

MARTA HELENA NOWAK  
Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie  
ORCID: 0000-0001-6661-3086

## O ZNACZENIU MYŚLENIA KONTRFAKTYCZNEGO W PRZEMIANACH WSCHODNIORZYMSKIEJ RELIGIJNOŚCI WOBEC SERII KATASTROF EPOKI JUSTYNIANA<sup>1</sup>

### THE ROLE OF COUNTERFACTUAL THINKING IN THE TRANSFORMATION OF EASTERN ROMAN RELIGIOSITY TOWARDS THE SERIES OF CATASTROPHES OF THE JUSTINIAN AGE

#### Abstract

In the sixth century, a series of natural disasters struck the Eastern Roman Empire, the most serious of which was the plague that raged from 541 to 542. The contemporary consensus is that Justinian's reign brought a fundamental cultural transformation and, according to Misha Meier's (2016) research, the plague marked a significant caesura in the transition from late antiquity to the Byzantine Middle Ages. The article is based on the assumption that the catastrophic events were a trigger for the transformation of the therapeutic piety, the development of which was conditioned by the ability to project the unreal. The purpose of the paper was to analyse counterfactual projections in rituals created as a response to the disasters besetting in the age of the Emperor Justinian. The author proposes to treat these religious formulas as visualised forms of counterfactual thinking based on the integration of cause and effect, according to the theory of conceptual blending. The article concludes that in case of the 6th century, counterfactual thinking enabled the transformation and development of early mediaeval culture and may have reduced the stress associated with the catastrophic events that affected the society of the Byzantine Empire.

**Key words:** Counterfactual thinking, Justinian's plague, conceptual blending, iconolatry, the cult of Virgin Mary

**Słowa kluczowe:** myślenie kontrfaktyczne, plaga Justyniana, integracja pojęciowa, ikonolatria, kult maryjny

---

<sup>1</sup> Artykuł ten powstał dzięki materiałom zebranych podczas pobytu w Londynie, ufundowanym przez Fundację z Brzezia Lanckorońskich, przyznany na rok 2020.

W VI wieku po Chrystusie na terenach imperium wschodniorzymskiego doszło do serii katastrof naturalnych, spośród których do dziś najwięcej emocji wzbudza szalejąca w latach 541–542 epidemia dżumy. Dziejące się na przestrzeni zaledwie czterech dekad, towarzyszące zarazie klęski nieurodzaju, porażki Justyniana w walkach zewnętrznych, zaćmienia słońca czy wreszcie deszcz popiołu i trzęsienie ziemi w samej stolicy cesarstwa stopiły się w wyobraźni ówczesnego społeczeństwa w zapowiedź nadchodzącej apokalipsy.

Okres „plagi Justyniana”<sup>2</sup> i towarzyszące mu klęski wojen i nieurodzaju, choć nie stanowiły wyjątku w świecie późnego antyku (czego przykładem niech będą wstrząsy związane z upadkiem Rzymu w piątym stuleciu), ze względu na swoje rozległe skutki demograficzne i ekonomiczne słusznie przyciągają uwagę współczesnych historyków<sup>3</sup>.

W badaniach nad znaczeniem katastrof szóstego wieku spotkać można pogląd głoszący, że rządy Justyniana i kolejne stulecia przyniosły wraz z depopulacją i kryzysem ekonomicznym przede wszystkim przemianę kultury, której przyczyn doszukiwano się z reguły w traumie spowodowanej znaczącą liczbą zgonów

<sup>2</sup> W literaturze przedmiotu określenie to jest niekiedy wiązane z twórczością naocznego świadka plagi oraz zagorzałego krytyka cesarza, Prokopiusza z Cezarei. Teresa Wolińska poddaje ten pogląd krytyce, gdyż nie zachowała się w tekstach źródłowych wzmianka sugerująca dostrzeżenie przez autora bezpośredniego związku między zarazą a Justynianem. Określenie to jest zatem uproszczeniem współczesnej historiografii. Zob. Teresa Wolińska, „Pierwsza europejska pandemia”, w *Epidemie w dziejach Europy*, red. Krzysztof Polek, Łukasz Tomasz Sroka (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2016), 31.

<sup>3</sup> Problem plagi Justyniana wzbudził zrozumiałe zainteresowanie badaczy przede wszystkim z uwagi na jej wymiar – jej zasięg sięgnął trzech kontynentów, doprowadzając do depopulacji ludności cesarstwa na niespotykaną wcześniej skalę. Ponieważ celem tekstu nie jest powtórna analiza genetyki i przebiegu plagi ani dyskusja nad jej ekonomicznymi i demograficznymi skutkami, odsyłam jedynie do najważniejszych i najnowszych prac prezentujących problem: Dionysios Stathakopoulos, „The Justinianic Plague Revisited”, *Byzantine and Modern Greek Studies* 24 (2000): 256–276; Peregrine Horden, „Mediterranean Plague in the Age of Justinian”, w *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, red. Michael Maas (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 134–160; Merle Eisenberg, „The Justinianic Plague: An Interdisciplinary Review”, *Byzantine and Modern Greek Studies* 43, 2 (2019): 156–180; Lester K. Little, *Plague and the End of Antiquity The Pandemic of 541–750* (Nowy Jork, Cambridge University Press, 2007); William Rosen, *Justinian's Flea. Plague, Empire and the Birth of Europe* (New York: Viking Penguin, 2007). Krytyczne stanowisko wobec badań ukazujących druzgocący zasięg zarazy przyjął Jean Durliat, który na podstawie braku znaczących dowodów archeologicznych zanegował dotychczasowe szacunki śmiertelności: Jean Durliat, „La peste du VIe siècle. Pour un nouvel examen des sources byzantines”, w *Hommes et richesses dans l'empire byzantin*, red. Catherine Abadie-Reynal, Cécile Morrisson, Jacques Lefort (Paryż: Lethielleux, 1989) 107–119. O problemie pochodzenia plagi: Michal Feldman, Michaela Harbeck, Marcel Keller, Maria A. Spyrou, Andreas Rott, Bernd Trautmann, Holger C. Scholz, Bernd Pfüffgen, Joris Peters, Michael McCormick, Kristen Bos, Alexander Herbig, Johannes Krause, „A High-Coverage Yersinia pestis Genome from a Sixth-Century Justinianic Plague Victim”, *Molecular Biology and Evolution* 33, 11 (2016): 2911–2923.

podczas epidemii dżumy stanowiącej apogeum serii katastrof<sup>4</sup>. O przyczynach przemian kulturowych po VI wieku inaczej pisze jednak Misha Meier, który w swoich badaniach broni tezy głoszącej, że zaraza justyniańska wyznacza znaczącą cezurę w przejściu od późnego antyku do bizantyjskiego średniowiecza przede wszystkim z powodu „bezpośrednich konsekwencji kulturowych, procesów, które zostały albo częściowo wywołane, albo przynajmniej znacznie przyspieszone przez zarazę”<sup>5</sup>.

W takim ujęciu katastrofa, zgodnie ze swoim greckim źródłosłowem (gr. *καταστροφή*), oznaczałaby tutaj właściwą przemianę, odwrócenie i zakończenie starych praktyk religijnych, stając się katalizatorem społecznej zmiany, która w VI wieku sprowadzała się zgodnie z myślą Meiera do intensyfikacji ruchów pątniczych i kultu maryjnego, pojawienia się ikonolatrii, sakralizacji osoby cesarza i wreszcie liturgizacji życia społecznego w epoce średniowiecza. Choć dość jasnym jest, że procesy te stanowiły reakcję obronną względem traumatycznej rzeczywistości VI wieku, ważnymi wydają się pytania o proces myślowy, który umożliwiłby zaadaptowanie się do nowej, trudniejszej sytuacji. Na jakich mechanizmach mogło opierać się myślenie o pladze w epoce Justyniana? Na czym opierały się strategie adaptacji do nowej rzeczywistości? Na jakiej zasadzie tworzone były powiązania między otaczającą ludzi rzeczywistością a znaczeniem chrześcijańskich rytuałów (tworzeniem procesji, rozwoju kultu maryjnego czy ikonolatrii)? Wreszcie: jakie funkcje pełniła seria katastrof naturalnych w perspektywie kulturowej przemiany VI wieku?

Ponieważ wspomniane rozważania dotyczyć będą badań z zakresu wczesnośredniowiecznych *mentalités*, należy na wstępie zakreślić ich specyfikę. W odróżnieniu od katastrof w czasach nowożytnych i postaw wobec nich, klęski VI wieku z punktu widzenia ówczesnej duchowości nie miały znamion przypadkowości, stanowiły raczej serię znaków zsyłanych przez Boga jako zapowiedź rychłej paruzji. W sercu interpretacji owych katastrof leżała potrzeba poszukiwania zależności przyczynowej, związanej z chrześcijańską koncepcją zbawienia jako konsekwencji życia w oderwaniu od grzechu. Powstałe w okresie zarazy Justyniana praktyki religijne były nakierowane przeważnie na aspekt futurowy: polegały na poszukiwaniu boskiego opiekuna lub rytuałach oczyszczenia i stanowiły rodzaj przygotowania przed Sądem Ostatecznym.

W obliczu postawionych pytań badawczych dotyczących mechanizmów myślowych, które mogły leż u podstaw recepcji serii katastrof VI wieku, zasadnym wydaje się ukierunkowanie rozważań na zależności, które istnieją między owym rozumowaniem przyczynowym a pojawieniem się nowych lub intensyfikacją

<sup>4</sup> Wskazuje na to Peregrine Horden: „Jaki zatem był wpływ wczesnośredniowiecznej pandemii na epokę Justyniana? Próba udzielenia choćby częściowej odpowiedzi na to pytanie oznacza praktycznie napisanie na nowo demograficznej, ekonomicznej, społecznej, kulturowej i politycznej historii świata śródziemnomorskiego końca VI i początku VII wieku” – Horden, *Mediterranean Plague*, 153.

