

ANDRZEJ FREJLICH

HAGIOGRAFIA BIZANTYŃSKA  
JAKO ŹRÓDŁO DO DZIEJÓW IKONY  
– ZAGADNIENIA WYBRANE

Hagiografia przeżywa obecnie swój renesans. Można wręcz mówić o swego rodzaju naukowej modzie. Wyrazem tego są nie tylko nowe interpretacje znanych już tekstów hagiograficznych, publikacje źródeł wcześniej nie wydawanych, ale przede wszystkim nowe edycje źródłowe i komputerowe bazy danych. Dobrym tego przykładem na gruncie bizantynistyki jest zainicjowana przez Aleksandra Kazhdana, hagiograficzna baza danych w Dumbarton Oaks Center w Waszyngtonie<sup>1</sup>. W środowisku bizantynistycznym problematyka ta jest wyjątkowo popularna. Ważnym impulsem intensyfikacji badań były prace Petera Browna, zwłaszcza tekst: *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*<sup>2</sup>, następnie symposium na uniwersytecie w Birmingham i opublikowane materiały<sup>3</sup>. W publikacji tej nie znalazły się wszystkie referaty wygłoszone w trakcie symposium. Część z nich otrzymała formę krótkich komunikatów. Wyjątkowo obiecujący, z punktu widzenia moich zainteresowań, tekst Nikolasa Gendle, *The Role of Byzantine Saint in the Development*

---

Dr Andrzej FREJLICH – adiunkt w Katedrze Historii Sztuki Kościelnej KUL; adres do korespondencji: ul. Konstantynów 1 „E”/5, 20-708 Lublin.

<sup>1</sup> *Dumbarton Oaks Hagiography Database*. Projekt ten rozpoczęto pod kierownictwem Alexandra Kazhdana i Alice-Mary Talbot, realizują go od strony naukowej: Alexander Alexakis, Stephanos Efthymiadis i Lee Francis Sherry. Asystentami projektu są: Deborah Fitzl i Peter Goodman. Na temat zawartości bazy danych, jej walorów użytkowych patrz: U. Z a n e t t i, *The „Dumbarton Oaks Hagiography Project”. Reflection of a User*, „Analecta Bolandiana” 115(1997), s. 166-193.

<sup>2</sup> „Journal of Roman Studies” 61(1971), s. 80-101.

<sup>3</sup> S. H a c k e l (ed.), *The Byzantine Saint*, London 1981.

*of the Icon Cult*<sup>4</sup>, zamyka się zaledwie w kilku stronach. Zasygnalizowane w nim zagadnienia nie zostały rozwinięte w dalszych pracach autora. W latach dziewięćdziesiątych badania nad hagiografią jeszcze się intensyfikują. Szczególnie ważna i inspirująca jest książka Katii Galateriotou *The Making of a Saint*<sup>5</sup>. Jest to jednak praca historyka, tylko w niewielkim stopniu poruszająca interesujące mnie zagadnienia, choć nie pozbawiona wielu cennych intuicji, godnych rozwinięcia w badaniach historii sztuki. Podobne podejście prezentuje Rosemary Morris w pracy *Monks and Laymen in Byzantium, 843-1118*<sup>6</sup>. Chociaż analizuje ona wnikliwie relacje mnichów z otaczającym światem wiernych, nie poświęca w ogóle uwagi problematyce sztuki w kręgach zakonnych, a zwłaszcza ikonie, która była jednym ze środków komunikowania się monastycznego świętego ze społecznością wiernych. Podczas sympozjum: *The Holy Image w Dumbarton Oaks Center* w 1990 roku, którego materiały w wyborze opublikowano w „Dumbarton Oaks Papers”, wygłoszono wiele cennych spostrzeżeń na interesujący mnie temat. Wyjątkowo ważne z tego punktu widzenia były referaty Gilberta Dagróna i podwójnego autorstwa: Alexandra Kazhdana i Henry’ego Maguire. Ten ostatni: *Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art* jest szczególnie istotny, charakteryzuje bowiem zespół tekstów hagiograficznych pod kątem ich przydatności w badaniach nad ikonami, uwzględnia kilka żywotów świętych, w których znalazły się uwagi na temat ich ikon oraz znaczenia ikon w propagowaniu kultu tych świętych<sup>7</sup>. Henry Maguire kontynuuje zapoczątkowaną tym tekstem problematykę ikonografii hagiograficznej: *Disembodiment and Corporeality in Byzantine Images of the Saints*<sup>8</sup>. Ukoronowaniem tych badań jest najnowsza książka: *The Icon of their Bodies. Saints and their Images in Byzantium*<sup>9</sup>. Praca ta wyodrębnia wizerunki poszczególnych grup świętych, rekonstruuje ich kanon portretowy. Obok materiału artystycznego podstawą analiz są wszelkiego typu teksty hagiograficzne i literackie – najczęściej

---

<sup>4</sup> S. 181-186.

