

Kirił MARINOW\*

**PATRZĄC NA PRZEMOC.  
POSTAWA, ODCZUCIA I BEZSILNOŚĆ CZŁOWIEKA  
WOBEC OKROPNOŚCI WOJNY W ŚWIETLE RETORYKI  
OKRESU ŚREDNIOBIZANTYŃSKIEGO\*\***

Rok 927 przyniósł zawarcie trwałego pokoju pomiędzy Bizancjum i Bułgarią. Pokoju, który zakończył wieloletni konflikt pomiędzy obu państwami. Konflikt ten – w trakcie którego Symeon I (893-927), ambitny władca nadunajskiej Bułgarii, nie tylko odebrał cesarstwu obszerne terytoria na Półwyspie Bałkańskim, lecz również zagroził ideologicznej supremacji cesarzy wschodnio-rzymskich nad całą ekumeną, przybierając tytuł tożsamy z tytułem bizantyńskiego imperatora i roszcząc sobie prawa do takiej samej pozycji w ustanowionej przez Boga hierarchii ziemskich władców – poważnie zagroził samemu Konstantynopolowi i zachwiał bizantyńskim poczuciem bezpieczeństwa. I choć po roku 923, gdy Symeon przeprowadził rokowania z ówczesnym cesarzem Romanem Lekapenem (920-944), car bułgarski nie podejmował bezpośrednich działań zbrojnych przeciwko Bizantyńczykom, co mogło świadczyć o zmianie kierunku jego polityki i wstępnych przygotowaniach do zawarcia porozumienia pokojowego, to przecież ani nie zwrócił Bizancjum zagarniętych terytoriów, ani też nie pozwolił jeńcom bizantyńskim na powrót do domu. Zatem *de facto* niebezpieczeństwo z jego strony było nadal bardzo realne, a przyszłość niepewna. Dopiero jego śmierć w 927 r. i przejście tronu bułgarskiego przez Piotra I (927-969), jego bardziej pokojowo usposobionego syna, doprowadziły do zawarcia wspomnianego wyżej porozumienia pokojowego<sup>1</sup>. Pokój ten przywitano w cesarstwie z dużą ulgą i niekłamaną

---

\* Dr Kirił Marinow – adiunkt w Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: cyrillus.m@wp.pl.

\*\* Tekst stanowi znacznie rozszerzoną wersję artykułu, który ukazał się wcześniej drukiem w języku angielskim poza granicami Rzeczypospolitej – K. Marinow, *Facing the Atrocities of War. Attitudes, Thoughts and Feelings. The Byzantine Example*, w: *Стандарти на всекидневието през Средновековието и Новото време/ Standards of Everyday Life in the Middle Ages and in Modern Times*, t. III, red. K. Мутафова – Н. Христова – И. Иванов – Г. Георгиева, Велико Търново 2014, 284-293. Niniejszy przyczynek opracowano w ramach realizacji projektu naukowego zatytułowanego *Państwo bułgarskie w latach 927-969. Epoka cara Piotra I Pobożnego*, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2014/14/M/HS3/00758.

radością. Z tej też okazji anonimowy autor, być może tożsamy z Teodorem Dafnopatesem (890/900 - po 961)<sup>2</sup>, wybitną postacią środowiska intelektualnego bizantyńskiej stolicy w 1. poł. X w. i sekretarzem cesarza Romana Lekapena, wygłosił mowę, zatytułowaną *Na pokój z Bułgarami* (Ἐπὶ τῆ τῶν Βουλγάρων συμβάσει)<sup>3</sup>, sławiącą dopiero co zawarty układ. Retor ukazał

<sup>1</sup> Na temat tych wydarzeń por. Ив. Божилов, *Цар Симеон Велики (893-927): от „варварската” държава до християнското Царство*, w: Ив. Божилов – В. Гюзелев, *История на средновековна България VII-XIV век*, София 1999, 229-270; tenże, *България при цар Петър (927-969)*, w: Божилов – Гюзелев, *История*, s. 271-277; M.J. Leszka, *Symeon I Wielki (893-927) – twórca Pierwszego Carstwa Bułgarskiego*, w: M.J. Leszka – K. Marinow, *Carstwo Bułgarskie. Polityka – Społeczeństwo – Gospodarka – Kultura, 866-971*, Warszawa 2015, 100-141. O aspiracjach ideologicznych Symeona Wielkiego w kontekście bizantyńskiej ideologii władzy pisałem ostatnio w artykule: *Византийската имперска идея и претенциите на цар Симеон според словото „За мира с българите”*, w: *Кирило-Методиевски студии*, ред. Сл. Бърлиева, т. 25, София 2016, 342-352.

<sup>2</sup> Na jego temat zob. М. Сюзюмов, *Об историческом труде Θεοδора Дафнопата*, „Византийское обозрение” 2 (1916) 295-302; Н.-G. Beck, *Kirche un Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 552-553; Theodorus Daphnopata, *Epistulae*, éd. et trad. par J. Darrouzès – L.G. Westernik: Théodore Daphnopatès, *Correspondance*, Le Monde Byzantin, Paris 1978, 1-11; A. Markopoulos, *Théodore Daphnopatès et la Continuation de Théophane*, *JÖB* 35 (1985) 171-182; A. Kazhdan, *Daphnopates Theodore*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1, ed. A. Kazhdan, Oxford – New York 1991, 588; M. Salamon, *Dafnopata Teodor*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, 133; A.P. Kazhdan, *History of Byzantine Literature*, vol. 2: *850-1000*, ed. C. Angelidi, Athens 2006, 152-157; Th. Antonopoulou, *Textual Source and Its Contextual Implications: On Theodore Daphnopates’ Sermon on the Birth of John the Baptist*, „Byzantion” 81 (2011) 9-18; W. Treadgold, *The Middle Byzantine Historians*, New York – Basingstoke 2013, 188-196.

<sup>3</sup> Korzystam z następującego krytycznego wydania mowy: Ἐπὶ τῆ τῶν Βουλγάρων συμβάσει [dalej: Σύμβασις], w: I. Dujčev, *On the Treaty of 927 with the Bulgarians*, *DOP* 32 (1978) 254-288. Na temat samego utworu por. И. Кузнецовъ, *Писмата на Льва Магистра и Романа Лакапина и словото „Ἐπὶ τῆ τῶν Βουλγάρων συμβάσει” като изворъ за историята на Симеоновска България*, „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина” 16-17 (1900) 179-245; R.J.H. Jenkins, *The Peace with Bulgaria (927) Celebrated by Theodore Daphnopates*, w: *Polychronion. Festschrift F. Dolger zum 75. Geburtstag*, hrsg. von P. Wirth, Heidelberg 1966, 287-303; P. Karlin-Hayter, *The Homily on the Peace with Bulgaria of 927 and the „Coronation” of 913*, *JÖB* 17 (1968) 29-39; Α. Σταυρίδου-Ζαφράκα, Ὁ Ἀνώμοτος λόγος „Ἐπὶ τῆ τῶν Βουλγάρων συμβάσει”, „Βυζαντινά” 8 (1976) 343-408; Т. Тодоров, „Слово за мира с българите” и българо-византийските политически отношения през последните години от управлението на цар Симеон, w: *България, българите и техните съседи през вековете. Изследвания и материали от научната конференция в памет на доц. д-р Христо Коларов, 30-31 октомври 1998 г., Велико Търново*, ред. Й. Андреев, Велико Търново 2001, 141-150; K. Marinow, *In the Shackles of the Evil One: The Portrayal of Tsar Symeon I the Great (893-927) in the Oration „On the Treaty with the Bulgarians”*, „Studia Ceranea” 1 (2011) 157-190; tenże, *Peace in the House of Jacob: A Few Remarks on the Ideology of Two Biblical Themes in the Oration „On the Treaty with the Bulgarians”*, „Bulgaria Mediaevalis” 3 (2012) 85-93; tenże, *Mit jako kod polityczny i kulturowy. Przykład mowy „Na pokój z Bułgarami” (927)*, w: *Florilegium. Studia ofiarowane Profesorowi Aleksandrowi Krawczukowi z okazji dziewięćdziesiątej piątej rocznicy urodzin*, red. E. Dąbrowa – T. Grabowski – M. Piegoń, Kraków 2017, 489-500.