<sup>5</sup> Mischa Meier, „The «Justinianic Plague»: The Economic Consequences of the Pandemic in the Eastern Roman Empire and its Cultural and Religious Effects”, *Early Medieval Europe* 24 (2016): 270 [tłumaczenie autorki artykułu].

starych formuł religijnych. W niniejszej pracy wychodzę z założenia, że postulatyczny charakter tych rytuałów – ukierunkowanie działań społeczeństwa w VI wieku na ewentualne skutki w przyszłości (uniknięcie piekła i kary, lecz również zminimalizowanie ryzyka śmierci) wymagały wytworzenia złożonej operacji mentalnej opartej na projektowaniu potencjalnych zależności (powiązań przyczynowych) między zachowaniem człowieka w teraźniejszości a jego przyszłością. Sens pojawiających się w okresie plagi rytuałów leżałby zatem w procesie konstrukcji nierzeczywistości, przestrzeni w pełni abstrakcyjnej, która, aby zaistnieć w umysłach, musiała zostać odpowiednio skonceptualizowana. Rozważania nad życiem wiecznym i jego elementami pozostawały w sferze domysłów: była to przyszłość zaledwie postulowana, zbudowana na złożonych koncepcjach chrześcijańskiej teologii. Próba modelowania przyszłości w obliczu stałego i nawracającego zagrożenia, wykraczała poza zwykłe przewidywanie skutków bieżących działań – wymagała poruszenia głębokich pokładów wyobraźni.

W świetle powyższego wstępu należy wskazać, iż podjęty w artykule problem dotyczy sposobów mentalnej reprezentacji modelowanej przyszłości zawartej w rytuałach i projektowanej z perspektywy naocznych świadków epoki. Wychodząc od stwierdzenia o istniejącym (niewątpliwie) związku pomiędzy katastrofami a intensyfikacją religijności, proponuję przesunięcie akcentów badawczych ze skutków justyniańskiej plagi na analizę genezy stanów mentalnych, które wpłynęły na przemianę kultury. Celem mojej pracy nie będzie zatem ponowne przedstawienie skutków pandemii szóstego wieku czy też powtórne dowodzenie prawdy o związku między katastrofami a wzrostem religijności, lecz przeprowadzenie analizy procesów myślowych, które umożliwiły rozwój rytuałów i legły u podstaw intensyfikacji owej religijności u schyłku antyku.

Ponieważ podjęte rozważania dotyczyć będą kreacji nierzeczywistości, traktując serię katastrof epoki Justyniana jako kanwę do badań nad zrozumieniem zjawisk wczesnośredniowiecznej religijności proponuję potraktować powstałe w VI wieku formuły religijne jako konceptualizacje oparte na specjalnym rodzaju myślenia, które w niniejszej pracy określam mianem kontrfaktycznego.

W ramach niniejszej analizy ograniczam świadomie badania do wybranych przykładów zjawiska „nowej religijności” do szóstego stulecia po Chrystusie z dwóch powodów. Jako moment kulturowego przełomu epok<sup>6</sup> okres ten staje się interesującym studium przypadku przemian mentalności. Z drugiej zaś strony, w przeciwieństwie do wcześniejszych okresów klęsk i katastrof, spadających po wielokroć na ludność Imperium Rzymskiego w antyku, czas zarazy Justyniana pozostaje dobrze udokumentowany w źródłach. Celem mojej pracy będzie, na podstawie relacji źródłowych epoki Justyniana, wychwycenie i analiza przykładów myślenia kontrfaktycznego obecnych w rytuałach powstałych jako odpowiedź na otaczające ludzkość katastrofy

---

<sup>6</sup> Meier, *The Justinianic Plague*, 270.

## KONTRFAKTYCZNOŚĆ I PROJEKCJE NIERZECZYWISTOŚCI

Zanim przejdę do studium przypadków, konieczne jest doprecyzowanie pojęcia kontrfaktyczności, które stoi w centrum proponowanego w artykule modelu eksplanacyjnego. Kontrfaktyczność (ang. *counterfactuality*) zajmuje szczególne miejsce w metodologii nauk społecznych, gdzie wyjaśniana jest najczęściej jako proces, który „odnosi się do myśli o tym, co mogłoby być, o tym, jak przeszłość mogła być inna”<sup>7</sup>, którego nieodłącznym elementem jest kwestia przyczynowości<sup>8</sup>. Zgodnie z powyższą definicją myślenie kontrfaktyczne jest więc tym, które umożliwia projektowanie możliwych scenariuszy przeszłości wyrażanych w języku najczęściej jako zdania warunkowe<sup>9</sup>.

W badaniach historycznych pojęcie kontrfaktyczności wzbudza często wielkie i niekoniernie pozytywne emocje, głównie z powodu wąskiej interpretacji samego zjawiska. Projekcje kontrfaktyczne rozumie się tradycyjnie jako wytwarzanie możliwych scenariuszy przeszłości i próbę przewidywania rzeczywistości, w której nie zaistniał określony fakt lub zjawisko<sup>10</sup>. Stąd ich użycie jako narzędzia wyrokowania o przeszłości obarczone jest poważnym ryzykiem epistemologicznym (wymusza prorokowanie alternatywnej przeszłości na podstawie zmiany pojedynczego elementu rzeczywistości) i zrozumiale budzi kontrowersje<sup>11</sup>. Myślenie kontrfaktyczne, rozumiane jako narzędzie służące do podważania utartego obrazu przeszłości lub też kontestowania *mainstreamowego* dyskursu historycznego (wskazywania na absurd założenia o arbitralnym charakterze zjawisk<sup>12</sup>), stanowi rzeczywistości ślepy zaułek dla jego wykorzystania w interpreta-

---

<sup>7</sup> Neal J. Roese, Kai Epstude, „The Functional Theory of Counterfactual Thinking: New Evidence, New Challenges, New Insights”, *Advances in Experimental Social Psychology* 56 (2017): 3 [tłumaczenie autorki artykułu].

<sup>8</sup> „All counterfactual conditionals are causal assertions” – Neal J. Roese, James M. Olson, *What Might Have Been: The Social Psychology of Counterfactual Thinking* (Nowy Jork/Londyn: Psychology Press, 1995), 11.

<sup>9</sup> Nelson Goodman, „The Problem of Counterfactual Conditionals”, *The Journal of Philosophy* 44, 5 (1947): 113–128.

<sup>10</sup> „Przez kontrfaktyczność rozumiem alternatywne wersje przeszłości, w których jedna zmiana na osi czasu prowadzi do innego wyniku niż ten, o którym wiemy, że rzeczywiście miał miejsce” – Richard J. Evans, *Altered Pasts. Counterfactuals in History* (Waltham, Massachusetts: Brandeis, 2013), XV. Podobnie o zjawisku wypowiada się Catherine Gallagher: „W różnych dyscyplinach naukowych, w debatach prawnych i politycznych, a także w popularnych formach rozrywki Amerykanie wykorzystywali przeszłe momenty historycznej nieokreśloności i wyobrażali sobie możliwe, ale niezrealizowane alternatywne konsekwencje, które mogły z nich wyniknąć. Takim eksperymentom myślowym nadaliśmy ogólną nazwę historii kontrfaktycznej” – Catherine Gallagher, *Telling It Like It Wasn't. The Counterfactual Imagination in History and Fiction* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 2018), I.

<sup>11</sup> Aviezer Tucker, *Our Knowledge of the Past. A Philosophy of Historiography* (Nowy Jork: Cambridge University Press, 2004), 226.

<sup>12</sup> O zaletach odrzucania m.in. postawy deterministycznej przez narracje kontrfaktyczne pisze Alexander Maar, „Possible Uses of Counterfactual Through Experiments in History”, *Principia* 18, 1 (2014): 87–113.

cjach historycznych. Sprowadza bowiem kontrfaktyczność do struktury, gdzie punktem odniesienia staje się wybrany punkt w przeszłości, wokół którego buduje się selektywne ciągi przyczynowe.

Aby dostrzec zalety powyższego myślenia, niezbędna jest zmiana postrzegania temporalności w analizie kontrfaktycznej – wyjście z założenia, że myślenie kontrfaktyczne nie jest ukierunkowane głównie na rozważania o przeszłości<sup>13</sup> (kontestowanie narracji historycznych i koncentracja na przyczynowości), gdyż konstrukcja logiczna będąca jego rdzeniem (argument *reductio ad absurdum*) może mieć w pełni zastosowanie w modelowaniu potencjalnych scenariuszy niekoniecznie odległej przyszłości. To objawia się z kolei w codziennych operacjach myślowych związanych z podejmowaniem decyzji i sądów. Na ten właśnie aspekt kontrfaktyczności wskazują Gilles Fauconnier i Mark Turner, autorzy głośnej w świecie językoznawców teorii integracji pojęciowej, gdy piszą że „przedmiotem myślenia kontrfaktycznego są w dużej mierze ważne aspekty myślenia, rozumowania, rozumienia, wydawania sądów i podejmowania decyzji, które wcale nie są związane głównie z przyczynowością”<sup>14</sup>. Kontrfaktyczność rozumiana jako przeprowadzanie operacji myślowych na nierzeczywistości jest według autorów teorii jednym z fundamentalnych mechanizmów myślowych, który umożliwia wnioskowanie<sup>15</sup>. W ujęciu tym myślenie kontrfaktyczne nie polega już jedynie na podważaniu rzeczywistości zastanej przez odbiorcę czy też jej modelowaniu polegającym na zmianie wybranego elementu przeszłości, lecz jest rozumiana również jako przykład procesu tak zwanej integracji pojęciowej (*conceptual blending*) leżącego w sercu prezentowanej przez Fauconniera i Turnera teorii.

Owa funkcjonalistyczna koncepcja zakłada, że u podłoża wszelkich procesów poznawczych, jakich dokonują ludzie już od epoki paleolitu, leży proces integracji pojęciowej, zwany też procesem tworzenia mieszanin pojęciowych (amalgamatów)<sup>16</sup>. Amalgamat oznacza tutaj proces kognitywny operujący na przestrzeniach mentalnych rozumianych jako „małe pojęciowe pakunki konstruowane, kiedy myślimy i mówimy, po to, byśmy mogli zrozumieć konkretną sytuację lub mogli w niej działać”<sup>17</sup>. Polega on na mieszaniu elementów różnych przestrzeni mentalnych (tzw. przestrzeni wyjściowych) w celu wytworzenia nowego znaczenia. Powstała w wyniku mieszania, tak zwana struktura emergentna, jest nowym znaczeniem, które powstało z połączenia różniących się przestrzeni wyjściowych, które z kolei tworzone są na podstawie zasobów pamięci długotrwałej autora mieszaniny. Między przestrzeniami wyjściowymi zachodzą ponadto specyficzne powiązania, tak zwane istotne związki (np. czasu, przestrzeni, przy-

<sup>13</sup> O futurycznym aspekcie rozumowania kontrfaktycznego pisze między innymi: Jeremy Black, *What if? Counterfactualism and the Problem of History* (Londyn: Social Affairs Unit, 2008), 4.