<sup>5</sup> *The Making of a Saint. The Life, Time and Sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge 1991.

<sup>6</sup> Cambridge 1995.

<sup>7</sup> G. D a g r ó n, *Holy Image and Likeness*, „Dumbarton Oaks Papers” 45(1991), s. 23-33; A. K a z h d a n, H. M a g u i r e, *Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art*, tamże, s. 1-22.

<sup>8</sup> W: B. C a s s i d y (ed.), *Iconography at the Crossroads*, Princeton 1993, s. 75-90. Książka ta jest zbiorem materiałów z kolokwium zorganizowanego przez Index of Christian Art na Uniwersytecie Princeton w dniach 23-24 marca 1990 roku.

<sup>9</sup> Princeton 1996.

poetyckie, portrety poszczególnych świętych. Praca jest przede wszystkim próbą syntezy portretu głównych kategorii bizantyjskich świętych i z tego powodu nie wchodzi w bardziej dogłębne analizy przedstawień poszczególnych świętych, jest jednak modelowym wręcz przykładem wykorzystania źródeł tekstowych w pracach historyka sztuki.

### ANASTAZY PERSKI – NAWRÓCENIE

Rola wizerunków świętych jako czynnika stymulującego akt nawrócenia na chrześcijaństwo uwidacznia się w wielu tekstach hagiograficznych. Pokrótce przeanalizuję tu jeden z nich, wprawdzie dość ekskluzywny, ale zawierający kilka istotnych aspektów oddziaływania wizerunków. Pochodzą one z żywota św. Anastazego-Megundata, zwanego także Anastazym Perskim. Jako konwertyta z zoroastrizmu na chrześcijaństwo został zgładzony na polecenie szacha Chosroesa II 22 stycznia 628 roku. Jego żywot, napisany po grecku w chalcedońskim środowisku monastycznym Palestyny wkrótce po śmierci świętego, jest jednym z niewielu zachowanych żywotów perskich męczenników okresu panowania tego władcy<sup>10</sup>.

Jak pisze biograf, jego dążenie do poniesienia śmierci męczeńskiej ma swoje źródło w wydarzeniach jeszcze sprzed nawrócenia i przyjęcia chrztu. Po dezercji z armii perskiej Magundat schronił się u perskiego złotnika – chrześcijanina w Hierapolis. W tym mieście zetknął się z chrześcijaństwem i znalazł się w chrześcijańskich kościołach, w których oglądał wizerunki świętych męczenników. Pouczono go o treści i znaczeniu tych przedstawień, co rozbudziło jego zainteresowania w tym kierunku. Później na chrzcie w Jerozolimie przyjął imię Anastazy. Wstąpił do klasztoru w pobliżu tego miasta<sup>11</sup>. Pilnie studiował żywoty świętych męczenników, pragnąc tak jak oni ponieść śmierć za wiarę.

---

<sup>10</sup> B. F l u s i n, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au d'ebut du VII<sup>e</sup> siècle*, I: *Les textes*; II: *Commentaire*, Paris 1992.

<sup>11</sup> Na temat pobytu w klasztorze, w którym Anastazy spędził siedem lat (620-627) zob. F l u s i n, *Saint Anastase*, II, s. 185-188; J. P a t r i c h, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Forth to Seventh Centuries*, Washington D.C. 1995, s. 327-328, *Dumbarton Oaks Studies* 32.

Zainteresowanie męczennikami i ideą męczeństwa rozwinęło się pod wpływem wizerunków pokrywających ściany kościołów. Wola ich naśladowania została pogłębiona w wyniku lektury żywotów – literackich wizerunków, której pilnie oddawał się w czasie swego krótkiego życia w klasztorze. Autor *Żywota świętego Anastazego*, zapewne mnich działający w tym samym co on środowisku, głównym motywem biografii uczynił ideę *imitatio*, która prowadzi do świętości. Jak trafnie pisze G. J. Reinink „the hagiographer by writing the Life of Anastasius is painting an icon of a holy man, a portrait of spiritual authority, in which the readers or auditors should recognize that the subject of this Life occupies a legitimate place in the choir of his holy predecessors”<sup>12</sup>.

#### TEODOR Z SYKEON – DROGA DOSKONAŁOŚCI

Teodor, mimo że urodził się w małej wiosce Sykeon w Galatii w Azji Mniejszej i niemal całe życie spędził w tym regionie, uznany został za jednego z bardziej znaczących świętych Kościoła Bizancjum<sup>13</sup>. Już za życia uznawany był przez współczesnych za świętego.