w niej zarówno przyczyny konfliktu między oboma państwami jak i konsekwencje prowadzonych działań zbrojnych. Scharakteryzował także szereg postaci związanych z tymi wydarzeniami, jak również podkreślił znaczenie ustanowionego porozumienia. Mowa ta zawiera także bardzo sugestywny opis cierpiącego człowieka, który stał się naocznym świadkiem przemocy, będącej wynikiem działań zbrojnych. Celem zatem niniejszego tekstu będzie z jednej strony przedstawienie sposobu, w jaki autor charakteryzuje wojnę i opisuje jej skutki, z drugiej zaś analiza postaw i emocji towarzyszących bizantyńskiemu retorowi na widok okrucieństw, których ten miał osobiście doświadczyć (bądź tylko twierdził, że doświadczył), będących skutkiem owej bratobójczej wojny, prowadzonej pomiędzy dwoma „ortodoksyjnymi” narodami. Analizie poddane zostaną jedynie trzy z kilku kluczowych w tej materii fragmentów mowy, a mianowicie paragrafy 1-3, będące instruktywną próbką interesujących mnie treści zawartych w przedmiotowym utworze.

**1. Istota bratobójczej wojny i jej skutki.** Generalnie wojna jawi się autorowi mowy jako noc (ἡ νύξ)<sup>4</sup>, która w przywołanym fragmencie utworu została ukazana jako antyteza ἑωσφόρος<sup>5</sup>, Gwiazdy Zarannej, czyli planety Wenus utożsamianej też z Jutrzenką, często pojawiającej się na wschodnim horyzoncie tuż przed nastaniem świtu. W ten sposób ciemności nocy przeciwstawione zostały blaskowi (ἡ λάμψις)<sup>6</sup> oraz światłu (τὸ φάος)<sup>7</sup> Gwiazdy Zarannej, symbolicznie odnoszonej w chrześcijaństwie bądź do Chrystusa, bądź do Bogarodzicy. Warto zauważyć, że pierwsze ze wskazanych wyżej odniesień prowadzi wprost do prologu Ewangelii według św. Jana (J 1, 1-5), gdzie podkreśla się, iż światłość, czyli Słowo (ὁ Λόγος) tożsamy z Chrystusem, przewycięża i rozprasza (duchową) ciemność, w której pograżeni są ci, którzy czynią zło, co w kontekście analizowanej tutaj mowy oznacza strony zbrojnego konfliktu. Konflikt zbrojny zaś jest dla mówcy tożsamy ze śmiercią (ὁ θάνατος)<sup>8</sup>, którą przeciwstawia on nie tylko życiu (ἡ ζωή)<sup>9</sup> jako takiemu, lecz także, a może przede wszystkim życiu szczęśliwemu i prawemu, opartemu na dążeniu do dobra/Dobra (ἡ εὐζωΐα)<sup>10</sup> i radości/Radości (ἡ εὐφροσύνη)<sup>11</sup>.

Z jednej strony mamy tutaj do czynienia z odwołaniem się do naturalnej nocy i śmierci, a zatem do faktów obserwowalnych i doświadczanych na co dzień, a tym samym dobrze znanych słuchaczom i czytelnikom mowy. W kontekście życia codziennego noc jest czasem, w którym nie da się pracować.

<sup>4</sup> Σύμβασις 1, ed. Dujčev, s. 254, 16.

<sup>5</sup> Tamże, ed. Dujčev, s. 254, 17.

<sup>6</sup> Σύμβασις 1, ed. Dujčev, s. 254, 18.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże, ed. Dujčev, s. 254, 21.

<sup>9</sup> Tamże, ed. Dujčev, s. 254, 19.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże 1, ed. Dujčev, s. 254, 20.

I chociaż w związku z wyczerpującymi trudami dnia codziennego była okresem zbawiennym, bo przeznaczonym na odpoczynek i regenerację, to *de facto* jej dobroczynne znaczenie jest związane prawie wyłącznie z naturalnym cyklem doby w czasie pokoju. Czas wojny podobnie jak noc uniemożliwia człowiekowi pracę, lecz w przeciwieństwie do niej nie jest czasem odpoczynku i regeneracji sił. Wojna stanowi zatem pogwałcenie naturalnego, a zarazem uświęconego boską sankcją cyklu następstwa dnia i nocy, czasu pracy i czasu wytchnienia. W trakcie wojny więc stabilność powyższego następstwa ulegała zachwianiu. Znika podział na czas pracy i czas regeneracji sił. Człowiek pozostaje w stałym napięciu i gotowości. I pomimo tego, że w świetle ówczesnej praktyki działań zbrojnych po zapadnięciu zmroku raczej nie prowadzono, a zatem żołnierze nocą teoretycznie także odpoczywali, to i tak napięcie związane z nadchodzącym dniem (nie wspominając o możliwości przypuszczenia przez wroga niespodziewanego ataku nocnego na ich obóz) musiało dawać im się we znaki w trakcie tego nerwowego i pełnego napięcia odpoczynku. Odnosi się to również do zwykłych mieszkańców obszarów, które były narażone na działania wojenne. W dodatku wielu z tych, którzy dotychczas stabilnie egzystowali w owym bezpiecznym cyklu pracy i odpoczynku, musiało osobiście wyruszyć na wojnę, ryzykując tym samym utratę życia. Naruszenie więc naturalnego systemu codziennych obowiązków powodowało dezorientację oraz egzystencjalne zagubienie połączone z potencjalną utratą poczucia sensu wszelkich podejmowanych działań.

Z drugiej jednak strony wspomniana tutaj ciemność nocy i śmierć mają znacznie głębszą wymowę niż tylko zwykły, fizyczny mrok i kres ludzkiego życia. Wynika to z ich wyraźnego przeciwstawienia Gwieździe Zarannej, rozumianej tutaj jako symbol Chrystusa. Autor mowy odrywa w ten sposób swe rozważania od spraw doczesnych i przenosi je na poziom biblijnej eschatologii. Szczególnie istotne jest tutaj zwrócenie uwagi na fakt, że symbol ten jest związany z paruzją, czyli z drugim przyjściem Chrystusa na ziemię przy końcu czasów. Pojawienie się Jutrzenki ma zapowiadać zmartwychwstanie umarłych, jak również początek prawdziwego, wiecznego życia, a zatem jest ono symbolem ostatecznego zwycięstwa nad śmiercią. Z tego też powodu autor mowy stwierdza, odwołując się do powszechnie znanego teologicznego aksjomatu, że rozbrzmiewający głos Chrystusa-Pokoju zwiastuje ostateczne pokonanie (ἡ κατάλυσις)<sup>12</sup> potęgi śmierci. W ten sposób w aurę wojennej beznadziejności i strachu mówca wprowadza element nadziei na życie wieczne, wbrew przygnębiającej logice śmierci.

W opinii tegoż retora wojna wprowadza także nienawiść (τὸ μῖσος)<sup>13</sup>, a konkretnie nienawiść pomiędzy Bizantyńczykami i Bułgarami, która powoduje, że spersonifikowany Pokój, będący wcieleniem samego Boga, a konkretnie Chrys-

<sup>12</sup> Tamże 1, ed. Dujčev, s. 254, 21.

<sup>13</sup> Tamże 2, ed. Dujčev, s. 254, 24.

tusa<sup>14</sup>, jak również starożytnej Nike, olimpijskiej bogini zwycięstwa i pokoju, zniechęcony zło ich wzajemnej nienawiści odstąpił od swojego ludu, porzucił go i ukrył się w niebiosach (w tekście dosł. „na Olimpie”). Nienawiść do przeciwnika jako cecha charakterystyczna wojny to postawa obca ewangelicznemu przykazaniu miłości nieprzyjaciół. Sprzeniewierzenie się temu biblijnemu nakazowi jest w tym przypadku występkiem tym większym, że wojnę toczą prawowierni wyznawcy Chrystusa, przecząc w ten sposób samej istocie swej wiary i łamiąc z premedytacją wszelkie Boże przykazania. Skutkiem takiej nienawiści musi być odwrócenie się Boga od obu walczących stron.