<sup>14</sup> Gilles Fauconnier, Mark Turner, *Jak myślimy? Mieszaniny pojęciowe i ukryta złożoność umysłu*, przeł. Izabela Michalska (Warszawa: Biblioteka Kwartalnika Kronos, 2019), 328.

<sup>15</sup> Fauconnier, Turner, *Jak myślimy?*, 327–328.

<sup>16</sup> Fauconnier, Turner, *Jak myślimy?*, V.

<sup>17</sup> Fauconnier, Turner, *Jak myślimy?*, 152.

czynny, skutku, analogii), których kompresja i dekompresja umożliwia powstanie mieszaniny<sup>18</sup>. Wynik mieszaniny może być więc zatem zarówno nowym pojęciem (neologizmem takim jak „spiulkolot”), stworzoną na potrzeby chwili frazą służącą do opisanego stanu (np. pusta plaża), frazeologizmem (pięta Achillesa), jak i złożoną metaforą konceptualną (miłość to wojna). Możliwość zdekodowania powyższych haseł jest jednak uzależniona od stopnia referencyjności komunikatu. Mówiąc prościej, to z czego tworzymy nowe wartości w języku, ograniczone jest naszym zasobem pamięci kulturowej i umiejętnością dostrzegania korelacji (istotnych związków) między przestrzeniami wkładu. Należy jednakże zaznaczyć, że amalgamacja zachodzi zgodnie z teorią *ad hoc*, jest tworzona na potrzeby chwili i przeważnie odbywa się poza świadomością<sup>19</sup>.

Kontryfaktyczność jest przykładem bardzo złożonej mieszaniny (amalgamacji), której najprostszym przykładem będzie tradycyjne rozumienie alternatywnej historii, gdzie zmiana jednego elementu przeszłości ma wywołać zmianę w teraźniejszości. Sytuacją kontryfaktyczną będzie więc oczywiście wyrażenie: „gdyby Sobieski nie obronił Wiednia, Polacy byłiby muzułmanami”, ale równie często w narracjach mamy do czynienia z konstruktami, które nie zakładają warunkowości i nie są osadzone w przeszłości, a mimo to pozostają w swojej naturze operacjami na nierzeczywistości. Do takich przykładów zaliczyć możemy formuły religijne (rytuały), które nie są wyrażane *explicite* przez zadania warunkowe, jednak dochodzi w nich do wytworzenia komunikatu skierowanego ku przyszłości i opartego na zintegrowaniu istotnych związków przyczyn i skutków ewentualnych działań.

Jako przykład można tutaj przytoczyć rytuał oczepin. Zgodnie z tradycją złapanie welonu, który rzuca panna młoda, ma zwiastować rychłe zamążpójście. Zrozumienie rytuału opiera się jednak na projekcji kontryfaktycznej opartej na integracji przyczyny i skutku. Powstaje mieszanina, w której w jednej z przestrzeni wkładu znajduje się kobieta w ramie wesela pełniąca funkcję panny młodej, zaś w drugiej przestrzeni projekcja przyszłego ślubu z panną, która złapała bukiet, w roli głównej. Skutek pozostaje ukryty w przyczynie: moment przekazania welonu staje się przyczyną kolejnego ślubu, ale sam moment złapania go jest przecież skutkiem bieżącego ślubu<sup>20</sup>. Welon staje się w tym rytuale rodzajem „kotwicy mentalnej”, która ułatwia przeniesienie znaczenia<sup>21</sup>. Efektem pozostaje odsunięta w czasie projekcja, w której osoba trzymająca welon sama staje się panną młodą.

<sup>18</sup> Jest to tak zwana „funkcja pragmatyczna”, której celem jest określenie referencyjności poszczególnych obszarów komunikatu. Zob. Agnieszka Libura, *Teoria przestrzeni mentalnych i integracji pojęciowej. Struktura modelu i jego funkcjonalność* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2010), 52.

<sup>19</sup> Fauconnier, Turner, *Jak myślimy?*, 344.

<sup>20</sup> Fauconnier, Turner, *Jak myślimy?*, 121.

<sup>21</sup> O znaczeniu wykorzystywania przedmiotów w procesie tworzenia mieszanin pojęciowych w kontekście języka religijnego w średniowieczu – Jill Stevenson, *Performance, Cognitive Theory and Devotional Culture. Sensual Piety in Late Medieval York* (Nowy Jork: Palgrave Macmillan New York, 2010), 87–113.

Przykład rzucania welonu należy do konstrukcji nierzeczywistości, może jednak budzić wątpliwość, czy wszystkie twierdzenia na ten temat zaliczyć możemy do mieszanin kontrfaktycznych. W mojej ocenie jest to jednak zasadne z dwóch powodów: 1) sytuacja rytualna prorokuje sytuację, w której działanie uruchamia sekwencję przyczynową (jeśli złapie welon, wyjdzie za mąż); 2) na podstawie przyjętych norm myślenia „magicznego”, niezależnie od stopnia wiary w sukces rytuału, uruchamia się procedura tworzenia paralelnej przestrzeni, która w ramie wesela ma negatywne konotacje: jeśli panna nie złapie welonu, nie ma co liczyć na ślub.

Widoczne tu myślenie kontrfaktyczne opiera się na zasadzie *reductio ad absurdum* (dowodu nie wprost). Argumentacja ta w skrócie polega na ustaleniu twierdzenia przez wyprowadzenie absurdu z jego zaprzeczenia, argumentując w ten sposób, że teza musi być przyjęta, ponieważ jej odrzucenie byłoby niemożliwe do obrony<sup>22</sup>. W przypadku codziennych operacji myślowych technikę tę stosujemy niezwykle często. Jest niezbędna w operacjach wnioskowania, wydawania sądów i następnie podejmowania optymalnych decyzji<sup>23</sup>. Autorzy wskazują, że „ogólnym celem *reductio* jest ukazanie w mieszaninie katastrofy, której należy uniknąć”<sup>24</sup>.

Myślenie kontrfaktyczne oparte na dowodzie nie wprost staje się w obliczu powyższego mechanizmem obronnym, który w skrajnych przypadkach umożliwia przetrwanie (pozwala oszacować zagrożenie i go uniknąć). Jego zastosowanie jest niezbędne do wydawania nie tylko sądów, ale również do możliwych scenariuszy przyszłości, co przecież niesie ze sobą walor terapeutyczny. Dzięki temu dostarcza ważnych wniosków w analizie dyskursu religijnego, co znajduje coraz szerszy oddźwięk w badaniach. W eksperymencie przeprowadzonym przez Anneke Buffone, Shirę Gabriel i Michaela Poulina grupa niemal 300 studentów o różnym pochodzeniu etnicznym i przekonaniach religijnych została poproszona o wskazanie i opis wydarzenia z ich życia, które mogło mieć pozytywny lub negatywny wymiar w oparciu o wskaźniki miary wiary religijnej, postrzeganie przez nich przeznaczenia i tego, czy uczestnicy czuli „rękę Boga” w tym wydarzeniu<sup>25</sup>. Drugi etap badania polegał na napisaniu eseju – kontrfaktycznej narracji o tym, co mogłoby się zdarzyć, gdyby rzeczy potoczyły się inaczej. Na trzecim

<sup>22</sup> Nicholas Rescher, *Reductio ad Absurdum*, Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://iep.utm.edu/reductio/#H8> (dostęp: 7.02.2022).

<sup>23</sup> Jak wskazuje Jelena Babic, myślenie kontrfaktyczne może odnosić się do „możliwości dokonywania porównań pomiędzy danymi alternatywami, gdzie główna uwaga skupiona jest zazwyczaj na jednej z opcji, ale para faktualna / kontrfaktyczna umożliwia obecność drugiej opcji i działa jak folia dla porównania w postaci wystąpienia lub niewystąpienia jakiegoś zdarzenia” – Jelena Babic, Dragana Spasic, „Counterfactual Reasoning and Conceptual Blending in Political Discourse”, *Зборник радова Филозофског факултета у Приштини*, 47, 3, (2017): 186.

<sup>24</sup> „Generalnym celem tej metody jest ukazanie w mieszaninie katastrofy, której jednak można uniknąć” – Fauconnier, Turner, *Jak myślimy?*, 352–353.

<sup>25</sup> Anneke Buffone, Shira Gabriel, Michael Poulin, „There But for the Grace of God: Counterfactuals Influence Religious Belief and Images of the Divine”, *Social Psychological and Personality Science* 7, 3 (2016): 256–263.



etapie uczestników poproszono o wypełnienie dziesięciostopniowego kwestionariusza służącego do pomiaru siły wiary religijnej (Santa Clara Strength of Religious Faith<sup>26</sup>).

Wyniki eksperymentu były jednoznaczne: według autorów myślenie kontrfaktyczne (szczególnie to oparte na narracji negatywnej) prowadzi do wzrostu wiary w przeznaczenie (*fatedness*), co doprowadza z kolei do przekonania, że Bóg odgrywa rolę w życiu człowieka (wzrostu religijności)<sup>27</sup>. Badacze wskazują, że „ludzie znajdują dowody na boską interwencję w ich życiu poprzez myślenie kontrfaktyczne, co jest zgodne z poglądem, że wszyscy są naiwnymi naukowcami testującymi swoje teorie świata w odniesieniu do ich codziennego doświadczenia”<sup>28</sup>. Jeśli myślenie kontrfaktyczne wywiera znaczący wpływ na wzrost religijności w XXI wieku, można tylko przypuszczać jak ogromne było jego znaczenie na tym polu u społeczeństw przednowożytnych.

