы изби мужа и жены и младенца вѣрѹющая въ Г҃а нашего Іс҃ Х҃а и Ярефѹ старейшину сѹща граду толмѹ горце мѹчивъ смерти предасть и в то время Сѣнклитикии с двѣма дщериама рода сѹщи славна и бѣлта и многыми словесы молаше ю ѿверѣшисѹ Х҃а распатаго да бѹдеши чтома цѣрицею в полатѣхъ и не меіне ти бѹдетъ тѣ мужь||[fol. 72a] стоящихъ предъ тобою. стѣя же ѿверѣшавъши ре^н. не бѹдетъ ми чѣхъ члвчкая паче не^ное еже пожити с хулиникомъ и повелѣ цѣрь ѿкрыти еи лице с двѣма дщериама ея и явити ю рѹгѹ не бѣ во слѣце нея николиже видѣлѣ и плака ху^са многы жены ея ради она же обрашшисѹ к нимъ ре^н. послушанте мене жены яко не изволихъ многого бѣтѣства моего паче не^наго. и есть ми дѣнь днѣхъ радостенъ паче брачнаго днѣ еже ити ми къ женихѹ моему Х҃у. тогда разгнѣвавъсѹ цѣрь повелѣ рекомыль чиготомъ ѿсѣлѣ

[fol. 72b]ши главѣ объема дѣщерма ея. и повелѣи собрати кровь ею ил принести къ мѣри ею. она же вкушьши и ре^ч. хвалю тѣ Г^си Б^ги мои яко сподобилѣ мѣ еси вкусити жертвы ч^ты оубогою моею дщерию. и по^томъ повелѣи и саму С^вѣтлицю оу^сѣкнѣти яже благодариши и славаши Г^са нашего І^с Х^са предасть прѣвѣжелнѣю и ч^тѣю свою дшю съ пр^стъмъ ил бл^гмымъ плодомъ чрева своего. оу^го^жьшо Х^су Б^гу ц^рю ив^сному.

* * *

Tego dnia, [pasja] świętej męczennicy Synklytyki i jej dwóch córek.

Kiedy homerycki cesarz Dhu Nuwas, żyd, zdobył podstępem miasto Nadžran, wymordował wielu mężczyzn, kobiet i dzieci, wierzących w Pana naszego, Jezusa Chrystusa, Aretasa zaś, będącego zwierzchnikiem tego miasta – srodze umęczywszy – wydał na śmierć. W tym też czasie nakłaniał licznymi słowy Synklykę wraz z dwiema córkami, będącą osobą ze sławnego i bogatego rodu, aby wyrzekła się Chrystusa ukrzyżowanego: „czczona będziesz jak cesarzowa w pałacu i nie mniej niż trzystu mężów będzie stało przed tobą”. Święta zaś w odpowiedzi rzekła: „nie przełożę czci ludzkiej ponad niebiańską, abym miała żyć z bluźniercą”. I rozkazał cesarz odsłonić jej twarz, jak i obu jej córkom, i wydać je na urągowisko – nigdy bowiem słońce ich nie widziało. I płakało wiele kobiet z ich powodu. Ona jednak, zwróciwszy się ku nim, rzekła: „Posłuchajcie mnie, kobiety, albowiem nie wolałam liczych moich bogactw od niebiańskich, a dzień dzisiejszy jest dla mnie radośniejszy od dnia ślubu, gdyż mam iść do mojego narzeczonego: Chrystusa”. Wówczas cesarz, rozgniewawszy się, rozkazał tzw. *czigotom* [tj. członkom swej straży przybocznej – przyp. Z.A.B.] odciąć głowy obu jej córkom. I nakazał zebrać ich krew i przynieść ich matce. Ona zaś, spróbowawszy, rzekła: „Wysławiam cię, Panie, Boże mój, że uznałeś mnie godną skosztować czystych ofiar obu moich córek”. Później rozkazał ściąć i samą Synklykę, która składając dzięki i sławiąc Pana naszego, Jezusa Chrystusa, oddała nadzwyczaj błogosławioną i czystą swoją duszę, wraz z najświętszym i dobrym owocem swojego łona, znalazłszy upodobanie w Chrystusie, Bogu, cesarzu niebieskim.

D. O Chadidży, żonie Mahometa [z *Latopisu belleńskiego i rzymskiego* drugiej redakcji]

Tekst cerkiewnosłowiański według rękopisu РГБ, 228.162, fol. 342–342¹ (1485 r.).

Wcześniejsze wydania: *Аemonuceу Еллинский и Римский*, ed. O.B. Твоpогoв, vol. I, Санкт-Петербург 1999, s. 402; Z.A. B r z o z o w s k a, *O heretyku Mahomecie – opowieść o narodzinach islamu w Latopisie belleńskim i rzymskim drugiej redakcji*, SA 61, 2020, s. 107, 111; e a d e m, *Zapóżyczona 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)*, [in:] *Widmo Mahometa, cień Samuela. Cesarstwo Bizantyńskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur (VII–XV w.)*, eds. Z.A. B r z o z o w s k a, M.J. L e s z k a, K. M a r i n o w, T. W o l i ń s k a, Łódź 2020, s. 30–31, 38.

[fol. 342] Оубогъ же свѣщъ прежденарече|номъ Бохмитъ, ключиса натиса емъ к женѣ волгатї и сродьници емъ, наричашемъѣн Дигана. да на вель|блоудехъ кѣплю дѣеть съ единопленьники своими.| въ Егуптѣ и в Палестинѣ. Таѣ помалъ деръзнвъ прель|сти женъ. вдовѣ свѣщи еи. и понметъ ю женою собѣѣ.| пребывающъ же емъ в Палестинѣ, и пожи съ нюдѣи,| и съ крѣтианы ловлаше ѿ исписанїа нѣкыихъ словесъ. имаше же и стрѣтъ роуманъ шивенъ възроучаше|т во сѣ. ибо жена его печална сего ради. яко великаго ро|да соуща богата к такомуъ мужъ сочтавшисѣ, не| точью оубогъ, нь и рваномъ шивена. замыслив же сице| ре¹ к ней. яко страшно видѣнїе вижю, именемъ Гаврїила агѣла. и не терпѣ его видѣнїа. изнемогаю изроучаше|сѣ. Бѣроу же ятъ емъ жена. лжесвѣдѣтельствова|вшю емоу арью нѣкоемъ мнихъ. лжеименоуясѣ ли|хаго ради притажанїа, се же бошью прельсти его. и тако жена прельщена бывши, ко инѣмъ женамъ весѣ|довавши, единопленникъ своиъ проповѣда им,|[fol. 342¹] яко пррѣкъ емъ быти свѣщъ. прельсти же си лжѣще. доиде до| мѣжа княза колѣна того, именемъ Бввахара. Жена же оубо оумерши Бохмитъ, прїатела наследника встави Бохмита бога|ствъ своемъ. и ѿтолѣ оубо славенъ быс и бога².| и ѿдержимъ баше злаѣ прельсть еретичества его страна³! Ефривовьскымъ.

* * *

Ponieważ wspomniany wyżej Mahomet był ubogi, przyszło mu nająć się [do pracy] u bogatej kobiety, spokrewnionej z nim, zwanej Digana [Chadidza], 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”. 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 okłamana, 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. [Później] zmarła żona Mahometa, ustanowiwszy go właścicielem i dziedzicem swojego majątku. I odtąd był on sławny i bogaty, a złe kłamstwo jego herezji ovladnęło krainami Efribu [Jatribu].

E. O carycy Saracenów Saidzie i mnichu Michale z ławry św. Saby [z Żywotu św. Teodora z Edessy]

Tekst cerkiewnosłowiański według rękopisu РГБ, 173.І.45, fol. 7d–11c (XIV w.).
Wcześniejsze wydania: brak.

[fol. 7d] Хоцетъ же оубо ны" слово| нѣчто ѿ преславныхъ е" дѣлѣ. якоже сладость| нѣкъю къ повѣсти прїложити, на ползв прочи|тающимъ. еже въ чѣть| прпѣвнаго чюдотворьства Бгѣ. Юноша нѣкто| еродникъ сын по плоти| ѿцю, слышавъ яже ѡ немъ. ѿиде ѿ Едеса, и| к немъ прииде. простъ| оубо въычан ины. и кро|токъ. красен же лице" зѣ|ло и радостенъ.

доблестѣ бо дшю его, благѣть лица его являше. прише^а оубо къ шцю, и мѣтвы его и зчениа причастивса. желаше бо топлѣ мни|[fol. 8a]шьскыи и мѣтвы шествовати житъемъ, и с нимъ прочаа дши прѣвыти. Великыи же Феѡ^аръ, печалное з^акъ к сеѡу имѣаше. но не хоташе того приати, ра^а съродѣства вины. ѡба^а повинваса молению его. | кѡпно же и прочни^х шцю. | иже шнъ на мѣтвѣхъ полдвиже. но и прозорливимъ дха даромъ, доблесті дшю его и блгыи ѡбычаи имѣша того развѣвъ, постриже власы главы его. и мнѣшьскою стѣлѣ рѣкою, юннаго ѡдеж^аею одѣавъ. М^ахилаа того нарекъ, и имѣаше его проче съ собою, на добродѣтели повщаа и вѣста^авааи.

Сѣ же оубо шнъ, | яко блгаа земли и плододосна. приемлюци оучителнаа сѣмена, и въ .ѣ. пло^а твораши. якоже бж^атвное еѡ^алие ре^а. | въ время пло^а красенъ въ истинѣ, добрыи пода|[fol. 8b]яше класъ, якоже и сло^ово повѣдати хошетъ. | Сѣ же збо М^ахилъ прѣвылаа с нимъ проче, и слѣжа ч^атноѡу и бж^атвноѡу Феѡ^аръ, и ѡ него всѣмъ добродѣтемъ наоучи^аса. дѣлааше же роукама плетение, глѣмыа кошница и блюда. не нехытръ сын юноша и ра^астѣнъ, хытрѣ сна зкрааше. | и на лѣ^а въ стѣи хож^ааше гра^а и въ гостиници лавры тоа витаа, продааше свое рѣкодѣлие. | и ѡ того слѣчившюса въземла цѣнъ, приношааше шцю. шн же старѣишомъ лавры, цѣнъ о^анъ подавааше. яко да не празни свщи, ядѣтъ хлѣбъ. нѣкааже, и трѣв^аюшимъ дааше. и вѣ та^а | М^ахилъ послѣдва Феѡ^аръ, аглѣское с ни^а прѣ^ахода жи^а.

Страны же вса Финичьскыа и Пале^астїнскыа, ра^а грѣ^а наши^а. | Срацини ѡбдержаахъ. и|[fol. 8c] и перьскыи црѣ, надъ си^ами имѣаше державъ. | (Ѧ) дши же Константина, | иже вноукъ Ираклиевъ въ Гречьское злѣ подложивъ цр^атво, единово^анью вѣвалъ ересь, и сво^аго брата звивъ Феѡ^асїа. | и стго Мар^атина папы римьскаго свесч^атиелъ въ Костантинъ приве^а гра^а, и заточи ѣ въ Херсо^анъ. и Ма^аѣѡу премдромъ Исповѣдникъ, стѣи языкъ и деснью рѣкѡ оусѣче, и многы ины ѡ правѡвѣрныхъ мѣка^ами изгнанїи, и разграблении ѡсѣди. Персомъ^а ѡ Раклиа повѣж^аеномъ и плененомъ бывшимъ. | и црю ихъ Хозрою змир^ашвеннъ бывшъ, и свѣ^атлѣ повѣдѣ бывши, съмирѣваахъсѣ прѣж^ае^арѣ^анныа страны. и стѣи гра^а Йер^алмъ оутишаашесѣ. и вса Бж^ана цр^акъ^ави, блгостоанно прѣвылаахъ.

Много^а же ве|[fol. 8d]за^нниемъ ѿ Константа вы|ваущимъ, могъцимъ гнѣвъ призвати Бж^ти. тог^а бо и Моамефъ яв^иса неч^тивыи. и Перси,| съ Яравиты боеваше. придоша на Дамаскъ| множество числа. къ| нимже противистася Ванъ. и Василискъ| воеводѣ въсточнѣи и съвъкъвплыше рать,| побѣж^аени быша зѣло хр^тиане, и погыбоша ѿ нихъ .ḏ. тысащи. та^а| вео побѣж^аше Перси Срацины и хр^тианы, и разориша Перси Дамаскъ,| и страны Финичьскыа и Палестинъ шьдѣржаще. ѡ моихъ слезъ.| ѡ неявленн^ыихъ Б^гиихъ сѣдѣвъ. вселишася въ страны тыа сквѣрн^ыи и стѣд^нни, и ст^го града Йер^лма дѣржателие быша. идеже сп^наа мѣка бы^с. идеже и въскр^сниѣ, и взнесение. ѿ горы во Слеш|[fol. 9a]ньскыа въше^а Г^с на нѣса,| и възведе родъ нашъ. полсемъ и С^тыи Д^хъ, Бж^твѣлнымъ своимъ посла оуч^нкомъ в тоужемъ градѣ| Йер^лмѣ. и посла ихъ въ| вселеню. просвѣтити вса члѣкы, и къ Б^горазв^лмию привлещи. тѣ неизр^чн^ыихъ оучении начатокъ приаша Д^хмъ С^тмъ. тоу пр^рци вси ї апелї| възрастоша. и во и тѣ^а| въсхъ вышьши Бж^тиа м^ти възрасте. и всѣ^а Г^са и В^лкоу роди, и всего| мира сп^сенїа бы^с х^отаї. Съ оубо с^тыи градъ и всѣ| с^таа мѣста шьдѣржалахъ зѣло зли и неч^тивии Срацины, нашихъ ра^а грѣховъ. и даже и дон^нѣ| овьдѣржатъ и шладаютъ ими. хр^тиане же,| иже во имя Ш^ца и С^на и С^тго Д^ха кр^тишася,| и истинн^ю и непорочн^ю дѣржаще въроу,| сѣтъ посреди ихъ, яко^ж| овца посреди волкъ. |[fol. 9b] но шбаче бл^гтию Бж^тию| Бж^твныа ц^ркви, и с^тиї| монаст^ри, и иже по градомъ митрополиа, и ц^ркви стоатъ. но в печали и тѣз^к Б^оу тако шдалвшъ быти. егоже сѣдбы| без^ана многа. Многа же| знаменна и чюдеса изволилъ естъ Г^с въ Б^гопр^латнѣмъ и животоцнѣ|мъ гровѣ. затыкающа|я все дерзновеннаа Ягалранъ, незатвореннаа| оуста. и повинюще си^а неволею и нехот^ащимъ,| хвалы и ч^ти подаяти м^три ц^рквалмъ. яко ѿсюдоу исходящю слышалн^ю бесчисленн^ыихъ чюдесъ. и старѣшинамъ| перскымъ приходити на видѣнн^е г^лимыихъ| знаменни. и ч^тъ при|носити патриархъ, ї про^лчимъ еп^сомъ и йеро^лмъ, и всѣмъ хр^тиань|скимъ лю^дмъ.

Въ вре^лма же то ег^а Бж^твныи| Феш^ръ въ лаврѣ с^тго Гавы,|[fol. 9c] постное прѣывааше| житъе, бы^с Ядрамелехъ ц^рю перьскомъ под^вигшюс^я ѿ Бавилона| съ своею женою Сеидою| прити въ Йер^лмъ, с на^лродомъ и силою. и имѣ|ниемъ многымъ, на| видѣнн^е с^тго вскр^снїа,| и тѣ бывающ^ыихъ чюд^съ. Сѣ же Ядрамелехъ,| мѣжъ кротокъ. и ни е|диному же

ѿ хрѣтианъ хоташе зла створити. но токмо словеса мирными бесѣдовааше къ имациимъ разоумна, простираа своа ереси словеса. и приїмаѣ съ въпрошениемъ ѿвѣты, еще же свцю емоу въ сѣбѣ градѣ, посла чѣтныи Феѡрѣ|врата Михаила, еже| продати оустроенныхъ ѿ него кошницъ, и| блюдѣ. зѣло во хытрѣ| оукрашена бѣхъ. явлѣаше же на немъ бл҃гѣты| Бж҃їа, каковъ добрыи|[fol. 9d] оуноша хоташе сверѣшити коупла. поклониса оубо Михаилъ по| обычаю и мѣтвѣ испросивъ, шѣнде въ сѣи| градѣ. въ гостиници же лавры прише^а, и свѣци в немъ мнѣхы цѣлобавъ. и положивъ ссѣды,| възыде къ сѣмъ вскре^ннїю. и съ теплыми слезами, мѣтвѣ Г^сви възъ|славъ. живодателюмъ же гробъ поклонсѣ,| и сѣое то тоу цѣлобавъ краниво мѣсто, съ|ниде ави въ гостиницию. и вземъ ссѣды своа,| изыде на торгъ еже| продати ихъ. Оусрѣте же| его скопецъ Сеиды ц^рца. и видѣ оудобрение кошницъ и блюдѣ плетѣ^а.| вчи удивляющи зрацимъ а ре^а. гради шѣноше въ слѣдѣ мене, | всѣ| твоа ссѣды добрѣ цѣнѣ оуправла.

Михаїл же въслѣ^авааше емъ иды яко^ж агна| незлобиво. до двери и хра|[fol. 10a]мины новыа Егѣптанїна. и възше^а скопецъ, въ|звѣсти о вещи гж҃и своѣи гл҃а. яко зѣло добро|лѣпны ссѣды мнѣхъ нѣ|кыи носитъ. и аще хо^лшеши, купи сна. она же кѣпно ссѣды и мнѣха| привести повелѣ. И якоже възше^аша видѣ Х^сво| агна горкаа львица. внѣтръ прелюбодѣ^ннаго имѣаше зина. лю^тѣ вазельшисѣ люболювию зноша, и вземѣ|рною разгорѣса похотню. Сѣ же Михаилъ| красенъ лицемъ, и бл҃го|лѣпенъ възрастомъ,| оуже вradoу израстающю имѣа. красенъ оубо дш҃ею, красен же| и тѣломъ. и ѿ великаго пощениа. тонокъ| и блѣдѣ бѣше. Ц^рца же| Сеида надлъзѣ зраци на юношу, кто| есть и ѿквѣдъ въ|прашааше. шже,| мнѣ емъ ѿвѣща оубо|[fol. 10b]гъ лавры сѣго Савы. Сеида же, яко незклонно| зраци на зношу, и яко| оудобрѣ мнѣци привлещи его къ своѣи воли, начатъ малыи| шѣщанни яко едино|мъ ѿ дѣтей, льстиво|мыслѣнѣ исквшати.| вижю тѣ шноше ре^а блѣ|да и истъхла. и аще рабъ| еси, свобожю тѣ. аще ли плѣненъ еси, изба^лю тѣ. аще ли недоу|гвѣши, исцѣлю тѣ. Яко оубо сна доби|слыша оуноша, на нѣо срѣ^лцѣ възъ|вигъ, и оумнѣи шчї| възведъ, помолисѣ гл҃а. щедрыи и члѣколюбче Г^си,| единородное слово Шчїе. Избавителю плѣнѣ^нныхъ. ненадѣ^нющїимъ|са надежѣ. иже пр^рка| своего Данила ѿ лю^тыхъ лвовъ невреди|ма показа, избави и| мене въ

ча^с съ, ѿ горкыя| львица сна, хотѣшю|ю въ адъ живѣ дшю мою||[fol. 10c] съвести. еи Г^и, оуслыши ма въ ча^с съ. Таже| глѣ к неї. пѣвнѣнъ бѣхъ| иног^а мїрови, и миро|держителю. измѣнї|х же сѣ блг^атї^о преклонь|шаго нѣса, и на землѣ| прише^аша Х^са Б^а нашего.| рабъ бѣхъ| грѣхъ, но рабїи приемъ зракъ| бл^ака, свободи ма. тъ волна ма о|верѣте, и немощи моѣ| въземъ и недвгы поно|сивъ, свершена поставї| и з^арава. нищъ бѣхъ| и оу|богъ, но шенища въ бѣ|лтыи, выше естѣства обогати ма, и ннѣ| нелишалюса. ни твоихъ| тревѣя| есмь. свое^о имѣю бѣ|тѣство, и з^аравие, и свободж^аение. и всѣ^х мно|жство блг^ыихъ. дарованы|х ми ѿ бл^акы и Б^а. Но ш|ноше рѣ^с Сеида. аще дроу^т| мои боудеши, многы| блг^а насладишиса. ї мнози влажатъ| тѣ, ї мно|гимъ господинъ бѣдешї.| Михаилъ же к симъ. азъ ||[fol. 10d] произволивъ оубо| мое^т| Г^са рѣ^с люблю и желаю. їже| есть весь сладость, и всѣ|х желание несытно, по| семже, дровгы не^сныя имѣю стѣ|я силы. ихже| доброта недомыслена,| и блг^олѣпие несказанно.| по семже, и всѣ| стѣя равно агглы бывшаа. тѣ|ковы оубо имашю ми| и тѣ^авы дровгы, твои дрв|гъ, никакоже хошю| вы|ти. ни єдина бо ми часть| с тобою. Сеида же напѣ|даючи на мниха яко| нѣкое страшило. прѣ|щениа рѣ^с моимъ съвѣ|томъ и нравомъ| пови|нѣтисѣ по всемъ| свѣще|ваю ти. аще ли волею| сего не створиши, мно|гими добрѣ| вѣжъ мѣ|ками. растрошю| тѣло| твоє. и мвчѣнъ и искв|шенъ бѣдешї зѣ|ло лю|тыми мѣ|ками.| Михаилъ же ѿвѣ|ща. не боуди мнѣ| твоимъ| повинѣтисѣ||[fol. 11a] съвѣ|томъ и нравомъ.| но, заповѣди и повелѣ|нна Х^са моего держатї| и примати. аще ли же| моу^ченна и казни прї|несешї ми, наслаж^ее| паче и пицю| исходата|иствешї ми вѣчн^ю. мене бо твоими| льщенми к себѣ| привлѣ|щи, никакоже можешї.| Явие же Сеида къ| поко|рению себе| преклоншї,| рѣ^с. шкаанне| члѣ|камъ| ш| коликы^х блг^а ли лишѣ|ши себе. что ра^а не исполнѣ|ши желание мое| рци ми. ѣда| нѣсмь| красна, єда| нѣсмь| любезна, нѣсмь| ли всѣ|кои похоти| достоинна,| симже| мнѣ^х рѣ^с. не точию| некрасна єси, но и зѣ|ло злошобразна и сира|дна. не|любезна. но мѣ|рська ѿннѣ|дъ и нена|вистна. не желаниа| достоинна, но скверны.| Я даже| сѣртносна и ярости| наполнившиса,||[fol. 11b] неимѣ|аше что створити| не полвчши| хотѣнї|я.

И повелѣ| мниха на зѣ|мли растажена| пали|цами бити| нем^отвенно.| виемъ же| емъ, такова|я глѣ|аше к немъ. вели|кымъ| чѣ|темъ и моимъ| даромъ

оукаанне повиноуѣтисѧ не хотѣ, сего ради себѣ таковаа исхоудатаилъ еси. Доблии же оубо Михаилъ, тако немлѣтивно на многы часы мѣчимъ бывааше. и яко въ чюжѣмъ тѣлѣ, лютыя болѣзни телопаше и свѣаа скорбная, вѣдвѣшихъ оупованиемъ оутѣшаюса. едва же ѿ ранъ ослабити повелѣвши все сквернаа, и предасть страдальца двѣма скопцема. и къ црви посла и. веригами свѣзана написавши сѣце. се дерзвыи съ мнихъ порогати ми са и вничжиити дерзны. и аще сего жиѣва оставиши, мене я^к [fol. 11c] мртѣв мни.

Перси же писанне приемъ, ошюти. яко завистию ѿ црца оклеветанъ бывѣвшъ мнихъ. но вбаче помраченъ сын стрѣтїю бѣдною оукаанныи, и не хотѣ еа ускорѣити, повинвасѧ хотѣнїю еа. и повелѣ ввести мниха. не невѣдомо же бы^с всемъ Михаилово испытанїе. введеи^нъ же бы^с. и никак^о вълхотѣ поклонение црви створити. якоже влбывчиа естъ Персомъ, прѣно поклонение стварати велможамъ. но оубо дшѣвнью доблестъ, и неповиновение къ съпротивнымъ, мжественѣ показа.

* * *

Godzi się teraz bowiem słowo [rzec], o którymś z przesławnych jego uczynków, aby jakowejś słodczy opowieści dodać, na pożytek tym, którzy ją przeczytają – o cudach, których ku chwale świętobliwego dokonał Bóg. Pewien młodzieniec, krewny tegoż ze strony ojca, usłyszawszy o nim, odszedł z Edessy i przybył do niego. Zachowywał on prostotę w obyczajach, był łagodny, o niezwykle pięknym obliczu i radosnym [usposobieniu]. Wspaniałość jego lica objawiała męstwo jego duszy. Przybywszy do ojca i stawszy się uczestnikiem jego modlitwy i nauczania, gorąco pragnął wieść żywot mniszy i wraz z nim spędzić resztę [swoich] dni. Wielki zaś Teodor zatroskany był wielce z jego powodu, lecz nie chciał go przyjąć, przez wzgląd na pokrewieństwo. Jednakże, ulegając jego błaganiom, jak też i pozostałych ojców, których on skłonił do modlitwy, za sprawą proroczego daru Ducha, pojąwszy, że ma on mężną duszę i dobre obyczaje, postrzygł włosy na jego głowie. I odziewszy młodzieńca w mnisze szaty ręką [swą] duchowną i nazwawszy go Michałem, miał go już zawsze przy sobie, ku cnotom go kierując i pobudzając.

Był on bowiem jako ziemia dobra i urodzajna, przyjmująca nasiona pouczeń i plon stokrotny wydająca¹, jak powiedziała Boża Ewangelia. I o czasie dawał naprawdę piękny i dobry kłos, o którym i słowo powiedzieć się godzi. Ten to bowiem Michał, przebywając z nim zawsze i służąc czcigodnemu i boskiemu Teodorowi, i ucząc się od niego cnót wszelakich, czynił [swoimi] rękami wyplatanie, tj. koszyki i naczynia. Choć młodzieniec ten był pozbawiony przebiegłości i radosny, to zmyślnie je zdobił. I latem chodził do świętego miasta i mieszkając w domu gościnnym tejże ławry, sprzedawał swoje rękodzieło. I wzięwszy nadarżającą się za nie zapłatę, przynosił [ją] ojcu. On zaś zapłatę tę oddawał przełożonemu ławry, aby nie byli tymi, którzy darmo jedzą chleb. Niektóre [z tych środków] dawał potrzebującym. I żył tak Michał, naśladowując Teodora i anielski z nim żywot prowadząc.

Wszystkie krainy fenickie i palestyńskie, z powodu naszych grzechów, zagarnęli Saraceni. I car perski miał nad nimi władzę – od czasów Konstantyna [wł. Konstansa II – przyp. Z.A.B.], który był wnukiem Herakliusza i zło w cesarstwie greckim zaszczerpił, wywoławszy herezję jednej woli [monoteletyzm – przyp. Z.A.B.]. I zabił swojego brata, Teodozjusza. I pozbawił czci św. Marcina, papieża rzymskiego, przywiódłszy do Konstantynopola, zesłał go do Chersonezu. I najmędrszemu Maksymowi Wyznawcy odciął święty język i prawą rękę. I wielu innych spośród prawowiernych skazał na męki wygnania i utratę mienia. Ponieważ Persowie zostali zwyciężeni i zniewoleni przez Herakliusza, a car ich Chosroes został uśmiercony, i nastąpiło świetlane zwycięstwo, uspokoiły się wyżej wspomniane krainy. I święte miasto Jerozolima ukoilo się i wszystkie kościoły Boże trwały w dostatku.

Ponieważ Konstans dopuszczał się wielu aktów bezprawia, mogących gniew Boży wywołać, objawił się wtedy bezbożny Mahomet. I Persowie, powojowawszy z Arabami, nadciągnęli na Damaszek w wielkiej sile. Przeciwwstawili się im we dwóch Baanes i Bazylisk, wojewodowie wschodni. I chrześcijanie, zebrawszy wojsko, rozgromieni zostali srodze, i zginęło spośród nich cztery tysiące. Tak oto Persowie, zwyciężywszy Saracenów i chrześcijan, splądrowali Damaszek i krainy fenickie, i zawładnęli Palestyną. O, łzy moje! O, nieprzeniknione Boże dopusty! Zasiadlili tamte strony plugawcy i bezwstydnicy, i stali się władcami świętego

¹ Mk 4, 8.

miasta Jerozolimy, w którym miała miejsce zbawcza męka, w którym [dokonało się] i zmartwychwstanie, i wniebowstąpienie. Z Góry Oliwnej bowiem wstąpił Pan na niebiosa i wwiódł [tam] ród nasz. Później zaś Świętego Ducha zesłał boskim swoim uczniom w tymże mieście, Jerozolimie. I posłał ich w świat, aby oświecili wszystkich ludzi i przysposobili [ich] do poznania Boga. Tam początek niewypowiedzianych nauk przyjęli za sprawą Ducha Świętego. Tam wyrosli wszyscy prorocy i apostołowie. Albowiem, w Bożym miłosierdziu, i wyższy od nich wszystkich [tam] wyrósł, [miasto to] zrodziło Pana wszystkich i Władycę, i stało się orędownikiem zbawienia całego świata. Tym oto świętym miastem i wszystkimi świętymi miejscami zawładnęli niezwykle nikczemni i bezbożni Saraceni, z powodu naszych grzechów. I nawet teraz władają i panują nad nimi. Chrześcijanie zaś, którzy zostali ochrzczeni w imię Ojca i Syna, i Świętego Ducha, a zachowali prawdziwą i nieskalaną wiarę, są między nimi jak owca wśród wilków. Lecz, dzięki łasce Bożej, Kościoły Boże i święte monasterie po miastach metropolii oraz kościoły – stoją. Jednakże Bóg, którego wyroki są niezgłębione wielce, rozkazał, by trwały w rozpacz i ucisku. Wiele znaków i cudów uczynił Pan w miłym Bogu i roztaczającym życie Grobie, zatykających wszystkie zuchwałę i niezamykające się usta Hagarenów, skłaniając ich przemocą i wbrew chęci, aby oddawali cześć i chwałę Matce Kościołów. Ponieważ zewsząd nadchodziły słuchy o niezliczonych cudach, również dostojnicy perscy przychodzili zobaczyć wspomniane znaki i oddać cześć patriarche, innym biskupom i kapłanom, a także wszystkim ludziom chrześcijańskim.

W tym samym czasie, kiedy boski Teodor wiódł żywot postnika w ławrze św. Saby, car perski Adramelech wyruszył z Babilonu ze swoją żoną Saidą, aby przybyć do Jerozolimy, wraz ze [swoim] ludem, siłami i niezliczonym dobytkiem, ujrzeć [kościół] Świętego Zmartwychwstania i odbywające się tam cuda. Ten oto Adramelech był mężem łagodnym i ani jednemu z chrześcijan nie chciał wyrządzić zła, lecz tylko pokojową mową wchodził w dysputę z [ludźmi] obdarzonymi rozumem, rozprzestrzeniając słowa swej herezji i przyjmując odpowiedzi na zadane pytania. Kiedy jeszcze był on w świętym mieście, posłał czcigodny Teodor brata Michała, aby sprzedał wykonane przez siebie koszyki i naczynia. Były one niezwykle zmyślnie przyozdobione. Objawiała się bowiem w nim łaska Boża, którą dobry młodzieniec chciał urzeczywistnić w handlu. Pokłonił się zatem Michał wedle obyczaju i poprosiłszy

o modlitwę, odszedł do świętego miasta. Przybywszy do domu gościnnego ławry, ucałowawszy przebywających w nim mnichów i złożywszy naczynia, wyruszył do [kościola] Świętego Zmartwychwstania. I skierowawszy ku Panu modlitwę z gorącymi łzami, pokłonił się życiodajnemu Grobowi. I ucałowawszy święte miejsce *Kranion* [Golgotę], zszedł zaraz do domu. I wziąwszy swoje naczynia, udał się na targ, aby je sprzedać. Spotkał go eunuch carycy Saidy i zobaczył zdobienie koszyków i sploty na misach, zadziwiające oczy patrzących. I rzekł: „Chodź, młodzieńcze, za mną, a za wszystkie twoje naczynia dobrą zapłatę zarządź”.

