

Piotr Łukasz Grotowski

Konstantynopol w oczach Haruna ibn Jahja i Dobryni Jędrzejkowicza : kilka uwag o wartości relacji przybyszów odwiedzających stolicę Cesarstwa

Series Byzantina 2, 55-85

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Konstantynopol w oczach Haruna ibn Jahja
i Dobryni Jędrzejkowicza – kilka uwag o wartości relacji
przybyszów odwiedzających stolicę Cesarstwa*

Piotr Łukasz Grotowski*

Rozległość zniszczeń, rozproszenie ocalałej spuścizny artystycznej stolicy Cesarstwa bizantyńskiego oraz utrudnienia w prowadzeniu prac archeologicznych na obszarze gęsto zaludnionego miasta sprawiają, że w rekonstruowaniu jego obrazu artystycznego w średniowieczu jesteśmy w znacznej mierze zdani na świadectwa literackie. Na informacje o budowlach i zgromadzonych w nich dziełach sztuki napotykamy sporadycznie w relacjach historycznych, homiliach i hagiografii. Niestety, szczególnie cenne dokumenty o charakterze inwentarzowym zachowały się w bardzo niewielkiej ilości. Natomiast wiarygodność przekazu popularnych wprawek retorycznych – tzw. *ekfrasis* (ekfraz) ograniczają konwencja i stale powielane w nich toposy literackie¹. W tej sytuacji szczególną rolę dla rekonstrukcji zasobów dzieł sztuki zgromadzonych w Konstantynopolu, a także osadzenia ich w pierwotnej funkcji związanej z rytuałem kościelnym i ceremoniałem dworskim odgrywają relacje obcokrajowców. Przybywali oni do Bizancjum

* Autor jest stypendystą krajowym Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.

¹ O wartości ekfraz w badaniach nad sztuką Bizancjum zob. C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312–1453. Sources and Documents*, Toronto–Buffalo–London 1986, s. XI oraz zebrane przez autora przykłady, *ibidem*, *passim*; H. Maguire, *Truth and Convention in Byzantine Description of Works of Art*, „Dumbarton Oaks Papers”, 28 (1974), s. 113–140; idem, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton 1994, s. 13–52; H. Belting, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*, Chicago 1994, *passim*; Focjusz Patriarcha Konstantynopola, *Homilia X*, przekł. M. Dzielska, wstęp A. Różycka-Bryzek, „Znak”, 66 (1994), s. 57–61. Na temat antycznej tradycji i średniowiecznej formuły greckiej ekfrazy zob. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München 1897, s. 414, 454–456; P. Friedländer, *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius*, Leipzig 1912, s. 83–103; a ostatnio R. Webb, *The Aesthetics of Sacred Space: Narrative, Metaphor and Motion in Ekphraseis of Church Buildings*, „Dumbarton Oaks Papers”, 53 (1999), s. 59–74; E. M. Jeffreys, *Cliché*, [w:] *The Oxford Dictionary of Byzantium* [dalej – ODB], red. A. P. Khazdan, t. 1, Oxford 1991, s. 471.

jako pielgrzymi, posłowie, najemnicy, a niekiedy także jako jeńcy. Ich status w znacznej mierze decydował o postrzeganiu kultury i sztuki stolicy. Świadczenia tej odmienności odnajdujemy w pozostawionych przez nich relacjach – niekiedy bogatych i pełnych szczegółów, innym razem, jak w przypadku sag wikińskich i *Księgi tysiąca i jednej nocy*, ograniczonych do garści wiadomości o realiach bizantyńskich wplecionych w tok narracji².

W niniejszym szkicu pragnę zwrócić uwagę na dwa opisy sporządzone przez autorów wywodzących się z odmiennych kultur i przebywających w Konstantynopolu z różnych przyczyn i w różnym czasie. Pierwszy z nich, Harun ibn Jahja, był arabskim cywilnym jeńcem, pojmanym na morzu pod Askalonem. Jak wynika z pozostawionej przez niego relacji, która dotrwała do naszych czasów jedynie w postaci interpolacji w *Cennych klejnotach* Ibn Rosteha³, został przewieziony statkiem do Attalei, a następnie przez Ikonium i Lefke nad Sangariosem do Konstantynopola⁴. Tam przetrzymywano go przez dłuższy okres w charakterze zakładnika⁵. Następnie dotarł poprzez Tesaloniki i Serbię do Rzymu. Z całej swojej podróży pozostawił szczegółowy opis, w którym ważne miejsce zajmują spostrzeżenia poczynione w stolicy Cesarstwa. W tok jego narracji zostały także włączone zasłyszane przez autora wiadomości o Burgundii i Brytanii. Nie znamy dokładnej daty pobytu Haruna nad Bosforem, ale opisane przezeń niektóre okoliczności, jak podróż przez ziemie Słowian schryścianizowanych w czasach króla B-susa (tożsamego z Borysem albo Bazylim I), chrześcijańskie obrzędy sprawowane w Rzymie od 900 lat, czyli od czasów apostołów Pio-

² Na wątpliwą wartość historyczną sag zwraca uwagę S. Franklin, *Sagas*, [w:] ODB, t. 3, s. 1827; zaś na echa arabskich wypraw przeciwko Bizancjum w opowieściach *Księgi tysiąca i jednej nocy* P. K. Hitti, *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969, s. 172, 247.

³ Zob. T. Lewicki, *Źródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny*, t. 2, cz. 2, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977 [Prace Komisji Orientalistycznej PAN – Oddział w Krakowie, nr 14], s. 7–17, szczeg. 11; M. Kowalski, *Średniowieczna arabska literatura podróżnicza*, Warszawa-Kraków 1973, s. 23–25; por. też J. Bielawski, *Klasyczna literatura arabska*, Warszawa 1995, s. 184–185, gdzie autor niesłusznie uznaje, że sam Ibn Rosteh osobiście odwiedził Konstantynopol.

⁴ Tekst relacji w języku oryginału znajdzie czytelnik w: *Kitāb al-A'lāq al-Nafīsa*, [w:] *Bibliotheca Geographorum arabicorum*, t. 7, wyd. M. J. de Goeje, Leyden 1892, s. 119–127. Przekładu na jęz. niemiecki dokonał J. Marquart, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Leipzig 1903, s. 206–237. Dla potrzeb niniejszego opracowania korzystałem również z aktualnych tłumaczeń na jęz. francuski pióra A. A. Vasilieva, *Byzance et les Arabes*, t. 2, cz. 2, *La dynastie Macédonienne (867-959)*, Bruxelles 1950, s. 379–394, i angielski (idem, *Hārūn ibn Yahya and his description of Constantinople*, „Seminarium Kondakovianum”, 5 (1932), s. 149–163). Zob. A. A. Vasiliev, *Byzance...*, s. 383 (= idem, *Hārūn...*, s. 154); *Kitāb...*, s. 119.

⁵ M. Izeddin, P. Therriat, *Un prisonnier arabe à Byzance au XI^e siècle: Hārūn-ibn-Yahya*, „Revue des études islamiques”, 15 (1947), s. 41–62.

tra i Pawła, oraz udział współcesarza w procesji, co wskazywałoby na okres współrzędów Aleksandra i Leona VI (876–912), pozwalają przyjąć, że jego pobyt miał miejsce w ostatniej ćwierci wieku IX lub na początku X. Relacja Haruna jest zatem najstarszym tego typu zabytkiem arabskiej literatury⁶.

* * *

Autor odmalowuje obraz miasta swobodnie, skupiając się tylko na niektórych obiektach, częściej o charakterze świeckim niż religijnym. Owa wybiórczość wynikała niewątpliwie z ograniczeń w poruszaniu się po greckiej stolicy narzuconych arabskiemu zakładnikowi. Szczególną uwagę zwraca Harun na dzieła sztuki zdobiące widziane przezeń miejsca. Swoją relację rozpoczyna od wjazdu do Konstantynopola przez Złotą Bramę, przez którą wiódł szlak do Rzymu⁷. Ponad nią znajdowały się posągi czterech słoni i woźnicy trzymającego je za wodze. Wzmianki o tej grupie rzeźb odnajdujemy także u Jerzego Kedrenosa i w anonimowym traktacie *De signis* wchodzącym w skład *Starożytności Konstantynopola* (*Patria Konstantinupoleos*), a Strzygowski interpretuje ją jako wyobrażenie rydwana Teodozjusza I (379–395), na którym odbył on triumfalny wjazd do miasta⁸. Inną bramą wspomnianą przez geografę, tym razem „wykonaną z żelaza”, jest Pege (*Bigas*)⁹, bezpośrednio po czym przechodzi on do opisu hipodromu (*al-buzrun*) Wielkiego Pałacu i Hagii Sofii, poświęcając tym obiektom najwięcej uwagi.

⁶ A. A. Vasiliev, *Byzance...*, s. 380–382 (= idem, *Hārūn...*, s. 149–152), proponuje ostatnią ćwierć IX w. jako datę powstania dzieła. Na temat późniejszych opisów arabskich geografów (m.in. ibn Jubayra, Yāqūta, al-Athīra, al-Zuhrīego i al-Harawīego) zob. np. N. M. El-Cheikh, *Byzantium through the Islamic Prism from the Twelfth to the Thirteenth Century*, [w:] *The Crusaders from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington 2001, s. 53–69, szczeg. 59–68.

⁷ A. A. Vasiliev, *Byzance...*, s. 383–384 (= idem, *Hārūn...*, 154–155); *Kitāb...*, s. 119.

⁸ Georgius Cedrenus, *Compendium Historiarum*, wyd. I. Bekkeri, t. 1, [w:] *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* [dalej – CSHB], Bonnae 1838, s. 567; *Georgii Codini Excerpta de Antiquitatibus Constantinopolitanis*, wyd. I. Bekkeri, [w:] CSHB, Bonnae 1843, s. 47–48; J. Strzygowski, *Das goldene Thor in Konstantinopel*, „Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts”, 7 (1897), s. 29; o Złotej Bramie zob. też W. Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbul*, Tübingen 1977, s. 297–300, który koryguje czas jej budowy na okres panowania Teodozjusza II (408–450).

⁹ A. A. Vasiliev, *Byzance...*, s. 384, przyp. 1, zauważa, że Harun myli ze sobą dwie bramy: Pule tes Peges (obecnie Silivri Kapusi), sąsiadującą w linii murów lądowych od północy ze Złotą Bramą i prowadzącą do maryjnego sanktuarium, oraz eis Pegas.

Ozdobiony licznymi brązowymi posągami koni, ludzi, lwów i innych dzikich bestii Pałac otwierał się na hipodrom lożą cesarską (*kathisma*) i bramą hipodromu. Geograf wspomina jedynie ogólnie o spiżowych rzeźbach stojących na *spinie* (gr. *euripos*). Większość z nich została przetopiona przez krzyżowców po uprzednim zawaleniu się części hipodromu w 1203 r.¹⁰ Jednak sama oś *spiny* jest czytelna do dziś, dzięki zachowanym: obeliskom Tutmozisa III (ustawionemu przez Teodozjusza Wielkiego w 390 r.) i drugiemu noszącemu inskrypcję z czasów Konstantyna VII Porfirogenety (913–959) oraz części brązowego trójnożu z węzami będącego darem Aten dla wyroczni delfickiej po zwycięstwie pod Platejami (479 r. p.n.e.). Geograf pomija natomiast milczeniem zrabowaną przez krzyżowców w 1204 r. kwadrygę ustawioną nad boksami startowymi, opisaną m.in. przez Niketasa Choniatesa¹¹, mówiąc jedynie o dwóch złotych wozach powożonych przez pary woźniców, startujących z zachodniego końca hipodromu, oraz o wieńcu i złocie, którym cesarz nagradzał zwycięzcę¹².

