

JAN STRADOMSKI

UNIwersytet Jagielloński, Kraków

**APOKRYFICZNE PROROCTWO O CHRYSUSIE  
W POGAŃSKIEJ ŚWIĄTYNI BOGA APOLLONA I JEGO ZNACZENIE  
DLA BADAŃ NAD ZWIĄZKAMI LITERATURY RUSKIEJ Z BAŁKANAMI**

Gdy w 1998 roku Profesor Aleksander Naumow zaproponował mi udział w opracowaniu katalogu rękopisów cerkiewnosłowiańskich w Polsce, nie przypuszczałem, jak daleko idące skutki będzie to miało dla mojej przyszłej drogi naukowej. Praca nad katalogiem dała mi nie tylko wyobrażenie na temat rozmiarów i znaczenia zbiorów cyrylików znajdujących się w naszym kraju, ale też wkrótce uświadomiła, że to nie stare druki, nad którymi wówczas pracowałem, ale właśnie manuskrypty staną się moją prawdziwą pasją naukową. W tym początkowym okresie, świadom ogromu własnej niewiedzy i nikłych wciąż kompetencji kodykologicznych, pilnie rozglądałem się za rękopisami zawierającymi przede wszystkim materiał apokryficzny. Uznałem bowiem, że uczniowi Profesora – wybitnemu znawcy problematyki biblijnej tekstu kanonicznego i pozakanonicznego – po prostu nie wypada takich nie znać. W ten sposób zwróciłem już wówczas uwagę na znajdujący się w zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie kodeks o sygnaturze Akc. 2743 (dziś już 12245 III, koniec XVI w.), który wydał mi się ciekawy nie tyle z powodu obiecującego opisu katalogowego, co faktu, że jako jeden z niewielu, obok klasyfikacji typologicznej, posiadał też... nazwę własną – *Kodeks z Bonarówki*<sup>1</sup>. *Intuicja mnie nie zawiodła (wsparta zresztą konsultacjami i rekomendacją samego Mistrza) i od tamtej pory tzw. Kodeks z Bonarówki (dalej: Bon.) zajmuje ważne miejsce w moich zainteresowaniach badawczych. Wprowadzony szerzej do literatury naukowej, wielokrotnie dostarczał (nie tylko mnie zresztą) atrakcyjnego materiału źródłowego, który pozwalał na odniesienie się do wielu wątków skomplikowanych, aczkolwiek również pasjonujących, związków południowosłowiańskiej (i athoskiej) tradycji piśmienniczej z terenami szeroko rozumianej Rusi. Mam nadzieję, że poniższy tekst będzie tego kolejnym przykładem.*

\*

W 1984 roku Krasimir Stanczew opublikował artykuł, w którym poinformował świat nauki o nieznanym dotąd fragmencie cyrylickiego rękopisu z drugiej połowy XIII wieku, który zachował się w zbiorach Seminarium filologii bizantyńskiej i nowogreckiej

<sup>1</sup> Zob. *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog*, oprac. A. Naumow i A. Kaszlej, przy współpracy E. Naumow i J. Stradomskiego, wyd. 2, Kraków 2005, nr 1047, s. 489–490; por. *Inwentarz rękopisów Biblioteki Kapituły Greckokatolickiej w Przemyślu*, oprac. A. Kaszlej, (*Inwentarze rękopisów Biblioteki Narodowej 2*), Warszawa 2011, s. 196.

na uniwersytecie w Atenach<sup>2</sup>. Znalezisko okazało się interesujące i ważne dla paleoslawistyki, gdyż kilka ocalałych kart zawierało znane z tradycji bizantyńskiej teksty apokryficzne o tematyce nowotestamentowej. Serbska redakcja języka zabytku sugerowała jego miejscowe, tj. bałkańskie, pochodzenie, a to znów pozwalało przypuszczać, że pisma mogły zostać przełożone bardzo wcześnie i mieć jakiś związek ze skryptoriami pierwszego carstwa bułgarskiego. Wkrótce dowiedziono, że odkryte przez Stanczewa fragmenty stanowią część innego również fragmentarycznie zachowanego rękopisu ze zbiorów Biblioteki Narodowej w Belgradzie. Rękopis wprawdzie spłonął w 1941 roku w czasie bombardowania miasta, jednak istniejące już wówczas opisy katalogowe, a nawet częściowe edycje jego tekstów pozwoliły na w pełni wiarygodną identyfikację<sup>3</sup>. Całość stanowiła niegdyś dwa kolejne zeszyty tego samego kodeksu, który najpewniej zawierał uporządkowane w kalendarzowym układzie oraz zagadnieniowo pisma o tematyce biblijnej<sup>4</sup>. W centrum zachowanego korpusu, rozwijającego wątki charakterystyczne dla okresu Bożego Narodzenia (dogmat o wcieleniu, dziewictwie i pochodzeniu Maryi), znajduje się *Opowieść Afrodycjana o cudzie, jaki dokonał się w ziemi perskiej* (*Narratio Aphroditiani*, BHG 806, CANT 55) – dobrze znany nauce i popularny w średniowieczu apokryf, który z racji odnalezienia we wspomnianych rękopisach najstarszej kopii słowiańskiej na nowo wzbudził zainteresowanie badaczy<sup>5</sup>. W części ateńskiej rękopisu, zaraz po finalnym fragmencie *Opowieści Afrodycjana*, znajduje się krótki

<sup>2</sup> К. Станчев, *Един неизвестен фрагмент от апокрифен сборник и някои проблеми на апокрифната литература*, „Старобългарска литература”, 15, 1984, s. 126–143.

<sup>3</sup> В. Макушев, *О некоторых рукописях Народной библиотеки в Белграде (Окончание)*. II. *Рукописи сербского письма*, „Русский филологический вестник”, 1882, № 1, s. 1–29 (o interesującym nas rękopisie zob. s. 7–12); А. Бобров, *Апокрифическое „Сказание Афродитиана” в литературе и книжности Древней Руси. Исследования и тексты*, Санкт-Петербург 1994, s. 22–26; К. Станчев, *Към реконструкцията на един апокрифен сборник*, [w:] *Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова*, София 1998, s. 219–226. Na marginesie warto zauważyć, że jest to jeden z ciekawszych przykładów paradoksalnie późniejszej dawnej praktyki dzielenia kart rękopisów, która pozwoliła na ocalenie przynajmniej części jednego z nich.

<sup>4</sup> А. Бобров, *Апокрифическое „Сказание Афродитиана”...*, s. 21–22; К. Станчев, *Към реконструкцията...*, s. 219–224.

<sup>5</sup> Dzięki odnalezieniu ateńskiego fragmentu możliwe zostało uzupełnienie brakującego w rękopisie belgradzkim zakończenia *Opowieści Afrodycjana*. Część belgradzką opublikował W. Makuszew (Макушев, *О некоторых рукописях*, s. 9–12), natomiast ateńską (ok. 1/3 końcowej partii tekstu, k. 7a–2b) K. Stanczew (К. Станчев, *Един неизвестен фрагмент...*, s. 135–136). Ze studiów nad *Opowieścią Afrodycjana* do najważniejszych opracowań należą z pewnością: П. Е. Щеголев, *Очерки истории отреченной литературы Сказание Афродитиана*. I–IV, Санктпетербург 1899; E. Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sassaniden*, „Texte und Untersuchungen zur Geschichte altchristlichen, Literatur“, Bd. 19, H. 3, Leipzig 1899, s. 1–305; P. Bringel, *Une polémique religieuse à la cour perse: le De gestis in Perside. Histoire du texte, édition critique et traduction*, (thèse soutenue à l’Université Paris IV) 2007; K. Heyden, *Die „Erzählung des Aphroditian“: Thema und Variationen einer legende im Spannungsfeld von Christentum und Heidentum* (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 53), 2009; W. R. Veder, *The Slavonic Tale of Aphroditian: Limitations of Manuscript – Centred Textology*, [w:] *Търновска книжовна школа*, т. 9, Велико Търново 2011, s. 343–357; И. Трифонова, „*Narratio Aphroditiani*” или *Сказание на Афродитиан за чудото, което стана в персийската земя* (Издание на текста по НБКМ № 432 от XVI век), „Име и святост”, 13, 2014, 130–148; I. Trifonova, „*Narratio Aphroditiani*” and its third Slavonic Translation, „Palaeoslavica” 23, 2015, vol. 1, s. 144–158; И. Трифонова, *Сказанието на Афродитиан – нови данни за ръкописната традиция на текста* (Препиcът в Сборник Акс. 2743 от Народната библиотека във Варшава), „Palaeobulgarica – Старобългаристика”, 39, 2015, кн. 3, s. 71–96 (z wydaniem tekstu *Opowieści Afrodycjana z Kodeksu z Bonarówki*).

tekst zatytułowany *Proroctwo o Chrystusie w pogańskiej świątyni boga Apollona* (k. 2b–3a)<sup>6</sup>.