Michał podązał za nim, idąc jak łagodne jagnię ku drzwiom i domostwu nowej Egipcjanki. Eunuch, wszedłszy, obwieścił o sprawie swojej pani, mówiąc: „Pewien mnich niezwykle pięknie przyozdobione naczynia przynosi. Jeśli chcesz, kup je”. Ona zaś rozkazała przyprowadzić mnicha wraz z naczyniami. I kiedy wszedł, ujrzała jagnię Chrystusowe sroga lwica, w głębi siebie mająca cudzołoznego smoka. Mocno poraziła ją miłość do młodzieńca i rozgorzała bezmiernym pożądaniem. Ten oto Michał był bowiem piękny obliczem, okazałego wzrostu i miał już wyrastającą brodę. Piękny duszą, piękny był też ciałem. Z powodu długotrwałych postów zaś – szczupły i blady. Caryca Saida, długo patrząc na młodzieńca, pytała [go], kim jest i skąd pochodzi. On zaś odpowiedział: „Jestem ubogim mnichem z ławry św. Saby”. Saida, uporczywie wpatrując się w młodzieńca i zastanawiając się, jak najprościej skłonić go ku swojej woli, zaczęła [go] zwodniczo kusić małymi obietnicami, jakby jedno z dzieci: „Widzę, młodzieńcze” – rzekła – „że jesteś blady i wychudzony. Jeśli jesteś niewolnikiem, oswobodzę cię. Jeśli jesteś jeńcem, wybawię cię. Jeśli niedomagasz, uleczę cię”. Kiedy dzielny młodzieniec usłyszał te oto słowa, podźwignąwszy serce ku niebu i roztropnie wzniosłszy oczy, pomodlił się, mówiąc: „Szczodry i miłujący ludzi Panie, jednorodzone Słowo Ojca, wybawco zniewolonych, nadziejo niemających nadziei, któryś swojego proroka Daniela niezranionego przez srogie lwy objawił, wybaw i mnie w tej oto godzinie od tej srogiej lwicy, pragnącej ściągnąć do piekła moją żywą duszę. Ach, Panie, usłysz mnie w tej oto godzinie!” Jej zaś odrzekł tak: „Byłem niegdyś jeńcem świata i jego władcy. Zmieniłem się jednak, dzięki łasce Chrystusa, Boga naszego, który opuścił niebiosy i zstąpił na ziemię. Byłem niewolnikiem grzechu, lecz gdy przyjąłem postać niewolnika Władzyki, oswobodził mnie. On to znalazł mnie chorym i, zabrawszy moją

niemoc i choroby zniósłszy, uczynił mnie doskonałym i zdrowym. Biedny byłem i ubogi, lecz [On wywiódł mnie] z ubóstwa ku bogactwu, wzbogacił mnie ponad naturę. I teraz nie brak mi niczego i o nic cię nie proszę. Mam bowiem własne bogactwo, i zdrowie, i wyzwolenie, i mnóstwo wszelkich dóbr, którymi obdarował mnie Władyka i Bóg”. „Ależ młodzieńcze” – rzekła Saida – „jeśli będziesz moim przyjacielem, nasycisz się wieloma dobrami. I wielu będzie cię wysławiać, i będziesz panem wielu”. Michał zaś na to odpowiedział: „Ja, raz zapragnąwszy, kocham i pragnę mojego Pana, który cały jest rozkoszą i nienasyconym pragnieniem. Oprócz niego mam za przyjaciół niebiańskie, święte siły, których dobroci pojąć nie sposób, a piękna – wypowiedzieć. Oprócz nich – wszystkich świętych, którzy stali się równi aniołom, mam za moich przyjaciół, twoim przyjacielem zaś nie chcę być w żaden sposób, ani jednej części mnie nie jest bowiem z tobą [po drodze]”. Saida zaś poczęła napadać na mnicha jak jakieś straszdyło i wypowiadać groźby: „Skoro [nie chcesz] podporządkować się moim radom i pragnieniom, zapowiadam ci solennie, że jeśli nie uczynisz tego dobrowolnie, licznymi mękami – zapamiętaj [sobie] dobrze – rozerwę twoje ciało. Będziesz męczony i poddawany próbom nadzwyczaj okrutnymi torturami”. Michał zaś odpowiedział: „Nie będę poddawać się twoim radom i pragnieniom, ale będę zachowywać i przyjmować nauki i rozkazy mojego Chrystusa. Jeśli wydasz mnie na mękę i kaźń, to wyjednasz mi [tylko] więcej rozkoszy i wiecznego pokarmu! Nie zdołasz mnie w żaden sposób przywabić do siebie twoim kuszeniem”. Saida wnet, skłaniając [go] do poddania się jej, rzekła: „Nieszczęsny człowiecze, iluż to dóbr pozbawiasz samego siebie! Powiedz mi, z jakiego to powodu nie spełniasz mojego pragnienia? Czyżbym nie była piękna? Czyżbym nie była miła? Czyżbym nie była godna wszelkiej żądy?” Na to odparł mnich: „Nie tylko nie jesteś piękna, ale i niezwykle szpetna i cuchnąca. Nie miła, lecz ze wszech stron obrzydliwa i nienawistna. Nie pożądana jesteś godna, ale nieczystości! A nawet śmiercionośna [jesteś] i przepełniona wściekłością, nie mogąc nic uczynić, nie otrzymawszy tego, czego pragniesz!”

I rozkazała mnicha, rozciągniętego na ziemi, niemiłosiernie bić pałkami. Kiedy zaś był bity, tak mówiła do niego: „Nie zechciałeś, nieszczęsny, poddać się wielkiemu zaszczytowi i moim darom, i tym właśnie zasłużyłeś sobie na coś takiego!” Mężny Michał był więc niemiłosiernie przez wiele godzin męczony, lecz jakby w obcym ciele znosił okrutne cierpienie i [wszystko, co] napawało

smutkiem, pocieszając się nadzieją na przyszłość. Obrzydliwa rozkazała nawet, by prawie opadł z sił od ran. I przekazała cierpiętника dwóm eunuchom, i odeśłała go do cara, skrępowanego łańcuchami, napisawszy takie słowa: „Ten oto zuchwały mnich ośmielił się pohańbić mnie i poniżyć, więc jeśli pozostawisz go przy życiu, uważaj mnie za martwą”.

Pers, otrzymawszy pismo, wyczuł, że mnich został zawistnie oczerniony przez carycę, ponieważ jednak, nieszczęsny, był zamroczony grzechem rozpusty, nie chcąc jej obrazić, poddał się jej życzeniu. Rozkazał wprowadzić mnicha. Nie były wszystkim nieznane przejścia Michałowe. Został wprowadzony i w żaden sposób nie chciał oddać pokłonu carowi, jak jest to w obyczaju u Persów – zawsze oddawać pokłon dostojnikom. On jednak odważnie okazał duchowe męstwo i nieugiętość wobec przeciwników.



S U M M A R Y

Khadijah and Her Black-Eyed Sisters

The Image of Middle Eastern Women from the Era of the Birth of Islam in the Medieval Literature of the Byzantine-Slavic Circle



Few topics evoke as deep and extreme emotions in a contemporary European audience as the position and customs of Middle Eastern women. In the mass media, but also numerous journalistic and popular science texts, we usually come across the rather simplified image of an Arab-Muslim woman as a person deprived of fundamental rights, subject to intense restrictions on religious and cultural grounds, closed in the four walls of her home, and at the same time, hidden behind a garment enveloping her whole body, a hijab and niqab: robbed of her face and voice, and, therefore, devoid of subjectivity. When we come in contact with this kind of narrative, we do not so much think as we feel: sometimes fear, sometimes regret and compassion, and other times – contempt. At the same time, like any object inaccessible to the outsider’s gaze, for several centuries, the lives of women living in the Middle East have stirred up in Europeans an irresistible need to “peek behind the curtain,” which – for the lack of other possibilities – they have often realized in the sphere of the imagination, filling the pages of novels and canvases with images

of sensuous and promiscuous occupants of Muslim harems, who are simultaneously immersed in idleness and apathy.

In a sense, this book is also an attempt to “peek behind the curtain.” Furthermore, it aims to show literary images of Arab and Persian women from the era when the chadors of prejudices, stereotypes, and hostile clichés were just beginning to be woven by Christian authors (4th–8th centuries). In the first three chapters, the reader will find a discussion of the image of women living in the Middle East in the pre-Muslim era (*Jahiliyya*): women who were part of the Sassanid Persian Empire (224–651), but, above all, members of various Arab tribes, which in the discussed period were at different stages of social and civilizational development. They followed traditional pagan deities, as well as Christianity (often its heterodox version, for example, Nestorianism or Monophysism), Judaism, or Zoroastrianism. The fourth chapter is devoted to the first Muslim women, that is, the wives and daughters of the Prophet Muhammad (ca. 570–632), and the fifth, to Arab women from the era of the military expansion of the followers of Islam in the Mediterranean, where – after a relatively short period of rule by the so-called “Four Orthodox/Righteous Caliphs” (632–661) – they came under the rule of the Umayyad dynasty (661–750).

The research material consists of texts written several centuries after the events described in them and in a culturally different area, that is, in the environment of the Slavs who, having adopted Christianity in the Eastern rite, came under the direct influence of the Byzantine civilization (Bulgarians, Serbs, and the Rus’). In the 9th century, they started translating into Old Church Slavic language works that had been written in Greek on the territory of the Eastern Roman Empire. This gave them the opportunity to get acquainted with various sources containing information about the peoples inhabiting the territory of the Middle East in the 4th–8th centuries, some of which were even translations or paraphrases of earlier Syrian, Arabic, Persian, or Coptic sources.

At this point, however, it ought to be noted that South Slavic relics (Bulgarian and Serbian) will be referred to on the pages of this monograph only contextually. The analysis is based primarily on Old Rus’

texts, collected by me to a large extent between 2017–2021, in the course of direct research on the manuscript material *in situ* at the Manuscript Department of the Russian National Library in St. Petersburg and based on virtual collections of three scientific institutions located in Moscow: the Russian State Library, the State Historical Museum, and the Russian State Historical Archives.

Therefore, this work will present the image of Arab and Persian women from the 4th–8th centuries, preserved in literary texts that were created, translated, transcribed, edited or compiled in Rus' at the earliest period of the existence of literary culture in the Eastern Slavic area, that is, from the 11th century. The *terminus ante quem* of these considerations was designated for the middle of the 16th century; the period in which – after incorporating the Kazan (1552) and Astrakhan (1554) Khanates to the Moscow state – the perception of the followers of Islam by the Rus' authors changed fundamentally, and their interest in oriental and Muslim themes increased, creating a completely new cultural quality.

What was the Middle East for Old Rus' authors? Collecting rather enigmatic information on this subject, scattered across the Church Slavic material, it can be assumed that they considered it an area outside the eastern border of the civilized world known to them – the Roman/Byzantine Empire and the Christian ecumene, inhabited mainly by the Ishmaelites/Hagarenes/Saracens (that is, the Arabs and Turks) professing Islam, and simultaneously, located south of the eastern, steppe borders of Rus', which – in the opinion of the Orthodox Slavs – were inhabited by dangerous, culturally alien, nomadic barbarian peoples: pagans or “bisurmans,” that is, Muslims (the Pechenegs, Polovtsy, Volga-Kama Bulgarians, and Mongols/Tatars).

The inhabitants of Rus' drew information on the Middle East and the peoples inhabiting it in the 4th–8th centuries from the translations of Byzantine works made in the south or east of the Slavic region in the 9th–16th centuries. Basic data in the field of geography was provided primarily by the *Christian Topography* of Cosmas Indicopleustes, while the historical knowledge – by Byzantine chronicles (of John Malalas, George the Monk, known as Hamartolus, Symeon Magister and Logothete,

or John Zonaras). Christian polemical treatises (e.g. *On the Heresies* by John of Damascus, the text of Michael Syncellus, *Panoplia Dogmatica* by Euthymius Zigabenus, or the Latin work by Riccoldo da Monte di Croce *Contra legem Sarracenorum*, adopted through an earlier Greek translation, are valuable source materials, allowing one to get acquainted with the religious images and customs of Muslims). The image of Muhammad's teachings was complemented by an anonymous rite of renouncing Islam, disseminated in Rus' via legal compilations and liturgical books.

Fragments of Byzantine chronicles were used in the writings of the Eastern Slavs, also in the context of domestic historiographic compilations, including the *Hellenic and Roman Chronicle*, successive redactions of the *Rus' Chronicle*, *Nikon Chronicle*, and the *Illuminated Chronicle of Tsar Ivan the Terrible*. Hagiographic works, on the other hand, were disseminated within manuscripts containing collections of saints' lives, such as prologues and menaion readers. Information about the inhabitants of the Middle East can also be found in some original Old Rus' works: the *Tale of Bygone Years*, the *Sermon on Idols*, *Palaea Interpretata*, the *Tale of the Rout of Mamai*, *A Journey Beyond Three Seas* by Afanasy Nikitin, and polemical texts by Maximus the Greek.

I. Priestesses, women heresiarchs and saints – the female inhabitants of Sassanid Persia

Despite its geographic remoteness and cultural and religious exoticism, Persia was constantly present in the imaginary of the inhabitants of medieval Rus'. There were several important reasons for that. References to the ancient Achaemenid empire and its predecessor statehoods in the territory of Mesopotamia and Iran appeared on the pages of the Old Testament books as often as passages about the Pharaoh's Egypt. Persian monarchs, or the rulers of earlier statehoods in the region identified in this

way (e.g. Nebuchadnezzar II, the king of Babylon), appeared in hagiographic texts known in the *Slavia Orthodoxa* area, and were also depicted in icons and wall paintings. Mentions about the early medieval Persian Sassanid empire can be found in many Old Rus' historiographic compilations – *letopises* and chronicles.

From the point of view of medieval people, Persia – with its ancient and mysterious religion, Zoroastrianism – was also considered in Rus' as the homeland of primeval wisdom, secret knowledge, and the land of mages. Bearing in mind the fact that it was in the territory of the Sassanid state that Mani lived and operated, the Orthodox Slavs used to consider the Persian Empire as the lair of heresy, and especially of dualistic religious movements. Although burdened with the odium of “unorthodox,” texts written in the discussed area, sometimes found their way into Slavic literature.

The Sassanid empire was also an area where Christianity began to spread rapidly. It is assumed that the first communities in the territory of this country were founded around 260 by Byzantine prisoners. Most of the Persian Christians were the followers of the East Syrian (Chaldean) rite, who were at the initial stage closely associated with the patriarchy in Antioch. In 424, the bishop of Seleucia-Ctesiphon was promoted to the rank of a catholicos, completely independent of the Antiochian patriarch. The process of the emancipation of the Church in Persia was sealed by the local hierarchs not recognizing the decisions of the third ecumenical council in Ephesus in 431.

In research on the genesis of the independent Christian community in the Sassanid state, the topic of theological disputes is usually emphasized, sometimes considering the followers of the Assyrian Church of the East to be heterodox (Nestorian). Nevertheless, the political context was equally important: Christians living in Persia, not wanting to be suspected of collaborating with the Byzantine Empire, which waged constant wars against the Sassanids, voluntarily distanced themselves from the official Church in the empire. Their situation was also complicated by the unfavorable attitude of the priests of the Zoroastrian cult, concerned with the growing influence of the new religion. These tensions often negatively

affected the relations with the state authorities, resulting in persecution on a smaller or larger scale.

The most extensive body of Old Rus' texts, in which we can find sequences referring to the female inhabitants of the Sassanid state, are hagiographic works dedicated to the women martyrs from the period of the persecution of Christians, unleashed by shah Shapur II. The actions taken by this ruler against Christ's followers are believed to have lasted for forty years (339–379) and included both increased tax oppression, the closure/destruction of Christian temples, and the physical extermination of clergy and laity. A turning point in the history of the relationship between the members of the Persian Church and Shapur II, his court, and administration, was the martyrdom of the bishop of Seleucia-Ctesiphon, Shimun Bar Sabbae, dated to 339–345. Soon after the execution of this dignitary, his two sisters and their maid/slave were also murdered. One of them is known to us by name: in Syrian texts she is referred to as Tarbo, while in Byzantine (Greek) and Church Slavic sources this name appears in a very distorted form: Pherbuthe/Fervuta.

The cult of St. Pherbuthe/Fervuta in medieval Rus' is an extremely enigmatic phenomenon. Her name is not found in the East Slavic liturgical calendars of the 11th–14th centuries. The iconographic images of this martyr have also not survived to this day. Two hagiographic works dedicated to Fervuta and her sister were known in Old Rus' literature: an extensive martyrdom and a prologue life. The description of the martyrdom of the discussed saints appears on the pages of a few East Slavic menaion readers from the 15th–16th centuries, in the April volume, on 4 April. In the mid-16th century, this text was also included in the April volume of metropolitan Macarius' *Great Menaion Reader*. This work is a quite faithful, Church Slavic translation of the martyrdom of Fervuta, her sister, and the maid, disseminated in Byzantine literature (BHG 1511), which was in turn a Greek translation of the Syrian text (BHO 1149), most probably written in the 5th–6th century. The Church Slavic version of the prologue life of St. Fervuta, her sister, and the maid was included in several later copies of the so-called second redaction of the Old Rus'

prologue (probably compiled in the first half of the 14th century) and in the April volume of the *Great Menaion Reader*, under the date 4 April.

In the aforementioned works, we can find several interesting images of the female inhabitants of Sassanid Persia. While the protagonist of both texts is Tarbo/Pherbuthe/Fervuta, her sister (anonymous) and their maid also appear in a number of scenes. Furthermore, the “Persian tsarina,” “the lady of the whole universe” – the unnamed main wife of Shapur II – seems to be an important figure here. The plot of both works begins after the martyrdom of bishop Shimun Bar Sabbae. We learn that he had two sisters, who were also zealous followers of Christianity. However, the attention of hagiographers is primarily drawn to one of them, Fervuta, who is characterized not only as a righteous, wise, and restrained person, but also young and blessed with extraordinary beauty. The latter feature supposedly determined her fate. The author of the prologue life states that the wife of Shapur II, having heard about Fervuta’s beauty, had her fetched to her palace along with her sister and maid. Upon seeing the girl, she admitted with delight that her physical qualities predestined her to rule over many people. Although the hagiographer does not state it expressly, both protagonists seem to have no doubts that Fervuta’s beauty could help her achieve a high social position in the only way available to a Persian woman at the time – through marriage. The future martyr, however, rejects this possibility in advance, openly confessing to the empress that her only fiancé could be Christ, for whom her brother gave his life. The reaction of Shapur II’s wife is puzzling: the religious affiliation of Fervuta and her companions, as well as their relationship to the deceased bishop of Seleucia-Ctesiphon do not arouse her resentment nor concern. The empress does not retract her previous decisions, allowing the women to remain at her side in the palace.

It appears that the plot unfolds in both works with the sudden deterioration of the health of the Persian empress. The authors of the prologue life and martyrdom report the further development of events in a very different way. The first of them states that Fervuta’s beauty caught the attention of the mage (that is, the Zoroastrian priest) who was trying to heal the shah’s wife. He proposed to the girl that he would ask the “tsarina”

for permission to marry her, enticing her with the high social status that this marriage would afford her. Upon the future martyr's firm refusal, he hurriedly informed Shapur II that his wife had been poisoned by the Christian. The creator of the martyrdom draws a different picture of the situation: Fervuta and her sister were accused of causing the empress's illness in an act of revenge for the death of their brother, and this thought was suggested to Shapur II and his wife... by Jews, who enjoyed the considerable trust and sympathy of the "Persian tsarina".

After a short audience, the shah entrusts the investigation of the case of Fervuta and her companions to three judges: a high priest named Mobed and two dignitaries. After the session is over, they order our protagonists to be placed in a cell, which they visit one by one, proposing marriage to Fervuta. However, their offers are met with a vehement refusal and condemnation of the girl. The judges therefore convey their verdict to Shapur II: Fervuta and her companions dabble in magic. The shah decides that if they bow down to the sun, they will not be destroyed. When this order is met with the defendants' firm refusal, the final verdict is passed: as guilty of poisoning the Persian empress, they will be dismembered and their remains will be displayed to the public. After Mobed's last futile attempt to get Fervuta to marry him in exchange for a promise to save all three of them, the Christian women are led to the place of execution, dismembered, and their remains hung on trees.

The cult of St. Mamelkhta, whose martyrdom in the Eastern ecclesial tradition dates back to around 343/344, is a phenomenon whose source can be traced more easily in the discussed area. A holiday dedicated to this Persian woman appears in the Old Rus' liturgical calendars as early as the middle of the 11th century and is usually set for the 5th of October. In only one manuscript from the 13th century, an alternative date appears (June 6), perhaps commemorating the transfer of Mamelkhta's remains to Constantinople and their placement in a temple erected especially for this purpose. Several iconographic representations of the saint have survived to this day. Probably the oldest of them is a miniature, included in the *Menologion of Emperor Basil II* from the beginning of the 11th century. We find there a scene of the martyrdom of Mamelkhta, depicted as a young

woman dressed in a modest, gray maphorion. She was also presented in a similar way on the wall paintings decorating the interiors of Serbian churches from the 14th–16th centuries. The Balkan tradition of presenting the Persian martyr in sacral spaces must have been adapted in Rus' in the second half of the 15th century at the latest – we can admire her image framed in a medallion in the vault under the central dome of the Church of St. Symeon the Old, erected in the Zverin Monastery in Novgorod the Great in the years 1467–1468.

Two hagiographic works dedicated to Mamelkhta became popular in Old Rus' literature: a short martyrion and a prologue life. The description of the saint's martyrdom was included in several East Slavic menaion readers from the 15th–16th centuries, in the October volume, under the date October 5. This text was also part of the October volume of the *Great Menaion Reader*. It is the Church Slavic translation of the martyrion (BHG 2245), preserved in a single Greek manuscript from the 11th century, currently in the collection of the patriarchate library in Jerusalem (22). Perhaps this relic is a translation – made in Byzantium – of an earlier Syrian work that has not survived to this day or has not yet been found. The prologue life of St. Mamelkhta can be found in the copies of so-called first redaction of the Old Rus' prologue, the oldest of which date back to the 13th century. It also appears in the manuscripts representing the second redaction of this compilation, as well as in the October volume of the *Great Menaion Reader*, under the date October 5.

The text of both hagiographic relics offers a very coherent image of Mamelkhta. Although she was born in the territory of Sassanid Persia, she worshiped Greco-Roman pagan deities in her early youth. The author of the prologue life mentions that her father served as a priest in the temple of Artemis. The creator of the martyrion, on the other hand, states that the saint personally served this goddess. However, the sister of the future martyr already professed Christianity and it was from her that Mamelkhta first heard about Christ and his teachings. A turning point in her life was a dream in which an angel visited her to show her the most important Christian mysteries, including the sacrament of baptism. The girl told her

vision to her sister, who decided to take her to the local bishop. Having interpreted Mamelkhta's dream as a sign from God, he baptized her.

For the priestess of Artemis, however, the change of religion had serious consequences: as a Christian, our protagonist could no longer serve in the temple of the pagan goddess, which drew the wrath of her former fellow believers. Denounced by other priests, she was stoned to death by the pagans. Her body was thrown into a deep ditch, from which it was, however, retrieved by Christians. The local bishop was said to have personally visited the court of the Persian shah, told him about the fate of Mamelkhta, and obtained his consent to destroy the temple of Artemis and erect a church dedicated to the martyr in its place. The saint's remains were buried there – also with the consent of the “Persian tsar.” This sanctuary quickly became famous for its numerous healings, conversions, and other miraculous signs.

Another mysterious figure is St. Ia, in Byzantium and in the area of *Slavia Orthodoxa*, sometimes identified with St. Eudokia of Persia, who does not have her own hagiographic tradition. Both martyrs were mentioned in the liturgical calendars of the Eastern Church on the same days (e.g. September 11 and August 4). In the Old Rus' liturgical callendars, Ia's holiday is recorded rarely and on different dates: September 25, August 5, September 25, and September 11. On the other hand, the liturgical commemoration of St. Eudokia was celebrated in Rus' consistently on August 4.

The cult of St. Ia spread very early in Constantinople. The scene of her death is shown in a miniature adorning the *Menologion of Emperor Basil II*. Ia is pictured here as a young girl, with her head uncovered, in modest, gray robes. In the area of *Slavia Orthodoxa*, the practice of displaying the image of St. Eudokia of Persia in the sacral space emerged quite early. The wall painting with her half-figure image can be found, for instance, in the interior of the Cathedral of Sophia – the Divine Wisdom in Kiev, erected in the mid-11th century, as well as in the main apse of the Church of the Transfiguration on Nereditsa Hill near Novgorod the Great (1199). In the Balkans, representations of this kind appeared in the 13th–14th centuries.

Among the hagiographic works dedicated to St. Ia and disseminated in Byzantine literature, most probably only the prologue life was assimilated in Rus'. It appears both in the prologues representing the older redaction of this compilation, and in the manuscripts containing its later variant. What is more, the relic in question was also included in the September volume of the *Great Menaion Reader* (under the date of September 11).

The prologue life of St. Ia recounts her fate in a concise and transparent manner: the future martyr came from the "Byzantine metropolis," and she was taken to the Sassanid state as a prisoner of war, in a group of nine thousand Christians, kidnapped by shah Shapur II. Denounced before the Persian ruler, she was handed over by him to the Zoroastrian high priest, who tried to persuade her to renounce Christ. Ia, however, turned out to be a brave and uncompromising person, not hesitating to even offend the Sassanid religious dignitary. She was thrown in prison and starved. After a year, she was flogged. When it turned out that the past suffering did not prod the girl to convert, she was put in a cell for another fifteen months. After that, Ia was sentenced to torture and then beheaded.

There is also little source information about Sandulia, identified with the saintly woman named Yazdanduhit, who appears on the pages of the comprehensive life of Saints Aceptsimas, Joseph, and Aitalas, sent to their deaths in the final years of Shapur II's reign (378–379). The name of this Persian woman cannot be found in Old Rus' liturgical calendars. Her medieval iconographic representations have not survived either. The Orthodox Slavic version of the prologue life of St. Sandulia appears in the copies of the second redaction of the Old Rus' prologue, and also – in the November volume of metropolitan Macarius' *Great Menaion Reader*, under the date November 3. This Persian woman is also mentioned in the martyrrium of Aceptsimas, Joseph, and Aitalas, included in the 15th–16th century East Slavic menaion readers. This text was also featured in the November volume of the *Great Menaion Reader* (under the date November 3). In terms of textology, among the several Greek versions of the work discussed here, the BHG 16 variant seems to be the closest to the Church Slavic translation.

The story of Yazdanduhth/Sandulia differs from all the above-mentioned stories. Both the author of the martyrrium of Aceptsimas, Joseph, and Aitalas, and the creator of the saint's prologue life, unanimously emphasize that our protagonist was a financially independent, wealthy, and extremely influential woman. She favored Christians and secretly helped those among them who had been thrown into prison by order of Shapur II; having bribed the guards, she visited the prisoners in the dungeon, bringing them food, and dressing their wounds. When she learned that in her hometown (Arbeli), two wounded Christian priests, Joseph and Aitalas, were being held under extremely harsh conditions, she summoned the prison warden to her home. After offering him generous amounts of gold, she demanded that he allow her servants to transfer both clergymen to her place. When Joseph and Aitalas came under her roof, she personally washed and dressed their wounds, without hesitating to soil her own body with their blood and other secretions. The author of the martyrrium also informs us about what happened to the woman next: she was said to have been captured together with St. Joseph, who was condemned to death by priests and Persian dignitaries. They also tried to force Sandulia to actively participate in his stoning, but she refused to throw stones at the wounded priest, explaining to the torturers that such an act did not befit a woman. Then she was handed a spear so that she would at least lightly injure the martyr with it and thus manifest her obedience to the shah's orders. This command was also met with the blunt refusal of the Persian woman, who declared that she would rather die with St. Joseph. Despite her uncompromising attitude, Sandulia did not suffer repressions by the local authorities. The author of the prologue life states that she died a natural death.

St. Kazdoia, venerated in the Eastern Churches along with her brother, Gabdelas, and their relative, Dadas, also came from an extremely prestigious background. According to the hagiographic tradition that had developed over the centuries, she was... shah Shapur II's daughter. Many scholars, however, question the historicity of this figure, classifying the story of the conversion and martyrdom of the two children of the Persian ruler as legends that emerged in a later period. Such theses are additionally

supported by the fact that the discussed saints – although sometimes mentioned in Syrian sources – for many centuries were almost completely absent from the spiritual culture of Byzantium and the *Slavia Orthodoxa* area. We will not find any mention of them in the Rus' liturgical calendars of the 11th–14th centuries. Moreover, the iconographic representations of St. Kazdoia, similarly to the images of her brother and relative, had not appeared until the post-Byzantine era. Instructions on how to show the moment of her death were included in *Hermenei* by Dionysius of Fournā (ca. 1670–ca. 1745). Icons depicting Saints Gabdelas, Dadas, and Kazdoia were found in Rus' as late as in the 19th century, when they became especially popular among the Old Believers.

A description of the martyrdom of the discussed saints is not featured on the pages of Rus' menaion readers from the 15th–16th centuries. However, a hagiographic work devoted to them appears in several *miscellanea* manuscripts from that period. It was also included in the September volume of the *Great Menaion Reader* (under the date September 29). Most likely, this text is a Church Slavic translation of an abridged version of the martyrdom of Saints Gabdelas, Dadas, and Kazdoia (*epitome*), created on Byzantine soil and preserved in manuscripts from the 16th century (BHG 480f). The oldest and most extensive Greek variant of this work (BHG 480), which is currently known to us, is considered by some researchers as a translation of an earlier Syrian relic (BHO 325?). In the copies of both redactions of the Old Rus' prologue and in the *Great Menaion Reader*, we can also find the prologue life of the discussed saints. However, from the point of view of the subject of this monograph, it is of little importance, because Kazdoia is mentioned only incidentally.

In the martyrdom of the discussed saints, there are two female figures: Kazdoia and her mother, wife of the shah Shapur II. The author of the life mentions them for the first time in the narrative when Gabdelas – who converted to Christianity under the influence of St. Dadas – is tortured and thrown into prison at the behest of his father. His mother and sister are eager to see him to alleviate his suffering, but they are afraid of the wrath of Shapur II. In the end, however, Kazdoia gathers courage and, disregarding her father's orders forbidding anyone from visiting Gabdelas and

bringing him water, sneaks in to see her brother. With a truly monarchical firmness she declares to the guard watching him that if he reveals to his superiors whom he saw in the prince's cell, his head will be chopped off.

The second time Kazdoia visits her brother is on the orders of the shah. It is probably intended to persuade Gabdelas to submit to the orders of their father, and thus, to renounce Christ. However, the opposite happens. During a conversation with his sister, the martyr manages to convert her to Christianity. Upon hearing about this, Shapur II becomes enraged: he orders the girl to be flogged and thrown into the dungeon. At the request of her brother, however, she is baptized by St. Dadas. Having received holy communion from his hands, she dies, and an angel carries her soul to heaven.

The main character of the last sequence of this work is Shapur II's wife. Upon seeing her daughter's dead body, she goes to her husband to condemn his misdeeds with ruthless directness. She accuses the shah of being an inhumane person with a heart of stone, who, blinded by his hatred for Christians, did not hesitate to even kill his two children. The Persian ruler, however, is not moved by his wife's words or tears. Realizing that he is deprived of all human feelings, the empress decides to personally perform customary rituals over the corpses of her children: she incenses the body of Kazdoia and dresses it in purple robes, worthy of the royal daughter, and then places it at her brother's side. Mourning the two martyrs, the "Persian tsarina" also converts to Christianity.

