



Citation:

Kuczyńska, M. (2017). Konflikt i wojna jako „bicz Boży” w literaturze bułgarskiego średniowiecza. *Slavia Meridionalis*, 17. <https://doi.org/10.11649/sm.1369>

Marzanna Kuczyńska

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Konflikt i wojna jako „bicz Boży” w literaturze bułgarskiego średniowiecza

Wojna jako zjawisko dla dawnych Słowian powszechne w okresie średniowiecza należy do częstych motywów literackich. Przedstawienia batalistyki w owym czasie wzorowane są na obrazach biblijnych i aktualizują podobne sądy wartościujące, rzutowane na przeróżne, aktualne w danym momencie dziejów, koncepty ideowe. Jednym z najważniejszych jest interpretacja wojen jako narzędzia realizacji Bożych planów wobec ludzi i jednocześnie znaku zamierzonego działania Boga, który w razie zwycięstwa zasadnie wynagradza wygranych albo – w razie porażki – słusznie udziela kary za występki, co określa się mianem „bicza (dopustu) Bożego”. Celem niniejszego artykułu jest analiza form obecności idei „bicza bożego” wiążanego z wojnami w starobułgarskim piśmiennictwie, jej literackich wyobrażeń oraz realizowanych funkcji.

Pierwszym konfliktem zbrojnym, jaki odbił się głośnym echem w bułgarskim piśmiennictwie, było starcie z koczowniczymi plemionami węgierskimi z końca IX wieku. Anonimowy bułgarski autor najstarszego żywota św. Nauma

This work was supported by the Polish Ministry of Science and Higher Education.

Competing interests: no competing interests have been declared.

Publisher: Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License (creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/), which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. © The Author(s) 2017.

Ochrydzkiego z połowy X wieku rozpracował ten temat w kontekście zakończenia misji cyrylometodejskiej wśród Słowian zachodnich i sojuszu z Cesarstwem Wschodnim, co zainspirowało go do wysunięcia dwu kluczowych teologicznych, polemicznych i aksjologicznych pojęć: ortodoksji – związanej z dziełem Cyryla i Metodego – oraz herezji, jaka, jego zdaniem, cechować miała przeciwników słowiańskiej liturgii. Realizując swój zamysł, hagiograf układa w związku przyczynowo-skutkowe zmiany paradygmatu religijnego na Morawach, likwidację Kościoła słowiańskiego, okrucieństwo wobec uczniów Świętych Braci i najazd Madziarów. Jako logiczne następstwo takiej kolejności zdarzeń przedstawia upadek państwa wielkomorawskiego¹, a z niego wyciąga niepodważalny wniosek, że Bóg posłużył się wojną z Węgrami, aby sprawiedliwie ukarać porzucenie „prawdziwej” wiary przez Wielkomorawian i nagrodzić wierne Sobie bułgarskie sługi, udzielające schronienia (por. Dz 13,46–49²) wygnanym uczniom Braci Sołuńskich³:

A Ziemia Morawska, [...], za nieprawę poczynania i za herezję, i za wygnanie prawowiernych ojców, i za cierpienia, których od heretyków doznali, którym ufali byli, wkrótce sprawiedliwość Boża dosięgła. Po niewiele bowiem latach nadeszli Madziarowie, naród peoński zajęli [tę] ziemię i opustoszyli ją (wg Jer 25,4–11); a ci których Madziarowie nie zniewolili, do Bułgarii zbiegli. I została Ziemia [Morawska] opustoszała we władaniu Madziarów (Wspomnienie wielbego ojca naszego Nauma, 2010, s. 83).

W tekście Biblii nie znajdziemy bezpośrednich analogii do takiego wydarzenia, można przypuszczać, że za kanwę dla tego komentarza posłużył List św. Pawła do Hebrajczyków, gdzie apostoł ostrzega przed Bożym przekleństwem i karą totalnego zniszczenia wszystkich, którzy odwrócą się od poznanej już wiary Chrystusa (Hbr 6,4–8⁴). Idea „bicza Bożego”, sprzyjająca kontrastom, pozwoliła wzmocnić koncepcję lokalnej religijnej tożsamości zbiorowej, nawiązującą do najważniejszych chrześcijańskich konceptów – providencjalizmu, idei dziedziczenia łaski po odrzuconych narodach, prawdziwej wiary, posłuszeństwa, wier-

¹ O państwie wielkomorawskim zob. Polek (1994).

² Identyfikacje biblijne według *Biblii Tysiąclecia* (1971).

³ Wątki tego typu kojarzone są m.in. z bułgaryzacją kultów Cyryla i Metodego po likwidacji misji morawskiej (Флоря, 1988, s. 163; Флоря, Турилов, & Иванов, 2011, s. 48–50).

⁴ „Niemożliwe jest bowiem tych – którzy raz zostali oświeceni, a nawet zakosztowali daru niebieskiego i stali się uczestnikami Ducha Świętego, zakosztowali również wspaniałości słowa Bożego i mocy przyszłego wieku, a [jednak] odpadli – odnowić ku nawróceniu. Krzyżują bowiem w sobie Syna Bożego i wystawiają Go na pośmiewisko. Ziemia zaś, która pije deszcz często na nią spadający i rodzi użyteczne rośliny dla tych, którzy ją uprawiają, otrzymuje błogosławieństwo od Boga. A ta, która rodzi ciernie i osty, jest nieużyteczna i bliska przekleństwa, a kresem jej spalenie”.

ności Bogu, opieki Bożej za prawość, słusznej kary za zdradę, prześladowania sprawiedliwych i innowierstwa. Idea zemsty samego Boga na odstępcy nadaje temu wyobrażeniu sakralną sankcję, powierdzając jego prawdziwość i udzielając przestrogi wszystkim, którzy chcieliby zmienić wiarę, co mogło mieć duże znaczenie w okresie szybko rozpowszechniającej się herezji bogomilskiej.

To ideowe oświetlenie historii musiało się wydać atrakcyjne Teofilaktowi, greckiemu biskupowi Ochrydu, który rozwinął myśl słowiańskiego poprzednika w żywocie obszernym św. Klimenta Ochrydzkiego, adaptując założycielski bułgarski mit kulturalno-państwowy do bizantyńskiej ideologii imperialnej. Grek przesunął wszakże punkt ciężkości z perspektywy Kościoła lokalnego na powszechny i osadził w największej dogmatycznej kontrowersji dzielącej Wschód i Zachód – w sporze o *Filioque*⁵. Spór o pochodzenie Ducha Św. nie zakończył się spektakularną klęską ani upadkiem którejs z stron konfliktu, lecz pogłębił rozdział obu chrześcijańskich cywilizacji, dlatego Teofilakt inaczej traktuje fakty historyczne. Oddziela misję morawską od wojen z pogańskimi najeźdźcami, by osobno przez każde z tych wydarzeń pokazać istnienie innego wroga i działanie karzącej ręki Bożej sprawiedliwości z korzyścią dla Bułgarów. Zamysł autorski realizuje, sięgając po najistotniejszy z biblijnych obrazów wojny, tzw. „wojnę Pana”⁶, wynikającą ze starotestamentowego wizerunku Boga jako wojownika (Wj 15,3; Ps 24,8; Iz 42,13). Ukształtowana wokół tej figury ideologia, bierze oponentów narodu izraelskiego za wrogów samego Boga, a starcia zbrojne z Izraelem za walkę bezpośrednio z Bogiem. Teofilakt Ochrydzki koncepcję „wojny Pana” uaktualnił dla swoich czasów. Wprowadzając ją do kultury słowiańskiej, niejako zintensyfikował przesłanie, gdyż rozszerzył argumentacją o wątki z Nowego Testamentu – sformułował bowiem ideę „wojny Chrystusa” (dosł. „wojny Syna Bożego”), zgodnie z którą zwolennicy *Filioque* stają do walki nie tylko przeciw Metodemu i jego uczniom, ale także przeciw samemu Chrystusowi. Sednem konfliktu jest rozdzwięk zachodniej nauki o pochodzeniu Ducha Św. ze słowem Ewangelii: „Przestańcie przygotowywać miecz sprzeciwu (wg Łk 2,34, Ps 7,3) na siebie samych, przestańcie walczyć z Synem Boga, z wielkim Ewangelistą, z którego, przez którego i dla którego [jest] cała Ewangelia, i wygłaszać dogmaty o duchu bez Ducha, a raczej z wypowiedzi ducha wprost przeciwnego” (Teofilakt, 2010, s. 101).