W dalszej części swego wywodu mówca, parafrazując znane bizantyńskie przysłowie, identyfikuje wojnę ze sztormem na morzu i z (potrójną) nawałnicą morskich fal (ἡ τρικυμία)<sup>15</sup>, które zagrażają statkowi, oraz z przykrywającym wszystko śniegiem (ἡ χιτών)<sup>16</sup> i z mroczną, nieprzyjazną, czy wręcz wrogą przyrodą (w tekście dostrzec można antytezę: mróz – ciepło). A zatem z warunkami atmosferycznymi bezpośrednio zagrażającymi ludzkiemu życiu i to zarówno na wodzie, jak i na lądzie. Tak oto, w oczach retora, wygląda świat opuszczony przez Boga.

Lud Boży, który wszedł na ścieżkę wojny, porzucił więc wspólnotę chrześcijańską i jedność wiary, i w efekcie został pozostawiony samemu sobie, nie mogąc wejść w komunie z Bogiem. Retor podkreśla jednoznacznie ten właśnie moment pisząc, że Bóg/Pokój w trakcie trwania tej wewnątrzchrześcijańskiej, by nie powiedzieć bratobójczej wojny oddalił się (ἐμάκρυνας) i był nieobecny (ἠὲ ἀβύσθης)<sup>17</sup>. Obrazując zaś stan, w którym znaleźli się wówczas Bizantyńczycy i Bułgarzy autor, nawiązując do mitologii greckiej, stwierdza, że nastąpiła ciemność, gdyż księżyc Akesiosa zaszedł, a Endymion nie podniósł się ze snu. Oznacza to, że wraz z odejściem Boga zniknęła wszelka nadzieja i że wzorem mitologicznego pasterza, śpiącego snem wiecznym, pozbawionym snów, obie skonfliktowane strony znalazły się w impasie, w stanie zawieszenia, bez możliwości zmiany tej sytuacji o własnych siłach<sup>18</sup>. Informacja zaś o zajściu księżyca obrazuje ciemność, w której się znaleźli, tkwiąc w bez-

<sup>14</sup> Także w innym miejscu przemowy autor wprost dopuszcza myśl, że pokojem jest sam Chrystus: tamże 5, ed. Dujčev, s. 260, 117 - 262, 144 (spec. s. 262, 126-133). Por. tamże 21, ed. Dujčev, s. 286, 501-506. Por. też C.H. Малахов, *Концепция мира в политической идеологии Византии первой половины X в.: Николай Мистик и Феодор Дафнопат*, „Античная древность и средние века” 27 (1995) 21-22; Marinow, *Peace in the House of Jacob*, s. 92-93. O Chrystusie-Pokoju: Ef 2, 14; Iz 2, 3-4; 9, 5-6; 11, 1-9 (nowonarodzone dziecko będzie dzieckiem pokoju; bizantyńska egzegeza łączyła zapowiedziane przez starotestamentowego proroka dziecię z Chrystusem); Mi 5, 2-5 (władca Izraela, który narodzi się w Betlejem zaprowadzi pokój), por. J 14, 27; 16, 33, 20, 19-21; Hbr 7, 1-3; na temat Boga pokoju por. Rz 15, 33; 1Kor 14, 33; Flp 4, 9; 1Tes 5, 23; 2Tes 3, 16; Hbr 13, 20.

<sup>15</sup> Σύμβασις 2, ed. Dujčev, s. 254, 25.

<sup>16</sup> Tamże, ed. Dujčev, s. 254, 26.

<sup>17</sup> Tamże, ed. Dujčev, s. 254, 26-27.

<sup>18</sup> Por. tamże, ed. Dujčev, s. 254, 26 - 256, 28.



rchu, beczynnie, gdyż nie wiedzieli, w którą stronę się udać i jak postępować, ponieważ zabrakło (Bożego) światła, które wskazałoby im drogę. W ten sposób wojna została przedstawiona jako duchowy impas, oddany obrazowo przez bezruch i beczynność. W tym stanie ludzie dręczeni są posuchą i pragnieniem (ὁ ἀρχμός)<sup>19</sup>, i to zarówno w sensie dosłownym, jak i w przenośni. Mówca zarysował zatem ideę głęboko ludzkiego odczucia braku Bożej obecności i przychylności, za którymi człowiek tęskni i bez których jego życie jest jałowe, pozbawione sensu, bezcelowe i pełne niepowodzeń.

Z kolei odnosząc się do efektów pożogi wojennej, mówca stwierdza, iż życie zostało pochłonięte przez śmierć, a w wyniku tego konfliktu ziemia stała się ponownie niewidzialna i bezkształtna (ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος), czyniąc w ten sposób jednoznaczną aluzję do pierwszych wersów biblijnej kosmogonii, zawartej w Księdze Rodzaju (Rdz 1, 2)<sup>20</sup>. Wojna zatem to totalny regres. Niszczy ona przede wszystkim samego człowieka, który przecież został stworzony przez Boga po to, aby zaludnić ziemię i ją uprawiać (Rdz 1, 28; por. 2, 4-5). W konsekwencji zaplanowany przez Stwórcę porządek został unicestwiony. Kraje niegdyś żyzne i ludne zostały tak zdewastowane, że ich mieszkańcy (w tym nasz autor) nie mogą zorientować się ani gdzie się znajdują, ani też w którą stronę powinni zmierzać<sup>21</sup>. Być może jest to aluzja do zdewastowanych użytków rolnych i śmierci tych, którzy je uprawiali, a zatem rolników, których praca stanowiła przecież podstawę bizantyńskiej i bułgarskiej gospodarki. Jednakże nieprzypadkowe użycie przymiotników zaczerpniętych bezpośrednio z pierwszych wersów Księgi Rodzaju dowodzi, że autor pragnął zawrzeć w tym fragmencie znacznie głębszą aluzję, a mianowicie, że bizantyńsko-bułgarskie starcie zbrojne doprowadziło do zniszczenia Bożego dzieła stworzenia jako takiego. Oto bowiem został unicestwiony ład wprowadzony przez Stwórcę w momencie stworzenia, skutkiem czego ziemia stała się na powrót bezkształtną masą, utraciwszy swoje kontury i granice (w tym wzmiankowane w tekście znaki rozpoznawcze, które umożliwiały orientację w terenie). W tym kontekście wskazywany w mowie brak kogoś, kto mógłby się zająć ową bezkształtną ziemią, zdaje się sugerować, że chodzi tutaj nie tylko o człowieka, lecz także o Boga, który odwrócił się od swego stworzenia. Tymczasem w zaistniałej sytuacji tylko On w swojej wszechmocy byłby w stanie odbudować to, co zostało zniszczone przez grzech wojennego ludobójstwa, a *de facto* samobójstwa.

Następnie retor wylicza swoistą litanie skutków wojny. Pisze m.in., że zostały zniszczone mury miejskie, spalono świątynie (a święte ikony strawił ogień), zburzono sanktuaria (a kapłanów zabijano nawet w czasie sprawowania liturgii), rozkradziono cenne naczynia liturgiczne, wsie i tereny rolnicze zrujnowano, torturowano nawet starców, mordowano młodzież, gwałcono

<sup>19</sup> Tamże, ed. Dujčev, s. 256, 28.

<sup>20</sup> Tamże, ed. Dujčev, s. 256, 40-41.

<sup>21</sup> Por. tamże, ed. Dujčev, s. 256, 40-44; 16, ed. Dujčev, s. 278, 369-371.

pany, rozdzielano rodziny (zapewne w skutek brania niewolników), a relikwie świętych rozrzucano i profanowano, wystawiając je na żer psów i krów<sup>22</sup>. A zatem, w świetle omawianego tekstu, bratobójcza wojna zniszczyła całe Boże dzieło stworzenia – zarówno przyrodę, jak i jedność w Chrystusie pomiędzy Bizantyńczykami i Bułgarami<sup>23</sup>. Doprowadziła także do zniszczenia i zbezczeszczenia wszystkich świętości, czyli tego co teoretycznie dla każdego chrześcijanina powinno być najcenniejsze, co zbliżało go do Stwórcy i co nadawało sens ludzkiemu istnieniu.