In the following centuries, even if there were actions against Christian communities in the territory of the Sassanids, their duration and reach were less severe. The texts devoted to the Persian martyrs from the period later than the reign of Shapur II (309–379), were therefore typically dated to the beginning of the 7th century and associated with the hostile policy of shah Chosroes II Parvis (590–628), initiated by him in 604. The memory of two Persian women from this period, St. Christina and St. Golenducha, was also preserved in the area of *Slavia Orthodoxa*.

The life of the first of the women mentioned here, killed soon after 604, was supposedly written by Babaji the Great, one of the greatest theological authorities of the Assyrian Church of the East. Unfortunately, this

text has survived only in a fragmentary form – both in the original Syrian language version and in translation into Byzantine Greek. St. Christina of Persia is almost completely absent from Old Rus' sources. Her martyrdom is mentioned in several sentences only in the March volume of the *Great Menaion Reader* (under the date March 13).

St. Golenducha was also going to depart from this world in the first months of the reign of Chosroes II Parvis (13 July 591). This woman, however, died a natural death. Religious repression affected her earlier in her life, during the reign of Chosroes I Anoushirvan (531–579) and his son, Hormizd IV (579–590). Even her contemporaries noticed the extraordinary fate of the aforementioned martyr, who got to survive her (real or imaginary) torment and after escaping Persia, found shelter in the territory of the Byzantine empire. Unlike many of the aforementioned saints, she is, therefore, a fully historical figure, confirmed not only in hagiographic texts and the traditions of the Eastern Church, but also in historiographic sources.

A Greek-speaking Syrian, Evagrius Scholasticus, included a brief mention of Golenducha in his *History of the Church*, written around 594. He states that in his time, there was a martyr, whom the “Persian mages” caused great suffering, for instance, by flogging her until she bled. However, this woman was able to stay alive and perform many miracles at a later date. The Antiochian historian also notes that the life of the saint in question was created by Stephen, bishop of Hierapolis. This is extremely important information. On its basis, we can assume that the oldest hagiographic work dedicated to St. Golenducha was created soon after her death (591–594), and its author was a clergyman who knew her personally. Although the Syrian protograph of Stephan's text has not survived to this day, Gérard Garitte – followed by several other scholars – claim that the martyrdom, preserved in two manuscripts from the 10th–11th centuries, may be its Georgian translation. The work of the bishop of Hierapolis was the source of information for many later authors who wrote about the Persian martyr, such as Eustratius – presbyter of the Hagia Sophia Church in Constantinople, author of the Greek life of St. Golenducha

(BHG 700–701), written in 602; Theophylact Simokatta (7th century); John of Nikiu (7th century), and Nicephorus Callistus (14th century).

Golenducha descended from a considerable family of Zoroastrian priests. In her youth, she was married to a state dignitary. After several years of marriage, she began to experience visions that led her to embrace Christianity and, simultaneously, to withdraw from her husband, who adhered zealously to the Zoroastrian religion. Deaf to both his pleas and threats, as well as the persuasion of other people from her closest circle, and even the orders of Chosroes I himself, she was finally thrown into prison, where she spent eighteen years. Even the Byzantine diplomat Aristobulus, sent by emperor Maurice with an envoy to Hormizd IV between 582 and 590, supposedly heard about her fate. His intervention, paradoxically, contributed to the deterioration of Golenducha's situation: she was subjected to cruel torture (sentenced to death?), and then sent to Nisibis. In 590, however, she managed to escape and find refuge in the territory of the Byzantine Empire. Driven by the desire to see the place of Christ's Passion, she went on a journey to Jerusalem as a completely free person, and upon her return, she settled in Hierapolis, where she probably stayed until her death in July 591. Archbishop Domitian was said to have told Maurice about Golenducha's fate, and even to have obtained an imperial invitation to Constantinople for her. However, the martyr did not get to take advantage of it, most likely due to her rapidly deteriorating health.

St. Golenducha was probably not worshiped in any of the Syrian Churches. Her cult developed in the Byzantine Empire, mainly in the capital city of Constantinople. On the basis of Greek literature, an abridgment of the martyrdom, written by Eustratius (BHG 702), and several variants of the prologue life were also created. Starting from the end of the 11th century, Old Rus' liturgical calendars began to record the Golenducha holiday, celebrated on July 12. The authors of the *Novgorod First Chronicle* of the second redaction also inform us indirectly about the fact that the discussed saint was worshiped in Rus' in the 14th century. The painting with the image of the Persian martyr can be found on the north-west pillar in the interior of the Church of St. Simeon the Old in the Zverin

Monastery in Novgorod the Great (1467–1468). The artists working on the polychrome interior attempted to “orientalize” Golenducha’s outfit: she was shown wearing a purple turban, whose shape is extremely rare in the iconography of the Eastern Church.

St. Golenducha’s martyrdom was included in a number of East Slavic menaion readers from the 15th–16th centuries (under the date of July 12). It also appears in the July volume of the *Great Menaion Reader* (under the date July 13). A comparison of the work, preserved in the above-mentioned manuscripts, with the Greek texts published by Athanasius Papadopoulos-Kerameus at the end of the 19th century, allows for concluding that the Church Slavic translation of the comprehensive life by Eustratius became popular in Old Rus’ literature. The basis for the translation was probably the oldest variant of his work, without the epilogue/colophon (BHG 700). Moreover, the author of the Slavic version did not translate the entire work, making significant cuts to it: he omitted chapters 14–22 and the final paragraph of chapter 26.

In Rus’, the prologue life of St. Golenducha also became known rather early. The Church Slavic translation of this work was included in the first redaction of the Old Rus’ prologue – it can be found in the oldest copies of this compilation (from the first half of the 14th century). Moreover, the discussed text appears in the prologues of the second redaction and in the July volume of the *Great Menaion Reader* (under the date July 12).

What picture of St. Golenducha emerges from the relics of Old Rus’ literature? In the prologue life, there is a clear attempt to delineate a chronological framework for her biography. Already in the first sentence of his text, the Slavic author/compiler states that this martyr lived during the reign of the “Greek ruler Maurice” and “Persian emperor Chosroes.” The historical perspective is therefore significantly simplified here: as we remember, this saint died during the reign of Maurice and Chosroes II Parvis, but she had outlived several monarchs on both sides of the border.

In the text of the Church Slavic version of the martyrdom, however, we find information about the origin of the saint-to-be: she was supposedly born to a large and wealthy family, belonging to the closest circle of the “Persian tsar” Chosroes. For several years, she was married to “an ungodly

and scandalous pagan priest.” The author of the life does not hesitate to say that the life she was forced to lead filled Golenducha with disgust. After some time, she began experiencing visions (in reality and in dreams) that led her to embrace Christianity. This decision was also associated with a radical change in the life of the Persian woman: she decided to leave her “carnal” husband and distance herself from her parents, like the Old Testament’s forefather Abraham, who, obeying God’s call, left the land of his ancestors.

It seems that the actions of Golenducha, and especially the autonomous decision to leave her husband, raised some doubts both in Eustratius and in his Slavic translators. Therefore, they felt obliged to remind their readers about the story of the creation of Eve from Adam’s rib in the Book of Genesis, stressing that spouses are one in essence and being. Golenducha’s fate turned out to be unique: God did not want to take away her husband, but to gift her courage/masculinity.

The martyr-to-be was baptized and received the Christian name of Mary, and then returned “courageously” to her home, like a dove to Noah’s ark. From then on, she did not have sexual relations with her husband. Eustratius emphasizes this several times, and the Slavic translators of his work do not shy away from unambiguous phrases, stating that “thereafter, she was never touched by male hands again,” “she rejected living with her husband, so as not to even lie with him.” Golenducha’s spouse wept bitter tears, lamenting the fact that he had been deprived of conjugal relations. He tried to convince his wife to change her mind and return to the religion and customs of her ancestors, but when she proved adamant, he denounced her to the shah “not as a husband, but as an enemy and avenger.”

Chosroes I calls his subject to renounce Christianity, and simultaneously, he makes an unexpected offer to her: if she embraces Zoroastrianism again, she will be able to become his wife. When Golenducha rejects this offer, arguing that she is already married to her immortal husband, Christ, and only recognizes the authority of the “immortal tsar,” the Persian monarch – like the “new Nebuchadnezzar” – orders his servants to throw her into the dungeon. Our protagonist spent eighteen years in this prison.

All this time, the Persian woman faithfully stood by the Christian religion and could not be forced to worship fire, as is customary in Zoroastrianism. After the death of Chosroes I, when his son, Hormizd IV, ascended to the Persian throne, Aristobulus managed to obtain permission to visit Golenducha in the dungeon. He was said to have acquainted the future martyr with the Syrian version of the Psalter. After his departure, however, on the orders of the shah, she was sentenced to torture. At this point of the narrative, Eustratius, followed by the Slavic translators of the martyrrium, did not skimp on quite drastic details: they write that Golenducha was lashed so badly across her breasts that one of her nipples was cut in half with a whip. The flogged woman was then thrown into a pit/den where there was a terrible beast (a snake or a dragon), which the local people worshiped like a deity and brought it food. With the help of an angel, Golenducha managed to tame the monster to such an extent that it placed its head on her lap like a meek lamb. The Persian woman was dying of hunger and thirst, but an angel that was sent to her miraculously freed her from such bodily needs.

Interestingly, the description of what happened next to the Persian woman was omitted by the creator of the Church Slavic translation of the martyrrium. However, it is briefly reported by the author of the prologue life: after four months, Golenducha was taken out of the pit and subjected to further interrogation and torture. Next she was taken to the house where she was supposed to be raped by “dissolute people.” However, the torturers could not find her because she became invisible. Taken to the place of execution, she avoided – thanks to the angel’s help – the executioner’s sword.

And here we arrive at the scene of the “imaginary” martyrdom of St. Golenducha. Instead of thanking her savior for being rescued, she despaired that she could not give her life for Christ. Then the angel struck the Persian woman’s neck with a sword so hard that blood gushed from it, soaking the saint’s garment. Later, it was believed to have been the source of many healings.

Old Rus’ translators do not record when Golenducha fled Persia and found refuge in the territory of the Byzantine Empire. The author of the

prologue life mentions only her trip to Jerusalem and a visit to a certain monastery where she encountered the followers of the Severian heresy. At this point in the narrative, the creator of the Slavic translation of the martyrdom also resumes his story. In both texts, we find information that the Persian woman was invited to Constantinople to bless the Christian emperor, but she did not make it to the Bosphorus, suffering from a terminal disease. Feeling that the end was approaching, she entered the Church of St. Sergius, located between Nisibis and Dara. Having prayed there, she entrusted her soul to an angel who lifted her to heaven.

It seems that the attitude of Old Rus' translators to the hagiographic works dedicated to St. Golenducha was syncretic. They made a number of redactions, eliminating those parts of the text that could have been less interesting or simply incomprehensible to the medieval Slavic reader. Therefore, they omitted extensive fragments of Greek accounts, in which the historical background of the martyr's biography was outlined, that is, the Byzantine-Persian relations at the end of the 6th century. The themes that would most likely appeal to the imagination of the reader or listener were highlighted: fairy-tale and legendary motifs (appeasing the dragon) or reports – sometimes abounding in morally bold details – of the saint's marital life and descriptions of torture to which she was subjected.

Although Sassanid Persia was considered in the *Slavia Orthodoxa* area as the den of numerous heterodox currents in the bosom of Eastern Christianity – and especially, religious concepts of a dualistic nature – it is difficult to find a more clearly outlined figure of a woman heresiarch in Old Rus' literature. An example of a Persian female heretic who managed to instill her beliefs in the minds of a large group of Christ's followers may be Calinica, the mother of bishop Paul of Samosata, condemned for his adoptionist views at the synods in the 260s.

This woman is mentioned, for instance, by Peter of Sicily in the *History of the Paulicians*, which enters into a polemic with the religious ideas of the supporters of dualistic heresies. It was written in Greek, most probably around 870, after the author returned from a diplomatic mission, which he had carried out on the orders of emperor Basil I (867–886) to the territories inhabited by the Paulicians. Most likely, it was never

translated into Church Slavic. An abridgment of Peter of Sicily's *History of the Paulicians* was created very quickly after the book had been written. From an annotation in one of the copies, it is known that its creator was a certain hegumen named Peter. Without any abbreviations or editorial changes, it was woven into the text of the chronicle of George the Monk (Hamartolus). As its integral part, it spread in Byzantine literature, and then it was translated into Old Church Slavic, most likely in Bulgaria at the turn of the 11th century.

We can find the work by hegumen Peter in the Slavic version of George the Monk's chronicle. The authors of two Old Rus' historiographic compilations drew directly from the text of Hamartolus. It appears on the pages of the *Hellenic and Roman Chronicle* of the second redaction, and in the third volume of the *Illuminated Chronicle of Tsar Ivan the Terrible*. It can also be found in Old Rus' menaion readers from the 15th–16th centuries, in the September volume, on September 14 (the Feast of the Exaltation of the Holy Cross).

Only a few sentences are devoted to the discussed heresiarch in the abridged version of the *History of the Paulicians* by Peter of Sicily. The author of the text states that the name of the Paulician sect comes from the name of Paul of Samosata, who was the son of Calinica and the brother of John. The said woman, in his opinion, professed Manichaeism and raised her two sons in that faith. As soon as they reached adulthood, she sent them from her native Samosata (a town on the Roman-Persian border) to "the Armenian country" so they would spread her heretical beliefs to other people. At this point, it is worth paying attention to one more intriguing detail: the authors of the *Hellenic and Roman Chronicle* of the second redaction, followed by the compilers of the *Illuminated Chronicle*, distorted the sound of Calinica's name, changing it to... Paulicia. It can be assumed that they wanted to suggest to their readers that the name of the Paulician sect was related both to the person of Paul of Samosata and the figure of his mother. Interestingly, the original variant "Calinica" is invariably present in Old Rus' menaion readers.

II. Saracen tsarina Mavia – the first Christian ruler of the Arabs?

It was not only the Persians who, in the minds of the medieval Rus', inhabited vast, exotic areas stretching beyond the eastern frontiers of the Roman/Byzantine empire. These areas, considered by the Orthodox Slavs as the Christian periphery, that is – the civilized ecumene – according to the geographic and historical knowledge of the time, had been inhabited by Arabs since Antiquity. The aforementioned people are very rarely referred to in Church Slavic works by their proper ethnonym. The Rus' authors, having adopted the convention extremely widespread in ancient and Byzantine literature, typically defined Middle Eastern nomads with terms drawn from the genealogical legend, having its source in the Old Testament Book of Genesis, according to which the common ancestor of all Arab tribes was Ishmael, son of Abraham and Hagar, Sarah's slave. The terms appearing in Greek texts (as well as Syrian, Coptic, and Latin), and consequently also in Church Slavic texts, are derived from the names of three of the characters mentioned here: the forefather (Ishmaelites), his mother (Hagarenes/Agarenes), and her owner (Saracens).

The interest of Old Rus' authors in Arabs, that is, the ethnos from which the Muslim prophet Muhammad originated, seems fully justified: after all, Islam was a religion that was followed by many of the peoples threatening the medieval Russian state (including some tribes from the Pecheneg group, Volga–Kama Bulgarians, and finally the Mongols/Tatars). Formed on the basis of Byzantine culture, the stereotype of “godless Ishmaelites/Hagarenes/Saracens” – dangerous nomads from the East with an alien civilization – must have attracted the attention of East Slavic writers, who very quickly began to apply these ideas to the followers of Islam geographically closer to Rus', other than the Arabs.

What may surprise, on the other hand, is the dissemination of works referring to the history of Arab tribes in the pre-Muslim era in the territory of *Slavia Orthodoxa*. However, this phenomenon seems less puzzling if we take into account the fact that Old Rus' literature was

formed under the overwhelming influence of Byzantine writing, thanks to which the Eastern Slavs could assume the geographical and historical horizon inherent to the inhabitants of the Roman Empire. Indeed, if in the Old Rus' material we come across texts that mention Arabs from the 4th–6th centuries, they are Church Slavic translations of Greek works. The Rus', therefore, perceived the desert nomads through the eyes of the Byzantines. They also absorbed the notions and thinking clichés related to the Ishmaelites.

One of the phenomena adapted from Byzantine literature is ambiguity, a kind of ambivalence of the image of Arabs from the pre-Muslim period. Saracens, appearing in works whose plot is set in the 4th–6th centuries, are, on the one hand, godless, pagan barbarians, making destructive invasions on the eastern fringes of the empire, plundering the property of their inhabitants, and cruelly shedding Christian blood (for instance, the anti-heroes of the stories by the monk Ammonius about the murder of the holy fathers from the monasteries on Mount Sinai and Rhaithou, dating to the 4th–6th centuries). On the other hand, they are also presented as peaceful nomads, adopting Christianity under the influence of Palestinian ascetics, and settling with their families near their hermitages: people of this type – often falling victim to the invasions of their Arab countrymen – are described, for instance, by Cyril of Scythopolis on the pages of the life of St. Euthymius.

Thanks to Church Slavic translations of Byzantine historiographic and hagiographic works, images of Arab rulers from the pre-Muslim period could also appear in Old Rus' literature. Most of the stories of this type that have survived to this day refer to the leaders of two neighboring Saracen tribes, inhabiting the Roman-Persian borderland in the 4th–6th centuries and entering into various kinds of relations with the Eastern Empire: either subordinate-allied (like the Ghassanids – since 502 having the status of official allies, that is, the *foederati* of Constantinople emperors, Christianized in the Monophysical rite in the 6th century), or clearly hostile (like the Lachmids – subordinate to Sassanid Persia, zealous followers of pagan Arab deities). It is worth remembering that the attitude of Byzantine and Slavic authors to these figures and, by extension, the

way of creating their literary image was determined by two factors: the politics pursued by a given ruler towards the empire and Persia, and the religious and confessional affiliation of the tribe under his rule.

In the literature of late Antiquity and Byzantium, two vivid figures of women rulers from the pre-Muslim era who waged wars against the Roman Empire shine brightly: queen of Palmyra Zenobia, who held the regency in the years 267–272 on behalf of her minor son, Wabalat-Athenodorus, and Mavia, who, around 375, led one or more tribes living on the eastern fringes of the empire. The attention of Old Rus' authors was most likely drawn to only one of them: the woman who lived later, that is, in the 4th century.

Mavia – sometimes called honorably as “the first Christian Arab queen” – is a figure so well documented in the source material that her historicity cannot be questioned. The fate of the Saracen ruler was recounted by four Church historians from the 4th–5th centuries: her contemporary Rufinus of Aquileia, Socrates Scholasticus, Sozomen, and Theodoret of Cyrus.

From their accounts, the following image of the discussed figure emerges: Mavia was an Arab woman who was married to a chief (not mentioned by name) of one of the Saracen tribes allied with the Roman Empire (experts on the subject tend to assume that the discussed events refer to the Tanukhids – Arabs who converted to Christianity at the beginning of the 4th century and settled in the area of northern Syria, in the Aleppo region. They loyally remained at the side of the empire until the first decades of the 7th century, when, supporting the Byzantine army, they fought against their fellow men, who professed Islam). When our heroine's spouse died, she managed to take over the leadership of the tribe. Interestingly, none of the chroniclers mentions a son or another minor, male family member on whose behalf Mavia could exercise regency. On the contrary, she seems to be the legitimate leader and head of the Saracen tribe. Our protagonist began her reign by breaking the alliance with the empire and initiating hostilities against it. The Arabs she ruled raided and plundered its eastern territories: Rufinus of Aquileia mentions Palestine and Arabia in this context, while Sozomen lists Phoenicia, Palestine, and Egypt. Saracen warriors clashed several times with regular

Roman troops in the open field, winning one brilliant victory after another. Christian authors even state directly that Mavia commanded her army in many battles, leading them personally in attack.

When Valens, who ruled in Constantinople at that time, realized the seriousness of the situation – at a time when the empire was fighting against Arab aggressors under the leadership of Mavia (375–378), the threat from the Ostrogoths was growing on its northern border – he decided to initiate peace negotiations. Mavia, however, presented a peculiar request to the emissaries sent to her: the condition for stopping the destructive invasions on the lands of the empire was the ordination of the saintly monk Moses (in the words of Socrates: “a Saracen by origin”) as bishop of her Christian subjects. Moses had devoted himself to asceticism in a hermitage on the border of Palestine and Egypt and was becoming famous among Arabs for performing miracles.

On the orders of Valens, the eremite Moses was thus transferred to Alexandria to be ordained as bishop by the local patriarch Lucius, who – similarly to the emperor – favored Arianism, which was officially condemned at the Ecumenical Council of Nicaea in 325. However, the desert ascetic refused to participate in the ceremony, which would be led by the clergyman who, in his opinion, was a heretic fiercely persecuting his doctrinal opponents: condemning them to exile or hard work in mines, and sometimes even to death (in the jaws of wild animals or by fire). The imperial emissaries thus had to lead Moses to the exiled, Orthodox hierarchs, who ordained him bishop.

This event marked a turning point in Mavia’s relationship with Valens: when the new priest reached her fellow tribesmen and began to spread Christianity among them, peace was immediately made and the Tanukhids’ alliance with the empire was restored. Socrates Scholasticus also clarifies that in order to guarantee the durability of the Arab-Roman alliance, our protagonist decided to marry her daughter to Victor, who was the commander-in-chief of the cavalry in the East. Socrates and Sozomen both attest that the Saracen queen fulfilled her obligations towards the empire in later years: after the defeat of the imperial troops and the death of Valens in the battle of Adrianople (August 9, 378), when the Ostrogoths

besieged Constantinople, she sent a small group of armed troops to rescue the capital under threat.

The story of Mavia was given some romantic color by a Byzantine author of the 6th century, Theodorus Lector (Anagnostes). Apart from the *History of the Church*, he also penned a compilatory work (*Historia Tripartita*), which is, in fact, a paraphrase of three earlier accounts by Socrates Scholasticus, Sozomen, and Theodoret of Cyrus. Unfortunately, this work has survived only in parts and in an abridged version, created in the early 7th century. However, reading it allows us to conclude that the 6th-century chronicler used materials penned by his predecessors quite faithfully, and introduced only one, extremely interesting element to the narrative about the Saracenic ruler: in his opinion, she was a Christian and a Byzantine woman who, as a young girl, had been kidnapped by the Arabs during one of the many invasions they launched into the eastern fringes of the empire. Since this captive was of extraordinary beauty, the leader of the tribe where she found herself fell in love with her. By becoming his wife, she gradually gained an extraordinarily high position among the Saracen tribe, and after her husband's death, she assumed complete reign over it. Several later Byzantine historians drew from the text of Theodorus Lector, including Theophanes (c. 760–818) and – which is particularly important from the point of view of the subject of this work – George the Monk, known as Hamartolus (9th century).

We can find the story of Mavia, the “tsarina of the Saracens,” on the pages of two Old Rus’ historiographic texts, compiled from selected and re-edited fragments of Church Slavic translations of Byzantine chronicles: in the second version of the *Hellenic and Roman Chronicle* (from the first half of the 15th century) and in the third volume of the *Illuminated Chronicle* (PHБ, F.IV.151), created in the years 1568–1576. There is no doubt that the authors of the two aforementioned historiographic texts drew the description of the story of Mavia from the Old Church Slavic translation of the chronicle by George the Monk. Following Hamartolus, they state that the future “tsarina of the Saracens” was a Christian, coming from a Greek, that is, Byzantine family. She was distinguished by her extraordinary beauty. When she was taken captive by the Arabs, she managed

– thanks to her physical qualities – to awaken the love of the “Saracen tsar.” The chroniclers do not explain the circumstances in which Mavia managed to seize power over the tribe, but emphasize that she exercised it for many years, during which she did a lot of damage to the Byzantines, tormenting them with constant wars and seizing cities in Palestine and Arabia.

When asked to make peace with the empire, the ruler supposedly gave one condition, known to us from earlier Byzantine accounts: the monk Moses, who lived in the hermitage and became famous among her Christian subjects for his numerous virtues and the ability to perform miracles, should be appointed bishop in the area under her control. When the “Greek tsar” learned of Mavia’s wish, he ordered his commanders to do so immediately: they brought the hermit to Alexandria so that he could receive the episcopal ordination at the hands of Lucius. Moses, however, refused to be consecrated by a hierarch whose hands were “stained with the blood of the saints.” Ultimately, the rite of chirotony was performed by the clergy who had been condemned to exile by Lucius. The newly ordained bishop was then handed over to Mavia. In later years, he was said to have Christianized numerous Saracen tribes.

A completely original contribution of Old Rus’ authors to the story of Mavia are, however, the miniatures with her iconographic images, accompanying the sequence dedicated to the Arab ruler in the third volume of the *Illuminated Chronicle* (PHB, F.IV.151). On fol. 230 we find two images of our heroine. The upper part of the composition shows the scene of her abduction from the territory of the Byzantine empire: a young girl, dressed in a dark green dress and a red cloak, with her hair carefully covered with a white scarf, follows her captors with a humbly bowed head, one of whom – dressed in oriental armor and a purple cape thrown over it (perhaps the leader of the tribe himself) – holds her left wrist firmly.

There is an interesting evolution in the way Mavia is presented in subsequent episodes. On the lower register of the miniature adorning fol. 230, she was already depicted in accordance with the rules of representing monarchs adopted by the authors of the *Illuminated Chronicle*: our heroine is seated on the throne, on the right side of her husband (who is dressed in a blue *sakkos* with a *loros*, a purple *chlamys*, and an open crown).

Her body is covered with the same garments as in the above-discussed image, but one new element is striking here: the woman's temples are adorned with a simple, gold tiara, which is an unequivocal reference to her royal status. The Old Rus' artist also made efforts to reflect the nature of the relationship between Mavia and her spouse: their faces are turned towards each other, as befits two people with mutual affection.

The miniature on fol. 230' is filled with images of military actions taken by Mavia against the empire: fierce battle clashes and the seizing of cities, combined with taking their inhabitants captive. The Arab warriors are led by a figure dressed in armor and a red-purple chlamys, riding a black horse, wielding a long sword in the right hand. It can be assumed that the Old Rus' artist showed Mavia here, who – as we know from the accounts of Byzantine historians – personally commanded her troops and led them in attack. Since the images of individual people on the miniatures of the *Illuminated Chronicle* are not accompanied by captions allowing for their unambiguous identification, we can only make guesses in this respect.

Fol. 231 presents the scene of peace negotiations between the Arab leader and the envoys of the Roman emperor. She is shown in a similar way as in the lower part of the miniature from fol. 230: she is clothed with a dark green dress and a red cloak; on top of her head, covered with a white scarf, sits a simple gold tiara. Comparing the two images, however, some differences can be noticed, testifying to the changes in Mavia's position and role that took place in the course of the story: in the latter of the aforementioned miniatures, our heroine sits alone on the throne, turning her gaze towards the Byzantine emissaries who bow to her and raising her left hand in a commanding, decisive gesture. Her high monarchical status was also emphasized by presenting her in purple shoes – one of the most important attributes of imperial/tsarist power in the art of the Byzantine-Orthodox circle.

The last of Mavia's images was placed on the fol. 232'. Here we find the scene of the first meeting between the "Saracen tsarina" with the ordained bishop Moses. It depicts our protagonist in an outfit worthy of a Constantinopolitan empress from the era of the Palaeologus: a crimson-purple *sakkos* with wide sleeves, girded with a *loros*, over which a red

cloak was thrown. Her temples are adorned with a gold open crown placed on a white veil that carefully covers her hair.

III. A group portrait of the Himyarite women of Najran – South Arab women between Christianity, Judaism, and traditional culture

How far was the geographic horizon of the medieval Rus' authors? There are many indications that it reached as distant and exotic lands as the southern periphery of the Arabian Peninsula, that is, the areas located between the Red Sea, the Bab al-Mandab Strait, and the Gulf of Aden (the territory of modern Yemen), inhabited since Antiquity by Arab tribes known in the source material as the Himyarites or Homeritae. Basic information about the aforementioned people could spread in Rus', for instance, thanks to the Church Slavic translation of the *Christian Topography* by Cosmas Indicopleustes, an Alexandrian merchant who knew the Red Sea region firsthand. In his work, completed around 547–549, he states that the Homeritae lived on the edge of the world. Their dwellings were surrounded by the ocean and the sea – the so-called “Arabian depths,” behind which was Ethiopia. Although the Byzantine author describes the geographical location of Himyar quite correctly, he recognizes it as the homeland of the biblical queen of Sheba, who, according to the Old Testament's account, came to Solomon from the south, intrigued by the stories of his extraordinary wisdom.

In the above-mentioned fragment of the *Christian Topography*, we will not find information about the ethnic origin of the inhabitants of Himyar. The Old Rus' authors could, however, be aware of the kinship linking these people with the Arab tribes from the inland of the peninsula, from which Muhammad and his first followers originated: the mention that the Homeritae were, in fact, one of the Saracen tribes, inhabiting the “interior,

that is, more distant” areas, appeared in George the Monk’s (Hamartolus) story about the Muslim prophet and the birth of Islam.

The South Arabian Kingdom of Himyar becomes more visible in the source material around 110 BC. This statehood, with its capital in Zafar/Taphar, is mentioned, among others, by Pliny the Elder (died 79 CE) in his *Natural History*. The direction of the civilizational development of the Homeritae was determined – as it seems – primarily by its close vicinity to Christian Ethiopia (Axum), which in certain periods even turned into a direct political dependence. It is assumed that the two monotheistic religions began to spread in the discussed area in the 4th century. In the 340s, it is believed that bishop Theophilus, the head of an envoy sent by the Roman emperor Constantius II (337–361) appeared in the south of the Arabian Peninsula. He managed to get the then king of the Himyarites to be baptized and obtain his permission to erect a church in the capital city of Zafar (henceforth, it became the seat of the bishopric) and in several other cities. The Christian community in Najran developed exceptionally dynamically as it was an important and rich center at the crossroads of trade routes. Previously, there had been a sanctuary of ancient Arab deities that attracted many pilgrims, competing with Mecca in Al-Hijaz. Judaism was also gaining supporters in the Homeritae’s state – around 380, king Abu Karib Assad converted to Judaism.

The tensions between the followers of both religions escalated around 520, when Joseph Dhu Nuwas, a devout supporter of Judaism, took over the Himyar throne from the Christian Madikarib Jafur, who had been brought to power during an invasion of the Ethiopian army. Nuwas launched a widespread persecution of Christians in the capital city of Zafar and Najran, ordering the destruction of churches and mass execution of those of his subjects who refused to convert. These actions resulted in the military intervention of the Ethiopian king Kaleb, also known in sources as Ella Asbeha or Elesboas. In 525, he defeated Joseph Dhu Nuwas and his followers, and enthroned a Himyar ruler who was subservient to him, thus putting an end to the independent statehood of the Homeritae. A few years later, St. Gregentius/Gregory was ordained the new bishop of Zafar by the Alexandrian patriarch.

The massacre of Christians committed in Najran by Joseph Dhu Nuwas is also by far the best-documented event in the history of the Himyar Kingdom. The rapid development of the cult of the city governor, Arethas, who was murdered for refusing to convert to Judaism as well as all other clergy and laypeople who showed a similar attitude, resulted in the creation of many hagiographic works, popular in the literature of the Eastern Churches in later centuries: Syrian, Arab, Ethiopian, Armenian, Georgian, Greek, and, consequently, also in Slavic. These texts were based on several reliable accounts written in Syrian soon after the dramatic events in Najran: two letters associated with the name of bishop Simeon of Beth Arsham (520s) and the slightly later the *Book of the Himyarites*. It is also worth noting that the relics of hagiography related to the 6th century Homeritae martyrs constitute an extremely important source material from the point of view of research on the social position of Arab women and their image in the literature of later centuries. As noted by Irfan Shahid, Sebastian P. Brock, and Susan Ashbrook Harvey, among other scholars, these works contain both a multidimensional image of the pre-Muslim community in South Arabia, of which many women were active and respected members, and individual portraits of a select few Himyar women, enriched with the citation of their statements.

Of the rich body of hagiographic texts dedicated to Arab-Christians of Najran, most likely only two relics were adopted in the *Slavia Orthodoxa* area: the description of the martyrdom of Saint Arethas and the *Life of St. Gregentius/Gregory, bishop of the Homeritae*.