⁵ Tzn. o pochodzenie Ducha Św. „i od Syna”. Ten zachodni dodatek do wyznania wiary wzbudził sprzeciw Wschodu, prowadząc do długotrwałej, czasami gwałtownej, polemiki między teologami obu odłamów chrześcijaństwa (Felmy, 2005, s. 70–77; А. Николов, 2015, s. 18).

⁶ Termin używany przez badaczy Biblii.

Nie ma w Nowym Testamencie przedstawień Chrystusa Wojownika, do umotywowania tego pomysłu hierarcha wykorzystał ustęp Ewangelii św. Łukasza 2,34, gdzie Jezus ujawnia swoje zdolności obnażania grzechu, przyczyniając się do upadku wszystkich, którzy okazują Mu sprzeciw. Metaforę opiera również na obrazie Jezusa Króla i Sprawiedliwego Sędziego, który dysponuje władzą miecza i nakazuje rozdzielać swoich przeciwników od wiernych uczniów (Mt 10,34–35). Ostrości temu nietypowemu wizerunkowi nadaje psalmowy nakaz nienawidzenia tych, którzy nienawidzą Pana (Ps 139 (138) 21,17). Uosabiając karzące ramię nadprzyrodzonej sprawiedliwości, Jezus legitymizuje swym autorytetem trwałe oddzielenie łacińskich „heretyków” od wschodnich obrońców ortodoksji, by pierwotna czystość wiary nie uległa skażeniu:

Ci zaś, posługując się jako swoimi ustami Gorazdem i Klemensem [...], rzekli: „Powinniśmy, o książę, długo o tym mówić, bo zagraża nam niebezpieczeństwo nie w sprawach małych ani drobnych, ale w sprawie dogmatu kościelnego o błogosławionej Trójcy i [w sprawie] duszy – a to jest nam najbliższe ze wszystkiego. [...] mamy na twoje pytanie prostą odpowiedź, że rozłam nasz stąd, iż Pan również przyszedł przynieść miecz i oddzielić [Mt 10,34–35] lepsze od gorszego, i słyszymy, że Dawid nienawidzi tych, którzy nienawidzą Pana, wielce zaś ceni przyjaciół Boga [por. Ps 139 (138), 21,17]; a my nigdy nie moglibyśmy uznać za chrześcijan tych, którzy nie przyjmują Ewangelii (Teofilakt, 2010, s. 101).

Arcybiskup ochrydzki zamierzał też rozwinąć motyw nadprzyrodzonego ukarania morawskiego księcia za przychyłność dla zachodnich „heretyków”, ale ostatecznie nie zrealizował tego planu: „[...] skoro zaś Święty [Metody – M. K.] odszedł i zjawilo się wszelkie zło, które nie skrywało [swe]j szpetoty za zasłonami i maską, [...] i wznieciło prześladowanie prawowiernych, wtedy właśnie i Bóg nie zapomniał o karze dla księcia. Ale o tym później” (Teofilakt, 2010, s. 97).

Najazdy pogańskich koczowników na kraj wpisał hagiograf w „bezbożny”, niezgodny z Boskim planem, porządek świata, który musi być unicestwiony. I tak, zniekształcający Ewangelię łacinnicy uznani zostali za wrogów Syna Bożego (słusznie przez Niego ukaranych izolacją od prawowiernych), a naruszający granice państwa „Scytowie” to wrogowie Boga Ojca, którzy zasłużyli na odpłatę z Jego strony. Teofilakt nie znał końcowego rezultatu walk z poganami, ale był przekonany, że Stwórca osobiście wymierzy im kiedyś sprawiedliwość i przywróci pokój. Omawiana koncepcja o tyle różni się od starotestamentowej, że została połączona z kultem świętych – Bóg uczestniczy w bułgarskiej historii i bierze udział w wojnie za pośrednictwem swoich wybrańców, w których się wciela. Takim osobowym uobecnieniem Najwyższego staje się św. Kliment Ochrydzki, posługujący się „prawicą Boga”; por. końcową modlitwę:

[...] pasterzu! Ustrzeż nas, [...], byśmy nie doświadczyli barbarzyńskich napaści, i pilnuj zawsze, a zwłaszcza teraz, [...], gdy miecz scytyjski napoił się bułgarską krwią, gdy ręce bezbożnych wyrzucają zwłoki twoich dzieci na pastwę ptakom podniebnym. Skruszysz je [tj. ręce bezbożnych] prawicą Boga (por. Mdr 5,15–17), któremu służyłeś, ofiarowując pokój swojemu ludowi... (Teofilakt, 2010, s. 118).

Żywot Klimenta Teofilakt napisał, gdy Bułgaria znajdowała się w niewoli bizantyńskiej. Swoją wizją konfliktów z „heretyckim” Zachodem oraz sprawiedliwych wojen z pogańskimi „barbarzyńcami”, które są „biczem Bożym” na wroga, wzbogacił repertuar idei kształtujących religijną tożsamość Bułgarów (m.in. o ważny koncept przyjaciół Pana). Ale przede wszystkim, wskazując możliwą płaszczyznę porozumienia między Bizancjum a Bułgarami, posługiwał się czynnikiem wyznaniowym (zob. też: A. Николов, 2008, s. 124; Каймакамова, 2011, s. 177–179), co sprzyjało kanalizowaniu buntowniczych nastrojów i służyło integracji nie tylko przez wspólną wiarę, lecz także przeciw wspólnym wrogom, „heretykom” i poganom, których należało zwalczać z Bożej woli dla obopólnego dobra.

Po zakończeniu panowania bizantyńskiego (1018–1187) sakralne interpretacje wojen Cesarstwa Wschodniego z Węgrami pojawiają się w literackiej oprawie ogólnocerkiewnego i państwowego kultu św. Iwana Ryłskiego. Prowidencjalna wizja dziejów w dedykowanej mu literaturze łączy bitewne klęski cesarza Andronika I Komnena (ok. 1123–1185), przeniesienie przez Węgrów relikwii świętego pustelnika z Riły do węgierskiej stolicy, Ostrzyhomia (1183), następnie ich zwrot do Bułgarii (1187), a wszystko w perspektywie odzyskanej niepodległości, utworzenia drugiego Bułgarskiego Carstwa i organizacji nowej stolicy w Wielkim Tyrnowie. Oś ideową koncepcji wyznacza przekonanie, że Bóg umyślnie posłużył się węgierskim najazdem, skazując Greków na przegraną, by ujawnić rzeczywistą siłę Jego ryłskiego wybrańca, jak czytamy w anonimowym trzynastowiecznym kanonie ku czci Iwana. Odtąd cudowna moc pustelnika działa już nie tylko w obrębie lokalnego sanktuarium, lecz także ponad granicami krajów i religii – wśród swoich oraz katolickich innowierców⁷.