Szczegóły jego biografii przybliżyła nam praca napisana przez jego ucznia Georgiosa, najprawdopodobniej już po śmierci świętego. Tekst jest wyjątkowo obszerny – składa się ze 170 rozdziałów i zawiera bardzo bogaty materiał do historycznej analizy. Zachowało się wiele średniowiecznych manuskryptów żywota, często występują one pod różnymi tytułami. W Bibliotece Marciana w Wenecji przechowywany jest kodeks (gr. 359), którego tytuł w pełni oddaje zawartość dzieła. W języku polskim brzmi on następująco: *Życie naszego ojca Świętego Teodora opata w Sykeon: napisane przez jego ucznia Georgiosa, kapłana i opata tego samego klasztoru*<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> *Babai the Great's Life of George and the Propagation of Doctrine in the Late Sasanian Empire*, w: J. W. D r i j v e r s, J. W. W a t t (ed.), *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Cristian Orient*, Leiden–Boston–Koln 1999, s. 172. Literackie źródła takich ujęć hagiograficznych analizuje: F l u s i n, *Saint Anastase*, t. II, s. 194-196.

<sup>13</sup> Zwięzły biogram świętego i podstawowa bibliografia zob: A. K a z h d a n, *Theodore of Sykeon*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. III, New York–Oxford 1991, s. 2045-2046.

<sup>14</sup> Charakterystyka tekstu, formacji intelektualnej autora i bliższe dane na jego temat zob.: R. C o r m a c k, *Writing in Gold. Byzantine Society and its Icons*, London 1985, s. 17-20.

Nie znamy pewnej daty urodzenia Teodora. Wiadomo, że urodził się za panowania Justyniana I, zmarł natomiast w 613 roku. Jak mówi tekst hagiograficzny, już poczęcie dziecka miało znamiona cudowności. Jego matka, która była prostytutką, miała sen, iż do jej łona zstępuje z nieba gwiazda, co zostało zinterpretowane przez miejscowego świątobliwego męża, jak i biskupa Anastasiopolis (stolica Galatii), jako znak wybrania dziecka przez Boga. Już w dziecięcym wieku Teodor zdradzał skłonność do praktyk ascetycznych. Każdą wolną chwilę spędzał w kościele św. Jerzego w Sykeon, gdzie studiował Pismo św. i umartwiał się. W wieku dwunastu lat przeżył atak morowego powietrza. W stanie agonalnym zanieśono go do kościoła św. Jerzego w pobliżu wioski i złożono u wejścia do sanktuarium. Jak relacjonuje to żywot, zdarzył się cud – dzięki interwencji ikony został uzdrowiony. Z ikony Chrystusa wiszącej powyżej spłynęły na niego krople rosy. To wydarzenie zadecydowało o dalszych kolejach jego życia. Jeszcze bardziej oddalił się od codziennego życia, zamknął się w kościele św. Jerzego. Postanowił wyuczyć się wszystkich psalmów na pamięć, co było zwyczajową praktyką każdego mnicha. Postępy nie przychodziły jednak zbyt łatwo. Szczególną trudność sprawiał mu Psalm 17. Działo się tak aż do chwili, gdy w kościele św. Krzysztofa w pobliżu wioski prosił Boga o dar szybkiego przyswojenia psalmów (rozdz. 13). Najpierw modlił się, leżąc na ziemi, ale gdy swą prośbę skierował do Chrystusa w wiszącej w kościele ikonie, został wysłuchany. Znakiem przyjęcia jego błagania był smak nieopisanej słodyczy, który poczuł, wpatrując się w ikonę. W interpretacji autora tekstu, wydarzenie to staje się potwierdzeniem właściwego wyboru drogi życia, akceptacji jego osoby jako mnicha.

W wieku czternastu lat rozpoczął regularne życie monastyczne, opuścił dom i zamieszkał przy kościele św. Jerzego. Wykuł grootę poniżej sanktuarium i zamknął się w niej od święta Epifanii aż do Palmowej Niedzieli. Akty ascezy podjęte przez niego zyskały akceptację i pochwałę biskupa Anastasiopolis. W tym czasie miał miejsce pierwszy cud dokonany przez niego. Uzdrowił chłopca opętanego przez demony. Na dalszych kartach *Żywota* motyw uzdrowienia działanego za pomocą znaku krzyża kreślonego na czole olejem z lampy płonącej w kościele będzie się powtarzał.