The *Martyrium of St. Arethas* was translated into Church Slavic early: certainly before the 12th century. Diana Atanasova claims that this translation may have been written in Bulgaria as early as the 10th century. Its basis was the Greek version, largely similar to the variant BHG 166, published by Marina Detoraki – it is assumed that this work was written in the 7th century at the latest, based on earlier sources, including Simeon's aforementioned letters from Beth Arsham. The Church Slavic translation of the life of St. Arethas was popularized in the writings of the Orthodox Slavs in the 14th–16th centuries within two types of compilations: menaion readers and *miscellanea* manuscripts. The discussed relic can also be found

in the *Great Menaion Reader*, in the October volume, under the date October 24.

Rus' literature also features three prologue lives – textologically dependent on the *Martyrium* – of the figures related to the persecution in the Himyar state: St. Arethas, St. Syncretica of Najran, and the Ethiopian king named Kaleb/Elesboas. The prologue life of St. Arethas was translated into Church Slavic twice: in the first half of the 12th century in Rus' and in the first half of the 14th century in the Hilandar Monastery on Mount Athos. An earlier translation of the work can be found in the Rus' prologues of the first redaction, the oldest of which date back to the beginning of the 14th century, and in the prologues of the second redaction. The prologue life of St. Kaleb/Elesboas was most likely compiled in Rus' in the second half of the 12th century on the basis of selected fragments of the *Martyrium of St. Arethas*. It appears very rarely in the copies of the prologue of the first redaction. However, we find it in almost all the manuscripts representing the second version of the said compilation. Of all the hagiographic texts discussed here, the prologue life of St. Syncretica of Najran must have been written the latest. Since it does not appear in any copy of the older version of the Old Rus' prologue, but is present in almost all copies of the second redaction (compiled in the first half of the 14th century), it can be assumed that it was written at the beginning of the 14th century. Both variants of the prologue life of St. Arethas, as well as works dedicated to king Kaleb/Elesboas and St. Syncretica of Najran were included in the *Great Menaion Reader* (under October 24).

A work completely independent of the *Martyrium of St. Arethas* that dealt with the issues of the 6th-century persecution of Christians in the south of the Arabian Peninsula is the life of St. Gregentius, who was ordained bishop of Zafar soon after Joseph Dhu Nuwas had been overthrown by the Ethiopian king Kaleb/Elesboas. This text was adapted in the literature of the *Slavia Orthodoxa* area and was most likely written in Greek in the middle of the 10th century. In Byzantine manuscripts, it usually appeared alongside two works, the authorship of which was traditionally attributed to a Himyarite priest: a collection of laws (*Nomoi*) and a polemical treatise directed against the followers of Judaism (*Dialexis*).

The *Life of St. Gregentius* and *Dialexis* were translated into Church Slavic in the second half of the 14th century. The translation's author was the Serbian monk Anthony (Arsenius Baraš), a writer and translator of Byzantine patristic and hagiographic texts. The basis for the translation was an abridged version of the Greek text (BHG 705a), preserved in two Greek copies from the 12th–14th centuries. In this version – already in Byzantium – the name of the saint was changed. As a result, in the Slavic tradition, he became known as Gregory, bishop of the Homerite city of Taphar, and *Dialexis* was given the title *A Dispute with the Jew Ervan*.

Both works became popular in South Slavic writings in the 14th century. They came to Rus' in the 1430s at the latest. Some of the East Slavic copies contain an annotation that both texts were transcribed by Athanasius Ruthenian in 1431/1432 from a manuscript found in one of the sketes of the Great Laura on Mount Athos. In the mid-16th century, the life of St. Gregentius/Gregory, along with an anti-Jewish text attributed to him, was included in the *Great Menaion Reader*: in the December volume, on December 19.

In each of the above-discussed texts, we can find a more or less extensive sequence devoted to the persecution suffered by all the Christian inhabitants of Najran for their intransigent confessional attitude, that is, refusal to convert to Judaism. The author of the *Life of St. Gregentius/Gregory*, reports this issue in the most enigmatic way, content with the statement that “godless” Joseph Dhu Nuwas, enraged with those who did not obey his orders, had “countless people” burned. The most stubborn Himyarites, on the other hand, were sent to a different kind of torture, including beheading with a sword. The peculiar egalitarianism of the actions of the Homeritae ruler is also emphasized by the creators of Church Slavic prologue lives, who declare that all the inhabitants of Najran, regardless of their sex, age, wealth and social status, refused to abandon Christianity – and were punished in the same cruel way.

Detailed descriptions of the persecution of the Homeritae women in Najran, on the other hand, can be found in the *Martyrium of St. Arethas*. As the author of this account states, the very next day after conquering the city, Joseph Dhu Nuwas ordered to lock all representatives of the clergy

in the church, and then set fire to the temple. Interestingly, among the 427 consecrated persons who died in the flames then – and the hagiographer carefully specifies to which category of clergy they belonged – there were women. In the text of the relic, we find a mention of two strictly female positions held in the South Arabian Church. The first group were said to have been “virgins who sang day and night in God’s tabernacles,” that is, psalmists who performed songs during the liturgy.

It is difficult for researchers to identify the second category of the clergywomen. The author of the Church Slavic translation of the martyrrium called them “eternally-virgin brides.” In the original Greek text, the term *kanonikai* appears, which is the equivalent of the Syrian term “the daughters of the covenant” (*b^enat qyama*); it entails a form of consecrated/ascetic life characteristic of Oriental Churches in the first centuries of Christianity, which should not be equated with a monastic movement. Experts on the subject are usually inclined to assume that the author of the life meant here the so-called “consecrated virgins” or deaconesses, whose presence in Najran is mentioned expressly by the oldest Syrian sources.

This mysterious ecclesiastical position recurs on the following pages of the martyrrium. The hagiographer informs us that Joseph Dhu Nuwas, having murdered consecrated persons, turned his anger against the secular inhabitants of the city. He condemned to torture all those who refused to renounce Christianity in favor of Judaism, often going so far as to confront family members with each other, for example, by having the spouses of the city leaders and their children tortured in front of their husbands and fathers. However, Homeritae Christians unanimously emphasized that in the name of their religion, they would not hesitate to even break family ties – so important in traditional Arab societies.

Clothed in “virginal garments,” ten “daughters of the covenant” who miraculously escaped death in the church fire, were said to have been particularly tenacious. They commanded Joseph Dhu Nuwas to be quiet and stop uttering blasphemies against Christ. The enraged ruler ordered them to be escorted, along with 207 laywomen, wives, and mothers of the previously murdered dignitaries, to a remote area where they were going to be beheaded. There was a peculiar dispute at the scene of the exe-

cution. The “daughters of the covenant” asked their companions to allow them to lay their heads first under the torturers’ sword, reminding other women of their status as consecrated, celibate, and near-angelic, which entitled them during their lifetime, for instance, to receive the eucharist together with the clergy ahead of the faithful of both sexes. The married women, however, refused to consent to it, arguing that they were the wives and mothers of martyrs. As a result, all the women begged the warriors escorting them to be killed as soon as possible.

Among the several clearly outlined female figures present in the oldest Syrian texts (including the deaconess Elizabeth, the “consecrated virgin” Ummah, her mother Tahna, their maid named Hudayyah, and the wealthy and influential widow Ruhm), we find only one in the Slavic material. In Rus’, she became known as Syncletica of Najran. It is worth noting that this name is the result of a translation error: the author of the Church Slavic translation of the Greek text of the *Martyrium of St. Arethas*, where the aforementioned martyr remains anonymous, took her function (council member?) to be her name. In Syrian and Arabic sources, she is referred to as Ruhm/Ruhayma/Doma/Dahdar, daughter of a man named Azma/Azmeni/Arma.

Most likely, the independent cult of St. Syncletica and her daughters never developed in Rus’. On October 24, East Slavic liturgical calendars from the 11th–14th centuries consistently mention only the martyr Arethas. The iconographic images of the discussed woman have not survived to the present day. As mentioned earlier, the prologue life of the Homeritae martyr was created in the first half of the 14th century at the latest.

What image of the saint is drawn by the authors of the above-listed accounts? First of all, they emphasize that she was a person coming from a significant family and enjoying such a high status and authority in the local community that Joseph Dhu Nuwas delayed forcing her to convert and did not send her to torture and execution along with other, high-ranking, secular female residents of Najran. The author of the second version of the Church Slavic prologue life of St. Arethas, most likely wishing to introduce the Old Rus’ reader to the specificity of this character’s situation, called her directly a *boyar*. The source material suggests that

she held some official function: as mentioned earlier, the name given to her by the Slavic hagiographer is, in fact, the Greek name of the office. Moreover, the authors of the *Martyrium of St. Arethas* suggest that the future martyr was a kind of “leader of the whole city.” In addition to her extremely high social position, Syncletica/Ruhm was distinguished from the general population of Najran by her enormous fortune, including tens of thousands of gold, silver, and bronze (copper) pieces, numerous herds of cattle, and several hundred servant-slaves of both sexes. As a widow and mother of adolescent daughters, in accordance with the customs of the Arabs from the south of the peninsula at that time, she could manage all her goods independently, without being forced to enter into another marriage and without facing social ostracism for her willingness to remain unmarried. The Greek hagiographer mentions this point several times, while at the same time emphasizing the physical beauty of Syncletica.

At this point, it is worth noting that the accounts about St. Syncletica and her daughters are also an extremely valuable source in studies on understanding the sense of covering hair and face by Arab women in the pre-Muslim period. The authors of hagiographic texts (Syrian, Greek, and, consequently, Church Slavic ones) noted that for the inhabitants of Najran – regardless of their religious affiliation – the high social position of Syncletica/Ruhm was determined by the fact that she wore a veil on her head, and the sun’s rays never touched her skin, except for those that fell into her house through a window or door. Moreover, the heroine herself proudly states on the pages of the *Martyrium of St. Arethas* that she did not show her face to any man, except for her spouse married before God, and in public, in a strictly female circle, she exposed her face only on the day of her wedding.

The above-mentioned factors probably influenced the fact that Joseph Dhu Nuwas clearly postponed the moment of confrontation with Syncletica/Ruhm. As it has been noted earlier, he did not hand over either her or her daughters to torture and martyrdom along with other secular women of Najran. After a few days of imprisonment under guard, he announced to the saint through a messenger that if she renounced

Christianity, she would save her own life and that of her children, and would even be showered with graces; and if she did not obey his orders, she would perish in a painful and disgraceful way. When our heroine appeared before him, he continued tempting her with promises, proposing that she would be worshiped like a “tsarina in a palace,” appearing before people with an entourage of courtiers or armed men. Syncletica/Ruhm, however, did not accept this proposal (which probably also had a matrimonial dimension), arguing that it was not right to favor earthly honors over the glory of heaven.

This is when an interesting thing happened. Joseph Dhu Nuwas, wanting to humiliate and publicly disgrace his opponent, ordered to remove the veils from the face and head of both her and her two daughters, let their hair down, and then lead them through the city. Along the route of their procession, Arab women from Najran began to gather – among them were followers of Christianity, Judaism, but also people who worshiped pagan deities. For all of them, regardless of their religious affiliation, wealth and social status, the actions of Joseph Dhu Nuwas were an unimaginable act of cruelty. They expressed their profound emotions and compassion for Syncletica/Ruhm and her daughters crying and lamenting loudly. The future martyr was said to have offered them words of comfort. She reminded the audience of her origins, position, and wealth, and then showed them how little all earthly wealth and dignity meant in the face of death. In the words of the saint, we also find a unique reflection on the fate of a woman of the time: according to Syncletica/Ruhm, the only moment of happiness in a woman’s life is her wedding day, which, however, opens a hard period of her existence, marked with suffering – filled with the pain of childbirth and the despair that comes when some of the children die prematurely.

Our heroine sees the approaching death primarily as liberation from all the hardships of earthly existence. The fact of being exposed in public does not seem as disgraceful to her as it does to her companions. The Najran saint sees an analogy between two crucial events in her life: getting married and martyrdom. Given that the execution that awaited her sings of a mystical marriage to Christ also allowed for justifying the

event of appearing in a public place with an uncovered face, so unusual in the light of the South Arab mentality of the time – except for the wedding day, when the local customs allowed the bride to remove her veil.

The adamant attitude of Syncletica/Ruhm infuriated Joseph Dhu Nuwas. The saint's twelve-year-old daughter also manifested fortitude; upon hearing the threats and curses of the ruler, she spat in his face. At that point, the bodyguards of the Homeritae king decapitated both girls. Joseph Dhu Nuwas ordered that their blood be collected and made their mother drink it. As soon as the martyr did so, she was beheaded with a sword.

IV. Khadijah, Fatima, and others – women from Muhammad's circle

As Mark Batunsky and Paul Bushkovitch have noted, most medieval Rus' authors did not take particular interest in the person of Muhammad (actually, Muhammad ibn Abd Allah, ca. 570–632), his origin, and biography. Although the Muslim prophet did enter Old Church Slavic literature at its very beginning and was mentioned in the descriptions of discussions with the followers of Islam (Arabs, Khazars, and Volga-Kama Bulgarians), included in the oldest works from the discussed area, he appears there more as a symbolic figure rather than a real man: he is an undisputed authority in the Mohammedans' world, nevertheless, devoid of his own personality and biography.

East Slavic authors from the 13th–16th centuries usually mention the prophet Muhammad incidentally – most often in narratives about the contacts of the inhabitants of Rus' with various peoples professing Islam (e.g. tribes from the Pecheneg group, Volga-Kama Bulgarians, Mongols/Tatars, or Ottoman Turks) – limiting themselves to describing him with a strongly memorable epithet, often pejoratively marked, or simply verging on an invective: “Saracen false prophet”; “the heretic

Bohmit, the Saracen leader, evil and false”; “the deception of the false prophet Muhammad”; “illegitimate heresy of cursed and offensive to God Muhammad”; “Mamed, the cursed [pagan] Saracen priest”; “the Hagarenes, having believed in the Jewish peasant Bohmit”; “Mamaj began to invoke his gods: Perun, Heraclitus, Salavat, Chors, and the great helper Muhammad”; “Antichrist’s predecessor, false prophet, unclean Bohmit.”

Only a few Old Rus’ authors break out of the above-mentioned convention, for example, the Tver merchant Athanasius Nikitin; in his *itinerarium*, he provides information about the family of Muhammad and numerous details about the customs of Muslims, which he most likely drew directly from the followers of Islam during his long journey to the Middle East (1468–1475); or Maximus the Greek (actually, Michael Trivolis, ca. 1470–1555) – the author of the first comprehensive, erudite, and fully original discussion in East Slavic literature on the Arab prophet (with references to several events from his biography) and the rules of the religion he created.

When analyzing the source material, one can also get the impression that although, over the centuries, the inhabitants of medieval Rus’ constantly came into contact with many different peoples who professed Islam, they rarely felt the need to describe their religiosity based on their own, direct experiences. As noted by Dmitri Likhachev (1906–1999), in medieval Rus’ writings, there are no direct translations from oriental languages (Arabic, Turkish or Tatar). As a result, until the 17th century, Muslim theological and philosophical thought remained almost completely unknown in the discussed area. The first comprehensive Slavic translation of the Quran – based on the Arabic original – was most likely created as late as the 15th–17th centuries, among the Tatars (Lipko), who were in the service of the Polish-Lithuanian Commonwealth. Earlier, in the area of *Slavia Orthodoxa*, only those fragments of the holy book of Islam were read that were quoted in the writings of either Christian Byzantine apologists or others, known in the Greek translation.

The East Slavs’ notions about Islam and the person of its founder were, thus, shaped in the 10th–16th centuries under the overwhelming and multifaceted influence of Byzantine literature: both the writing centers

in the Balkans (Bulgaria, Serbia, Mount Athos) and Rus' embraced Constantinople's narrative on the influence of Muhammad's teachings and actions on the history of mankind, contained in historiographic works translated into Church Slavic (including the chronicles of George the Monk, known as Hamartolus, Symeon Logothete, or John Zonaras). In the area of *Slavia Orthodoxa*, there were also translations of polemical texts directed against the religious views and customs of Muslims written by Byzantine authors (e.g. John of Damascus, Michael Syncellus, Euthymius Zigabenus) or Western European ones, known through earlier Greek translations (*Contra legem Sarracenorum* by Riccoldo da Monte Croce). An anonymous liturgical rite for people converting from Islam to Christianity, created in the mid-9th century in the territory of the Eastern Roman Empire, was also translated into Church Slavic. Information about the Arab prophet and his followers could also be found on the pages of hagiographic works, translated from Byzantine Greek and disseminated within such collections as prologues or menaion readers, e.g. in *A Word about a Saracen Baptized under the Influence of a Vision He Experienced in the Church of St. George* written by Gregory Decapolite in the first half of the 9th century.

The stories about women from Muhammad's circle, which can be found in Old Rus' texts, were, therefore, drawn from Byzantine sources. Interestingly, among all the people close to the Muslim prophet, his first wife, Khadijah (actually, Khadijah bint Khuwaylid, 555–619), is by far the most frequently mentioned in the writings of the Eastern Slavs. Considerable attention was devoted to her by anonymous authors of the work *On the Heretic Muhammad*, which was quite widespread in medieval Rus' literature. In its complete form, it was included in two historiographic compilations from the 15th–16th centuries: the second redaction of the *Hellenic and Roman Chronicle*, and in the third volume of the *Illuminated Chronicle* (PHB, F.IV.151, fol. 677–681'). The aforementioned story also appears within the *miscellanea* manuscripts and in Old Rus' menaion readers from the 15th–16th centuries, under the date of September 14 (the Feast of the Exaltation of the Holy Cross). It can also be found in the September volume of the *Great Menaion Reader*.

The story *On the Heretic Muhammad* is not an original Old Rus' work, but a borrowing from the Church Slavic translation of the chronicle of George the Monk (Hamartolus) – a Byzantine author who wrote in Constantinople during the reign of emperor Michael III (842–867).

What image of Khadijah emerges from the text *On the Heretic Muhammad*? The story of the founder of Islam opens with the observation that in his early youth, he was so poor that – forced by life circumstances and the need to earn his living – he had to get hired by a woman: a wealthy widow named Digana. Interestingly, the authors of the account emphasize that Muhammad was related to his employer (in fact, according to the Arab tradition, Khadijah was the prophet's cousin). They also reveal – similarly to Muslim authors – that Muhammad was materially dependent on the woman for a certain period of his life, and by working for her (that is, guiding trade caravans from the depths of the Arabian Peninsula to Egypt and Palestine) he gained experience, which helped him in his later mission as a religious reformer as he had come in contact with the followers of Judaism and Christianity in these areas. The authors of the text *On the Heretic Muhammad* present the beginning of the marriage between Islam's founder and Khadijah differently than Muslim authors: the former believe that this relationship was initiated by the future prophet. He supposedly conned or even seduced his employer. Paradoxically, the fact that it was a woman who proposed marriage to the young man she employed, which is entirely consistent with the Arab customs at the beginning of the 7th century, does not seem to fit into the worldview of medieval Christians.

The authors of the analyzed work ascribe to Khadijah an extremely important role in the emergence of a new monotheistic religion on the Arabian Peninsula, suggesting that, in a way, she was the initiator of Muhammad's revelations – or his lies about experiencing mystical visions. The authors of the stories state that in his youth, the Muslim prophet suffered from a mental or nervous illness (epilepsy?) causing violent attacks and states of unconsciousness. His condition worried Khadijah and aroused her resentment: she was frustrated by the fact that, although she came from a prominent family, was widely respected and

wealthy, she married a man so inappropriate for her – not only poor, but also showing symptoms of insanity. Muhammad, in order to calm the agitated wife, told her that he was experiencing terrifying visions in which he was visited by the archangel Gabriel. Another person appears at this point in the narrative: an unknown, poor Arian who claims to be a monk who, thanks to his lies and cunning, gained an extraordinary influence on both spouses. Most likely, this mysterious figure is an offshoot of the legend of Sergius Bahira, known in Arabic, Syrian, and Byzantine writings; Bahira was a non-Orthodox (Arian or Nestorian) Christian monk, who was said to have largely shaped the religious notions of the future Muslim prophet.

In the story *On the Heretic Muhammad*, Khadijah was also portrayed as the first propagator of the teachings of Muhammad. According to the creators of the relic, she not only believed in the truthfulness of her husband's revelations, but also began to proclaim them to other Arab women. They were said to have then conveyed the news of the visitation of God's messenger to their relatives (including the head of the tribe), thus, initiating the process of spreading the new monotheistic religion on the peninsula. According to the authors of the analyzed text, a turning point in the life of Muhammad was the death of Khadijah. Our heroine made her husband her only heir. After taking over the enormous fortune, but also the high social position of his wife, he could now devote himself to preaching the new religion in the whole "land of Yathrib."

A different picture of the marriage of Khadijah and Muhammad can be found in one of the three polemical texts by Maximus the Greek, entitled *A Word of Accusation against the Hagarene Heresy and the One Who Invented it: the Unclean Dog Muhammad*. Written in the years 1532–1547, it is probably the earliest and the most extensive of the anti-Muslim works of the Byzantine scholar. It can be considered a completely original literary relic, however, content-dependent on the earlier polemical tradition. The author, assuming that the moral condition of a given religion's founder determines its truth and value, focuses on the biography of Muhammad in the first part of his treatise. Interestingly, he has much more information about him than other Byzantine and Rus' authors, but he does not

mention his sources directly; instead, he only reveals that he gained his knowledge from “trustworthy men.” According to Maximus the Greek, in his youth, the future Muslim prophet worked for a wealthy “Ishmaelite man from Arabia,” guiding his caravans to Palestine and Syria. When the said merchant died, his wife, overwhelmed by love, made Muhammad her husband and co-owner of all her property.

By a significant shift in emphasis, Maximus the Greek’s account, thus, distinguishes itself from the earlier, Byzantine and Rus’ (and also Muslim) descriptions of Muhammad’s youth: in his view, Khadijah is not a materially independent person, the owner of a large fortune, running her own commercial business, who, for some time, was the sole employer of the prophet, but merely the wife of his superior, who was able to exercise control of her husband’s property only after his death.

Old Rus’ authors – similarly to other medieval Christian polemicists, both Byzantine and West European – often accuse Muhammad of lust and immoral conduct. They emphasize that with his teachings and conduct, he sanctioned polygamy and sexual promiscuity of men in the Muslim world. Interestingly, while making such judgments about the prophet, Slavic authors do not provide almost any specific examples from his private life after the death of Khadijah (619–632), that is, from the period in which – as Arabic sources testify – he actually was married to more than a dozen women simultaneously, and, thus, behaved in a manner that could potentially provide Christian moralists with valuable material for making their accusations.

The event in Muhammad’s life that seems to outrage both Byzantine and Old Rus’ authors was his marriage to Zaynab (actually, Zaynab bint Jahsh, c. 560–641), which took place in 627. The controversial circumstances of this marriage may have been known to the inhabitants of Rus’ thanks to the compilation *A Tale of the Shameful Saracen Faith*, created in the East of the Slavic region at the end of the 15th century. An anonymous compiler of the story quite mechanically connected three relics of Byzantine provenance, known from Church Slavic translation: a chapter dedicated to Islam from John of Damascus’ treatise *On Heresies*, part of Michael Syncellus’ polemical work, and fragments of the rite

of renunciation of Islam. He most likely based his work on one of the copies of the *Nomocanon of St. Sava* – a Serbian legal compilation, disseminated in Rus' in the second half of the 13th century.

The authors of *A Tale of the Shameful Saracen Faith* quote, after John of Damascus, the following story: Muhammad had a friend named Zayd (actually, Zayd ibn Haritha, c. 581–629 – according to the Arabic tradition, he was the adopted son of the prophet), who married beautiful Zaynab. Muhammad had been lusting after her for some time, so he told Zayd that God had ordered him to dismiss his wife. After his friend obeyed him, after a few days, he found that Allah had ordered him to marry Zaynab. So, he took her home and began to fornicate with her. In connection with this event, the Arab prophet even supposedly issued a special law that would allow a man to divorce and marry new women without any restrictions.

Muhammad's other wives appear in the Old Rus' material only occasionally. We find a mention of them in the Byzantine rite of renouncing Islam, composed in the mid-9th century. This text was most probably translated into Church Slavic as many as three times (10th–14th centuries) and it spread in Rus' both as part of a collection of church laws (the so-called *nomocanons*) and liturgical books.

The discussed rite contains a number of anathemas. The person converting from Islam to Christianity had to personally condemn Muhammad, the most important communicators of his teachings, all the dogmas and customs of Muslims, and even Allah, “the Muslim God.” In the aforementioned liturgical text, the curses directed at the prophet as well as his son-in-law Ali (actually, Ali ibn Abi Talib, 601–661), a group of their closest disciples and associates, and the so-called “Orthodox caliphs,” are followed by an anathema devoted to women. It predominantly mentions the “first unclean wives of Muhammad”: Khadijah, Aisha (actually, A'ishah bint Abi Bakr, ca. 614–678), and Zaynab. Next, the prophet's daughter, Fatima (actually, Fatima bint Muhammad, 605/615–632) was evoked. Umm Kulthum (actually, Umm Kulthum bint Muhammad, ca. 603–630) also appears in the work. The authors of the rite recognized her as one of the wives of the founder of Islam, when, in fact, she was – like Fatima – his daughter from his marriage to

Khadijah. The fact that this anathema was placed in such a prominent place of the analyzed ritual may indicate that its authors were aware of the important role played by some of Muhammad's wives and daughters in transmitting his revelations, and thus, shaping the religious doctrine and customs of Muslims.

At this point, it is worth asking the question in which of the Old Rus' texts the figure of Fatima appears. As we remember, Muhammad's beloved daughter was referred to in the anonymous rite of renouncing Islam. Her person is also indirectly evoked by Athanasius Nikitin, a Tver merchant from the second half of the 15th century, who – as was mentioned earlier – left behind an *itinerarium* with an exhaustive account of his travels around the Middle East. Describing the Persian city of Ray, the author – following the local tradition – states that he saw with his own eyes the place where the prophet's grandsons were murdered. However, in a way characteristic of his era, he ignores their mother.

An interesting work that mentions Fatima is also the *Tale of the City of Medina, in Which, as They Say, is the Tomb of the Deceiver Muhammad* – an account of a journey, made in 1493 from Venice to the Middle East (to Egypt, Syria, and Arabia) by a Roman named Louis. Most likely, it is a paraphrased abridgment of the Latin *itinerarium* by a Bolognese, Ludovico di Varthema (ca. 1470–1517), first published in Rome in 1510. This text was included in one of the later redactions of the *Russian Chronograph*, created in 1617. We find there, for instance, a description of Louis's stay in Medina. The author mentions that he saw books presenting the deeds of Muhammad and his companions – one of which was Ali, the prophet's son-in-law, the husband of his daughter Fatima.

Muhammad's mother (Amna bint Wahb, ca. 549–577/578) seems to be the “great absentee” of Old Rus' literature: in none of the medieval East Slavic texts can we find the slightest mention of her. She appears only in the work *On Muhammad, the Sorcerer, and Heretic, Whom the Saracens Called a Prophet*, found on the pages of a late variant of the chronograph from the 17th century. The author of the story claims that the mother of the later Muslim prophet was Jewish; she circumcised him as a child and familiarized him with various beliefs of Judaism.

V. Saida, the tsarina of the Saracens – wife of the caliph of the Umayyad dynasty, the cause of the martyrdom of the monk Michael of the St. Sabbas Laura

The most difficult figure to find in the Old Rus' material is that of an Arab-Muslim woman from the first centuries of Islam. In that time, under the rule of the Umayyad caliphs (661–750), the followers of the religion created by Muhammad annexed vast areas around the eastern and southern shores of the Mediterranean Sea, which had been ruled by the Roman Empire in the previous centuries, and, thus, were inhabited mainly by the Christian population. What can explain the silence of the sources from the discussed area on the subject of Muslim women? First of all, it is worth remembering that the attention of Byzantine authors – and consequently, also of Church Slavic ones, who wrote about the more or less ancient past – was usually drawn to certain types of female figures, such as women rulers, zealously promoting Christianity among their subjects, or holy martyrs, adhering to their religious views even at the cost of their lives.

In the 7th–8th centuries, however, the Arab world did not produce a single outstanding female monarch (such as Mavia, queen of the Tanukhids from the 4th century), vivid enough to be remembered by medieval artists, who would pass their knowledge about her life to later generations, often scaffolding the historical reality with stories of an entirely legendary nature. During the reign of the Umayyad dynasty, in the territories incorporated into the Muslim state, no persecution of Christians was long and widespread (such as in Sassanid Persia during the reign of Shapur II) or cruel enough (such as the massacre of the inhabitants of the South Arab city of Najran in the first half of the 6th century) to find its reflection in the hagiographic literature. Cases of conversion of Arab-Muslims to Christianity were also very rare during this period. The number of people abandoning Islam in favor of the religion of Christ had not begun to increase – as meticulously noted by Byzantine authors – until in the Abbasid era (750–1258). Interestingly, the texts describing the most

spectacular events of this kind, usually concerning individuals from the Arab elite, were also absorbed in the *Slavia Orthodoxa* area, e.g. the life of St. Theodore of Edessa, thanks to whom the Baghdad caliph (probably Al-Mamun, 813–833) or a member of his immediate family supposedly converted, or the work by Gregory Decapolite, entitled *A Word about a Saracen, Baptized under the Influence of a Vision He Experienced in the Church of St. George*, whose theme is the conversion and martyrdom of a relative of one of the emirs.

Among the Arab martyrs, who renounced the teachings of Muhammad in favor of Christianity and were executed as apostates by their fellowmen, we will, however, find no woman. Thus, most probably, the only clearly outlined figure of a Muslim woman from the 7th–8th centuries that we can come across in Byzantine and Church Slavic writings is Saïda the “Saracen Tsarina.” She appears in the texts about the death of the monk Michael from the Laura of St. Sabbas in Jerusalem – the same ascetic whose burial place was visited at the beginning of the 12th century by an Old Rus’ pilgrim, the hegumen Daniel, who – following the local tradition – considered him the nephew of St. Theodore of Edessa (died 848).

The martyrdom of St. Michael was most likely written in Arabic in the 9th–10th centuries. Unfortunately, the text has not survived to this day in its original version, but it is known in the Georgian translation, created in the 10th century at the latest – from this century comes the oldest, existing copy of the relic. Moreover, extensive fragments of the discussed work were woven into the content of the Greek life of St. Theodore of Edessa (BHG 1744), compiled on the territory of the Byzantine Empire before 1023. Most likely, neither the Arabic nor Georgian version of the martyrdom of St. Michael was adapted in the *Slavia Orthodoxa* area. On the other hand, the Slavic translation of the Greek life of St. Theodore of Edessa was written in the Balkans in the 14th century at the latest. As Francis Thomson has observed, in terms of redaction, individual copies of this work differ so significantly that perhaps one should speak of two independent translations of this text into the language of medieval Orthodox Slavs’ writings.

The discussed relic can be found in numerous South Slavic manuscripts (under the date July 9). In the literature of the South Slavs, fragments of the life of St. Theodore dedicated to the martyrdom of the monk Michael also functioned as a separate hagiographic text. They can be found in several manuscripts from the 15th–16th centuries. The Balkan translation of the hagiographic work dedicated to the monk from Edessa became known very quickly also in Rus'. Several of its East Slavic copies, dated to the 14th century, have survived to this day. Some Old Rus' copies from later centuries have also been preserved. Furthermore, in Rus', richly illuminated, handwritten books were created, containing the full text of the life of St. Theodore of Edessa.

In the middle of the 16th century, the discussed relic was also included in metropolitan Macarius' *Great Menaion Reader*: it was placed in the July volume, under July 9. Interestingly, in the May volume of the same compilation, under the date May 23, we find two versions of a short hagiographic work devoted to the monk Michael of the St. Sabbas Laura. This text also appears, under May 23, in several copies of the Old Rus' prologue of the second redaction from the 14th century. However, contrary to what some researchers would like to believe, it is not a Church Slavic translation of the martyrdom of St. Michael, known in the Georgian translation. In fact, it is a paraphrased abridgment of the parts of the life of St. Theodore of Edessa, which tell the fate of the young monk, sent to his death by the Umayyad caliph at the instigation of his wife.