Utwór, napisany już po kolejnej translacji ciała Iwana – ze Sredca (Sofii) do Wielkiego Tyrnowa (1195) – musiał powstać, gdy zerwano sojusz z łacinnikami, odnawiając związki z Bizancjum, ponieważ opatrnościowa Boża odplata nie

⁷ „Do pradawnych twoich znaków, którymi oświeciłeś miasto Sredec, cudotwórco Iwanie, dołożyłem nowe piękne twe cuda, które wśród Węgrów pokazałeś, dobro im okazując jako święty. Do nich bowiem z woli Boga twoja trumna została przeniesiona, błogosławiony, byś i tam czynił cuda” (*Канон за Иван Рилски...*, pieśń IX, tropar 3: Иванова, 1973, s. 223). Jeżeli nie podano inaczej, przekład cytatów z języka cerkiewnosłowiańskiego i bułgarskiego jest autorki tekstu (M. K).

jest postrzegana jako „bicz Boży” na całe wschodnie imperium, lecz tylko na cesarza Andronika, wślawionego okrucieństwem wobec poddanych i rozwiązłością, słusznie więc, jak chce hymnograf, ukaranego za grzechy klęską w walce i spustoszeniem północno-zachodniej części państwa:

Miasto Sredec doświadczyło sprawiedliwego gniewu Pana,/ Andronika, męczącego Greków, umyślnie wydał On w ręce króla węgierskiego,/ który ze czcią należną przeniósł twoją trumnę, ojcze [...] (*Канон за Иван Рилски...*, pieśń III, tropar 3: Иванова, 1973, s. 219).

Gwałtowność okrutnej surowości Andronika, który rozgniewał Boga,/ załała Sredec i inne miasta tłumami węgierskiego wojska/ i twoją trumnę, błogosławiony, przeniesiono, ale nadal czyniłeś cuda (*Канон за Иван Рилски...*, pieśń IV, tropar 1: Иванова, 1973, s. 219).

Kanon był istotnym ogniwem literackiego cyklu kształtującego obraz odrodzonej bułgarskiej państwowości, umocowanej na sakralnym fundamencie, którego widoczną manifestacją stało się grono ogólnopaństwowych świętych zgromadzonych w tyrnowskim panteonie. Sam tekst, relacjonujący wydarzenia głównie sprzed restytucji państwa, nie zawiera bezpośrednich odwołań do idei *renovatio imperi*, ale można się ich domyślić po poetyckich spisach cudów, wplecionych szczególnie w końcowe strofy utworu: wybawienie z niemocy, przegnanie przewrotnych duchów, uzdrawianie paralityków, przywracanie wzroku niewidomym.

Bez artystycznych ozdobników myśl o odrodzeniu bułgarskiego państwa na skutek interwencji Boga zawiera m.in. historio- i hagiografia XIII wieku⁸. W jej świetle wojenne pochody bułgarskich carów przeciw Bizancjum nabierają cech Bożej wojny, kiedy Pan odpłaca Grekom za zniewolenienie Bułgarii, chociaż, co ciekawe, przyczyna Bożych decyzji nie zostaje podana. Szczególnie gorliwie przez ten pryzmat ideowy pokazywane są wojenne sukcesy Iwana Asena II (?–1241), kreowanego na wykonawcę Bożej woli (*Проложно житие на Иван Рилски от Драгановия миней*, 1987, s. 50), za panowania którego Bułgaria przeżyła okres największej świetności⁹. W *Żywocie* prologowym (krótkim) z sofijskiego *Prologu* czytamy:

⁸ O głównych zrębach ideologicznych, ukształtowanych wówczas w literaturze zob. Каймакамова (2011, s. 217–230).

⁹ Dzięki polityce cara znaczącemu rozszerzeniu uległy granice państwa, umocniło się ono gospodarczo, rozwinęło kulturalnie, Kościół odzyskał samodzielność religijną. W rezultacie Bułgaria zaczęła odgrywać dominującą rolę w regionie (Wasilewski, 1988, s. 83–85; Ostrogorski, 2008, s. 412).

Minęło niewiele czasu, gdy Bóg zechciał podnieść upadły przybytek (Dz 15,16) i odnowić bułgarskie panowanie, zniszczone przez grecką przemoc, i podźwignął bułgarskie carstwo za czasów bogobojnego cara Asena. [...] car na początku swego panowania odnowił i umocnił zrujnowane bułgarskie miasta. I szedł poddając sobie ziemię i przejmując miasta (Проложно житие на Иван Рилски от софийски пролог, 1987, s. 52).

Boga na ziemi reprezentuje Iwan Rylski¹⁰, a w modlitwie do niego pada prośba, by zwyciężył i rzucił pod nogi carowi wszystkich powstających przeciw niemu wrogów:

[...] o czcigodna głowo [...] mieszkanie Zbawiciela i Ojca [...]. [...] pomóż naszemu potężnemu carowi, pokonaj wszystkich sprzeciwiających mu się wrogów, rzuć ich pod jego nogi (Проложно житие на Иван Рилски от софийски пролог, 1987, s. 52–53).

Pełna koncepcja ideowa odrodzonego po bizantyńskiej niewoli bułgarskiego państwa rozwinięta została przez patriarchę Eutymiusza w cyklu hagiograficznym ku czci narodowych świętych tyrnowskiego panteonu¹¹, gdzie nawiązuje on wprost do wyżej wymienionych motywów¹². Najważniejsze zdarzenia historii, jego zdaniem, to zarówno niepodległość ojczyzny, jak i jej potęga w stosunku do krajów sąsiednich. Powodowany tą myślą, wojny, które się przyczyniły do odzyskania suwerenności, przedstawia jako usankcjonowane przez Boga i sprawiedliwe. Postrzega je jednak w szerszej, ogólnobałkańskiej, nie tylko bułgarsko-greckiej perspektywie. Za początek zmiany biegu dziejów na korzyść Bułgarii uważa przegrane przez Greków wojny z wojskami krzyżowców.

Gdy Eutymiusz żył i tworzył, codziennością były już wojny z islamem. W połowie XIV wieku Turcy osmańscy przekroczyli granice Europy i bez większych przeszkód zdobywali kolejne obszary Półwyspu Bałkańskiego. Być może na skutek tych tragicznych wydarzeń Eutymiusz nie operował typową ideą „bicza Bożego” wobec prawosławnych współwyznawców, nie wymieniał przyczyn bitewnych porażek, żeby nie antagonizować triumfalistyczną inter-

¹⁰ Może to być również inny święty, np. Dymitr Sołuński.

¹¹ Ich kultury także w znacznym stopniu legitymizowane są przez wydarzenia wojenne. Występują jako sprzymierzeńcy w walce, strażnicy granic, patroni wodzów oraz żołnierzy, obrońcy ofiar wojen – jeńców i ciemnionej ludności. Na obraz tego patronatu nie ma wpływu płeć; kobiety (Filotea Temnizka [Tyrnowska], Paraskiewa-Petka Tyrnowska) w potrzebie wojennej działają tak samo skutecznie jak mężczyźni.

¹² Zob. wieńczący cykl tyrnowski żywot św. Petki-Paraskiewy, gdzie patriarcha, opisując walki o granice państwa (z wykorzystaniem m.in. idei „zbierania ziem”), przedstawia nową stolicę, Wielkie Tyrnowo, nie tylko jako centrum władzy politycznej rodu Asenów, ale również religijny symbol całego państwa, Kościoła i narodu na wzór Jerozolimy króla Salomona (Кучинска, 2015, s. 37–38).

pretacją historii państw i narodów jednoczonych wspólną wiarą i wspólnym zagrożeniem ze strony islamu¹³. Wpływ na sposób interpretacji wydarzeń mógł też wywrzeć panegiryczny, nie moralizatorski cel. W dziełach patriarchy dopust Boży uobecniają jedynie literackie omówienia, metafory, elipsy (przemilczenia) lub najbliższy ideowy kontekst, związany z teologicznym oświeceniem konfliktów zbrojnych. Dobrą ilustracją jest cud oswobodzenia chrześcijańskich żołnierzy z rąk muzułmanów po przegranej bitwie, włączony do żywota św. Filotei Temnizkiej. Hagiograf nie docieka przyczyn wygranej „bezbożnych”, podsumowuje ją ogólnikowo tajemniczymi Boskimi wyrokami¹⁴. I tylko modlitwa o pomoc, w której więźniwie zobowiązują się do cielesnej czystości, może sugerować, że porażka w walce była karą za niewłaściwe życie.

