



LAS W LITERATURZE BIZANTYŃSKIEJ

Anna Kotłowska

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Sławistyki PAN

W kulturze Bizantyńczyków las nie budzi pozytywnych skojarzeń. Cenią oni przyrodę, ale obłąskawioną, swojską. Tak częste w zwłaszcza w romansie, obrazy sielankowej łąki czy ogrodu z dziewczętami w tle¹, zawsze odnoszą się do terenu znajdującego się w obrębie miasta czy wsi. Innymi słowy, przekształconego przez człowieka. To rozróżnienie jest kluczowe dla zrozumienia postrzegania przyrody przez średniowiecznych Greków. Dobitnie mentalność tą obrazuje pewien testament z XI wieku. Jest to ostatnia wola, zbiór instrukcji dotyczących majątku we wschodniej Anatolii, podyktowany przez ich właściciela Eustathiosa Boilasa w roku 1059. Tekst został inkorporowany do zbioru rozmaitych utworów w rękopisie Coislinianus 263, 159–165^v. Jego pierwsze opracowanie paleograficzne i edycję

1 Np. w romansie Niketasa Eugenianosa, *Drosilla i Charikles*: I 77nn.; wszystkie cytaty według edycji: Fabricio Conca, Nicetas Eugenianus. *De Drosillae et Chariclis amoribus*. Amsterdam 1990. Ogród pełni wręcz kluczową rolę w nawiązaniu intrygi w innym XII-wiecznym romansie: Eustathiosa Makrembolitesa, *De Hysmines et Hysminiae amoribus* [ed. Miroslav Markovich. Monachii et Lipsiae 2001]. Tytułowy bohater Hysminias poznaje swoją ukochaną Hysmine na przyjęciu w ogrodzie jej ojca Sosthenesa, czemu poświęcona jest cała pierwsza księga romansu. Por. wszakże ciekawy eksperyment literacki Teodora Hyrtakenosa, który wykorzystuje technikę literacką romansu i ekfrazy do odmalowania sceny Zwiastowania św. Anny (m.in. *Protoewangelia Jakuba*), zob. Mary-Lyon Dolezal, Maria Mavroudi, Theodore's Hyrtakenos' Description of the Garden of St Anna and the Ekphrasis of Gardens, w: *Byzantine Garden Culture*, ed. by Antony Littlewood, Henry Maguire, Joachim Wolschke-Bulmahn. Washington DC 2002, s. 105–158.

zawdzięczamy uczonym rosyjskim². Szczegółowa prezentacja dóbr i sposobu ich gospodarowania sprawiły, że testament stał się ważnym źródłem dla badań nad ekonomią Cesarstwa³. W tym miejscu wszakże istotne jest coś innego: wartościowanie przez Eustathiosa swojej działalności w relacji do świata przyrody. Otóż pisze on, iż zastał dzikie pustkowia, „zamieszkiwały je węże, skorpiony i dzikie zwierzęta.” Kiedy już się osiedlił i wybudował dom, to zarazem założył „łąki, parki, winnice i ogrody”; sprowadził też zwierzęta „niezbędne i pożyteczne.” Niezależnie od słusznego poczucia dumy z własnych osiągnięć, pozostaje faktem, iż dla Eustathiosa dzikość krainy nie ma żadnej wartości, żadnej cechy wartej wzmianki. Las zastąpił łąką, dzikie zwierzęta udomowionymi⁴ (w ogrodzie u Sosthenesa w romansie Makrembolitesa znajdziemy nawet zwierzęta sztuczne, I 5!), brak u niego poczucia jakiegokolwiek straty.

Zatrzymując się nad motywem ogrodu, warto uwypuklić szczególnie wątek. Otóż w bizantyńskiej tradycji ludowej często pojawia się opowieść o sztucznym raju (*kepos* i synonimiczny *paradeisos*!): pięknym pałacu z ogrodem, pełnym udomowionych zwierząt.⁵ Jest to jednak obraz fałszywy: w czarownej posiadłości zamknięta zostaje młoda dziewczyna, którą rodzice chcą chronić, zawsze niesukcesownie zresztą, przed Erosem. W jednej z wersji eposu *Digenis Akritas* czytamy⁶:

*Zaczął się niepokoić król i myśleć nieustannie,
Jak ma pilnować jej i strzec, i chronić jedynaczkę,
By serca jej nie zdobył ktoś, nie wzbudził jej miłości,
Aby jej nie spotkała śmierć, gdy miłość ją ogarnie.
Wybrawszy zatem piękny gaj, przestronny i cienisty,
Pełen orzeźwiających drzew, źródłek z chłodną wodą,
Miejsce rozkosznych krynic nimf, dających ulgę w skwarze,
Gdzie stale brzmi słowików śpiew i świergoty jaskółek,
Nakazał, by wzniesiono dwór, przepychu pełen pałac.*

Idealizacja ogrodu bardzo często przybierała postać metafory w okolicznościach, zdawałoby się, krańcowo odmiennych. Anonimowy autor *Cudów św. Arte-*

2 V.N. Benešević, „ŽMNP” 1907; P.V. Bezobrazov, „VV” 1911.

3 Speros Vryonis, *The Will of a Provincial Magnate*. „DOP” 11 (1957), s. 263–277; Paul Lemerle, *Le Testament d’Eustathius Boilas*, w: *Cinq études byzantines*. Paris 1977, s. 15–63 (nowsza edycja); P. Hetherington, *Enamels in the Byzantine World: Ownership and Distribution*. „BZ” 81 (1988), s. 29–38, zwł. s. 36nn.; wiele odniesień w ostatniej monumentalnej syntezie pod red. Angeliki E. Laiou, *The Economic History of Byzantium*. Washington, D.C. 2002.

4 Tej właściwości mentalności bizantyńskiej poświęciła ostatnio swój artykuł Carolina Cupane, *Orte der Liebe: Bäder, Brunnen und Pavillons zwischen Fiktion und Realität*. „ByzSlav” 69: 3 (2011), s. 167–178. Autorka użyła przy tym sformułowania „domestizierte Natur” na oczekiwania Bizantyńczyków.