Szybko przeszedł kolejne stopnie ordynacji duchowej i w niekanonicznym wieku lat osiemnastu wyświęcony został na kapłana. Aby w pełni przygotować się do podjęcia trudów życia monastycznego, Teodor opuścił rodzinną wioskę i udał się do Ziemi Świętej. Tu pielgrzymował do miejsc związanych z życiem Chrystusa, odwiedzał klasztory i pustelnie sławnych wówczas eremitów, rozsiane wokół Jerozolimy i Betlejem. Prosił o porady najbardziej surowych ascetów owych czasów. Ukoronowaniem tych duchowych przygotowań

u samego źródła chrześcijańskiego monastycyzmu był *anielski habit mnicha*, otrzymany z rąk archimandryty klasztoru Najświętszej Maryi Panny w Choziba w pobliżu Jerycho<sup>15</sup>. Przyodziany w habit i zaznajomiony z praktykami ascetycznymi mnichów palestyńskich wrócił do domu. Przyjął ucznia i sam praktykował wyczerpującą ascezę, co przydało mu opinię świętego. W trakcie tych praktyk popadł w ciężką chorobę, ale wrócił do zdrowia dzięki kolejnej w jego życiu interwencji ikony. Jak to relacjonuje *Żywot*, była to ikona świętych lekarzy Kosmy i Damiana. Leżąc złamany chorobą, ujrzał obu świętych, którzy wyglądali dokładnie tak jak na znanych mu ikonach. Zbadali jego puls i poprosili aniołów śmierci, aby wstrzymali się jeszcze chwilę. W tym czasie udali się do nieba i uprosili u Boga przedłużenie życia Teodorowi.

Monastyczna wspólnota w Sykeon powiększała się. Teodor, pragnąc skupić się na ascezie, zrezygnował z kierowania klasztorem. Opatem został jego pierwszy uczeń Filomenos. Poprawiła się sytuacja materialna klasztoru, skoro stał się on odbiorcą ekskluzywnych przedmiotów liturgicznych wykonanych w samym Konstantynopolu. Szczegóły ich nabycia szerzej rozwija *Żywot*, ponieważ wiąże się z tym faktem kolejny znak świętości Teodora. Dokonał on szczegółowych oględzin nowych nabytków: pateny i kielicha. Mimo kunstownej roboty złotniczej, nakazał natychmiastowe ich przetopienie przed użyciem do celów liturgicznych, chociaż opatrzone były odpowiednimi znakami, potwierdzającymi najwyższą jakość srebra. Ponowna wizyta w pracowni złotniczej dostarczyła uzasadnienia decyzji Teodora, naczynia wykonano z przetopionej zastawy stołowej, należącej pierwotnie do prostytutki.

Zwolniony z obowiązków kierowania wspólnotą Teodor odbył liczne podróże nie tylko po Galatii i innych prowincjach Azji Mniejszej, ale ponownie udał się do Jerozolimy, gdzie miały miejsce następne jego cuda. Jego sława tak wzrosła, iż podczas pobytów w macierzystym klasztorze był odwiedzany przez liczne rzesze wiernych i potrzebujących. Jednym z najznamienitszych wśród nich był przyszły cesarz Maurycy. Teodor przepowiedział mu tron. Proroctwo to zjednało mu przyjaźń cesarza i wpływy na dworze. W znaczący sposób odbiło się także na materialnym statusie jego wspólnoty, która zyskała liczne uposażenia.

Po śmierci biskupa Anastasiopolis Teodor został powołany na to stanowisko. Przeniósł się do miasta, ale praca administratora diecezji odrywała go od życia klasztornego. Dlatego też ponownie udał się do Palestyny, zamknął

---

<sup>15</sup> Autor *Żywota* dodaje, że opat dokonał obłuczyn przybysza, który tylko czasowo przebywał w klasztorze, utwierdzony wizją o słuszności swego postępowania (rozdz. 24).

się w klasztorze Mar Saba nad Morzem Martwym, gdzie w odosobnieniu spędził kilka miesięcy. Nakłoniony jednak został do powrotu do obowiązków w diecezji<sup>16</sup>. Tu jeszcze bardziej wzrósł jego status społeczny i sława świętości. Po ponad dziesięciu latach sprawowania urzędu prosił o zwolnienie z obowiązków i zgodę na stały powrót do Sykeon. Po długotrwałych perypetiach dopiero patriarcha Konstantynopola przychylił się do tej prośby. Także cesarz był zaangażowany w tę sprawę. W efekcie tych działań nawet w klasztorze mógł honorowo nosić omoforion, znak godności biskupiej.