## MYŚLENIE MAGICZNE I KONSTRUKCJE KONTRFAKTYCZNE

Konieczność projektowania ewentualnej przyszłości i jej związek z praktykami rytualnymi wiąże niniejsze rozważania z problemem myślenia magicznego. Pojęcie to na gruncie historiografii zdefiniował za Lévi-Straussem Jerzy Topolski, wskazując na myślenie magiczne jako cechę dystynktywną mentalności ludów pierwotnych<sup>29</sup>. „Myśl nieoswojona”, jak określa ją Lévi-Strauss, nakierowana jest na aspekt „pozaczasowości” i zakłada funkcjonowanie społeczności w obrębie własnej, niezmiennej struktury mentalnej. Topolski, posługując się przykładem społeczeństw pierwotnych, wskazuje, że działanie ich członków może „stać się więc dla nas zrozumiałe (wyjaśnione) dopiero wtedy, jeśli uprzednio dokonaliśmy «odtworzenia» struktury, w ramach której owa grupa żyje, to znaczy rekonstrukcji jej sposobu myślenia”<sup>30</sup>.

Na tę strukturę składają się zakazy i nakazy wspólnoty, panujące w niej zasady i tradycje postępowania w sytuacjach kryzysu. Owa „pozaczasowość” myślenia magicznego (przeciwstawnego zresztą według Topolskiego myśleniu historycznemu) nie będzie jednakże domeną wyłącznie ludów pierwotnych, lecz znajdzie szerokie zastosowanie w analizie języka religijnego epok przednowożytnych. Mnogość rytuałów, a więc zestawów działań mających wywołać po-

---

<sup>26</sup> Więcej o kwestionariuszu: Eric Storch, Jonathan W. Roberti, Erica A. Bravata, Jason B. Storch, „Psychometric Investigation of the Santa Clara Strength of Religious Faith Questionnaire—Short-Form”. *Pastoral Psychology* 52 (2003): 479–483.

<sup>27</sup> Buffone, *There But for the Grace*, 260.

<sup>28</sup> „Ludzie znajdują dowody na boską interwencję w ich życiu poprzez myślenie kontrfaktyczne, co jest spójne z poglądem, że wszyscy ludzie są naiwnymi naukowcami testującymi swoje teorie świata w oparciu o codzienne doświadczenie” – Buffone, *There But for the Grace*, 261 [tłumaczenie autorki artykułu].

<sup>29</sup> Jerzy Topolski, „Świat bez historii”, w Jerzy Topolski, *Teoretyczne problemy wiedzy historycznej. Antologia tekstów* (Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje, 2016), 51–52.

<sup>30</sup> Topolski, *Świat bez historii*, 53.

stulowany stan, pojawiających się po okresach klęsk i katastrof jest tego najlepszym dowodem.

Zgodnie z definicją Eugene’a Subbotzky’ego obecna w rytuałach rzeczywistość magiczna opiera się na „magicznej przyczynowości” i co najmniej cztery jej rodzaje mogą „być zakwalifikowane jako prawdziwie magiczne: (1) bezpośrednie oddziaływanie świadomości na materię, na przykład oddziaływanie lub tworzenie obiektów fizycznych za sprawą wysiłku woli; (2) nagłe uzyskanie spontaniczności przez nieożywiony obiekt fizyczny (magia animacji); (3) naruszenie podstawowych praw trwałości obiektu, przestrzeni fizycznej i czasu, takie jak jeden obiekt fizyczny w niewytłumaczalny sposób zmienia się w inny obiekt fizyczny w jednej chwili (magia nietrwałości) oraz (4) gdy pewne obiekty lub zdarzenia wpływają na inne obiekty albo w sposób niefizyczny, albo poprzez podobieństwo lub zarażenie (magia współczująca)”<sup>31</sup>.

Subbotzky w swojej analizie dokonuje ważnego rozróżnienia między różnymi aspektami badań nad „rzeczywistością magiczną”. Czym innym pozostaje myślenie magiczne, które opiera się na wyobraźni i konstrukcji nierzeczywistości, a czym innym wiara w magię, która może mieć wpływ na świat materialny<sup>32</sup>. Magiczne zachowanie natomiast jest rodzajem aktywności, które potwierdza magiczne myślenie lub magiczne przekonania – jest nią zatem rytuał.

Odtworzenie mentalnej, pozaczasowej struktury, która stała za wykonaniem rytuału, wiązało się z koniecznością projekcji nierzeczywistości. Podstawą myślenia magicznego było myślenie kontradycyjne, co ma miejsce w wypadku rytuału, a więc zachowania magicznego mającego wpłynąć na określony stan rzeczy w przyszłości dzięki wykonaniu w bieżącym momencie określonych czynności. Dowodem na to jest choćby funkcjonowanie rytuałów i obecności magii „pozytywnej”, które wzmacniały się w obliczu zagrożenia. Rytuały, jako szczególnego rodzaju czynności orbitujące między sferą sacrum a profanum<sup>33</sup>, mają moralną moc sprawczą: za sprawą ustalonego zestawu działań i słów stają się nośnikami „mocy” umożliwiającej zmianę zdeterminowanej przyszłości<sup>34</sup>. Bez zdolności umysłu do konstruowania nierzeczywistości profetyczna funkcja rytuału nie miałaby jednak racji bytu, niemożliwym byłoby bowiem zdekodowanie ich symbolicznej konstrukcji polegającej w sytuacji zagrożenia najczęściej na zapewnieniu ochrony lub zablokowaniu niepożądanego zjawiska.

<sup>31</sup> Eugene Subbotzky, *Mechanisms, Functions, and Development of Magical Thinking and Behavior* (Nowy Jork: Oxford University Press, 2010), 6 [tłumaczenie autorki artykułu].

<sup>32</sup> Subbotzky, *Mechanisms, Functions and Development*, 8.

<sup>33</sup> Emilié Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, przeł. Karen E. Fields (Nowy Jork: Free Press, 1995), 34.

<sup>34</sup> Malcolm Ruel, „Rescuing Durkheim’s Rites from the Symbolizing Anthropologists”, w *On Durkheim’s Elementary Forms of Religious Life*, red. N.J. Allen, W.S.F. Pickering, W. Watts Miller (Londyn/Nowy Jork: Routledge, 1999), 114.

## TŁO PRZEMIAN RELIGIJNOŚCI W VI STULECIU

Rozumienie konstrukcji konfraktycznych w powyższym wymiarze pozwala na świeże spojrzenie na problem kształtowania się postaw społeczeństwa wobec katastrof u progu średniowiecza. VI wiek, podobnie jak poprzedzające go stulecie, obfitował w wydarzenia, które wzmagaly powszechny niepokój i zmusily ludzi do poszukiwania narracji, która mogłaby usmierzyć powszechny lęk przed śmiercią i cierpieniem.

Powstałe wówczas rytuały – przyjmujące formę praktyk pokutnych, ikonolatrii, intensyfikacji kultu maryjnego, jak również pozyskiwania na wielką skalę przedmiotów wotywnych i amuletów<sup>35</sup> – posiadały wymiar terapeutyczny i stanowiły sposób na radzenie sobie z otaczającymi ludzkość klęskami<sup>36</sup>. Aby uzmysłowić sobie ich skalę, warto przywrzeć się chronologii kataklizmów i fali agresji ze strony sąsiednich nacji, która spadła wówczas na cesarstwo<sup>37</sup>. Między 500 a 550 rokiem naszej ery kilkukrotnie miały miejsce trzęsienia ziemi (w 526 roku w Konstantynopolu i Antiochii, w 530/532 σεισμοί κατά τόπο (dosł. „wstrząsy wszędzie”), ponownie w latach: 533, 540, 542 w Konstantynopolu) oraz liczne klęski głodu i nieurodzaju (w 500–501 roku plaga szarańczy w Syrii, w 535 głód w Tracji). W ciągu pierwszych pięciu dekad VI wieku imperium doświadczyło licznych najazdów ze strony Bułgarów (najazd na Trację w 502), Hunów (najazd na Armenię w 515), Saracenów (Syria w 529) i wreszcie Persów (w 542). W okresie poprzedzającym wybuch plagi mieszkańcy imperium mogli obserwować na niebie znaczną liczbę zjawisk astronomicznych, które interpretowane były jako zwiastuny końca świata: pojawienie się komety nad Syrią (w 500) oraz komety Halleya w 530 roku, zaćmienia słońca (w 512 i 534), zaś między 536 a 537 rokiem pojawienie się deszczu pyłu lub popiołu (prawdopodobnie wynik erupcji wulkanu) w Konstantynopolu, który przyciemnił słońce i księżyc na okres około roku, powodując zmianę klimatu i klęskę upraw. Imponujący katalog klęsk, jakie spadły na poddanych Justyniana, domknął wybuch w roku 541 w Egipcie pierwszej z trzech wielkich fal zarazy, która szybko dotarła do Konstantynopola, siejąc tam spustoszenie.

Jeszcze w pierwszej połowie VI wieku niepokoje w cesarstwie potęgowała przyjęta dość powszechnie przepowiednia o nastającej Apokalipsie, która według obliczeń starożytnych chronologów chrześcijańskich miała nastąpić około 500 roku naszej ery<sup>38</sup>. Ponieważ zjawiska astronomiczne, trzęsienia ziemi i klęski głodu traktowano jako zwiastuny końca świata, oczekiwanie na Śąd Ostateczny

<sup>35</sup> Ireneusz Milewski, „«Zaraza zaczęła się od Egipcjan». Dżuma Justyniana widziana z perspektywy pandemii COVID-19”, *Studia Historica Gedanensia* 12 (2021): 16.

<sup>36</sup> Derek Krueger, „Christian Piety and Practice in the Sixth Century”, w *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, red. Michael Maas (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 306.

<sup>37</sup> Przykłady wybrane za: Mischa Meier, *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 656–690.

<sup>38</sup> Meier, *Das andere Zeitalter*, 21.

samo w sobie było potężnym impulsem wyzwalamym religijny ferment. Gdy z czasem stawało się coraz bardziej jasne, że końca świata nie będzie i przyswajane przez społeczność cesarstwa nauki są mylne, spotęgowało to jedynie poczucie niepewności<sup>39</sup>.