5 C. Barber, *Reading the garden in Byzantium: nature and sexuality*. „BMGS” 16 (1992), s. 1–19.

6 AND 70–78, przekł. Małgorzata Borowska.

miosa, zbioru cudownych uzdrowień z poł. VII w. zachęca czytelnika do lektury, tak opisując płynącą zeń przyjemność:⁷

Jakbyś wszedł do ogrodu, oglądając z przyjemnością wiele pięknych, budzących podziw drzew; ciesząc się także różnaitością wielobarwnych kwiatów o miłym zapachu.

Oczywiście drzewa (*dendra*) są tu tylko toposem, symbolem piękna⁸; realne rośliny, konkretne gatunki, nie budzą zainteresowania. W opozycji do ogrodu, las pozostaje miejscem niebezpiecznym i obcym. Dlatego w jednym z poematów o nieszczęśliwej miłości, porzucona na polanie o świcie dziewczyna, błaga odjeżdżającego już tylko o jedno:⁹

*Zmiłuj się, okaż litość, wróć, uratuj nieszczęśliwą,
nie zostawiaj mnie samej tu na pastwę dzikich zwierząt.*

I tak miała szczęście, po dziesięciu dniach spędzonych samotnie w głuszy, na ledwie żywą przypadkiem natknął się inny wędrowiec. Na podobne przeżycia została narażona Drosilla, bohaterka XII-wiecznego romansu Niketasa Eugeni-nosa. Eskortowana jako branka, spadła ze skały i przez dziewięć dni błąkała się po lesie, zanim trafiła do miasta. Dla poety jest to dowodem jej siły psychofizycznej, zwłaszcza że:¹⁰

*za pożywienie miała tylko trawę
i z dzikich drzew owoce.*

Historie te odzwierciedlają realia świata, w którym podróżowanie niosło ze sobą ryzyko: wypadku¹¹, spotkania dzikich zwierząt czy rozbójników¹².

W bizantyńskiej literaturze obecne jest wszakże bardziej subtelne potraktowanie lasu w budowie szerszego obrazu, w celu wywołania specyficznego klimatu w narracji. Proces ten prześledzimy na przykładzie utworu Theodosiosa Diakona pt. *Zdobycie Krety*.

7 The Miracles..., s. 76, 4–6.

8 Tak np. w romansie Teodora Prodrroma, *Rhodante i Dosikles*, Androkles nazywa swoją zmarłą córkę, 1.224: „drzewo o miłej korze, szlachetne, piękne, okazałe.”

9 GRO V 131–132, przekł. Małgorzata Borowska.

10 VI 187–188.

11 Św. Ioannikios podczas swojej wędrówki natrafił na lesisty wąwóz, którego nie mógł przebyć i do którego wypadł mu krzyż. Zaczął się zatem modlić: nagle podniosła się ziemia, teren się wyrównał a krzyż powrócił do jego rąk, zob. *Vita s. Ioannicii* 32 (AAS Novembris 2.1, s. 384–435, tu: s. 402C–403A).

12 Tak np. nieszczęśliwie zakończyła się podróż św. Ignatiosa za czasów panowania Jana Tzymiskesa. Mnich Ignatios wyruszył z rodzinnego monasteru Zbawiciela w Bathyryxax w odległej Kappadocji, do Konstantynopola. W mieście zapadł na dyzenterię, ale postanowił zaryzykować podróż powrotną. To był błąd, gdyż będąc „na jedynej możliwej drodze”, w stanie krytycznym dotarł do Amorion, tam zmarł i został pochowany. Dopiero później jego nietknięte rozkładem zwłoki zabrali współbracia, zob. *Synaxarium Constantinopolitanum*, p. 84–86.

Na przełomie lat 962–963 Bizantyńczykom po wielu dziesięcioleciach niepowodzeń udało się wreszcie odbić z rąk Arabów Krete. Spektakularny desant odbił się szerokim echem w społeczeństwie cesarstwa. Ku chwale bohaterów powstał poemat autorstwa niejakiego Theodosiosa Diakona, o którego życiu i innej twórczości nie wiemy nic. Autor ten kilkakrotnie wykorzystuje w swym utworze motywy przyrody. Już na początku narracji, gdy żołnierze rzymscy zajęli plażę i zaczęli rozbijać obóz, Arabowie próbujący kontraatakować, zostali przedstawieni jako:¹³

*Wężę kreteńskie, spelzające z gór,
wychodzące z wąwozów.*

W innym miejscu nadmienia, iż „te kreteńskie psy” mieszkają w urwiskach i rozpadlinach¹⁴. Wśród nich schroni się też pokonany emir¹⁵. Epitety takie mają na celu zohydzić przeciwnika w oczach czytelnika. Dzikość wroga zresztą, jest wielokrotnie podkreślana przez określenie *theres*, „zwierzęta.” A domem zwierząt może być tylko las, niedostępne wzgórza, z dala od siedzib ludzkich, od miast. Dłatego też, na dalszym etapie kampanii, armia bizantyńska:¹⁶

*Oddziały wroga z trudem
zepchnąwszy w niedostępne rozpadliny;
miasta nie psami nappełniła,
lecz pokojem i wiarą...*

Czytelnik greckiego oryginału dostrzeże i doceni tu jeszcze jeden aspekt. Retoryczny środek aliteracji, wiążący ze sobą poprzez podobieństwo brzmienia dwa wyrazy: oddziały (*phalanga*) i rozpadliny (*pharanga*). Ten niewątpliwie zamierzony zabieg jeszcze bardziej uwypuklił związek wrogich Arabów z dziką przyrodą. Do tego motywu autor jeszcze powróci.