Publikacje Stanczewa i Bobrowa wpisały się doskonale w trwającą od dłuższego czasu dyskusję na temat repertuaru literatury starobułgarskiej w kontekście funkcjonowania w niej znacznie liczniejszych niż pierwotnie sądzono tekstów pozakanonicznych i pozaoficjalnych. Obecność i znaczenie tej grupy dzieł, określanych bardzo szerokim terminem „apokryfy”, interesowało uczonych od dawna, jednak lata 70-te i 80-te przyniosły szereg studiów podnoszących badania nad problematyką koegzystencji tekstu biblijnego i apokryficznego w tradycji słowiańskiej na znacznie wyższy i bardziej syntetyczny poziom<sup>7</sup>. Przy okazji po raz kolejny ujawnił się problem skapej bazy źródłowej zabytków piśmiennictwa z wieków X– XIV. Podstawowym zadaniem badawczym stało się zatem opracowanie metod poszukiwania relikwów starej tradycji literackiej w nowszych rękopisach. Niejako pośrodku studiów nad *Opowieści Afrodycjana* i badaniami nad archaicznymi rdzeniami struktur kodeksów z XV– XVII wieku znalazły się prace Williama R. Vедера, który zwrócił m.in. uwagę na tzw. *Kodeks Mielecki* (Мелецкий сборник, Мел. м./п. 119 (Aa 1285), koniec XVI w. – dalej: Mel.), którego bogata zawartość pozwala na rekonstrukcję przypuszczalnego składu niektórych starobułgarskich kodeksów o stałym (powtarzalnym) układzie treści<sup>8</sup>. W przypadku kodeksu Mel., podobnie jak w rękopisach z Aten (Athina 39 (41) – dalej: Ath.) i Belgradu (НБ 305 – dalej: Bel.), w części apokryficzno-egzegetycznej (k. 133–266) znalazły się sąsiadujące ze sobą odpisy *Opowieści Afrodycjana* oraz *Proroctwa o Chrystusie*. Nie są to odosobnione przypadki takiego właśnie układu tekstów i wiele wskazuje na to, że oba posiadają wspólną tradycję tekstologiczną. Choć fakt obecności *Proroctwa o Chrystusie* w rękopisach zawierających *Opowieść Afrodycjana* jest dość często odnotowywany w literaturze<sup>9</sup>, to sam tekst i jego historia nie były dotychczas przedmiotem osobnych badań. Mamy wszakże podstawę przypuszczać, że oba apokryfy zostały przetłumaczone w tym samym czasie i z tego samego greckiego protografu, tak więc uwagi o tekstologii każdego z nich mogą służyć wzajemnie odtworzeniu ich wspólnej (przynajmniej do pewnego momentu) tradycji historyczno-literackiej<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Dalsze teksty to: „O usposobieniu, wyglądzie i wieku Bogurodzicy; Epifaniusza mnicha i prezbitera” (3b–4b); „O wyglądzie zewnętrznym Jezusa Chrystusa” (4b–5a); „Tegoż Epifaniusza mnicha, o pochodzeniu (genealogii) Bogurodzicy” (k. 6a–b–8a–b).

<sup>7</sup> Niewątpliwie istotne znaczenie mają tu dwie systematyzujące książki A. Naumowa (idem, *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, Wrocław 1976; idem, *Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich*, Kraków 1983), będące podsumowaniem ówczesnego stanu badań nad chrześcijańską tradycją odrzuconą (pozakanoniczną).

<sup>8</sup> У. Р. Федер, *Мелецкий сборник и история древнеболгарской литературы*, „Palaeobulgarica-Старобългаристика”, VI (1982), кн. 3, s. 154–165; por. Д. М. Буланин, *Неизвестный источник Изборника 1076 г.*, „Труды Отдела древнерусской литературы”, т. XLIV, Ленинград 1990, s. 161–178.

<sup>9</sup> Zob. np. К. Станчев, *Един неизвестен фрагмент...*, s. 132–133, 141; idem, *Към реконструкцията...*, s. 222; А. Бобров, *Апокрифическое „Сказание Афродитиана”...*, s. 26, 51, 69, 83, 84, 93; Н. А. Казакова, „Пророчества еллинских мудрецов” и их изображения в русской живописи XVI–XVII вв., „Труды Отдела древнерусской литературы”, т. 17, Ленинград 1961, с. 362.

<sup>10</sup> Studia Bobrowa nad rękopisami z tekstem *Opowieści Afrodycjana* pokazały, że w słowiańskiej tradycji piśmienniczej istniały dwa przekłady tego utworu i oba miały południowosłowiańskie pochodzenie: pierwszy przekład został wykonany w X lub XI w. (najpewniej w Bułgarii) i znany jest z dwóch wersji zachowanych w kopiach z XIII w. (pierwsza tworzy tzw. grupę „serbską” i „nowogrodzką” – obie nazwy są umowne i odnoszą się do proveniencji najstarszych zachowanych odpisów; druga stanowi bazę dla pozostałych, najbardziej rozpowszechnionych kopii ruskich); drugi przekład dzieła jest najprawdopodobniej zastęga serbskich tłumaczy z poł. XIV w. i znany jest w jednej tylko redakcji. Zob.

W odróżnieniu od *Opowieści Afrodycjana*, dla którego tekst grecki stanowił podstawę przekładu, do dziś nie udało się wskazać innej niż słowiańska tradycji *Proroctwa o Chrystusie*, co sugeruje możliwość jego powstania już na tym gruncie. Jednak koegzystencja obu apokryfów w grupie rękopisów najstarszego przekładu *Opowieści* (poświadczona już we wczesnej kopii Ath.), a także pewne charakterystyczne cechy tekstologii zabytków, o których powiemy niżej, pozwalają sądzić, że *Proroctwo o Chrystusie* jest również pismem przełożonym z greki.

*Proroctwo o Chrystusie w pogańskiej świątyni boga Apollona* to dość krótki i z pozoru mało znaczący tekst, który porusza problematykę dwóch głównych dogmatów chrześcijaństwa – wcielenia Chrystusa, prawdziwego i jedynego Syna Bożego, oraz dziewictwa jego Matki. Apokryf opowiada o tym, jak w ziemi greckiej nastąpił wielki głód, tak więc ateńczycy – domyślając się, że jest to wyraz niezadowolenia któregoś z ich bogów – zbudowali wspaniałą świątynię wotywną. Nie wiedząc jednak, komu ma zostać poświęcona, udali się do Teb, aby w tamtejszej wyroczni Apollona<sup>11</sup> uzyskać potrzebne im wskazówki. Odpowiedź udzielona wysłannikom przez bóstwo (nazywane w tekście demonem lub diabłem –  $\epsilon\tau\kappa\kappa$ ) jest ubrana w profetyczny język enigmy. Apollon (w domyśle jego idol), przymuszony jakąś niewyobrażalną siłą zewnętrzną, przepowiada, że świątynia ma zostać poświęcona „trójjedynemu Królowi z niebios, który noszony będzie w łonie Dziewicy, i który cały świat pozyska i przyniesie swemu Ojcu w darze”. Imię zaś tej Dziewicy jest „dwakroć siedemdziesiąt sześć, co wykłada się Maria”<sup>12</sup>. Ateńczycy bardzo poważnie potraktowali tę przepowiednię i – jak się domyślamy – rzeczywiście dokonali konsekracji świątyni „Trójjedynemu Bogu”, skoro apokryf kończy się informacją o wykuciu tekstu proroctwa na marmurowej płycie po to, by pamięć o nim nie zaginęła<sup>13</sup>.

A. Бобров, *Апокрифическое „Сказание Афродитиана”*..., s. 19–42; por. A. de Santos Otero, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*. Band II, Berlin–New York 1981, s. 33–48; F. Thomson, *Review articles. Apocrypha Slavica: II [Rec. ad op.: Santos Otero A. de]*, *The Slavonic and East European Review*, 1985, 63, 1, s. 73–98. O istnieniu również trzeciego przekładu *Opowieści Afrodycjana*, wpleczonego w homilię na Boże Narodzenie autorstwa Jana z Eubei (Йоан Евбейски), niedawno poinformowała bułgarska badaczka Iwa Trifonowa (zob. I. Trifonova, „*Narratio Aphroditiani*“..., s. 144–158). Zakładając silny związek historycznoliteracki między tekstami *Opowieści Afrodycjana* oraz *Proroctwa o Chrystusie* i dla zachowania utworzonej już w pracach badawczych „normy” terminologicznej i abrewiacyjnej, będę używał względem rękopisów zawierających kopię *Proroctwa* takich samych określeń, jak w cytowanej pracy Bobrowa z 1994 r., dzieląc je na przynależne do grupy „serbskiej” i „nowogrodzkiej”.

<sup>11</sup> Główna wyrocznia Apollona była w Delfach (Δελφοί), jednak Teby (Θήβαι, Θήβα) oddalone są od Aten o jakieś dwa dni drogi marszu (ok. 70 km), a zatem dwa razy bliżej. W Tebach znajdowała się jedna ze świątyń poświęconych Apollinowi (Ισμηνίου Απόλλωνος), o której wspomina w swoim opisie antyczny grecki geograf Pauzaniusz (*Periegesis tes Hellados (Wędrówki po Helladzie)* IX, 10, 2–3). W 1910 roku grecki archeolog Antonios Keramopoulos dokonał odkrycia pozostałości tej świątyni, która miała znaczne rozmiary (21,6 x 9,3 m) i imponującą kolumnadę (12 x 6). Zob. *To επιστημονικό έργο*, < [www.mthv.gr/el/to-mouseio/to-epistimoniko-ergo/](http://www.mthv.gr/el/to-mouseio/to-epistimoniko-ergo/) >.

<sup>12</sup> Dostrzegamy tu niewątpliwie ślady, znanej z kabalistyki, tradycji traktowania imion jako cyfrowego symbolu, co umożliwiał hebrajski, grecki, a potem również słowiański system zapisu wartości liczbowych za pomocą liter. W tradycji biblijnej takim najbardziej znanym przykładem jest werset *Apokalipsy* odnoszący się do „liczby i imienia Bestii” (Ap 13, 17–18). W naszym przypadku imię Maria (zarówno w greckim, jak i słowiańskim zapisie alfabetycznym) należy przeliczyć następująco: m (40) + a (1) + r (100) + i (10) + a (1) = 152, co stanowi iloczyn wspomnianej w wersji frazy „dwakroć siedemdziesiąt sześć”.