Liczne zaproszenia i prośby z kręgów najwyższej władzy politycznej i kościelnej ściągnęły go do Konstantynopola. *Żywot* opisuje ten pierwszy pobyt w stolicy jako serię spektakularnych aktów, uzdrowień i innych cudów. Między innymi z nieuleczalnej choroby uzdrowiony został syn cesarza. Jego wspólnota w Sykeon otrzymała kolejne przywileje, a opat klasztoru był wybierany i akceptowany jedynie za zgodą patriarchy Konstantynopola, bez zależności od lokalnych biskupów.

Klasztor wzbogacił się o relikwie św. Jerzego. W rozdziale 103 *Żywot* mówi też o portrecie, najprawdopodobniej przedstawiającym Teodora, który umieszczono w oratorium jednego z kościołów w klasztorze. Kilka rozdziałów dalej jest mowa o kolejnej chorobie świętego. I tu istotnym elementem narracji jest ikona. W tym jednak zdarzeniu święty przyjął bardziej aktywną rolę. Aby przezwyciężyć chorobę, podjął podróż do miasta Sozopolis w Pizydii, gdzie w kościele Najświętszej Maryi Panny przechowywana była sławna ikona wydzielająca cudowny olej o słodkim zapachu. Podczas modlitwy Teodora przed ikoną olej zebrał się w dużą kroplę i spłynął wprost na jego oczy.

Po tym fakcie nastąpiła kolejna podróż do Konstantynopola. Jej głównym celem było uzyskanie akceptacji dla nowego opata w Sykeon po śmierci poprzednika, kolejne cuda uczynione przez Teodora na dworze cesarskim. Z tym pobylem w Konstantynopolu wiąże się wydarzenie wzmiankowane w rozdziale 139, chociaż marginalne z punktu widzenia wagi całości tekstu hagiograficznego, jednak dla historyka sztuki bardzo cenne. Historia rozgrywa się w jednym ze stołecznych klasztorów, w którym rezydował Teodor podczas pobytu w mieście. Mnisi monasteru zaangażowali malarza, aby potajemnie z ukrycia wykonał portret – ikonę świątobliwego męża. Ten studiował rysy

---

<sup>16</sup> W Ławrze św. Saby zamieszkał w celi znakomitego mnicha Andreeasa, spędzając kilka miesięcy w absolutnym milczeniu i bezruchu, siedząc na małym stołku. Spotkało się to z ogromnym uznaniem braci w klasztorze. Ten niezbyt długi pobyt i powrót do obowiązków biskupich nastąpił po sennie wizji, w której sam św. Jerzy nakazywał mu powrót ( rozdz. 63). Porównaj także: P a t r i c h, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, s. 325.

świętego przez niewielką szczelinę w ścianie jego pokoju. Kiedy już dzieło było gotowe, zaniesiono je do świętego z prośbą o błogosławieństwo. Teodor pobłogosławił portret, ale przy tej okazji wygłosił kilka uwag na temat istoty związku pierwowzoru i kopii w ikonie<sup>17</sup>.

Ostatnie rozdziały *Żywota* ukazują końcowe sekwencje jego życia. Choroba i krótkotrwałe ozdrowienie tym razem pozbawione są aktywnego udziału ikony. Teodor przeżywa natomiast wizję niebios jako zapowiedź mającej nastąpić śmierci. W tych ostatnich chwilach życia odwiedza go jeszcze kolejny cesarz, Herakliusz, z prośbą o błogosławieństwo w drodze na wyprawę wojenną przeciwko Persom.

Teodor przepowiedział swą rychłą śmierć. Zmarł 22 kwietnia 613 roku. Wiadomość ta szybko dotarła do Konstantynopola, gdzie patriarcha Sergiusz odprawił specjalne nabożeństwo w kościele Mądrości Bożej i zarządził coroczne wspomnienie liturgiczne.

Robin Cormack dokonuje szczegółowej analizy tekstu *Żywota*. Skupia się na roli sztuki w tekście hagiograficznym, wyraźnie akcentując znaczenie czynnika wizualnego w biografii: „the role of the visual was essential in the establishment of his power in society”<sup>18</sup>. Dla historyka sztuki i kultury Bizancjum jest to nieocenione źródło wiedzy o okresie, z którego pochodzi stosunkowo niewiele zachowanych zabytków. Z narracji tekstu wyławiamy dużą ilość szczegółów na temat architektury, zwłaszcza sakralnej, jej artystycznego wystroju, liturgicznego wyposażenia. Widać wyraźną predylekcję do szczegółowych opisów stroju, noszonych ozdób, wszelkich zewnętrznych przejawów bogactwa. Zabiegi te mają głównie na celu podkreślenie społecznego statusu świętego, jego miejsca w hierarchii kościelnej. Jeśli autor szczegółowo rozwija historię rezygnacji Teodora z urzędu biskupiego i jednocześnie przyznanie mu prawa dożywotniego noszenia oznak tej godności, to czyni tak po to, aby uświadomić czytelnikowi, iż to sam Teodor wybrał anielski habit mnicha, odrzucając oznaki dostojeństwa przyznane mu przez najwyższe autorytety państwa i Kościoła.