**2. Odczucia autora wobec ogromu wojennej katastrofy.** Na grozę wojennej pożogi retor odpowiada milczeniem (ή σιγή; w tekście συνσίγη)<sup>24</sup>, które jest zarówno efektem traumy, jak i rezultatem doświadczonych nieszczęść, których był świadkiem, a których to potworności nie sposób, jego zdaniem, wyrazić słowami. Wobec tragedii wojny można więc tylko zamilknąć tak, jak milczał u Herodota głuchoniemy syn lidyjskiego władcy, Krezusa<sup>25</sup>, czy też tak jak milczały miedziane kotły wyroczni w Dodonie, których już nie wprawiały w wibracje wiatry, bądź uderzające w nie łańcuszki. W konsekwencji nie wydawały one dźwięku, na podstawie którego można było wieszczyć przyszłość, poznając tym samym boską wolę. Można było tylko stać się bardziej bezgłośnym i bardziej niemym (ἄφωνος)<sup>26</sup> od ryb. Autor zestawia tę niemal absolutną ciszę, która go ogarnęła, z potężnym okrzykiem Stentora, achajskiego herolda, wzmiankowanego w *Iliadzie*, którego donośne wołanie miało mieć siłę głosu pięćdziesięciu mężczyzn<sup>27</sup>. Milczenie retora jest zatem tak potężne i wymowne, jak okrzyk wzmiankowanego męża. To cisza, która krzyczy. Zwłaszcza, że w całym tym fragmencie można doszukać się jeszcze głębszego sensu. Otóż głuchoniemy syn Krezusa na wieść o śmierci swego ojca, a zatem w niezwykle traumatycznym momencie, wydał w końcu z siebie okrzyk. A zatem autor mowy mógł chcieć dać w ten sposób do zrozumienia, że w rzeczywistości jego milczenie jest także swoistym krzykiem, i to krzykiem nieporównywalnie donioślejszym od zwykłego głośnego lamentu żałobników, bo porównywalnym bądź z tubalnym głosem Stentora, bądź z rozpaczliwym krzykiem syna Krezusa. Chciał zatem podkreślić, że jego bezgłos przemawia potężniej niż wszelkie słowa i wołania, a tym samym dobitniej i sugestywniej opisuje tragedię wojny. W tym bratobójczym konflikcie nie mógł jednak jak

<sup>22</sup> Por. tamże 3, ed. Dujčev, s. 256, 47-53.

<sup>23</sup> Por. Marinow, *In the Shackles*, s. 176-178, 182; tenże, *Peace*, s. 87-89 i 93.

<sup>24</sup> Σύμβασις 2, ed. Dujčev, s. 256, 29. Por. tamże 3, ed. Dujčev, s. 258, 68-69; 8, ed. Dujčev, s. 266, 200.

<sup>25</sup> Por. tamże 2, ed. Dujčev, s. 256, 29-30; 9, ed. Dujčev, s. 270, 261-262. Zob. Herodotus, *Historiae* I 85, ed. H.R. Dietsch, w: Herodotus, *Historiae*, editio altera, vol. 1, Lipsiae 1901, 48, 22 - 49, 11; I 34, ed. Dietsch, s. 19, 4-5; I 47, ed. Dietsch, s. 24, 26.

<sup>26</sup> Σύμβασις 2, ed. Dujčev, s. 256, 30.

<sup>27</sup> Por. tamże, ed. Dujčev, s. 256, 28-30. Por. Homerus, *Ilias* V 785-792, ed. G. Dindorf – C. Hentze: Homerus, *Ilias*, pars 1: *Ilias I-XII*, Lipsiae 1927<sup>5</sup>, 108.

Stentor (a właściwie bogini Hera, której był wcieleniem) skutecznie zagrzewać Achajów (tu czyt. Bizantyńczyków) do walki, gdy ci pod naporem Trojan cofnęli się pod własny obóz, gdyż konflikt ten był bezprzykładnym podeptaniem Bożej woli.

Przemoc wojenna jest dla mówcy udręką duszy (ἄλγος τῆς ψυχῆς)<sup>28</sup> i wywołuje strumienie łez (ποταμοὺς δακρῶν)<sup>29</sup>, których przyczyną jest utrata bliskich oraz świadomość śmierci wielu innych ludzi. To zaś skłania retora do lamentu (τὸ ὄδυρμα)<sup>30</sup> nad ciałami ofiar. Autor mowy porównuje swoje cierpienia z katuszami biblijnego patriarchy Jakuba, gdy ten dowiedział się o śmierci Józefa, jednego z dwóch swoich ukochanych synów<sup>31</sup>. Jednakże Jakuba oszukano, przedstawiając mu umoczone we krwi kozła szaty syna, podczas gdy w rzeczywistości został on sprzedany Madianitom i za ich pośrednictwem trafił do niewoli egipskiej (por. Rdz 37, 1-36). Ostatecznie zaś, po latach, pomimo strasznego bólu z powodu straty dziecka, Jakub mógł cieszyć się odzyskaniem umiłowanego potomka (por. Rdz 45, 25-28). Naszemu mówcy nie było to jednak dane, gdyż nie zwiedziono go pośrednim dowodem czyjejś śmierci, lecz na własne oczy widział ciała swych umiłowanych, nieszkodliwych, niewinnych, rozpołowionych i splugawionych krwią (τοὺς πεποθημένους αὐτούς, τοὺς ἀθώους, τοὺς ἀναιτίους διατετμημένους ὀρῶν καὶ μεμολυσμένους ἐν αἵματι)<sup>32</sup>. W ten sposób mówca zestawia zakrwawioną szatę Józefa z zakrwawionymi zwłokami ofiar wojennej rzezi. Sens tej paraleli jest oczywisty. Jakub wnioskował o śmierci ukochanego syna na podstawie dowodów pośrednich, podczas gdy retor opiera się na niezaprzeczalnych, bezpośrednich świadectwach śmierci bliskich mu osób. W konsekwencji Jakuba oszukano, natomiast mówca nie może liczyć na odwrócenie sytuacji. Dla niego nie ma ani nadziei, ani pocieszenia. Jego bowiem cierpienie nigdy nie dozna ukojenia na wzór Jakuba. Oto codzienność wojny: śmierć bliskich, tych odkarmionych i odchowanych (por. πεποθήμενοι), niczemu nie winnych, przypadkowych ofiar, bestialsko zamordowanych przez wroga<sup>33</sup>. Tekst sugeruje również niegodne potraktowanie ich ciał, które miały zostać poćwiartowane i rozrzucone na otwartej przestrzeni, a tym samym wystawione na pohańbienie, czyli na żer dla ptaków i dzikich zwierząt. Takiego zbezczeszczenia zwłok nie powinno się oglądać, a tymczasem właśnie te obrazy stały się codziennym widokiem dla tych, którzy przeżyli. Musieli oglądać, jak zdaje się sugerować mówca, ten straszny spektakl, napełniać swoje oczy, myśli i pamięć patrzeniem na krwawe żniwo wojny<sup>34</sup>. Trudno po czymś

<sup>28</sup> Σύμβασις 2, ed. Dujčev, s. 256, 31.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże, ed. Dujčev, s. 256, 33.

<sup>31</sup> Por. tamże, ed. Dujčev, s. 256, 30-33.

<sup>32</sup> Tamże, ed. Dujčev, s. 256, 34-35.

<sup>33</sup> Tamże, ed. Dujčev, s. 256, 33-35.