Identycznie tłumaczy Eutymiusz klęski Bizancjum w walkach z krzyżowcami, które osłabiły Cesarstwo Wschodnie, przyczyniając się do odzyskania przez Bułgarię wolności. Nie szuka konkretnych win Greków, zwycięstwo zachodniego wojska przypisuje niepojętej Bożej woli, a uprzywilejowanie Bułgarów kosztem niedawnych hegemonów poczytuje za cud:

Kiedy dużo czasu upłynęło i wiele cudów się dokonało, cesarstwo greckie całkiem osłabło, a ci, którzy nim władali, w wielkiej byli biedzie. Wtedy to właśnie łacinnicy znaleźli sprzyjający czas, rzucili się ciężko i okrutnie, i przysporzyli greckiej władzy nieszczęść nie do wytrzymania. W tym samym czasie bułgarskie carstwo, jako że okrzepło i było bardzo silne, wszystkie okoliczne kraje zdobyło i podporządkowało sobie (Житіє і жизнь прѣподобныхъ матере нашѣ Філоѳеи, 1901, s. 95).

Mniej interpretacyjnego dystansu zachowuje patriarcha przy opisie wojen bułgarsko-greckich. Zwycięskie wyprawy cara Kałojana (ok. 1170–1207) relacjonuje w wysokim tonie, patetycznym stylem, uznając za akt godnej upamiętnienia odwagi i triumfu:

Carskie berło dobrze i pięknie dzierżył w tym czasie bogobojny i sławny car Kałojan. I zobaczywszy cesarstwo greckie całkowicie osłabione, mężnie i chwalebnie ruszył na nie, liczne miasta i wsie wziął w niewolę i zrujnował. I wszystko, co było tam

¹³ O obrazie Bizantyńczyków i innych cudzoziemców w literaturze bułgarskiej (Ангелов, 1999, 2002; Вачкова, Миланова, & Степанов, 2007; Angelov, 2011; Г. Николов & А. Николов, 2013).

¹⁴ Wyobrażenia takie nawiązują do biblijnego oraz teologicznego rozumienia Boga – Stwórcy i Władcy świata – który ma prawo dowolnie rozporządzać swoją własnością: „Zdarzyło się mu (Naukracemu – M. K.) walczyć z bezbożnymi Hagarytami (tj. muzułmanami – M. K.) i kiedy obie strony przystąpiły do walki, nie wiem, z jakich wyroków Bożych, został pokonany, a z nim całe jego wojsko [...]” (Житіє і жизнь прѣподобныхъ матере нашѣ Філоѳеи, 1901 s. 93).

piękne zebrał i do swego sławnego miasta Tyrnowa przeniósł. Ludzi zaś wszystkich i jeszcze było całe do swojego państwa przesiedlił (Житіє і жизнь прѣподобныхъ матере нашъ Філооеи, 1901, s. 95).

Wzniosła figura zwycięzcy oraz wyobrażenie zasłużonego zwycięstwa, mimo że przeciwnik pozbawiony był sił do walki, mają oparcie w idei wyższego rzędu – wcześniejszego (tj. poza związkiem z Bułgarami) nadprzyrodzonego zderzenia losu Greków. Pozwala ona jednocześnie przydzielić bułgarskiemu władcy funkcję realizatora Boskich planów wobec południowego sąsiada. Początek wcielania ich w życie był dziełem łacinników, bułgarscy carowie je zakończyli. Nie istnieją zatem przeszkody, by restytucję i potęgę bułgarskiego państwa uważać za przejaw dziejowej sprawiedliwości, zaplanowanej i zrealizowanej przez samego Boga z Jemu tylko wiadomych powodów. W takiej interpretacji zdarzeń immanentnie obecne jest pojęcie opatrnościowej nagrody, dawanej za zasługi, i kary, wymierzonej za winy. Idee nagrody i kary przewijają się przez cały cykl „tyrnowski”, ale najbardziej widać je w hagiografii ku czci Iwana Ryłskiego (Житіє і жизнь, прпо(д)бнаго оца нашего Іоѣ Рилска(г), 1970, s. 381–382), wypełnionej obrazami doczesnego szczęścia Bułgarów, żyjących pod berłem świątobliwych władców. Cieszą się oni materialnym bogactwem, obfitością dóbr naturalnych, rozległymi granicami i siłą militarną państwa (Кучинска, 2015, s. 35–36; Kuczyńska, 2013, s. 172). Diametralnie różne są warunki życia Greków – kraj jest spustoszony, dobytek zrabowany, lud w niewoli, władza bezradna. Siłą rzeczy narzuca się pytanie o przyczyny nagrodzenia jednych i ukarania drugich. Niełatwo na nie odpowiedzieć, skoro sam hagiograf uniknął jednoznacznych odpowiedzi. Pewnych wskazówek udziela wykorzystana przez niego symbolika o wyraźnej genezie biblijnej. Przeigrana, pustka, ruina podczas wojen oznacza dopust Boży za grzech, pychę, nieprawość, bezbożność, odstępstwo (zob. m.in. Mdr 5, Ez 33,28, Iz 1, 28). I odwrotnie: sukces, dostatek, moc władzy to nagroda bogobojnych, sprawiedliwych, prawowiernych, niezłomnie stojących przy Panu. Zatem sugestia Eutymiusza zdaje się być wyraźna – Grecy musieli poważnie naruszyć prawo Boże, skoro spotkał ich ciężki los. Bułgarzy przeciwnie – wzorową postawą zasłużyli na wywyższenie i mogą w pełni cieszyć się owocami Bożej łaski.

✱

Odmienne tony słyhać w hagiografii czasów niewoli osmańskiej, kiedy obiektem opisu stają się przegrane walki z nowym groźnym najeźdźcą. Autorzy nieodmiennie sięgają w nich po religijną interpretację wojen, według której

o losach bitew decyduje Bóg, jednak konkretne strategie są zróżnicowane i dają się podzielić na kilka typów. Do ciekawszych z pewnością należy idea „wojny diabła” sformułowana przez bułgarskiego hagiografa Władysława Gramatyka¹⁵ w *Opowieści o przeniesieniu relikwii św. Jana Ryńskiego z Tyrnowa do Riły* w 1469 roku jako odpowiednik niesprawiedliwej, bezbożnej wojny, za pomocą której burzony jest ustalony przez Boga porządek świata.

Konstrukcyjnie obraz „wojny diabła” ma paralele do „wojny Boga”. Opiera się na wizerunku zbuntowanego szatana z Księgi Rodzaju (Rdz 2,4–5), wroga Stwórcy i ludzkości za strącenie go z nieba. Inne archetypowe ujęcia obrazu czerpane są z apokryficznych opowieści o wojnie upadłych aniołów z aniołami wiernymi Bogu pod przywództwem Archanioła Michała¹⁶. Zgodnie z typem, Bóg patronuje sługom wiernym i pokorym, diabeł rządzi zdrajcami, pyszałkami, ludźmi butnymi i fałszywymi, z zawiści niszczącymi wszystko wokół siebie.

W warunkach niewoli, lecz także według zasad średniowiecznej estetyki, nie było przyjęte pisanie otwartych opinii na temat wroga, toteż fakt, iż Władysław właśnie Osmanów traktuje jako przyjaciół diabła czy wojsko samego diabła, które w odwecie za powodzenie chrześcijan i z zazdrości o ich szczęście wynikające ze wstawiennictwa świętych patronów, wszczyna wojnę i niszczy chrześcijańskie państwa, ukryty jest pod biblijno-moralizującą metaforą.