<sup>13</sup> Warto zauważyć, że niedaleko Aten znajdowało się antyczne Eleusis, które było jednym z najważniejszych centrów kultu bogini Demeter i gdzie odbywały się słynne misteria. Kult Demeter był drugim, obok Apollona, najbardziej popularnym kultem w Tebach, niewątpliwie miał też istotne znaczenie dla ateńczyków. Mimo oficjalnego zakazu odprawiania misteriów eleuzyjskich wydanemu przez cesarza Teodozjusza Wielkiego (391), pozostałości kultu utrzymywały

Z tekstu dowiadujemy się więc, że uznawane za potężne bóstwo pogańskie nie tylko zapowiedziało przyjsie na świat Syna Bożego, zrodzonego z Dziewicy, ale też uznało jego wyższość i rzeczywiste panowanie nad światem<sup>14</sup>. Ujawnia się tu judeochrześcijańska wizja kosmicznej historii, w której w jedną opowieść, przedstawioną głównie w tekstach biblijnych, ujęte są wydarzenia spięte klamrą czasową początku i końca dziejów. Z tej perspektywy również świat pogański, historycznie przypisany przede wszystkim do okresu sprzed Wcielenia Boga-Słowa, ma swoje znaczenie i udział w utwierdzaniu nowotestamentowych prawd wiary. To dlatego cieszący się autorytetem antyczni filozofowie, pisarze, a nawet wieszcz, herosi czy bogowie mogą (wręcz muszą) przepowiadać Chrystusa, dostarczając nie tylko poganom, ale też już wierzącym, kolejnych dowodów na prawdziwość dogmatów trynitarnych, inkarnacyjnych i soteriologicznych. W konsekwencji w literaturze chrześcijańskiej (gł. syryjsko-greckiej, słowiańskiej, ale też łacińskiej) pojawia się szereg tekstów o charakterze apokryficznym, prezentujących rzekomo antyczne przepowiednie o Chrystusie i jego Matce. Teksty te funkcjonowały najpewniej paralelnie z oficjalną literaturą egzegetyczną i homiletyczną, na co wskazuje umieszczanie ich w rękopisach w jednym cyklu „bożonarodzeniowym” najczęściej pod datą 25 XII lub tuż za nią<sup>15</sup>. Wiele wskazuje na to, że taka tendencja do umieszczania tekstów apokryficznych w formie dodatków do pism cieszących się autorytetem pisarzy chrześcijańskich jest wyrazem labilności granicy między tekstem kanonicznym i pozakanonicznym (lub oficjalnym i pozaoficjalnym) w średniowieczu i obserwujemy ją już w księgach bardzo wczesnie używanych przez Słowian. Ślady takich cykli narracyjnych znajdujemy w rękopisach takich jak Bel. i Ath., ale też znacznie od nich młodszych, jak Mel. czy Bon. Analiza zestawu pism dwóch ostatnich kodeksów ujawnia, że jedynie w części związanej z szeroko rozumianym „cyklem bożonarodzeniowym” Bon. posiada aż jedenaście tekstów wspólnych z Mel. Struktura obu rękopisów, choć nie identyczna, świadczy o związkach z tradycją południowosłowiańską, mimo iż ukazuje również zmiany repertuaru i języka, które zaszły w procesie kopiowania ksiąg na przestrzeni wieków<sup>16</sup>. W obu przypadkach *Opowieści Afrodycjana* towarzyszy tekst *Proroctwa o Chrystusie*<sup>17</sup>, co

się długo. Kościół z różnym skutkiem usiłował z nim walczyć, dostrzegając w kulcie Demeter (żeńskim i związanym z narodzinami) pogańską konkurencję dla kultu Maryi Bożej Rodzicielki. Nie jest też kwestią przypadku zbieżność tradycyjnych przedstawień tronującej Demeter (jak również Cecery, Kybele czy Lzydy) z późniejszą ikonografią Bogurodzicy. Kultury te nakładały się również na płaszczyźnie dogmatycznego boskiego dziewictwa.

<sup>14</sup> W tym sensie (zapowiedzi przyjsia wcielonego Boga i przejęcie przez Niego władzy w pogańskich miejscach kultu) fabuła *Proroctwa* wpisuje się inny apokryficzny cykl narracyjny, którego tematyka dotyczy (samo)zniszczenia pogańskich idoli (Romulusa, Artemidy itp.) w noc narodzin Chrystusa lub w Jego imię. Zob. np. П. Е. Щеголев, *Очерки истории...*, s. 42–43.

<sup>15</sup> W XVI w. repertuar prorocत्व w literaturze ruskiej wzbogaca się poprzez migrację do niej również łacińskich źródeł tego typu. Do najważniejszych należą *Opowieść o dwunastu Sybillach*, a także *Proroctwa helleńskich mędrców*, które przekładane były i przepisywane w ramach XVI- i XVII-wiecznych chronografów ruskich, a także wchodziły w skład różnych zborników tematycznych. Zob. *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.). Часть 2: Л – Я*, Ленинград 1989, s. 305–306, 390–391; Н. А. Казакова, *„Пророчества...”*, s. 362.

<sup>16</sup> Mel., jak już wspomnieliśmy, stanowi kompilację, której podstawą było przynajmniej sześć korpusów tekstów starobułgarskich zborników tematycznych i kalendarzowych (zob. У. Р. Федер, *Мелеукий сборник...*, s. 154–155), natomiast w przypadku całości kodeksu Bon. liczba takich „stałych jąder tekstowych” jest inna, podobnie jak i repertuar tekstów.

<sup>17</sup> Bon.: *Opowieści Afrodycjana Persa o cudzie w ziemi perskiej*, inc. (Ѡ прѣсь оувиѣнъ вѣ хъ испрѣва, не оуталѣ бо са ничто Ѡ ни...; s. 191–195, Mel. (Veder 1982 nr 1028); *Proroctwo o Chrystusie w balwochwalczej świątyni*

– jak już wspomnieliśmy – jest pewną regułą znajdującą potwierdzenie w innych rękopisach. W chwili obecnej posiadam informacje na temat obecności tekstu *Proroctwa o Chrystusie* w 15 rękopisach cyrylickich. Są to:

1. Ateny, Biblioteka Narodowa, Zbiory seminarium filologii bizantyńskiej i nowogreckiej, nr 39 (41), 2 poł. XIII w., Zbornik apokryfów (fragm.), k. 2b–3a (po *Opowieści Afrodycjana*)<sup>18</sup> – dalej: Ath.

2. Sankt Petersburg, Rosyjska Biblioteka Narodowa РНБ, (dawniej Państwowa Biblioteka Publiczna im. Sałtykowa-Szczedrina – ГПБ), F. I. 202, XIV w. (lata 90-te), k. 207 (po *Opowieści Afrodycjana*), kopista inok Sawa<sup>19</sup> – dalej: Saw.

3. Zagrzeb, Jugosłowiańska Akademia Nauk, ЈАЗУ, IV, d. 114, 1 poł. XV w., tzw. *Studenicki zbornik*, k. 179v (po *Opowieści Afrodycjana*)<sup>20</sup> – dalej: Zag.

4. Sankt Petersburg, Rosyjska Biblioteka Narodowa РНБ, ф. 905 (НСРК), 1946, № 35/2 F, XV w. (koniec lat 70.), Zbornik *Zlataja Matica*, k. 220v–221 (po *Opowieści Afrodycjana*)<sup>21</sup>

5. Sankt Petersburg, Rosyjska Biblioteka Narodowa РНБ, Собр. ОЛДП, F. 26, kon. XV w., *Paraenesis* Efrema Syryjczyka, z dodatkami, k. 242 (po *Opowieści Afrodycjana*)<sup>22</sup> – dalej: РНБ 26

6. Sankt Petersburg, Rosyjska Biblioteka Narodowa РНБ, ф. 784, Толст. отд. I, 195 (F. I. 202), XV w., k. 206 (po *Opowieści Afrodycjana*)<sup>23</sup>

7. Sankt Petersburg, Biblioteka Rosyjskiej Akademii Nauk – БАН, Арханг. Д. 107, kon. XV w., *Paraenesis* Efrema Syryjczyka, z dodatkami, k. 493v–494v (po *Opowieści Afrodycjana*)<sup>24</sup> – dalej: БАН 107

---

*helleńskiego boga Apollona*, inc. БѢВЪШЖ ГЛАДЖ ВЪ ЕДИННЪСТѢН СТРАНѢ ВЕЛИКЪ СЪЛО...; s. 195–195v, Mel. (Veder 1982 nr 1029).

<sup>18</sup> Utracony w 1941 r. początkowy fragment rękopisu (Bel.) zawierał m.in. brakującą w Ath. część *Opowieści Afrodycjana*. Opisy zob.: В. Макушев, *О некоторых рукописях*, s. 7–12; К. Станчев, *Един неизвестен фрагмент...*, s. 132–133, 136–137; К. Станчев, *Към реконструкцията*, s. 219; А. Бобров, *Апокрифическое „Сказание Афродитиана”...*, s. 19–26.

<sup>19</sup> А. Бобров, *Апокрифическое „Сказание Афродитиана”...*, s. 15, passim.

<sup>20</sup> Zob. np. V. A. Mošin, *Ćirilski rukopisi Jugoslavenske akademije. I. Opis rukopisa*, Zagreb 1955, s. 69.

<sup>21</sup> Zob. А. Г. Бобров, Т. В. Чергорницкая, *К проблеме Златой матрицы*, ТОДЛ XLIII, 1990, s. 341–358 (s. 356); А. Бобров, *Апокрифическое „Сказание Афродитиана”...*, s. 149–157.

<sup>22</sup> X. М. Лопарев, *Описание рукописей императорского общества любителей древней письменности*, ч. 1. *Рукописи в лист*. Санкт-Петербург, 1892, s. 75–77 (z edycją tekstu).

<sup>23</sup> К. Ф. Калайдович, П. М. Строев, *Обстоятельное описание славяно-российских рукописей, хранящихся в Москве в библиотеке графа Ф.А. Толстова*, Москва 1825, s. 118; Santos Otero, A. *Die handschriftliche...*, s. 40.

<sup>24</sup> Kodeks należał niegdyś do cerkwi pw. św. Piotra i Pawła w Wirnie. Po raz pierwszy opisany przez G. K. Bugosławskiego (idem, *Рукописные книги XVI–XVII в.в. Виремской Петро-Павловской церкви Архангельской губернии*, „Архангельские епархиальные ведомости”, 1909, год. XXII, № 15, s. 486), wraz z pozostałymi rękopisami zgromadzonymi przez Archangielski Cerkiewno-Archeologiczny Komitet w latach 30-ch XX w. zostały przekazane do Oddziału rękopisów Biblioteki Akademii Nauk w Petersburgu (wówczas Leningradzie), gdzie znajduje się do dziś. Zob. Л. Б. Белова, Н. А. Ефимова, *Рукописные книги церковных приходов в Архангельском собрании Библиотеки Российской академии наук*, in: *Книжные собрания русского севера: проблемы изучения, обеспечения сохранности и доступности. Сборник статей*, Вып. 6, Архангельск 2013, bez paginacji ([www.aonb.ru/upload/publication/KnS\\_6.pdf](http://www.aonb.ru/upload/publication/KnS_6.pdf)); *Описание Рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР*, т. 8, вып. 1: *Рукописи Архангельского собрания*, сост. А. А. Амосов, Л. Б. Белова, М. В. Кукушкина, Ленинград 1989, s. 123.