<sup>34</sup> Por. tamże 3, ed. Dujčev, s. 258, 70; 21, ed. Dujčev, s. 284, 489 - 286, 494.



takim pozostać tym samym człowiekiem. Być może za sformulowaniem: „διατετημένους ὄρων καὶ μεμολυσμένους ἐν αἵματι”, kryje się sugestia dotycząca torturowania ofiar przed śmiercią, bądź bezczeszczenia zwłok już po ich zgonie – rzeczy, które na wojnie się zdarzają (?). Ten dotkliwie osobisty aspekt doświadczenia wojny – bycie świadkiem jej okropności – nabiera jeszcze większej mocy w świetle biblijnego zakazu słuchania o przelewie krwi i patrzenia na zbrodnię. Kontekst tego starotestamentowego fragmentu wskazuje bowiem na to, że ludzie, którzy doświadczyli wspomnianego zła, zostali skalani i stali się nieczyści (por. Iz 33, 15).

Wojna jest także przyczyną niepokoju i wzburzenia ducha (συγκεχυμένων τὸ πνεῦμα καὶ συντεταραγμένων)<sup>35</sup>, powodując wewnętrzne rozbicie człowieka i duchową udrękę. W tym kontekście na wzór proroka Jeremiasza (por. Lm 1, 1 - 5, 22) mówca biada nad tragicznym losem Ludu Bożego. Oto „córy Syjonu” (Σιών θυγατέρες), niegdyś poważane (τίμιοι) i niedostępne (ἀπειθέες) jak gwiazdy, których oczy rzucały dookoła promienne spojrzenia, za sprawą przemocy zostały pozbawione dawnej dostojności (ἢ εὐπρέπεια). Zostały też ograbione ze swych wspaniałych strojów i ozdób (τὸ κόσμος), i zamienione w leżące nieruchomo truchła (κείμενα πτώμα)<sup>36</sup>, godne leż samych proroków a nawet poganina (dosł. obcego) Heraklita<sup>37</sup>. Pod imieniem „cór Syjonu” kryją się zapewne kobiety wysoko urodzone, czyli bogate arystokratki, z którymi wojna obeszła się niezwykle brutalnie, odbierając im nie tylko majątek i pałacowe godności, lecz także życie. Wojna przyniosła zatem diametralną zmianę ich sytuacji. Spotkał je los, którego dotąd oszczędzała im ich pozycja społeczna i panujący pokój. Ujmując tę kwestię nieco szerzej można powiedzieć, że retor odnosi się tutaj do realiów wojny, ukazując gwałtowną, by nie powiedzieć rewolucyjną, zmianę losu ludzi bogatych, którzy dotąd nie zaznali nawet okrucieństw zwykłego, codziennego życia. Ich oczy już nie błyszczą, spojrzenia nie przydają blasku i ciepła otoczeniu, gdyż, jak krótko konkluduje mówca, są martwe: gości w nich tylko ciemność i mrok. Z drugiej strony określenie „córy Syjonu” (τὰς τῆς Σιών θυγατέρας)<sup>38</sup> ma szerszą biblijną konotację i przenośnie oznacza całą społeczność ludzi wierzą-

<sup>35</sup> Tamże 2, ed. Dujčev, s. 256, 35-36.

<sup>36</sup> Tamże, ed. Dujčev, s. 256, 37-39.

<sup>37</sup> Por. tamże, ed. Dujčev, s. 256, 39-40.

<sup>38</sup> Tamże, ed. Dujčev, s. 256, 36. Synonimiczne określenie „córy Jeruzalem” (αἱ θυγατέρες Ἱερουσαλήμ) także pojawia się w tekście oracji: tamże 1, ed. Dujčev, s. 254, 3. Por. C. Maier, *Die Klage der Tochter Zion: Ein Beitrag zur Weiblichkeitsmetaphorik im Jeremiabuch*, „Berliner Theologische Zeitschrift” 15 (1998) 176-189; M. Wischnowsky, *Tochter Zion: Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in dem Prophetenschriften des Alten Testaments*, Wissenschaftlichen Monographien zum Alten und Neuen Testament 89, Neukirchen-Vluyn 2001; C. Maier, *Tochter Zion im Jeremiabuch: Eine literarische Personifikation mit altorientalischem Hintergrund*, w: *Prophetie in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne” anlässlich des 100 Geburtstags Gerhard von Rad (1901-1971)*, Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001, hrsg. von I. Fischer – R.G. Kratzes, Altes Testament und Moderne 11, Münster 2003, 157-167.

cych w prawdziwego Boga. Chodzi zatem o Naród Wybrany, czyli o Kościół jako taki, pozostający w przymierzu z Bogiem. Los, który spotkał „córy Syjonu” pozbawiając je zarówno dotychczasowej doczesnej chwały, jak i życia, to niewyobrażalna zbrodnia, a zarazem straszliwa kara. Fragment ten ponownie podkreśla również udrękę retora-observatora, naocznego świadka tragicznego losu dotychczasowych „wybrańców”. Stąd porównanie do *Lamentacji* Jeremiasza nad upadkiem Jerozolimy<sup>39</sup> oraz przysłowiowych (w ówczesnej kulturze bizantyńskiej) łez Heraklita z Efezu<sup>40</sup>.

Świadomość okrucieństw wojny i faktu wystąpienia przeciwko sobie dwóch chrześcijańskich narodów zmroziła retorowi krew w żyłach (ἐπαχνώθη μοι φίλον κῆρ)<sup>41</sup>, a żelazo (miecza) przebiło jego serce (καὶ σίδηρον διήλθε [...] καρδία μου)<sup>42</sup>, doprowadzając do stanu, w którym nie chciał już żyć i oglądać słonecznego światła. Innymi słowy, z powodu długotrwałego patrzywania na przemoc i jej skutki mówcy obrzydło samo życie. Uznał, że lepiej będzie opuścić to straszne miejsce, jakim stała się ziemia. Jego umysł i serce zostały pokalane poznaniem i zrozumieniem rzeczy, których nigdy nie powinien poznać i które nigdy nie powinny się zdarzyć. Nawet samo wspomnianie przeszłych tragedii, związanych z pożogą wojenną, i to w czasie, gdy już nastał pokój, powodować miało u mówcy bladeść, słabość i niemożność otrząśnięcia się z cierpienia (ἐγὼ [...] σκοτοδινῶ καὶ ἠλλοίωμαι καὶ τοῦ πάθους οὐκ ἐπ'ἀνέρχομαι)<sup>43</sup>.

Nieszczęścia wojny spowodowały, że czuł się jak „zahibernowane” zwierzęta, które – ukryte w swoich norach – czekały na wiosnę, czyli na lepsze czasy, eksploatując zgromadzone we własnym ciele zapasy. Podobnie też jak one orator niejako wysysał ze zgryzoty samego siebie<sup>44</sup>. Z powodu tej udręki nie brał udziału ani w synodach, ani w zgromadzeniach świeckich, nie uczęszczał też na nabożeństwa połączone z kazaniem, opuszczał uczone dysputy, nie odwiedzał również ani cesarskich pałaców, ani prywatnych domów (przyjaciół). Nie cieszyły go także otrzymywane dowody szacunku, obcowanie z ludźmi mądrymi i duchowa z nimi wspólnota. To wszystko, co powinno nadawać sens życiu, czyli wiara, nauka, relacje interpersonalne, sława, przychylność panu-

<sup>39</sup> Por. Σύμβασις 2, ed. Dujčev, s. 256, 35

<sup>40</sup> Por. Dujčev, *On the Treaty*, s. 256, nota. 24; s. 290: nota do wersów 39-40. Zob. Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* VIII 14, rec. L. Schopen, vol. 1, CSHB [4], Bonnae 1829, 375, 6-9; XX 1, rec. L. Schopen, vol. 2, CSHB [9], Bonnae 1830, 957, 2-4. Ἀλκμήνη Σταυρίδου-Ζαφράκα, (Ὁ Ἀνόνομος λόγος, s. 382, nota do wersu 16) ma na myśli elegicznego i epigramatycznego poetę Heraklita z Halikarnasus. Por. A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformation of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge 2007, 253.

<sup>41</sup> Σύμβασις 3, ed. Dujčev, s. 258, 58. Por. Hesiodus, *Opera et dies* 360, ed. T.E. Page – W.H.D. Rouse, w: *Hesiod, the Homeric Hymns and Homeric*, LCL 57, London – New York 1914, 28: „τὸ γ' ἐπάχνωσεν φίλον ἦτορ”.