Dwie pozostałe bramy Wielkiego Pałacu wymienione przez Haruna to brama Mangany i morska. Od wszystkich trzech w głąb zabudowań prowadziły portyki z marmurowymi i ceglanyimi okładzinami, których strzegli nubijscy gwardziści z włóczniami i tarczami oraz chazarscy i tureccy łucznicy, o których informuje także *Księga ceremonii* Konstantyna Porfirogenety¹³. Na lewo od westybulu wychodzącego na bramę morską, a więc w pd.-wsch. części kompleksu pałacowego, znajdował się cesarski kościół o złotych i srebrnych drzwiach, złożonych sklepieniach i drewnianym templonie inkrustowanym perłami. Opis odpowiada lokalizacją i bogatym wystrojem relacji zawartej w *Żywocie Bazylego I*, która odnosi się do ufundowanego przezeń w roku 880 kościoła Nea¹⁴. Zarówno Harun, jak i Porfirogeneta

¹⁰ Nicetae Choniatae, *Historia*, wyd. I. A. van Dieten, cz. 1, *Prefationem et Textum Contiens*, [w:] *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, 11/1 [dalej – CFHB], Berolini 1975, s. 647–655. Obraz zniszczeń dokumentuje w pewnym stopniu rycina Onufrio Panvinio z XV w., zob. A. Cameron, *Porphyrius the Charioteer*, Oxford 1973, il. 28.

¹¹ Nicetae Choniatae, *op. cit.*, s. 119.

¹² *Kitāb...*, s. 119–120; A. A. Vasiliev, *Byzance...*, s. 383–384 (= idem, *Hārūn...*, s. 155). Wzmiankowanie jedynie dwóch boksów startowych przez Haruna jest bez wątpienia pomyłką, gdyż w rzeczywistości było ich dwanaście, zob. W. Müller-Wiener, *op. cit.*, s. 64–71.

¹³ Zob. *Constantini Porphyrogeniti Imperatoris De Cerimoniis Aulae Byzantinae libri duo*, wyd. I. Reiskii, [w:] CSHB, Bonnae 1829, t. 1, s. 577 [dalej – *De Cer.*].

¹⁴ *Theophanes continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, wyd. I. Bekkeri, [w:] CSHB, Bonnae 1838, s. 83–86. Wstępne przypuszczenie co do takiej identyfikacji wysunął A. A. Vasiliev, *Hārūn...*, s. 156–157, przyp. 41. Na temat kościoła Nea zob. R. Janin, *La Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, t. 1, *Le Siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, cz. 3, *Les églises et les monastères*, Paris 1969, s. 361–364;

skupiają swoją uwagę na fontannie z marmuru sangaryjskiego, która stała w jednym z czterech atriów. Podczas gdy greckie źródło wspomina jedynie o wykonanych z brązu rzeźbach kogutów, kozłów i baranów, z których spływać miały woda i wino¹⁵, to arabski autor poszerza naszą wiedzę na temat owej konstrukcji. W jego opisie pojawia się srebrne cyborium podtrzymywane przez dwanaście kolumn, kapitele których zdobiły wyobrażenia sokoła, baranka, byka, koguta, lwa, lwicy, wilka, kuropatwy, pawia, konia, słonia i anioła. Woda do fontanny – doprowadzana z pobliskiej ukrytej cysterny – podczas świąt łączona była nie tylko z winem, ale także miodem. Mieszanina ta wypływała z pysków i oczu zwierząt¹⁶. Wzmianki o nakryciu konstrukcji podwójną kopułą z ołowiu i srebra oraz o marmurowym basenie pozwalają rekonstruować konstantynopolitańską fontannę w kształcie zbliżonym do *fial* towarzyszących po dziś dzień wielu katolikonom klasztornym (m.in. w Wielkiej Ławrze i w Watopedi na Atosie)¹⁷.

Z kościoła Nea arabski geograf prowadzi nas poprzez wykładany zielonym marmurem i mozaikami rozległy westybul do znajdującego się na prawo od wejścia cesarskiego skarbcza ze statuą konia i jeźdźca o oczach z rubinów¹⁸, a następnie do Chrysotriklinosu. Choć nazwa ta nie pojawia się w tekście, to precyzyjny opis pozwala na jednoznaczne rozpoznanie audiencjonalnej sali omawianej przez Haruna¹⁹. Píše on o zwyczaju zapraszania po liturgii bożonarodzeniowej muzułmańskich jeńców do wspólnej biesiady przy cesarskim stole – sam, biorąc niewątpliwie udział w takiej uroczystości, miał okazję poczynić szczegółowe obserwacje, które wykorzystał później w swojej relacji. Obyczaj podejmowania arabskich jeńców przez cesarza został opisany również w *Kletorogionie* Filoteusza, który wspomina o dwudziestu czterech Agarenach ubranych na biało, uczestniczących w cesarskich ucztach organizowanych dla uświetnienia różnych

P. Magdalino, *Observations on the Nea Ekklesia of Basil I*, „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik”, 37 (1987), s. 51–64. Kwestię interpretacji X homilii Focjusza w kontekście kościoła Nea negatywnie rozpatrują R. J. H. Jenkins, C. Mango, *The Date and Significance of the Tenth Homily of Photius*, „Dumbarton Oaks Papers”, 9–10 (1956), s. 125–140.

¹⁵ *Theophanes continuatus...*, s. 85.

¹⁶ *Kitāb...*, s. 121–122; A. A. Vasiliev, *Byzance...*, s. 386 (= idem, *Hārūn...*, s. 156–157).

¹⁷ Zob. np. L. Ph. Bouras, *Phiale*, [w:] ODB, t. 3, s. 1647–1648.

¹⁸ A. A. Vasiliev, *Hārūn...*, s. 157, przyp. 43 (= idem, *Byzance...*, s. 387, przyp. 1) wysuwa przypuszczenie, że skarbiec ten był tożsamy z cesarską garderobą przy Chrysotriklinosie zbudowaną przez Bazylego I.

¹⁹ O wygładzie Chrysotriklinosu wielokrotnie wspominają m.in. *Theophanes continuatus...*, s. 450; *De cer. passim* (ważniejsze odniesienia publikuje J. Maquart, *op. cit.*, s. 228–232); na temat owej auli zob. też A. Kazhdan, *Chrysotriklinos*, [w:] ODB, t. 1, s. 455–456; R. Janin, *op. cit.*, s. 115–117.

święt religijnych²⁰. Harun mówi, że przez okres *dodekaēmeronu* (dwunastu dni od Wigilii do Epifanii) jeńców sadzano przy dwóch stołach wykonanych z drewna i kości słoniowej, podczas gdy cesarz ucztował przy złotym, a posiłek podawano na złotej i srebrnej zastawie. Do sali wnoszono ponadto cztery złote stoliki wysadzone perłami, które miały należeć do Salomona, Dawida, Koraha (Qarun-Qoran) i Konstantyna Wielkiego (324–337)²¹. Przyjęcie uświetniały aklamacje na cześć cesarza wyśpiewywane przy muzyce cymbałów i organów. Arabski geograf poświęca temu niezwykłemu dlań instrumentowi wiele uwagi szczegółowo opisując jego brzmienie i konstrukcję: prostokątny prospekt porównywany przezeń do tłoczni oliwnej, skórzanym miech, sześćdziesiąt miedzianych piszczałek różnej długości, długie piszczałki ze złoczonej skóry i trzy wieńczące prospekt krzyże²². Organy były znane w hellenistycznej Grecji i antycznym Rzymie, czego świadectwem jest instrument z I w. p.n.e. odnaleziony w Dionie²³. W bizancjum nazwane *organs*, niekiedy wzbogacane o epitet najcudowniejszych (*prōtothauma*), cieszył się wielką popularnością na dworze cesarskim, a dwa srebrzone egzemplarze znajdowały się również w posiadaniu demosów²⁴. O uświetnieniu muzyką złotych organów (*hrusoun organon*) triumfu Teofila w 831 r. wspomina anonimowy traktat wojskowy przypisywany Porfirogenecie²⁵. Zostały one jednak przetopione przez Michała III Pijaka (842–867)²⁶. Jest zatem bardzo prawdopodobne, że Harun widział inne złote organy, niewątpliwie jedne z dwu przenośnych instrumentów wspomnianych w *Księdze ceremonii* przy okazji przyjęcia poselstwa arabskiego z Tarsu w roku 946²⁷.

²⁰ N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines des XI^e et X^e siècles*, Paris 1972, s. 167–169 (o bankiecie z okazji Bożego Narodzenia), 181, 189, 191, 205, 211, 217, 219, 221; zob. też *De cer.*, t. 1, s. 742–743, 751–752, 757, 759, 769, 773–774, 777, 779–781 [II 52] oraz komentarz w t. 2, s. 419–424.

²¹ *Kitāb...*, s. 122; A. A. Vasiliev, *Byzance...*, s. 387 i przyp. 3, 4 (= idem, *Hārūn...*, s. 157).

²² *Kitāb...*, s. 123; A. A. Vasiliev, *Byzance...*, s. 388 (= idem, *Hārūn...*, s. 157–158).

²³ Zob. D. Pamdermalis, *Dion. Archäologische Stätte und museum*, Athen 1997, s. 83–85. Przepis konstrukcji organów wodnych, wspierając się grecką terminologią, podaje Wirtuwiusz, *O architekturze ksiąg dziesięć*, przekł. K. Kumaniecki, Warszawa 1956, s. 165 [X 8], zaznaczając, że zasada ich budowy „nie są zrozumiałe dla wszystkich, a jedynie dla tych, którzy są biegli w tej dziedzinie...”

²⁴ O srebrzonych organach frakcji Niebieskich i Zielonych, zob. np. *De cer.*, s. 47 [I 5], 571, 580, 595 [III 15], 614 [II 20].

²⁵ *Three Treatises on Imperial Military Expeditions*, wyd. J. F. Haldon, [w:] CFHB, 28, Wien 1990, s. 148.

²⁶ *Theophanes continuatus...*, s. 257; Ioannis Scylitzae, *Synopsis Historiarum*, red. I. Thurn, [w:] CFHB, 5, Berolini et Novi Eboraci 1973, s. 97, 132.

²⁷ *De cer.*, s. 571, 580. Popularność organów jako instrumentu wykorzystywanego

Inna uroczystość, w której Harun mógł osobiście brać udział to procesja podążająca z Wielkiego Pałacu do kościoła Mądrości Bożej. Otwierali ją zbrojni noszący płaszcze w kolorach *demosów*²⁸. Wydaje się jednak, że opis Haruna odnosi się do innej procesji. Za zbrojnymi postępowali eunuchowie ze złotymi krzyżami w dłoniach i zaciężni wywodzący się z tureckich ludów Choresmu w złożonych napierśnikach, dzierżący także włócznie i tarcze. Za nimi następowała grupa stu patrycjuszy trzymających kadzielnice z aloesem. W dalszej kolejności szło najznamienitszych dwunastu patrycjuszy w togach przetykanych złotem i paziowie w szatach obszytych perłami, niosący skrzynię z odzieniem cesarskim. Pochód zamykał cesarz ubrany w jedwabie wyszywane szlachetnymi kamieniami i obuty w trzewiki o odmiennych kolorach: czarnym i czerwonym. Towarzyszyli mu silencjariusz, inny wysoki rangą urzędnik nazywany wezyrem – zapewne jeden z logotetów, a także mąż niosący pamiątki Pasji: misę, dzban i kałamarz Piłata. U drzwi Hagii Sofii odprawiano obrzędy związane z relikwiami, w których władca wcielał się w rolę Piłata, wypowiadając jego kwestię: „Nie jestem winien tej krwi” i kładąc kałamarz na karku logotety nakazywał mu rządzić sprawiedliwie, tak jak to czynił Piłat. Następnie uczestniczący w procesji muzułmanie byli na polecenie cesarza wprowadzeni do kościoła, gdzie uczestniczyli w akklamacjach na jego cześć²⁹. Trudno jednoznacznie wskazać, którą z procesji opisuje Harun. Zdobienie kwiatami i brokatową tkaniną budynków wzdłuż trasy pochodu, a także obecność relikwii związanych z Męką Pańską mogą sugerować, że relacja odnosi się do obrzędów wielkanocnych, choć nie można jednoznacznie stwierdzić, czy nie opisuje innej uroczystości³⁰.

w ceremoniale cesarskim wpłynęła na ich wprowadzenie na frankoński dwór Karola Wielkiego (768–814), a może nawet już Pepina Krótkiego (751–768). Z pewnością w roku 812 bizantyńskie poselstwo przywiozło do Akwizgranu organy, które wywołały powszechny podziw, a cesarz nakazał Jerzemu Wenecjaninowi budowę na ich wzór drugiego egzemplarza, zob. M. McCormick, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1986, s. 365; W. Berschin, *Grecko-lacińskie średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, Gniezno 2003, s. 181. Legendę mówiącą o otrzymaniu przez Karola organów jako prezentu od Haruna ar Raszyda należy uznać za fantastyczną, zob. P. K. Hitti, *op. cit.*, s. 246.