8. Moskwa, Rosyjska Biblioteka Państwowa – РГБ (dawniej ГБЛ), ф. 113 (Собр. Иосифо-Волоколамского монастыря) № 124.1(464.1), 2 poł. XVI w., *Paraenesis* Efrema Syryjczyka, z dodatkami, k. 483 (po *Opowieści Afrodycjana*)<sup>25</sup> – dalej: TSL 124

9. Kijów, Biblioteka Narodowa Ukrainy im. Wernadskiego – НБУВ (dawniej ЦБАН УССР), Мел. м./п. 119 (Аа 1285), kon. XVI w., tzw. *Zbornik Melecki*, k. 1029 (po *Opowieści Afrodycjana*)<sup>26</sup> – dalej: Mel.

10. Warszawa, Biblioteka Narodowa, BN 12245 (dawne Akc.2743), kon. XVI w., tzw. *Kodeks z Bonarówki*, k. 195–195v (po *Opowieści Afrodycjana*)<sup>27</sup> – dalej: Bon.

11. Kijów, Biblioteka Narodowa Ukrainy im. Wernadskiego – НБУВ, ф. 313 (Собр. Почаевской лавры) № 16 (101), XVI w., *Zbornik o treści mieszanej*, k. 216v (po *Opowieści Afrodycjana*)<sup>28</sup>.

12. Lwów, Biblioteka Państwowego Uniwersytetu im. I. Franko, Рук F. I.15, 1 poł. XVII w., tzw. *Zbornik Zamojskiego*, s. 779–780 (po *Opowieści Afrodycjana*)<sup>29</sup> – dalej: Zam.

13. Moskwa, Państwowe Muzeum Historyczne – ГИМ, Царск. No 420, XVII w., *Zbornik*, konwolut, k. 20–21 (po *Słowie Grzegorza z Nyssy o znalezieniu Mandylionu*)<sup>30</sup>.

14. Kijów, Biblioteka Narodowa Ukrainy im. Wernadskiego – НБУВ ф. 312 Соф. 578 (357), *Zbornik homiletyczny*, z dodatkami, 1 poł. XVII w. (lata 40.), k. 159v–160 (po *O mędrcach helleńskich, którzy prorokowali o bóstwie Chrystusa i jego narodzinach z Bogurodzicy*)<sup>31</sup>.

15. Kijów, Biblioteka Instytutu literatury im. T. Szewczenki Akademii Nauk Ukrainy, ф. 3 (Фр.), No 4760, poł. XVIII w., tzw. *Zbornik Jaremeckiego-Bilachewicza*, s. 404–405<sup>32</sup> – dalej: Jar.

Rękopisy wskazują, że tekst *Proroctwa* znajduje się bardzo często w kodeksach zawierających *Paraenesis* Efrema Syryjczyka jako jeden z dodatków. Drugie

<sup>25</sup> (Иеромон. Иосиф) *Опись рукописей перенесенных из Библиотеки Иосифова монастыря в Библиотеку Московской Духовной Академии*, Москва 1882, s. 86.

<sup>26</sup> Н. И. Петров, Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве, вып. 1. *Собрание рукописей Московского митрополита Макария (Булгакова), Мелецкого монастыря на Вольни, Киево-Братского монастыря, Киевской духовной семинарии*, Москва 1891, s. 225; У. Р. Федер, *Мелецкий сборник и история древнеболгарской литературы*, „Palaeobulgaria – Старобългаристика”, VI (1982), кн. 3, s. 158, 163.

<sup>27</sup> *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie...*, nr 1047, s.489–490; *Inwentarz rękopisów...*, s. 196.

<sup>28</sup> В. Березин, *Описание рукописей Почаевской Лавры. Хранящихся в библиотеке музея при Киевской Духовной академии*, Киев 1881, s. 34.

<sup>29</sup> Publikacja tekstu, I. Я. Франко, *Апокрифи і легенди з українських рукописів*, т. 2: *Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелі*, Львів 1899, s. 2–3.

<sup>30</sup> П. М. Строев, *Рукописи славянские и российские, принадлежащие И. Н. Царскому*, Москва 1848, s. 513; zob. też: Т. Н. Прогастьева, М. В. Щепкина, *Сокровища древней письменности и старой печати: Обзор рукописей русских, славянских, греческих, а также книг старой печати Государственного исторического музея*, ред. Т. В. Дианова, Москва 1995 (2-е изд.).

<sup>31</sup> Н. И. Петров, Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве, вып. 3, *Библиотека Киево-Софийского Собора*, Москва 1904, s. 251; В. Н. Перетц, *Новые труды по источниковедению древнерусской литературы. Критико-библиографический обзор. I–VIII*, Киев 1905, s. 37.

<sup>32</sup> Kodeks należał do o. Eljasza (Pli) Jaremeckiego-Bilachewicza i został spisany częściowo w monasterze Putna na Bukowinie, należący do Iwana Franki i opisany przez niego [w:] I. Я. Франко, *К истории южнорусских апокрифических сказаний*, „Киевская старина” 1894, т. 47. кн. 12 s. 425–444 (przedruk w: I. Я. Франко, *Зібрання творів у 50-и томах*, т. 29, Киев 1981, s. 337–347); I. Франко, *Карпаторуська література XVII–XVIII віків*, [w:] idem, *Карпато-руське письменство XVII–XVIII вв.*, Львів 1900, s. 103–116 (o *Proroctwie* s. 113). Tekst wykorzystany został do porównania lekcji w edycji I. Я. Франко, *Апокрифи і легенди...* (z podanymi jednak błędnie, jak się zdaje, numerami stron – 398–399).

sposzczenie dotyczy faktu, że niemal w każdym przypadku tekst *Proroctwa* znajduje się zaraz za *Opowieścią Afrodycjana*, ale w jego bardzo konkretnej, tj. tak zwanej „serbskiej” i „nowogrodzkiej” redakcji<sup>33</sup>. Jedynie w dwóch przypadkach tekst jest wyizolowany, ale dotyczy to stosunkowo późnych rękopisów (z XVII w.) o charakterze kompilacyjnym, przy czym pierwszy z nich to konwolut składający się z wielu fragmentów (nr 13), a drugi (nr 14) to homiletyczny zbornik o treści mieszanej z dodatkami<sup>34</sup>. Należy sądzić zatem, że w XVII w. pojawia się już praktyka kopiowania tekstu *Proroctwa* oddzielnie, co może być wynikiem znajomości pisma Maksyma Greka, oceniającego treść *Opowieści Afrodycjana* jako niewiarygodną i szkodliwą, oraz wprowadzenia nazwy/tytułu apokryfu do ruskich indeksów pism zakazanych („fałszywych”)<sup>35</sup>.

Poniższe uwagi o charakterze tekstologicznym oparłem na analizie kopii *Proroctwa o Chrystusie* z 9 wymienionych tu rękopisów (nr. 1, 2, 3, 5, 7, 8, 10, 12, 15), a ponieważ wśród nich istotne znaczenie zdaje się mieć kopia Bon., dlatego przytaczam niepublikowany dotąd tekst tego rękopisu w pełnej postaci<sup>36</sup>.

Warszawa, BN 12245 (dawne Акс. 2743), k. 195–195v

Прореченіе въ хѣбъ въ коумирници елѣиньска бѣ. аполона. блѣви блѣко:~

<sup>33</sup> Zob. też: A. Бобров, *Апокрифическое „Сказание Афродитиана”*..., s. 26, 51, 69, 83; W. R. Veder, *The Slavonic Tale*..., s. 348.

<sup>34</sup> Osobne zagadnienie stanowi wykorzystanie tekstu *Proroctwa* jako jednego ze źródeł *O mędrcach helleniskich* (В елѣиньскихъ мѣдрцахъ), utworu znanego w dwóch redakcjach z chronografów ruskich oraz rękopiśmiennych zborników od pocz. XVI w. (zob. И. Трифонова, „За елинските мѣдрци” в НБКМ 774, [w:] *Сборник доклади и материали от заключителната конференция. София, 29–30.06.2015*, София 2015, s. 198–210; tam też główna literatura przedmiotu). W tym przypadku możemy jednak mówić zaledwie o kontekstualnym, albo aluzyjnym wykorzystaniu fabuły *Proroctwa* dla stworzenia przepowiedni Apollona wplecionej w ciąg logiów antycznych filozofów i sławnych postaci, bowiem bezpośrednich zależności tekstowych tu nie ma. Utwór występuje zresztą w tradycji rękopiśmiennej w wielu wariantach i jego historia nie jest w pełni wyjaśniona. Artykuł *O mędrcach helleniskich* wszedł w późniejszym czasie w skład tzw. *Сурыловой księgi* (*Кириллова книга*) wydrukowanej w Moskwie w 1644 r. (k. 115v–117v). W tym przypadku *Proroctwo* w pełnej postaci (k. 117v–118) stanowi kontynuację i tematyczne uzupełnienie obszernego korpusu przepowiedni (biblijnych i pozabiblijnych) oraz egzegezy o Chrystusie (k. 102–118v). Tekst *Proroctwa* oparty jest na „serbskiej” redakcji i jest niemal identyczny, jak ten w rękopiśmiennym kodeksie Jar., gdzie również znajduje się tuż za artykułem *O mędrcach helleniskich* (zob. И. Франко, *К уторни...*, (ed. 1981), s. 346; idem, *Апокрифи і легенди...*, t. 2, s. 33–35). W obu przypadkach (*Сурылова księga* oraz Jar.) przedłużeniem *Proroctwa* jest, stanowiący z nim narracyjną całość, krótki fragment o trzech magach (mędrcach) perskich, którzy przyszli pokłonić się nowo narodzonemu Chrystusowi i przynieśli mu dary. Uzupełnienie to niewątpliwie inspirowane jest *Opowieścią Afrodycjana*, na co wskazują przytoczone imiona magów, obecne w drugim, tzw. „serbskim” przekładzie z 2 poł. XIV w. (por. A. Бобров, *Апокрифическое „Сказание Афродитиана”*..., s. 41, 94, zob. ed. tekstu na s. 130). Ten krótki pasaż został dostrzeżony już przez I. Franko i opublikowany w opraciu o kopii z kodeksu Jar. (zob. I. Я. Франко, *Апокрифи і легенди...*, t. 2, s. 18).