W tekście tym dwukrotnie pojawia się motyw ikony samego Teodora. W pierwszym przypadku jest to ikona specjalnie zamówiona dla bocznej kaplicy kościoła św. Michała, umieszczona w miejscu, w którym była sypialnia świętego. Brak jednak bliższych informacji na temat autora i okoliczności

---

<sup>17</sup> A.-J. Festugière, *Vie de Theodore de Sykeon* I, s. 109, 110. Zob. także: M a g u i r e, *The Icon of their Bodies*, s. 7-8.

<sup>18</sup> Dz. cyt., s. 42; rozwinięcie zagadnienia obecności i znaczenia elementu wizualnego w życiu świętego tamże, s. 39-49.



powstania dzieła (Rozdz. 103). Mamy tu więc do czynienia z portretem – ikoną, powstałą jeszcze za jego życia. Druga ikona należy do tej samej kategorii, ale jest to przypadek bardziej spektakularny. Jej historia wzmiankowana była już powyżej. Żywot mówi nam o odbiorcy dzieła, którym był stołeczny klasztor, o autorze i procesie malowania modelu. Oryginalności dodaje historii fakt malowania świętego z ukrycia. Drugi taki przypadek w dziejach ikony, dokładniej opisany, znamy z żywota Ireny, opatki klasztoru Hryzobalanton w Konstantynopolu<sup>19</sup>. Tworzenie ikon już za życia świętych, chociaż piętnowane przez władze kościelne, jest jednak faktem, jak świadczą o tym dwa wymienione źródła hagiograficzne. Bezspornym faktem jest także cześć oddawana świętym już za ich życia. Żywot mówi nie tylko o ikonie stworzonej dla lokalnej społeczności wiernych, w której żył nasz bohater, ale i o zamówieniu monastycznej wspólnoty ze stołecznego Konstantynopola. Widocznie sława jego świętości była już powszechna.

Lektura tekstu żywota wyraźnie uwidacznia dwa zasadnicze aspekty egzystencji i funkcjonowania ikony. Jest ona aktywnym, czasami wręcz kluczowym czynnikiem kierującym losami Teodora. Ukazuje swą moc w granicznych momentach jego życia – zagrożenia śmiercią. Rozstrzyga o wyborze właściwej drogi życia. Ułatwia osiągnięcie kolejnych stopni monastycznej doskonałości. Te wszystkie mieszczące się w kategorii cudu wydarzenia, w których obecność ikon jest wyraźnie uwypuklona, a poprzez nie manifestuje się działanie łaski Boga, eksponują nadprzyrodzoną siłę samego Teodora. Są najwyższym argumentem jego świętości, dowodem specjalnego wybrania go przez Boga. Tu ujawnia się właśnie drugi aspekt istnienia ikony. Jest ona dowodem świętości. Koleje życia Teodora, jego postawa i rola, jaką odegrał w lokalnej społeczności, a także w środowisku stołecznym, przynoszą mu uznanie wiernych i przekonanie o świętości. Potwierdzeniem tego, dodajmy – w świetle żywota jednym z decydujących, jest fakt malowania jego ikon już za życia. Ikona jest w tym przypadku dowodem wiary w świętość człowieka. Jest wyrazem oddania mu czci, a także jego ekwiwalentem. Zastępuje go w chwilach fizycznej nieobecności, jest „przedłużeniem” mocy świętego.

W tej skrótovej analizie pomijam fakt wiary samego Teodora w cudowną moc i działanie ikon. Przez tę wiarę i praktyki dewocyjne sprawowane wobec

---

<sup>19</sup> J. O. Rosenqvist, *The Life of St. Irene, Abbess of Chrysobalanton*, Uppsala 1986, s. 88-100.

ikon jawi nam się on jako model wiernego, poprzez który każdy kształtować może swoją postawę religijną.

#### ANTOUSA Z MANTINEON – OBRONA IKON

Hagiografia zna dwie święte o tym imieniu. Nas interesuje Antousa, opatka klasztoru w Mantineon w Paflagonii. Druga święta, córka cesarza Konstantyna V, była jej niemal współczesna, otrzymała najprawdopodobniej imię na cześć opatki, ponieważ ta przepowiedziała cesarzowej Eudoksji jej narodziny<sup>20</sup>.