Hagiograf znajduje się w trudnym położeniu, ponieważ dysponuje nie-licznymi faktami, które ułatwiłyby mu stworzenie napawającej otuchą teorii rozwoju wypadków. Osmanowie, co prawda, nie osiągnęli jeszcze szczytu potęgi, ale odbywają pełen sukcesów marsz po Europie, znaczony kolejnymi podbojami ziem bałkańskich chrześcijan. Jedynym jaśniejszym punktem na horyzoncie jest odnowa kultu ryńskiego świętego. Sięga więc po najprostsze konwencje artystyczne, po najbardziej ogólne schematy sytuacji i powszechnie znane wydarzenia. Wraca, wzorem Eutymiusza, do międzysąsiedzkich wojen bałkańskich sprzed najazdu islamskiego oraz pierwszego etapu walk z Osmanami, zakończonymi klęską nad Maricą (1371), a później na Kosowym Polu (1389), gdzie zginął sułtan Murad (1326–1389). Na tym tle opowiada dzieje kultu i przeniesienia relikwii Iwana Ryńskiego ze zniszczonej bułgarskiej stolicy,

¹⁵ Nie znaczy to oczywiście, że Władysław pierwszy opracował ten koncept.

¹⁶ Jest to część oficjalnej teologicznej wykładni chrześcijańskiej antropologii, którą długie wieki zamieszczano w podręcznikach katechetycznych i dogmatycznych zaraz po opisie stworzenia świata.

Tyrnowa, do dawnego sanktuarium w Rile. W ujęciu Władysława wydarzenia warunkują dwa porządki – wojny sprawiedliwej i niesprawiedliwej – a każdy z nich ma własne wyobrażenie „bicia Bożego”. W idei wojny słusznej spada on na chrześcijan, w idei wojny niesprawiedliwej na muzułmanów. Nie jest to koncepcja specjalnie artystycznie spójna czy umotywowana, jednak spełnia autorskie założenie pouczenia i pocieszenia rodaków, a także wzmocnienia kultu świętego pustelnika oraz aktywizacji pobożności chrześcijan, znacznie już w wierze oziębłych, jak sugeruje tekst. Łatwo zgadnąć, iż koniec wolności i materialnego szczęścia łączy hagiograf z przegranymi wojnami, a nadzieje na lepsze jutro wiąże z Iwanem Ryłskim.

Z jednej strony więc, najazd turecki i niewola należą w tekście do porządku wojny słusznej, którą posługuje się Bóg, aby ukarać chrześcijańskie państwa za brak solidarności wyznaniowej i ogólnie rozumiane „zło”, mające odbicie w międzysąsiedzkich konfliktach, a konkretnie w wojnach Bułgarów z Grekami, surowo ocenianych jako niekończące się i wyniszczające:

Minęło wiele czasu [od tamtej pory]¹⁷, gdy przy grobie świętego mnicha dokonywały się sławne cuda i uzdrowienia. Na Greków zaś i na Bułgarów, straszną i ciągłą między sobą prowadzących wojnę, diabeł butny i od początku zwalczający pokorę, burzę ściągnął i tumult. Ogarnięty furią wielką i okrucieństwem do wszystkich krajów w granicach cesarstwa greckiego i na ziemi bułgarskiej, i te pod władzą serbską, i do wszystkich innych krajów wokół nich na północy i na zachodzie sprowadził ze wschodu Persów¹⁸ bezbożnych. I szybko cały wschód, który był pod Grekami i południowe krainy z Azją pobili oni i zdobyli. I dotarli do Macedonii i ją sobie poddali. Serbskie wojsko, które tam wtedy było, w wielkiej bitwie nad rzeką, nazywaną Marica, doszczętnie rozbili (*О обновлении стѣе Обители его, иже въ Рыль и како пакы прѣнесень бы(ст) ѿ Трънова въ тѣжде славныи монастырь Рыльскыи*; Иванов, 1936, s. 74–75).

Z drugiej strony, ta sama inwazja Osmanów i utrata wolności wpisane są w reguły wojny krzywdzącej, za którą należy się nieprzyjacielowi sprawiedliwa odpłata od Boga. I ta odpłata następuje, nawet natychmiast, gdy z rąk serbskich żołnierzy życie traci muzułmański przywódca:

Na serbskich zamierzili się władców, i zdarzyło się tak, że w bitwie okrutnej na miejscu zwanym Kosowo poległ podczas walki srogi najeźdźca, dowodzący nimi;

¹⁷ Tzn. minęło dużo czasu od wydarzeń opisanych przez Eutymiusza Tyrnowskiego w żywocie Iwana. Władysław czuł się kontynuatorem patriarchy, swoją opowieść traktował jako przedłużenie jego utworu, dlatego orientował ją czasowo względem tamtej historii.

¹⁸ Tradycyjne w literaturze cerkiewnoślowliańskiej określenie muzułmanów.

bez zwłoki otrzymał godną odpłatę za swoją bezbożność. Żle i nieprzyzwoicie swojej barbarzyńskiej i bezbożnej pozbył się duszy; przez serbskie wojsko szybko w środku bitwy stracił życie. Od tamtego czasu aż do dzisiaj przez zwycięstwo grzechu z powodu naszego zła serbska ziemia znajduje się pod ich władzą (*О обновлении стѣе Обители его, иже въ Рылѣ и како пакы прѣнесеъ бы(ст) ѿ Трънова въ тѣжде славныи монастырь Рылѣскыи*: Иванов, 1936, s. 75).

Śmierć Murada nie przekłada się jednak na wygraną chrześcijan w walce. Jedni po drugich ponoszą wojenne klęski, dostając się do niewoli. Można więc uważać taką ideę „bicia Bożego” za karę wstępną, obliczoną na doraźne krzepienie serc, która antycypuje przyszłą trwałą zemstę Bożą na „żołnierzach diabła” i ostateczne wyzwolenie uciśnionych „przyjaciół Boga” mocą świętego patronatu Iwana, połączoną z aktywną postawą pobożnościową zniewolonych chrześcijan. Tę tezę zdaje się potwierdzać przemilczenie przez hagiografa śmierci chrześcijańskiego wodza – serbskiego księcia Lazara¹⁹ – która w innym wypadku musiałaby być choćby wspomniana. Wyjątkowe miejsce w ideowym planie tekstu Władysława zajmują Bułgarzy, na ziemiach których Iwan objawił swą nadprzyrodzoną moc. Nieprzypadkowo opowieść o losach Bułgarii pod tureckim jarzmem została w utworze wydzielona. Do tego kraju ma przede wszystkim zastosowanie schemat wojny niezasłużonej, krzywdzącej. I tu, nie gdzie indziej, przyczyn przegranej hagiograf upatruje w skrajnej dysproporcji sił²⁰. Symboliczny (opanowanie przez nieprzeliczone zastępy wroga bezbronnego gniazda, jak nazywa się bułgarską stolicę), poruszający i wzniosły obraz walk uwydatnia bezprawie, okrucieństwo, totalny wymiar ataku:

Niedługo później zdobyli też bułgarskie tereny, jak jakieś słabe gniazdo, wraz z tym cudownym miastem, w którym leżały czyniące cuda relikwie ojca cudotwórcy [tj. Iwana Ryłskiego]. Okrutnie, licznie i bezbożnie ruszyli znów do walki. Codziennie i o każdej porze brali w niewolę i przelewali krew. Złego ich ataku nikt odtąd nie mógł powstrzymać. Wszystkich i wszędzie pokonywali podczas bitew i wielkie odnosili zwycięstwa. Przez to, co się działo, zgubne zło rozchodziło się wszędzie i opanowywało wszystko. Liczne kraje i wsie – wraz z czcigodnymi monasterami i z bożymi cerkiewiami palonymi ogniem – doszczętnemu uległy wtedy spustoszeniu (*О обновлении стѣе Обители его, иже въ Рылѣ и како пакы прѣнесеъ бы(ст) ѿ Трънова въ тѣжде славныи монастырь Рылѣскыи*: Иванов, 1936, s. 75).