Przedstawiając próbę ataku z zaskoczenia, Theodosios opisuje nocny przemarsz wojsk arabskich. Podkreśla przy tym trudności terenowe, z jakimi muszą się zmierzyć żołnierze:¹⁷

*Kraina stroma, spadzista;
wzgórza, doliny, zarośla, przepastne wąwozy.*

Niech nas nie zwiedzie pozorny realizm sceny. To wartość całkowicie obca wrażliwości ówczesnego twórcy. Ponownie spotykamy tu grę retoryczną (tym razem tzw. asyndeton): brak czasowników, korespondujący z nagromadzeniem

13 Theodosii Diaconi..., 157–158.

14 Theodosii Diaconi..., 783–786. Warto zauważyć, iż wers 785 stał się formułą często używaną, której źródło znajduje się u Arystotelesa, *Hist.an.* 6.578a, gdzie tak zdefiniowany teren zamieszkują „dzikie świnie”, czyli „dziki”. Spotkamy go chociażby w jednej z ód Jana Geometresa w opisie ziemi Izraela: Marc De Groote, Joannes Geometres’ *Metaphrasis of the Odes. Critical Edition.* „GRBS” 44 (2004), s. 375–410; tu: s. 383, oda 2.39.

15 Theodosii Diaconi..., 911.

16 Theodosii Diaconi..., 570–573.

17 Theodosii Diaconi..., 621–622.

rzeczowników z jednego pola znaczeniowego, wzmacnia u odbiorcy uczucie wrogości i obcości przyrody wyspy.

Podsumowując obraz leśnych ostępów obecny w historycznym poemacie *Zdobycie Krety*, należy podkreślić jego służebną i jednoaspektową rolę względem narracji. Pejoratywne skojarzenia, właściwe bizantyńskiej kulturze, zostały tu wykorzystane i wzmocnione, aby uwypuklić nieprzekraczalną granicę dzielącą Bizantyńczyków od Arabów, pozostających w sferze ciemności. Oczywiście Theodosios jest jedynie spadkobiercą i kontynuatorem starego toposu, obecnego już u zarania Bizancjum, w wieku IV.

W tym kontekście można przywołać dwa obrazy z historiografii bizantyńskiej XI wieku. Pierwszy z nich znajduje się w *Strategikonie*, pamiętniku-poradniku wojskowym, byłego zasłużonego oficera w stanie spoczynku, Kekaumena. Jest to epizod z konfliktu bułgarsko-bizantyńskiego dotyczący zajęcia miasta Servia. Aspekt faktograficzny nie jest tu istotny. Ważne jest natomiast użycie epitetów na określenie otaczającej miasto przyrody. Otóż są to „urwiska i budzące strach wąwozy”, a „miejsce jest lesiste”¹⁸. Dla autora las istnieje jedynie jako element groźny dla ludzi, którzy chronią się w twierdzy. Nie wyobraża on sobie, by mógł być czymś więcej. Podobnie jak Arabowie na Krecie, w leśne ostępy uciekają też ocaleli z pogromu Rzymianie, pokonani przez serbskiego władcę Stefana Wojsława w roku 1042. Tak o tym wydarzeniu pisze współczesny kronikarz Jan Skylitzes:¹⁹

„Jedni trafieni polegli od razu, inni zginęli strąceni w przepaść, godni litości, a pobliskie rozpadliny i strumienie tak wypełniły się martwymi, że stały się dostępne dla ścigających. Poległo zatem około 40 tysięcy, zabito także siedmiu strategów. Pozostali zaś schowani w zaroślach, lasach i kotlinach górskich, uciekając przed oczami wrogów wdrapywali się na szczyty. Nocą już bezpieczni, bosy i nadziei, przedstawiali dla patrzących żalony widok, godny litości i lamentu.” Miejsce ucieczki jest miarą ich upadku i upokorzenia²⁰.

Wśród nieautentycznych (tzw. *spuria*) *orationes* Grzegorza z Nazjanzu jedna zasługuje na naszą uwagę²¹. W mowie *O męczennikach i przeciw Arianom* autor stosuje następującą inwektywę na tych ostatnich: „uciekają zwierzęta, żerujące nocą; tłoczą się do lasów i jaskiń.” Właściwa heretykom jest noc, chowają się w niej, ukryci przed światłem dnia, słońcem i symbolizowaną przezeń jasnością prawdy. Również las należy do tego ukrytego, podejrzanego świata cieni. W tym krótkim fragmencie na uwagę zasługuje imiesłów „żerujące nocą”, tak oddajemy gr. „*nyktonoma*”, bardzo rzadkie słowo. Spotykamy je jeszcze – poza tym tekstem – jedynie w scholiach do *Odysei*, gdzie tym epitetem określa się sowy, żyjące na

18 Cecaumeno. *Raccomandazioni e consigli di un galantuomo*. Testo critico, traduzione e note a cura di Maria Dora Spadaro. Alessandria 1998, ak. 76.

19 Ioannis Scylitzae *Synopsis historiarum*, recensuit Ioannes Thurn. Berolini 1973, s. 424–425.

20 Las jest zawsze groźny. Wcześniej Skylitzes napisał, iż inny dowódca rzymski, eunuch Jerzy Probatas, stracił całą armię, gdyż nie potrafił dowodzić w „wąwozach i trudno dostępnych miejscach”, czyli właśnie w porośniętym lasami odludziu, Ioannis Scylitzae..., s. 409.

21 Gregorii Nazianzeni *De martyribus et adversus Arianos*. „*Patrologia Graeca*” 36, szp. 257–261.

Ogygii, wyspie Kalypso²². To fakt godny uwagi, Ps.-Grzegorz w pełni świadomie użył epitetu ze sfery mitycznej, potęgując jeszcze obcość i złowieszczość zwierząt-heretyków.