<sup>42</sup> Σύμβασις 3, ed. Dujčev, s. 258, 58-59. Por. Ps 104 (105), 18; Łk 2, 35.

<sup>43</sup> Σύμβασις 2, ed. Dujčev, s. 256, 45-46.

<sup>44</sup> Por. tamże 3, ed. Dujčev, s. 258, 71-73.

jących, i co, jak stwierdził, rozweselało dotąd jego duszę i rozum, przestało mieć jakiegokolwiek znaczenie<sup>45</sup>. Był bezradny, udręczony własnym smutkiem i jękiem, z niedowierzaniem też spoglądał na cudowności dnia wczorajszego: święte obrzędy, uroczystości, śpiewy liturgiczne, grę barw i światła we wnętrzu świątyń oraz na hierarchię kapłańską, które wcześniej go uszczęśliwiały<sup>46</sup>. W ten sposób retor podkreśla wielkość traumy, która z powodu wojny stała się jego udziałem. Naturalny bieg życia, stabilność i powtarzalność codzienności zostały zburzone przez wszechogarniającą przemoc. Bo jakże się tu cieszyć z życia, skoro samo życie zostało zniszczone przez zbrodnię wojny? Jak szukać pocieszenia w wierze, skoro chrześcijanie sami niszczą swój wspólny dom wiary? Skoro duchowni są porywani i zabijani, świątynie i klasztory Boże niszczone, a prawo boskie łamane przez jego dzieci? Jak spokojnie pracować naukowo, gdy wokół pożoga? Oto, co mówca starał się uświadomić swoim słuchaczom.

\*\*\*

Autor mowy cierpi tak mocno, jak znane postacie literackie lub historyczne (Jakub, Jeremiasz, Heraklit), a dla wyrażenia najgłębszej istoty swych wewnętrznych, duchowych przeżyć bądź parafrazuje, bądź cytuje autorów dla Bizantyńczyków klasycznych: Homera, Hezjoda oraz autorów biblijnych. Zaś w celu spotęgowania siły sugestii swej mowy używa przedrostka *σύν* – *współ*, *wspólnie*, *razem z*, dodając go do poszczególnych czynności, które wykonywał, lub emocji, których doświadczał. Podkreśla w ten sposób wspólnotę i współuczestnictwo w cierpieniach przywoływanych osób<sup>47</sup>, poświadczając jednocześnie, że cierpienia tych znanych postaci stały się także jego osobistym udziałem. Innymi słowy cały świat (w synchronii i w diachronii) współodczuwa wraz z nim nieszczęścia wojny! Odwołanie się do popularnych bohaterów literackich i historycznych, dobrze znanych jego słuchaczom, miało zapewne ułatwić im zrozumienie istoty retorycznego przesłania. Orator gra więc hiperbolami i słowami o mocnym zabarwieniu emocjonalnym, by jaśniej i dobitniej wyartykułować swój przekaz.

W omawianej mowie znajduje się jeszcze więcej wzmianek i sugestii (wyrażonych bezpośrednio lub też wynikających pośrednio z ducha narracji), które charakteryzują zarówno postawy, emocje i reakcje mówcy (jak i przedstawianych przezeń osób) na zło, jakim była – w jego opinii – wojna pomiędzy dwoma chrześcijańskimi państwami<sup>48</sup>. Jednak nawet powyższy wybór pozwa-

<sup>45</sup> Por. tamże, ed. Dujčev, s. 258, 73-76.

<sup>46</sup> Por. tamże, ed. Dujčev, s. 258, 76-79.

<sup>47</sup> Por. tamże 2, ed. Dujčev, s. 256, 29 (συνεσίγησα); ed. Dujčev, s. 256, 31 (συνήλησα); ed. Dujčev, s. 256, 35 (συγκέχυμαι); ed. Dujčev, s. 256, 36 (συντετάραγμα).

<sup>48</sup> Por. tamże 5, ed. Dujčev, s. 260, 105-110; 6, ed. Dujčev, s. 264, 154-155; 8, ed. Dujčev, s. 266, 199-202; 12, ed. Dujčev, s. 272, 305-306; 21, ed. Dujčev, s. 284, 493.

la już pokusić się o próbę odpowiedzi na pytanie, czy charakterystyki te można uznać za miarodajne, czy też stworzyła je tylko *licentia poetica* mówcy. Aby rozstrzygnąć tę kwestię należy uświadomić sobie poniższe fakty:

Po pierwsze, właściwie wszystkie informacje na temat zniszczeń spowodowanych działaniami wojennymi, które zostały podane w analizowanym tutaj tekście, znajdują swoje bezpośrednie potwierdzenie w innych źródłach historycznych z tego okresu, tzn. w dziełach chronograficznych, epistolograficznych i hagiograficznych<sup>49</sup>. Chodzi przy tym również o informacje dotyczące dewastowania przyrody jako takiej. Posiadamy bowiem świadectwo wycinania i palenia przez wojska Symeona lasów wokół bizantyńskiej stolicy<sup>50</sup>.

Po drugie, nie ulega wątpliwości, że nasze źródło znakomicie wpisuje się w długą tradycję bizantyńskiej sztuki retorycznej, będąc zarazem jednym z jej najznakomitszych osiągnięć. Zostało bowiem skonstruowane zgodnie z wszystkimi zasadami tej sztuce przynależnymi<sup>51</sup>. Bez wątpienia autor przerysowuje i ubarwia swoje przeżycia, wyrażając je niezwykle poetycko za pomocą mocnych i wyrazistych porównań i metafor. Korzysta przy tym z utartych schematów przedstawiania ludzkiego cierpienia w kontekście okropności wojny. Stosuje też zasadę *μίμησις*, czyli naśladuje dawnych autorów, czerpiąc z ich dorobku konkretne zwroty i figury stylistyczne<sup>52</sup>. Nie oznacza to wszakże, że powinniśmy traktować jego tekst jedynie jako kolejny utwór napisany na zamówienie, w którym powyższe kwestie nie są niczym więcej jak tylko erudycyjno-oratorskim popisem<sup>53</sup>. Oczywiście, autor omawianego tekstu był człowiekiem dobrze wykształconym, posiadającym rozległą wiedzę z zakre-

<sup>49</sup> Por. *Theophanes Continuatus* VI 7, ed. I. Bekker, CSHB [31], Bonnae 1838, 386, 23 - 387, 2; VI 8, CSHB [31], s. 402, 4-6; VI 10, CSHB [31], s. 402, 22 - 403, 1; VI 13, CSHB [31], s. 404, 18 - 405, 7; VI 15, CSHB [31], s. 405, 17-20 i s. 406, 15-18; Nicolaus Misticus, *Epistula* 14, ed. R.J.H. Jenkins - L.G. Westernik, w: Nicholas I Patriarch of Constantinople, *Letters*, CFHB 6, Washington 1973, 94, 59 - 96, 77; 24, CFHB 6, s. 170, 57-60; 26, CFHB 6, s. 182, 22-27; *Vita S. Mariae iunioris* 23-25, ed. H. Delehaye - P. Peeters, ASanc, nov. 4, 700D - 701E.

<sup>50</sup> Por. *Theophanes Continuatus* VI 15, CSHB [31], s. 405, 20. Por. Karlin-Hayter, *The Homily on the Peace with Bulgaria of 927*, s. 39; Σταυρίδου-Ζαφράκα, 'Ο Ἀνόνομος λόγος, s. 401, noty do wersów 25-28.

<sup>51</sup> Por. Успенский, *Неизданное церковное слово*, s. 52-54, 94 i 100-101.