At this point, it is worth trying to establish the identity of the female Arab ruler, mentioned in the hagiographic texts dedicated to St. Michael. It will not be an easy task. First of all, it should be emphasized that the term Saida, appearing in all accounts from the discussed group – both Georgian, Greek, and Church-Slavic – is not a proper name, but a distorted Arabic title (*sayyida* – “lady”), which in Muslim countries is reserved for single women of high social status. Our heroine's husband can be identified very precisely, though, thanks to the creators of the martyrdom of Michael, who explicitly stated that he was Abd al-Malik ibn Marwan, the “leader of the faithful,” that is, the fifth caliph from the Umayyad dynasty, reigning in the years 685–705 (in the life of St. Theodore of Edessa, he is referred

to as the “Persian Emperor Adramelech”). Because Christian authors, linking the martyrdom of St. Michael with Abd al-Malik’s trip to Jerusalem – most likely taken on the occasion of the completion of the Dome of the Rock mosque in 691–692 – characterize his female companion as his only wife and mother of his child, it can be assumed that they mean Wallada bint al-Abbas – the first wife of the aforementioned caliph, with whom he already had sons at that time.

However, this identification should be approached with extreme caution. First of all, we must not forget that the corpus of hagiographic texts referring to the person of St. Michael of the St. Sabbas Laura contains a number of inaccuracies and anachronisms. For example: in all known Christian sources, the seat of Abd al-Malik was called Babylon – as experts on the subject emphasize, in the Middle Ages, this toponym was used in reference to Baghdad, that is, a city that had not been founded only in 762 by the second Abbasid caliph, Al-Mansur (754–775). Moreover, in the martyrrium dedicated to the Jerusalem ascetic, an eye witness to his torment appears to be Theodore Abu Qurrah, an Arabic-language Christian author, living at the turn of the 9th century. It is also important that the local tradition, formed in the environment of the monks from the Laura of St. Sabbas, recognized Michael as a relative of St. Theodore of Edessa, who died during the regency of empress Theodora of Paphlagonia (842–856), mother of Michael III (842–867). The above-shown chronological discrepancies lead some researchers to doubt the historicity of the person and experiences of Michael, and, thus, to consider Saida as a semi-legendary figure, conjured up by the imagination of the later Christian authors.

What image of the Muslim ruler and her fateful meeting with St. Michael emerges from hagiographic texts known in the area of *Slavia Orthodoxa*? Our authors devote considerable attention to sketching the image of the future martyr, stating that he came from Edessa and was related to St. Theodore. Despite his extremely young age, he managed to obtain the consent of the Laura’s superior to become a monk. Michael, as the creators of all accounts agree, had numerous qualities of character (including modesty, gentleness, honesty, simplicity in manners,

and a cheerful disposition), as well as an extremely beautiful appearance: a pale but handsome face with youthful facial hair and a tall, slim figure, whose slenderness was additionally enhanced by this past ascetic practices. “Beautiful in soul, beautiful in body, too” – the author of the life of St. Theodore of Edessa concludes pointedly.

The young monk also had a unique talent: with plant materials available to him, he made baskets and dishes distinguished by the intricacy of weaving and sophisticated decorations. From time to time, with the consent of his superiors, he took them to the market in Jerusalem to materially support his brothers with the income obtained from their sale. Once, when the Arab caliph was visiting the city with his wife and court, a harem eunuch serving “Tsarina Saida” noticed Michael in the crowd of vendors. He asked the ascetic to go with him to the palace, promising him extremely generous remuneration for his handicraft.

When our protagonist found himself before the Muslim ruler, her attention was drawn not so much to the intricately decorated baskets, but to the physical qualities of the young man who brought them. The author of the life of St. Theodore of Edessa describes her in extremely unflattering terms, calling her a “fierce lioness,” in whom the “adulterous dragon” lurked, and stating directly that, at the sight of the monk, she felt passion and immeasurable desire for him. The Arab monarch, having looked at her guest and learned that he was only a poor ascetic of the St. Sabbas Laura made an attempt to persuade him to surrender to her desires with promises of gains that could improve his fate: *I can see, young man, (...) that you are pale and emaciated. If you are a slave, I will set you free. If you are a captive, I will save you. If you are unwell, I will heal you.* When this proposal met with Michael’s tactful but firm refusal, the caliph’s spouse began to spread before him a vision of material goods, power, dignities, and honors that he could enjoy by becoming her “friend”. Hearing from the monk that he is friends only with God, angels, and saints, and he wants nothing to do with her, the Arab woman became furious. The authors of the Church Slavic translation of the life of St. Theodore of Edessa vividly depicted her anger, stating that she then began to act like a “goblin,” threatening the young man that if he did not voluntarily succumb to her, she would send

him to cruel torture, during which his body would be torn to shreds. The uncompromising attitude of the Christian ascetic, who showed neither repentance nor the slightest fear of pain and death, amazed the Muslim woman. Not understanding the motives behind Michael's actions, she asked him directly: *Tell me, why won't you fulfill my wish? Am I not beautiful? Am I not agreeable? Am I not worthy of all lust?* The Jerusalem monk answered her explicitly: *Not only are you not beautiful, but you are extremely ugly and smelly. Not agreeable, but disgusting and hateful on all sides. You are not desirable, but unclean! And even deadly [you are] and filled with rage, unable to do anything when you do not get what you want!*

The deeply offended "Tsarina Saida" ordered her servants to stretch Michael on the ground and beat him with clubs for many hours, until he lost consciousness. Then, handcuffed, she sent him to... her husband, informing him in a letter that the young monk had offended her, and, therefore, deserved to die. Interestingly, the caliph was aware that the ascetic had been wrongly blamed by his wife, however, "stunned by the sin of debauchery," as the hagiographers point out, he was not unable to oppose her wish. He tried to persuade Michael to convert to Islam, and meeting with his categorical refusal, he sentenced him to death by beheading with a sword.

At this point, it is worth noting that the picture of the fate of St. Michael of the Laura of St. Sabbas has clear Old Testament connotations. The authors of the prologue life compare their protagonist directly to the biblical Joseph, who – according to the Book of Genesis (Genesis 39: 7–20) – while serving in the home of a wealthy Egyptian, Potiphar, attracted the attention of his wife, and having rejected her advances, was falsely accused by her of attempted rape. The authors of the work devoted to Theodore of Edessa, treat this issue more metaphorically, characterizing the young ascetic as "a gentle lamb heading towards the door and home of the new Egyptian woman."

Therefore, the texts dedicated to Michael fit into the literary topos that was quite popular in the writings of medieval Rus': stories about a young man, often at the cusp of adulthood – and, by extension, devoid of any erotic experience, also – a monk and an Orthodox Christian who, against

his will, becomes the object of courtship and is attacked by an elderly, and typically wealthy and influential woman, a foreigner, and an infidel. We can find this motif, for example, in the *Kievan Cave Patericon* from the beginning of the 13th century, in the narrative about the fate of Moses the Hungarian, who – as a prisoner of Bolesław the Brave – fell victim to the romantic designs of a rich “Laszka,” that is, a Polish-Catholic woman.

The motif of a “new Egyptian woman” is not the only Old Testament reference found in the life of St. Theodore of Edessa: in fact, the monk Michael compares himself to the prophet Daniel, thrown by the Persian ruler into a cave full of lions (Daniel 6: 2–29). Interestingly, the caliph’s spouse is not characterized in this context as the “new Darius” (the ruler of the Achaemenid Empire in the 6th–5th centuries BCE, to whom the biblical tradition attributed the above-mentioned deed), but as a cruel lioness, threatening the virtue of the holy man.

An original addition to the story of Michael, which we owe to the Old Rus’ writers, are miniatures adorning the text of the life of St. Theodore of Edessa in several manuscripts from the 16th and 17th centuries. In the codex PHB, 166.89, there are four color, full-figure images of Saida the “Saracen Tsarina.” Page 50 features a complex composition consisting of several sections, illustrating the sequence of the hagiographic work, in which the young monk, having tenderly bid farewell to his spiritual father, leaves the monastery walls to go to Golgotha and the Church of the Holy Sepulcher, to then sell handwoven baskets at the Jerusalem market. In the upper right corner of the image, we see the caliph’s wife: she sits on the throne against the palace walls, surrounded by her servants and courtiers.

Another miniature, placed on fol. 55, consists of three horizontally arranged scenes. In the first, the harem eunuch brings St. Michael to the residence of the Muslim ruler; in the second, the young man stands before the throne of Saida and presents his products to her; and in the third, the Arab woman, overwhelmed with anger and desire, grabs the future martyr by his robes. The story of their unfortunate meeting culminates at the moment when the monk is sentenced to torture by the order of the caliph’s wife. This moment is illustrated on page 56. On the left

side of the composition, we see Michael, lying on his back, forcefully stretched on the ground. One of the monarch's servants holds the ascetic by the shoulders, and the other three lash him with long sticks. The ruler is depicted in the center: in a majestic pose, she sits on a high throne, surrounded by her courtiers. She points her right hand in a commanding gesture towards the martyr and raises her left hand towards the sky.

Curiously, in all the paintings, the caliph's wife was depicted in purple, almost imperial robes, trimmed with gold. Her temples are adorned with a richly decorated, open crown, holding a greenish veil, tightly covering her hair. The image of Saida does not reveal any attempts to orientalize her outfit or pose, so conspicuous in the depictions of her husband (fol. 60).

Final remarks

Old Rus' authors, similarly to the Orthodox Slavs in the Balkans (Bulgarians and Serbs), looked at the history of the Middle East in the turbulent and breakthrough epoch (4th–8th centuries) through the eyes of the Byzantines. This perspective, above all, afforded them an exceptionally wide geographical horizon – compared to the writers from other parts of medieval Europe. Thanks to Church Slavic translations of numerous Greek texts of various contents and genres (but mainly historiographic, polemic, and hagiographic works), the inhabitants of Rus' could learn about such exotic areas (from their perspective) as the territories that in the 3rd–7th centuries were part of the Persian Sassanid Empire, whose eastern borders, at certain times, even reached the Indian subcontinent (now Pakistan), or the vast, desert areas of the Arabian Peninsula, all the way to its farthest, southern ends, inhabited at the discussed time by the Himyarites/Homeritae (today Yemen), related to the nomadic tribes from Al-Hijaz.

Thanks to the works translated directly from Byzantine Greek (which were sometimes translations or paraphrases of earlier Arab, Persian, or Syrian relics), the pages of Old Rus' books could feature the inhabitants of the early medieval Middle East: whether they were Persians (always

referred to by their own ethnonym) or various Arab tribes inhabiting the eastern border of the Roman Empire (such as the Ghassanids, Lachmids, or Tanukhids) and the territories located much further – Al-Hijaz, adjacent to the Red Sea coast (the wealthy Qurayshi clan, from which the prophet Muhammad and the Umayyad family descended), and even the vicinity of the Gulf of Aden (the Himyarites/Homeritae).

It is worth remembering that, unlike the inhabitants of the Sassanid state, the Arabs were rarely called by Old Rus' authors by their own ethnonym, but by terms referring to the Old Testament accounts about their semi-mythical ancestor: Ishmael, son of Abraham and Hagar – the slave of Sarah (Ishmaelites, Hagarenes/Agarenes, Saracens). This manner, copied by medieval Slavic authors from Byzantine literature, conditioned a kind of detachment or blurring of the ethnic identity of Arab tribes – a phenomenon, which can be encountered in a number of literary relics from the *Slavia Orthodoxa* area. The Ishmaelites, Hagarenes/Agarenes, or Saracens were adopted in Rus' in the 12th–16th centuries to refer to other eastern ethnoses, especially those that professed Islam (including Seljuk and Ottoman Turks or Mongols/Tatars), projecting on them stereotypical notions, traditionally ascribed by East Christian authors to the nomadic kin of Muhammad. In some texts, the distinction between Arabs and Persians was also blurred (for example, in the life of St. Theodore of Edessa). This lack of precision in the perception of the peoples of the Orient by the Orthodox Slavs could, moreover, be caused by something more than just a literary convention: the Middle East appeared to the Rus' as a geographically distant and exotic area. Only a few of them had the opportunity to verify their knowledge about it – derived mainly from reading Byzantine texts – through direct contacts with its inhabitants, for example, during travels (like the hegumen Daniel at the beginning of the 12th century or Athanasius Nikitin in the years 1468–1475).

In the relics of Old Rus' literature, we can also find several portraits of Middle Eastern women (Persian and Arab). The inhabitants of the Sassanid state were depicted primarily in hagiographic texts: those relating to the several decades of persecution of Christ's followers during the reign of shah Shapur II (339–379) and – less frequently – to the history

of the empire at the beginning of the 7th century. These works contain expressive figures of Christian women-martyrs, often descended from the wealthiest and most influential social circles of Persia of that time: St. Tarbo/Pherbuthe/Fervuta and her sister, unknown by name, related to the bishop of Seleucia-Ctesiphon, Shimun Bar Sabbae; St. Mamelchta, who, prior to her conversion, was a priestess in the temple of Artemis; uncompromising St. Ia, sometimes identified with St. Eudokia; influential and wealthy St. Yazdanduhht/Sandulia; St. Kazdoia – considered by the eastern ecclesial tradition to be a daughter of Shapur II, or St. Golenducha – descending from the family of Zoroastrian priests. Interestingly, they are not the only female figures in the aforementioned texts: in several lives we also come across the person of the “Persian tsarina,” that is, the main wife of the above-mentioned shah, clearly favoring the followers of Christ, and in some accounts, even making a personal conversion to Christianity.

The source material, referring to Arab women from the pre-Muslim period, is much more dispersed and diverse in terms of genre. In Rus’ historiographic compilations, a prominent figure is Mavia the “Saracen Tsarina” – the leader of the Tanukhids from the 4th century. Along with her army, she ravaged the eastern frontiers of the Roman Empire, usually commanding them in person on the battlefield, to force emperor Valens (364–378) to ordain an Orthodox priest as bishop for her subjects. Many interesting mentions about the Himyarites/Homeritae from the South Arabian city of Najran are also included in hagiographic works devoted to the massacre of Christian inhabitants of the aforementioned center, carried out around 520–525 at the behest of a zealous follower of Judaism, king Joseph Dhu Nuwas. The main characters of these texts are three women closely related to each other: the wealthy and influential widow Ruhm/Syncretica and her two teenage daughters. Furthermore, in these accounts, one can also find a carefully drawn group portrait of the female Himyarites from Najran: both Christian (clergy and secular), as well as followers of Judaism, and traditional Arab cults.

The inhabitants of Al-Hijaz were mentioned in the Old Rus’ material only in the context of the story of Muhammad and the birth of Islam. By far, the most attention was devoted by Church Slavic authors to the

first wife of the prophet, Khadijah, who even ascribed her – *nota bene*, in line with the Muslim tradition – a deep engagement in her husband’s religious mission and spreading his revelations to other Arab women. Two other wives of Muhammad (Zaynab and Aisha) and two of his daughters (Fatima and Umm Kulthum) also appear in the texts that were disseminated in Rus’ in the 11th–16th centuries. Apart from the five women from the prophet’s closest circle, in East Slavic writings we can find only one more figure of an Arab-Muslim woman from the 7th–8th centuries. She appears in hagiographic texts describing the martyrdom of the monk Michael from the Laura of St. Sabbas in Jerusalem, “Tsarina Saida,” that is, the most important wife of the fifth Umayyad caliph, Abd al-Malik ibn Marwan (685–705), most likely identified with Wallada bint al-Abbas.

Therefore, in the studied Old Rus’ material from the 11th–16th centuries – largely available now only in handwritten form – one can find individual images of about twenty Middle Eastern women (Persian and Arab), living in the 4th–8th centuries, as well as a collective portrait of the Himyarites/Homeritae women from Najran, from the first half of the 6th century. Taking into account the fundamental androcentrism of Byzantine and Church Slavic literature, this number should probably be considered quite significant.

What image of the women from the Middle East emerges from the texts analyzed in this monograph? First of all, it should be emphasized that for Slavic authors (as well as for Byzantine ones), the ethnicity of the described heroines was by no means the most important issue. The factor that determined the way the literary image of Persian and Arab women was created and which significantly influenced the moral judgment of their behavior was primarily the religion they professed. Christian women living in the Sassanid state or on the territory of the Arabian Peninsula, ready to defend their beliefs even at the cost of martyrdom, deserved – in the eyes of Church Slavic hagiographers – no less esteem and respect than the saints from other areas. Mavia, the “Tsarina of the Saracens” appears to the reader as a kind of “Arab princess Olga” – although this monarch resorts to cruelty and deception, she is positively valued, because

all her actions were driven by a noble goal: to instill Christian Orthodoxy in the souls and minds of the people over whom she wielded power.

Curiously, the authors of the accounts discussed here usually have a neutral attitude even to the women from Muhammad's closest circle: in their opinion, these women were not so much conscious promoters of the "heresy" sown by him and – in the opinion of medieval Eastern Christian polemicists – the immoral lifestyle it entailed, but the victims of the lies (Khadijah) or lust (Zaynab) of the Arab prophet. Only those people whose adherence to Islam and Muslim customs was beyond doubt were presented in a clearly bad light: Khadijah, Aisha, and Zaynab, responsible – according to the anonymous authors of the 9th-century liturgical rite – for transmitting the teachings of Muhammad, or Saida, the wife of the "leader of the faithful," that is, the caliph. The accusation made against these ladies by Old Rus' artists is, first of all, the conviction that they were unclean and overly prone to sexual pleasures.

On the other hand, the perception of women of the Orient – so characteristic of many modern and contemporary Europeans – in terms of "different," "strange," fascinating with their exoticism and mysteriousness, but simultaneously, deserving condemnation, contempt or compassion – was completely alien to most medieval Church Slavonic authors. This perspective cannot be found in Old Rus' texts (perhaps, except for the image of the caliph's wife in the descriptions of the martyrdom of St. Michael). Writers from the *Slavia Orthodoxa* area were also not interested in issues related to the position, lifestyle, or customs of Middle Eastern women. In some works, however – as if in passing – certain fascinating details referring to the cultural specificity of Persian and Arab women in the 4th–8th centuries were mentioned, e.g. the existence of a unique category of consecrated women, classified – according to the beliefs of the time – as clergy (the so-called "daughters of the covenant," appearing both in hagiographic texts dedicated to the Persian martyrs and in the accounts from Najran), or – confirmed in the stories about St. Synclitica – the custom of covering the face, head, and the whole body, widespread among all Arab women in the pre-Muslim period, regardless of their religious affiliation.

The lack of interest in the cultural diversity of the female inhabitants of the Middle East is also noticeable in their iconographic representations: the Slavic creators of the images of Persian and Arab women extremely rarely attempted to orientalize their attire (e.g. as it was the case in the 15th-century wall painting of St. Golenducha in the interior of the Church of St. Simeon the Old in the Zverin Monastery in Novgorod the Great). Usually, our heroines were shown in almost the same way as women from other parts of the world corresponding to their status, e.g. the “Tsarinas of the Saracens,” Mavia and Saida, were pictured in miniatures, illustrating the *Illuminated Chronicle* (from the mid-16th century), in very similar robes as some Rus’ women rulers.

Translated by: *Katarzyna Szuster-Tardi*



Wykaz skrótów



BAR	Biblioteca Academiei Romane (Bukareszt)
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana (Rzym)
BNF	Bibliothèque Nationale de France (Paryż)
BSS	Biblioteca Sfântului Sinod (Bukareszt)
HAZU	Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti (Zagrzeb)
MSPC	Muzej Srpske pravoslavne crkve (Belgrad)
NBS	Narodna biblioteka Srbije (Belgrad)
UB	Univerzitet u Beogradu (Belgrad)
ГИМ	Государственный исторический музей (Moskwa)
НБКМ	Национална библиотека “Св. Св. Кирил и Методий” (Sofia)
ОГНБ	Одеська національна наукова бібліотека (Odessa)
РГАДА	Российский государственный архив древних актов (Moskwa)
РГБ	Российская государственная библиотека (Moskwa)
РНБ	Российская национальная библиотека (St. Petersburg)
AB	Analecta Bollandiana
Aeth	Aethiopica
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literatures
AMSC	Annual of Medieval Studies at Ceu
Ara	Arabica
ARAM	ARAM. Society for Syro-Mesopotamian Studies
B	Byzantion. Revue internationale des études byzantines
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca

BHO	Bibliotheca Hagiographica Orientalis
BMCR	Bryn Mawr Classical Review
Bsl	Byzantinoslavica. Revue internationale des études byzantines
Byz	Byzantina
CCO	Collectanea Christiana Orientalia
ChH	Church History
Chr	Chronica
CRS	Cultural and Religious Studies
DOP	Dumbarton Oaks Papers
EEQ	East European Quarterly
Elp	Elpis. Czasopismo teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku
GA	Graeco-Arabica
GOTR	Greek Orthodox Theological Review
GRBS	Greek, Roman, and Byzantine Studies
HRev	Historical Revue
HUCA	Hebrew Union College Annual
IEJ	Israel Exploration Journal
It	Italica
J ECS	Journal of Early Christian Studies
JSAI	Jerusalem Studies on Arabic and Islam
JWH	Journal of World History
MW_o	The Muslim World
POr	Parole de l'Orient
RES	Revue des études slaves
RHis	Russian History
RMR	Reti Medievali Rivista
SA	Slavia Antiqua
Saec	Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte
SCer	Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Ceran Research Center for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-Eastern Europe
SOr	Slavia Orientalis
Pbg	Palaeobulgarica / Старобългаристика
PG	<i>Patrologiae cursus completus, Series graeca</i> , ed. J.-P. Migne, Paris 1857–1866.

Ru	Ruthenica. Journal of East European Medieval History and Archaeology
Scri	Scrinium
Sig	Signs
SK	Seminarium Kondakovianum
SSS	<i>Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku XII w.</i> , vol. V, eds. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Spławiński, Wrocław 1975
SP	Studia Patristica
Star	Starine, na sviet izdaje Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb
TM	Travaux et mémoires du Centre de recherches d'histoire et civilisation byzantines
VP	Vox Patrum. Antyk Chrześcijański
VV	Verbum Vitae
WI	Die Welt des Islams. New Series
WS	Die Welt der Slaven. Sammelbände
ZNUJ.PH	Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne
Ал-Ар	Альянс-Архео
ВВ	Византийский временник
ВБУ	Вестник Башкирского университета
ВПСТГУ	Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология
ИИЛ	Известия на Института за литература
ПСРА	<i>Полное собрание русских летописей</i>
ТИРЯ	Труды Института русского языка им. В.В. Виноградова РАН
ТОДА	Труды Отдела древнерусской литературы



Bibliografia



Rękopisy

- ГИМ, Син. 91 mineja lekcyjna (kwiecień), Ruś, XVI w.
- ГИМ, Син. 169 mineja lekcyjna (wrzesień), Ruś, XVI w.
- ГИМ, Син. 170 mineja lekcyjna (październik), Ruś, XVI w.
- ГИМ, Син. 174 *Wielkie mineje lekcyjne* (wrzesień), Ruś, połowa XVI w.
- ГИМ, Син. 175 *Wielkie mineje lekcyjne* (październik), Ruś, połowa XVI w.
- ГИМ, Син. 176 *Wielkie mineje lekcyjne* (listopad), Ruś, połowa XVI w.
- ГИМ, Син. 177 *Wielkie mineje lekcyjne* (grudzień), Ruś, połowa XVI w.
- ГИМ, Син. 178 *Wielkie mineje lekcyjne* (styczeń), Ruś, połowa XVI w.
- ГИМ, Син. 180 *Wielkie mineje lekcyjne* (maj), Ruś, połowa XVI w.
- ГИМ, Син. 182 *Wielkie mineje lekcyjne* (lipiec), Ruś, połowa XVI w.
- ГИМ, Син. 227 kormcza, Ruś, początek XII w.
- ГИМ, Син. 239 prolog (I redakcja), Ruś, 1313 r.
- ГИМ, Син. 244 prolog (II redakcja), Ruś, przełom XIV i XV w./pierwsza tercja XV w.
- ГИМ, Син. 245 prolog (II redakcja), Ruś, druga połowa XIV w.
- ГИМ, Син. 246 prolog (II redakcja), Ruś, druga połowa XIV w.
- ГИМ, Син. 247 prolog (II redakcja), Ruś, druga połowa XIV w.
- ГИМ, Син. 248 prolog (II redakcja), Ruś, 1406 r.
- ГИМ, Син. 986 *Wielkie mineje lekcyjne* (wrzesień), Ruś, połowa XVI w.
- ГИМ, Син. 987 *Wielkie mineje lekcyjne* (październik), Ruś, połowa XVI w.
- ГИМ, Син. 988 *Wielkie mineje lekcyjne* (listopad), Ruś, połowa XVI w.
- ГИМ, Син. 989 *Wielkie mineje lekcyjne* (grudzień), Ruś, połowa XVI w.
- ГИМ, Син. 990 *Wielkie mineje lekcyjne* (styczeń), Ruś, połowa XVI w.

- ГИМ, Син. 992 *Wielkie mineje lekcyjne* (marzec), Ruś, połowa XVI w.
- ГИМ, Син. 993 *Wielkie mineje lekcyjne* (kwiecień), Ruś, połowa XVI w.
- ГИМ, Син. 994 *Wielkie mineje lekcyjne* (maj), Ruś, połowa XVI w.
- ГИМ, Син. 996 *Wielkie mineje lekcyjne* (lipiec), Ruś, połowa XVI w.
- ОГНБ, 1/108 rękopis typu *miscellanea*, Balkany, koniec XIV w./początek XV w.
- РГАДА, 181.1.1593 kormcza, Ruś, ostatnia tercja XVI w.
- РГАДА, 381.1.153 prolog (II redakcja), Ruś, koniec XIV w./pierwsza połowa XV w.
- РГАДА, 381.1.154 prolog (I redakcja), Ruś, schyłek XIV w./pierwsza połowa XV w.
- РГАДА, 381.1.155 prolog (I redakcja), Ruś, schyłek XIV w./pierwsza połowa XV w.
- РГАДА, 381.1.158 prolog (I redakcja), Ruś, schyłek XIV w.
- РГАДА, 381.1.160 prolog (I redakcja), Ruś, ok. 1420 r.
- РГАДА, 381.1.161 prolog (II redakcja), Ruś, druga połowa XIV w.
- РГАДА, 381.1.162 prolog (I redakcja), Ruś, przełom XIV i XV w.
- РГАДА, 381.1.163 prolog (I redakcja), Ruś, 1356 r.
- РГАДА, 381.1.164 prolog (II redakcja), Ruś, pierwsza połowa XIV w.
- РГАДА, 381.1.165 prolog (II redakcja), Ruś, koniec XIV w./pierwsza tercja XV w.
- РГАДА, 381.1.173 prolog (I redakcja), Ruś, pierwsza połowa XIV w.
- РГБ, 37.411 torżestwiennik, Ruś, XV–XVI w.
- РГБ, 98.52 rękopis typu *miscellanea*, Ruś, początek XVI w.
- РГБ, 98.132 mineja lekcyjna (wrzesień), Ruś, druga ćwierć XVI w.
- РГБ, 113.506 rękopis typu *miscellanea*, Ruś, schyłek XV w./połowa XVI w.
- РГБ, 113.590 mineja lekcyjna (wrzesień), Ruś, 1451–1494 r.
- РГБ, 113.591 mineja lekcyjna (październik), Ruś, ostatnia ćwierć XV w.
- РГБ, 113.592 mineja lekcyjna (listopad), Ruś, ostatnia ćwierć XV w.
- РГБ, 113.596 mineja lekcyjna (kwiecień), Ruś, ostatnia ćwierć XV w.
- РГБ, 113.597 mineja lekcyjna (maj), Ruś, 1494 r.
- РГБ, 113.598 mineja lekcyjna, Ruś (czerwiec, lipiec, sierpień), ostatnia ćwierć XV w.
- РГБ, 173.I.19 rękopis typu *miscellanea*, Ruś, ostatnia ćwierć XV w.
- РГБ, 173.I.42 zbiór utworów Maksyma Greka, Ruś, XVI w.
- РГБ, 173.I.45 rękopis typu *miscellanea*, Ruś, XIV w.
- РГБ, 173.I.75 Kosmas Indikopleustes, *Topografia chrześcijańska* (II redakcja), Ruś, druga połowa XVI w.

- РГБ, 173.I.88 mineja lekcyjna (wrzesień), Ruś, XVI w.
- РГБ, 173.I.89 mineja lekcyjna (październik), Ruś, trzecia ćwierć XVI w.
- РГБ, 173.I.91 mineja lekcyjna (styczeń), Ruś, 1480–1520 r.
- РГБ, 173.I.93 mineja lekcyjna (kwiecień), Ruś, po 1549 r.
- РГБ, 173.I.95 mineja lekcyjna (lipiec), Ruś, XVI w.
- РГБ, 173.I.100 Jerzy Mnich (Hamartolos), kronika, Ruś, przełom XIII i XIV w.
- РГБ, 173.I.102 Kosmas Indikopleustes, *Topografia chrześcijańska* (III redakcja), Ruś, ok. 1530–1540 r.
- РГБ, 173.I.159 rękopis typu *miscellanea*, Ruś, pierwsza połowa XV w.
- РГБ, 173.I.175 rękopis typu *miscellanea*, Rosja, pierwsza połowa XVII w.
- РГБ, 173.I.196 rękopis typu *miscellanea*, Rosja, pierwsza połowa XVII w.
- РГБ, 228.162 *Latopis helleński i rzymski* drugiej redakcji, Ruś, 1485 r.
- РГБ, 256.193 zbiór dzieł Jana z Damaszku, Rosja, schyłek XVI lub początek XVII w.
- РГБ, 299.65 cwieterk, Ruś, XVI w.
- РГБ, 299.712 mineja lekcyjna (styczeń), Ruś, koniec XV w./trzecia ćwierć XVI w.
- РГБ, 304.I.33 prolog (I + II redakcja), Ruś, przełom XIV i XV w.
- РГБ, 304.I.34 zbiór żywotów świętych, Ruś, XIV w.
- РГБ, 304.I.36 żywot św. Teodora z Edessy, Ruś, XIV w.
- РГБ, 304.I.182 rękopis typu *miscellanea*, Ruś, XVI w.
- РГБ, 304.I.201 zbiór utworów Maksyma Greka, Rosja, XVII w.
- РГБ, 304.I.205 kormcza, Ruś, XVI w.
- РГБ, 304.I.206 kormcza, Ruś, XVI w.
- РГБ, 304.I.207 kormcza, Ruś, początek XVI w.
- РГБ, 304.I.663 mineja lekcyjna (wrzesień), Ruś, przełom XV i XVI w.
- РГБ, 304.I.666 mineja lekcyjna (wrzesień, październik), Ruś, koniec XV w.
- РГБ, 304.I.669 mineja lekcyjna (listopad, maj), Ruś, początek XV w.
- РГБ, 304.I.670 mineja lekcyjna (listopad), Ruś, XVI w.
- РГБ, 304.I.678 mineja lekcyjna (lipiec), Ruś, XV–XVI w.
- РГБ, 304.I.684 zbiór żywotów świętych, Ruś, XVI w.
- РГБ, 304.I.685 zbiór żywotów świętych, Ruś, XVI w.
- РГБ, 304.I.687 zbiór żywotów świętych, Ruś, 1414 r.
- РГБ, 304.I.701 paterykon, Ruś, 1469 r.
- РГБ, 304.I.730 *Paleja komentowana*, Ruś, pierwsza połowa XVI w.
- РГБ, 304.I.739 rękopis typu *miscellanea*, Rosja, XVII w.