Z powyższej perspektywy możemy lepiej zrozumieć fakt, iż leśne ostępy, wzgórz i obszary ogólnie zdefiniowane jako „dzikie”, stały się miejscem odosobnienia osób świętych. W średniobizantyńskim *Żywocie Dawida, Symeona i Jerzego z Lesbos*²³, objawiający się św. Antonios, zarządza „wspólnotą odludzia”, a sam został określony jako jego skarb²⁴. Autentycznie bogobojni mnisi mieszkają „w jaskiniach i w górach”²⁵, ci w miastach są podejrzani: często dają się skusić fałszywą pokusą m.in. ikonoklazmu. Św. Ioannikios, podczas spotkania z duchowieństwem w obecności patriarchy Metodego, wprost dzieli swych słuchaczy na tych, „co mieszkają na odludziu oraz na tych ze wsi i miast”²⁶.

Nie zapomina się wszakże, iż las jest przestrzenią obcą cywilizacji i groźną²⁷. Tym bardziej bizantyńskiego odbiorcę poruszać musiała scena, gdy Eugenianos tak opisuje reakcję przyrody na śmierć Kleandrosa, który umarł z miłości.²⁸

22 Edycja: Wilhelm Dindorf, *Scholias Graeca in Homeri Odysseam*. Repr. Amsterdam 1962, ad 5. 65.

23 Edycja: I. Van Den Gheyn, *Acta graeca ss. Davidis, Symeonis, et Georgii Mitylenae in insula Lesbo*. „AB” 18 (1899), s. 209–259. Ostatnie ustalenia pozwalają datować tekst na lata panowania Bazylego I (867–886), zob. Patricia Karlin-Hayter, *Notes on the Acta Davidis, Symeonis et Georgii*, w: *Philomathestatos*, ed. by B. Janssens, B. Roosen, P. Van Deun (*Orientalia Lovaniensia analecta* 137). Louvain 2004, s. 324–350.

24 *Acta graeca...*, 4; 9. Dawid, jeszcze w łonie matki, został przez natchnionego mnicha nazwany „światłością pustkowiec”, *Acta graeca...*, 3. Podobnie nazwany został bohater *Żywotu św. Ioannikiosa*, 4 (AAS Nov., s. 386B); por. też *Vita s. Ioannicii* 41 (AAS Nov., s. 407C) 71 (AAS Nov., s. 433A); 72: „najpiękniejsze stworzenie odludzia” (AAS Nov., s. 434B).

25 *Acta graeca...*, 27 = *Vita s. Ioannicii* 18 (AAS Nov., s. 393C). Pierwotnym źródłem popularnego cytatu jest H. 11.38. Pod koniec życia, uciekając przed uciążliwą popularnością, Ioannikios zbuduje sobie schronienie w „cienistym gąszczu”, które z poczuciem humoru nazwie „przyjemnym pałacem”, *Vita s. Ioannicii* 62 (AAS Nov., s. 425A). Podobnie uczyni już wcześniej, usuwając się czasowo w „dzikie, pełne zwierząt miejsca”, *Vita s. Ioannicii* 45 (AAS., s. 410A). Jest to stały element biografii świętych: Michał Maleinos, nękanym przez pielgrzymów, w poszukiwaniu spokoju udaje się w bardziej niedostępne tereny, w których buduje sobie chatkę i odzyskuje harmonię: zob. Luis Petit, *Vie de saint Michel Maleinos*. „ROC” 7 (1902), s. 543–594, tu: s. 558–559.

26 *Vita s. Ioannicii* 70 (AAS Nov., s. 432B).

27 Świetnie ilustruje ową „nieładność” wyrażająca się w nieczułości metafora z romansu Eugenianos: bohater Charikles, który czasowo utracił swą ukochaną Drosillę, ma prawo cierpieć i płakać, gdyż „nie jest z dębu” (I 341–343)! Do wyobraźni współczesnego odbiorcy przemawiać muszą słowa Chariklesa, który usprawiedliwia swoje poruszenie pięknem kobiety (IV 244): „nie wzięłam się z dębu, ani nie zrodziłam ze skały.”

28 IX 11–14. Z pewnością poeta, ale też odbiorca, w tym miejscu musieli przypomnieć sobie los Niobe. Tamta kobieta skamieniała, gdy ból stał się nie do zniesienia; jeśli teraz skały też płaczą, to cierpienie Kleandra przewyższyło to, które czuła matka, gdy

Oplakiwały go dąb i skała,
górskie strumienie, doliny cieniste.
Zaprawdę, Kleandros to sprawił,
że twardy ród skał poczuł litość.

Spotykamy się też m.in. z drastyczną opowieścią o kobiecie owładniętą „*pneumati porneias*”, czyli mówiąc współczesnym językiem, „oszałałą z pożądania”²⁹. Jakie są tegoż szaleństwa objawy? Otóż ucieka ona do lasu, zachowując się jak zwierzę. Przebiegała ostępy niczym dzik, raz szczekała jak pies, innym razem ryczała jak wół bądź osioł, a nawet syczała jak wąż. Niczym mityczna Bachantka rozpuściła włosy³⁰ i potargała szaty³¹. Dopiero Ioannikios, natknąwszy się nań przypadkiem, przywrócił jej zmysły dzięki modlitwie. Zauważmy tu ważną rzecz: tylko ludzie wyjątkowi, silni psychicznie, czyli właśnie święci, są w stanie bez uszczerbku dla siebie, żyć w lesie.

Wyjątkowym przykładem jednoznacznie pozytywnego obrazu drzew, spoza kontekstu ogrodu, jest topos drzewa pełniącego rolę tła spotkania i odpoczynku³². We wspomnianym już *Żywocie z Lesbos* dziewięcioletniemu Dawidowi, chroniącemu się ze stadkiem owiec pod drzewem, objawia się św. Antonios, co odmieni jego życie³³. W *Żywocie św. Ioannikiosa* znajdziemy inną uroczą opowieść³⁴. Otóż święty wraz ze swym uczniem Teofilesem wędrowali przez „cienisty las w górach, aż dotarli do bezdrzewnego³⁵ i nasłonecznionego miejsca.” Na tej polanie spotali rozmodlony tłum, który ich oczekiwał. Wówczas miało miejsce cudowne

mordowano jej czternaścioro dzieci (najwspanialsze przedstawienie tej tragedii daje Owidiusz w VI księdze *Metamorfoz*).