²⁸ *De Cer.*, s. 105–106 [I 17], 588–589 [II 15]. O czterech kolorach uniformów *tagmaty*: niebieskim, zielonym, czerwonym i białym, odnajdujemy wzmianki także w innych miejscach *De Cer.*, s. 575, 577 [II 15]. Można zatem przypuszczać, że owe cztery kolory wywodziły się z barw frakcji cyrkowych jak sugeruje w swym komentarzu Reiske (zob. *De Cer.*, t. 2, s. 677).

²⁹ *Kitāb...*, s. 123–125; A. A. Vasiliev, *Byzance...*, s. 389–391 (= idem, *Hārūn...*, s. 158–159).

³⁰ Zob. *De cer.*, s. 6, 23–24, 63. Hipotezę odnośnie paschalnego charakteru procesji wysuwa A. A. Vasiliev, *Byzance...*, s. 389, przyp. 6. Na temat tras przebiegu poszczególnych

Opis procesji cesarskiej zamyka część dzieła poświęconą kompleksowi pałacowemu i ceremoniom dworskim. W dalszej narracji autor ogranicza się do lakonicznych opisów wybranych obiektów stolicy. W korzystaniu z tej części tekstu wskazane wydaje się zachowanie szczególnej ostrożności, gdyż nie jest ona wolna od błędów. Harun szczególnie często wplata w swą opowieść wątki o charakterze magicznym. Zastłyszane od samych mieszkańców Konstantynopola, musiały one szczególnie pobudzać wyobraźnię arabskiego geografa przebywającego w przepelnionym dlań atmosferą tajemniczości obcym otoczeniu.

Nieścisłości pojawiają się w opisie oplecionej srebrnymi łańcuchami kolumny Justyniana I (527–565)³¹. Autor relacji rozpoznaje w dosiadającej rumaka figurze budowniczego pobliskiej Hagii Sofii, jednak mylnie podaje, jakoby na kolumnie osadzony był również sarkofag z ciałem cesarza³², dając tym początek serii pomyłek w tekstach kolejnych arabskich geografów: al-Harawiego (XII w.) i al-Kawziniego (XIII w.), którzy mówią w dodatku o trumnie Konstantyna Wielkiego, a nie Justyniana³³. Błąd dopuszcza się Harun także w opisie zegara ponad zachodnimi drzwiami wiodącymi do kościoła Mądrości Bożej. Autorstwo niezwyklej struktury o dwudziestu czterech wrotach otwierających się kolejno co godzinę jest przez geografa przypisywane na poły mitycznemu późnoantycznemu myślicielowi i magowi, Apoloniuszowi z Tyjany³⁴. Wiara w magiczną moc dzieł pogańskiego

procesji zob. C. Mango, *The Brazen House. A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, [Arkaologisk-kunsthistoriske Meddelelser. Det Kongelige Danske Videnskaberne Selskab, t. 4, nr 4], København 1959, s. 73–76.

³¹ Rozebrana pomiędzy rokiem 1453 a 1455/6 kolumna Justyniana jest znana dzięki jej licznym opisom dokumentującym zarówno wygląd statuy jeźdźca, jak i trzonu obitego jednak miedzianymi, a nie srebrnymi ozdobami (zob. szczególnie: *Procopii Cesariensis opera omnia*, wyd. J. Hauray, t. 3, cz. 3, *VI libri peri ktismatōn sive De aedificiis cum duobus indicibus et appendice*, Lipsiae 1913, s. 18 [I 2]; Nicephoras Gregoras, *Historia Byzantina*, t. 1, [w:] CSHB, wyd. L. Schopen, I. Bekkeri, Bonnae 1829, s. 275–277; Georgius Pachymeres, *Historiae*, [w:] CSHB, wyd. I. Bekkeri, Bonnae 1835, s. 1217–1219), a także za sprawą miniatury na fol. 26r *Księgi Hioba* (*Vat. gr. 751*) (ok. 1100 r.), zależnego od niej wyobrażenia w *Kronice Manasses* (*Vat. slav. II*, fol. 109r) oraz rysunku na fol. 144v kodeksu przechowywanego w Bibliotece Uniwersytetu w Budapeszcie (*Ms. 35*), zob. S. Papadaki-Oekland, *The Representation of Justinian's Column in a Byzantine Miniature of the Twelfth Century*, „Byzantinische Zeitschrift”, 83 (1990), s. 227–230, il. 1–3; C. Mango, *The Columns of Justinian and His Successors*, [w:] idem, *Study on Constantinople*, Norfolk 1997, tekst X, s. 3–8, il. 1; idem, *Justinian's equestrian Statue (Letter to the Editor)*, „The Art Bulletin”, 41 (1959), s. 1–16 (reprint jw.).

³² *Kitāb...*, s. 125; A. A. Vasiliev, *Byzance...*, s. 392 (= idem, *Hārūn...*, s. 160).

³³ Losy błędu Haruna śledzi Vasiliev, *Hārūn...*, s. 160, przyp. 57 (z dalszą bibliografią i odniesieniami do literatury źródłowej).

³⁴ *Kitāb...*, s. 126; A. A. Vasiliev, *Byzance...*, s. 392 (= idem, *Hārūn...*, s. 160). O zegarze

cudotwórcy objawia się ponadto w żywionym przez Haruna przekonaniu, że posłuch i wytrenowanie bizantyńskich koni są skutkiem oddziaływania talizmanu w formie trzech brązowych rumaków ustawionych nad bramą cesarskiego pałacu, których Apoloniusz miał być autorem. Cudowną moc przejawiały też podobno cztery brązowe węże na pałacowej bramie (zapewne autor miał na myśli trójnog delficki z hipodromu), których dotknięcie miało zapewniać ludziom odporność na jad³⁵. Nie możemy jednak winić Haruna za naiwną wiarę w zasłyszane fantastyczne opowieści, a jego relacja obrazuje w równej mierze wierzenia współczesnych mu Greków, co fascynację i podatność arabskiego autora na „magię” obcego świata³⁶.

Niekiedy wiadomości brzmiące z pozoru fantastycznie znajdują potwierdzenie w źródłach bizantyńskich. Dzieje się tak w przypadku relacji odnoszącej się do zwyczaju ułaskawiania skazańców. Geograf mówi o moście usytuowanym na placu w sąsiedztwie Złotej Bramy (zapewne mając na myśli Forum Anastazjusza lub rynek wołowy), ze stojącymi na nim dwoma posągami postaci wstrzymujących przechodnia gestami rąk. Przechodzący przez niego jeńcy zatrzymywali się w oczekiwaniu przybycia posłańca z ułaskawieniem cesarskim, które karę śmierci zamieniałoby na więzienie. Po minięciu tego miejsca skazaniec nie mógł już spodziewać się łaski. Odnoszący się początkowo podejrzliwie do tego passusu Vasiliev, wykazał ostatecznie jego prawdziwość³⁷. Statuy wstrzymujących ustawione na podstawie tetrapylonu wymienia *De Signis*, a Anna Komnena, opisując w *Aleksjady* mającą miejsce w 1105/6 r. egzekucję spiskującego przeciw Aleksemu I (1081–1118) Michała Anemasa, szczegółowo objaśnia ten zwyczaj. Kroni-

nad zachodnim wejściem do Hagii Sofii zob. R. F. Taft, *Horologion*, [w:] ODB, t. 2, i dalej: A. M. Talbot, *Clock*, [w:] ODB, t. 2, s. 947; zaś o Apoloniuszu z Tyjany A. Kazhdan, A. M. Talbot, *Apollonios of Tyana*, [w:] ODB, t. 1, s. 137–138.

³⁵ *Kitāb...*, s. 126; A. A. Vasiliev, *Byzance...*, s. 392–393 (= idem, *Hārūn...*, s. 161). O wróżbach czynionych za pomocą szarych koni o złotych rzędach, których zachowanie po wprowadzeniu do Hagii Sofii interpretowano w kontekście przyszłych wojen z muzułmanami, wspomina Harun już przy okazji opisu procesji.

³⁶ Wiadomość o cudownym oddziaływaniu brązowych koni, których wykonanie również przypisuje Apoloniuszowi, podaje *De signis*, zob. *Georgii Codini...*, s. 54–55. Z kolei popularną legendę o miedzianych węzach analizuje W. Dulière, *Protection permanente contre des animaux nuisibles assurée par Apollonius de Tyane dans Byzance et Antioche*, „Byzantinische Zeitschrift”, 63 (1970), s. 247–277.

³⁷ *Kitāb...*, s. 126; A. A. Vasiliev, *Byzance...*, s. 393 i przyp. 2 (= idem, *Hārūn...*, s. 161 oraz por. przyp. 63, gdzie autor przekładu wskazuje na niejasność tekstu); miejsce egzekucji znajdowało się na placu Amastrianon, o czym wspominają Kontynuator Teofanesa, Symeon Magister, Jerzy Mnich i Jerzy Kedrenos, zob. *Theophanes continuatus...*, s. 422, 688, 835; Georgius Cedrenus, *op cit.*, t. 1, s. 566.

karka pisze, że za wstawiennictwem cesarzowej oraz jej osobistym „cesarz z miejsca wysłał herolda z rozkazem powstrzymania katów. Herold pospieszył i zastał ich jeszcze wewnątrz tak zwanych rąk. Ten kto je minie nie może już uniknąć tortur. Cesarze kazali umieścić te ręce z brązu w miejscu dobrze zewsząd widocznym – na bardzo wysokim kamiennym portyku – i postanowili, że jeśli ktoś skazany mocą prawa na śmierć znajdzie się między tymi rękami i w tym czasie dojdzie do niego wieść o ułaskawieniu przez autokratora, zostaje uwolniony od kary. Ręce te oznaczały, że cesarz ponownie bierze w ramiona skazanych, [...] jeśli skazani przeszli pod tymi rękami, było to znakiem, że od tej chwili potęga cesarska odepchnęła ich od siebie”³⁸.

W ostatniej części ustępu poświęconego Konstantynopolowi Harun wymienia akwedukt doprowadzający wodę z kraju Bułgarów do cesarskiego pałacu, łaźni patrycjuszowskich i więzienia muzułmanów³⁹, a także klasztor na obrzeżach miasta: *Sotira* (niewątpliwie Chrystusa Euergetesa) przy bramie miejskiej (Porta Putea), *Minisa* (Menasa?), *Fusadir* (św. Jana Chrzciciela?), *Kukija* (św. Kyriaka?) i *Marii* (Acheiropoietos na Hebdomonie?). Ponadto wspomina o dwóch innych, niewymienionych z nazwy, monasterach na zachód od miasta, przy których podaje przesadzoną liczbę sześciu tysięcy zamieszkujących je mnichów⁴⁰. Lista ta zamyka relację Haruna z pobytu w Konstantynopolu. W dalszej części swego dzieła pozostawił on zapis z kolejnych etapów podróży przez Tesaloniki do Rzymu.

Jak wynika z powyższych obserwacji, dzieło arabskiego autora zawiera wiele cennych spostrzeżeń dotyczących przede wszystkim układu architektonicznego okolic Wielkiego Pałacu i zgromadzonych w nim precjozów, a także ceremoniału dworskiego oraz obyczajowości stolicy Bizancjum. Ograniczenie opisu do niektórych regionów Konstantynopola, nieścisłości,

³⁸ *Georgii Codini...*, s. 45; Anne Comnène, *Alexiade (Règne de l'Empereur Alexis I Comnène 1081-1118)*, wyd. B. Leib, t. 3, Paris 1945, s. 76–77 [XII 6/8]; przekład za: Anna Komnena, *Aleksjada*, przekł. O. Jurewicz [Biblioteka przekładów z literatury antycznej, 19], Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972, t. 2, s. 152–153. W toku dalszego wywodu Anna pisze, że spiskowca skazano na wieloletnie więzienie nazwane od jego imienia więź Anemasa. Budowla ta zachowała się jako jeden z nielicznych relikwów kompleksu pałacu blachernerńskiego.

