

Początki bizantyńskiego ikonoklazmu (726-754). Teksty źródłowe, wstępy i opracowanie M. Jesiotr, ks. J. Naumowicz, przekład M. Jesiotr, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2021, ss. 189

Niewątpliwie jednym z najciekawszych przedsięwzięć wydawniczych dotyczących historii Bizancjum w Polsce jest nowy projekt Biblioteki Bizantyńskiej UKSW, mający na celu publikację tekstów źródłowych, jak na razie dotyczących zjawiska ikonoklazmu. Pierwszy tom obejmuje korpus pism Jana z Damaszku w obronie świętych obrazów. W serii ukazało się również wydanie istotnych tekstów źródłowych pochodzących z tego okresu, który jest zwykle w mniejszy sposób przedstawiany obecnego we wszelkich omówieniach tematu ikonoklazmu, czyli z lat 754-787. Recenzowany tom, drugi w serii, obejmuje źródła do badań nad rozpoczęciem sporów ikonoklastycznych w 726 r. oraz ich pierwszej fazy, do 754 r.

W rozdziale pierwszym znalazły się tłumaczenia materiałów należących do spuścizny Germana, patriarchy Konstantynopola, także pisma przypisywane jego autorstwu ze względu na popularność teologa, jednego z najważniejszych obok Jana z Damaszku obrońcy kultu ikon w okresie pierwszego ikonoklazmu. Są to np. listy do biskupów małoazjatyckich, a także mowy i część *Narratio de haeresibus et synodis*. W drugim rozdziale zaprezentowano tłumaczenia żywotów Grzegorza II (715-731) i Grzegorza III (731-741), jednych z ostatnich papieży rzymskich tzw. okresu bizantyńskiego¹. Pisma te dotyczą przede wszystkim zachowania obydwu hierarchów wobec wydarzeń mających miejsce w cesarstwie w kontekście kontrowersji ikonoklastycznej. Znajdują się tutaj także listy Grzegorza II do patriarchy Germana i cesarza Leona III, których wiarygodność nie jest jednak powszechnie uznawana za pewną. Uzupełnieniem materiału dotyczącego działalności papieskiej wobec ikonoklazmu są listy

¹ Na temat tego okresu w historii papieżstwa zob. m.in. niewymienioną w omawianej pracy: A.J. Ekonomou, *Byzantine Rome and the Greek Popes. Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590-752*, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth 2007, s. 244-297.

Grzegorza III do Antonina z Grado oraz fragmenty kroniki patriarchów Grado, a także list papieża Hadriana I do Karola Wielkiego, zawierający wzmianki na temat okoliczności zwołanego przez Grzegorza III synodu w 731 r. Znalazł się tutaj też przekład inskrypcji króla Longobardów Liutpranda z kościoła w Corteolonia. Rozdział trzeci to tłumaczenia dzieł historiograficznych, przede wszystkim *Zwięzłej historii* Nicefora Patriarchy oraz *Chronografii* Teofanesa Wyznawcy. Powstały one co prawda po zakończeniu pierwszych sporów ikonoklastycznych, ale przygotowywały je osoby dość mocno zaangażowane w późniejsze konflikty po stronie ikonodulów. Znajdziemy tu również tłumaczenie fragmentów *Zwięzłej kroniki* Jerzego Mnicha, powstałej już po drugim ikonoklazmie, a także relację Jana z Antiochii, przedstawiciela wschodnich patriarchatów pozostających pod władzą muzułmańską na piątej sesji soboru nicejskiego, na temat Jazyda II i jego edyktu. Ostatni rozdział to tłumaczenie korpusu źródeł hagiograficznych, dotyczących losów męczenników broniących wizerunku Jezusa Chrystusa na bramie Chalke: św. Teodozji, św. Marii i dziewicy męczenników z Konstantynopola. Uzupełnieniem powyższego materiału jest Żywot patriarchy *Germana*.

Wszystkie znajdujące się w zbiorze teksty zostały poprzedzone omówieniem dotyczącym m.in. autorstwa, historii powstania danego utworu, jego struktury i autentyczności formalnej, a także wiarygodności przekazanych informacji. We wstępie zaprezentowano krótkie wyjaśnienie najistotniejszych terminów teologicznych dotyczących ikonodulów i ikonoklastów, używanych tak w grece, jak i w łacinie. Praca uzupełniona została o streszczenie w języku angielskim (s. 157-158), wykaz skrótów (s. 159-160), bibliografię (s. 161-172), a także rozwinięty zestaw pożytecznych indeksów (biblijny – s. 173-176; osobowy – s. 177-180; soborów i synodów – s. 181; autorów i pism – s. 182-189).