Najtrudniejszy okres zarazy przypadł na rządy Justyniana Wielkiego (527–565), co w analizie procesów religijnych VI wieku ma kluczowe znaczenie. Justynian jeszcze przed wybuchem plagi dążył do dokonania znaczących zmian, do stworzenia w pełni chrześcijańskiego państwa<sup>40</sup>. Jego radykalizm przyczynił się do zdyskredytowania tradycji antycznej filozofii, ścigania wyznawców starych religii i siłowej chrystianizacji ludności cesarstwa<sup>41</sup>. Pragnął wreszcie ścisłego powiązania między kościołem i państwem, opartego na powszechnej chrześcijańskiej tożsamości zgodnie z regułami synodu ekumenicznego w Chalcedonie (w 451 roku)<sup>42</sup>. Justynian był niewątpliwie odpowiedzialny za instytucjonalizację nowych praktyk religijnych, nie był jednak ich inicjatorem – ich geneza sięgała niekiedy poprzedniego stulecia (jak w przypadku kultu maryjnego) – lecz w obliczu serii katastrof nabrała szczególnego znaczenia w społeczeństwie cesarstwa. Faktem jest jednak, że prochalcedońska postawa Justyniana z pewnością przyczyniła się do szerokiej akceptacji nowego rodzaju pobożności, w której nawiązania biblijne i wątki narracyjne o uzdrowieniu pełniły szczególną rolę<sup>43</sup>.

Spoglądając na tło wydarzeń epoki Justyniana, należy pamiętać, iż sposób świadomej recepcji plagi i towarzyszących jej katastrof różnił się znacząco od współczesnego ujęcia zjawiska. Zgodnie ze znanym stwierdzeniem Williama McNeilla, „tak jak język jest produktem społecznym i historycznym, tak samo w szerokich granicach mieści się samo pojęcie choroby”<sup>44</sup>. W wypadku plagi Justyniana już na poziomie semantyki widzimy konotacje zarazy z językiem religijnym: w tekstach zjawisko to bywa określane jako „πότιμον βομβῶνοσκαὶ μάλης” (śmiertelna klątwa w pachwinach), „λοιμός” (epidemia), „νόσος” (choroba) lub „(μέγα) θανατικών” (wielkie umieranie)<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> Meier, *The Justinianic Plague*, 284.

<sup>40</sup> Michael Maas, „Roman Questions, Byzantine Answers. Contours of the age of Justinian”, w *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, red. Michael Maas (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 22.

<sup>41</sup> Maas, *Roman Questions*, 16–17. Za pogańskie uznawano niekoniecznie to, co było starorzymskie i związane z wcześniejszymi wierzeniami, a raczej to, co nie było bezpośrednio związane z konkretną wizją rządów Justyniana – Meier, *Das andere Zeitalter*, 204.

<sup>42</sup> Synod ekumeniczny w Chalcedonie wpłynął w decydujący sposób na formowanie się teologii chrześcijańskiej, czego dowodem będzie potępienie na nim monofizytyzmu. Więcej o synodzie i jego skutkach: *Chalcedon in Context. Church Councils 400–700*, red. Richard Price, Mary Whitby (Liverpool: Liverpool University Press, 2009).

<sup>43</sup> Krueger, *Christian Piety and Practice in the Sixth Century*, 311.

<sup>44</sup> William McNeill, *Plagues and Peoples* (Nowy Jork: Anchor Books, 1998), 27 [tłumaczenie autorki artykułu].

<sup>45</sup> Meier, *The Justinianic Plague*, 267. O typologii pojęć związanych z zarazą: Dionysios Ch Stathakopoulos, „Die Terminologie der Pest in byzantinischen Quellen”, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 48 (1998): 1–7 [tłumaczenie autorki artykułu].

Plaga jawiła się jako kara, powiązana ze sferą *sacrum*, której złamanie wymusiło, jak zobaczymy poniżej, ewolucję środków zaradczych w postaci nowej religijności.

## NOWA RELIGIJNOŚĆ I PROJEKCJE KONTRYFAKTYCZNE: STUDIUM PRZYPADKÓW

Druzgocące doświadczenia pierwszych dekad VI wieku sprzyjały powstawaniu i intensyfikacji nowych elementów religijności, które rozpatrywać możemy jako przykłady mieszanin kontryfaktycznych. Wychodząc od materiału wskazanego przez Mishę Meiera, przejdę teraz do ich właściwej analizy na przykładzie trzech wybranych przypadków: intensyfikacji kultu maryjnego i wprowadzenia święta *hypapante*, rozwoju ruchów pątniczych oraz problemu ikonolatrii.

Instynktownym mechanizmem obronnym człowieka w obliczu zagrożenia jest poszukiwanie schronienia lub opiekuna. Gdy zagrożenie wynika z gniewu bożego, ratunku należy szukać w sferze *sacrum*. Stąd praktyki religijne związane z kultem świętych, który – jak wskazuje Ewa Wipszycka – swoją dojrzałą postać przybrał w drugiej połowie IV wieku, rozkwitły na nowo w okresie zarazy u progu VI stulecia<sup>46</sup>. Wyptywający z analogicznej potrzeby ochrony przed katastrofą, kult maryjny zyskał w okresie rządów Justyniana szczególną pozycję.

Problem kultu Maryi Dziewicy sięga oczywiście wcześniejszych stuleci i nabrał doniosłego znaczenia już od czasów Soboru Efeckiego w 431 roku, na którym potwierdzono rolę Maryi jako Θεοτόκος (*Theotokos*), Matki Boga<sup>47</sup>. Jednakże dopiero za czasów Justyniana stał się kultem państwowym, czego dowodem było przyznanie Matce Jezusa tytułu patronki Konstantynopola i ustanowienie nowego święta maryjnego w kalendarzu.

Jak wskazuje Misha Meier:

istnieją trzy ważne dowody na istnienie związku przyczynowego między zarazą a kultem Maryi za czasów Justyniana: powoływanie się przez mieszkańców Konstantynopola na Maryję jako obrończynię przed zarazą (u Jana z Efezu)<sup>48</sup>; procesja morowa ku czci Maryi, zapisana w legendzie maryjnej Adgara (o czym mowa będzie dalej) oraz jej prawdopodobna próba odtworzenia przez Grzegorza Wielkiego w Rzymie, podczas kolejnej fali pandemii w 590 roku<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1994), 318.

<sup>47</sup> Averil Cameron, „The Cult of the Virgin in the Late Antiquity: Religious Development and Myth-Making”, w *The Church and Mary*, red. Robert Norman Swanson (Woodbridge: Boydell and Brewer for the Ecclesiastical History Society, 2004), 2. Także: Richard M. Price, „Theotokos and the Council of Ephesus”, w *The Origins of the Cult of The Virgin Mary*, red. Chris Maunder (Nowy Jork: Burns & Oates, 2008), 89–103.

<sup>48</sup> Johannes Ephesus w: Pseudo-Dionysius of Tel Mahre, *Chronicle Part III (also known as a Chronicle of Zuqnin)*, przeł. Witold Witakowski, (Liverpool, Liverpool University Press, 1996), 97–98

<sup>49</sup> Meier, *Das andere Zeitalter*, 525 [tłumaczenie autorki artykułu].

Niewątpliwie Matce Jezusa przypisywano funkcje opiekuńcze i wstawiennicze, jednak przyczyn jej wyboru na patronkę stolicy można dopatrywać się w rozwinętym już w V stuleciu kulcie relikwii. W tym okresie do Konstantynopola trafiły relikwie Matki Boskiej, co wpłynęło na postrzeganie miasta jako miejsca fizycznego „zamieszkania” bóstwa<sup>50</sup>. Stolica cesarstwa stała się odtąd w wyobraźni mieszkańców przestrzenią chronioną osobiście mocą Matki Jezusa. Miało to o tyle istotne znaczenie, iż w 542 roku (a więc w okresie uznania Maryi za patronkę) autorytet dworu Justyniana został skompromitowany przez liczne klęski militarne, co spotęgowało potrzebę poszukiwania opiekuna poza „ziemskimi” strukturami.

O tym, jak istotny był kult Maryi Dziewicy w sytuacji pojawienia się plagi świadczy fakt przesunięcia przez Justyniana w drugim roku zarazy (542) święta *hypapante* (Ofiarowania w Świątyni) z 14 na 2 lutego i uznanie go świętem maryjnym<sup>51</sup>. Jego początki sięgają IV wieku, kiedy w Jerozolimie poświadczona jest celebracja pod nazwą *quadragesima de epiphania*<sup>52</sup>. Od 542 roku święto to zmieniło swój charakter, z chrystologicznego stając się świętem maryjnym. Korelacja czasowa, jaka występuje między zmianą wprowadzoną przez Justyniana a wybuchem plagi, nie jest przypadkowa. Zgodnie z narracją zawartą w legendzie maryjnej Adgara ustanowienie *hypapante* miało na celu złagodzenie skutków zarazy. Autor przedstawia plagę jako bożą zemstę (wskazując za winnego jej wybuchu cesarza Justyniana), by następnie opisać jak poruszony strachem lud Konstantynopola samodzielnie organizuje procesję morową, obnosząc obraz Matki Boskiej przez ulice miasta. W rezultacie dochodzi do uzdrowienia ludności, zaś Justynian ustanawia *hypapante* na pamiątkę procesji, która stała się później stałym elementem liturgii święta<sup>53</sup>.

Przesunięcie akcentów w święcie ofiarowania z wątków chrystusowych na wątki maryjne oraz potrzeba uczynienia z Maryi patronki miasta były próbami reagowania na katastrofę roku 542. Oddanie się pod opiekę patronki pozostawało jednak operacją wymagającą uruchomienia zasobów wyobraźni: zdolności do tworzenia nierzeczywistości. Aby wskazać sens w promowaniu kultu Maryi jako patronki Konstantynopola, należało wprawdzie wyprowadzić stwierdzenie, że to

<sup>50</sup> Tradycja realnej obecności bóstwa w sanktuariach za pośrednictwem figur wotywnych wywodzi się naturalnie z tradycji antycznej. Np. w Konstantynopolu jeszcze w VI wieku znajdował się posąg Ateny *Promachos* przypominający obronę Aten przed wojskami Alaryka w 396 r. Kult Maryjny byłby w tym aspekcie analogiczny do kultu Ateny, stanowiłby przykład kultu bóstwa miejskiego – Meier, *Das andere Zeitalter*, 526.