³⁹ *Kitāb...*, s. 126; A. A. Vasiliev, *Byzance...*, s. 393 (= idem, *Hārūn...*, s. 161). J. Marquart, *op. cit.*, s. 237, a za nim Vasiliev mylnie wyszczególniają dwa akwedukty: Hadriana (117–138) i Walensa (364–378), podczas gdy jest to częściowo zachowany jeden obiekt: wzniesiony z polecenia pierwszego z cesarzy, a poddany renowacji przez drugiego. Podczas oblężenia miasta przez Awarów w 626 r. został on przerwany, ale po remoncie w 758 r. nadal służył mieszkańcom stolicy, zob. K. Dalman, *Der Valens-Aquädukt in Konstantinopel*, Bamberg 1933, s. 2–49; A. Müller-Wiener, *op. cit.*, s. 273–277.

⁴⁰ *Kitāb...*, s. 127; A. A. Vasiliev, *Byzance...*, s. 394 (= idem, *Hārūn...*, s. 161–162), zob. też rozpoznanie zaproponowane tam przez Vasilieva (z obszerniejszą bibliografią obiektów).

dwuznaczności i błędy, które wkradły się do tekstu, tłumaczy fakt, że Harun, jako jeńiec, miał ograniczoną swobodę ruchu, a opisywane miasto było mu kulturowo obce. Z drugiej strony ta obcość miejsca sprawiła, że relacja przeznaczona dla nieznającego Bizancjum arabskiego czytelnika jest niezwykle barwna i plastyczna. Należy żywić nadzieję, że dalsze studia nad tekstem przyniosą zadawalające odpowiedzi na nierozwiązane dotychczas kwestie, np. precyzyjnego umiejscowienia w czasie procesji cesarskiej.

* * *

Odmienny charakter i cel ma drugi z omawianych tekstów, tym razem wyrosły na łonie młodej cywilizacji schryścianizowanej Rusi. Wzmianki o kulturze materialnej i wyglądzie Konstantynopola pojawiają się w ruskiej literaturze od czasów *Powieści minionych lat* Nestora. Jednak pierwszy obszerny opis poświęcony sztuce i relikwiom zgromadzonym w tym mieście zachował się w tzw. *Księdze pałomniku (Księdze pielgrzymiej)* spisanej przez Nowogrodzianina Dobrynię Jędrzejkowicza⁴¹. W odróżnieniu od Haruna, jej autor przybył nad Bosfor z własnej woli. Dzięki kronikarskim wzmiankom posiadamy również znacznie więcej wiadomości na temat jego osoby. Kljuczewskij, w oparciu o informację z *Pierwszego nowogrodzkiego latopisu* mówiącą o „województwie” Jędrzeju poległym w 1193 r. podczas wyprawy przeciwko plemionom Jugry, wysunął przypuszczenie, że Dobrynia był jego synem⁴². Hipoteza ta nosi znamiona prawdopodobieństwa, choć poza przydomkiem pątnika – mogącym przecież odnosić się do osoby innego Andrzeja – brakuje jednoznacznych przesłanek łączących obie osoby. Za bojarskim lub kupieckim rodowodem Jędrzejkowicza przemawia również jego wykształcenie oraz fakt odbycia przezeń samodzielnej podróży – jeśli za-

⁴¹ Na wartość poznawczą relacji Dobryni zwrócili uwagę już N. Kondakow, *Wizantijskie cerkwi i pamiatniki Konstantinopolja*, Odiessa 1887; D. V. Ajnałow, *Primieczannija k tekstu knigi „Pałomnik” Antonija Nowgorodskiego*, „Żurnal Ministerstwa narodnego proswieszczenija”, 6 (1906), 11 (1908); w znacznej mierze korzysta z ruskiego przekazu również R. Janin, *op. cit.*, *passim*.

⁴² W. Kljuczewskij, *Driewnierusskije żytija swiatych, kak istoriczeskij isocznik*, Moskwa 1871, s. 6; zob. też N. I. Prokofjew, *Russkije choźdienija XII-XV ww.*, [w:] *Litieratura driewniej Rusi XVIII w.*, [Uczyenije zapiski moskowskiego gosudarstwiennogo pedagogiczeskogo instituta im. W. I. Lenina, nr 363 (1970)] s. 70; G. Majeska, *Russian Pilgrims in Constantinople*, „Dumbarton Oaks Papers”, 56 (2002), s. 93. *Nowgorodskaja pierwaja letopiś starszego i młodszego izwodow*, red. A. N. Nasonow, Moskwa-Leningrad 1950, s. 232. Tezie o bojarskim pochodzeniu Dobryni sprzeciwia się N. W. Wodowozow, *Istorija driewniej russkoj litieratury*, Moskwa 1958, s. 95, który widzi w autorze *Pałomnika* członka ruskiej kolonii w Konstantynopolu.

wierzyć prologowi *Pałownika* – podjętej w celu oddania czci relikwiom i innym precjozom przechowywanym w stolicy Cesarstwa⁴³. Wiadomości o ruchu pielgrzymkowym na Rusi do końca XII w. odnoszą się przede wszystkim do stanu duchownego i osób związanych z dworem⁴⁴. Można zatem przypuszczać, że Dobrynia pochodził z zamożnej rodziny, mającej prawdopodobnie znaczne wpływy polityczne w Nowogrodzie, o czym świad-

⁴³ Dotychczas tekst *Pałownika* publikowali w języku oryginalnym lub skorygowanym dla potrzeb współczesnego rosyjskiego czytelnika: P. I. Sawwaitow, *Putieszestwije nowgorodskago archiepiskopa Antonija w Car'grad w konce 12-go stoletija*, Sanktpietierbu'g 1872 (pierwsze naukowe opracowanie tekstu, według którego [w noworozyjskiej, krytycznej redakcji] podano paginację w niniejszym tekście; rozbić relacji na krótkie fragmenty z towarzyszącym im obszernym aparatem badawczym ułatwi czytelnikowi szybsze odnalezienie odpowiednich passusów); H. M. Łopariew, *Kniga Pałownik. Skazanie miest' swiatych wo Cariegradie Antonija Archiepiskopa Nowgorodskago w 1200 godu*, „Prawosławnyj palestinskij Sbornik”, 17 (1899), nr 3 (dotychczas najpełniejsze wydanie, choć, jak się wydaje, niewłaściwie skorygowane pod względem przebiegu narracji); O. A. Bielobrowa, *O knigie Pałownik Antonija nowgorodskago*, [w:] *Wizantijskije ocerki. Trudy sowietskich uczenych k XV międunarodnomu kongriessu wizantinistow*, Moskwa 1977, s. 228–235 (redakcja skrócona z rękopisu *Zabieli-na 416*); I. Sriezniewskij, *Swiedienija i zapiski o małoizwestnych pamiatnikach*, [w:] *Prilożenie k XXIVmu tomu Zapiskow Imp. Akadiemii Nauk*, nr 4, Sankt Pietierbu'g 1874, s. 340–352 (redakcja tekstu dokonana po najeździe krzyżowców – rękopis w Kopenhaskiej Bibliotece Królewskiej) i jego reprint w: *Sbornik otdielenija russkogo jazyka i słowiensnosti Impieratorskoj Akadiemii Nauk*, t. 12, Sanktpietierbu'g 1876. Ponadto ukazały się następujące przekłady tekstu: B. de Khitrowo, *Antoine, archev. de Novgorod. Description des Lieux – Saints de Constantinople (1200)*, Genève 1889, s. 85–111 (= *Itinéraires russes en Orient*, t. 1, cz. 2; reprint Osnabrück 1966); M. Ehrhard, *Le Livre du Pèlerin d'Antoine de Novgorod*, „Romania”, 63 (1932), s. 44–65. Obecnie G. Majeska przygotowuje angielski przekład tekstu.

G. Majeska, *Russian Pilgrims...*, s. 93, wysuwa przypuszczenie, że chęć odwiedzenia przez Dobrynię miejsc świętych nie była jedyną przyczyną podróży, a późniejszy wybór pielgrzymy na arcybiskupa drugiego co do znaczenia arcybiskupstwa na Rusi może sugerować, że jedną z przyczyn wizyty były kontakty z Patriarchatem.

⁴⁴ Dobrynia wspomina o ruskim popie Leoncjuszu, który trzykrotnie pielgrzymował do Jerozolimy, a pochowany został w Konstantynopolu, zob. P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 142 (za jego ruskim pochodzeniem opowiada się m.in. A. N. Pypin, *Istorija russkoj literatury*, t. 1, „Driewniaja pismiennost”, S. Pietierbu'g 1898, s. 408, wbrew opiniom Łopariewa i Ajnałowa uważających, że był on Grekiem). W latach 1106–1108 do Ziemi Świętej wyprawił się opat Daniel, pozostawiając barwną relację ze swej podróży, zob. H. M. Łopariew, *op. cit.*, s. CXXV–CXXVI; G. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, [Dunbarton Oaks Studies, 19] Washington 1984, s. 3; K. D. Seemann, *Die Altrussische Walfahrtsliteratur. Theorie und Geschichte eines literaturische Genres*, München 1976, s. 175; N. I. Prokofjew, *op. cit.*, s. 6–7, 81, który ustala ponadto definitywnie datę pielgrzymki Daniela na s. 27–28 i w przyp. 59, sprzeciwiając się tezie Głuszakowej (P. Głuszakowa, *O putieszestwii igumienna Daniila w Palestinu*, [w:] *Problemy obszczestwiennno-politiceskoj istorii Rossii i sławianskich stran. Sbornik statiej k 70-letiju akadiemika M. N. Tichomirowa. Izd. wostocznoj literatury*, Moskwa 1963, s. 83) o pobycie Daniela w Akce po 1099 r., najprawdopodobniej w 1104 lub 1105 r.

czy dalszy przebieg jego kariery. Autor – jak sam pisze – znalazł się w Carogrodzie w maju w 1200 r. Kwestią sporną pozostaje długość czasu, jaki tam spędził. Panujące wśród wczesnych badaczy przekonanie, że pielgrzym gościł nad Bosforem aż do momentu zajęcia miasta przez krzyżowców, a nawet do roku 1211, kiedy to objął stolec nowogrodzkiego arcybiskupa, nie znajduje wystarczającego uzasadnienia⁴⁵. Dzięki zapisowi w latopisach wiemy, że z podróży do Konstantynopola przywiózł Dobrynia „Grób Pański”, być może tożsamy z jednym z trzech relikwiarzy, tzw. syjonów przechowywanych od epoki przedmongolskiej w nowogrodzkim soborze św. Zofii⁴⁶.

⁴⁵ Wczesne poglądy na długość pobytu ruskiego pielgrzyma w Konstantynopolu relacjonuje E. W. Pietuchow, *Russkaja literatūra. Istoričeskij obzor "gławniejszych" literaturnych "jawlenij diewniago i nowago pierioda*, Piotrograd 1916, s. 61. Opinia, jakoby szczegółowa znajomość świątyni stolicy cesarstwa wymagała od Dobryni wieloletniego w niej pobytu, nie wydaje się przekonująca, gdyż nawet kilkumiesięczna obecność stwarzała wystarczającą sposobność do zapoznania się z nimi. Wzmianka o wyborze Jędrzejkowicza na arcybiskupa Nowogrodu 22 I 1211 zamieszczona w *Pierwszym nowogrodzkim latopisie (Połnoje sobranije russkich' letopisiej izdannoje po wysoczajszemu powieleniju Archieograficeskoju Komissieju*, t. 3, cz. 4, *Nowgorodskija letopis*, Sanktpietierburg 1841, s. 31 = *Nowgorodskaja...*, s. 52, 250) przywoływana niekiedy jako świadectwo późnego powrotu pielgrzyma w ojczyście strony jest zbyt lakoniczna i niejednoznaczna, by interpretować ją w taki sposób, tym bardziej że wcześniej postrzygł się on w miejscowym klasztorze Chutyńskim. Przeciwno pobytowi Dobryni w Konstantynopolu do 13 IV 1204 r. (por. np. E. Gołubinskij, *Istorija russkoj cerkwi*, t. 1, *Pieriod pierwyj, kiewskij ili domongolskij*, Moskwa 1901, s. 836) przemawia również fakt, że w relacji nie ma odniesień do zajęcia i splądrowania miasta przez łacinników (wzmianka o najeźdźcach znajduje się w drugiej redakcji tekstu – zob. I. Sriezniewskij, *op. cit.*, s. 340, jest niewątpliwie późniejszym dodatkiem). H. M. Łopariw, *op. cit.*, s. XIX–XXI, a za nim E. W. Pietuchow, *op. cit.*, s. 63, uważają, że tylko pierwsza redakcja *Pałomnika* wyszła spod pióra Dobryni, podczas gdy drugą ukończono już po jego śmierci. Na drobne rozbieżności w obu wersjach tekstu (np. wyjaśnienie cudownego zachowania świecznika, który spadł na posadzkę Hagii Sofii jako znak zapowiadający rychłą napaść łacinników – w pierwszej zaś redakcji jako zwiastun zgodnego współżycia narodów) zwraca uwagę N. I. Prokofjew, *op. cit.*, s. 72, 85–86, przychylając się do opinii, że druga redakcja jest nieco późniejsza i mogła zostać spisana jedynie pod nadzorem Dobryni). G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988–1237)*, Kraków 2000, s. 283, pozostawia kwestię chronologii powstawania tekstu nierozstrzygniętą.