¹⁹ Jak wiadomo, bitwa na Kosowym Polu dała podstawę szczególnie popularnemu w Serbii mitowi kosowskiemu, który rozwinął się wokół postaci zabitego w walce księcia, wyniesionego przez serbską Cerkiew na ołtarze (zob. m.in. Gil, 2005; Михаљчић, 2001).

²⁰ Teoria wojny sprawiedliwej zakłada absolutną równorzędność walczących stron.

Kultura biblijna niemal nierozdzielnie spleta ideę cierpienia, zwłaszcza niezasażonego cierpienia, z ideami odkupienia i odrodzenia. Przy czym, im większe cierpienie, tym wyższa nobilitacja. Władysław wykorzystuje ten model. Jako gwarancję przyszłej odnowy przedstawia już odnowiony z woli Boga kult Iwana Ryłskiego, całkiem prawie zapomniany przez Bułgarów po zwycięstwie islamu, a za warunek powodzenia stawia gorliwość wiernych w okazywaniu mu czci i przywrócenie do życia pustych sanktuariów. O skuteczności takiego działania przekonali się, jak pisze, mieszkańcy stolicy oraz ziem wzdłuż trasy przejazdu relikwii, doświadczający licznych cudów, po translacji cudowną moc Iwana będą mieli okazję poznać mieszkańcy zachodnich krańców kraju:

Takich uzdrowień święty do dziś udziela tym, którzy przychodzą do niego z wiarą i ku chwale Bożej. A to przeniesienie przesławego ojca naszego Iwana – wielkiego zaprawdę światła całego świata, muru i umocnienia wiary, piękna pustyni i mnichów ozdoby – z przesławego miasta Tyrnowa i z ziemi zagorskiej do sławnego monasteru w ryłskiej pustyni położonemu, dokonało się z zamierzenia i z łaski Boga. Niech jego przybycie także zachodnie strony bułgarskie oświeci i ku lepszemu nawróci²¹ (*О обновлении стѣи Обители его, иже въ Рылѣ и како пакы прѣнесень бы(ст) ѿ Трънова въ тѣжде славныи монастырь Рылскыи*: Иванов, 1936, s. 85).

Utwór zawiera jednak zdanie, które wymaga osobnego komentarza w świetle idei „bicia Bożego”. Otóż wiemy, że hagiograf uważa Osmanów za towarzyszy diabła, że zwiastuje im przyszłą zgubę, którą zapowiedziała śmierć tureckiego wodza na Kosowym Polu, a mimo wszystko głosi pochwałę innego sułtana – Murada²², zdobywcy wielu bałkańskich ziem, i jego wojennych triumfów²³. Wyjaśnienie tego paradoksu zdaje się proste – sułtan został wyłączony z kręgu *profanum* i wraz ze swą chrześcijańską małżonką występuje w roli świadka nadprzyrodzonej mocy bułgarskiego pustelnika, z pozwolenia władcy bowiem ciało świętego mogło opuścić zniszczone Tyrnowo i powrócić do ojczystej Riły. W ten sposób muzułmanin wkracza do świętej historii chrześcijan, stając się

²¹ Tłumaczę według pierwszej redakcji tekstu, zamieszczonej w przypisie drugim do cytowanego wyżej utworu Gramatyka.

²² Murad II (1404–1451), m.in. włączył despotowinę serbską do państwa tureckiego, zdobył Saloniki, podbił Peloponez, pokonał Władysława III Warneńczyka w 1444 roku. Jego żoną była Mara Branković (1416–1487), córka serbskiego despoty, Jerzego. Wykorzystywała swą pozycję na dworze sułtańskim, by wspierać chrześcijaństwo (Калић, 2001; Поповић, 2014).

²³ „[...] żona wielkiego samodzierżcy, sułtana Murada, który z walk i z licznych zwycięstw wojennych bardziej niż jego poprzednicy [tj. dawniejsi sułtani] zasłynął” (*О обновлении стѣи Обители его, иже въ Рылѣ и како пакы прѣнесень бы(ст) ѿ Трънова въ тѣжде славныи монастырь Рылскыи*: Иванов, 1936, s. 78).

elementem Boskiego planu zbawienia, bez którego wydarzenia nie mogłyby potoczyć się w wyznaczonym przez Boga kierunku. Buduje zatem Władysław integracyjną teorię opatrnościową – w duchu lojalności naturalnie²⁴ – tym razem odnoszoną do idei teokratycznej, w której potwierdza tradycyjną zasadę symfonii państwa i Kościoła, nawet pod rządami innowierczego władcy, oraz udowadnia, że naród chrześcijański przywróci swą poprzednią pozycję, jeżeli tylko będzie trwał przy najważniejszych determinantach swojej tożsamości, jakimi są Kościół i narodowi święci. Był to zapewne obowiązujący wówczas albo dopiero propagowany model ideowy, ponieważ powieła go Dymitr Kantakuzen w swoim *Żywocie z pochwałą* Iwana Ryłskiego, z tą różnicą, że Dymitr wszystkich bałkańskich chrześcijan, Greków, Bułgarów, Serbów, oskarża wprost o sprzeniewierzenie się wspólnym interesom, o bratobójcze wojny, które doprowadziły do tureckiego zniewolenia. Granice państwa Osmanów wciąż się rozszerzały, (z)nikła nadzieja na szybkie lub w ogóle na wyzwolenie, trzeba więc było rewidować narodowe imaginarium, szukać nowych zasad współżycia z islamem, by nie tracić niczego z istotnych wartości własnych²⁵.

Wnioski z tego krótkiego przeglądu nasuwają się następujące – wojna, z jednej strony, stanowi niewyczerpane źródło literackiej inspiracji. Z drugiej, w hagio- i hymnografii bułgarskiego średniowiecza wszystkie decydujące czy nawet ważniejsze historycznie konflikty zbrojne autorzy tłumaczą w świetle religii, widząc w nich „bicz Boży”, tzn. nadprzyrodzoną sprawiedliwość, działającą poza ludzką wolą i karzącą (lub nagradzającą) którąś ze stron konfliktu. Sprzyja to postrzeganiu rzeczywistości w ostro skonstrastowanych kolorach. Binarnie objaśniają i porządkują świat, determinując oryginalne koncepcje historiozoficzne, w których idea „bicza Bożego” jako argument o najwyższej sile ideowej, bezpośrednio powiązany z wyobrażeniem sądu Bożego, zajmuje aksjologiczne centrum, organizujące pozostałe elementy. Siła nauki i przestrogi mieszczącej się w tym pojęciu wpływa jednakowo na teorie triumfalistyczne,

²⁴ W ogólnej perspektywie translacji zdarzenie to współtworzy koncepcję wojny sprawiedliwej. Zniewolony za swoje grzechy chrześcijanin musi ułożyć sobie życie z najeźdźcą, skoro taka była wola Boża.

²⁵ Donka Petkanowa, analizując oba teksty, pochwałą zwycięstw tureckiego sułtana u Władysława pozostawia bez komentarza (zob. Петканова, 1997, s. 561–566), u Kantakuzena zaś tłumaczy zgodą na przeniesienie relikwii, ale przede wszystkim wyższą koniecznością, tzn. opresyjnością tureckiego reżimu (po części też poczuciem rodzinnej więzi autora z żoną sułtana). Stwierdza przy tym, że Kantakuzen jako jedyny wyraża takie opinie, co wydaje się nadmiernym uproszczeniem (Петканова, 1997, s. 572).

męczeńskie i mesjańskie, zapładnia nadzieje, ułatwia budowanie przyszłości, determinowanej nie tylko słuszną karą za grzechy, lecz także oczekiwaną nagrodą. Tym samym ze względu na swą propagandową i wychowawczą przydatność literacki obraz „bicza Bożego” należy do często wykorzystywanych, a także do najbardziej różnorodnych, ciekawych, nawet jeśli brać pod uwagę wyłącznie obrazy wiążące się z konfliktami zbrojnymi.