<sup>51</sup> Święto Ofiarowania Chrystusa w Świątyni i Jego spotkanie (*hypapante*) z arcykapłanem Symeonem Starszym i Anną (Łk 2:23) 40 dni po narodzinach Chrystusa. Rina Avner, „The Initial Traditions of the *Theotokos* and the *Kathisma*: Earliest Celebrations and the Calendar”, w *The Cult of the Mother of God in Byzantium. Text and Images*, red. Leslie Brubaker, Mary B. Cunningham (Surrey: Ashgate Publishing Farnham, 2011), 22.

<sup>52</sup> Meier, *Das andere Zeitalter*, 577.

<sup>53</sup> Legendy Maryjne zachowały się jedynie w tzw. rękopisie Egertona, starofrancuskiej kompilacji tradycji Maryjnych skomponowanej między XII a XIII wiekiem: *Adgar's Marienlegenden. Nach der Londoner Handschrift Egerton 612 zum ersten Mal vollständig herausgegeben von C. Neuhaus* (Wiesbaden, 1886), [39 Eg. fol. 68 r. 2], 220.

właśnie Matka Chrystusa będzie osobą, która ma możliwość odpędzenia zarazy. Podobna operacja mentalna wymagała jednak, zgodnie z teorią integracji pojęciowej, wytworzenia dwóch przestrzeni wyjściowych ukazujących projekcje przyszłości połączonych ramą opiekuna. Kontryfaktyczność polegałaby tutaj na projekcji prawdopodobnej katastrofy i wydaniu osądu: kto najlepiej i najskuteczniej obroniłby Konstantynopol przed skutkami plagi, która w mniemaniu wielu ówczesnych była karą wymierzoną ludzkości.

Przyjęcie założenia o zbawczej roli Matki Boskiej implikowało potrzebę aktywnej partycypacji w modlitwach wstawienniczych. Przyjęły one ostatecznie formę rytuału, który występował nie tylko przy okazji święta *hypapante*, mającego formę procesji pokutnych i przebłagalnych, które w późnym antyku stanowiły powszechną strategię radzenia sobie z katastrofami. Poświadczają to liczne przekazy źródłowe, jak choćby kronika Jana Malalasa, która przedstawia reakcję ludności Konstantynopola na potężne trzęsienie ziemi w 532 roku. Zgodnie z relacją wszyscy mieszkańcy stolicy zgromadzili się na Placu Konstantyna ἐν λιταῖς καὶ ἀγρυπνίας (na modlitwy i czuwania)<sup>54</sup>. O tym, że lud sformował się w procesję świadczy fragment *Chronicon Paschale* odnoszący się bardziej szczegółowo do wskazanego przez Malalasa wydarzenia<sup>55</sup>. Zgromadzenie miało uformować się w procesję, która wzywała imienia Boga aż do świtu, kiedy wydano z siebie okrzyki zwycięstwa, dziękując za ocalenie „Temu, co został ukrzyżowany”<sup>56</sup>.

Formuła procesyjna ma dla analizy przemian religijności VI wieku doniosłe znaczenie. Uroczyste przemieszczanie się wokół budynków sakralnych podczas uroczystości i przemarsze z punktu do punktu w mieście stały się głównymi

<sup>54</sup> Ἐν αὐτῷ δὲ τῷ χρόνῳ γέγονεν σεισμός ἐν Βυζαντίῳ ἑσπέρας βαθείας, ὥστε πᾶσαν τὴν πόλιν συναγοθῆναι ἐν τῷ λεγομένῳ φόρῳ Κωνσταντίνου, ἐν λιταῖς καὶ ἀγρυπνίας συναγομένοι. Ἐν αὐταῖς δὲ ταῖς ἡμέραις ὁ αὐτὸς βασιλεὺς Ἰουστινιανὸς ἐν ἐκάστη πόλει κατέπεμψε θείας προστάξεις περιεχοῦσας οὕτως: ἦδικτον περιέχον περὶ τῆς οὐρθοδόξου πίστεως καὶ κατὰ ἄσεβων αἰρετικῶν. καὶ προσέθη ἐν ἐκάστη τόλει ἐν ταῖς ἐκκλησίαις – Ioannis Malalae, *Chronographia*, red. Ioannes Thurn (Berlin-New York: de Gruyter, 2000), 402, 34–36.

<sup>55</sup> *TH Chron. Pasch*, I 629,10–20 (AD 532): „W tym roku, w miesiącu Dios, listopadzie według Romanosa, w XII w., było silne trzęsienie ziemi, które nie spowodowało żadnych szkód w Konstantynopolu, późnym wieczorem: całe miasto zebrało się na Forum Konstantyna w procesji modlitwowej i powiedziało: «Bóg jest święty, święty i mocny, święty i nieśmiertelny, który został za nas ukrzyżowany, zmiłuj się nad nami». Całą noc spędzili na czuwaniu i modlitwie. Gdy nastał dzień, wszyscy ludzie, którzy trwali na modlitwie, wykrzyknęli: «Zwycięstwo dla *tyche* chrześcijan. Ty, który zostałeś ukrzyżowany, zbaw nas i miasto. August Justynian, *tu vincas*. Usuń i spal dekret sformułowany przez biskupów na Soborze w Chalcedonie»”. Tłumaczenie za: *The Chronicle of John Malalas*, przeł. Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys, Roger Scott (Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 1986), 282–283, 77–78. Wybór fragmentu za Meier, *Das andere Zeitalter*, 357.

<sup>56</sup> Co ciekawe, zarówno *Chronographia* Jana Malalasa, jak i *Chronicon Paschale* wiążą problem trzęsienia ziemi z postawą cesarza. W narracji Malalasa znajdujemy informacje, że w tych dniach (Ἐν αὐταῖς ἡμέραις) Justynian rozesał do miast dekrety dotyczące wyznania wiary i potępiające heretyków, zaś w CP dowiadujemy się, że po skończonej procesji lud rozpoczął. Z powyższego fragmentu można ostrożnie wyciągnąć wniosek, że autorzy narracji źródłowych dostrzegali związek przyczynowy między działalnością Justyniana i jego polityką prochalcedońską a nadchodzącą katastrofą.

aspektami pobożności Konstantynopola w okresie rządów Justyniana<sup>57</sup>. W sytuacji zagrożenia procesje szczególnie zyskiwały na znaczeniu – pozwalały na podjęcie akcji w obliczu zagrożenia (aktywizowały społeczność), dostarczając nadziei na przetrwanie (miały aspekt terapeutyczny). Pozorowane poczucie sprawczości, które wynikało z uczestnictwa w rytuale, wymagało jednak ponownie stworzenia projekcji kontrfaktycznej, czyli wytworzenia możliwych alternatyw przyszłości, w której pomoc nie nadchodzi w ogóle bądź nadchodzi, ale w niewystarczającym wymiarze, i wybraniu na tej podstawie środków zaradczych. Najlepiej świadczy o tym przestrzenny aspekt rytuału procesyjnego: procesja błagalna na głównym placu Konstantynopola podczas trzęsienia ziemi i obchodzenie ulic miasta w trakcie zarazy polegały na wyznaczaniu przestrzeni chronionej symbolicznie mocą obecności bóstwa. Rytuał procesji implikował postrzeganie „granic ochrony” przed plagą i skutkami trzęsienia ziemi i był formą prośby o intensyfikację opieki Bożej na wybranym terytorium. Podobne myślenie odnosiło się do wspomnianego wcześniej aspektu „zamieszkiwania” bóstwa w mieście: patronat był legitymizowany obecnością relikwii. Wyznaczanie przestrzeni miejskiej wytwarzało nierzeczywiste scenariusze przyszłości, według których określone miejsca miały być bardziej chronione niż inne.

Procesje często rozpatruje się w kategoriach rytuału przejścia polegającego na kompresji i przeniesieniu znaczenia z czynności fizycznych na symboliczne<sup>58</sup>. Podobną funkcję przypisywać możemy zbliżonej formie religijności, która przeżywała rozkwit w drugiej połowie VI wieku: pielgrzymowaniu<sup>59</sup>. Rozwój ruchów pątniczych był skorelowany z rozkwitem kultu świętych i wzrostem pobożności skierowanej na materialny wymiar świata. W późnym antyku głównym celem pielgrzymów była Ziemia Święta, gdzie już od IV wieku rozpoczęto tworzenie sanktuariów<sup>60</sup>.

U podstaw pielgrzymek legło z całą pewnością przekonanie o cudownych możliwościach danego *locus sanctus*, takich jak szansa doświadczenia hierofanii czy uzyskanie bezpośredniego dostępu do *sacrum*<sup>61</sup>. Czym jednak wyjaśnić to, że zjawisku polegającym w dużej mierze na wędrówce przypisywano tak doniosłą rolę? Wydaje się zasadnym stwierdzenie, że sens pielgrzymki opiera się na odтворzeniu mieszaniny pojęciowej bazującej na ramie podróży, pozwalającej na łączenie elementów empirycznych (trasa, doświadczenia zmysłowe) z koncepcją drogi zbawienia<sup>62</sup>, u której celu leżało oczyszczenie i dostąpienie do świętości

<sup>57</sup> Krueger, *Christian Piety and Practice in the Sixth Century*, 301.

<sup>58</sup> Bonnie Wheeler, „Models of Pilgrimage: From Communitas to Confluence”, *Journal of Ritual Studies* 13, 2 (1999): 29.

<sup>59</sup> Krueger, *Christian Piety and Practice in the Sixth Century*, 302.

<sup>60</sup> Pierre Maraval, „The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (before the 7th Century)”, *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002): 63–74.

<sup>61</sup> „Aby widzieć i dotykać sacrum” – Brouria Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in the Late Antiquity* (Londyn: University of California Press, 2005), 6.