⁴⁶ Wiadomość o „grobie Pańskim” przywiezionym przez Dobrynię z Carogrodu podaje *Pierwszy nowogrodzki latopis*, zob. wyżej, przyp. 43. Tzw. mały nowogrodzki syjon został złożony z dwóch niezależnych części (diskosu i nakrycia w kształcie cyborium o sześciu kolumnach) powstałych w konstantynopolitańskim warsztacie w Manganie ok. lat 1043–1052, N. Oikonmoides, *St. George of the Mangana, Maria Skleraina and the 'Małyj Sion' of Novgorod*, „Dumbarton Oaks Papers”, 34–35 (1980–1981), s. 239–246. Datowany na lata 1110–1120 wielki syjon zdaniem G. N. Boczarowa, *Chudożestwiennyyj mietalł Driewniej Rusi*, Moskwa 1984, s. 213–238, znajdował się już w świątyni, gdy książę Mściśław zwrócił do niej zrabowany przez połockiego księcia Wsiesława w 1067 r. mały syjon. Trzeci, być może tożsamy z Dobryniowym syjonem, był przechowywany w kościele św. Zofii do 2. ćwierci

Jak ostatnio wykazała I. A. Stierligowa, przekazanie przez Dobrynię modelu rotundy grobu Pańskiego było częścią szerszej akcji gromadzenia relikwii pasywnych w nowogrodzkim Sofijskim soborze, którą wsparł także pielgrzym Daniel, przywożąc fragment pokrywy grobu Chrystusa⁴⁷.

Autor w pierwszych słowach relacji jest już określany jako arcybiskup Antoni, które to imię przyjął Dobrynia po powrocie do Nowogrodu i wstąpieniu za namową Warlaama Chutyńskiego do pozostającego pod jego pieczę klasztoru. Wzmiankę tę należy traktować raczej jako późniejszy dodatek kopisty⁴⁸. Istotny natomiast dla rozważań nad pochodzeniem i statusem społecznym autora *Pałomnika* pozostaje sam fakt osadzenia go na tronie arcybiskupim. Według jednego z latopisów, dokonał tego książę Mściśław Romanowicz Dobry (1197–1223) po uprzednim złożeniu z urzędu dotychczasowego metropolity – Mitrofana⁴⁹. Pomimo ogromnego znaczenia politycznego arcybiskupów nowogrodzkich⁵⁰ Antoni musiał pozostawać w pełnej zależności od księcia. Gdy ten w 1219 r. przeniósł się do Kijowa, jego syn – książę Światosław – odesłał Antoniego do nieriedickiego monasteru, przywracając na stolec biskupi Mitrofana⁵¹. Ponieważ odsunięty od sprawowania władzy Antoni nie zrzekł się godności, przez pewien czas arcybiskupstwo nowogrodzkie posiadało nominalnie dwóch pasterzy. Spór na korzyść Mitrofana rozstrzygnął dopiero w 1220 r. metropolita kijowski

XVII w. O nowogrodzkich syjonach zob. ostatnio I. A. Stierligowa, *Małyj sion iż Sofijskogo sobora w Nowgorodie*, [w:] *Driewnierusskoje isskustwo. Chudożestwiennaja kultura X – pierwoj połowiny XIII w.*, Moskwa 1988, s. 272–286 (tam obszerna literatura tematu); eadem, *Ierusalimy kak liturgiczeskije sosudy w driewniej Rusi*, [w:] *Ierusalim w russkoj kulturie*, red. A. Batorow, A. Lidow, Moskwa 1994, s. 47–58; A. W. Ryndina, *Driewnierusskije pałomniczeskije relikwii. Obraz Niebiesnogo Ierusalima w ikonach XIII-XV ww.*, [w:] *Ierusalim w russkoj...*, s. 63–77, szczeg. 63, interpretuje wzmiankę w nowogrodzkiej kronice jako odnoszącą się do modelu jerozolimskiej świątyni Anastasis. Na temat odnalezionej na Ukrainie plakietki z wyobrażeniem rotundy Anastasis zob. A. A. Peskowa, *Pałomniczeskije relikwii Swiatoj Ziemi w driewnierusskom gorodie*, [w:] *Pilgrimy. Istoriko-kulturnaja rol pałomniczesstwa. Sbornik nauucznych trudow k XX Międzynarodnomu kongriessu wizantinistow Pariż 19-25 awgusta 2001 goda*, red. W. N. Zaleskaja, Sankt-Pietierburg 2001, s. 113–126, szczeg. 118–120, il. 3.

⁴⁷ I. A. Stierligowa, *Ierusalimy kak liturgiczeskije...*, s. 52, wraz z odniesieniem do wzmianki w jednym z latopisów uczynionej pod rokiem 1134.

⁴⁸ H. M. Łopariew, *op. cit.*, s. XXX, dla potrzeb swej rekonstrukcji relacji przyjmuje, że Dobrynia przekazał tekst w formie luźnych notatek redaktorowi, który dokonał ich ostatecznego scalenia. Sprzeciwia się temu N. I. Prokofjew, *op. cit.*, s. 87, uznając że obie redakcje zostały najprawdopodobniej spisane przez Dobrynię w chutyńskim monasterze.

⁴⁹ *Połnoje...*, s. 31 (= *Nowgorodskaja...*, s. 52, 250)

⁵⁰ O wyjątkowym statusie politycznym arcybiskupów Nowogrodu w XIII w. i posiadanym przez nich hufcu zbrojnym zob. N. I. Prokofjew, *op. cit.*, s. 67.

⁵¹ *Połnoje...*, s. 37–38.

Mateusz (przed 1210 – 19 VIII 1220), Antoniemu przyznając funkcję władcy przemyskiego. Być może uczynił tak na prośbę samego zainteresowanego, który w swojej relacji z Konstantynopola wspomina o poselstwie Romana Halickiego. Mógł się wówczas zetknąć z dworzanami księcia i nawiązać z nimi bliższe kontakty⁵². W 1225 r. Antoni powrócił do Nowogrodu i ponownie objął tamtejsze arcybiskupstwo⁵³. Jednak już po trzech latach złożony chorobą usunął się do chutyńskiego monasteru, gdzie zmarł 8 XII 1232 r. O życzliwości Nowogrodzian wobec Antoniego świadczy zarówno ponowne objęcie przezeń stanowiska pomimo choroby⁵⁴, jak i wyprawiony mu ze wszelkimi honorami pogrzeb w katedrze św. Zofii⁵⁵.

W relacji Dobryni można wyróżnić dwie zasadnicze części. Pierwsza, obszerniejsza, poświęcona jest kościołowi Mądrości Bożej, podczas gdy w drugiej wzmiankuje jedynie rozliczne kościoły stolicy i jej przedmieść przy okazji wyliczania znajdujących się w nich relikwii⁵⁶. Autor rozpoczyna od najważniejszej świątyni Konstantynopola i skupia na niej szczególną uwagę, czym, być może nieświadomie, nawiązał do długiej tradycji literackiej, sięgającej *O Budowlach* Prokopiusza z Cezarei⁵⁷. Początek opisu kościoła Mądrości Bożej pielgrzym poświęca części ołtarzowej, do której różnych elementów wciąż powraca, omawiając nawę i galerie – zasadniczo od strony lewej (północnej) ku prawej (południowej).

W swojej relacji ruski pielgrzym koncentruje się na pamiątkach Pasji, szczątkach świętych i innych relikwiach, jak pieluszki Chrystusa i złoto ofiarowane Mu przez mędrców lub okowy św. Piotra⁵⁸, mniej miejsca po-

⁵² Zob. *ibidem*, s. 60, 261. O poselstwie do Aleksego III pod przewodnictwem Twierdiantina Ostromirca, w którego skład wchodził również Niedan, Dżamir, Dymitr i Niegwar, wspomina jedynie *Palomnik*, zob. P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 79. Natomiast greckie źródła mówią o pomocy udzielonej przez Romana w walce z Połowcami pustoszącymi Trację. Dla N. I. Prokofjewa, *op. cit.*, s. 69, 82, przyczyny skierowania Antoniego do Przemysła pozostają niejasne. Nie wyklucza on, że powodem wyboru tego właśnie miejsca mógł być wakat na stanowisku miejscowego biskupa.

⁵³ *Połnoje...*, s. 42 (= *Nowgorodskaja...*, s. 269).

⁵⁴ *Połnoje...*, s. 44 (= *Nowgorodskaja...*, s. 67 oraz 272–273), choremu Antoniemu przydano do pomocy dwóch mężów – Jakuna Mojsiejewicza i tarczownika Mikifora.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 48; por. błędną datę śmierci – rok 1231, którą podaje N. I. Prokofjew, *op. cit.*, s. 69.

⁵⁶ K. D. Seemann, *op. cit.*, s. 216, a za nim G. Podskalsky, *op. cit.*, s. 283, wyróżniają trzy odrębne części: 1) opis Hagii Sofii; 2) listę zabytków miasta pomiędzy Bosforem, Złotym Rogiem, morzem Marmara i lądowymi murami; 3) opis wybranych świątyń na przedmieściach (Pera, Galata, Pege).

⁵⁷ Zob. *Procopii Caesariensis...*, s. 5–17 [I 1].

⁵⁸ Niektóre spośród wymienionych przez Antoniego relikwii odnajdujemy też w anonimowym inwentarzu będącym prawdopodobnie przekładem z greckiego oryginału, zob.

święcąc liturgii, architekturze i wyposażeniu świątyni. Natomiast nadspodziewanie wiele cennych spostrzeżeń przekazuje na temat malarstwa⁵⁹. Opisy poszczególnych dzieł łączy z wątkami legendarnymi, powszechnymi w literaturze kręgu kultury prawosławnej⁶⁰. Wedle słów Dobryni w Hagii Sofii przechowywana była ugodzona przez Żyda nożem ikona Matki Boskiej trzymającej Dzieciątka, z której popłynęła krew. Podobną opowieść, tym razem odnośnie ikony Chrystusa, ranionej w krtań, przytacza pielgrzym, opisując prawą stronę nawy. Literacki topos krwi wypływającej z uszkodzonego przez innowiercę świętego wizerunku pojawia się już w *Trzeciej homilii o obrazach* Jana Damasceńskiego, który powtarza za Atanazym Synaitą opowieść o zranieniu przez Arabów strzałą wizerunku św. Teodora w klasztorze pod Damaszkiem. Zdaniem L. Kretzenbachera popularny topos skrytego ataku innowierców (szczególnie wyznawców religii o charakterze obrazoburczym – zwykle Żydów lub muzułmanów) wymierzonego w obiekt kultu chrześcijan – ikonę, poprzez jej zachowanie (krwawienie lub ciekące łzy) pozwalał na przybliżenie jej w oczach wiernych do żywego pierwowzoru, przy jednoczesnym potępieniu tkwiących w błędzie i występujących przeciw Bogu ikonoklastów. Obraz, przejawiając cechy pierwowzoru, potwierdzał swą z nim tożsamość, a także objawiał moc czynienia cudów, co zrównywało go z innymi relikwiami. Przekazy o tego rodzaju cudach dały początek kategorii tak zwanych „ikon ranionych”, często już fazie malowania wyposażanych przez twórców w „szramy” i „bliźny”⁶¹. Niewątpliwie Dobrynia oglądał właśnie dwie spośród takich ikon.