BIBLIOGRAFIA

- Angelov, P. (2011). Byzantines as imagined by the medieval Bulgarians. W: V. Gjuzev & K. Petkov (Red.), *State and church: Studies in medieval Bulgaria and Byzantium* (ss. 47–81). Sofia: American Research Center in Sofia.
- Biblia Tysiąclecia*. (1971). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Felmy, K. C. (2005). *Współczesna teologia prawosławna*. (H. Paprocki, Tłum.). Białystok: Prawosławna Diecezja Białostocko-Gdańska.
- Gil, D. (2005). *Prawosławie. Historia. Naród: Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*. Kraków: WUJ.
- Kuczyńska, M. (2013). Kod biblijny w symbolicznym ujmowaniu przestrzeni pamięci (na materiale południowo- i wschodniosłowiańskiej literatury obrzędowej). W: B. Zieliński (Red.), *Przestrzenne kody tekstów i narracyjne kody przestrzeni* (ss. 163–192). Poznań: WN UAM.
- Ostrogorski, G. (2008). *Dzieje Bizancjum*. Warszawa: PWN.
- Polek, K. (1994). *Państwo wielkomorawskie i jego sąsiedzi*. Kraków: WN WSP w Łodzi.
- Teofilakt [Arcybiskup Ochrydy]. (2010). *Żywoć obszerne Świątego Klemensa Ochrydzkiego (Legenda bułgarska)*. (A. Maciejewska, Tłum.). W: M. Skowronek & G. Minczew (Red.), *Uczniowie apostołów Słowian: Siedmiu świętych mężów* (ss. 89–118). Kraków: Collegium Columbinum.
- Wasilewski, T. (1988). *Historia Bułgarii*. Wrocław: Ossolineum.
- Wspomnienie wielbego ojca naszego Nauma. (2010). (M. Skowronek, Tłum.). W: M. Skowronek & G. Minczew (Red.), *Uczniowie apostołów Słowian: Siedmiu świętych mężów* (ss. 81–84). Kraków: Collegium Columbinum.
- Ангелов, П. (1999). *България и българите в представите на византийците (VII–XIV век)*. София: Парадигма.
- Ангелов, П. (2002). Византийците през погледа на българите. W: И. Джембов (Red.), *Византийското културно наследство и Балканите* (ss. 64–72). Пловдив: Печатница „Пловдив – Юри Гагарин БТ”.
- Вачкова, В., Миланова, А., & Степанов, Ц. (2007). *Византия в собствените ѝ очи и очите на другите*. София: Гутенберг.

- Житие и жизнь, прпо(д)бнаго ѿца нашего Іѡ Рилска(г). (1970). W: Ѐ. Иванов, *Български старини из Македония* (ss. 381–382). София: Наука и изкуство.
- Житіє і жизнь пръподобных матере нашж Філооеи. (1901). W: E. Kałużniacki, *Werke des Patriarchen von bulgarien Euthymius, Lebensgeschichten* (ss. 78–99). Wien: C. Gerold.
- Иванов, Ѐ. (1936). Жития на свети Ивана Рилски. *Годишник на Софийския университет. Историко-филологически факултет*, 32, 74–85.
- Иванова, К. (1973). Неизвестни служби за Иван Рилски и Михаил Воин. *Известия на института по български език*, 22, 213–224.
- Каймакамова, М. (2011). *Власт и история в средновековна България, VII–XIV век*. София: Парадигма.
- Калић, Ј. (2001). *Срби у позном средњем веку*. Београд: Завод за уџбенике.
- Кучинска, М. (2015). Сакрализация болгарской земли по текстам балканской агиографии. *Palaeobulgarica/Старобългаристика*, 39(3), 29–38.
- Михаљчић, Р. (2001). *Лазар Хребељановић – историја, култ, предање*. Београд: Српска школацка књига и Knowledge.
- Николов, А. (2008). Место и роль Болгарии в средневековой полемике православного востока против католического запада (на основе славянских переводных и оригинальных текстов XI–XIV вв.). W: В. Воробьев, *XVIII ежегодная богословская конференция православного Свято-тихоновского Гуманитарного университета* (ss. 123–127). Москва: ПСТГУ.
- Николов, А. (2015). *Между Рим и Константинопол: Из антикатолическата литература в България и славянския православен свят (XI–XVII в.)*. София: Фондация Българско историческо наследство.
- Николов, Г., & Николов, А. (Red.). (2013). *Средновековният българин и „другите”*: Сборник в чест на 60-годишнината на проф. Петър Ангелов. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски”.
- Паметь пр(д)побнаго ѿца нашего Наума. (1970). W: Ѐ. Иванов, *Български старини из Македония* (ss. 306–307). София: Наука и изкуство.
- Петканова, Д. (1997). *Старобългарска литература IX–XVIII век*. София: Ун. Изд. Св. Климент Охридски.
- Поповић, М. С. (2014). *Мара Бранковић: Жена између хришћанског и исламског културног круга у 15. веку*. (Б. Рајлић, Тлум.). Нови Сад: Академска књига.
- Проложно житие на Иван Рилски от Драгановия миней. (1987). W: И. Божилов & С. Кожухаров (Red.), *Българска литература и книжнина през XIII век* (ss. 49–50). София: Български писател.
- Проложно житие на Иван Рилски от софийски пролог. (1987). W: И. Божилов & С. Кожухаров (Red.), *Българска литература и книжнина през XIII век* (ss. 50–53). София: Български писател.
- Флоря, Б. Н. (1988). Кирилло-Методиевские традиции в развитии средневековой болгарской культуры. W: И. И. Костюшко (Red.), *История, культура, этнография и фольклор славянских народов: Международный съезд славистов, София*,

сентябрь 1988: Доклады советской делегации (ss. 159–168). Moskva: Nauka. Pobrano 15 sierpnia 2016, z <http://nkslav.ru/library/files/ssl-x-1988-istorija-kultura-etnografija-folklor.pdf>

Флоря, Б. Н., Турилов, А. А., & Иванов, С. А. (2011). *Судьбы Кирилло-Медодиевской традиции после Кирилла и Мефодия*. Санкт-Петербург: Алетея.

BIBLIOGRAPHY

(TRANSLITERATION)

Angelov, P. (1999). *Bŭlgariia i bŭlgarite v predstavite na vizantiitsite (VII–XIV vek)*. Sofiia: Paradigma.

Angelov, P. (2002). Vizantiitsite prez pogleda na bŭlgarite. In I. Dzhambov (Ed.), *Vizantiiskoto kulturno nasledstvo i Balkanite* (pp. 64–72). Plovdiv: Pechatnitsa „Plovdiv – IUri Gagarin BT”.

Angelov, P. (2011). Byzantines as imagined by the medieval Bulgarians. In V. Gjuzelev & K. Petkov (Eds.), *State and church: Studies in medieval Bulgaria and Byzantium* (pp. 47–81). Sofia: American Research Center in Sofia.

Biblia Tysiaclecia. (1971). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.

Felmy, K. C. (2005). *Współczesna teologia prawosławna*. (H. Paprocki, Trans.). Białystok: Prawosławna Diecezja Białostocko-Gdańska.