29 Vita s. Ioannicii 27 (AAS Nov., s. 398C–400A).

30 W kulturze starożytnej Grecji ale również w Bizancjum symbol o jednoznacznie erotycznej wymowie, zob. więcej: Lloyd Llewellyn-Jones, *Aphrodite's Tortoise. The Veiled Woman of Ancient Greece*. Swansea 2003.

31 Należy tutaj zwrócić uwagę, iż mit o Penteuszu, podglądającym tańczące w lesie menady, i w konsekwencji przez nie rozszarpanym, był znany w Bizancjum. Ówczesni miłośnicy literatury znali go nie tylko z kanonicznej tragedii popularnego Eurypidesa (*Bacchae*) ale również z bliższego im, wczesnobizantyńskiego poematu Nonnosa z Panopolis, pt. „Dionysiaca” (ks. 46). Na temat potencjalnego voyeurizmu tej sceny zob. ciekawą dyskusję: Justina Gregory, *Some Aspects of Seeing in Euripides' Bacchae*. „Greece & Rome” 32 (1985), s. 23–31 („Is Pentheus a voyeur? Po przeglądzie hipotez autorka jest tu sceptyczna) oraz ostatnio Ronald F. Newbold, *Curiosity and Exposure in Nonnus*. „GRBS” 48 (2008), s. 71–94, zwł. s. 74–75 (ostrożna akceptacja). Trzeba przy tym zastrzec, iż niezależnie od płaszczyzny klasycznej humanistyki, los Pentheusa ekscytuje także środowiska psychiatrii. Warto zatem przejrzeć chociażby artykuł Ofry Eshel, by zrozumieć jak różnymi językami można odnosić się do tego samego świata: Pentheus rather than Oedipus: On perversion, survival and analytic 'presencing'. „International Journal of Psychoanalysis” 86: 4 (2005), s. 1071–1097.

32 Por. Rh. et Dos. 1. 231.

33 Acta graeca..., 4.

34 Vita s. Ioannicii 49 (AAS Nov., s. 413A–B).

35 Obecny tu przymiotnik „*adasos*” to hapax legomenon, tzn. nie jest poświadczony w innym źródle.

wydarzenie: Teofilos zorientował się nagle, iż ludzie ci nie widzą stojącego przy nim mistrza. Ten odezwał się doń, nakazując rozdać tym biedakom posiadany chleb, który, cudownym sposobem, wystarczył na nakarmienie kilkunastu osób. Opowieść ta harmonijnie łączy w sobie aurę czarownego miejsca z nowotestamentową tradycją rozmnożenia chleba³⁶. Genezy tegoż motywu szukać należy już w epoce klasycznej. W platońskim dialogu *Fajdros* Sokrates z wielką pieczołowitością wybiera miejsce stosowne do rozmowy z młodzieńcem. Usiądą pod wysokim platanem, gdzie „jest cień, umiarkowany powiew, gdzie można usiąść; a jeśli zechcesz, to i połóżyc”³⁷. Nieopodal też rośnie „wysmukła, cienista wierzba, o pięknych kwiatach”³⁸. Scena ta, jak w soczewce ogniskuje głęboką pewność greckiej kultury wszystkich czasów, iż poczucie fizycznego komfortu przynosi ze sobą psychiczne ukojenie, niezbędne dla poważnej rozmowy i nauki. W średniowiecznym Bizancjum myśl ta zostanie schryścianizowana, lecz zachowa swoją istotę. Piękną odpowiedzią może być obraz ze wspomnianego już *Żywotu Michała Maleinosy*. Święty, wraz z kilkoma uczniami udał się do Bitynii, gdzie założył laurę w miejscu, gdzie „znalazł ziemię spokojną, przez którą płynęły strumienie czyste i zimne, dogodną dla każdego sposobu życia, obfitującą we wszystko”³⁹. W romansie *Eugenianosy* świętość miejsca przy ołtarzu Dionizosa podkreślają „wokół piękny laur/cyprysy, platan i dęby/, a w środku uroczę, dające owoce drzewa”⁴⁰. W innym miejscu poeta uzupełnia obrazem cudownego, wiecznie kwitnącego drzewa o złotych liściach⁴¹. Współczesny czytelnik dzięki tej amplifikacji uświadamia sobie, że cały obrys jest nierzeczywisty, że to, co mógłby rozumieć jako pochwałę i docenienie lasu, jest tak naprawdę jego doskonałą sztuczną ekfrazą, wyuczoną z podręczników retoryki, a nie uczuciem płynącym z serca i codziennego doświadczenia.

Najbardziej popularne w całej średniowiecznej Europie literackie opracowanie tegoż wątku przynosi *Ewangelia pseudo-Mateusza*, datowana na pierwszą połowę VII wieku⁴². Jak większość twórczości apokryficznej koncentruje się ona na życiu Marii i dzieciństwie Jezusa. Rozdziały 20–21 przynoszą uroczą scenę, gdy podczas ucieczki do Egiptu, zmęczona Maria zatrzymała osiołka i usiadła pod palmą (gr. *phoinix*; łac. *palma*). Spragniona i głodna, nie mogła jednak dosięgnąć owoców drzewa. Wówczas małeńki Jezus odezwał się i nakazał palmie pochylić się. Dzięki dobrodziejstwu swych owoców drzewo zostało pobłogosławione. Tak też było postrzegane w kulturze literackiej. Znaczące jest chociażby, że wśród pochwal-

36 Mt 14.13–21.

37 Phaedr. 229 A–B.

38 Phaedr. 230 C.

39 Petit, op.cit., c. 15, s. 560.

40 I 78–80.

41 III 65–89.

42 Za zwrócenie mi uwagi na fragment *Proto-Ewangelii* dziękuję Pani mgr Małgorzacie Chmielarz z Pracowni Historii Bizancjum UAM. Zachowana w obecnej postaci w języku łacińskim, jest jednak odgałęzieniem starszej, syryjskiej i greckiej tradycji, funkcjonując powszechnie również w tradycji wschodniej.

nych metafor zmarłego Ioannikiosa, znalazła się „palma, dająca owoce”⁴³. Choć już wcześniej siła tej metafory osiągnęła apogeum, gdy Grzegorz z Nyssy w komentarzu do *Pieśni nad Pieśniami*, nazwał Chrystusa „palmą o wysokich liściach, wyrastającą z lasu naszej natury”⁴⁴.