<sup>35</sup> Zob. Ю. Бегунов, *Новонайденное апокрифическое „Слово о звезде Ираны”*, „Zeitschrift für Slavistik”, 28, 1983, 2, s. 240; A. Бобров, *Апокрифическое „Сказание Афродитиана”*..., s. 83–87. W zbiorach rękopisów cerkiewnosłowiańskich w Polsce znajduje się pełna kopia tego polemicznego słowa, demaskującego nieprawdziwe wiadomości zawarte w *Opowieści Afrodycjana*, w rękopisie o sygn. 378 (k. 52v–66) ze zbiorów Biblioteki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, w całości poświęconemu oryginalnej i przekładowej spuściznie Maksyma Greka. Ten obszerny kodeks (455 k.) datowany jest na 2 poł. XVI w. i należy do jednego z najstarszych (niemal współczesnych autorowi) rękopisów zawierających pisma słynnego uczonego mnicha. Opisy zob. Я. Н. Щапов, *Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики*, ч. 2, Москва 1976, s. 17–23 (nr 108); *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce...*, s. 342 (nr 717).

<sup>36</sup> Tekst *Opowieści Afrodycjana* z tego rękopisu został omówiony i opublikowany w cytowanej już pracy Iwy Trifonowej (eadem, *Сказанието на Афродитиан – нови данни...*, s. 71–96).



Бывшж гладж въ ел'линьстѣи странѣ великѣ зѣло. и не бывши помощи ни ѿ единого бѣ имь. и хрѣ сътворшше въ градѣ афинѣ великѣ и красень. и въпрашахоу шѣша въ кѣмирницу въ фивы ѿ // аполлона. коемоу бѣоу нареци хрѣ. въпрашахж бѣ въ всемь дѣемѣ. и ѿвѣчаше ѿ не коумира бѣ. ннѣ же въпрашахши ихъ, и глѣши. прорци намь прѣче крѣпѣкыи, афонѣискыи аполоне. чѣи бждеть съ хрѣ. и чемоу ѣ быти аполону же не попушажшж млъчати ноужен'номуу шбоноудоу ѿ неизглемыа силы ѿвѣща ѿ глѣ сице. елико ѣ на добрь нравъ на красоу наречено творѣте. аз бо проповѣдаж трийединого вышнаго црѣа и бѣ. его же слово вѣ истлѣнѣа въ чистѣи дѣици бждеть. его слово акы рожаникыи огнь посѣѣ въздоуха просѣ. и вѣ мирь оуловишь и шцою своемуу принесе дарь. томоу бждеть хрѣ. има же дѣици двакрыты сѣмьдесать шесть. сѣ же има протлѣкоует сѣ мрѣамь. сѣ же прореченѣе въ ваано ѣ афинань въ мраморѣ пѣбол. въ незабываемжѣ памѣ. на славж и похвалоу стѣи трѣици и прѣтѣи бѣи. еа же млѣва подажж намь. причастникѣ быти црѣтѣи твоого. ннѣ и прѣно и въ вѣкыи вѣкѣ. аминь:~

Porównując kopie *Proroctwa* w wymienionych wyżej rękopisach można stwierdzić, że wszystkie odwołują się do tego samego tekstu bazowego, a pewne różnice w odpisach nie mają większego znaczenia dla sensu przekazu. Jeśli się już pojawiają, to wynikają zarówno ze znacznej rozpiętości czasowej zabytków (2 poł. XIII – poł. XVIII w.), jak też ich zależności względem oddzielnych tradycji (gałęzi) kopiowania. Tekst najstarszej zachowanej kopii *Proroctwa* (Ath.) posiada jednak pewne opuszczenia i zmiany, które można uznać za lakuny lub redukcje, wynikające być może ze zdefektowanego antygrafu. Dostrzegł je już Stanczew w swoim artykule z 1984 roku; zostały też odnotowane w uwagach edytorskich do wydania Bobrowa<sup>37</sup>. Nie posiadając greckiej podstawy tekstowej, trudno odpowiedzieć na pytanie, czy opuszczenia te wynikają z procesu kopiowania, czy też kształtu tekstu archetypicznego. Szczególnie frapujący w tym aspekcie jest fragment zapisany w kopiach tzw. grupy „serbskiej” w postaci: *имень же дѣици .ѿ.ѿ. сѣ же по два крати (Ath., Zag.); има же дѣици дважди сѣмьдесать дважди шесть. (Jar.)*<sup>38</sup>.

W pozostałych kopiach, należących do tzw. grupy „nowogrodzkiej”, ta sama fraza brzmi następująco: (Saw.) *имень же девци двократы седмьдесать шесть. Се же имя протолкуетсѣ Марія;* (РНБ 26) *има же дѣици двѣкраты седмьдесать и шесть. сѣ же има протолкуетсѣ мрѣа;* (БАН 107) *има же дѣици двѣкраты седмьдесать шесть. сѣ же има протолкуетсѣ мрѣа;* (TSL 124) *има же дѣици двѣкраты седмьдесать шесть. сѣ же има протолкуетсѣ мрѣа;* (Воп.) *има же дѣици двѣкраты сѣмьдесать шесть. сѣ же има протлѣкоует сѣ мрѣамь;* (Zam.) *има же дѣици двѣкраты сѣмьдесать шесть. сѣ же има протолкует сѣ мрѣа.*

Zwróćmy uwagę, na dwie różnice: 1) w kopiach „serbskiej” grupy zastosowano zapis literowy dla liczby 76, natomiast „nowogrodzkich” słowny, 2) w kopiach „nowogrodzkich”

<sup>37</sup> К. Станчев, *Един неизвестен фрагмент...*, s. 132; А. Бобров, *Апокрифическое „Сказание Афродитиана”...*, s. 137–138 (por. też uwagi do *Оповѣсти Афродыцана* z fragm. Ath. i Bel. na temat redukcji względem tekstu greckiego, idem, s. 23–25).

<sup>38</sup> W przypadku rękopisów Zag. oraz Saw. opieram się na komentarzach do cytowanych wyżej edycji Bobrowa z 1994 r., natomiast w przypadku Jar. na uwagach do edycji Iwana Franki z 1899 r., które stanowią tylko warianty lekcyjne względem podstawowego tekstu Zam. Z tego też powodu nie mam pewności, czy również w odpisie Jar. nie znajduje się zapis literowy liczby (дважди ѿ. дважди ѿ.), co stanowiłoby kolejną analogię względem tekstu *Proroctwa* wydrukowanego w *Cyrylowej księdze*.

pojawia się imię dziewicy w najbardziej popularnej postaci *Maria* (Μαρία), natomiast w grupie „serbskiej” imię jest zupełnie pominięte. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że jedynie w kopii Bon. została użyta forma *Mariam* (Μαριαμ), co jest zgrecyzowanym wariantem semickiej postaci tego imienia (aram. מרימ Mariam; gr. Μαριάμ, Mariám; arab. مريم Marjam). Ponieważ jest to jedyny znany mi przypadek obecności takiej formy imienia Matki Chrystusa w tekście *Proroctwa*, pojawia się pytanie: dlaczego w odpisie została użyta aramejska, a nie bardziej popularna grecka postać imienia Bogurodzicy? I nadto, czy w archetypicznym tekście w tym miejscu było *Maria* (Μαρία), czy *Mariam* (Μαριαμ), i czy w ogóle jakieś było? Dla rozwiązania tej zagadki znaczenie może mieć zapis liczbowy imienia, znajdujący się w tekście. Poświadczona we wszystkich odpisach wartość liczbową 76 (Ϟϛ.) zdaje się potwierdzać, że w przypadku Bon. musimy mieć do czynienia z hiperpoprawnością lub zwykłą pomyłką, ponieważ przy użyciu formy *Mariam* fraza traci sens<sup>39</sup>. Zwróćmy jednak uwagę, że w najstarszej kopii Ath. (i pochodnej jej Zag.) imię nie pojawia się wcale, a liczba zapisana jest za pomocą liter z tyldami. Wyjaśniając tę łami-główkę przyjmijmy hipotezę, że postać *Mariam* w Bon. nie jest omyłkowa i odzwierciedla pierwotny kształt tekstu greckiego. Imię *Mariam* w odniesieniu do Matki Jezusa z Nazaretu nie jest obce chrześcijańskiej tradycji biblijnej. Występuje w greckiej wersji Ewangelii wg Łukasza oraz Dziejach Apostolskich i to regularnie (Łk 1,27.30.34.38.39.46.56; 2,5.16.19,34; Dz. 1,14). Sam tekst trzeciej ewangelii synoptycznej, choć znany dziś z językowej wersji w *koine*, przepełniony jest do tego stopnia hebraizmami, że istnieją przypuszczenia o jego hebrajskiej lub aramejskiej podstawie dialektalnej<sup>40</sup>. Jeśli więc przyjmiemy, że autorem *Proroctwa* był ktoś zaznajomiony z greckim tekstem Ewangelii wg Łukasza, to jest oczywiste, że skłonny byłby raczej użyć imienia w postaci *Mariam*, a nie *Maria*. Wówczas symboliczny ekwiwalent liczbowy enigmy w tekście *Proroctwa* musiałby być „dwakroć 96”<sup>41</sup>, co wiązało się z użyciem archaicznej litery koppa (Ϟ)<sup>42</sup>. Koppa przejęta została przez Greków z milecko-jońskiego systemu liczbowego, opartego znów na wzorcach hebrajskich<sup>43</sup>, i z czasem ewoluowała w rękopisach do postaci innych grafemów (Ϟ, ϣ), jednak we wszystkich swych formach była w użyciu aż do późnego średniowiecza<sup>44</sup>. Na oznaczenie wartości liczbowej 90 we wczesnym okresie istnienia cyrylicy koppa posiadała ekwiwalent graficzny w postaci (Ϟ)<sup>45</sup>, ale przy niewyraźnym zapisie mogła być z pewnością mylona z cyryliczkim (O). Być może tak też było w tym przypadku i prawdziwa grecka wartość 96 w słowiańskiej kopii *Proroctwa* uległa zamianie na 76, wszak

<sup>39</sup> W takiej sytuacji powinno być  $2 \times 96$  ( $m(40) + a(1) + r(100) + i(10) + a(1) + m(40) = 192:2 = 96$ ), bowiem iloczyn imienia *Maria* ( $2 \times 76$ ) to 152.