Floria, B. N. (1988). Kirillo-Mefodievskie traditsii v razvitii srednevekovoi bolgarskoï kul'tury. In I. I. Kostiuško (Ed.), *Istoriia, kul'tura, etnografiia i fol'klor slavianskikh narodov: Mezhdunarodnyï s'ezd slavistov, Sofiia, sentiabr' 1988: Doklady sovetsoï delegatsii* (pp. 159–168). Moskva: Nauka. Retrieved 15 August 2016, from <http://nkslav.ru/library/files/ssl-x-1988-istorija-kultura-etnografija-folklor.pdf>

Floria, B. N., Turilov, A. A., & Ivanov, S. A. (2011). *Sud'by Kirillo-Mefodievsoï traditsii posle Kirilla i Mefodiia*. Sankt-Peterburg: Aleteïa.

Gil, D. (2005). *Prawosławie. Historia. Naród: Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i wspólczesności*. Kraków: WUJ.

Ivanov, Ī. (1936). Zhitii na sveti Ivana Rilski. *Godishnik na Sofiïskiia universitet. Istoriko-filologicheski fakultet*, 32, 74–85.

Ivanova, K. (1973). Neizvestni sluzhbi za Ivan Rilski i Mikhail Voin. *Izvestiia na instituta po bŭlgarski ezik*, 22, 213–224.

Kaïmakamova, M. (2011). *Vlast i istoriia v srednekovovna Bŭlgariia, VII–XIV vek*. Sofiia: Paradigma.

Kalić, J. (2001). *Srbi u poznom srednjem veku*. Beograd: Zavod za udžbenike.

Kuchinska, M. (2015). Sakralizatsiia bolgarskoï zemli po tekstam balkanskoï agiografii. *Palaeobulgarica*, 39(3), 29–38.

- Kuczyńska, M. (2013). Kod biblijny w symbolicznym ujmowaniu przestrzeni pamięci (na materiale południowo- i wschodniosłowiańskiej literatury obrzędowej). In B. Zieliński (Ed.), *Przestrzenne kody tekstów i narracyjne kody przestrzeni* (pp. 163–192). Poznań: WN UAM.
- Mihaljčić, R. (2001). *Lazar Hrebeltanović – istorija, kult, predanje*. Beograd: Srpska školska knjiga i Knowledge.
- Nikolov, A. (2008). Mesto i rol' Bolgarii v srednevekovoï polemike pravoslavnogo vostoka protiv katolicheskogo zapada (na osnove slavianskikh perevodnykh i original'nykh tekstov XI–XIV vv.). In V. Vorob'ev, *XVIII ezhegodnaia bogoslovskaiia konferentsiia pravoslavnogo Sviato-tikhonovskogo Gumanitarnogo universiteta* (pp. 123–127). Moskva: PSTGU.
- Nikolov, A. (2015). *Mezhdū Rim i Konstantinopol: Iz antikatolicheskata literatura v Būlgariia i slavianskiia pravoslaven sviat (XI–XVII v.)*. Sofiia: Fondatsiia Būlgarsko istoricheskō nasledstvo.
- Nikolov, G., & Nikolov, A. (Eds.). (2013). *Srednovekovniiat būlgarin i „drugite”*: Sbornik v chest na 60-godishninata na prof. Petūr Angelov. Sofiia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Okhridski”.
- Ostrogorski, G. (2008). *Dzieje Bizancjum*. Warszawa: PWN.
- Pamet' pr(d)pobnago otsa nashego Nauma. (1970). In Ī. Ivanov, *Būlgarski starini iz Makedoniia* (pp. 306–307). Sofiia: Nauka i izkustvo.
- Petkanova, D. (1997). *Starobūlgarska literatura IX–XVIII vek*. Sofiia: Un. Izd. Sv. Kliment Okhridski.
- Polek, K. (1994). *Państwo wielkomorawskie i jego sąsiedzi*. Kraków: WN WSP w Łodzi.
- Popović, M. S. (2014). *Mara Branković: Žena između hrišćanskog i islamskog kulturnog kruga u 15. veku*. (B. Rajlić, Trans.). Novi Sad: Akademska knjiga.
- Prolozhno zhitie na Ivan Rilski ot Draganoviia minei. (1987). In I. Bozhilov & S. Kozhukharov (Eds.), *Būlgarska literatura i knizhnina prez XIII vek* (pp. 49–50). Sofiia: Būlgarski pisatel.
- Prolozhno zhitie na Ivan Rilski ot sofiiski prolog. (1987). In I. Bozhilov & S. Kozhukharov (Eds.), *Būlgarska literatura i knizhnina prez XIII vek* (pp. 50–53). Sofiia: Būlgarski pisatel.
- Teofilakt [Arcybiskup Ochrydy]. (2010). *Žygot obszerny Świętego Klemensa Ochrydzkiego (Legenda bułgarska)*. (A. Maciejewska, Trans.). In M. Skowronek & G. Minczew (Eds.), *Uczniowie apostołów Słowian: Siedmiu świętych mężów* (pp. 89–118). Kraków: Collegium Columbinum.
- Vachkova, V., Milanova, A., & Stepanov, T. (2007). *Vizantiia v sobstvenite i ochi i ochite na drugite*. Sofiia: Gutenberg.
- Wasilewski, T. (1988). *Historia Būlgarii*. Wrocław: Ossolineum.
- Wspomnienie wielebnego ojca naszego Nauma. (2010). (M. Skowronek, Trans.). In M. Skowronek & G. Minczew (Eds.), *Uczniowie apostołów Słowian: Siedmiu świętych mężów* (pp. 81–84). Kraków: Collegium Columbinum.
- Zhitie i zhizn' priepodobnyū matere nashū Filothei. (1901). In E. Kałużniacki, *Werke des Patriarchen von bulgarien Euthymius, Lebensgeschichten* (pp. 78–99). Wien: C. Gerold.
- Zhitie i zhizn', prpo(d)bnago otsa nashego Io Rilska(g). (1970). In Ī. Ivanov, *Būlgarski starini iz Makedoniia* (pp. 381–382). Sofiia: Nauka i izkustvo.

Konflikt i wojna jako „bicz Boży” w literaturze bułgarskiego średniowiecza

Przedmiotem zainteresowania w artykule jest motyw wojny jako narzędzia realizacji Bożych planów wobec ludzi i znaku Jego nagrody, a przede wszystkim kary za ludzkie przewinienia, tzw. „bicz Boży”. Analizowane są formy obecności idei „bicia Bożego”, jego literackie wyobrażenia i funkcje, jakie realizuje. Analizę przeprowadzono na materiale bułgarskiego piśmiennictwa X–XV wieku.

Słowa kluczowe: wojna, „bicz Boży”, literatura bułgarska, hagiografia, hymnografia

Conflict and War as the “Whip of God” in the Literature of the Bulgarian Middle Ages

The article focuses on the motif of war as a tool for the realization of God’s plans for people and the sign of His reward, and above all the penalty for human misdeeds, so called “whip of God”. The forms of the presence of the idea of God’s whip, his literary images and the functions it implements, are analyzed. The analysis was carried out on the material of the Bulgarian literature from 10th-15th century.

Keywords: war, “whip of God,” Bulgarian literature, hagiography, hymnography

Notka o autorze

Marzanna Kuczyńska (marzanna@amu.edu.pl) – absolwent filologii bułgarskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim, profesor w Instytucie Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Autorka trzech monografii naukowych, redaktor naukowy wielu prac zbiorowych. Członek redakcji czasopism slawistycznych. Tłumacz z języków słowiańskich, w tym z cerkiewno-słowiańskiego. Zainteresowania naukowe: średniowieczne literatury i kultury Słowiańszczyzny południowej i wschodniej.

Marzanna Kuczyńska, PhD (marzanna@amu.edu.pl) – a graduate of Bulgarian Philology at the Jagiellonian University; Professor at the Institute of Slavonic Philology at Adam Mickiewicz University in Poznań. She is the author of three scientific monographs and scientific editor of many collective works. Member of editorial staff of several Slavic journals. Translator from Slavic languages, including the Church Slavonic language. Research interests: the medieval literatures and cultures of Southern and Eastern Slavs.