<sup>52</sup> Na temat naśladownictwa (*μίμησις*) w literaturze bizantyńskiej por. H. Hunger, *On the Imitatio (μίμησις) of Antiquity in Byzantine Literature*, DOP 23-24 (1969-1970) 15-38; W. Tronzo, *Mimesis in Byzantium. Notes toward a History of the Function of the Image*, „Anthropology and Aesthetics” 25 (1994) 61-76; I. Nilsson, *Erotic Pathos, Rhetorical Pleasures. Narrative Technique and Mimesis in Eumathios Makrembolites' Hysmine & Hysminas*, Uppsala 2001; też, *Static Imitation or Creative Transformation? Achilles Tatius in Hysmine & Hysminas*, w: *The Ancient Novel and Beyond*, ed. S. Panayotakis - M. Zimmerman - W. Keulen, Leiden 2003, 371-380; H. Cichocka, *Mimesis i retoryka w traktatach Dionizjusza z Halikarnasu a tradycja bizantyńska*, Warszawa 2004; też, *Mimesis and Rhetoric in the Treatises by Dionysius of Halicarnassus and the Byzantine Tradition (selected problems)*, JÖB 60 (2010) 35-45.

<sup>53</sup> Por. opinię wyrażoną w szerszym kontekście literatury bizantyńskiej: A. Kazhdan - G. Constable, *People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies*, Washington 1982, 114-

su literatury i historii starożytnej, tekstów biblijnych, autorów kościelnych, wątków mitologicznych, zwyczajowych powiedzeń oraz literatury pseudo-kanonicznej. Nie powinno więc dziwić, że pomimo wpisania się w pewne klasyczne wzorce retoryczne jego utwór nosi znamiona dzieła zindywidualizowanego, oryginalnego i w pewnym stopniu innowacyjnego jako tekst literacki, traktat ideologiczny, jak również, poniekąd, jako źródło historyczne<sup>54</sup>.

Wojna bizantyńsko-bułgarska z czasów cara Symeona I naprawdę dała się we znaki mieszkańcom Wschodniego Rzymu. Świadczy o tym wielkie znaczenie jakie nadawali oni świeżo zawartemu porozumieniu pokojowemu, jak również znaczące ustępstwa na rzecz Bułgarów, które poczynili władcy konstantynopolitańscy. Nie ulega wątpliwości, że – aby podkreślić wagę nowego pokoju – mówca silnie akcentował grozę wojny i cierpienia oraz subiektywne odczucia związane zarówno z ich doświadczeniem jak i biernym obserwowaniem. W ten sposób pragnął wyrazić, na zasadzie kontrastu, oddać radość płynącą z ustanowienia pokojowych stosunków (był to zresztą klasyczny zabieg retoryczny)<sup>55</sup>. Z drugiej strony przedstawiony obraz towarzyszących mu uczuć względem przemocy ma charakter zbiorczy, tzn. poprzez swój własny przykład mówca stara się wyrazić odczucia całej zbiorowości ludzkiej, czyli wszystkich tych, którzy stali się świadkami popełnionego zła. I choć obraz ten w wielu miejscach stanowi charakterystyczną dla literatury bizantyńskiej literacką sztamę, tzn. powieliła wątki cierpienia z innych, podobnych utworów, to jednak odwołuje się do głęboko zakorzonego wzorca egzystencjalnych odczuć społecznych, bazujących na wielowiekowym doświadczeniu zarówno samych Bizantyńczyków, jak i ludzkości jako takiej. Zatem mimo że poniekąd oracja ta jest klasycznym toposem literackim, to jednak odzwierciedla ona rzeczywiste egzystencjalne doświadczenia ludzkie, wynikające z zetknięcia się z przemocą jako taką. Konflikt bizantyńsko-bułgarski jest więc rodzajem pretekstu, który pozwala mówcy na empatyczną analizę ludzkiego cierpienia w aspekcie jego źródeł, sensu i konsekwencji.

I wreszcie po trzecie, wiedząc, że prawdopodobny autor omawianego tekstu, Teodor Dafnopates, był jako sekretarz i *ipso facto* autor listów cesarza Romana Lekapena do bułgarskiego cara<sup>56</sup> osobiście zaangażowany w oma-

115. Przeciwny pogląd reprezentuje R.J.H. Jenkins, *The Hellenistic Origins of Byzantine Literature*, DOP 17 (1963) 39-52.

<sup>54</sup> Por. Успенский, *Неизданное церковное слово*, s. 52, 54, 95 i 120; Jenkins, *The Peace with Bulgaria* (927), s. 297; Σταυρίδου-Ζαφράκα, 'Ο Ἀνόνομος λόγος, s. 346-347; Dujčev, *On the Treaty*, s. 222, 228 i 237.

<sup>55</sup> Por. Σύμβασις 4, ed. Dujčev, s. 258, 82 - 260, 99; 11, ed. Dujčev, s. 272, 282-287; 20, ed. Dujčev, s. 280, 431-433; 21-22, ed. Dujčev, s. 286, 498 - 288, 540.

<sup>56</sup> Por. В.Н. Златарски, *Писмата на византийския императоръ Романа Лакапена до българския царъ Симеона*, „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина” 13 (1896) 282-322; Кузнецовъ, *Писмата на Льва Магистра*, s. 196-197 i 205; Е. Александров, *Дипломатическая переписка царя Симеона с императором Романом Лакапином*, „Palaeobulgarica” 14 (1990) nr 2, 16-22.



wiane wydarzenia, nie możemy wykluczyć, że tekst przedstawia także jego własne wrażenia i odczucia, wynikające z doświadczeń wojennych. Nie ma wątpliwości, że jako współczesny omawianym wydarzeniom nie tylko słyszał o krwawym żniwie działań zbrojnych, lecz jest wysoce prawdopodobne, iż osobiście widział zniszczenia spowodowane przez wojska Symeona, przynajmniej wokół bizantyńskiej stolicy. Dodatkowo jego wiarygodność podnoszą pojawiające się w tekście aluzje do spraw, którymi na co dzień sam się zajmował (nauką, dialogiem z innymi uczonymi, poszukiwaniem prawdy), a na czym wojna również odcisnęła swoje piętno, pozbawiając go radości, wynikających z tych czynności.

#### OBSERVING VIOLENCE.

#### HUMAN ATTITUDE AND FEELINGS FACING THE ATROCITIES OF WAR IN THE LIGHT OF A RHETORIC FROM THE MIDDLE BYZANTINE PERIOD

(Summary)

The second and third decade of the 10<sup>th</sup> century was marked by an armed conflict between the East Roman Empire and Bulgaria. A conflict, which nearly brought about the downfall of Byzantium, was caused by ambitious plans of Symeon I (893-927), the Bulgarian ruler who desired to impose his supremacy upon the empire and gain new territories on the Balkan Peninsula at its cost. Only his death let the Byzantines take a breath and conclude a peace treaty with his son and follower, Peter I (927-969). Theodore Daphnopates (890/900 - after 961), the alleged author of a rhetoric work *On the Treaty with the Bulgarians*, praising the freshly concluded peace (in 927), reminded the atrocities of war. He also built up the image of a suffering human who had become a witness to the violence inflicted to the soil, temples and villages, as well as and first of all to humans during war operations. And although that image was in many aspects a cliché of the Byzantine literature through multiplying the images of suffering, present in other similar works, it referred to the deeply inrooted pattern of such feelings, based on the experience of many generations of Byzantines themselves and of the humankind in general. So, despite being a customary *topos* it reflected the possible or perhaps actual human experience of meeting with violence. In my presentation I will present and characterize the attitudes and emotions which accompanied the Byzantine author he had experienced (or at least said he had), being a witness and hearing the relations of atrocities of a fratricidal war.