- РГБ, 304.I.741 rękopis typu *miscellanea*, Rosja, XVII w.
- РГБ, 304.I.745 zbiór żywotów świętych, Ruś, schyłek XIV w.
- РГБ, 304.I.752 rękopis typu *miscellanea*, Ruś, XV w.
- РГБ, 304.I.754 rękopis typu *miscellanea*, Ruś, XV w.
- РГБ, 304.I.755 rękopis typu *miscellanea*, Ruś, XV w.
- РГБ, 304.I.758 rękopis typu *miscellanea*, Ruś, początek XV w.
- РГБ, 304.I.772 rękopis typu *miscellanea*, Ruś, początek XVI w.
- РГБ, 304.I.773 rękopis typu *miscellanea*, Ruś, XVI w.
- РГБ, 304.I.776 rękopis typu *miscellanea*, Ruś, początek XVI w.
- РГБ, 304.I.777 rękopis typu *miscellanea*, Ruś, początek XVI w.
- РГБ, 304.I.779 mineja lekcyjna, Rosja, 1632 r.
- РГБ, 310.190 Kosmas Indikopleustes, *Topografia chrześcijańska* (I redakcja), Rosja, XVII w.
- РГБ, 310.191 Kosmas Indikopleustes, *Topografia chrześcijańska* (I redakcja), Rosja, XVII w.
- РГБ, 310.1081 zbiór żywotów świętych, Ruś, ostatnia ćwierć XV w.
-
- РНБ, 351.53/1130 rękopis typu *miscellanea*, Ruś, połowa XV w.
- РНБ, 717.802/912 rękopis typu *miscellanea*, Ruś, druga połowa XV w.
- РНБ, 717.1056/1165 kormcza, Ruś, koniec XV w.
- РНБ, 717.1085/1194 triebnik, Ruś, 1504 r.
- РНБ, 728.1174 kormcza, Ruś, lata osiemdziesiąte XVI w.
- РНБ, 728.1317 *Wielkie mineje lekcyjne* (wrzesień), Ruś, 1529–1541 r.
- РНБ, 728.1318 *Wielkie mineje lekcyjne* (październik), Ruś, 1529–1541 r.
- РНБ, 728.1319 *Wielkie mineje lekcyjne* (listopad), Ruś, 1529–1541 r.
- РНБ, 728.1321 *Wielkie mineje lekcyjne* (maj), Ruś, 1529–1541 r.
- РНБ, 728.1323 *Wielkie mineje lekcyjne* (lipiec), Ruś, 1529–1541 r.
- РНБ, 728.1366 paterykon, Ruś, XV w.
- РНБ, 728.1367 paterykon, Ruś, XVI w.
- РНБ, F.IV.151 *Illuminowany zwód latopisarski*, Ruś, druga połowa XVI w.
- РНБ, F.XVII.21 chronograf, Rosja, XVII w.
- РНБ, F.п.I.48 prolog (II redakcja), Ruś, 1431–1434 r.
- РНБ, F.п.II.1 kormcza, Ruś, 1284 r.
- РНБ, Q.I.264 rękopis typu *miscellanea*, Rosja, XVII w.
- РНБ, СоЛ. АнЗ. 83/1448 torzestwiennik, Ruś, koniec XV w.

Źródła

Ammoniusz (przekład słowiański)

Аммонія мниха повесть о убиенныхъ св. Отцахъ въ Синаѣ и Раифѣ по рукописи XIV в., библиотеки Московской Духовной Академии, ed. И. Помяловскій, Санкт-Петербург 1891.

Atanazy Nikitin

Хождение за три моря Афанасия Никитина, eds., transl. М.Д. Каган-Тарковская, Я.С. Лурье, Л.С. Семенов, [in:] *Библиотека литературы Древней Руси*, vol. VII, Санкт-Петербург 1999, s. 348–379.

Atanazy Nikitin, *Wędrówka za trzy morza*, eds., transl. H. Wilman-Grabowska, W. Jakubowski, Wrocław 1952.

Chronograf rogożski

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 [= *ПСРА*, vol. XXII.1].

Chronograf ruski (redakcja zachodnioruska)

Русский хронограф. Хронограф Западнорусской редакции, Петроград 1914 [= *ПСРА*, vol. XXII.2].

Chronograf troicki

Творогов О.В., *Материалы к истории русских хронографов 3. Троицкий хронограф*, ТОДЛ 42, 1989, s. 287–343.

Cyryl ze Scytopola, Żywot św. Eutymiusza (przekład słowiański)

РГБ, 304.1.34, fol. 1–69 (niepublikowany).

Daniel Igumen

Хождение игумена Даниила, eds., transl. Г.М. Прохоров, [in:] *Библиотека литературы Древней Руси*, vol. IV, Санкт-Петербург 1997, s. 26–117.

Ihumena Daniela z ziemi ruskiej pielgrzymka do Ziemi Świętej, transl. K. Pietkiewicz, Poznań 2003.

Daniela, ihumena Ziemi Ruskiej żywot i pielgrzymowanie, transl. R. Łużny, [in:] *Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej*, ed., transl. idem, Kraków 1995, s. 59–80 (fragmenty).

Dionizjusz z Furny

Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarskiej*, transl. I. Kania, ed. M. Smorąg Różycka, Kraków 2003.

Eutymsz Zygabem, *Panoplia Dogmatica* (przekład słowiański)

ОГНБ, 1/108, fol. 24–35' (niepublikowany).

Ewagriusz Scholastyk

The Ecclesiastical History of Evagrius with scholia, eds. J. Bidez, L. Parmentier, London 1898 [= Amsterdam 1964].

Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, transl. S. Kazikowski, wstęp E. Wiśniewska, Warszawa 1990.

Grzegorz Bar Hebraeus

The Chronography of Gregory Abūl-Faraj 1225–1286 the son of Aaron, the Hebrew Physician commonly known as Bar Hebraeus being the first part of his political history of the Word translated from the Syriac with an historical introduction, appendixes and an index accompanied by reproductions of the Syriac texts in the Bodleian Manuscript 52, ed., transl. E.A. Wallis-Budge, vol. I, London 1932 [= Amsterdam 1976] (przekład angielski).

Pluminowany zwód latopisarski

Лицевой летописный свод XVI в. Всемирная история, vol. VI, Москва 2014; vol. VII, Москва 2014; vol. VIII, Москва 2014.

Jan Malalas (przekład słowiański)

Истрин В.М., *Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе*, ed. М.И. Чернышева, Москва 1994.

Jan Zonaras (skrót słowiański)

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

Jan z Damaszku, O herezjach (przekład słowiański)

Zakonopravilo or the Nomocanon of Saint Sava. The Ilovica Manuscript from 1262. Photoprint reproduction, ed. М.М. Петровић, Gornji Milanovac 1991, fol. 354d–373d (facsimile).

Sarajevo Rudder Zakonopravilo of St. Sava from the 14th Century, Dobrun 2013, fol. 326c–341d (facsimile).

Jan z Nikiu

The Chronicle of John, bishop of Nikiu translated from Zotenberg's Ethiopic, eds. R.H. Charles, D. Litt, London–Oxford 1916.

Jerzy Mnich

Georgii Monachi Chronicon, eds. C. de Boor, P. Wirth, vol. II, Stuttgartiae 1978.

Jerzy Mnich (przekład słowiański)

Истрин В.М., *Книги времени и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь*, vol. I, Петроград 1920.

Kosmas Indikopleustes

Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, ed., transl. W. Wolska-Conus, vol. I–III, Paris 1968–1973 (tekst grecki z przekładem francuskim).

РГБ, 173.I.102 (tekst cerkiewnosłowiański).

Latopis helleński i rzymski

Летописецъ Еллинскій и Римскій, ed. О.В. Т в о р о г о в, vol. I, Санкт-Петербург 1999.

Latopis Nikolaja A. Lwowa

Львовская летопись, Санкт-Петербург 1910 [= *ПСРА*, vol. XX.1].

Latopis Nikonowski

Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью, Санкт-Петербург 1862 [= *ПСРА*, vol. IX].

Latopis nowogrodzki pierwszy (młodszej redakcji)

Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов, eds. А.Н. Н а с о н о в, М.Н. Т и х о м и р о в, Москва–Ленинград 1950.

Latopis Sofijski pierwszy

Софийская первая летопись, Москва 2000 [= *ПСРА*, vol. VI.1].

Latopis Zmartwychwstania

Летопись по Воскресенскому списку, Санкт-Петербург 1856 [= *ПСРА*, vol. VII].

Maksym Grek

Сочинения преподобного Максима Грека изданные при Казанской духовной академии, vol. I, Казань 1894 [= Санкт-Петербург 2007], s. 63–105.

Martyrium św. Aretasa

Le martyre de saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166), ed. M. D e t o r a k i, transl.

J. В e a u s a m p, Paris 2007, s. 182–287 (tekst grecki z przekładem francuskim).

Великия Миней Четии. Октябрь. Дни 19–31, Санкт-Петербург 1880, col. 1839–1862 (tekst cerkiewnosłowiański z lekcjami z wersji greckiej).

Т о т о м а н о в а А.М., А т а н а с о в а Д., *Станиславов Чети-Миней*, vol. I, *Изда-ние на текста*, София 2018, s. 687–708 (tekst cerkiewnosłowiański).

Martyrium św. św. Acepsymasa, Józefa i Aitalasa

D e l e h a y e H., *Les versions grecques des actes des martyrs persans sous Sapor II. Textes grecs et traductions*, Paris 1905, s. 82–117 (tekst grecki z przekładem łacińskim).

Великія Минеи Четви. Ноябрь. Дни 1–12, Санкт-Петербург 1897, col. 75–95 (tekst cerkiewnosłowiański).

Martyrium św. św. Gabelasa, Dadasa i Kazdoji

Великія Минеи Четви. Сентябрь. Дни 25–30, Санкт-Петербург 1883, col. 2212–2217 (tekst cerkiewnosłowiański).

Martyrium św. Golenduchy

Π α π α δ ο π ο υ λ ο υ -Κ ε ρ α μ έ ω ς Α., *Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής σταχυολογίας*, vol. IV, Πετρούπολις 1897, s. 149–174 (tekst grecki).

РГБ, 113,598, fol. 72–83' (tekst cerkiewnosłowiański – niepublikowany).

Martyrium św. Mamelchty

L e q u e u x X., *La Passion Grecque (BHG 2245) inédite de Mamelchta, mystérieuse martyre en Perse*, AB 131, 2013, s. 273–274 (tekst grecki z przekładem francuskim).

Великія Минеи Четви. Октябрь. Дни 4–18, Санкт-Петербург 1874, col. 808–809 (tekst cerkiewnosłowiański).

Martyrium św. Michała z Wielkiej Ławry św. Saby

The Georgian version of the martyrdom of St. Michael, monk of Mar Sabas monastery, transl. M. B l a n c h a r d, ARAM 6, 1994, s. 149–163 (przekład angielski tekstu gruzińskiego).

Martyrium św. Tarbo (Ferwuty)

The Martyrdom of Tarbo, her Sister, and her Servant, [in:] B r o c k S.P., A s h b r o o k H a r v e y S., *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley– Los Angeles–London 1998, s. 73–76 (przekład angielski wersji syryjskiej).

D e l e h a y e H., *Les versions grecques des actes des martyrs persans sous Sapor II. Textes grecs et traductions*, Paris 1905, s. 39–44 (tekst grecki z przekładem łacińskim).

Braun O., *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer mit einem Anhang: Ostsyrisches Mönchsleben*, Kempten–München 1915, s. 89–92 (przekład niemiecki wersji greckiej).
Белікія Муней Четию. Апрэль. Дни 1–8, Москва 1910, col. 126–131 (tekst cerkiewnosłowiański).

Michał Synkellos (przekład słowiański)

Beneševič V.N., *Syntagma XIV titularum sine scholiis secundum versionem Palaeo-Slovenicam, adjecto textu Graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato*, vol. I, St. Petersburg 1906, s. 701–704.

Michał Syryjczyk

Chronique de Michel le Syrien, ed. J.-B. Chabot, vol. I, Paris 1899 (przekład francuski).

Nikefor Kallistos

Nikophoros Kallistos, *Historia ecclesiastica*, [in:] PG, vol. 147, cols. 9–448 (XV–XVIII).

O heretyku Mahomecie

Brzozowska Z.A., *Zapóżyczona 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)*, [in:] *Widmo Mahometa, cień Samuela. Cesarstwo Bizantyńskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur (VII–XV w.)*, eds. Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, K. Marínow, T. Wołińska, Łódź 2020, s. 30–34 (tekst oryginalny), 37–41 (polski przekład).

Obrzęd wyrzeczenia się islamu

Syntagma XIV titularum sine scholiis secundum versionem Palaeo-Slovenicam, adjecto textu Graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato, eds. V.N. Beneševič, J.N. Ščapov, vol. II, Serdica 1987, s. 135–147 (tekst grecki i cerkiewnosłowiański paralelnie).

Opowieść o bitwie z Mamajem

Сказание о Мамаевом побоище, eds., transl. В.П. Б у д а р а г и н, Л.А. Д м и т р и е в, В.В. К о л е с о в, [in:] *Библиотека литературы Древней Руси*, vol. VI, Санкт-Петербург 1999, s. 138–189.

Opowieść o mieście medyńskim

Сказание о мѣстѣ Медійскомѣ, идѣже глаголють гробу быти Магмета прелестника, [in:] А. П о п о в ъ, *Изборникъ славянскихъ и русскихъ сочинений и статей, внесенныхъ въ хронографы русской редакци*, Москва 1869, s. 178–180.

Paleja komentowana

Палея толковая, ed., transl. А.М. К а м ч а т н о в, Москва 2002.

Pateryk kijowsko-pieczerski

Киево-Печерский патерик, [in:] *Библиотека литературы Древней Руси*, vol. IV, Санкт-Петербург 1997, s. 296–489.

Pateryk Kijowsko-Pieczerski, czyli opowieści o świętych ojcach w pieczarach kijowskich położonych, transl. L. N o d z y Ń s k a, Wrocław 1993.

Powieść minionych lat

Лаврентьевская летопись, Ленинград, 1926–1928 [= *ПСРЛ*, vol. I].

Powieść minionych lat. Najstarsza kronika kijowska, transl. F. S i e l i c k i, Wrocław 2005.

Prokopiusz z Cezarei, O budowlach

Procopius of Cesarea, *On Buildings*, eds. H.B. D e w i n g, G. D o w n e y, London–Cambridge 1940.

Prokopiusz z Cezarei, *O budowlach*, ed., transl. P.Ł. G r o t o w s k i, Warszawa 2006.

Riccoldo z Monte Croce, Contra legem Sarracenorum (przekład słowiański)

РНБ, 728.1323, fol. 453a–464a (niepublikowany).

Rufin z Akwilei

Rufinus, *Historia ecclesiastica. Buch X–XI*, [in:] *Eusebius Werke*, vol. II, *Die Kirchengeschichte*, eds. E. Schwartz, T. Mommsen, Leipzig 1908, s. 957–1040.

The Church History of Rufinus of Aquileia. Books 10 and 11, transl. P.R. Amidon, New York 1997.

Słowo o idolach

Аничков Е.В., *Язычество и Древняя Русь*, Санкт-Петербург 1914, s. 380–386.

Sokrates Scholastyk

Socrates, *Kirchengeschichte*, ed. G. Hansen, Berlin 1995.

Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, transl. S. Kazikowski, eds. E. Wipszycka, A. Ziółkowski, Warszawa 1986.

Sozomen

Sozomenus, *Kirchengeschichte*, eds. J. Bidez, G.Ch. Hansen, Berlin 1995.

Sozomen Hermiasz, *Historia Kościoła*, transl. S. Kazikowski, ed. Z. Zieliński, Warszawa 1989.

Symeon Logoteta (przekład słowiański)

Срезневский В.И., *Симеона Метафраста и Логофета описание мира от бытия и летописи собран от различных летописец. Славянский перевод Хроники Симеона Логофета с дополнениями*, Санкт-Петербург 1905 [= Срезневский В.И., *Славянский перевод хроники Симеона Логофета*. With an introduction in Russian by G. Ostrogorsky and a preface in English by I. Duǰev, London 1971].

Tabari

The History of at-Tabari, vol. VIII, transl. M. Fishbein, New York 1997.

Teodor Lektor, Historia Kościoła

Historie Kościoła Jana Diakrinomenosa i Teodora Lektora, eds., transl. R. Kosiniski, A. Szopa, K. Twardowska, Kraków 2019, s. 118–131, 194–319.

Teodor Lektor, *Historia Tripartita*

Theodoros Anagnostes, *Kirchengeschichte*, ed. G.Ch. Hansen, Berlin 1971.

Teodoret

Theodoret, *Kirchengeschichte*, eds. L. Parmentier, G.Ch. Hansen, Berlin 1998.

Teofanes

Theophanes, *Chronographia*, ed. C. de Boor, vol. I, Lipsiae 1883.

The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284–813,
transl. C. Mango, R. Scott, Oxford 1997.

Teofilakt Symokatta

Teofilakt Simokatta, *Historia powszechna*, eds., transl. A. Kotłowska,
Ł. Różycki, Poznań 2016.

***Żywot prologowy św. Aretasa* (pierwszy wariant)**

Великія Миней Четіи. Октябрь. Дни 19–31, Санкт-Петербург 1880, col. 1834 (tekst cerkiewnosłowiański).

***Żywot prologowy św. Aretasa* (drugi wariant)**

Великія Миней Четіи. Октябрь. Дни 19–31, Санкт-Петербург 1880, col. 1862–1863
(tekst cerkiewnosłowiański).

Żywot prologowy św. Elesboasa

Великія Миней Четіи. Октябрь. Дни 19–31, Санкт-Петербург 1880, col. 1836–1837
(tekst cerkiewnosłowiański).

Żywot prologowy św. św. Gabelasa, Dadasa i Kazdoji

Великія Миней Четіи. Сентябрь. Дни 25–30, Санкт-Петербург 1883, col. 2195–2196
(tekst cerkiewnosłowiański).

Żywot prologowy św. Golenduchy

РГАДА, 381.1.173, fol. 158c–159c (tekst cerkiewnosłowiański – niepublikowany).

Żywot prologowy św. Iji

Menologium Basilianum, ex editione cardinalis Albani, [in:] *PG*, vol. 117, col. 41–42 (tekst grecki z przekładem łacińskim).

Великія Минеи Четии. Сентябрь. Дни 1–13, Санкт-Петербург 1868, col. 633 (tekst cerkiewnosłowiański).

Żywot prologowy św. Mamelchty

Menologium Basilianum, ex editione cardinalis Albani, [in:] *PG*, vol. 117, col. 91–92 (tekst grecki z przekładem łacińskim).

Великія Минеи Четии. Октябрь. Дни 4–18, Санкт-Петербург 1874, col. 806–807 (tekst cerkiewnosłowiański).

Żywot prologowy św. Michała z Wielkiej Ławry św. Saby

Die Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij Spisok. 9.–23. Mai, eds. E. We i h e r, S.O. Š m i d t, A.I. Š k u r k o, Freiburg 2009, s. 1227, 1287–1288 (tekst cerkiewnosłowiański).

Żywot prologowy św. Sandulii

Великія Минеи Четии. Ноябрь. Дни 1–12, Санкт-Петербург 1897, col. 72 (tekst cerkiewnosłowiański).

Żywot prologowy św. Synklytyki Nadźrańskiej

Великія Минеи Четии. Октябрь. Дни 19–31, Санкт-Петербург 1880, col. 1835–1836 (tekst cerkiewnosłowiański).

Żywot prologowy św. Tarbo (Ferwuty)

Великія Минеи Четии. Апрель. Дни 1–8, Москва 1910, col. 123–124 (tekst cerkiewnosłowiański).

Żywot św. Gregencjusza/Grzegorza, biskupa Homerytów

*Βίος και πολιτεία του όσιου πατρός ήμών Γρηγορίου επισκόπου γενομένου της κατά τόν Όμη-
ρίτην πόλεως Ταφάρων και διήγησις των πραχθέντων θανασιών παρ' αύτοϋ, συγγρα-
φεΐσα παρά Ιωάννου επισκόπου πόλεως Νέγρας. Πάτερ εύλόγησον*, ed. A. Berger,

[in:] *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar: Introduction, Critical Edition and Translation*, Berlin 2006, s. 804–811, 382–411 (tekst grecki z przekładem angielskim).

Великія Минеи Четии. Декабрь. Дни 18–23, Москва 1907, col. 1207–1224 (tekst cerkiewnosłowiański).

Żywot św. Konstantyna-Cyryla

Пространное житие Константина-Кирилла Философа, ed. А.А. Турилов, transl. Б.Н. Флоря, [in:] *Жития Кирилла и Мефодия*, eds. П.Н. Диницков, Д.С. Лихачев, И.С. Дуйчев, Б.Н. Флоря, Москва–София 1986, s. 41–130, 131–180.

Żywot św. Symeona Słupnika Młodszego

La vie ancienne de s. Syméon le Jeune, 521–592, ed. P. van den Ven, vol. I, *Introduction et texte grec*, Brussels 1962 (tekst grecki).

Die Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij Spisok. 24.–31. Mai, eds. E. Weier, S.O. Šmidt, A.I. Škurko, Freiburg 2013, s. 1293–1451 (tekst cerkiewnosłowiański).

Żywot św. Teodora z Edessy

Житіе иже во святыхъ отца нашего Феодора архієпископа Едесскаго, ed. И. Помяловскій, Санкт-Петербург 1892 (tekst grecki).

РГБ, 173.І.45, fol. 1a–64b (tekst cerkiewnosłowiański – niepublikowany).

Житіе Федора Едесскаго. Изъ рукописи, принадлежащей князю П.П. Вяземскому № LXXXIX, ed. Ф. Елисеевой, vol. I, Санкт-Петербург 1879; vol. II, Санкт-Петербург 1880; vol. III, Санкт-Петербург 1885 (wydanie fototypiczne tekstu cerkiewnosłowiańskiego, wg różnego, iluminowanego odpisu).

Opracowania

- Abbott N., *Pre-Islamic Arab Queens*, *AJSLL* 58.1, 1941, s. 1–22.
- Abbott N., *Women and the State on the Eve of Islam*, *AJSLL* 58.3, 1941, s. 259–284.
- Ahmed L., *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven–London 1992.
- Ahmed L., *Women and the Advent of Islam*, *Sig* 11.4, 1986, s. 665–691.
- Assfalg J., Krüger P., *Słownik chrześcijaństwa wschodniego*, transl. A. Bator, M.M. Dziekan, Katowice 1998.
- Astruc Ch., Conus-Wolska W., Gouillard J., Lemerle P., Pappachryssanthou D., Paramelle J., *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, *TM* 4, 1970.
- Atiya A.S., *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978.
- Badawy H., Cecota B., *Administracja świata arabskiego (od okresu plemiennego do kalifatu Umajjadów). Wprowadzenie do problematyki*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji (VI–VIII w.)*, eds. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 391–412.
- Bahkou A., *The Monk Encounters the Prophet. The Story of the Encounter between Monk Bahira and Muhammad as it is Recorded in the Syriac Manuscript of Mardain 259/2*, *CRS* 3.6, 2015, s. 349–357.
- Bahkou A., *The Story of the Encounter between Monk Bahira and Muhammad as it is Recorded in the Syriac Manuscript of Mardain 259/2: „The Monk Encounters the Prophet”*, Lewiston 2017.
- Barlas A., *“Believing Women” in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*, Austin 2002.
- Barrett R., *Sensory Experience and the Women Martyrs of Najran*, *JECS* 21.1, 2013, s. 93–109.
- Batunsky M., *Islam and Russian Mediaeval Culture*, *WI* 26.1/4, 1986, s. 1–27.
- Batunsky M., *Muscovy and Islam. Irreconcilable Strategy, Pragmatic Tactics*, *Saec* 39, 1988, s. 63–81.
- Bausi A., *Review of Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*, *Aeth* 11, 2008, s. 262–266.

- Beaucamp J., Briquel-Chatonnet P., Robin C.J., *La persécution des chrétiens de Nagran et la chronologie himyarite*, ARAM 11, 1999, s. 15–83.
- Berger A., *Das Dossier des heiligen Gregentios. Ein Werk der Makedonenzeit*, Byz 22, 2001, s. 53–65.
- Berger A., *Introduction*, [in:] *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar: Introduction, Critical Edition and Translation*, ed. A. Berger, Berlin 2006, s. 1–47, 82–186.
- Besters-Dilger J., *Andrej M. Kurbskij als Übersetzer. Zur kirchenslavischen Übersetzungstechnik im 16. Jahrhundert*, Freiburg 1992.
- Blanchard M., *The Georgian version of the martyrdom of St. Michael, monk of Mar Sabas monastery*, ARAM 6, 1994, s. 149–163.
- The Book of the Himyarites. Fragments of a Hitherto Unknown Syriac Work*, ed. A. Moberg, Lund 1924.
- Bowersock G.W., *Mavia, Queen of the Saracens*, [in:] *Studien zur antiken Sozialgeschichte. Festschrift Friedrich Vittinghoff*, eds. W. Eck, H. Galsterer, H. Wolff, Köln 1980, s. 477–496.
- Briquel-Chatonnet F., *Naissance et développement des Églises en monde syriaque*, [in:] *Chrétiens d'Orient. 2000 ans d'histoire*, Paris 2017, s. 32–39.
- Brock S.P., Ashbrook Harvey S., *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley–Los Angeles–London 1998.
- Brzozowska Z.A., *Bułgarski car Piotr i jego żona Maria Lekapena w Latopisie helleńskim i rzymskim drugiej redakcji*, SA 58, 2017, s. 25–40.
- Brzozowska Z.A., *Female Deities of Pre-Islamic Arabia in the Byzantine and Old Russian Sources*, ARAM 30.2, 2018, s. 499–512.
- Brzozowska Z.A., *Jeden z herezjarchów? Przedstawienia ikonograficzne Mahometa w rękopisie РНБ, F.IV.151 w kontekście staroruskich narracji na jego temat*, VP 70, 2018, s. 449–469.
- Brzozowska Z.A., *Koran w piśmiennictwie cerkiewnosłowiańskim? Fragmenty tłumaczeń i ślady recepcji (uwagi wstępne)*, WS 65, 2020, s. 46–56.
- Brzozowska Z.A., *Махметъ, Мухуметъ, Моамедъ, Бохмитъ. Formy imienia Mahometa w średniowiecznych tekstach ruskich (XI–XVI w.) i ich pochodzenie*, WS 64, 2018, s. 30–39.

- Brzozowska Z.A., *O heretyku Mahomecie – opowieść o narodzinach islamu w Lato-
pisie helleniskim i rzymskim drugiej redakcji*, SA 61, 2020, s. 101–116.
- Brzozowska Z.A., *Who could 'the godless Ishmaelites from the Yathrib desert' be
to the author of the Novgorod First Chronicle? The Apocalypse of Pseudo-Methodius
in Medieval South and East Slavic Literatures*, SCer 9, 2019, s. 369–389.
- Brzozowska Z.A., *Zapożyczona czy własna wizja dziejów powszechnych? Wpływ au-
torów bizantyńskich na świadomość historyczną Słowian Południowych i Wschod-
nich (na przykładzie opowieści o Mahomecie i Historii paulicjan Piotra z Sycylii)*,
[in:] *Widmo Mahometa, cień Samuela. Cesarstwo Bizantyńskie w relacji z przedsta-
wicielami innych religii i kultur (VII–XV w.)*, eds. Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka,
K. Marinow, T. Wolińska, Łódź 2020, s. 13–44.
- Brzozowska Z.A., Leszka M.J., *Nowogród Wielki. Historyczno-kulturowy prze-
wodnik po średniowiecznej republice*, Łódź 2019.
- Brzozowska Z.A., Leszka M.J., Wolińska T., *Muhammad and the Origin
of Islam in the Byzantine-Slavic Literary Context. A Bibliographical History*, Łódź–
Kraków 2020.
- Bushkovich P., *Orthodoxy and Islam in Russia 988–1725*, [in:] *Religion und Inte-
gration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen
14.–17. Jahrhundert*, ed. L. Steindorff, Wiesbaden 2010, s. 117–143.
- Cecota B., *Ekspansja arabska na tereny bizantyńskie (632–718) i początki orga-
nizacji kalifatu*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji (VI–VIII w.)*,
eds. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 298–345.
- Ceran W., *Kosma Indikopleustes*, [in:] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, ed. O. Ju-
rewich, Warszawa 2002, s. 287.
- Chekin L.S., *The Godless Ishmaelites. The Image of the Steppe in 11th–13th century Rus'*,
RHis 19.1–4, 1992, s. 9–28.
- 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 ma, Leiden–Boston 2009.
- Christides V., *Review of Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*,
CCO 6, 2009, s. 458–464.
- Christides V., *The Martyrdom of Arethas and the Aftermath. History vs. Hagiog-
raphy*, GA 6/7, 1999/2000, s. 51–80.

- Cosmographia. Beschreibung aller Lender durch Sebastianum Munsterum, in welcher begriffen Aller vöcker, Herrschafften, Stetten und namhafftiger flecken herkommen: Sitten, gebreüch, ordnung, glauben, secten und hantierung durch die gantze welt und fürnemlich Teütscher nation. Was auch besonders in jedem landt gefunden und darin geschehen sey. Alles mit figuren und schönen landt taflen erklert und für augen gestelt*, Basel 1544.
- Crotty R., *Hagar/Hajar, Muslim Women and Islam. Reflections on the Historical and Theological Ramifications of the Story of Ishmael's Mother*, [in:] *Women in Islam. Reflections on Historical and Contemporary Research*, ed. T. Lovat, Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2012, s. 165–184.
- Dal Santo M., *Imperial Power and Its Subversion in Eustratius of Constantinople's Life and Martyrdom of Golinduch (c. 602)*, B 81, 2011, s. 138–176.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2011.
- Daniel N., *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1962.
- Dawczyk M., *The Image of Muhammad in Riccoldo da Monte di Croce's Contra legem Sarracenorum*, SC 9, 2019, s. 391–405.
- Delehaye H., *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae D. Marci Venetiarum*, AB 24, 1905, s. 169–256.
- Delehaye H., *Les versions grecques des actes des martyrs persans sous Sapor II. Textes grecs et traductions*, Paris 1905.
- Detoraki M., *La métaphrase du martyr de saint Aréthas (BHG 166y). Entre les Actes anciens (BHG 166) et Syméon Métaphratse (BHG 167)*, AB 120, 2002, s. 72–100.
- Devos P., *Commémoraisons de martyrs persans dans le Synaxaire de Lund*, AB 81.1–2, 1963, s. 143–158.
- Dhouib M., *Maometto "profeta de li saraxini"*, It 87.4, 2010, s. 533–553.
- Di Cesare M., *The Prophet in the Book: Images of Muhammad in Western Medieval Book Culture*, [in:] *Constructing the Image of Muhammad in Europe*, ed. A. Shalem, Berlin–Boston 2013, s. 9–32.
- Di Cesare M., *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, Berlin–Boston 2012.
- Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der Übersetzung des Fürsten Andrej M. Kurbskij*, ed. J. Besters-Dilger, Freiburg 1995.
- Doë B., *Południowa Arabia*, transl. M. Gawlikowski, Warszawa 1979.

- Dziesiękan M.M., *Hadiga, żona Proroka Muhammada w Usd al-gaba fi marifat as-sahaba Izz ad-Dina Ibn al-Atira i innych klasycznych źródłach arabskich*, [in:] *Kobiety Bliskiego Wschodu*, eds. M.M. Dziesiękan, I. Kónczak, Łódź 2005, s. 11–23.
- Fahd T., *Le Panthéon de l'Arabie Centrale a la veille de l'hégire*, Paris 1968.
- Fiacca dori G., *Gregentios in the Land of the Homerites*, [in:] *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar: Introduction, Critical Edition and Translation*, ed. A. Berger, Berlin 2006, s. 48–82.
- Fiey J.M., *Saints syriaques*, ed. L.I. Conrad, Princeton 2004.
- Fisher G., *Between Empires. Arabs, Romans and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford–New York 2011.
- Garitte G., *La Passion géorgienne de Sainte Golindouch*, AB 74, 1956, s. 405–440.
- Garzaniti M., *Le origini medievali della "santa Russia". La commemorazione della battaglia di Kulikovo (1380) nella Narrazione del massacro di Mamaj*, RMR 17.1, 2016, s. 35–70.
- Garzaniti M., *Michel Trivolis/Maxime Le Grec (env. 1470–1555/1556). Processus de modernisation et fin du Moyen âge en Russie*, [in:] *Russia, Oriente slavo e Occidente europeo. Fratture e integrazioni nella storia e nella civiltà letteraria*, eds. C. Pieralli, C. Delaunay, E. Priadko, Firenze 2017, s. 49–65.
- Garzaniti M., *Michel Trivolis / Maxime Le Grec (1470 env.–1555/1556). Sa vie et sa carrière*, RES 90.3, 2019, s. 431–452.
- Gerö S., *The Legend of the Monk Bahirā, the Cult of the Cross and Iconoclasm*, [in:] *La Syrie de Byzance à l'Islam: VII^e–VIII^e siècles. Actes du Colloque international „De Byzance à l'Islam”, Lyon – Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11–15 Septembre 1990*, eds. P. Canivet, J.-P. Rey-Coquais, Damas 1992, s. 47–57.
- Ghadanfar M.A., *Great Women of Islam. Who Were Given the Good News of Paradise*, transl. J. Muhammad Qawi, Riyadh 2001.
- Görke A., *Between History and Exegesis: the Origins and Transformation of the Story of Muhammad and Zaynab bt Gabš*, Ara 65, 2018, s. 31–63.
- Griffith S.H., *Michael, the Martyr and Monk of Mar Sabas Monastery, at the Court of the Caliph 'Abd al-Malik. Christian Apologetics and Martyrology in the Early Islamic Period*, ARAM 6, 1994, s. 115–148.