W postrzeganiu świata przez Bizantyńczyków jest pewien rys szczególny. Pochwała *ktisis*, całości Stworzenia, jako immanentnie dobrego⁴⁵. Jako, że las jest częścią przyrody, autorzy bizantyńscy wymieniają go wśród innych jej elementów. W tym wszakże wypadku trudno nie oprzeć się wrażeniu, iż jest to rezultat „teologicznej poprawności”, swoistej *political correctness* tamtych czasów, aniżeli realne odczucia. Dowodzą tego tak standardowe, powtarzające się sformułowania, w których brak osobistego zaangażowania autora, jak i wysoki stopień ogólności opisu. Z tej perspektywy znaczący jest fragment romansu Eustatiosa Makrembolitesa, gdzie autor ustami Kratisthensesa, przyjaciela bohatera, stosuje następującą metaforę, by wyrazić niemożność uniknięcia Erosa: „Gdzie uciekniesz? Do nieba? – Doścignie ciebie na skrzydłach; do morza, zanurzając szatę? – On ciebie rozbierze; pod ziemię? – Dopadnie łukiem”⁴⁶. Zauważmy, iż opisując wielkie sfery świata, poeta pomija to, co znajduje się na powierzchni ziemi; nie przychodzi mu na myśl, że ktoś może szukać ratunku w lesie. Jest to dowód na jego faktyczną nieobecność w masowej wyobraźni Bizantyńczyków.

W *Pieśni na Niedzielę Wielkanocną* poeta Arsenios ukazuje korelację budzącej się po zimie do życia przyrody z pamiątką Zmartwychwstania⁴⁷. W tym samym duchu już kilkaset lat wcześniej Grzegorz z Nazjanzu słauił rozkwit przyrody w czas wiosenny⁴⁸. W swej narracji przechodzi od pochwały kosmosu, gwiazd, nieba, kierując się ku ziemi i jej przyrodzie:⁴⁹ „Strumienie płyną przezroczyściej, a rzeki bardziej wartko, uwolnione z okowów zimy. Pachnie łąka i bujnie kwitnie

43 Vita s. Ioannicii 72 (AAS Nov., s. 434B): „*eukarpos phoinix*”. Pewien epizod z *Żywotu Michała Maleinosa* kontynuuje ten topos, ukazując zarazem bizantyńskie rozumienie białej i czarnej magii. Otóż Michał został raz poczęstowany pięknymi gruszkami, wszakże drzewo z którego pochodziły owoce, zamieszkiwał demon. Święty wygonił go modlitwą, a zarazem sprawił, że grusza nadal będzie przynosiła owoce: zob. Petit, op.cit., c. 19, s. 563.

44 Gregorii Nysseni opera, ed. Hermann Langerbeck. Leiden 1960, tu: In Canticum canticorum, vol. 6, s. 423. Kilkaset lat później, kiedy w romansie o Drosilii i Chariklesie poeta zechce uwypuklić potęgę Erosa, użyje metafory, iż „często jedna roślina kocha drugą: / palma nie chce się ukorzenić, / jeśli drugiej, żeńskiej nie ma w pobliżu.”, IV 142–144.

45 Tak np. Geometres: „Któryś dał wszystko, co piękne...”, w: De Groote, Joannes Geometres..., s. 393, oda 5.15; tenże poeta określa Marię jako „ozdobę natury”, hymn 3.11, w: Ioannis Kyriotis Geometrae Hymni in ss. Deiparam, rec. Ioannes Sajdak. Posnaniae 1931, s. 69.

46 II 14, 5–6.

47 Edycja: Eleni Kaltsogianni, A Byzantine metrical ekphrasis of Spring: On Arsenios' Verses on the Holy Sunday. „Medioevo Greco” 10 (2010), s. 61–76.

48 In novam Dominicam, PG 36. 607–622.

49 In novam..., 617C.

roślinność. Ścina się trawę, baranki biegają po polach.” Symbolika ta sięgała nawet sfery oficjalnej, stając się częścią „teologii politycznej” Cesarstwa. Jej przejawem jest tzw. *Pieśń o wiosnie*, zachowana w *De Cerimoniis aulae byzantinae* Konstantyna Porfirogenety⁵⁰. Oto jej tłumaczenie:

*Spójrz, oto słodka wiosna znów niesie
radość, czystość, życie i pomyślność;
dzielność od Boga cesarzowi Rzymian
i zwycięstwo, dar Boski, nad wrogami.*

Powstały w popularnym wówczas metrum, *versus politicus*, poemat miał charakter aklamacji, tzn. był wykonywany publicznie podczas oficjalnych uroczystości, np. w Hippodromie.