Mimo iż żaden przekaz ikonograficzny na jej temat nie przetrwał, a kult miał zasięg ograniczony czasowo i terytorialnie, jest to postać godna zainteresowania historyka sztuki, a w szczególności badacza ikon. Podobnie jak w dwóch poprzednich przypadkach sięgamy do tekstów hagiograficznych. Antousę znamy z dwóch źródeł: krótkiego wspomnienia w *Synaxerionie z Konstantynopola*, pod datą 27 lipca; żywota Romanosa Neomartyra, jej ucznia, który zginął z rąk Arabów w 780 roku, w którym pewne fragmenty poświęcone są świętej. Zgodnie z sugestią C. Mango nota w *Synaxerionie* może być skrótem z oryginalnego *vita*, powstałego w końcu VIII wieku, okresie wzmożonej aktywności w literaturze hagiograficznej<sup>21</sup>.

Ponieważ żadne przekazy historyczne na jej temat nie przetrwały, musimy opierać się na bardzo ogólnych przesłankach. Jeśli zgodnie z sugestiami Mango przyjmujemy, że Antousa założyła klasztor Mantineon nie później niż ok. 740 roku<sup>22</sup>, musiała się zatem urodzić w początkach VIII wieku. Zmarła ok. 771 roku. Jest to rok, w którym wysłała swego ucznia Romanosa z misją, zakończoną jego męczeńską śmiercią<sup>23</sup>.

Nota w *Synaxerionie* ma charakterystyczną dla tekstów hagiograficznych formę. Informuje, że Antousa żyła za panowania cesarza Konstantyna V.

---

<sup>20</sup> C. M a n g o, *St. Anthusa of Mantineon and the Family of Constantine V*, „*Analecta Bollandiana*” 100(1982), s. 401-409.

<sup>21</sup> Tamże, s. 403.

<sup>22</sup> Tamże, s. 408.

<sup>23</sup> A. - M. T a l b o t (ed.), *Byzantine defenders of images. Eight saints lives in english translation*, Washington D.C. 1998, s. 13; tłumaczenie żywota: P. P e e t e r s, *St. Romain le neomartyr (1 mai 780) d'apres un document georgien*, „*Analecta Bollandiana*” 30(1911), s. 393-427.

W cnotach doskonaliła się od dzieciństwa, gardząc życiem światowym i odrzucając je. Żyła w górach i grotach, pragnąc jedynie spokoju. W tym czasie w okolicach Mantineon żył pewien mnich i kapłan o imieniu Sissinios, który wydoskonalił się niemal we wszystkich cnotach. Antousa postanowiła naśladować go we wszystkim. Mnich stał się jej duchowym przewodnikiem, nakłonił ją także do kierowania wspólnotą monastyczną. Przepowiedział, iż będzie przewodziła grupie dziewięciuset mnichów. Otrzymała od niego tonsurę i polecenie, aby osiadła na maleńkiej wyspie na jeziorze. Tam dalej doskonaliła się w praktykach ascetycznych. Pewnego razu, będąc u Sissiniosa, usilnie prosiła go o budowę kaplicy dedykowanej św. Annie. Ten obiecał jej to, jednocześnie przepowiedział dokładną datę swojej śmierci. Gdy wokół Antousy zgromadziło się niemal trzydzieści mniszek, a kaplica była już gotowa, nadszedł przepowiedziany przez świętego starca dzień jego śmierci. Wkrótce wspólnota monastyczna rozrosła się znacznie, wtedy Antousa utworzyła dwa odrębne konwenty: żeński przy kościele Matki Bożej na wyspie i męski przy kościele pod wezwaniem Apostołów na stałym lądzie. Teraz ona stała się duchowym przywódcą, zyskując pozycję, jaką niegdyś posiadał Sissinios. Najbardziej charakterystyczną wyróżniającą ją cechą była zdolność odkrywania wszelkich nowych herezji. To rozślawiło ją do tego stopnia, iż wieści o niej dotarły nawet do cesarza. Konstantyn zapragnął przekonać ją do swych ikonoklastycznych poglądów. I tu właśnie rozpoczyna się interesujący nas fragment tekstu<sup>24</sup>.