Kilka uwag odnośnie wstępu. Co do wzmianki ze strony 11, zgodnie z którą dzieło Teofanesa Wyznawcy powstało przed 815 r. dodać wypada, że istnieją przecież interpretacje, według których nie jesteśmy w stanie z całą pewnością stwierdzić, która ostatecznie redakcja *Chronografii* dotarła do naszych czasów – treść kroniki mogła ulegać zmianom aż po rok 843, bo dopiero wtedy, po zakończeniu drugiego ikonoklazmu, stała się powszechniej znana². Na stronie

² Trudno stwierdzić, ile zmian redakcyjnych miało miejsce w *Chronografii* od momentu śmierci Teofanesa do śmierci Teofila, ostatniego cesarza ikonoklasty. Należy również pamiętać o ogromnym rozpowszechnieniu tekstu kroniki jako jednej z najbardziej popularnych w cesarstwie, co mogło doprowadzić do zmian bądź powstania pewnych wersji skróconych (P. Varona, *Problemas textuales de la historiografía griega del periodo bizantino medio*, [w:] „*Verae Lectiones*” *estudios de crítica textual y edición de textos griegos*, ed. M.M. Sanz Morales, M. Librán Moreno,

16 znalazła się wzmianka na temat usuwania obrazów z kościołów na terenach podległych władzy muzułmanów. Warto uzupełnić ten fragment o dość istotną możliwość interpretacyjną. Zjawisko to mogło bowiem wynikać z procesu adoptowania świątyń chrześcijańskich do miejsc zdalnych dla koegzystencji wyznawców Chrystusa i muzułmanów, używania ich jako wspólnych miejsc modlitwy. Badania archeologiczne, np. dotyczące świątyń regionu nadjordańskiego, przynoszą nam dane pozwalające potwierdzić, że do niszczenia wizerunków w kościołach faktycznie doszło. Mozaiki w tychże zostały tak przekształcone, by ukryć wszelkie zaprezentowane tam wcześniej przedstawienia antropomorficzne lub zwierzęce, pozostawić natomiast jedynie wzory geometryczne i roślinne. Jednocześnie uszanowano, nawet wręcz dodano, znaki krzyża, co świadczy o chrześcijańskiej realizacji wspomnianych powyżej zmian. Należy jednocześnie zwrócić uwagę na wzmianki dokumentujące jednostkowe przypadki muzułmańskich modłów dokonywanych w miejscach związanych z chrześcijaństwem. Praktyka ta dotyczyła nie tylko takich osób, jakim był Chalid al-Kasr, iracki gubernator, oskarżany o sprzyjanie chrześcijanom, ale także kalifów. Warto wspomnieć o okoliczności modłów ‘Umara ibn al-Chat-taba w pobliżu Kościoła Zmartwychwstania w Jerozolimie, Mu‘awiji i jego modlitwy na Golgocie po dokonaniu uroczystości wywyższenia do funkcji kalifa w Jerozolimie. Pewne relacje pochodzące jeszcze z początków III w. hidżry wskazują na organizowanie przez muzułmanów spotkań w kościele w Betlejem.

Islamski zakaz wkraczania do kościołów wynikał przede wszystkim z obecności w nich posągów (*tamdsil*) oraz obrazów (*suwar*). Jeżeli takowych nie było, modlitwa w świątyni chrześcijańskiej była w zasadzie dozwolona. Co ciekawe, część kościołów nadjordańskich zachowała fragmenty pomieszczeń, w których nie zniszczono mozaik antropomorficznych, jakby były one przeznaczone do wyłącznego użytku chrześcijan. Czy wobec powyższego można wziąć pod uwagę, że edykt Jazyda był w pewien sposób technicznym rozwiązaniem problemu dostępności budynków sakralnych, przygotowanych do organizacji większych spotkań modlitewnych, również dla muzułmanów? Z pewnością mamy zbyt mało danych, by odpowiedzieć na tak postawione pytanie, niemniej jednak, jak widać z powyższego, istnieją pewne przesłanki mogące wskazywać na zasadność zasugerowanej interpretacji³.

Huelva 2009, s. 327-328). Trudno więc twierdzić, że tekst, który obecnie mamy do dyspozycji, można uznać za jego ostateczną wersję autorstwa Teofanesa (N.G. Wilson, *A Manuscript of Theophanes in Oxford*, „Dumbarton Oaks Papers” 1972, t. 26, s. 357-360).

³ Więcej zob.: M. Piccirillo, *Les mosaïques d’époque omeyyade des églises de la Jordanie*, „Syria. Archéologie, Art et histoire” 1998, t. 75, s. 263-278.