Bardziej rozbudowany obraz przyrody i zagadnienie jej relacji ze światem ludzi przynosi późnobizantyński utwór, pt. *Opowieść o mieście Theodoro*⁵¹. Autorem poematu jest Mateusz, specjalny przedstawiciel patriarchatu, wysłany w roku 1395 w celach kontrolnych na Krym do metropolii Gocji z centrum znajdującym się właśnie w Theodoro (dzis. Mangup, opuszczony)⁵². Tekst składa się z 153 wersów, w najpopularniejszym bizantyńskim metrum piętnastozgłoskowcu. Jest on właściwie autorefleksją podróżnika o upadku miasta, które odwiedził. Autorefleksja w pewnym momencie przechodzi w dialog z upersonifikowaną polis⁵³. Zanim wszakże wkroczymy doń, poeta kreśli piękno okolicznej przyrody (ww. 5–12): „Ziemie znalazłem piękną, ciche przystanie.” Ziemia ta obfituje w owoce i nasiona, a przybrzeżne wody pełne są ryb. Rzeźba terenu jest różnorodna: od gór przez lesiste wzgórza po równiny⁵⁴. Jest zatem rzeczą naturalną, iż mieszkają tu w prze-

50 Paul Maas, *Metrische Akklamationen der Byzantiner*. „BZ” 21 (1912), IX.

51 Edycja: H.V. Beyer, *Die Erzählung des Matthaios von der Stadt Theodoro*. Mit einer Appendix zum Vat. gr. 952 von P. Schreiner. „BZ” 96 (2003), s. 25–57. Tenże autor opublikował wcześniej monografię: *Istorija krimskich gotov kak interpretacija Skazanija Matfeja o gorode Feodoro*. Jekaterynburg 2001. Istnieje polski wątek związany z Theodoro. Miastu akapit poświęcił podróżnik Marcin Broniewski w popularnym ongiś dziele (a do dziś wartościowym dla archeologów) *Tartariae descriptio...*, wydany w Kolonii, w 1595 roku: „Mancopia seu Mangutum, ut Turcae vocant, arx et oppidum”, s. 7–8. Relacja ta jest tym ciekawsza, iż Turcy zajęli Mangup zaledwie przed stu laty (1475).

52 Artykuły, które przedstawiają przegląd badań na podstawie źródeł narracyjnych i archeologicznych, są autorstwa A.G. Gercena, *Doros-Feodoro (Mangup): ot rannevizantijskoj kreposti k feodal'nomu gorodu*. „ADSV” 34 (2003), s. 94–112; *Rasskaz o gorode Feodoro. Topografičeskije i archeologičeskije reali w poeme jeromonacha Matfeja*. „ADSV” 32 (2001), s. 257–283.

53 Strukturę poematu, a zwłaszcza bardzo interesującą kompozycję dialogową: gość – miasto, wyczerpująco omawia Günter Prinzing, *Byzantino-Mongolo-Turcica. Neue oder ergänzende Beobachtungen zu drei spätbyzantinischen Poemen*, w: Konstantina Glykioti, Doris Kinne, Hrg., *Griechisch-Ellenika-Grekiska. Festschrift für Hans Ruge*. Frankfurt am Main 2009, s. 193–207, tu: s. 194–201.

54 O tym, że jest to literacka amplifikacja, świadczy geografia: najwyższy punkt skłonu wzgórz wokół równiny wznosi się na zaledwie 70 m., zob. więcej: A.G. Gercen, *Krepostnoj ansamb' Mangupa*. „MAIET” (1990), z. 1, s. 92–102. Uczony ten, szukając

ważącej większości „ludzie uczciwi.” Przebijająca tutaj harmonia pomiędzy światem przyrody a człowieka, jest reprezentatywna dla kultury bizantyńskiej. Obie sfery są ze sobą powiązane i wzajemnie na siebie wpływają: widzieliśmy to już w poezji na okoliczność Wielkiej Nocy. Po tym przygotowaniu poeta kieruje uwagę na miasto. Następuje opis zabudowy: ogrody, źródła wody, domy (ww. 41–49). Na wzgórzu wznosiła się twierdza z własnymi kościołami, grobami, siedzibą urzędnika, portykami (ww. 50–58; 106–109). Zachwyt Mateusza jest tak wielki, iż poważa się na stwierdzenie, że tylko Konstantynopol jest piękniejszy (w. 90), pytając zarazem kto zbudował miasto. Odpowiedzią jest Bóg, który (ww. 10–103):

*stworzył wszystko słowem, nie potrzebując materii,
ani narzędzi, żywności, czy innych wydatków.*

Niestety, siedmioletnie oblężenie tatarskie oraz późniejsze, drugie zajęcie i spustoszenie miasta przez Timura, doprowadziło do całkowitej ruiny (ww. 113–138)⁵⁵. Towarzyszący temu głód zmusił mieszkańców do zjedzenia (w. 128) „osłów, szczeniąt i łasic”, należy podkreślić: zwierząt domowych. W tej tragedii jeśli ktoś może przywrócić dawną świetność, to tylko Bóg. Tą niezachwianą wiarę podziela też konstantynopolitański mnich, podsumowując z wyczuwalną nutą melancholii (ww. 145–147):

*To życie niczym więcej jak cieniem, snem, pyłem;
piękno jest jedno tylko: to duszy zbawienie
i wiara w Autora i Stwórcę, w Niego Jedynego.*

LITERATURA

- BARBER C. 1992. Reading the garden in Byzantium: nature and sexuality. „BMGS” 16, 1–19.
- BEYER H.V. 2001. Istorija krimskich gotov kak interpretacija Skazanija Matfeja o gorode Feodoro. Jekaterynburg.
- BEYER H.V. 2003. Die Erzählung des Matthaios von der Stadt Theodoro. Mit einer Appendix zum Vat. gr. 952 von P. Schreiner. „BZ” 96, 25–57.
- BOROWSKA M. 1998. Dijenis Akritas. Opowieść z kresów bizantyńskich. Warszawa.
- BURNET J. 1967. Platonis Opera, vol. 2. Oxford.
- CONCA F. 1990. Nicetas Eugenianus. De Drosillae et Chariclis amoribus. Amsterdam.
- CRISCUOLO H. 1979. Theodosii Diaconi De Creta capta. Leipzig.
- CUPANE C. 2011. Orte der Liebe: Bäder, Brunnen und Pavillons zwischen Fiktion und Realität. „ByzSlav“ 69: 3, 167–178.
- DE GROOTE M. 2004. Joannes Geometres’ Metaphrasis of the Odes. Critical Edition. „GRBS” 44, 375–410.

realizmu w opisie „ryb na wybrzeżu”, zmienia trasę podróży Mateusza, zob. Rasskaz..., s. 259. Nie wykluczając takiej możliwości, należy jednak podkreślić, poeta nie kierował się w pierwszym rzędzie troską o wierność reporterską lecz wiernością topice, bliskiej potencjalnemu odbiorcy.