<sup>62</sup> Motyw wędrówki i odgrywał (i odgrywa) w teologii chrześcijańskiej doniosłą rolę. Pojawia się już w tekście Nowego Testamentu, gdzie jako „drogę Bożą” określa się nauczanie Jezusa Chrystusa (Mt 22, 16; Mk 12, 14; Łk 20, 21). W *Dziejach Apostolskich* misja Pawła



(zarówno w wymiarze materialnym, jak i duchowym). Jak wskazuje Timothy Knepper, podróż jest jedną z metafor funkcjonalnych, które znajdują szczególne zastosowanie w języku religijnym, wiąże się bowiem z kulturowym przekonaniem, że każdy powinien mieć w życiu jakiś cel<sup>63</sup>. W świecie zbliżającej się paruzji lub otaczającej śmierci celem tym dla chrześcijanina pozostawało zbawienie, zaś rytuały pątnicze związane z oczyszczeniem były formą środka zaradczego na otaczającą rzeczywistość.

Przykładu dostarcza nam narracja Jana z Efezu, gdy opisuje on pielgrzymkę jako rodzaj odkupienia za grzechy i uczynki dokonane podczas zbiorowej hysterii w Amidzie w 560 roku<sup>64</sup>. Miasto to zostało ciężko doświadczone podbojem perskim w 503 roku, następnie zaś stało się sceną krwawych sporów między monofizytami a zwolennikami postanowień Chalcedonu, które nasiliły się naturalnie w okresie rządów Justyniana<sup>65</sup>. Zgodnie z narracją zachowaną w *Kronice z Zuqnin*, gdy w 560 roku pojawiła się plotka o ponownej inwazji perskiej, w mieście wybuchła panika. Jan z Efezu rysuje obraz zbiorowego szaleństwa: ludzi naśladujących zachowania zwierząt, gromadzących się w nocy po cmentarzach, zapadających w transy i histeryczne napady śmiechu, wreszcie dopuszczających się rozpusty i bluźnierstwa<sup>66</sup>. Gdy ludzie zaczęli stopniowo dochodzić do zmysłów, mieli, zgodnie z relacją, wyruszyć grupami na pielgrzymkę do Jerozolimy i innych miejsc świętych „w skrusze, w czarnych szatach, z błaganiami, modlitwą i płaczem”, przez co dzięki łasce bożej „odkupił On swój lud i wypędził z niego złe moce”<sup>67</sup>.

Podjęcie pielgrzymki do Ziemi Świętej było zatem interpretowane jako remedium na złamanie obowiązujących norm. Jej rytualny aspekt polegałby na akcie wędrówki w warunkach wyrażonej skruchy i pokutnej postawy związanej często z praktykami ascezy. Jak podkreśla Brouria Bitton-Ashelony, pielgrzymki późnego antyku związane były głównie z poszukiwaniem tożsamości religijnej. Akt pielgrzymowania jako rytuał przejścia pełnił funkcję środka umożliwiającego przemianę wewnętrzną<sup>68</sup>. W wypadku mieszkańców Amidy, zgodnie z relacją Jana z Efezu, przemiana ta miała polegać na odkupieniu duszy. Imperatyw podjęcia pielgrzymki o charakterze przebłagalnym mógł być ponownie zrozumiany

---

nazywana jest „głoszeniem drogi zbawienia” (Dz 9, 2; 22, 4), zaś w Ewangelii św. Jana Jezus określa samego siebie jako „drogę” (J 14, 6).

<sup>63</sup> Timothy Knepper, „Using the «journey metaphor» to restructure philosophy of religion”, *Palgrave Communications* 5, 43 (2019): 3.

<sup>64</sup> Dzisiejsze Diyarbakır, miasto w Turcji.

<sup>65</sup> Meier, *Das andere Zeitalter*, 420.

<sup>66</sup> Pseudo-Dionysius of Tel Mahre, *Chronicle Part III* (Chronicle of Zuqnin), przeł. Witold Witakowski (Liverpool: Liverpool University Press, 1996), 105–106.

<sup>67</sup> Meier *Das andere Zeitalter*, 421 [tłumaczenie autorki artykułu]. „Niektórzy z tych, którzy odzyskali rozum, udawali się grupami na pielgrzymkę do Jerozolimy i innych miejsc świętych, w skrusze, w czarnych szatach, z błaganiami, modlitwą i płaczem. W ten sposób, dzięki pomocy łaski i miłosierdzia naszego Pana dla Jego stworzenia, odkupił On swój lud i wypędził z niego złe moce”. Tłumaczenie autorki z języka angielskiego za: Pseudo-Dionysius of Tel Mahre, *Chronicle Part III*, 107.

<sup>68</sup> Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 10.

dzięki myśleniu o ewentualnej przyszłej katastrofie: śmierci i potępieniu. Decyzję o pielgrzymce inicjował strach wynikający z projektowanej nierzeczywistości: scenariusza, w którym za bluźnierstwa i rozpustę groziła nieuchronna kara.

Kluczową rolę w procesie konceptualizacji pielgrzymek pełniły materialne nośniki „mocy”, a więc relikwie i wota. Były wynikiem przemian religijności skoncentrowanej na poszukiwaniu bezpośredniego kontaktu z *sacrum*, pobożności o charakterze terapeutycznym skierowanej w stronę świata materialnego<sup>69</sup>. Przedmioty sakralne stanowiły przykład „kotwicy mentalnej” umożliwiającej wiernym konceptualizację abstrakcyjnego pojęcia obecności bóstwa w przestrzeni rzeczywistej i jednocześnie ucieleśnienie „adresata” prośby. W podobnej logice zamknie się proces analizy zjawiska ikonolatrii w VI wieku.

Chrześcijaństwo początkowo sceptycznie odnosiło się do kultu obrazów, widząc w nich niekiedy kontynuację pogańskich praktyk<sup>70</sup>. Pogląd ten uległ jednak istotnej zmianie w VI wieku. Mimo że wielkie spory o obrazoburstwo rozwinęły się dopiero dwa stulecia później, już za panowania Justyniana, mimo braku jasnej artykulacji teologicznej, oddawanie czci wizerunkom stało się powszechną praktyką<sup>71</sup>.

Podobnie jak w wypadku ruchów pątnicznych czy kultu maryjnego, rozwój ikonolatrii wydaje się być bezpośrednio związany z serią klęsk, która dotknęła mieszkańców imperium. W *Historii Kościelnej* Ewagriusza Scholastyka można znaleźć opis sytuacji, w której obraz Chrystusa miał uratować Edesę przed najazdem Persów w 544 roku<sup>72</sup>. Zgodnie z narracją władca perski Chosrow I Anoszirwan rozkazał zbudować rodzaj drewnianego rusztowania sięgającego wysokości murów, tak aby dzięki tej konstrukcji wmaszerować armią wprost do miasta. Mieszkańcy Edessy rozpaczliwie próbowali zająć ogniem drwa i zapobiec wmarszowi wojsk. Po wielu nieskutecznych próbach przynieśli *Αχειροποίητος*<sup>73</sup>, obraz Boga, „którego nie wykonały ludzkie ręce”<sup>74</sup>. Pokropili święty wizerunek Chrystusa wodą i następnie oblali nią stos i drwa. Bezpośrednia interakcja z ob-

<sup>69</sup> Krueger, *Christian Piety and Practice in the Sixth Century*, 292.

<sup>70</sup> Meier, *The Justinianic Plague*, 286.

<sup>71</sup> Krueger, *Christian Piety and Practice in the Sixth Century*, 311.

<sup>72</sup> „Gdy więc doszli do całkowitej rozpacz, przynieśli stworzony przez Boga obraz, którego nie wykonały ludzkie ręce, ten sam, który Chrystus Bóg zesłał Agbarowi, gdy ten pragnął Go zobaczyć. Gdy wnieśli wszechświętą podobiznę do stworzonego przez siebie kanału i pokropili ją wodą, posmarowali nią stos i drwa. I w jednej chwili moc Boża nawiedziła wiarę tych, którzy to uczynili, i dokonała tego, co wcześniej było dla nich niemożliwe: bo w jednej chwili zapaliły się belki i rozsypały się w proch szybciej niż słowo, a one przeniosły go na to, co było wyżej, bo ogień ogarnął wszystko. [...] Chosroes zaś, jakby sprzeciwiając się boskiej mocy, usiłował ugasić stos, kierując nań przewody wodne, które znajdowały się poza miastem. Lecz ogień przyjął wodę tak, jakby to była oliwa, a raczej siarka lub któryś z normalnie łatwopalnych materiałów, i rósł, aż obalił cały kopiec i całkowicie spalił agestę na popiół”. Tłumaczenie autorki za *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, przeł. Michael Whitby (Liverpool: Liverpool University Press, 2000), 226–227.

<sup>73</sup> Pojęcie „*Αχειροποίητος*” wywodzi się z tekstu Ewagriusza. *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*, red. Joseph Bidez, Leon Parmentier, (Londyn: Kessinger Publishing, 1989), 176.

<sup>74</sup> „φέρουσι τὴν θεότευκτον εἰκόνα ἢν ἀνθρώπων μὲν χεῖρες οὐκ εἰργάσαντο” EH, IV 27, 176.

razem pozwoliła na uwolnienie opiekuńczej mocy. Drwa szybko zajęły się ogniem, którego Persowie nie byli w stanie ugasić.

Z powyższej narracji możemy wnioskować, że podjęcie czynności o charakterze rytualnym – pokropienie obrazu wodą – miało zainicjować sekwencję zdarzeń, która doprowadziła do ocalenia miasta. Stworzenie narracji ratunkowej, w której pojawienie się obrazu zmieniło tor wydarzeń, wymagałoby jednak projektowania mieszaniny pojęciowej: umieszczenia w przestrzeniach wyjściowych wizji nieuchronnego zdobycia miasta i wytworzeniu alternatyw dla katastrofy – wprowadzeniu do mieszaniny czynnika zmieniającego bieg wydarzeń.

\*\*\*

Podobnych przykładów można odnaleźć wiele. Wybrane powyżej studia przypadków stanowią jedynie zarys złożonych procesów przemian religijności VI wieku, których katalizatorem stał się strach przed skutkami katastrof. Powszechność występowania nowych form pobożności, które objawiły się wreszcie w procesie tak zwanej liturgizacji społeczeństwa wschodniorzymskiego, wskazywała na znaczenie, jakie niosła ze sobą plaga i towarzyszące jej klęski: była ona w dużym stopniu współodpowiedzialna za proces kulturowej rekonstrukcji umożliwiający tranzyt między antykiem a wczesnym średniowieczem<sup>75</sup>.