W rozdziale pierwszym, we wstępie do tekstów związanych z patriarchą Germanem, brakuje chociażby krótkiej charakterystyki jego pontyfikatu, co byłoby zasadne ze względu na upowszechniający cel niniejszej publikacji. Odwołano się tutaj do szczegółowego zagadnienia przyczyn powstania i datacji listów do biskupów małoazjatyckich, ale nie uwzględniono tego epizodu w szerszym kontekście. Nie jest to jednak jakkolwiek znaczącą uciążliwość, pochwalić natomiast należy dokładne omówienie każdego z pism, a także skrupulatne wyjaśnienia dotyczące nawiązań do Pisma Świętego, Ojców Kościoła czy autorów *Historii Kościelnych*, znajdujących się w analizowanych tekstach. Wyjaśnienia te dotyczą więc nie tylko zagadnień historycznych – datacji powstania danego dzieła czy zachowanych rękopisów, ale zawierają również elementy krytyki teologicznej, co pozwala, np. w przypadku pism Germana, wykazać możliwość falsyfikacji dzieła ze względu na pojawienie się w nim poglądów niemożliwych do pogodzenia z ówczesną ortodoksją.

W rozdziale drugim warto zwrócić uwagę na dwukrotne (s. 65 i 76) rozpatrywanie zagadnienia, czy Grzegorz II w sposób biegły posługiwał się w greką, czy możliwe było cytowanie przez niego greckich tekstów patrystycznych. Abstrahując od funkcji, jaką pełnił, należy przecież pamiętać, że był prawdopodobnie Grekiem, wywodzącym się z bizantyńskiej części Italii. Czy można wobec tego podejrzewać, by nie był związany z grecką kulturą, także patrystyczną? W kontekście ewentualnych anachronizmów (s. 77), które możemy odnaleźć w listach Grzegorza II do Leona, wydaje się, że zagadnienie wymaga jeszcze rozwinięcia. W takim kształcie, w jakim zostały przedstawione w omawianych komentarzach, nie można uznać przytoczonych argumentów za decydujące. W istocie opieramy się bowiem na domysłach dotyczących postaci Apsimara i biskupa Teodozjusza na podstawie zbieżności miejsca pochodzenia. Przecież nawet w niniejszym dziele, na s. 84 (przypis 473) stwierdzono wyraźnie, że identyfikacja Apsimara jako syna Tyberiusza II jest niepewna, pojawia się bowiem również wersja związana z Teodozjuszem III, cesarzem z lat 715-717. Idąc dalej, zabrakło nieco szerszego omówienia znaczenia i wiarygodności fragmentów dotyczących zarazy w Konstantynopolu (s. 100-101, 114-115), traktowanej przez niektórych kronikarzy bizantyńskich jako widomy znak kary za działania ikonoklastyczne⁴. Podobnie też odnośnie istotnego zagadnienia

⁴ Por.: D. Marjanović, *Memories of plague in late 8th and early 9th century byzantine historiography*, „Acta historiae medicinae, stomatologiae, pharmaciae, medicinae veterinariae” 2019, t. 38, s. 8-20; D. Stathakopoulos, *Crime and Punishment. The Plague in the Byzantine Empire, 541-749*, [w:] L.K. Little, *Plague and the End of Antiquity. The Pandemic of 541-750*, Cambrid-

edyktu ikonoklastycznego Jazyda II nie uwzględniono nieco szerszego tła tego zagadkowego wydarzenia. Jego okoliczności wydają się bardziej skomplikowane, niż przedstawiono to w źródłach bizantyńskich i podążających za nimi pracach bizantynologicznych. Wystarczy zwrócić uwagę na teksty innej proveniencji, np. koptyjskie czy armeńskie, które ukazują znacznie szerszą skalę oddziaływania tego dokumentu, niż to wynika z przedstawionej w omawianej książce analizy⁵. Nie oznacza to oczywiście, że edykt miał jakikolwiek wpływ na działania chrześcijańskiego cesarza w Bizancjum i ta konkluzja autorów wydaje się ze wszech miar słuszna. Warto byłoby jednak wyjaśnić, że ikonoklazm Jazyda II prawdopodobnie różnił się zdecydowanie od tego w wersji bizantyńskiej (odnoszę się tutaj do uwag ze stron 104-105 oraz 123-125). W tym miejscu należy przypomnieć osiągnięcia współczesnej archeologii, zgodnie z którymi kościoły na terenach podległych władzy muzułmanów były nie tyle niszczone, co dostosowywane tak, aby mogły służyć równocześnie za budynek meczetu, jak i świątyni chrześcijańskiej. W kilku miejscach pojawiają się w tłumaczeniach wyrażenia typu „arabski sposób myślenia”, „myślący jak Saraceni” czy też „wierzący jak Saraceni” (s. 109, 111, 121). Komentujący jednak nie podjęli trudu wyjaśnienia tych sformułowań, a powinno się dodać w przypisach, że jest to nawiązanie nie tyle do ikonoklazmu (a taka interpretacja narzuca się niestety sama), lecz raczej występujące w ówczesnej grece obraźliwe określenie, którego używano równie dobrze w stosunku do ikonoduli (np. Jana z Damaszku) jako czczących idole (podobnie jak Arabowie w Mekce).