55 O chronologii zob. Gercen, Rasskaz..., s. 279nn.

- DE SMEDT C. ET AL. 1984. AAS Novembris: Acta Sanctorum Novembris, vol. 2, p. 1. Bruxelles.
- DINDORF W. 1962. Scholia Graeca in Homeri Odysseam. Amsterdam.
- DOLEZAL M.-L., MAVROUDI M. 2002. Theodore's Hyrtakenos' Description of the Garden of St Anna and the Ekphrasis of Gardens, W: Byzantine Garden Culture, ed. by Antony Littlewood, Henry Maguire, Joachim Wolschke-Bulmahn. Washington DC, 105–158.
- ESHEL O. 2005. Pentheus rather than Oedipus: On perversion, survival and analitic 'presencing'. „International Journal of Psychoanalysis” 86:4, 1071–1097.
- GERCEN A.G. 1990. Krepostnoj ansambl' Mangupa. „MAIET” z. 1, 92–102.
- GERCEN A.G. 2001. Rasskaz o gorode Feodoro. Topografičeskije i archeologičeskije reali w poeme jeromonacha Matfeja. „ADSV” 32, 257–283.
- GERCEN A.G. 2003. Doros-Feodoro (Mangup): ot rannevizantijskoj kreposti k feodal'nomu gorodu. „ADSV” 34, 94–112.
- GREGORII NAZIANZENI De martyribus et adversus Arianos. „Patrologia Graeca” 36, szp. 257–261.
- GREGORII NAZIANZENI In novam Dominicam, „Patrologia Graeca” 36, szp. 607–622.
- GREGORY J. 1985. Some Aspects of Seeing in Euripides' Bacchae. „Greece & Rome” 32, 23–31.
- KARLIN-HAYTER P. 2004. Notes on the Acta Davidis, Symeonis et Georgii, W: Philomathestatos, ed. by B. Janssens, B. Roosen, P. Van Deun (Orientalia Lovaniensia analecta 137). Louvain, 324–350.
- LANGERBECK H. 1960. Gregorii Nysseni opera. Leiden.
- LEMERLE P. 1977. Le Testament d'Eustathius Boilas, W: Cinq études byzantines. Paris, 15–63.
- LLEWELLYN-JONES L. 2003. Aphrodite's Tortoise. The Veiled Woman of Ancient Greece. Swansea.
- MAAS P. 1912. Metrische Akklamationen der Byzantiner. „BZ” 21, 28–51.
- MARCOVICH M. 1992. Theodorus Prodromus, Rhodanthe et Dosicles. Stuttgart-Leipzig.
- MARCOVICH M. 2001. Eustathius Macrembolites. De Hysmines et Hysminiae amoribus libri XI. München-Leipzig.
- NEWBOLD R.F. 2008. Curiosity and Exposure in Nonnus. „GRBS” 48, 71–94.
- PETIT L. 1902. Vie de saint Michel Maleinos. „ROC” 7, 543–594.
- PRINZING G. 2009. Byzantino-Mongolo-Turcica. Neue oder ergänzende Beobachtungen zu drei spätbyzantinischen Poemen, W: Konstantina Glykioti, Doris Kinne, Hrsg., Griechisch-Ellenika-Grekiska. Festschrift für Hans Ruge. Frankfurt am Main, 193–207, tu: 194–201.
- SAJDAK I. 1931. Ioannis Kyrriotis Geometrae Hymni in ss. Deiparam. Posnaniae.
- SPADARO M.D. 1998. Cecaumeno. Raccomandazioni e consigli di un galantuomo. Alessandria 1998.
- THURN I. 1973. Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum. Berolini.
- VAN DEN GHEYN I. 1899. Acta graeca ss. Davidis, Symeonis, et Georgii Mitylenae in insula Lesbo. „AB” 18, 209–259.
- VRYONIS S. 1957. The Will of a Provincial Magnate. „DOP” 11, 263–277.

LAS W LITERATURZE BIZANTYŃSKIEJ

Streszczenie

Kilka powyższych przykładów obecności lasu jako motywu obecnego w literaturze bizantyńskiej pozwala na sformułowanie pewnych wniosków. Mianowicie ten aspekt przyrody nigdy nie był bliski sercu bizantyńskiego pisarza. Nie spotykamy się z ujęciem realistycznym. Las nie jest nigdy protagonistą narracji, służąc zwykle jako tło pierwszego planu. Przy tym należy podkreślić, iż w przeważającej mierze, będzie ono niosło ze sobą zamierzone negatywne konotacje. Natomiast forma prezentacji lasu również nie wykazuje inwencji, nie jest nowatorska lecz zdeterminowana przez topikę o klasycznej proveniencji, nieznacznie tylko schryścianizowaną poprzez odniesienia i symbole biblijne.

Słowa kluczowe: literatura bizantyńska, las w kulturze literackiej, przyroda w kulturze bizantyńskiej, hagiografia i historiografia, romans

FOREST IN BYZANTINE LITERATURE

Summary

Several presented examples of the forest as a literary motif from Byzantine literature over the centuries (from IVth to XVth) and also from different genres, allow to formulate some conclusions. Namely, this aspect of wildlife was never close to the heart of the Byzantine writer. One could not meet a naturalist or at least realistic frame. Forest is never the protagonist of the narrative, usually serving only as the background of the first plan. It should be stressed that for the most part, it will be brought with its negative connotations intended. The forest is also neither a form of presentation which does show invention, nor it is innovative, depending on the writer's point of view. It is wholly derminded by the topics of classical provenance, only slightly Christianized: mostly thorough Biblical quotations and images.

Key words: Byzantine literature, forest in literary culture, nature in Byzantine culture, hagiography and historiography, roman