S. G. Mercati, *Santuari e reliquie constantinopolitane secondo il codice Ottobon. lat. 169 prima della conquista latina*, „Atti Pontificia Accademia Romana di Archeologia Rendiconti”, 12 (1937), s. 133 n; H. Belting, *op. cit.*, s. 527.

⁵⁹ Dysproporcję pomiędzy uwagą poświęconą przez autora architekturze i malarstwu zauważa N. I. Prokofjew, *op. cit.*, s. 75–76, który naliczył 17 obrazów opisanych przez Dobrynię.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 84–86.

⁶¹ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 55, 80; opowieść o wizerunku Teodora zob. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, wyd. P. B. Kotter OSB, [w:] *Patristische Texte und Studien*, 12–17, red. K. Aland, W. Schneemelcher, Berlin–New York 1973–1988, t. 2, s. 196 [III 91]. O ikonach „ranionych” i legendach z nimi związanych zob. L. Kretzenbacher, *Das verletzte Kultbild*, München 1977; A. Różycka-Bryzek, *Obraz Matki Boskiej Częstochowskiej. Pochodzenie i dzieje średniowieczne*, „Folia Historiae Artium”, 26 (1990), s. 13–17 i przyp. 38. Ikona Chrystusa jest niewątpliwie tożsama z popularnym wizerunkiem wrzuconym według legendy do studni w kościele Mądrości Bożej przez Żyda obrazoburcę. Na marginesie warto zauważyć, że w anonimowej relacji ruskiego pielgrzyma odwiedzającego Konstantynopol już po upadku Cesarstwa Łacińskiego została opisana cudowna ikona Chrystusa raniona w oko, którą przechowywano w sąsiadującym z Hagią Sofią kościele św. Mikołaja, zob. G. Majeska, *Russian travelers...*, s. 137–139.

Przy ołtarzu znajdowała się inna ikona Matki Boskiej trzymającej Chrystusa. Jej duży rozmiar i usytuowanie wskazują, że wchodziła ona w skład rzędu ikon *namiestnych* w templonie. Wyływanie łez z oczu Marii, o którym mówi tekst, również należało do najczęściej obserwowanych cudów występujących na ikonach. Wyjątkowe natomiast było wykorzystanie owych łez, zbieranych w celu pomazywania wiernych⁶². Natomiast *myron* używany podczas obrzędów chrzcielnych miał wydobywać się z trzech ikon z podobiznami aniołów umieszczonych po lewej stronie ołtarza w celu upamiętnienia widzenia młodzieńca (w czasie którego miał on poznać z ust anioła wolę Boga, domagającego się, aby w tym właśnie miejscu wzniesiono kościół poświęcony Jego Mądrości), a także z innych ikon świętych⁶³.

Kolejny wizerunek widziany przez Dobrynię, tym razem z wyobrażeniem Chrystusa, miał zostać wrzucony przez patriarchę Germanosa I (715–730) do morza i samoistnie dopłynąć do Rzymu bez pomocy statku. Motyw cudownej podróży morskiej oraz osoba patriarchy-ikonodula świadczą, że obraz wzmiankowany przez Dobrynię był wiązany z legendą, której początki sięgają czasów ikonoklazmu. Wśród grupy tego typu wyobrażeń do najświetniejszych należała niezachowana, czczona w Rzymie ikona *Maria Romaia*. Opowieść o jej losach zrelacjonowana w rękopisie datowanym na wiek XI albo XII (*Par. gr. 1474*) musiała, jak działo się to w odniesieniu do wielu innych ikon maryjnych, zostać inkorporowana do legendy o konstantynopolitańskim wizerunku⁶⁴.

⁶² P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 62–63; Wydawca (przyp. 20) na podstawie późniejszych relacji Ignacego ze Smoleńska, diakona Aleksandra i Zosimasa (zob. G. Majeska, *Russian travelers...*, s. 93, 161, 183) łączy wizerunek Matki Boskiej ze znajdującą się po prawej stronie ikonostasu tzw. „ikoną jerozolimską”, która w cudowny sposób miała powstrzymać Marię Egipcjankę przed wejściem do Świątyni. Jednak, jak ostatnio zauważa M. Smorağ-Różycka, *Bizantyńsko-ruskie miniatury kodeksu Gertrudy. O kontekstach ideowych i artystycznych sztuki Rusi Kijowskiej XI wieku*, Kraków 2003, s. 49, owe późne relacje wyraźnie precyzują miejsce wystawienia „ikon jerozolimskiej” przy drzwiach królewskich prowadzących do wnętrza świątyni. Ponieważ Dobrynia lokalizuje opisywaną ikonę przy ołtarzu, teza Sawwaitowa może być błędna albo też po odzyskaniu Konstantynopola z rąk krzyżowców wyobrażenie zostało przeniesione w nowe miejsce. Anonimowy opis Hagii Sofii również wspomina o ikonie Matki Boskiej roniącej łzy – pod panowaniem krzyżowców, znajdującej się jednak przy zachodnim końcu nawy, zob. G. Majeska, *Russian travelers...*, s. 133.

⁶³ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 70–72.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 57; na temat rzymskiej ikony *Maria Romaia* zob. E. von Dobschütz, *Maria Romaia. Zwei unbekannte Texte*, „Byzantinische Zeitschrift”, 12 (1903), s. 173–214; A. Weyl Carr, *The Mother of God in Public*, [w:] *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*, red. M. Vassilaki, Athens 2000, s. 325–335, szczeg. 329–330; eadem, *Icons and the Object of Pilgrimage in Middle Byzantine Constantinople*, „Dumbarton Oaks Papers”, 56 (2002), s. 89–90; ostatnio topos cudownej podróży morskiej do Rzymu ikon rzucanych przez

Trzecie przedstawienie Chrystusa, wykonane w technice malarstwa ściennego, znajdowało się na po lewej stronie kościoła, w sąsiedztwie wyobrażenia Grzegorza Cudotwórcy i jego słupa obitego miedzią⁶⁵. O tym ostatnim wspominają również anonimowa bizantyńska historia kościoła wchodząca w skład *Starożytności Konstantynopola* (X w.?) oraz ruscy pielgrzymi epoki pomongolskiej⁶⁶. Jeśli utożsamiać wspomniany wizerunek z mozaiką Grzegorza z Nyssy (*Thaumaturgosa*), którą na podstawie dokumentacji konserwatorskiej tej świątyni, wykonanej przez Fossatiego, C. Mango rekonstruuje jako należącą do pocztu Ojców Kościoła na północnej ścianie tarczowej (trzecia od zachodu)⁶⁷, to należy przyjąć, że podobizna Chrystusa była zlokalizowana w jego sąsiedztwie, zapewne powyżej. Pisząc o niej, Dobrynia przywołuje opowieść o artyście, który malując Zbawiciela, zapomniał o jednym z palców prawej ręki. Twórca, patrząc na swe ukończone dzieło, wykrzyknął zachwycony, że „Pan wygląda jak żywy, choć jest namalowany”. Wówczas od strony wizerunku dobiegł go głos: „A kiedyś to mnie widział?” Nierzetelny malarz oniemiał i natychmiast padł martwy.

W górnej części przeciwległej, a zatem południowej ściany widniało przedstawienie św. Szczepana, jak możemy przypuszczać wykonane w technice mozaikowej. Przed tym cudownym obrazem mającym moc leczenia oczu wisiała lampa⁶⁸.

Dla badań nad wystrojem katedry Konstantynopola szczególne znaczenie ma świadectwo odnoszące się do powstałej na przełomie IX i X stulecia mozaiki w narteksie ponad głównymi drzwiami prowadzącymi do nawy. Widnieje na niej tronujący Pantokrator z dwoma medalionami po bokach, w których zostali ukazani Matka Boska i Archanioł Gabriel. U podnóżka tronu Zbawiciela widnieje cesarz pochylony w proskyniezie. Brak identyfikującej jego osobę inskrypcji stał się przyczyną spekulacji odnośnie rozpoznania ukazanej osoby. A. Grabar w oparciu o wyobrażenia w medalio-

ikonoduli na fale w celu ochrony przed zniszczeniem z rąk ikonoklastów na przykładzie *Maria Romaia* omawia M. Salamon, *Pamięć wspólnoty śródziemnomorskiej. Rozważania nad tradycją bizantyńskich ikon maryjnych*, „Portolana” 1 (2003), (w druku).

⁶⁵ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 67–68,

⁶⁶ *Georgii Codini...*, s. 134; ruskie źródła analizuje G. Majeska, *Russian travelers...*, s. 213–215.

⁶⁷ Zob. N. B. Teteriatnikov, *Mosaic of Hagia Sophia, Istanbul: The Fossati Restoration and the Work of the Byzantine Institute*, Washington 1998, il. 25; a także dyskusję w oparciu o późniejsze relacje na temat lokalizacji w pn.-zach. narożu Hagii Sofii kolumny Grzegorza Cudotwórcy, G. Majeska, *Russian travelers...*, s. 213–214.

⁶⁸ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 80. N. I. Prokotjew, *op. cit.*, s. 7, zauważa, że motyw przemawiającej ikony był popularny w literaturze staroruskiej.

nach wysunął tezę, że na mozaice został ukazany Leon VI Mądry (886–912), autor *Homilii na Zwiastowanie*. Podobne rozpoznanie przyjęli N. Oikonomides i A. Lidow, wskazując jednakże na ekspiacyjny charakter sceny, w której władca, potępiony przez patriarchę Mikołaja I Mistikosa (901–907) za czterokrotne zawarcie związku małżeńskiego, korzy się u zamkniętych drzwi kościoła⁶⁹. Z kolei R. Cormack powołuje się na przekaz, wedle którego Leon poddał strażę pałacową próbie, przechodząc w przebraniu przez ich posterunki tylko za sprawą przekupstwa, a zatem pozostając nierozpoznanym przez własnych żołnierzy, oraz podkreśla pominięcie inskrypcji. Na podstawie powyższych przesłanek uznał, że scena miała charakter uniwersalny i nie odnosiła się do konkretnej osoby. Jego zdaniem, mozaika nie mogła wyobrażać cesarza, gdyż rysy jego twarzy nie były rozpoznawalne przez ogół społeczeństwa⁷⁰. W tej sytuacji szczególnego znaczenia nabiera, pochodzący co prawda z czasów późniejszych o 300 lat od wykonania mozaiki, lecz niewątpliwie powstały pod wpływem lokalnej, wciąż żywej tradycji ustnej, zapis Dobryni mówiący o wyobrażeniu cesarza „Korleja o Sofosa” z połyskującym w nocy kamieniem wprawionym w diadem. Zniekształcone przez autora *Pałomnika* greckie słowa „kyrios Leon o sofos”, to niewątpliwie imię cesarza odnoszące się do Leona Mądrego⁷¹. Użycie specyficznego zapisu imienia wskazuje, że informację o tym, kto jest

⁶⁹ Zob. A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin. Le dossier archéologique*, Paris 1998, s. 312–314; N. Oikonomides, *Leo VI and the Narthex Mosaic of Saint Sophia*, „Dumbarton Oaks Papers”, 30 (1976), s. 151–172; A. Lidow, *Czudotwornyje ikony w chramowej dekoracji. O symbolicznej programie impieratorskich wrat Sofii konstantynopolitańskiej*, [w:] *Czudotwornaja ikona w Wizantii i diewniej Rusi*, red. A. Lidow, Moskwa 1996, s. 44–72.

⁷⁰ Por. R. Cormack, *The Emperor at St. Sophia: Viewer and Viewed*, [w:] *Byzance et les images*, red. J. Durand, Paris 1994, s. 247–250.