W tym kontekście krótka uwaga odnośnie analizy listu papieża Grzegorza III do Antonina z Grado. Zagadnienie niszczenia czy bezczeszczenia kościołów nie musi być wyolbrzymieniem, albowiem samo usunięcie świętych wizerunków spełniało dla części wiernych znamiona podobnego czynu. Kwestią niezro-

ge 2007, s. 99-118; D. Turner, *The Politics of Despair. The Plague of 746-747 and Iconoclasm in the Byzantine Empire*, „Annual of the British School at Athens” 1990, t. 85, s. 419-434. Por.: B. Cecota, *Plagi na muzułmanów? Kwestia epidemii w Chronografii Teofanesa Wyznawcy w relacjach dotyczących kalifatu i jego poddanych*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne” 2021, t. 22, z. 2, s. 29-45, gdzie próbuję wszakże wykazać, iż w większości przypadków trudno znaleźć jakiegokolwiek konotacje między wzmiankami o wydarzeniach takich jak zarazy, trzęsienia ziemi i inne plagi a jakimikolwiek negatywnymi czy pozytywnymi (z punktu widzenia Teofanesa) wydarzeniami politycznymi w kontekście przedstawionych w kronice dziejów muzułmańskich. Tak jakby podobna narracja była używana przede wszystkim dla opisu wydarzeń wewnętrznych w cesarstwie.

⁵ Por. B. Cecota, *Edykt ikonoklastyczny Jazyda II w świetle „Chronografii” (AM 6215) Teofanesa Wyznawcy*, „Byzantinoslovaca” 2010, t. 3, s. 37-46.

zumiały pozostać zagadnienie przeznaczenia budynków sakralnych do innych funkcji niż pierwotna – gospodarczych. Opisy podobnych czynów mogłyby wydawać się zdecydowanie wyolbrzymieniem, gdyż o takich sytuacjach ciężko mówić nawet na terenach podległych władcom islamskim⁶.

Szkoda, że nie udostępniono oryginalnego tekstu, dzięki czemu z publikacji mogliby korzystać również zagraniczni badacze, równoległe do innych wydań, szczególnie że niniejsza publikacja opatrzona została dobrze przygotowanym i obszernym komentarzem krytycznym. W obecnej postaci, oprócz niewątpliwej wartości jako materiał do wykorzystania podczas różnego rodzaju kursów specjalistycznych w trakcie studiów historycznych czy też teologicznych, tekst może stanowić dla wielu badaczy jedynie jeszcze jedną możliwość porównania i odniesienia się w kontekście kolejnej propozycji tłumaczenia, branej pod uwagę ewentualnie jako paralela do innych wydań w językach kongresowych, ale nie będącą konieczną do uwzględnienia jako wydanie oryginału. Takie niewielkie przecież uzupełnienie pozwoliłoby wykorzystać nasz rodzimy dorobek translatorski w znacznie szerszym zakresie niż dotychczas⁷.

⁶ Przypomnijmy chociażby sytuację związaną z przejęciem katedry św. Jana Chrzciciela w Damaszku za czasów Walida I. Choć jest to jeden z przypadków interpretowanych jako siłowa ingerencja i prześladowanie ze strony muzułmanów, to nie może być uznane za takowe w pełnym sensie tego słowa, chociażby dlatego, że chrześcijanie otrzymali rekompensatę w postaci innych terenów w mieście (R. Hillenbrand, *Islamic Architecture. Form, Function and Meaning*, New York 1994, s. 69). Sam Teofanes Wyznawca zauważył też np. w relacji 6183, w której opisane są prace nad odbudową świątyni w Mekce, że kalif 'Abd al-Malik chciał użyć w tym celu pewnych elementów z kościołów jerozolimskich, znajdujących się w ogrodach Getsemani. Kiedy jednak miejscowa społeczność chrześcijańska (z Sergiuszem ibn Mansurem, ojcem Jana z Damaszku, na czele) poprosiła go, by tego nie robił, z kolei Justynian II przysłał inne kolumny, potrzebne do budowy, muzułmański władca przystał na tę propozycję (*Theophanis Chronographia*, AM 6183, ed. C.G. de Boor, Lipsiae 1883, s. 365.21-28). Motywy z kalifem żądającym kolumn z kościoła chrześcijańskiego, które mają zostać wykorzystane do budowy muzułmańskiego domu modlitwy, pojawiały się również w historiografii islamskiej, np. al-Makdisi opisał w podobny sposób (oczywiście z perspektywy muzułmańskiej) okoliczności budowy Białego Meczetu w Ramli przez Hiszama ibn 'Abd al-Malika (N. Abu Assab, *The Umayyad's Attitude towards the Christian Sacred Sties in Islamic Jerusalem*, „Journal of Islamic Jerusalem Studies” 2014, t. 14, s. 29).