<sup>40</sup> R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, Kraków 2001, s. 23, 148, 188, 198; F. Mickiewicz, *Nowy komentarz biblijny*, t. 3, cz. 1: *Ewangelia według świętego Łukasza*, Częstochowa 2011, s. 47–65.

<sup>41</sup> Należy wykluczyć oboczną formę *Miriam*, ponieważ nie występuje w greckim tekście Nowego Testamentu, a ponadto nie da się jej zapisać jako iloczyn liczb naturalnych, ponieważ iloraz stanowi wartość ułamkową ( $201:2=100 \frac{1}{2}$ ).

<sup>42</sup> Zob. E. M. Thompson, *An introduction to Greek and Latin palaeography*, Oxford 1912, s. 81, 91.

<sup>43</sup> Model zakłada użycie 9 liter na oznaczenie liczb 1–9; następne 9 na oznaczenia dziesiętne 10–90 i kolejne 9 na setki 100–900.

<sup>44</sup> S. Chrisomalis, *The Egyptian origin of the Greek alphabetic numerals*, ‘Antiquity’ vol. 77, issue 297, September 2003, (Cambridge University Press), s. 485–496; por. M. Everson, *On greek letter koppa*, 1998, <<http://std.dkuug.dk/jtc1/sc2/wg2/docs/n1938.pdf>>.

<sup>45</sup> *Старославянски словарь*, Москва 1994, (tabl. s. 56–57).

pomyłki w zapisach liczbowych w rękopisach słowiańskich, jak wiadomo, nie należą do rzadkości. Jeśli zaś przyjmujemy bardzo wczesny przekład tekstu *Proroctwa*, jeszcze w gła-golickim środowisku piśmienniczym (w Bułgarii?), wówczas pierwotnie zapisana wartość liczby dziesiątej przy użyciu litery P (P = 90), mogła zostać równie łatwo pomyłona w rękopisie z literą N (P = 70). Nieobecna w kopiach Ath. i Zagr. egzegeza tej liczby, odsłaniająca zagadkowe imię Dziewicy, mogła być kiedyś jedynie głosą, znajdującą się na marginesie tekstu, która nie została dostrzeżona przez trzynastowiecznego kopistę lub celowo przezeń pominięta, gdy imię *Mariam* nie zgadzało się już z wartością 2x76. W ten sposób w słowiańskich kopiach *Proroctwa* mogła zaistnieć wartość liczbową 76, przy jednoczesnym braku imienia Dziewicy w kopiach grupy „serbskiej”.

Jednak, jak pamiętamy, tekst *Proroctwa* pojawia się również w kodeksach „nowogrodzkiej” redakcji *Opowieści Afrodycjana* i kopie tej grupy różni się od „serbskich”. Skoro więc „nowogrodzka” redakcja *Opowieści Afrodycjana* przedstawia najstarszy słowiański przekład apokryfu poddany wtórnie korekcie względem greckiego oryginału<sup>46</sup>, mamy prawo sądzić, że podobnemu zabiegowi poddano również tekst *Proroctwa o Chrystusie*. Ślady takiej weryfikacji widoczne są w kopiach „nowogrodzkich” (Saw., PHB 26, БAH 107, TSL 124, Bon., Zam.), gdzie znajdują się frazy, nieobecne w grupie „serbskiej” (Ath., Zag., Jar.), a czyniące tekst bardziej zrozumiałym i literacko lepiej ukształtowanym (np. kształt zakończenia). Proces weryfikacji odbył się najprawdopodobniej na Bałkanach – nie wykluczone, że na Górze Athos – i dotyczył obu tekstów. Być może wówczas została wciągnięta do tekstu głosa z imieniem Dziewicy i to w pierwotnej postaci: *Mariam*, którą potwierdza późna kopia Bon. Korektor nie poprawił natomiast wartości liczby z 76 na 96 w tekście głównym (w greckim źródle zapisanej zapewne łudząco podobnie, jak w słowiańskim – gr. (ῶς), cs. (ōš)), nie sprawdzając, czy fraza nadal ma sens<sup>47</sup>. Zapis słowny liczby w późniejszych kopiach słowiańskich (ДВАКРАТЪ СЕДМЪДЕСАТЬ ШЕСТЬ) ujawnił tę niezgodność, ale wówczas brzmienie glosy zostało już dopasowane do liczby, a nie liczba do imienia. Dokonano więc redukcji formy *Mariam* do *Maria*, znacznie bardziej popularnej nie tylko w greckiej, ale przede wszystkim w słowiańskiej tradycji chrześcijańskiej, bo przecież korekty tekstu dokonać musiał ktoś znający oba języki. Taką postacią tekstu

<sup>46</sup> Zob. argumenty przedstawione przez Bobrowa, idem, *Апокрифическое „Сказание Афродитиана”...*, s. 23–26, 60–75, 82, 93.

<sup>47</sup> Enigma „dwa razy siedemdziesiąt sześć” w odniesieniu do Matki Jezusa została użyta jeszcze w innym bizantyńskim tekście (V w.), znanym jako *Spór religijny na dworze Sasanidów* (*De Gestis in Perside*). W tym przypadku tekst *Opowieści Afrodycjana* stanowi tylko część większego dzieła, w które jest wkomponowany. Grecka podstawa utworu jest znana i została opublikowana przez E. Bratke w oparciu o rękopisy z X–XVII w. w cytowanej już pracy z 1899 r. (s. 1–45). Należy zakładać, że istnieje jakiś związek pomiędzy *Proroctwem o Chrystusie* oraz jednym z fragmentów *Sporu religijnego na dworze Sasanidów*, ponieważ w obu przypadkach pojawia się wątek przemawiającego w świątyni Apollona, a także przepowiedni o mającej porodzić Dziewicy i jej enigmatycznym imieniu „dwa razy siedemdziesiąt sześć” (zob. Bratke, s. 8<sub>11</sub>–9<sub>5</sub>; zwł. s.9<sub>3</sub> – zapis liczbowy a nie liczebnikowy!). Możemy jednak mówić tu zaledwie o migracji wątku lub o inspiracji motywem profetyczno-kabalistycznym, ponieważ teksty znacznie się od siebie różnią i inny jest też kontekst oraz okoliczności wypowiedzenia przepowiedni. Nie można zatem uznać, że w *Sporze religijnym na dworze Sasanidów* określona została grecka podstawa *Proroctwa*. Należy nadmienić, że w greckim tekście *Opowieści Afrodycjana* Dziewica przedstawia się magom imieniem *Mariam* (Μαριάμ – ibidem, s. 17.), a nie *Maria* (Μαρία), tak więc bizantyńska tradycja literacka *Opowieści* utrwala tę właśnie semicką formę, czego ewidentnym odgłosem są zapisy Bon. oraz drugiego (tzw. serbskiego) przekładu *Opowieści Afrodycjana*.

*Proroctwa* spotykamy już w rękopisach od końca XIV wieku (Saw.) oraz młodszych, natomiast Bon. jest przykładem późnego odpisu (kon. XVI w.) wczesnej postaci tekstu apokryfu, z okresu weryfikacji z greckim oryginałem. Odgłosem korekty (redukcji) imienia Dziewicy na gruncie słowiańskim jest powtórzenie go w pierwszej formule doksologicznej, ale tylko w niektórych kopiach. W gałęzi odpisów „serbskich” imię znów nie pojawia się wcale (Ath., Zag., Jar.), w pozostałych zaś fraza brzmi: *на славоу сѣтѣи трѣици. и на похвалоу бѣци мѣри* (TSL 124). Jedynie znów w kopii Bon. zamiast „Bogurodzica Maria” użyto wyrażenia „Przczysta Bogurodzica”, co wydaje się działaniem intencjonalnym, pozwalającym uniknąć potencjalnej niezgodności postaci tego samego imienia. Jednak wyjaśnienie użycia tytułu „Przczysta Bogurodzica” może być też inne i świadczyć o pierwotnej postaci tekstu w tym miejscu, bowiem większość kopii słowiańskich podkreśla postać imienia Bogurodzicy, idąc za wykładnią liczbowej enigmy, natomiast wariant Bon. akcentuje fakt dziewictwa i niepokalanania Matki Jezusa, co jest przecież dogmatyczną treścią apokryfu i lepiej oddaje jego sens. Bez bazowego tekstu greckiego *Proroctwa* nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć tej niezgodności.

Imię Maria i odpowiadająca mu wartość *двакраты сѣмьдесать шестъ* były z kulturowego punktu widzenia bardziej atrakcyjne i mogą mieć związek ze średniowieczną apokryficzną praktyką sporządzania wykazów imion Bożych (oraz imion Bogurodzicy), których zgodnie z tradycją jest jednak 72, a nie 76<sup>48</sup>. Zainteresowanie tego typu wykazami pojawia się na skutek popularyzacji traktatów Pseudo-Dionizego Areopagity (*O imionach Bożych, O hierarchii niebieskiej, O hierarchii kościelnej, O teologii mistycznej*). W dziełach tych został wyłożony rozbudowany i harmoniczny system teologiczny, gdzie jednym z fundamentów kosmicznego porządku świata jest symboliczne postrzeganie rzeczywistości mającej niemal ikonograficzne odzwierciedlenie w imionach i pojęciach. Wiara w siłę imienia Boga zawarta jest też w dwóch podstawowych i najczęściej używanych symbolach chrześcijańskich – modlitwie *Ojciec nasz* (Mt 28:19, ale też por. Flp 2:9–11, J 3,18; Dz 4,12; 1Kor 6,11; Łk 1,31) oraz formule trynitarniej; ma też bardzo szeroką podbudowę nowotestamentową<sup>49</sup>. Zauważmy, że słowiański przekład dzieł Pseudo-Dionizego został wykonany w czasach drugiego carstwa bułgarskiego (najpóźniej w 2 poł. XIV w. – przekład mnicha Isaji Serskiego, najstarsza kopia РНБ,

<sup>48</sup> Liczba 72 jest czysto symboliczna i odpowiada pewnym sakralnym wartościom, takim jak liczba imion Bożych w judaizmie czy liczba ksiąg kanonicznych Biblii. W rzeczywistości średniowieczne wykazy imion Boga i Bogurodzicy w rękopisach i amuletach prawie nigdy nie odpowiadają wartości 72, co znajduje też potwierdzenie w późniejszej tradycji druku cyrylicznego. Wykaz imion Boga znajduje się obok modlitw apokryficznych w tzw. Berlińskim zborniku z pocz. XIV w. (Zob. X. Миклас, Л. Тасева, М. Йовчева, *Берлински сборник. Среднобългарски книжовен паметник от начало на XIV век с допълнения от други ръкописи*, София-Вена 2006, s. 216–218) natomiast najstarszy znany dziś rękopis zawierający wykaz imion Boga i Bogurodzicy to serbski zbornik z końca XV w. (1498 r.) № 22 ze zbiorów Biblioteki Patriarchatu w Jerozolimie. Zob. Б. Минчева, *Списъците с имена на Бог и Света Богородица в южнославянската книжовна традиция през XVI и XVII век*, «Библиотека» 6 (2015), s. 2, 11–12. Zagadnieniu temu poświęcona jest też osobna monografia, zob. V. Izmirlieva, *All the Names of the Lord, Lists, Mysticism, and Magic*, Chicago 2008 (zwłaszcza *Part Two: A Magical Alternative: The 72 Names of God*, s. 69–150).