Cesarz wysłał na prowincję swoich ludzi, których zadaniem było dobrowolnie lub siłą nakłonić świętą do przyjęcia jego teologicznych poglądów. Ci pochycili opatkę wraz z jej siostrzeńcem, który w jej imieniu kierował męskim konwentem. Zagrabili też dużą liczbę świętych wizerunków zarówno w postaci obrazów tablicowych, jak i przedstawień na szatach. Siotrzeniec natychmiast poddany został wymyślnym torturom, ale wspierany duchowo przez Antousę nie wyrzekł się swoich poglądów. Wysłannicy cesarza, mimo iż niemal pozbawili go życia, nie uzyskali niczego. Został uwolniony. Następnie torturom poddano samą opatkę. Były one jeszcze bardziej wyszukane. Między innymi na jej głowie palono ikony, a stopy okładano żarzącymi się węglami. Mimo to, dzięki łasce Boga, pozostała nietknięta. W tym wypadku również nie udało się uzyskać zmiany poglądów religijnych, skazano ją więc

---

<sup>24</sup> Korzystałem z angielskiego tłumaczenia tekstu zaczerpniętego z *Synaxarionu* na dzień 27 lipca. Przekład i wstęp autorstwa Alice-Mary Talbot w: T a l b o t (ed.), *Byzantine defenders of images*, s. 13-19.

na wygnanie. Próby nakłonienia jej do przyjęcia poglądów obrazoburczych nie kończą się na tym. Cesarz postanowił spotkać się z nią osobiście podczas przemarszu wraz z całą swą armią przez prowincję. Wezwał Antousę przed swe oblicze, ale wszelkie zamiary przeciwko niej powstrzymane zostały przez nagłą ślepotę, która dotknęła władcę dzięki jej modlitwie. Ta przepowiedziała także cesarzowej, zapewne Eudoksji, narodziny bliźniąt. Gdy cesarzowa usłyszała tę radosną wiadomość, obdarowała klasztory kierowane przez opatkę licznymi nadaniami, a cesarz tyran powstrzymał się od dalszych ataków na nią. W tym miejscu tekst hagiograficzny z właściwą sobie emfazą mówi: i tak oto cnota ma moc uciszania dzikich bestii i przemiany wrogów w przyjaciół<sup>25</sup>.

Aktywny udział Antousy w wydarzeniach najbardziej burzliwej fazy sporów ikonoklastycznych czyni z niej synonim obrońcy ortodoksji. Jest ona tutaj jednocześnie reprezentantem dwóch grup, które tradycyjnie postrzegane były jako obrońcy wizerunków: środowisko monastyczne i kobiety. Choć historia zna wiele kobiet, które wsławiły się obroną kultu ikon, Antousa jest jedyną wśród nich, która uznawana jest za męczennicę okresu ikonoklazmu, mimo że faktycznie nie poniosła śmierci, broniąc swych poglądów<sup>26</sup>.

W celu wskazania wagi tekstów hagiograficznych dla dziejów kształtowania się ikony i jej kultu w Bizancjum przywołane zostały w powyższym artykule trzy przykłady. O doborze tych właśnie tekstów zdecydował głównie fakt, iż pochodzą one faktycznie lub uznawane są za źródła powstałe w okresie najbardziej twórczym dla kształtowania się koncepcji ikony, czyli w VII-IX wieku. Z mnogości dostępnych nam żywotów wybrałem te właśnie, gdyż mówią o postaciach czczonych w kręgach Bizancjum, a nam, przedstawicielom chrześcijaństwa zachodniego, prawie nie znanych. Nawet z tak pobieżnej analizy źródeł nasuwa się jeden zasadniczy wniosek – hagiografia jest kapitalnym materiałem dla badacza sztuki, daje tak ważną dla współczesnej nauki odpowiedź na pytanie o kontekst społeczny funkcjonowania ikon.

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 18.

<sup>26</sup> Roli kobiet w sporach ikonoklastycznych poświęcony jest artykuł: A. K a z h d a n, A.-M. T a l b o t, *Women and Iconoclasm*, „Byzantinische Zeitschrift” 84/85(1991/1992), s. 391-407.

---

THE BYZANTINE HAGIOGRAPHY AS A SOURCE FOR STUDIES  
OF THE HISTORY OF THE ICON – SELECTED PROBLEMS

S u m m a r y

In the circles of people studying Byzantium hagiography is experiencing its revival. Also history of art ever more courageously reaches for hagiographic texts. For one studying the theory and history of the icon they are an excellent source; and the source is still far from being fully used. The three examples of saints' lives chosen for the needs of the above article come from the most creative period in the development of the icon: the 7<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> centuries. They distinctly show us the process in which the conception of the icon was formed as well as the forms of its cult and the social context for the functioning of icons were shaped. The aim of the article, whose author is at present preparing a book devoted to the way the icon functioned in Byzantium's monastic circles, is also to draw the reader's attention to the significant role of monastic saints in the process of forming the icon in Byzantium. The three figures presented here are monastic saints. The life of the first of them shows the role of the icon in the act of conversion to Christianity; in the second case the motif of the icon appearing again and again in the hagiographic text is a kind of testimony to sainthood; and the third text shows the saint woman as an uncompromising defender of icons in the period of iconoclasm.

*Translated by Tadeusz Karłowicz*