⁷ Dobrym przykładem może być tu ośrodek bizantynologiczny w Łodzi, w którym wydaje się tłumaczenia wraz z tekstem oryginalnym zob. np.: M.J. Leszka, S. Wierzbiński, *Komes Marcellin vir clarissimus. Historyk i jego dzieło*, Byzantina Lodziensia XLV, Łódź 2022; M. Cyrulski, *Michał Panaretos. Kronika trapezuncka. Przekład, komentarz historyczny i filologiczny*, Series Ceranea 6, Łódź 2020.

Reasumując, wspomniane wyżej drobne niejasności nie mogą przesłonić w żadnym razie radości z faktu publikacji w języku polskim tak obszernego korpusu źródeł pomocnych w prowadzeniu badań nad rozwojem bizantyńskiego ikonoklazmu. Pozostaje jedynie wyrazić nadzieję, że prace rozpoczęte w ramach serii Biblioteki Bizantyńskiej UKSW będą kontynuowane, obejmując inne obszary poszukiwań badawczych dotyczących różnorodnych aspektów historii cesarstwa.

Bibliografia

Abu Assab N., *The Umayyad's Attitude towards the Christian Sacred Sties in Islamic Jerusalem*, „Journal of Islamic Jerusalem Studies” 2014, t. 14.

Cecota B., *Edykt ikonoklastyczny Jazyda II w świetle „Chronografii” (AM 6215) Teofanesa Wyznawcy*, „Byzantinoslovaca” 2010, t. 3.

Cecota B., *Plagi na muzułmanów? Kwestia epidemii w Chronografii Teofanesa Wyznawcy w relacjach dotyczących kalifatu i jego poddanych*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne” 2021, t. 22, z. 2.

Cyrulski M., *Michał Panaretos. Kronika trapezuncka. Przekład, komentarz historyczny i filologiczny*, Series Ceranea 6, Łódź 2020.

Ekonomou A.J., *Byzantine Rome and the Greek Popes. Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590-752*, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth 2007.

Hillenbrand R., *Islamic Architecture. Form, Function and Meaning*, New York 1994.

Leszka M.J., Wierzbiński S., *Komes Marcellin vir clarissimus. Historyk i jego dzieło*, Byzantina Lodziensia XLV, Łódź 2022.

Marjanović D., *Memories of plague in late 8th and early 9th century byzantine historiography*, „Acta historiae medicinae, stomatologiae, pharmaciae, medicinae veterinariae” 2019, t. 38.

Piccirillo M., *Les mosaïques d'époque omeyyade des églises de la Jordanie, „Syria. Archéologie, Art et histoire”* 1998, t. 75.

Stathakopoulos D., *Crime and Punishment. The Plague in the Byzantine Empire, 541-749*, [w:] L.K. Little, *Plague and the End of Antiquity. The Pandemic of 541-750*, Cambridge 2007.

Theophanis Chronographia, AM 6183, ed. C.G. de Boor, Lipsiae 1883.

Turner D., *The Politics of Despair. The Plague of 746-747 and Iconoclasm in the Byzantine Empire*, „Annual of the British School at Athens” 1990, t. 85.

Varona P., *Problemas textuales de la historiografía griega del periodo bizantino medio*, [w:] „*Verae Lectiones*” *estudios de crítica textual y edición de textos griegos*, ed. M.M. Sanz Morales, M. Librán Moreno, Huelva 2009.

Wilson N.G., *A Manuscript of Theophanes in Oxford*, „*Dumbarton Oaks Papers*” 1972, t. 26.

Błażej Cecota
Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach
Filia w Piotrkowie Trybunalskim
ORCID 0000-0002-4746-0325
e-mail: blazej.cecota@ujk.edu.pl