<sup>49</sup> Por. Б. Минчева, *Списъците с имена...*, s. 1–2. Imię *Jezus* jest w przekazie Dobrej Nowiny symbolem-kluczem, które pozwala na wypędzanie złych duchów (np. Mk 9,38; Dz 16,18), dokonywanie cudów i uzdrowień (np. Mk 9,39; Mt 7,22; Dz 3,16), gwarantuje wysłuchanie prośb (J 14,13n;), daje nadzieję zbawienia (Dz 2,21; Rz 10,13), jest też imieniem pracy ewangelicznej apostołów i źródłem nawrócenia narodów (Łk 24,47).

Гильф. 46) i zbiega się w czasie ze wspomnianymi tu zmianami w tekście *Proroctwa*. Dzięki cerkiewnej i literackiej działalności metr. Cypriana, południowosłowiański przekład dzieł Pseudo-Dionizego Areopagity dotarł bardzo szybko na Ruś, czego dowodem jest zachowany rękopis РГБ, ф. 173.I (Собр. библи. МДА) № 144, połowa XV wieku<sup>50</sup>.

Tak więc podczas weryfikacji tekstu *Proroctwa* ze źródłem greckim dokonano też zapewne korekty zakończenia utworu, które w odpisach „serbskich” brzmi: *ва анонѣ речено юсть. и то юѣ(с) въ мраморныхъ подьбоихъ въписано. въ незабываемлю память* i nie posiada pierwszej formuły doksolologicznej. W kopiach grupy „nowogrodzkiej” postać tego fragmentu jest następująca: *се же пророченіе въвагано ѣ афїненан. въ мрамораны пѣбавне забываемоу памѣ. на славоу стѣки трїци. и на похвалоу бѣци мѣри* (TSL 124, por. Bon.). Zwróćmy uwagę na zmianę czasownika, który bardziej precyzyjnie określa wykonaną czynność „wyrzeźbienia, wyrucia” tekstu przepowiedni, a nie ogólnego tylko „wypisania” (*въписано > въвагано*), co może być kolejnym śladem korekty względem tekstu greckiego.

W tym miejscu należy zaznaczyć, że semicka postać imienia Matki Jezusa – *Mariam*, pojawia się jednokrotnie w *Opowieści Afrodycjana* we wspomnianym już tzw. drugim przekładzie z drugiej połowy XIV wieku, wykonanym przez słowiańskiego (serbskiego) tłumacza w Konstantynopolu lub na Górze Athos<sup>51</sup>. Co ciekawe, imię *Mariam* odnajdziemy również w *Opowieści Afrodycjana* z kopii kodeksu Bon. (k. 194v), który – jak wspomnieliśmy – należy przeciwieństwo do tzw. „nowogrodzkiej” redakcji tekstu, gdzie w tym miejscu regularnie pojawia się *Maria*<sup>52</sup>. *Szczegół ten jest kolejną cechą wyróżniającą teksty kodeksu Bon. i wiążącą jego historię z Balkanami. Niewątpliwie użycie formy Mariam w Opowieści Afrodycjana z rękopisu Bon. świadczy o obecności w protografie kodeksu bardzo wczesnego wariantu późniejszej redakcji „nowogrodzkiej” tego apokryfu, poddanego weryfikacji ze źródłem greckim, ponieważ imię Bożej Rodzicielki występuje w nim w takiej właśnie postaci<sup>53</sup>. Korekcie poddano więc oba utwory – *Opowieści Afrodycjana* oraz *Proroctwa o Chrystusie* – i to najpewniej w tym samym czasie oraz miejscu.*

Jak już wspomniałem, wariant tekstu *Proroctwa*, reprezentowany przez kopię Bon., pozostał niszowy i nie był często kopiowany<sup>54</sup>. Ponadto, zdaje się, pierwotnie funkcjonował na innym obszarze literackim niż pozostałe kopie ruskie i dotarł na tereny Rzeczypospolitej Obojga Narodów zapewne z południa poprzez ziemie mołdawsko-wołoskie<sup>55</sup>. Teksto-

<sup>50</sup> Иером. Дионисий (Шлѣнов), «*Ареопазитики*», [w:] *Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла*, т. 3, s. 195–214.

<sup>51</sup> А. Бобров, *Апокрифическое „Сказание Афродитиана”*..., s. 41, 94. Matka Jezusa przedstawia się magom (mędrcom) używając imienia *Mariam* (zob. ed. na s. 131), natomiast w swej późniejszej relacji magowie nazywają ją już *Maria* (zob. s. 132).

<sup>52</sup> Por. А. Бобров, *Апокрифическое „Сказание Афродитиана”*..., s. 104. Znanym mi wyjątkiem jest tu kodeks Zam., gdzie w *Opowieści Afrodycjana* w tym miejscu również pojawia się imię *Mariam* (zob. Франко, *Апокрифи і легенди*..., т. 2, s. 7). Tekstologia obu kodeksów (Bon. i Zam.) najprawdopodobniej zażębia się, co wymaga osobnego zbadania.

<sup>53</sup> Zob. И. Трифонова, *Сказание на Афродитиан*..., s. 85 (tam też paralelny tekst grecki za wydaniem E. Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sassaniden*, in: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Bd. 19, Leipzig 1899, s. 11–19). Por. też uwagi Bobrowa do rosyjskiego przekładu *Opowieści Afrodycjana* autorstwa Szczegolewa (А. Бобров, *Апокрифическое „Сказание Афродитиана”*..., s. 136, p. 17).

<sup>54</sup> Nie można wykluczyć odnalezienia innych kopii podobnych do Bon., choć obecnie takie nie są znane.

<sup>55</sup> Zob. uwagi o języku Bon., zachowującym wyraźne ślady średniobułgarskiej (tyrnowskiej) normy ortograficznej, w rękopisach: И. И. Иллев, *Иполитовото Тълкувание на Книга на пророк Даниил в рѣкопис 741 от Букурещкия*

logicznie Bon. reprezentuje zatem nieco inną i bardziej archaiczną gałąź kopii *Proroctwa* (jak również *Opowieści Afrodycjana*) związanych z weryfikacją obu tekstów z greckim oryginałem. Proces korekty tekstów dokonał się najpewniej na Górze Athos i zapewne z udziałem bułgarskich redaktorów/tłumaczy związanych ze szkołą tyrnowską, na co odpis Bon. daje nam jeszcze inną poszlakę. W rękopisie czytamy: *пророчи на мѣ прѣче крѣпѣкын, афонѣнскыи аполонѣ. чїи вждеть съ хрѣ. и челюу ѣ быти*. Jest to znów jedyny znany mi przypadek, gdy Apollon został nazwany „atoskim”, a nie „tebańskim” lub – jak w kopiach grupy „serbskiej” – bez przydawki (Ath.: *ω ΑΠΟΛΟΝΕ*; Saw., Zag., Jar.: *ΑΠΟΛΟΝΕ*, vs. TSL 124: *ΑΒΙΦΙΝΙΣΚΥΝ ΑΠΟΛΟΝΕ*; РНБ 26: *ω ΦΙΒΕΪΣΚΥ ΑΠΟΛΟΝΕ*; БАН 107 *ω ΦΙΒΕΪΣΚΥΝ ΑΠΟΛΟΝΕ*; Zam: *ω ΦΙΒΕΪΣΚΥ ΑΠΟΛΟΝΕ*). Określenie Apollona „tebańskim” jest zupełnie zrozumiałe ze względu na treść i kontekst apokryfu. Dlaczego więc redaktor/kopista wariantu Bon. użył w tym miejscu przydawki „atoski”? Odłóżmy na bok nasuwające się w pierwszej kolejności, a jednocześnie najbardziej banalne wyjaśnienie o błędzie kopisty i zastanówmy się, czy przypadkiem nie jest to kolejny ślad prowadzący na Górę Athos? Dla mieszkańca Świętej Góry powinno być oczywiste, że region Chalkidiki był silnie związany z kultem Apollona. W czasach antycznych półwysep nosił nazwę Apolloniada i znajdował się na nim świątynia Apollona, a także ołtarz ofiarny poświęcony Demeter. Później na szczycie góry zbudowano świątynię ku czci Zeusa, nazywaną *Athos*, od której utrwała się późniejsza postać toponimu. Ponadto niedaleko wejścia na półwysep znajdowało się duże antyczne miasto Apollonia, jedno z głównych miast regionu Chalkidiki<sup>56</sup>. Skojarzenie pogańskiego boga – Apollona, prorokującego narodzenie z Dziewicy Syna Bożego, z rejonem Athosu mieści się, moim zdaniem, w granicach recepcji i wiedzy historycznej mnicha ze Świętej Góry, natomiast wydaje się bardzo wątpliwe w przypadku ruskiego korektora, gdyby weryfikacja *Proroctwa* z tekstem greckim miała zostać wykonana gdzieś pod Nowogrodem<sup>57</sup>. Taka przydawka mogła być czytelna jedynie w bałkańskim obszarze kulturowym (niezależnie od tego, czy przymiotnik „atoski” był użyty już w greckim kodeksie z Athosu, czy też wprowadził go słowiański korektor apokryfu albo jeden z późniejszych bałkańskich kopistów). Nie dziwi więc fakt, że

*държавен архив*, „Bulgaria Mediaevalis”, 4–5/2013–2014 (Studies in honour of Professor Vassilka Tăpkova-Zaitova), Sofia 2014, s. 248–250); И. Трифонова, *Сказанието на Афродитиан*, s. 75–78.