- Griffith S.H., *The Life of Theodore of Edessa: History, Hagiography, and Religious Apologetics in Mar Saba Monastery in Early Abbasid Times*, [in:] *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. J. Patrick, Louvain 2001, s. 147–169.
- Griffith S.H., *The Monk in the Emir's Majlis. Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period*, [in:] *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, eds. H. L a z a r u s-Y a f e h, M.R. C o h e n, S. S o m e k h, S.H. G r i f f i t h, Wiesbaden 1999, s. 13–65.
- Griffith S.H., *The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic*, MWO 78.1, 1988, s. 1–28.
- Guidi I., *Raccolta degli scritti*, vol. I, *Oriente Cristiano 1*, Roma 1945, s. 1–60.
- Hainthaler T., *Christliche Araber vor dem Islam*, Leuven–Paris–Dudley 2007.
- Historie Kościoła Jana Diakrinomenosa i Teodora Lektora*, eds., transl. R. K o s i Ń s k i, A. S z o p a, K. T w a r d o w s k a, Kraków 2019.
- Hitti Ph.H., *Dzieje Arabów*, transl. W. D e m b s k i, M. S k u r a t o w i c z, E. S z y m a Ń s k i, Warszawa 1969.
- Homza M., *Niekoľko slov k dialógu svätého Konštantína Filozofa s Agarénmi (Saracénmi) a otázke chápania vojny v ňom*, [in:] *Vojna a vojenstvo v práve. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, konanej dňa 5.11.2015 v Bratislave*, eds. A. L e t k o v á, M. L y s ý, M. P o v a Ź a n, Bratislava 2016, s. 27–43.
- Hoyland R.G., *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam*, London–New York 2002.
- Hoyland R.G., *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997.
- Hunger H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, vol. I, *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978.
- Jacobs A., *Ζωγράφου-Ζωναρά. Die byzantinische Geschichte bei Joannes Zonaras in slavischer Übersetzung*, München 1970.
- Jakubowski W., *Literatura podróżnicza*, [in:] *Historia literatury rosyjskiej*, ed. M. J a k ó b i e c, vol. I, Warszawa 1976, s. 100–104.
- Jakubowski W., *Literatura przekładowa*, [in:] *Historia literatury rosyjskiej*, ed. M. J a k ó b i e c, vol. I, Warszawa 1976, s. 41–51.

- Jakubowski W., *Zabytki piśmiennictwa o charakterze kompilacji*, [in:] *Historia literatury rosyjskiej*, ed. M. Jakóbiec, vol. I, Warszawa 1976, s. 120–124.
- Jakubowski W., *Zabytki powstałe u schyłku okresu kijowskiego. Ślady oddziaływania kultury ruskiej doby kijowskiej w Polsce*, [in:] *Historia literatury rosyjskiej*, ed. M. Jakóbiec, vol. I, Warszawa 1976, s. 75–80.
- Jakubowski W., Łużny R., *Literatura staroruska. Wiek XI–XVII. Antologia*, Warszawa 1971.
- Juifs et Chrétiens en Arabie aux V^e et VI^e siècles. Regards croisés sur les sources*, eds. J. Beaucamp, F. Briquel-Chatonnet, Ch. J. Robin, Paris 2010, s. 123–141.
- Kačanovskij V., *Iz srbsko-slovenskoga prievoda bizantinskoga ljetopisa J. Zonare*, *Star* 14, 1882, s. 125–172.
- Kaim A., *Kościół Chaldejski. Dziedzic objawienia i źródło charyzmatu. Materiały do monografii*, Poznań 2001.
- Khoury A.-Th., *Les Theologiens byzantins et l’Islam. Textes et auteurs (VIII^e–XIII^e s.)*, Louvain–Paris 1969.
- Kolia-Dermitzaki A., *Michael the Synkellos*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. I, 600–900, eds. D. Thomas, B. Rogge, Leiden 2009, s. 625–632.
- Kosiński R., *Jeszcze raz o dacie męczeństwa Symeona bar Sabba’e i prześladowaniach chrześcijan w Persji za panowania Szapura II*, *ZNUJ.PH* 144.1, 2017, s. 1–24.
- Kovács S., *The Origin of the Cumans in the Russian Primary Chronicle*, *Chr* 11, 2011, s. 125–134.
- Kruk R., *The Warrior Women of Islam. Female Empowerment in Arabic Popular Literature*, London–New York 2014.
- Kuffel J., *Maksym Grek – między humanizmem a hezychazmem*, *SO*r 63.4, 2014, s. 513–526.
- Lamoreaux J.C., *The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited*, *DOP* 56, 2002, s. 25–40.
- Lavenant R., *Wczesna literatura syryjska*, [in:] P. Siniscalco, M. van Esbroeck, R. Lavenant, P. Marrassini, T. Orlandi, *Starożytne Kościoły Wschodnie. Historia i literatura*, transl. K. Piekarz, Kraków 2013, s. 167–192.
- Le massacre de Najrân. Religion et politique en Arabie du Sud au VI^e siècle*, eds. J. Beaucamp, F. Briquel-Chatonnet, Ch. Robin, Paris 2007.

- Lenhoff G., *Beyond Three Seas: Afanasij Nikitin's Journey from Orthodoxy to Apostasy*, EEQ 13, 1979, s. 432–447.
- Lequeux X., *La Passion Grecque (BHG 2245) inédite de Mamelchta, mystérieuse martyre en Perse*, AB 131, 2013, s. 268–275.
- Lourié B., *Review of Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*, Scri 4.1, 2008, s. 446–449.
- Łowmiański H., *Religia Słowian i jej upadek (VI–XII w.)*, Warszawa 1986.
- Maksimovich K., *Byzantine Law in Old Slavonic Translations and the Nomocanon of Methodius*, Bsl 65, 2007, s. 9–18.
- Małek E., *Двор цесаря турецкого Шимона Старовольского в переводе кн. Михаила Кропоткина (исследование и издание текста)*, Warszawa 2018.
- Małek E., *Легенда об астрологе Мустаеддыне Кишиштофа Держежа в древнерусском переводе и ее позднейшие обработки (исследование и издание текстов)*, Warszawa 2019.
- Małek E., *Лекции по древнерусской литературе*, vol. I, Warszawa 2006.
- Małek E., Wawrzyńczyk J., *Mały słownik terminologiczny literatury, folkloru i kultury staroruskiej*, Łódź 1995.
- Marini Clarelli M.V., *Personificazioni, metafore e allegorie nell'arte paleologa*, [in:] *L'arte di Bisanzio e l'Italia al tempo del Paleologi 1261–1453*, eds. A. Iacobini, M. della Valle, Roma 1999, s. 55–67.
- Maxwell M.J., *Afanasii Nikitin. An Orthodox Russian's Spiritual Voyage in the Dar al-Islam, 1468–1475*, JWH 17.3, 2006, s. 243–266.
- Mayerson Ph., *Mauia, Queen of the Saracens – a Cautionary Note*, IEJ 30.1–2, 1980, s. 123–131.
- Medieval Latin Lives of Muhammad*, eds. J. Yollis, J. Weiss, Cambridge, MA–London 2018.
- Mernissi F., *The Forgotten Queens of Islam*, Cambridge–Malden, MA 2007.
- Mernissi F., *The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, New York 1991.
- Meyendorff J., *Byzantine views of Islam*, DOP 18, 1964, s. 113–132.
- Miklas H., *Zur kirchenslavischen Überlieferung der Häresiengeschichte des Johannes von Damaskus*, [in:] *Festschrift für Linda Sadnik zum 70. Geburtstag*, ed. E. Weier, Freiburg 1981, s. 323–387.

- Minczew G., *Słowiańskie teksty antyheretyckie jako źródło do poznania herezji dualistycznych na Bałkanach*, [in:] *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, eds. G. Minczew, M. Skowronek, J.M. Wołski, Łódź 2015, s. 13–57.
- Monferrer-Sala J.P., 'New Skin for Old Stories'. *Queens Zenobia and Māwiya, and Christian Arab Groups on the Eastern Frontier during the 3rd–4th Centuries CE*, [in:] *Mapping Knowledge. Cross-Pollination in Late Antiquity and the Middle Ages*, eds. Ch. Burnett, P. Mantas, Cordoba–London 2014, s. 71–98.
- Montgomery Watt W., *Muhammad at Medina*, Cambridge 1956.
- Muhammad T.M., *The Byzantine Theologians on Muhammad and Zaynab b. Jabsh. Marriage or Adultery?*, Bsl 67, 2009, s. 139–160.
- Negrău E., *The Cult of Saint Dadas, Gobelias, and Casdoa in the Greek Provinces and Wallachia (16th–18th Centuries)*, [in:] *Heroes. Cults. Saints*, eds. I. Gergova, E. Moutafov, Sofia 2015, s. 261–272.
- Neusner J., *Babylonian Jewry and Shapur II's Persecution of Christianity from 339 to 379 A.D.*, HUCA 43, 1972, s. 77–102.
- Parani M.G., *Reconstructing the Reality of Image. Byzantine Material Culture and Religious Iconography (11th–15th Centuries)*, Leiden–Boston 2003.
- Pataridze T., *Christian Literature Translated from Arabic into Georgian. A Review*, AMSC 19, 2013, s. 47–65.
- Peeters P., *La Passion de S. Michel le Sabaïte*, AB 48, 1930, s. 65–98.
- Peeters P., *Sainte Golindouch, martyre perse*, AB 62, 1944, s. 74–125.
- Pentek Z., *Ze średniowiecznej recepcji Koranu wśród chrześcijan. Polemiści, tłumacze i wydawcy*, [in:] *Cognitioni gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jeremu Strzelczykowi*, eds. D.A. Sikorski, A.M. Wyrwa, Poznań–Warszawa 2006, s. 59–70.
- Pereswettoff-Morath A., *A Grim without a Cat*, vol. I, *Adversus Iudaeos Texts in the Literature of Medieval Russia (988–1504)*, Lund 2002.
- Petrović M.M., *Saint Sava's Zakonopravilo on the Teachings of Muhammed*, Belgrade 1997.
- Piltz E., *A Portrait of a Palaiologan Emperor*, BB 55(80), 1998, s. 222–226.
- Piltz E., *Trois sakkoi byzantins. Analyse iconographique*, Stockholm 1976.
- Podskalsky G., *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988–1237)*, transl. J. Zychowicz, Kraków 2000.

- Prodić S., *Knjiga 'O jeresima' prepodobnog Jovana Damaskina kao 61. poglavlje sarajevskog rukopisa 'Zakonopravila' svetog Save Srpskog*, Šibenik 2016.
- Quinn F., *The Sum of All Heresies. The Image of Islam in Western Thought*, Oxford 2008.
- Rigo A., *Euthymius Zigabenus*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. III, 1050–1200, eds. D. Thomas, A. Mallet, Leiden–Boston 2011, s. 338–340.
- Rigo A., *Ritual of abjuration*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. I, 600–900, eds. D. Thomas, B. Roggema, Leiden–Boston 2009, s. 821–824.
- Roberson R.R., *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, transl. K. Bielański, D. Mirowska, Kraków 2005.
- Robin Ch.J., *Joseph, dernier roi de Himyar (de 522 à 525, ou une des années suivantes)*, JSAI 32, 2008, s. 1–124.
- Robin Ch.J., *Le Christianisme dans la Péninsule Arabique*, [in:] *Chrétiens d'Orient. 2000 ans d'histoire*, Paris 2017, s. 58–65.
- Rodinson M., *Mahomet*, transl. E. Michalska-Novák, Warszawa 1991.
- Roggema B., *The Legend of Sergius Bahirā. Eastern Christians Apologies and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden–Boston 2009.
- Roggema B., *The Martyrdom of Michael of Mār Saba*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. I, 600–900, eds. D. Thomas, B. Roggema, Leiden–Boston 2009, s. 911–915.
- Rompay van L., *Impetuous Martyrs? The situation of the Persian Christians in the last years of Yazdgerd I (419–420)*, [in:] *Martyrium in multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, eds. M. Lambogts, P. van Deun, Leuven 1995, s. 363–375.
- Rozemond K., *Kurbky's Translation of the Works of Saint John of Damascus*, SP 9, 1966, s. 588–593.
- Ruthven M., *Islam*, transl. D. Ściślewska, Łódź 2019.
- Ryckmans J., *La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle*, Istanbul 1956.
- Sahas D.J., *Ritual of Conversion from Islam to the Byzantine Church*, GOTR 36, 1991, s. 57–69.
- Sahas D.J., *The Arab character of the Christian disputation with Islam. The case of John of Damascus (ca. 655 – ca. 740)*, [in:] *Religionsgespräche im Mittelalter*, eds. B. Lewis, F. Nieöhner, Wiesbaden 1992, s. 185–205.

- Sahner Ch.C., *Christian Martyrs under Islam. Religious Violence and the Making of the Muslim World*, Princeton–Oxford 2018.
- Savelyev D., *Maximus the Greek*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. VII, *Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500–1600)*, eds. D. Thomas, J. Chesworth, Leiden–Boston 2015, s. 135–140.
- Schmitt O., *Mavia, die Königin der Sarazenen*, [in:] *Nomaden und Sesshafte – Fragen, Methoden, Ergebnisse*, eds. T. Herzog, W. Holzwarth, Halle 2003, s. 163–179.
- Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'*, ed., transl. S. Franklin, Cambridge, MA 1991.
- Shahīd I., *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington 1984.
- Shahīd I., *The Martyrs of Najran: new documents*, Bruxelles 1971.
- Shahīd I., *The Women of Oriens Christianus Arabicus in Pre-Islamic Times*, POr 24, 1999, s. 61–77.
- Siniscalco P., *Kościół Asyryjski lub Wschodniosyryjski*, [in:] P. Siniscalco, M. van Esbroeck, R. Lavenant, P. Marrassini, T. Orlandi, *Starożytne Kościoły Wschodnie. Historia i literatura*, transl. K. Piekarz, Kraków 2013, s. 199–214.
- Skowronek M., *Średniowieczne opowieści biblijne. Paleja historyczna w tradycji bizantyńsko-słowiańskiej*, Łódź 2017.
- Skowronek M., *W obronie ortodoksji. Głosy antyheretyckie i antymuzułmańskie w Palei – historia, typologia, tekstologia*, [in:] *Widmo Mahometa, cień Samuela. Cesarstwo Bizantyńskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur (VII–XV w.)*, eds. Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, K. Marinow, T. Wolińska, Łódź 2020, s. 231–245.
- Sterk A., *Mission from Below. Captive Women and Conversion on the East Roman Frontiers*, ChH 79.1, 2010, s. 1–39.
- Stevenson W., *Review of Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*, BMCR 9(6), 2007, s. 1–4.
- Stoyanov Y., *The Other God. Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, New Haven–London 2000.
- Swoboda W., *Symeon Logotheta*, [in:] SSS, vol. V, s. 506–507.
- Thomson F., *The July and August Volume of the Hilandar Menologium*, Pbg 36.3, 2012, s. 29–59.

- To dt K.-P., *Life of Theodore, bishop of Edessa*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. II, 900–1050, eds. D. Thomas, A. Mallett, Leiden–Boston 2010, s. 585–590.
- To filuk J., *Bizantyjski kanon ikonograficzny i jego adaptacja w krajach słowiańskich*, Elp 23–24, 2011, s. 11–38.
- To lan J.V., *European Accounts of Muhammad's Life*, [in:] *The Cambridge Companion to Muhammad*, ed. J.E. Brockopp, Cambridge 2010, s. 226–250.
- To lan J.V., *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002.
- Tradigo A., *Ikony i święci prawosławni*, transl. E. Maciszewska, Warszawa 2011.
- The Travels of Ludovico di Varthema in Egypt, Syria, Arabia Deserta and Arabia Felix, in Persia, India, and Ethiopia, A.D. 1503 to 1508*, eds. G. Percy Badger, J. Winter Jones, London 1863.
- Tsibranska-Kostova M., *Paulicians Between the Dogme and the Legend*, SCer 7, 2017, s. 229–263.
- Uciecha A., *Rola i znaczenie „córek przymierza” w Kościele perskim IV i V w.*, VV 19, 2011, s. 233–246.
- Vavřínek V., *A Byzantine Polemic Against Islam in Old Slavonic Hagiography*, GA 6/7, 1999/2000, s. 535–542.
- Voß Ch., *Zwei albulgarische Übersetzungen der Vita des Johannes Hesychastes. Zur Frage der Archaizität des martyrologischen Textbestands für den Monat März im Codex Suprasliensis und im Uspenskij Spisok der Großen Makarianischen Lesemenäen*, [in:] *Abhandlungen zu den Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij*, Freiburg 2001, s. 297–336.
- Walther W., *Kobieta w islamie*, transl. J. Szymañska, Warszawa 1982.
- Wilmshurst D., *The Martyred Church. A History of the Church of the East*, London 2011.
- Woods D., *The Saracens Defenders of Constantinople in 378*, GRBS 37, 1996, s. 259–279.
- Wolińska T., *Arabowie, Agareni, Izmailici, Saraceni. Kilka uwag na temat nazewnictwa*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji (VI–VIII w.)*, eds. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 31–46.
- Wolińska T., *Dwoje oczu świata*, [in:] *Dzieje Bizancjum. Zaginione cesarstwo*, eds. L. Będkowski, A. Kompa, Warszawa 2019, s. 104.
- Wolińska T., *Elity chrześcijańskie wobec islamu (VII–X w.)*, VP 64, 2015, s. 529–567.

- Wolińska T., *Trudne sąsiedztwo. Wrogowie, partnerzy, sojusznicy*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji (VI–VIII w.)*, eds. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 230–277.
- Wolińska T., *Wizerunek Mahometa w chrześcijańskiej wersji legendy o Sergiuszu Bahirze na przykładzie drugiej redakcji arabskiej*, [in:] *Widmo Mahometa, cień Samuela. Cesarstwo Bizantyńskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur (VII–XV w.)*, eds. Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, K. Marinow, T. Wolińska, Łódź 2020, s. 247–277.
- Women in Islam. An Anthology from the Quran and Hadiths*, ed., transl. N. Awdé, London–New York 2000.
- Woźniak M., *Bizantyńskie dziedzictwo? Sztuka i architektura wczesnego islamu w zarysie (VII–VIII w.)*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji (VI–VIII w.)*, eds. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 503–525.
- Wójcicka U., *Literatura staroruska z elementami historii i kultury dawnej Rusi*, Bydgoszcz 2010.
- Wójcicka U., *Siedem wieków literatury dawnej Rusi*, Bydgoszcz 1990.
- Znosko A., *Mały słownik wyrazów staro-cerkiewno-słowiańskich i terminologii cerkiewno-teologicznej*, Warszawa 1983.

* * *

- Амосов А.А., *Лицевой летописный свод Ивана Грозного. Комплексное кодикологическое исследование*, Москва 1998.
- Андрейчева М.Ю., *Образы иноверцев в Повести временных лет*, Санкт-Петербург 2019.
- Анисимова Т.В., *Хроника Георгия Амартола в древнерусских списках XIV–XVII вв.*, Москва 2009.
- Антология памятников литературы домонгольского периода в рукописи XV в. Софийский сборник*, eds. Г.С. Баранкова, Н.В. Савельева, О.С. Сапожникова, Москва–Санкт-Петербург 2013.
- Арапов Д.Ю., *Мусульманская молитва в Повести временных лет*, [in:] *Восточная Европа в Древности и Средневековье. Устная традиция в письменном тексте. XXII Чтения памяти В.Т. Пацуто*, Москва 2010, s. 7–9.

- Атанасова Д., *Българското царство в предсмъртната молитва на мъченик Арета. Наблюдения върху славянската версия на Martyrium S. Arethae et Sociorum*, Pbg 38.1, 2014, s. 32–44.
- Афанасьева Т.И., *Славянская версия Евхология Великой церкви и ее греческий оригинал*, ТИРЯ 5, 2015, s. 9–43.
- Афиногенов Д.Е., Прокопенко Л.В., Михаил Синкелл, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XLVI, Москва 2017, s. 19–21.
- Афиногенова О.Н., *Голиндуха*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XI, Москва 2006, s. 694.
- Бармин А.В., *Евфимий Зигабен*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XVII, Москва 2008, s. 448–450.
- Бартикян Р.М., *Петр Сицилийский и его История павликиан*, ВВ 18, 1961, s. 323–358.
- Батунский М.А., *Россия и ислам*, vol. I, Москва 2003.
- Белоброва О.А., *Житие Феодора Едесского*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.)*, ed. Д.С. Лихачев, Ленинград 1987, s. 175–177.
- Бондач А.Г., *Иоанн Зонара*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XXIV, Москва 2010, s. 250–261.
- Буланин Д.М., *Максим Грек*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV–XVI в.)*, ed. Д.С. Лихачев, vol. II, Ленинград 1989, s. 89–98.
- Быкова И.И., *Ия*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XXVIII, Москва 2012, s. 676–677.
- Васильев А.А., *Житие св. Григентија, епископа Омиритсаго*, ВВ 14, 1907, s. 23–67.
- Великия Минеи Четии. Апрель. Дни 8–21*, Москва 1912.
- Великия Минеи Четии. Декабрь. Дни 6–17*, Москва 1904.
- Великия Минеи Четии. Сентябрь. Дни 14–24*, Санкт-Петербург 1869.
- Вздорнов Г.И., *Искусство книги в Древней Руси. Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII–начала XV вв.*, Москва 1980.
- Вздорнов Г.И., *Роль славянских монастырских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV–XV вв.*, ТОДЛ 23, 1968, s. 171–198.

- В и л к у л Т.Л., *Толковая палея и Повесть временных лет. Сюжет о разделении языка*, Ру 6, 2007, s. 37–85.
- В о д о л а з к и н Е.Г., *Всемирная история в литературе Древней Руси. На материале хронографического и палейного повествования XI–XV вв.*, München 2000.
- Г е р а с и м е н к о И.В., *Евдокия, мц. Персидская*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XVII, Москва 2008, s. 122–123.
- Г е р а с и м о в Н.Н., *Фрески церкви Симеона Богоприимца в новгородском Зверине монастыре*, [in:] *Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1978*, Ленинград 1979, s. 242–266.
- Г о р и н а Л.В., *Болгарский хронограф и его судьба на Руси*, София 2005.
- Б о р ђ е в и ћ И.М., *Дарови Светог Духа у проскомидији Богородичине цркве у Мораџи*, [in:] *The Monastery of Morača*, eds. В. Т о д и ć, D. Р о р о в и ć, Belgrade 2006, s. 195–211.
- Е в с е е в а Л.М., *Две символические композиции в росписи XIV в. Монастыря Зарзма*, ВВ 43, 1982, s. 134–146.
- З у б о в Н.И., *Заметки по поводу этнонима сарацины в некоторых древнерусских памятниках*, [in:] *Етнолингвистичка проучавања српског и других славенских језика. У част академика Светлане Толстој: зборник радова*, eds. П. П и п е р, Љ. Р а д е н к о в и ћ, Београд 2008, s. 163–171.
- И в а н о в Ё., *Сарацинска (арабска) мисија на Кирил и Методиј*, ИИЛ 16, 1965, s. 91–104.
- И в а н о в а К., *Bibliotheca hagiographica balcano-slavica*, София 2008.
- Иконописный подлинник Новгородской редакции по Софийскому списку конца XVI в.*, Москва 1873.
- И с т р и н В.М., *Книги времения и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь*, vol. I, Петроград 1920.
- И с т р и н В.М., *Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе*, ed. М.И. Ч е р н ы ш е в а, Москва 1994.
- К а ж д а н А.П., *Хроника Симеона Логофета*, ВВ 15, 1959, s. 125–143.
- К л о с с Б.М., *К вопросу о происхождении Еллинского летописца второго вида*, ТОДЛ 27, 1972, s. 370–379.

- К л о с с Б.М., *Летопись Никоновская*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV–XVI в.)*, ed. Д.С. Лихачев, vol. II, Ленинград 1989, s. 49–50.
- К л о с с Б.М., *Митрополит Даниил и Никоновская летопись*, ГОДЛ 28, 1974, s. 188–201.
- К л о с с Б.М., *Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII вв.*, Москва 1980.
- К о л е с н и к о в А.И., Н и к и ф о р о в а А.Ю., Л у к о в н и к о в а Е.А., *Акепсим, Иосиф и Аифал*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. I, Москва 2000, s. 389–390.
- К о л е с о в В.В., *Древняя Русь: наследие в слове. Добро и Зло*, Санкт-Петербург 2001.
- К о л п а к о в а Г., *Искусство Древней Руси. Домонгольский период*, Санкт-Петербург 2007.
- К о р о г о д и н а М.В., *Кормчие книги XIV–первой половины XVII в.*, vol. I, *Исследование*, Москва–Санкт Петербург 2017; vol. II, *Описание редакций*, Москва–Санкт Петербург 2017.
- К р а ч к о в с к и й И.Ю., *Предистория русской арабистики. Киевская и Московская Русь*, [in:] *Избранные сочинения*, vol. V, Москва–Ленинград 1958, s. 13–31.
- К р ю к о в а А.Н., М о и с е е в а С.А., П р о к о п е н к о Л.В., *Михаил Савваит*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XLVI, Москва 2017, s. 17–19.
- К у з н е ц о в В.И., *Сказание о двенадцати снах Шахаиши*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.)*, ed. Д.С. Лихачев, Ленинград 1987, s. 408–410.
- Л а в р о в П., *Югославянская переделка Зонары*, ВВ 4, 1897, s. 452–460.
- Л а з а р е в В.Н., *Искусство Древней Руси. Мозаики и фрески*, Москва 2000.
- Л а з а р е в В.Н., *Страницы истории новгородской живописи. Двусторонние таблетки из собора св. Софии в Новгороде*, Москва 1977.
- Л ё н н г р е н Т.П., *Сборник Нила Сорского*, vol. III, Москва 2004.
- Л и х а ч е в Д.С., *Поэтика древнерусской литературы*, Москва 1979.
- Л и х а ч е в Д.С., *Хождение за три моря Афанасия Никитина*, [in:] *id e m, Великое наследие. Классические произведения литературы древней Руси*, Москва 1975, s. 277–280.
- Л о с е в а О.В., *Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII–первой трети XV вв.*, Москва 2009.
- Л о с е в а О.В., *Русские месяцесловы XI–XIV вв.*, Москва 2001.

- Лурье Я.С., *Афанасий Никитин*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV–XVI в.)*, ed. Д.С. Лихачев, vol. I, Ленинград 1988, s. 81–88.
- Луховицкий Л.В., Артюхова Т.А., Агеева Е.А., Герасименко Н.В., *Дада, Гаведдай и Каздоя*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XIII, Москва 2006, s. 635–637.
- Ляховицкий Е.А., Шиббаев М.А., *Великие Миней-Четви*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XLV, Москва 2017, s. 262–267.
- Максимов Ю.В., *Византийские сочинения об исламе*, Москва 2012.
- Матвеев В., Щеголева Л., *Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели*, Москва 2000.
- Маханько М.А., *Мамелхва*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XLIII, Москва 2016, s. 282–283.
- Махмутова А.С., *Тюркизмы в русских исторических песнях и народных балладах XIII–XVII вв.*, ВБУ 15,3, 2010, s. 981–983.
- Меліоранскій П.М., *Займованнныя восточныя слова въ русской письменности до-монгольскаго времени*, Санкт-Петербург 1906.
- Мещерский Н.А., *Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX–XV вв.*, Ленинград 1978.
- Моисеева С.А., *Сюжет придворного диспута с иудеем в арабо-христианской агиографии*, ВПСТГУ 4(22), 2010, s. 32–43.
- Никитенко Н., *Святая София Киевская*, Киев 2008.
- Новикова О.Л., *Редакции перевода Жития Григория Омиритского и рукопись Досифея Соловецкого*, Ал-Ар 26, 2018, s. 3–46.
- Орецкая И.А., Попов И.Н., *Косма Индикоплов*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XXXVIII, Москва 2015, s. 250–252.
- Острогорский Г., *Славянский перевод хроники Симеона Логофета*, СК 5, 1932, s. 17–37.
- Петровић М.М., *Спис о измаилџанској вери у Законоправилу светого Саве*, HRev 42/43, 1995/1996, s. 5–23.
- Пигулевская Н.В., *Сирийский текст и греческий перевод мученика Тарбо*, [in:] eadem, *Ближний Восток, Византия, славяне*, Санкт-Петербург 2018, s. 222–227.

- Пиотровская Е.К., *Древнерусская версия Христианской Топографии Козьмы Индикоплова и Толковая Палея*, ТОДЛ 48, 1993, s. 138–142.
- Пиотровская Е.К., *К изучению древнерусской версии Христианской топографии Козьмы Индикоплова*, ВВ 51, 1990, s. 106–111.
- Пиотровская Е.К., *Христианская топография Козьмы Индикоплова*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.)*, ed. Д.С. Лихачев, Ленинград 1987, s. 465–467.
- Подлинник иконописный. Издание С.Т. Большакова*, ed. А.И. Успенский, Москва 1998.
- Подобедова О.И., *Миниатюры русских исторических рукописей*, Москва 1965.
- Попов И.Н., *Иоанн Малала*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XXIV, Москва 2010, s. 437–443.
- Рудаков В.Н., *Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII–XV в.*, Москва 2014.
- Рыбаков Б.А., *Язычество древних славян*, Москва 1981.
- Сводный иконописный подлинник XVIII в. по списку Г. Филимонова*, Москва 1874.
- Северьянов С.Н., *Синайская псалтырь. Глаголический памятник XI в.*, Петроград 1922.
- Синицына Н.В., *Максим Грек*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XLIII, Москва 2016, s. 39–47.
- Смирнова Э.С., Лаурина В.К., Гордиенко Э.А., *Живопись Великого Новгорода. XV в.*, Москва 1982.
- Срезневский В.И., *Симеона Метафраста и Логофета описание мира от бытия и летописи собран от различных летописец. Славянский перевод Хроники Симеона Логофета с дополнениями*, Санкт-Петербург 1905.
- Строгановский иконописный лицевой подлинник*, Москва 1869.
- Творогов О.В., *Древнерусские хронографы*, Ленинград 1975.
- Творогов О.В., *Древнерусские четьи сборники XII–XIV вв. Статья вторая: Памятники агиографии*, ТОДЛ 44, 1990, s. 196–225.
- Творогов О.В., *Летописец Еллинский и Римский*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV–XVI в.)*, ed. Д.С. Лихачев, vol. II, Ленинград 1989, s. 18–20.