⁷¹ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 68–69. Rozpoznanie w cesarzu Leona VI znajduje potwierdzenie w dalszym wywodzie Dobryni, mówiący o przepisaniu przez tego cesarza-filozofa ksiąg proroczych Daniela podających długość panowania poszczególnych władców, o których wspomina również inny podróżujący do Konstantynopola, zob. Liutprand of Cremona, *Relatio de Legatione Constantinopolitana*, red. B. Scott, London 1993, s. 14 [XXXIX]. Przepowiednie przypisywane Leonowi i ich zachowane odpisy analizuje C. Mango, *The Legend of Leo the Wise*, „Zbornik Radova Vizantoloskogo Instituta”, 6 (1960), s. 59–93 (= *Byzantium and its Image* [Variorum Reprints], London 1984), wskazując błędnie na XII w. jako domniemany początek procesu ich powstawania i powiązania z osobą tego władcy. Należy zaznaczyć, że już Sawwaitow poprawnie rozpoznał w opisywanym przez Dobrynię cesarzu Leona, zob. przyp. 30; podobnie N. Kondakow, *op. cit.*, s. 115; ostatnio na zapis Dobryni zwróciła uwagę M. Smorağ-Różycka, *op. cit.*, s. 47–48 (tam też wyczerpująca literatura przedmiotu). Podobny zabieg połączenia dwóch słów odnajdujemy u Dobryni w opisie klasztoru ufundowanego przez „Kirsaka”, czyli Kyra Izaaka Komnena, zob. P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 166.

przedstawiony na mozaice, Dobrynia zaczerpnął od jakiegoś mieszkańca Bizancjum, być może greckiego przewodnika.

Obrazu wystroju Hagii Sofii dopełniają informacje o sprzętach liturgicznych i licznych wotach wplecione w tok narracji. Mówiąc o głównym ołtarzu, Dobrynia wspomina o złożonych przy nim złotych i srebrnych, inkrustowanych drogimi kamieniami i perłami, naczyniach liturgicznych, wśród których miał się znajdować również dar Konstantyna i Heleny⁷². Ponadto pod zdobionym złotem i srebrem cyborium (*katapezma*) nakrywającym mensę ołtarzową zawieszono były dookoła wieńce Konstantyna (z krzyżem i podobizną gołębia) oraz innych cesarzy, a także 30 mniejszych przypominających o judaszowych srebrnikach⁷³. Za ołtarzem stał wysadzany kamieniami szlachetnymi i perłami złoty krzyż, dwukrotnie wyższy niż człowiek. Przed nim zawieszono mniejszy, mierzący półtora łokcia, wraz z trzema złotymi kandelabrami z lampami oliwnymi, i większy od nich czwarty, ufundowany przez Justyniana I⁷⁴. Wnętrze kościoła oświetlało ponadto 80 srebrnych kandelabrow zwisających pod wykładaną złotą mozaiką centralną kopułą, które zmieniano w dni świąteczne, oraz wiele innych rozwieszonych w całej świątyni wraz ze złotymi jabłkami⁷⁵. Podczas bytności Dobryni

⁷² P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 59–60.

⁷³ *Ibidem*, s. 73; na temat srebrnego cyborium zob. ostatnio R. J. Mainstone, *Hagia Sophia. Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church*, b. m., 1997, s. 222; natomiast o cesarskich *stemmach* Maurycego (582–602) i jego żony Konstantyny wspomina Georgius Cedrenus, *op. cit.*, t. 1, s. 601; zaś Nikifor Kallistos mówi o wieńcach Herakleonasa (641) i Herakliusza Konstantyna (641). Dzięki wzmiance w *De Cer.*, s. 581, 586–587 [II 15], o wotywnych *stemmach* przechowywanych w Chrysotriklinosie oraz znajdującej się w skarbcu weneckiego kościoła San Marco wotywniej koronie cesarza Leona VI – zob. Ch. Walter, *The iconographical sources for the coronation of Milutin and Simonida at Gračanica*, [w:] *L'art byzantin au début du XIV^e siècle*, Belgrade 1978, s. 183–200 (= *Prayer and Power in Byzantine and Papal Imaginary* [Variorum Reprints], London 1993), il. 13 – możemy wnioskować, że Dobrynia opisuje w tym miejscu popularny w Bizancjum zwyczaj składania koron i wieńców o charakterze wotywnym. Niepokój budzi natomiast wzmianka o symbolicznym odniesieniu mniejszych wieńców do zapłaty Judasza. O gołębiu zwisającym pod cyborium wspomina też protodiakon Michał w swoim opisie kościoła Mądrości Bożej z połowy XII w. C. Mango, J. Parker, *A Twelfth-century Description of St. Sophia*, „Dumbarton Oaks Papers”, 14 (1960), s. 240, 245 (= C. Mango, *Studies on Constantinople*, Norfolk 1993).

⁷⁴ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 77. Jeśli przyjąć, że Dobrynia stosował miarę greckiego łokcia (*pehus*) równą 24 daktylom, czyli 2 piędziom (ok. 46,8 cm), to wysokość krzyża wynosiłaby około 70 cm, zob. E. Schilbach, *Byzantinische Metrologie*, [w:] *Handbuch der Altertumswissenschaft*, t. 12/4, München 1970, s. 20–22; idem, *Byzantinische metrologische Quellen*, [w:] *Byzantine Text and Studies*, t. 19, Thessaloniki 1982, s. 44 [I 2], 48 [II 1], 99 [II 14] i indeks na s. 185.

⁷⁵ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 77; o niezliczonych lampach rozświetlających wnętrze Hagii Sofii pisze również Stefan Nowogrodzianin, zob. G. Majeska, *Russian travelers...*, s. 33 oraz

w Konstantynopolu, w niedzielę 21 V 1200, jeden z kandelabrow spadł na posadzkę, a fakt, że nie rozbił się ani nie uczynił nikomu krzywdy pielgrzym zinterpretował jako zdarzenie cudowne⁷⁶.

W przylegającej do części ołtarzowej kaplicy sąsiadującej ze świątynią św. Piotra pielgrzym widział strzaskaną w roku 558/559 przez gruzy zawalonej kopuły pierwszą ambonę kościoła⁷⁷. Późniejsza ambona, z której śpiewano hymny i ku której niesiono dary podczas liturgii, jest również wspomniana w *Pałomniku*, lecz tekst nie precyzuje miejsca jej ustawienia. Paweł Silencjariusz w swoim opisie Justynianowego kościoła w poetyckich słowach mówi, że wyłaniała się ona spośród morza marmurowych posadzek jak wyspa z morskich fal, połączona *soleą* jak przesmykiem z częścią ołtarzową⁷⁸. Z tego miejsca – po środku nawy po jej wschodniej stronie – musiał oglądać ambonę również Dobrynia⁷⁹.

Przestrzeń ołtarzową oddzielała od wiernych zasłona⁸⁰. W nawie po prawej stronie od ołtarza było wydzielone miejsce wykładane porfirem, na którym ustawiono tron cesarski⁸¹. Znajdowała się tam również chrzcielnica. Badacze nie są jednomyślni, czy pielgrzym opisuje tę poświęconą Janowi Chrzycielowi stojącą w północno-wschodniej części kościoła⁸², czy też inną, znajdującą się pierwotnie po stronie południowej przy zachodniej ścianie⁸³. Istotniejszą kwestią wydaje się jednak w tym przypadku opis jej malarskiej dekoracji. Dobrynia wspomina, że na chrzcielnicy namalowana była scena Chrztu w Jordanie wykonana przez Pawła Chytrego, a jej piękna nie mogą oddać słowa. Artysta ten na zamówienie patriarchy Jana X Kamaterosa (1198–1206) wykonał także inkrustowaną perłami i drogimi kamieniami

komentarz na s. 234. Jeśli przyjąć za wiarygodne słowa Jędrzejkowicza, niezwykłą dekoracją, nieznaną mi z innych przekazów, były złote jabłka zwisające ze sklepień.

⁷⁶ Świadcami zdarzenia było także poselstwo Romana Halickiego, zob. P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 78–79 (H. M. Łopariew, *op. cit.*, s. 77); a także wyżej, przyp. 45 i 52.

⁷⁷ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 64–65; o zniszczeniu pierwszej ambony w Justynianowskiej Hagii Sofii zob. R. J. Mainstone, *op. cit.*, s. 213–214, 222–223.

⁷⁸ Paulos Silentiarios, *Ambon*, [w:] Prokop „Bauten”, Paulos Silentiarios, *Beschreibung der Hagia Sophia*, wyd. O. Veh, München 1977, s. 370.

⁷⁹ Metaforę Silencjariusza powtarza w swojej ekfrazie protodiakon Michał, zob. C. Mango, J. Parker, *op. cit.*, s. 240, 244. Autor opisu oparł się co prawda na starszym wzorze literackim, lecz wydaje się mało prawdopodobne, aby traktował go w sposób mechaniczny, powtarzając słowa odnoszące się do nieistniejącego elementu wystroju.

⁸⁰ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 74.

⁸¹ *Ibidem*, s. 79.

⁸² Zob. N. Kondakow, *op. cit.*, s. 117, 121; H. M. Łopariew, *op. cit.*, s. XLVI.

⁸³ Przypuszczenie takie wysunął w swojej edycji tekstu P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, przyp. 57, z obszernymi cytatami ze źródeł.

ikonę Chrystusa, która stała w Hagii Sofii podczas pobytu Dobryni w Konstantynopolu⁸⁴.

Użyte w tekście sformułowanie „pri moim żywocie” pozostaje niejasne. Prokofjew, zwracając uwagę również na wzmiankę o technice wykonania malowidła, interpretuje je jako odnoszące się do fizycznej obecności pielgrzyma przy tworzeniu dzieła⁸⁵. Nie możemy jednak wykluczyć, że autor chciał jedynie zaznaczyć, że malowidło mistrza Pawła jest mu współczesne.

Część relacji poświęconą Hagii Sofii zamyka opis porządku liturgii i obzędów sprawowanych w świątyni. Tekst mówi o chórach śpiewających przed ołtarzem i w narteksie podczas Wielkiego Wejścia, kiedy to wnoszono rypidiony i syjon, oraz na emporach podczas nabożeństw. Informuje też o patriarsze intonującym aklamacje i błogosławiącym śpiewaków z empory⁸⁶. W czasach Justyniana patriarcha i kler zasiadali na syntononie w apsydzie, zaś galerie pomieścić miały dwór i świeckich wiernych przy zachowaniu podziału na mężczyzn i kobiety⁸⁷. Słowa Dobryni świadczą o przemianie, jaka zaszła w funkcji empor, spowodowanej bez wątpienia wprowadzeniem wysokiego templonu, który uniemożliwiał kontakt pomiędzy sanktuarium a nawą⁸⁸.

Wśród pozostałych budowli miasta Dobrynia wymienia w pierwszej kolejności Wielki Pałac ze względu na znajdujące się w nim pamiątki Męki Pańskiej (m.in. relikwia Krzyża Świętego, krew Chrystusa, korona cierniowa, gąbka i włócznia, gwóźdź z krzyża, dwie misy marmurowe, z których jedna służyła do umywania nóg Apostołom, oraz Jego sandał nazwany z grecka kaligą), mandylion i keramidion, a także inne ważne relikwie: głowy świętych Pawła i Epimacha, ciało św. Filipa, prawą rękę i kostur Jana Chrzciciela oraz relikwie Teodora Tirona. Antoni nie precyzuje dostatecznie jasno, gdzie owe precjoza były przechowywane, używając jedynie sformułowania „złote pałaty” i „mała cerkiew Bogurodzicy”⁸⁹. Robert de Clari mówi o „la Sainte Chapelle” zbudowanej ze złota, srebra i kolorowych marmurów

⁸⁴ *Ibidem*, s. 82–83 (H. M. Łopariew, *op. cit.*, s. 17). Choć N. I. Prokofjew, *op. cit.*, s. 76, interpretuje słowa: „i czynit’ w nich patriarch ikonu swiatogo Spasa” jako odnoszące się do samego procesu kreacji, uznając Jana X za autora dzieła, to bardziej prawdopodobnym wydaje się, że był on tylko zleceniodawcą, a wykonawcą – wymieniany na drugim miejscu Paweł.

⁸⁵ N. I. Prokofjew, *op. cit.*, s. 77.

⁸⁶ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 76–77; 83–84; zob. też I. A. Stierligowa, *Ierusalimy kak liturgiczeskije...*, s. 47.

⁸⁷ R. J. Mainstone, *op. cit.*, s. 229.

⁸⁸ Na temat wartości opisu liturgii i zainteresowania nią okazywanego przez Dobrynię zwraca uwagę N. I. Prokofjew, *op. cit.*, s. 78.