<sup>56</sup> W zasadzie w tym rejonie było kilka miast o tej nazwie, położonych bardzo blisko siebie, choć istniejących w różnym czasie, począwszy od Apolloni Chalcydyckiej (zburzonej ok. poł. IV w. p.n.e.), przez Apolonię Mygdońską (V w. p.n.e.– VIII w. n.e.), po istniejące do dziś, choć mające późnoantyczne korzenie – Apolonię (Απολλωνία) i Nową Apolonię (Νέα Απολλωνία). Do jednego z tych miast, w drodze z Amfipolis do Tessaloniki, przyszedł św. Paweł Apostoł, by głosić Ewangelię, choć bez powodzenia (Dz 7,1). Jednak już w czasach Konstantyna Wielkiego w rejonie tym było wielu chrześcijan i w Apollonii został powołany pierwszy biskup. Wkrótce zbudowano pierwsze świątynie oraz najprawdopodobniej również klasztor, dając tym samym początek tradycji monastycznej w rejonie Athosu jeszcze przed formalnym utworzeniem wspólnoty Świętej Góry, Zob. Порфирий (Успенский), *История Афона*, ч. 2, Киев 1877, s. 110–112, 134–135; W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Geography: Abacaenum-Hytanis*, Boston 1854, s. 161; M. Zahrt, *Olynth und die Chalkidier. Untersuchungen zur Staatenbildung auf der Chalkidischen Halbinsel im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, München 1971, s. 155–158.

<sup>57</sup> Mylący może być utworzony przez Bobrowa termin „nowogrodzka redakcja”, który odnosi się do najstarszej zachowanej kopii *Opowieści Afrodycjana* (Saw.). Odpis został sporządzony w Klasztorze pw. Narodzenia NMP w Nowogrodzie (tzw. Monaster Lisicki) w latach 90-ch XIV w., czyli niedługo po utworzeniu tego istotnego centrum piśmiennictwa i kultury cerkiewnej. Jednocześnie badacz podaje w wątpliwość prawdopodobieństwo korekty słowiańskiego tekstu *Opowieści* z greckim w tym monasterze i za bardziej prawdopodobnie miejsce takiej pracy uznaje rejon Góry Athos, z którym, *notabene*, mnisi Monasteru Lisickiego utrzymywali ożywione kontakty. Zob. А. Бобров, *Апокрифическое „Сказание Афродитиана”*..., s. 60–75 (zwł. s. 69, 75).

odpisy ruskie szybko korygują to wyrażenie do oczekiwanej w tym miejscu i logicznej formy „tebański”. Zwróćmy uwagę, że kopie grupy „serbskiej” nie identyfikują Apollona, tak więc nie możemy mieć pewności, czy postać tekstu z przydawką jest pierwotna czy wtórna. Przy okazji można wspomnieć jeszcze jeden, mogący mieć znaczenie, szczególnie grafologiczny, widoczny również jedynie w kopii Bon. W tytule (tzw. nasłowie) tekstu *Proroctwa*, dla zapisania imienia Apollona, użyto wystylizowanej greckiej litery alfa. W innych tekstach kodeksu Bon. w podobnych sytuacjach kopista stosuje zwyczajne cyryliczne „A”, co nakazuje sądzić, że taki zapis z alfą znajdował się protografie (lub protografach) dla Bon. i musiał być na tyle wyrazisty, że go regularnie kopiowano.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że analiza porównawcza kilku kopii *Proroctwa*, pozwala sądzić, że – przynajmniej dla części tradycji słowiańskiej – tekst stanowi integralną całość z tzw. „serbską” i „nowogrodzką” grupą *Opowieści Afrodycjana*, oraz że ich tekstologię należy badać w powiązaniu. *Proroctwo* jest, moim zdaniem, utworem należącym bez wątpienia do bizantyńskiej tradycji literackiej, którego greckiego tekstu należy poszukiwać. Powstanie takiego apokryfu dopiero na gruncie słowiańskim wydaje się wątpliwe z wielu powodów. Sama treść *Proroctwa* sugeruje, że powstanie apokryfu może być bardzo wczesne i wiązać się z obszarem, na którym obecne były choćby pozostałości wiedzy i wiary w wyrocznie. Kontekst fabuły *Proroctwa* pasuje do kultury świata greckiego basenu Morza Śródziemnego, a tekst powstał na greckojęzycznym obszarze Azji Mniejszej (podobnie jak *Opowieść Afrodycjana*, tereny Syrii ok. III–IV w. n.e.), być może w rejonie Miletu, na co wskazywać by mogła semicka forma imienia Bogurodzicy oraz liczbowy zapis przy użyciu archaicznej kopy. Tekst *Proroctwa* został przełożony na język słowiański wraz z *Opowieścią Afrodycjana* bardzo wcześnie, w okresie pierwszego carstwa bułgarskiego (X–XI w.), gdzie nowa religia nadal zmagająca się z pozostałościami pogaństwa i gdzie wiara w wieszczów, wyrocznie i przemawiające ludzkim głosem idole była zapewne jeszcze silna. Pełne zrozumienie treści apokryfu wymaga znajomości kontekstu historyczno-kulturowego, a ten jest wyraźnie bizantyński, a nie ruski. Najprawdopodobniej też tekst *Proroctwa* został przełożony wraz z *Opowieścią Afrodycjana* z tego samego greckiego kodeksu, w którym znajdowały się tematycznie ułożone nowotestamentowe apokryfy. Pierwszy przekład *Proroctwa* mógł posiadać pewne cechy dowolności, na co wskazują kopie grupy „serbskiej”, bądź też został wykonany z uszkodzonego archigrafu. W czasie późniejszej weryfikacji *Opowieści Afrodycjana* (nie później niż pod koniec XIV w.) sprawdzono też *Proroctwo o Chrystusie*, opierając się na greckim źródle, zawierającym oba teksty ułożone obok siebie<sup>58</sup>. Po tej korekcie przekład słowiański uzyskał najpełniejszą, znaną nam dziś, postać literacką, ze słownym zapisem liczby siedemdziesiąt sześć w enigmatycznym i wciągniętym do tekstu głównego głosem z imieniem Bogurodzicy (*Mariam* zredukowane do *Maria*); dokonano też pewnych uzupełnień w tekście głównym oraz zakończeniu (np. doprecyzowanie informacji o prorocztwie wyrytym w marmurowej płycie czy dodatkowa formuła doksologiczna). Zdecydowana większość znanych dziś kopii grupy „nowogrodzkiej” prezentuje

<sup>58</sup> Niewykluczone, że ma to związek z nowym (drugim) przekładem *Paraenesis* Efrema Syryjczyka, które zostało wykonane mniej więcej w tym czasie i miejscu (Athos, kon. XIV w.), co też wyjaśniałoby do pewnego stopnia częste występowanie wszystkich tych pism w tych samych kodeksach.

już zweryfikowany z greckim oryginałem wariant ruski z wtórnymi korektami (dopasowanie imienia do liczby, utrwalenie przydawki „tebański”), natomiast odróżniający się odpis Bon. (z przypuszczalnie archaicznymi cechami) należy do odrębnej tradycji południowosłowiańskiej, która dotarła na tereny zachodniej Rusi najpewniej z obszaru mołdawsko-wołoskiego, gdzie bytowały rękopisy bułgarskie z okresu drugiego carstwa.

W zakończeniu należy jeszcze podkreślić, że przedstawione tu uwagi stanowią jedynie hipotetyczny scenariusz tekstologii *Proroctwa o Chrystusie w pogańskiej świątyni boga Apollona* oparty na analizie dziewięciu (z piętnastu) dostępnych mi odpisów tekstu tego apokryfu i z pewnością muszą zostać zweryfikowane z pozostałym materiałem źródłowym. Jeśli moje wnioskowanie okaże się słuszne i znajdzie potwierdzenie w innych kopiach, wówczas niniejsze studium stanowić będzie nieznacznym wkład w badania nad literackimi związkami bizantyńsko-słowiańskimi i bałkańsko-ruskimi w okresie długiego słowiańskiego średniowiecza. Ostateczne potwierdzenie etapów ewolucji tekstu i dokonywanych korekt wymagałoby odnalezienia greckiego tekstu oryginału *Proroctwa*, co do którego istnienia w przeszłości, jak dotąd, nie mam żadnych wątpliwości<sup>59</sup>.

## SUMMARY

*Jan Stradomski*

### **Apocryphal “Prophecy About Christ in the Pagan Temple of Apollo” and its Significance for Studies on Relations Between Ruthenian Literature and the Balkans**

**Keywords:** Christian Apocrypha, prophecies about Jesus Christ, Byzantine and Slavic literature, translations, Cyrillic manuscripts

The “Tale Afroditian” is one of the most popular Christian Biblical apocrypha in the Byzantine-Slavic literature. In the Medieval Cyrillic manuscripts, it is accompanied by a brief text entitled “Prophecy About Christ in the Pagan Temple of Apollo.” There are assumptions that both texts have a common origin, even though the Greek text of the “Prophecy” has not been found to date. Thanks to the analysis of several copies of the “Prophecy”, it is possible to reconstruct the common history of both apocrypha in the Church-Slavonic literature, which once again confirms durable relations of the literature of the former Ruthenia with the Balkans. Copies of both apocrypha from the handwritten “Bonarówka Code” are very helpful in re-tracing some unclear moments in the textology of the “Tale of Afroditian” and the “Prophecy About Christ”.

---

<sup>59</sup> Serdecznie dziękuję Krasimirowi Stanczewowi, Sergiuszowi Temczinowi oraz Iwie Trifonowej, pierwszym czytelnikom i krytykom tego artykułu, za ich cenne podpowiedzi i inspirujące uwagi.