- Творогов О.В., *Материалы к истории русских хронографов. 2. Софийский хронограф и „Хроника Иоанна Малалы”*, ТОДЛ 37, 1983, s. 188–221.
- Творогов О.В., *Палей Толковая*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.)*, ed. Д.С. Лихачев, Ленинград 1987, s. 285–288.
- 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., *Переводные жития в русской книжности XI–XV вв. Каталог*, Москва–Санкт-Петербург 2008.
- Творогов О.В., *Повесть о Акире Премудром*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.)*, ed. Д.С. Лихачев, Ленинград 1987, s. 343–345.
- 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.
- Творогов О.В., *Хронограф Русский*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV–XVI в.)*, ed. Д.С. Лихачев, vol. II, Ленинград 1989, s. 499–505.
- Тотоманова А.М., Атанасова Д., *Станиславов Чети-Миней*, vol. I, *Издание на текста*, София 2018.
- Фартусов В.Д., *Руководство к писанию икон святых угодников Божиих в порядке дней года. Опыт пособия для иконописцев*, Москва 2002.
- Фасмер М., *Этимологический словарь русского языка*, vol. I, Москва 1986.
- Французов С.А., *Елезвой*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XVIII, Москва 2008, s. 288–290.
- Французов С.А., Лосева О.В., Никифорова А.Ю., *Арефа*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. III, Москва 2001, s. 214–216.
- Французов С.А., Турилов А.А., *Григентий*, [in:] *Православная энциклопедия*, vol. XII, Москва 2006, s. 447–448.
- Цибранска-Костова М., *Бележки върху славянския превод на Паноплия Догматика в VAR Ms. Slav. 296 и неговия преводач*, Pbg 41.4, 2017, s. 3–26.
- Яблоков А., *О происхождении чина присоединения мухаммеданъ къ православной христіанской вѣрѣ*, Казань 1881.

Abstrakt

Monografia stawia sobie za cel ukazanie literackich wizerunków Arabek i Persjanek z IV–VIII w., pojawiających się w tekstach staroruskich z XI–XVI w. W trzech pierwszych rozdziałach znajdzie Czytelnik omówienie obrazu kobiet, żyjących na Bliskim Wschodzie w erze przedmuzułmańskiej: mieszkanek perskiego imperium Sasanidów, ale nade wszystko – członkiń wielu plemion arabskich, znajdujących się w interesującym nas tu okresie na różnym stopniu rozwoju społecznego i cywilizacyjnego. Rozdział czwarty poświęcony został pierwszym muzułmankom, tj. żonom i córkom proroka Mahometa, a piąty – Arabkom z epoki ekspansji militarnej wyznawców islamu w basenie Morza Śródziemnego, w której pozostawali oni pod panowaniem przedstawicieli dynastii Umajjadów (661–750).

Materiał badawczy stanowią natomiast teksty, powstałe kilka stuleci po opisywanych w nich wydarzeniach i na odmiennym kulturowo obszarze, tj. w środowisku Słowian, którzy przyjąwszy chrześcijaństwo w obrządku wschodnim, weszli w sferę bezpośredniego oddziaływania cywilizacji bizantyńskiej (Bułgarzy, Serbowie, Rusini). Tłumacząc – od IX stulecia – na język staro-cerkiewno-słowiański utwory, spisane po grecku na terytorium cesarstwa wschodniorzymskiego, mieli oni możliwość zapoznać się z wieloma przekazami, zawierającymi informacje o ludach zamieszkujących terytoryj Bliskiego Wschodu w IV–VIII w., z których niektóre były nawet przekładami lub parafrazami wcześniejszych źródeł syryjskich, arabskich, perskich czy koptyjskich.

Słowa kluczowe: literatura cerkiewnosłowiańska, literatura staroruska, literatura bizantyńska, Arabowie, Persja, Islam, historia kobiet

Abstract**Khadijah and Her Black-Eyed Sisters:
The Image of Middle Eastern Women from the Era of the Birth of Islam
in the Medieval Literature of the Byzantine-Slavic Circle**

The monograph aims to show literary images of Arab and Persian women from the 4th–8th centuries in the Old Rus' writings from the 11th–16th century. In the first three chapters, the reader will find a discussion of the image of women living in the Middle East in the pre-Muslim era: women who were part of the Sassanid Persian Empire, but, above all, members of various Arab tribes, which in the discussed period were at different stages of social and civilizational development. The fourth chapter is devoted to the first Muslim women, that is, the wives and daughters of the Prophet Muhammad, and the fifth, to Arab women from the era of the military expansion of the followers of Islam in the Mediterranean, where they came under the rule of the Umayyad dynasty (661–750).

The research material consists of texts written several centuries after the events described in them and in a culturally different area, that is, in the environment of the Slavs who, having adopted Christianity in the Eastern rite, came under the direct influence of the Byzantine civilization (Bulgarians, Serbs, and the Rus'). In the 9th century, they started translating into Old Church Slavic language works that had been written in Greek on the territory of the Eastern Roman Empire. This gave them the opportunity to get acquainted with various sources containing information about the peoples inhabiting the territory of the Middle East in the 4th–8th centuries, some of which were even translations or paraphrases of earlier Syrian, Arabic, Persian, or Coptic sources

Keywords: Church Slavic literature, Old Rus' literature, Byzantine literature, Arabs, Persia, Islam, women's history

Indeksy



Indeks osób

A

- Abbasydzi, sunnicka dynastia 140, 146
Abd al-Malik ibn Marwan, kalif z dyn. Umajjadów 145, 154, 160
Abraham, biblijny patriarcha 61, 71, 158
Abu Karib Asad, król Himjarytów 93
Acepsymas, męczennik, święty 47, 48
Achemenidzi, dynastia perska 29, 153
Adam, postać biblijna 61
Adramelech, patrz: Abd al-Malik ibn Marwan 145, 177
Afanasiewa Tatiana 16
Aisza, żona Mahometa 133, 136, 137, 160, 161
A'isza bint Abi Bakr, patrz: Aisza
Aitalas, męczennik, święty 47, 48
Al-Harith ibn Dżabalal, władca Ghasanidów 76
Al-Husajn ibn Ali, wnuk Mahometa 134
Al-Mamun, kalif Bagdadu 140
Al-Mundhir III ibn Al-Nu'man (Alamundar), władca Lachmidów 77
Al-Walid I, kalif z dyn. Umajjadów 140
Alamundar, patrz: Al-Mundhir III ibn Al-Nu'man
Alamundar, książę saraceński w przekazach bizantyńskich 78
Aleksander Wielki, król i wódz macedoński 17, 18
Aleksy, arcybiskup nowogrodzki 58
Ali, zięć Mahometa 133–135
Ali ibn Abi Talib, patrz: Ali
Allah, muzułmańskie imię Boga 132, 135
Ammoniusz, mnich 74, 143
Amina bint Wahb, matka Mahometa 135
Andrzej Kurbski, książę ruski, dowódca wojskowy i tłumacz 12, 120, 123
Anastazjusz I, ces. bizantyński 78
Anastazjusz Bibliotekarz, antypapież, opat, tłumacz 128

- Anna, matka Bogurodzicy 48
- Antoni, serbski mnich, pisarz i tłumacz 102
- Aretas, władca Saracenów, patrz: Al-Harith ibn Dżabalah
- Aretas, święty z Nadzranu 96–98, 100, 108, 168
- Arkadiusz, arcybiskup Cypru 76
- Arma, patrz: Azma
- Arseniusz Baraś, patrz: Antoni
- Artemida, bogini 43, 159
- Arystobulos, dyplomata bizantyński 57, 62
- Ashbrook Harvey Susan* 96
- Asmodoch, ojciec św. Golenduchy 56
- At-Tabari, arabski historiograf 132
- Atanasova Diana* 97
- Atanazy Nikitin, kupiec twerski 23, 24, 118, 134, 158
- Atanazy Rusin, mnich 103
- Azariasz, bohater biblijnej *Księgi Daniela* 30, 63
- Azma, ojciec św. Synklityki 107
- Azmeni, patrz: Azma
- B**
- Babaj Wielki, dostojnik i teolog Asyryjskiego Kościoła Wschodu 54
- Bahram II, władca perski z dyn. Sasanidów 35
- Bahram V, władca perski z dyn. Sasanidów 34, 44
- Batunsky Mark* 115
- Bazyli I, ces. bizantyński 65
- Bohmit, wariant imienia Mahometa w źródłach ruskich 117
- Bolesław Chrobry, pierwszy król Polski 152
- Bralewski Sławomir* 27
- Brock P. Sebastian* 34, 96
- Bushkovitch Paul* 115
- C**
- Chadidża, żona Mahometa 120, 123–130, 133, 134, 136, 137, 160, 161, 170
- Chadidża bint Chuwajlid, patrz: Chadidża
- Chananiasz, bohater biblijnej *Księgi Daniela* 30, 63
- Chors, bóg 117
- Chosroes I Anoszirwan, władca perski z dyn. Sasanidów 54, 57, 60, 62
- Chosroes II Parwiz, władca perski z dyn. Sasanidów 53, 54, 60, 164, 165
- Cyprian Cambłak, metropolita moskiewski 16
- Cyryl z Turowa, biskup, moralista i pisarz 30
- Cyryl ze Scytopola, bizantyński mnich i hagiograf 74, 75, 77
- D**
- Dadas, męczennik 49, 51, 52
- Dahdar, patrz: Ruhm
- Daniel, igumen staroruski 141, 158
- Daniel, metropolita moskiewski 19, 132
- Daniel, prorok biblijny 30, 63, 153, 178
- Dariusz, władca imperium Achemenidów 153

Demetriusz Kantakuzen, pisarz serbski 102

Demetriusz Kydones, bizantyński teolog i polityk 14, 120

Detoraki Marina 97, 98

Digana, patrz: Chadidża

Dionizjusz z Furny, mistrz sztuki pisania ikon 50

Doma, patrz: Ruhm

Domicjan, arcybiskup Melitene 55, 57

Dymitr Doński, wielki książę moskiewski i włodzimierski 10

E

Efrem Syryjczyk, mnich i Ojciec Kościoła 23

Elesboas, patrz: Kaleb

Ella Asbeha, patrz: Kaleb

Elżbieta, diakonisa 107

Epifaniesz z Salaminy, biskup cypryjski 10, 12, 23

Eudokia Persjanka, męczennica, święta 44–46, 159

Eufrozyn, mnich 51

Eustracjusz, prezbiter Hagia Sofia w Konstantynopolu 55–57, 59, 61–63

Eutymiusz, święty 74, 75

Eutymiusz Zygaben, bizantyński teolog i egzegeta 13, 119, 128

Euzebiusz-Efrem, mnich 76

Ewa, postać biblijna 61, 63

Ewagriusz Scholastyk, historyk Kościoła 55

F

Fatima, córka Mahometa 133–136, 160

Fatima bint Muhammad, patrz: Fatima

Ferwuta, patrz: Tarbo

Filipczak Paweł 27

G

Gabelas, męczennik 49, 51, 52

Gabriel, archanioł 125, 170

Garitte Gérard 55

Golenducha (Maria), święta 54–64, 159, 162, 164, 165

Gregencjusz, biskup Zafaru, święty 95, 101, 103

Grzegorz, patrz: Gregencjusz

Grzegorz Bar Hebraeus, autor syryjski 83

Grzegorz Dekapolites, bizantyński mnich i święty 119, 140

Gudelia, męczennica 52

H

Hagar, postać biblijna, niewolnica Sary 71, 158

Heraklit, filozof grecki 117

Herakliusz, ces. bizantyński 56, 176

Herod, namiestnik Galilei i król Judei 52

Holasek Andrzej R. 28

Hormizd IV, władca perski z dyn. Sasaniów 54, 57, 60, 62

Hudayyah, służąca 107

I

Ija, męczennica, święta 44, 46, 47, 159

Irfan Shabid 80, 96

- Iwan III Srogi, wielki książę moskiewski 24
- Iwan IV Groźny, car rosyjski 19
- Izmael, postać biblijna, syn Abrahama 71, 158
- J**
- Jabłkowska Joanna* 27
- Jagusiak Krzysztof* 27
- Jakub-Światosław, despotes bułgarski 11
- Jan, brat Pawła z Samosaty 68, 69
- Jan III, arcybiskup nowogrodzki 58
- Jan Asen II, car bułgarski 11
- Jan Egzarcha, pisarz i tłumacz bułgarski 23
- Jan Hezychasta, święty 77
- Jan Malalas, kronikarz bizantyński 6, 17
- Jan z Damaszku, teolog i pisarz kościelny 9–13, 119, 122, 131, 132
- Jan z Nikiu, kronikarz koptyjski 56, 57
- Jan Zonaras, kronikarz bizantyński 8, 9, 18, 31, 119
- Jazdgird I, władca perski z dyn. Sasanidów 34, 38
- Jazdgird II, władca perski z dyn. Sasanidów 34
- Jerzy Mnich (Hamartolos), mnich bizantyński 6, 7, 13, 17, 32, 66, 72, 83–85, 89, 92, 119, 121–123, 127
- Jonasz, prorok starożytnego Izraela posłany do Niniwy 63
- Józef, postać biblijna, zarządca w Egipcie 151
- Józef, męczennik, święty 47–49
- Józef Dhu Nuwas, król Himjaru 94, 95, 101, 106, 108, 111, 112, 159
- Józef Flawiusz, żydowski historyk 18
- Józef Hymnograf, uczoney, poeta i mnich bizantyński 57
- Józef Wołocki, mnich i święty ruski 103
- Justyn II, ces. bizantyński 60
- Justynian I Wielki, ces. bizantyński 6, 44
- K**
- Kaleb, król etiopski 94, 98–101
- Kalinika, matka Pawła z Samosaty 65, 69, 70
- Kandyda, żona Bahrama II 35
- Katarzyna, męczennica, święta 50
- Kawecka Agata* 27
- Kazdoja, męczennica, święta 49–53, 159
- Klemens Smolatycz, metropolita kijowski 30
- Kokoszko Maciej* 27
- Konstancjusz II, ces. rzymsko-bizantyński 93
- Konstans II, ces. bizantyński 176
- Konstantyn I Wielki, ces. rzymsko-bizantyński 20
- Konstantyn IV, ces. bizantyński 69
- Konstantyn Brâncoveanu, gospodar 50
- Konstantyn-Cyryl, święty 115
- Konstantyn-Sylwian, herezjarcha 69
- Konstantyn Manasses, metropolita Naupaktos, pisarz bizantyński 18
- Kosmas Indikopleustes, mnich i geograf bizantyński 4, 5, 23, 91

Krzęzel Piotr 27

Krystyna Persjanka, męczennica, święta
53, 54

Krzyszewska Karolina 27

Kurajszyci, klan 158

L

Leszka Mirosław J. 28

Lequeux Xavier 43

Lequin Michael, wydawca francuski 122

Lichaczow Dymitr 118

Lucjusz, ariański metropolita Aleksandrii
81, 85, 167

Ludwik, rzymianin, podróżnik patrz:
Ludovico di Varthema

Ludovico di Varthema, podróżnik 135

M

Madikarib Dżafur, król Himjaru 94

Mahomet, twórca i prorok Islamu 2,
12, 23, 27, 72, 92, 115–121, 123–126,
128–136, 139, 141, 158, 160, 161, 170, 176

Majer Marek 27

Makary, arcybiskup nowogrodzki, metro-
polita moskiewski 14, 22, 25, 36, 48,
51, 59, 67, 74–76, 98, 103, 121, 144

Makary, mnich konstantynopoliński
46

Maksym Grek, patrz: Michał Trivolis

Mamaj, wódz tatarski 117

Mamed (Mahomet) 117

Mamelchta, męczennica 40–43, 159

Mamonicze, właściciele drukarni w Wil-
nie 123

Mani, przywódca religijny 32

Manuel II Paleolog, ces. bizantyński 17

Maria, żona Konstantyna Brâncoveanu 50

Marcin Bielski 18

Marinow Kiril 27

Maurycjusz, ces. bizantyński 55, 57, 60,
164

Mawia, królowa Tanuchidów 78–81, 83–87,
89, 90, 140, 159, 160, 162, 166, 167

Michał III, ces. bizantyński 146

Michał Synkellos, sekretarz patriarchów
Jerozolimy i Konstantynopola, kazno-
dzieja-święty 10–13, 72, 122, 131

Michał Syryjczyk, kronikarz syryjski 83

Michał Trivolis, mnich bizantyński, patrz:
Maksym Grek

Michał z Ławry św. Saby w Jerozolimie,
mnich-święty 141, 144–146, 151, 153,
154, 161, 176–179

Minczew Georgi 27

Miszael, bohater biblijnej *Księgi Da-
niela* 30, 63

Mściśław II Harald, książę nowogrodz-
ki 57

Mobed, zoroastryjski kapłan perski
38, 39

Mojżesz, mnich, biskup 80, 81, 85, 89,
166, 167

Mojżesz Węgrzyn, jeniec Bolesława Chro-
brego 152

Muhammad ibn Abd Allah, patrz:
Mahomet

Mysłińska-Brzozowska Elżbieta 28

Myzuch, matka św. Golenduchy 56

N

- Nabuchodonozor II, król babiloński
z dyn. chaldejskiej 30, 62, 63, 70
- Nestoriusz, mnich, teolog, patriarcha
Konstantynopola 33
- Neusner Jacob* 38
- Nikefor II Fokas, ces. bizantyński 17
- Nikefor Kallistos, historiograf bizan-
tyński 56
- Nikefor Ouranos, urzędnik i dowódca
bizantyński 76
- Niketas z Bizancjum, uczony bizan-
tyński 13
- Nil Sorski, myśliciel staroruski 75, 76
- Noe, biblijny patriarcha 61

O

- Olga, księżna kijowska 92, 161

P

- Paleologowie, dynastia bizantyńska 89
- Papadopoulos-Kerameus Atanazy* 59
- Paraskiewa Piątnica, święta 46, 54, 107
- Paweł z Samosaty, biskup Antiochii 65,
67, 69
- Pentek Zdzisław* 28
- Perun, bóstwo słowiańskie 117
- Piotr I, car bułgarski 6, 31
- Piotr, igumen 66
- Piotr z Sycylii, dyplomata bizantyński
65–67, 70
- Pliniusz Starszy, historyk i pisarz rzym-
ski 93
- Pomialovskij I.* 74

- Prokopiusz z Cezarei, historyk bizan-
tyński 44, 77
- Pseudo-Metody z Patary, autor dzieł apo-
kryficznych 23
- Potifar, postać biblijna 151

R

- Riccardo z Monte Croce, włoski domini-
kanin, misjonarz, podróżnik 12, 14,
119, 120, 128
- Roman I Lekapen, ces. bizantyński 17
- Rufin z Akwilei, historyk Kościoła 79, 80
- Ruhm, inne imię św. Synklityki 107
–112, 159
- Ruhayma, patrz: Ruhm
- Rurykowicze, ród, dynastia ruska 17,
18, 73

S

- Saba, królowa, postać biblijna 92
- Saida, żona kalifa Abd al-Malika ibn Mar-
wana 141, 145, 146, 148, 150, 153,
154, 160–162, 177–179
- Salawat, bóg 117
- Salomon, postać biblijna, król Izraela 92
- Sandulia, męczennica 47–49, 159
- Sara, postać biblijna, żona Abrahama
71, 158
- Sasanidzi, dynastia perska 2, 30, 32–34,
47, 53, 70, 157, 158, 160, 277
- Sebastian Münster, szwajcarski hebraista,
wydawca, humanista 136
- Sergiusz Bahir, mnich ariański lub nesto-
riański 125

- Shahid Irfan* 80, 96
 Shushandukht, żona szacha Jazdgirda I 38
Skowronek Małgorzata 27
 Sokrates Scholastyk, historyk Kościoła 79–82
 Sozomen, historyk Kościoła 79, 81, 82
 Stefan, biskup Hierapolis 55, 56
 Stefan Lazarewicz, władca serbski 8
 Symeon I Wielki, car bułgarski 6, 11, 15, 31
 Symeon bar Sabba, biskup Seleucji-Ktezyfonu 35, 37, 159
 Symeon Logoteta, hagiograf bizantyński, święty 7, 9, 119, 127
 Symeon Słupnik Młodszy, święty 76
 Symeon z Beth Arsham, biskup syryjski 95, 97, 108, 111, 112
 Synklityka Nadźrańska, męczennica, święta; patrz również: Ruhm, Doma, Dahdar
 Szapur II, władca perski z dyn. Sasanidów 34, 35, 37–40, 43, 47, 48, 50, 52, 53, 69, 140, 159
- T**
 Tahna, matka Ummah 107
 Tarbo, męczennica, święta, patrz: Ferwuta
 Teodor Abu Kurra, melkicki biskup i teolog 122, 146
 Teodor Lektor, pisarz bizantyński 78, 81, 83, 89
 Teodor z Edessy, święty 140–146, 148, 150, 153, 158
- Teodora z Paflagonii, matka ces. Michała III 146
 Teodoret z Cyru, historyk i pisarz kościelny 79, 82
 Teodozjusz II, ces. bizantyński 44
 Teofanes, historyk i kronikarz bizantyński 83, 121, 127, 128
 Teofil, biskup Zafaru 93
 Teofil z Edessy, uczoney i tłumacz syryjski 122
 Teofilakt Symokatta, historyk bizantyński 56
Thomson Francis 142
 Tomasz, prezbiter 30
Tvorogov Oleg V. 83
 Tyberiusz II, ces. bizantyński 60
- U**
 Umajjadzi, dynastia 2, 139, 140, 144, 145, 154, 158, 160, 277
 Umm Kulsum, córka Mahometa 133, 136, 160
 Umm Kulthum bint Muhammad, patrz: Umm Kulsum
 Ummah, dziewica konsekrowana 107, 113
- W**
 Waballat-Atenodor, syn Zenobii 78
 Walens, ces. bizantyński 80, 81, 159
 Wallada bint al-Abbas, żona kalifa Abd al-Malika ibn Marwana 146, 154, 160
 Wasyl Mamyrew, diak 24
 Wasyl Papin, poseł Iwana III Srogiego 24
 Wiktor, *magister equitum* 81

Władysław Gramatyk, mnich bułgarski,
teolog, historyk 98, 102

Włodzimierz I Wielki, książę kijowski
19, 22

Wolińska Teresa 27

Wolski Jan M. 27

Y

Yazdanducht, męczennica patrz: Sandulia

Z

Zachariasz Retor, kronikarz bizantyń-
ski 77

Zajd, przyjaciel Mahometa 132

Zajd ibn Haritha, patrz: Zajd

Zaj nab 131–133, 136, 137, 160, 161

Zaj nab bint Dżachs, patrz: Zaj nab

Zenobia, królowa Palmyry 78



Indeks nazw geograficznych i etnicznych

SKRÓTY

cieśn. – cieśnina, **etn.** – lud, plemię, grupa etniczna, **g.** – góra, wzgórze, **kr.** – kraina, kraj, państwo, **m.** – miasto, miejscowość, **rz.** – rzeka

A

Adeńska Zatoka 91, 158
 Adrianopol, m. 81
 Agareni, etn. (inne określenie Arabów)
 72, 117, 158
 Akka, m. 14
 Aksum (Etiopia), m. 5, 93
 Al-Hidżaz, kr. 93, 157, 158, 160
 Aleppo, m. 79
 Antiochia, m. 33
 Arabowie (arabskie plemiona), etn. 2, 4,
 27, 71, 73, 78–80, 82, 85, 90, 109, 122,
 129, 140, 158
 Arabskie Morze 24
 Arabski Półwysep, kr. 5, 91, 93, 101, 124,
 157, 160
 Arbela, m. 48
 Astrachań, m. 24
 Athos, g. 7, 8, 25, 55, 98, 102, 103, 119, 141

B

Bab al-Mandab, cieśn. 91
 Babilon, m. 29, 30, 146, 177
 Bagdad, m. 14, 146
 Baku, m. 24
 Bałkany, kr. 9, 13, 45, 74, 76, 98, 119, 142,
 157
 Bidara, m. 24

Bizancjum, kr. 4, 13, 20, 33, 44, 47, 50, 60
 Bizantyńczycy, etn. 73, 85, 129, 157
 Bliski Wschód, kr. 4, 22, 135, 136, 158, 162
 Bosfor, rz. 64
 Bukareszt, m. 101
 Bułgaria, kr. 6–9, 13, 18, 23, 31, 66, 72,
 74, 119
 Bułgarzy, etn. 2, 157, 277
 Bułgarzy Wołżańsko-Kamscy, etn. 73,
 115–117

C

Cetynia, m., monaster 97
 Chazarowie, etn. 115
 Chilandar, monaster na górze Athos 7,
 97, 98, 142
 Czerwone Morze 5, 91, 158

D

Dara, m. 64, 165
 Derbent, m. 24
 Divriği, m. 65
 Dniepr, rz. 24
 Dragomirna, m., monaster 142

E

Efez, m. 33
 Egipt, kr. 29, 56, 80, 124, 135, 170

Europejczycy, etn. 1, 29, 161

Etiopia, kr. 5, 92, 93

F

Fenicja, kr. 80

Florencja, m. 14

G

Ghassanidzi, etn. 75, 76, 158

Golgota, m. 153, 178

Gračanica, m., monaster serbski 40

Grecja, kr. 18, 19

H

Hagareni, patrz: Agareni

Himjar, kr. 92–95

Himjaryci/Himjarytki, etn. 91–93, 96,
98, 101, 104, 111, 112, 157–160

Homeryci, etn., patrz: Himjaryci

I

Indie, kr. 23, 24

Iran, kr. 29

Isfahan, m. 24

Italia, kr. 25

Iviron, monaster na górze Athos 55, 141

Izmaelici, etn. (inne określenie Arabów
lub Turków) 4, 72, 73, 158

J

Jatrib (Medyna), m. 126, 170

Jemen, kr. 91, 157

Jerozolima, m. 42, 57, 64, 141, 145, 148,
154, 160, 165, 176, 177

Judejczycy, etn. 29

K

Karakalu, monaster na górze Athos 102

Karbala, m. 134

Kaspijskie Morze 24

Kijów, m. 45

Konstantynopol, m. 6–9, 17, 18, 40, 44,
46, 55, 57, 64, 76, 80, 81, 121, 165, 176

Krym, kr. 24

Kseropotamu, monaster na górze Athos
101

Kulikowe Pole, m. 100

L

Lachmidzi, etn. 75, 77, 78, 98, 158

Lipki (Tatarzy), etn. 118

M

Malabarskie Wybrzeże 5

Medyna, m. 135

Mekka, m. 93

Mezopotamia, kr. 29

Mongołowie (Tatarzy), etn. 4, 23, 73,
100, 116, 158

Moskwa, m. 3, 19, 22, 24–26

Mosul, m. 14

N

Nadżran, m. 93–96, 98, 100, 104, 105,
108–110, 112, 140, 159, 160, 161, 168

Nieriedica, g. 45

Nikea, m. 81

Nisibis, m. 57, 64, 165

Nowogród Wielki, m. 41, 45, 57, 58, 162

O

Orient, kr. 5, 158, 161

Ormuz, m. 24

Ostrogoci, etn. 80, 81

P

Palestyna, kr. 14, 80, 85, 122, 124, 129, 166,
170, 176

Peć, m. 40, 102

Persja, kr. 5, 24, 29, 31–34, 37, 42, 54, 60,
64, 65, 67, 69, 75–77, 140, 159

Pieczynowie, etn. 4, 73, 116

Pljevlja, serbski monaster 102

Połowcy, etn. 4

Presław, m. 13, 15

R

Riła, m. 98, 102, 143

Rhathou, m. 74, 143

Rusini, etn. 2, 4, 11, 73, 76, 158, 277

Ruś, kr. 3–9, 11, 14–16, 18–24, 29, 32, 35,
40, 41, 44, 46, 58, 59, 67, 71, 73–77, 91,
93, 98–100, 103, 107, 113, 116–123, 131,
133, 143, 151, 157, 158, 160

Rzeczypospolita Obojga Narodów, kr.
120

S

Saraceni, etn. (inne określenie Arabów)
4, 13, 72–74, 76, 77, 80, 83, 84, 89, 131,
132, 135, 136, 158, 160, 162, 176, 177

Sarajewo, m. 11, 16

Seleucja-Ktezyfon, m. 33, 35, 38, 159

Serbia, kr. 7, 8, 11, 13, 15, 18, 119

Serbowie, etn. 2, 157, 277

Skopie, m. 67, 97

Słoboda Aleksandrowska, m. 19

Słowianie, etn. 2, 4, 13, 71, 97, 141, 142,
158, 277

Słowianie Wschodni, etn. 5, 31, 73,
119, 120

Smoleńsk, m. 24

Sri Lanka, kr. 5

St. Petersburg, m. 3, 19, 22, 30

Stara Płanina, g. 11

Staro Nagoričino, m. 40, 45

Surpatele, monaster rumuński 50

Syjon, g. (wzgórze w obrębie Jerozolimy,
synonim tego miasta) 29

Synaj, g. 5, 74, 143

Syria, kr. 79, 129, 135

Syryjczyk, etn. 6, 55, 83

Ś

Śródziemne Morze 2, 5, 26, 139, 277

T

Tafar, m., patrz: Zafar

Tanuchidzi, etn. 79, 81, 140, 158, 159

Târgoviște, m. 50

Tatarzy, etn. patrz. Mongołowie

Tbilisi, m. 55

Tebryz, m. 24

Trapezunt, m. 24

Turcja Osmańska, kr. 25

Turcy Osmańscy, etn. 17, 116, 158

Turcy Seldżuczcy, etn. 158

V

Visoki Dečani, serbski monaster 97, 102

W

Watopedi, monaster na górze Athos 25

Wenecja, m. 135

Wielka Ławra, monaster na górze Athos
102, 103

Wielkie Tyrnowo, m. 45

Włodzimierz nad Kłazmą, m. 10

Wołokołamsk, m. 18, 25

Z

Zafar (Tafar), m. 93–95, 101

Zatoka Perska 5

Zograf, monaster na górze Athos 8, 98

Żydzi, etn. 26, 38, 117, 168, 170





BYZANTINA LÓDZIENSIA

1997–2021

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, red. **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 wczesnobizantyńskich*, 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)*, tom I–II, Łódź 2001, pp. 786.

[*History and bibliography raisonné of Polish Byzantine studies (1800–1998)*]

VII.

Mirosław Jerzy Leszka, *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich 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 antyku 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 Byzantium (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, red. **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, *Ideal 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.)*, część 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 (secondo moitié du siècle de notre ère)*, Łódź 2013, pp. 236.

XIX.

Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II–VII w.), część II, *Pokarm dla ciała i ducha*, red. **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, eds. **Teresa Wolińska, Paweł Filipczak**, Łódź 2015, pp. 601.

XXIII.

Miasto na styku mórz i kontynentów. Wczesno- i średniobizantyński Konstantynopol jako miasto portowe, red. **Mirosław J. Leszka, Kiril Marinow**,

Łódź 2016, pp. 341.

[*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 Szefliński, *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-Palestine 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 Symmachy 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, pp. 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,
eds. **Mirosław J. Leszka**, **Kirił 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–Kraków 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*]

XXXVIII.

Zofia Rzeźnicka, Maciej Kokoszko, *Milk and Dairy Products in the Medicine and Culinary Art of Antiquity and Early Byzantium (1st–7th Centuries AD)*, Łódź 2020, pp. 229.

XXXIX.

Widmo Mahometa, cień Samuela. Cesarstwo bizantyńskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur (VII–XV w.), red. **Zofia A. Brzozowska, Mirosław J. Leszka, Kiril Marinow, Teresa Wolińska**, Łódź 2020, pp. 379.

[*Phantom of Muhammad, Shade of Samuel: Byzantine Empire in Relation to Members of Other Cultures and Religions (7th–15th c.)*]

XL.

Paweł Filipczak, *Namiestnicy rzymskiej Syrii w czasach przelomu (324–361 n.e.)*, Łódź 2020, pp. 286.

[*The governors of Roman Syria in the years of change (AD 324–361)*]

XLI.

Zofia A. Brzozowska, Mirosław J. Leszka, Teresa Wolińska, *Muhamad and the Origin of Islam in the Byzantine-Slavic Context: A Bibliographical History*, Łódź 2020, pp. 386.



Zofia A. Brzozowska

UNIwersYTET ŁÓDZKI
WYDZIAŁ FILOLOGICZNY
KATEDRA FILOLOGII SŁOWIAŃSKIEJ

ul. Pomorska 171/173
90-236 Łódź, Polska
zofia.brzozowska@uni.lodz.pl