Seria katastrof epoki Justyniana przyniosła, oprócz dramatycznych skutków ekonomicznych i społecznych, swoistą „rewolucję” myślenia skutkującego intensyfikacją zachowań magicznych i pojawieniem się nowych formuł religijności. Za przemianą kultury poprzez myślenie magiczne stała kognitywna zdolność umysłu do projektowania nierzeczywistości. Strach ewokował powstawanie mieszanin kontrfaktycznych, umożliwiając konceptualizację modeli przyszłości. Myślenie kontrfaktyczne w tym ujęciu wykraczało poza dostrzeganie prostych ciągów przyczynowych: polegało nie tylko na wyobrażaniu sobie przestrzeni właściwego następstwa zdarzeń, ale na samym procesie tworzenia alternatyw przyszłości, ich porównywania i dokonywania na ich podstawie decyzji osadzonych w teraźniejszości. Ow proces mentalny umożliwił nadawanie i odczytywanie sensu rytuałów o charakterze ratunkowym, nakierowanym na działania w przyszłości.

W wypadku zarazy Justyniana myślenie kontrfaktyczne, które, jak potwierdzają badania, intensyfikuje doznania religijne, umożliwiło więc przemianę kultury i mogło redukować stres związany z otaczającą ludzkość serią katastrof.

---

<sup>75</sup> Meier, *The Justinianic Plague*, 291.

## BIBLIOGRAFIA

## ŹRÓDŁA:

- Adgar's Marienlegenden. Nach der Londoner Handschrift Egerton 612 zum ersten Mal vollständig herausgegeben von C. Neuhaus.* Wiesbaden, 1886.
- The Chronicle of John Malalas*, przeł. Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys, Roger Scott. Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 1986.
- The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*, red. Joseph Bidez, Leon Parmentier. Londyn: Kessinger Publishing, 1989.
- The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, przeł. Michael Whitby. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.
- Ioannis Malalae, *Chronographia*, red. Ioannes Thurn. Berlin-Nowy Jork: de Gruyter, 2000.
- Pseudo-Dionysius of Tel Mahre. *Chronicle Part III (Chronicle of Zuqnín)*, przeł. Witold Witakowski. Liverpool: Liverpool University Press, 1996.

## OPRACOWANIA:

- Avner, Rina. „The Initial Traditions of the *Theotokos* and the *Kathisma*: Earliest Celebrations and the Calendar”. W *The Cult of the Mother of God in Byzantium. Text and Images*, red. Leslie Brubaker, Mary B. Cunningham, 9–29. Surrey: Ashgate Publishing Farnham, 2011.
- Babic, Jelena, Dragana Spasic. „Counterfactual Reasoning and Conceptual Blending in Political Discourse”. *Зборник радова Филозофског факултета у Приштини* 47, 3 (2017): 181–194.
- Black Jeremy. *What if? Counterfactualism and the Problem of History*. Londyn: Social Affairs Unit, 2008.
- Bitton-Ashkelony, Brouria. *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in the Late Antiquity*. Londyn: University of California Press, 2005.
- Buffone, Anneke, Shira Gabriel, Michael Poulin. „There But for the Grace of God: Counterfactuals Influence Religious Belief and Images of the Divine”. *Social Psychological & Personality Science* 7, 3 (2016): 256–263.
- Cameron, Averil. „The Cult of the Virgin in the Late Antiquity: Religious Development and Myth-Making”. W *The Church and Mary*, red. Robert Norman Swanson, 1–21. Woodbridge: Boydell and Brewer for the Ecclesiastical History Society, 2004.
- Durliat, Jean. „La peste du VIe siècle. Pour un nouvel examen des sources byzantines”. W *Hommes et richesses dans l'empire byzantin*, red. Catherine Abadie-Reynal, Cécile Morrisson, Jacques Lefort, 107–119. Paryż: Lethielleux, 1989.
- Durkheim, Emilie. *The Elementary Forms of Religious Life*, przeł. Karen E. Fields. Nowy Jork: Free Press, 1995.
- Eisenberg, Merle. „The Justinianic Plague: An Interdisciplinary Review”. *Byzantine and Modern Greek Studies* 43, 2 (2019): 156–180.
- Evans, Richard J. *Altered Pasts. Counterfactuals in history*. Waltham, Massachusetts: Brandeis, 2013.
- Fauconnier, Gilles, Mark Turner. *Jak myślimy? Mieszaniny pojęciowe i ukryta złożoność umysłu*. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika Kronos, 2019.
- Gallagher, Catherine. *Telling It Like It Wasn't. The Counterfactual Imagination in History and Fiction*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2018.
- Goodman, Nelson. „The Problem of Counterfactual Conditionals”. *The Journal of Philosophy* 44, 5 (1947): 113–128.

- Feldman, Michal, Michaela Harbeck, Marcel Keller, Maria A. Spyrou, Andreas Rott, Bernd Trautmann, Holger C. Scholz, Bernd Paffgen, Joris Peters, Michael McCormick, Kristen Bos, Alexander Herbig, Johannes Krause. „A High-Coverage Yersinia Pestis Genome from a Sixth-Century Justinianic Plague Victim”, *Molecular Biology and Evolution* 33, 11 (2016): 2911–2923.
- Horde, Peregrine. „Mediterranean Plague in the Age of Justinian”. W *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, red. Michael Maas, 134–160. Cambridge University Press 2006.
- Knepper, Timothy. „Using the ‘journey metaphor’ to restructure philosophy of religion” *Palgrave Communications*, 5, 43 (2019): 1–7.
- Krueger, Derek. „Christian Piety and Practice in the Sixth Century”. W: *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, red. Michael Maas, 291–315. Cambridge University Press 2006.
- Little, Lester. *Plague and the End of Antiquity. The Pandemic of 541–750*. Nowy Jork: Cambridge University Press, 2007.
- Libura, Agnieszka. Teoria przestrzeni mentalnych i integracji pojęciowej. Struktura modelu i jego funkcjonalność. Wrocław: WUW, 2010.
- Maas, Michael. „Roman Questions, Byzantine Answers contours of the age of Justinian”. W *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, red. Michael Maas, 3–27. Cambridge: Cambridge University Press 2006.
- Maar, Alexander. „Possible Uses of Counterfactual Through Experiments in History”. *Principia* 18, 1 (2014): 87–113.
- Maraval, Pierre. „The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (Before the 7th c.)”. *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002): 63–74.
- McNeill, William, *Plagues and Peoples*. Nowy Jork: Anchor Books, 1998.
- Milewski, Ireneusz. „Zaraza zaczęła się od Egipcjan». Dżuma Justyniana widziana z perspektywy pandemii COVID-19”. *Studia Historica Gedanensia* 12 (2021): 13–30.
- Meier, Mischa. „The «Justinianic Plague»: The Economic Consequences of the Pandemic in the Eastern Roman Empire and its Cultural and Religious Effects”. *Early Medieval Europe* 24, 3 (2016): 267–292.
- Meier, Mischa. *Das andere Zeitalter Justinians Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- Price, Richard M. „Theotokos and the Council of Ephesus”. *The Origins of the Cult of The Virgin Mary*, red. Chris Maunder, 89–103. Nowy Jork: Burns & Oates, 2008.
- Price Richard, Mary Whitby. *Chalcedon in Context. Church Councils 400–700*. Liverpool: University Press, Liverpool, 2009.
- Rescher, Nicholas. *Reductio ad Absurdum*. Internet Encyclopedia of Philosophy. <https://iep.utm.edu/reductio/#H8> (dostęp: 7.02.2022).
- Roose, Neal J., James M. Olson. *What Might Have Been: The Social Psychology of Counterfactual Thinking*. Nowy Jork/Londyn: Psychology Press, 1995.
- Roose, Neal J., Kai Epstude. „The Functional Theory of Counterfactual Thinking: New Evidence, New Challenges, New Insights”. *Advances in Experimental Social Psychology* 56, (2017): 1–79.
- Rosen, William. *Justinian’s Flea. Plague, Empire and the Birth of Europe*. Londyn: Viking Penguin, 2007.
- Ruel, Malcolm. „Rescuing Durkheim’s Rites from the Symbolizing Antropologists”. W *On Durkheim’s Elementary Forms of Religious Life*, red. N.J. Allen, W.S.F. Pickering, W. Watts Miller, 105–115. Londyn/Nowy Jork: Routledge, 1999.

- Stathakopoulos, Dionysios. „The Justinianic Plague Revisited”. *Byzantine and Modern Greek Studies* 24 (2000): 256–276.
- Stathakopoulos, Dionysios. „Die Terminologie der Pest in byzantinischen Quellen”. *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 48 (1998): 1–7.
- Stevenson, Jill. *Performance, Cognitive Theory and Devotional Culture. Sensual Piety in Late Medieval York*. Nowy Jork: Palgrave Macmillan, 2010.
- Storch, Eric, Jonathan W. Roberti, Erica A. Bravata, Jason B. Storch. „Psychometric Investigation of the Santa Clara Strength of Religious Faith Questionnaire—Short-Form”. *Pastoral Psychology* 52 (2003): 479–483.
- Subbotsky, Eugene. *Mechanisms, Functions, and Development of Magical Thinking and Behavior*. Nowy Jork: Oxford University Press, 2010.
- Tucker, Aviezer, *Our Knowledge of the Past. A Philosophy of Historiography*. Nowy Jork: Cambridge University Press, 2004.
- Wheeler, Bonnie. „Models of Pilgrimage: From Communitas to Confluence”. *Journal of Ritual Studies* 13, 2 (1999): 26–41.
- Wipszycka, Ewa. *Kościół w świecie późnego antyku*. Warszawa: PIW, 1994.
- Wolińska, Teresa. „Pierwsza europejska pandemia”. W *Epidemie w dziejach Europy*, red. Krzysztof Polek, Łukasz Tomasz Sroka, 31–60. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2016.