**Key words:** violence, war studies, emotions, literary *topoi*, Byzantine rhetoric.

**Słowa kluczowe:** przemoc, studia nad wojną, emocje, toposy literackie, retoryka bizantyńska.

## BIBLIOGRAFIA

## Źródła

- Ἐπὶ τῇ τῶν Βουλγάρων συμβάσει, w: I. Dujčev, *On the Treaty of 927 with the Bulgarians*, DOP 32 (1978) 217-253 (wstęp), 254-295 (krytyczne wydanie tekstu, tłumaczenie i komentarz).
- HERODOTUS, *Historiae*, ed. H.R. Dietsch, editio altera, vol. 1, Lipsiae 1901.
- HESIODUS, *Opera et dies*, ed. T.E. Page – W.H.D. Rouse, transl. by H.G. Evelyn-White, w: *Hesiod, the Homeric Hymns and Homericica*, LCL 57, London – New York 1914, 2-65.
- HOMERUS, *Ilias*, pars 1: *Ilias I-XII*, ed. G. Dindorf – C. Hentze, Lipsiae 1927<sup>5</sup>.
- NICEPHORUS GREGORAS, *Byzantina historia*, vol. 1-2, rec. L. Schopen, CFHB [4 i 9], Bonnae 1829-1830.
- NICOLAUS MISTICUS, *Epistulae*, ed. R.J.H. Jenkins – L.G. Westernik, w: Nicholas I Patriarch of Constantinople, *Letters*, CFHB 6, Washington 1973.
- THEODORUS DAPHNOPATA, *Epistulae*, éd. et trad. par J. Darrouzès – L.G. Westernik: Théodore Daphnopatès, *Correspondance*, Le Monde Byzantin, Paris 1978.
- Theophanes Continuatus*, rec. I. Bekker, CSHB [31], Bonnae 1838, 3-483.
- Vita S. Mariae iunioris*, ed. H. Delehay – P. Peeters, ASanc, nov. 4, 692A-705E.

## Opracowania

- ANTONOPOULOU TH., *A textual source and its contextual implications: On Theodore Daphnopates' sermon on the birth of John the Baptist*, „Byzantion” 81 (2011) 9-18.
- АЛЕКСАНДРОВ Е., *Дипломатическая переписка царя Симеона с императором Романом Лакапином*, „Palaeobulgarica” 14 (1990) nr 2, 16-22.
- BECK H.-G., *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.
- CИЧОСКА Н., *Mimesis and Rhetoric in the Treatises by Dionysius of Halicarnassus and the Byzantine Tradition (selected problems)*, JÖB 60 (2010) 35-45.
- CИЧОСКА Н., *Mimesis i retoryka w traktatach Dionizjusza z Halikarnasu a tradycja bizantyńska*, Warszawa 2004.
- HUNGER H., *On the Imitatio (μίμησις) of Antiquity in Byzantine Literature*, DOP 23-24 (1969-1970) 15-38.
- JENKINS R.J.H., *The Hellenistic Origins of Byzantine Literature*, DOP 17 (1963) 39-52.
- JENKINS R.J.H., *The Peace with Bulgaria (927) celebrated by Theodore Daphnopates*, w: *Polychronion. Festschrift F. Dolger zum 75. Geburtstag*, hrsg. von P. Wirth, Heidelberg 1966, 287-303.
- KALDELLIS A., *Hellenism in Byzantium. The Transformation of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge 2007.
- KARLIN-HAYTER P., *The Homily on the Peace with Bulgaria of 927 and the „Coronation” of 913*, JÖB 17 (1968) 29-39.
- KAZHDAN A. – CONSTABLE G., *People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies*, Washington 1982.
- KAZHDAN A., *Daphnopates Theodore*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1, ed. A. Kazhdan, Oxford – New York 1991, 588.
- KAZHDAN A.P., *History of Byzantine Literature*, vol. 2: 850-1000, ed. C. Angelidi, Athens 2006.
- LESZKA M.J., *Symeon I Wielki (893-927) – twórca Pierwszego Carstwa Bułgarskiego*, w: M.J. Leszka – K. Marinow, *Carstwo Bułgarskie. Polityka – Społeczeństwo – Gospodarka – Kultura, 866-971*, Warszawa 2015, 100-141.

- MAIER C., *Die Klage der Tochter Zion: Ein Beitrag zur Weiblichkeitsmetaphorik im Jeremiabuch*, „Berliner Theologische Zeitschrift” 15 (1998) 176-189.
- MAIER C., *Tochter Zion im Jeremiabuch: Eine literarische Personifikation mit altorientalischem Hintergrund*, w: *Prophetie in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne” anlässlich des 100 Geburtstags Gerhard von Rad (1901-1971)*, Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001, hrsg. von I. Fischer – R.G. Kratzes, Altes Testament und Moderne 11, Münster 2003, 157-167.
- MARINOW K., *In the Shackles of the Evil One: The Portrayal of Tsar Symeon I the Great (893-927) in the Oration „On the Treaty with the Bulgarians”*, „Studia Ceranea” 1 (2011) 157-190.
- MARINOW K., *Mit jako kod polityczny i kulturowy. Przykład mowy „Na pokój z Bułgarami” (927)*, w: *Florilegium. Studia ofiarowane Profesorowi Aleksandrowi Krawczukowi z okazji dziewięćdziesiątej piątej rocznicy urodzin*, red. E. Dąbrowa – T. Grabowski – M. Piegoń, Kraków 2017, 489-500.
- MARINOW K., *Peace in the House of Jacob: A Few Remarks on the Ideology of Two Biblical Themes in the Oration „On the Treaty with the Bulgarians”*, „Bulgaria Mediaevalis” 3 (2012) 85-93.
- MARKOPOULOS A., *Théodore Daphnopatès et la Continuation de Théophane*, JÖB 35 (1985) 171-182.
- NILSSON I., *Erotic Pathos, Rhetorical Pleasures. Narrative Technique and Mimesis in Eumathios Makrembolites’ Hysmine & Hysminas*, Uppsala 2001.
- NILSSON I., *Static imitation or creative transformation? Achilles Tatius in Hysmine & Hysminas*, w: *The Ancient Novel and Beyond*, ed. S. Panayotakis – M. Zimmerman – W. Keulen, Leiden 2003, 371-380.
- SALAMON M., *Dafnopata Teodor*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, 133.
- TREADGOLD W., *The Middle Byzantine Historians*, New York – Basingstoke 2013.
- TRONZO W., *Mimesis in Byzantium. Notes toward a history of the function of the image*, „Anthropology and Aesthetics” 25 (1994) 61-76.
- WISCHNOWSKY M., *Tochter Zion: Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in dem Prophetenschriften des Alten Testaments*, Wissenschaftlichen Monographien zum Alten und Neuen Testament 89, Neukirchen-Vluyn 2001.
- \*\*\*
- Σταυρίδου-Ζαφράκα Ἀ., Ὁ Ἀνόνομος λόγος „Ἐπὶ τῆ τῶν Βουλγάρων συμβάσει”, „Βυζαντινά” 8 (1976) 343-408.
- \*\*\*
- БОЖИЛОВ Ив., *България при цар Петър (927-969)*, w: Ив. Божилов – В. Гюзелев, *История на средновековна България VII-XIV век*, София 1999, 271-307.
- БОЖИЛОВ Ив., *Цар Симеон Велики (893-927): от „варварската” държава до християнското царство*, w: Ив. Божилов – В. Гюзелев, *История на средновековна България VII-XIV век*, София 1999, 229-270.
- ЗЛАТАРСКИ В.Н., *Писмата на византийския императорь Романа Лакапена до българския царь Симеона*, „Сборник за Народни Умотворения, Наука и Книжнина” 13 (1896) 282-322.
- КУЗНЕЦОВЪ И., *Писмата на Лъва Магистра и Романа Лакапина и словото „Ἐπὶ τῆ τῶν Βουλγάρων συμβάσει” като изворъ за историята на Симеоновска България*, „Сборник за Народни Умотворения, Наука и Книжнина” 16-17 (1900) 179-245.

- Малахов С.Н., *Концепция мира в политической идеологии Византии первой половины X в.: Николай Мистик и Феодор Дафнопат*, „Античная древность и средние века” 27 (1995) 19-31.
- Маринов К., *Византийската имперска идея и претенциите на цар Симеон според словото „За мира с българите”*, в: *Кирило-Методиевски студии*, ред. Сл. Бърлиева, т. 25, София 2016, 342-352.
- Сюзюмов, М. *Об историческом труде Феодора Дафнопата*, „Византийское обозрение” 2 (1916) 295-302.
- Тодоров Т., *„Слово за мира с българите” и българо-византийските политически отношения през последните години от управлението на цар Симеон*, в: *България, българите и техните съседи през вековете. Изследвания и материали от научната конференция в памет на доц. д-р Христо Коларов, 30-31 октомври 1998 г., Велико Търново*, ред. Й. Андреев, Велико Търново 2001, 141-150.