⁸⁹ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 85–90.

bez użycia drewna, w której złożone były pamiątki męki Pańskiej oraz mandylion i keramidion – budowli niewątpliwie tożsamej z opisywaną przez ruskiego pielgrzyma⁹⁰. Zbiór tychże relikwii wymieniają inwentarze kaplicy pałacowej pióra Mikołaja Mesaritesa oraz anonimowego autora łacińskiego. W drugim z nich, uzupełnionym o inne obiekty (jak głowa Jana Chrzciciela, którą Dobrynia widział jeszcze w kościele Blachernerńskim) przeniesione do pałacu niewątpliwie później, tak jak w *Pałomniku* określono miejsce ich przechowywania mianem kaplicy Matki Boskiej⁹¹. Badacze są zgodni, że mandylion i narzędzia męki Pańskiej były przechowywane w nieistniejącej obecnie kaplicy Matki Boskiej Faros – nazwanej tak od latarni morskiej, na której tarasie ją zbudowano, a wspomnianej po raz pierwszy w kronice Teofanesa pod rokiem 769⁹². Większość relikwii związanych z Pasją została zagrabiona przez krzyżowców, a następnie trafiła do Paryża, gdzie w 1241 r. Ludwik IX umieścił je w Sainte Chapelle. Z kolei relikwiarz z ramieniem Jana Chrzciciela, przekazany w 1446 r. joannitom na Rodos, po zdobyciu wyspy przez Sulejmana II powrócił do Stambułu i obecnie jest przechowywany w pałacu Topkapi.

Spośród świątyń wchodzących w skład kompleksu pałacowego Dobrynia opisuje także kościół archistratega Michała, który należy utożsamiać z kościołem Nea poświęconym Chrystusowi, Teothokos, archaniołom Mi-

⁹⁰ R. de Clari, *Zdobycie Konstantynopola*, przekł. Z. Pentek, Poznań 1997, s. 76–78.

⁹¹ Zob. H. Belting, *op. cit.*, s. 526–527.

⁹² *Theophaniis chronographia*, wyd. C. de Boor, Lipsiae 1885, (reprint Hildesheim–New York 1980), t. 2, s. 444. Na temat identyfikacji kościoła zob. m.in. J. Ebersolt, *Les Sanctuaires de Byzance. Recherches sur les anciens trésors des églises de Constantinople*, Paris 1921, s. 23; R. Janin, *op. cit.*, s. 241–245; P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, przyp. 75; a ostatnio I. Kalavrezou, *Helping Hands of the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court*, [w:] *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, red. H. Maguire, Washington 1997, s. 55–57 (autorka zwraca uwagę na dwustronną ikonę z XII w. obecnie przechowywaną w Galerii Trietiakowskiej, na której ukazano mandylion, zaś na odwrotnej stronie *Arma Passionis*, il. 1); I. Kalavrezou, *op. cit.*, s. 67–70, il. 7–8 o relikwii ręki Jana Chrzciciela. O losach świętej włóczni zob. S. Runciman, *The Holy Lance found at Antioch*, „*Analecta Bollandiana*”, 68 (1950), nr 2, s. 197–209; o relikwii Świętego Krzyża A. i J. Stylianou, *By this Conquer*, [*Publications of the Society of Cypriote Studies*, nr 4] Nicosia 1971, *passim*; wśród licznych publikacji poświęconych historii mandylionu zob. np. K. Weitzmann, *The Mandylion and Constantine Porphyrogenitus*, „*Cahiers Archéologiques*”, 11 (1960), s. 163–184; A. Cameron, *The History of the Image of Edessa: The Telling of the Story*, [w:] *Okeanos: Essays Presented to Ihor Ševčenko on His Sixtieth Birthday*, red. C. Mango, O. Pristak, Cambridge Mass. 1984, s. 80–94; R. Cormack, *Malowanie duszy. Ikony, maski pośmiertne i całuny*, Kraków 1999, s. 124 nn; a także przekazy źródłowe odnośnie sprowadzenia poszczególnych przedmiotów: *De Cer.*, s. 640 [II 40]; Ioannis Scylitzae, *op. cit.*, s. 231–232; *Leonis Diaconi caloënsis Historiae libri decem et Liber de velitatione hellica Nicephori Augustii*, wyd. C. B. Hasii, [w:] CSHB, Bonnæ 1828, s. 165–166 [X 4].

chałowi i Gabrielowi, a po części także prorokowi Eliaszowi⁹³. W przeciwieństwie do Haruna ruski pielgrzym niewiele uwagi poświęca architekturze i wystrojowi wnętrza, milczeniem pomijając *filalę* w atrium. Pisze jedynie o okładzinach z czerwonego marmuru oraz o marmurowej kolumnie, do której przywiązany był św. Izydor⁹⁴, o umieszczonych na templonie relikwiach o charakterze wojskowym: zabieranym przez cesarzy na wyprawy krzyżu i tarczy z barankiem należących pierwotnie do Konstantyna Wielkiego⁹⁵, a także o wyobrażeniu Chrystusa w narteksie, które w cudowny sposób przepowiedziało przyszłemu patriarsze objęcie godności⁹⁶. Podobnie jak w przypadku kościołów Mądrości Bożej i Bogurodzicy w Faros główną część opisu *Pałownika* stanowi rejestr relikwii i pamiątek, tym razem związanych przede wszystkim z postaciami starotestamentowymi. W ołtarzu przechowywano trąbę jerychońską Jozuego, róg Abrahama (w który ma zadać anioł zwiastujący powtórny paruzję) i Samuela (służący mu podczas namaszczenia Dawida na króla), a także kostur Mojżesza, krzyż z arki Noego i gałązkę oliwną przyniesioną przez gołębicę po ustaniu potopu⁹⁷. W małym ołtarzu, zapewne w jednej z kaplic przylegających do kościoła, stał stół, przy którym Abraham podejmował trzech wędrowców – przez Dobrynię określanych jednoznacznie mianem Trójcy Świętej⁹⁸. Opisu, podobnie jak przy omawianiu Hagii Sofii, dopełnia obraz liturgii i cesarskiego wejścia, któremu towarzyszyło palenie kadzideł, a także śpiewów porównywanych przez autora z anielskimi, upodabniającymi świątynię do raj⁹⁹. Poprzez użycie tej hiperboli Dobrynia odwołuje się, zapewne świadomie,

⁹³ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 90–94 oraz przyp. 76, gdzie łączy relację Dobryni z kościołem Nea; zob. też R. Janin, *op. cit.*, s. 355–356. O kulcie Eliasza w cerkwi opisywanej przez *Pałownik* świadczy wymienienie ołtarza poświęconego temu prorokowi, w którym złożono jego pas i melotę. S. Čurčić, *Architectural Reconsideration of the Nea Ekklesia*, [w:] *Sixth Annual Byzantine Studies Conference, 24–26 October 1980, Oberlin College & the College of Wooster. Abstracts of Papers*, red. J. W. Barker, Oberlin Ohio 1981, s. 12; na podstawie swojej rekonstrukcji układu świątyni jako kopułowo-krzyżowej z aneksami sugeruje, że wewnątrz kościoła poświęconego w całości Zbawicielowi mogły się znajdować kaplice poświęcone pozostałym patronom: Marii, archaniołom i właśnie Eliaszowi, co z kolei pozwala przypuszczać, że tam właśnie znajdował się ołtarz poświęcony prorokowi.

⁹⁴ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 93–94.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 90, 93.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 92–93.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 90–92. *Starożytności Konstantynopola* mówią, że służący w rycie pomazywania cesarzy róg Samuela pierwotnie przechowywany był w klasztorze Myrokeraton, zbudowanym przez cesarza Marcjana (450–457) specjalnie w tym celu, zob. *Georgii Codini...*, s. 123. O klasztorze tym zob. R. Janin, *op. cit.*, s. 366–367.

⁹⁸ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 91–92. O kaplicach przy kościele Nea zob. wyżej, przyp. 93.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 93–94.

do znanej ruskiemu czytelnikowi relacji Nestora o wrażeniach posłów księcia Włodzimierza uczestniczących w liturgii w kościele Mądrości Bożej¹⁰⁰.

Pałomnik informuje nas ponadto, że w kościele Nea znajdował się cudowny obraz Hodegetrii namalowany przez św. Łukasza. Jak zauważa G. Majeska, na okres od wtorku przed Niedzielą Palmową do Wielkiejnocy ikona przenoszona była z klasztoru Hodegetrii do pałacu¹⁰¹, co pozwala przypuszczać, że właśnie w tym czasie widział ją Dobrynia. Sam autor był świadom zmian miejsca przechowywania obrazu, gdyż wspomina o procesjach, podczas których i on wędrował do dzielnicy Pterion i kościoła blacherneńskiego¹⁰². Wzmianka o zespole świątyń w Blachernach, gdzie przechowywano szatę, pas i maforion Marii oraz inne cenne relikwie, wśród których Dobrynia wymienia także ikony Chrystusa i Jana Chrzciciela z przytwierdzonym do tej ostatniej puklem włosów świętego¹⁰³, stanowi początek katalogu kościołów w pozostałych dzielnicach miasta. W pierwszej kolejności autor wylicza najważniejsze spośród nich, zaczynając co prawda od mniej istotnych, usytuowanych w pobliżu Blachern: klasztoru św. św. Kosmy i Damiana (tzw. Kosmidion), cerkwi św. Focyny z Samarii i kościoła kryjącego szczątki męczennicy Anny – zapewne tożsamego z sanktuarium na otwartym powietrzu przy kościele św. Jerzego w Kyparission¹⁰⁴, szybko jednak

¹⁰⁰ *Powieść minionych lat*, red. i przekł. F. Sielicki [Biblioteka Narodowa, Seria II, nr 244] Wrocław-Warszawa-Kraków 1999, s. 85–86.

¹⁰¹ G. Majeska, *Russian Travelers...*, s. 364.

¹⁰² *Ibidem*, s. 95. Zwyczaj przenoszenia ikony Hodegetrii przetrwał do okresu po najeździe krzyżowców, bowiem Stefan Nowogrodzianin i anonimowy pielgrzym ruski z XIV w. mówią, że obraz przypisywany św. Łukaszowi przechowywano w XIV w. w Manganie i przenoszono we wtorkowych procesjach do kościoła Hodegetrii, zob. *ibidem*, s. 36, 139.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 96–98, 102. Na temat kościołów blacherneńskich i przechowywanych w nich precjozów zob. R. Janin, *op. cit.*, s. 161–171; C. Mango, *Blachernai, Church and Palace of*, [w:] ODB, t. 1, s. 293 (z obszerną bibliografią); W. Ceran, *Blacherny*, [w:] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 102; na podstawie późnośredniowiecznych relacji podróżników ruskich i hiszpańskiego posła do Tamerlana – Clavijo, także G. Majeska, *Russian Travelers...*, s. 333–338 (zob. ponadto mniej szczegółowe wzmianki u Stefana Nowogrodzianina, s. 45, Ignacego ze Smoleńska, s. 93, w anonimowym opisie, s. 151, u diakona Aleksandra, s. 162, i Zosimasa, s. 187). W świetle starszej tradycji mówiącej, że do XI albo nawet po XII w. relikwie sukni i pasa Marii przechowywane były na terenie cesarskiego pałacu (zob. J. Ebersolt, *op. cit.*, s. 54–58), przekaz Dobryni jest najstarszym świadectwem zgromadzenia wszystkich trzech fragmentów szat Bogurodzicy w Blachernach, skąd zostały zrabowane przez krzyżowców.

¹⁰⁴ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 98–101 (o Kosmidionie ponownie także na s. 133); a o wspomnianych świątyniach ogólnie zob. G. Majeska, *Russian Travelers...*, s. 322; R. Janin, *op. cit.*, s. 70, 286–89, 378–379. Por. też przyp. 108 u P. I. Sawwaitowa, *op. cit.*, w którym błędnie łączy on zapis Dobryni ze wzmianką o ciele św. Anny oglądanym przez Stefana Nowogrodzianina w klasztorze św. Jerzego w Manganie (G. Majeska, *Russian Travelers...*, s. 37, 366).

przechodzi do opisu kompleksu klasztornego św. Jerzego w Manganie¹⁰⁵ oraz kościołów św. św. Apostołów¹⁰⁶, Matki Boskiej Hodegetrii i klasztoru Pantokratora¹⁰⁷. Ponownie szczególną uwagę w opisie tych świątyń zwraca na pamiątki Pasji. To nieustanne zainteresowanie pielgrzyma można tłumaczyć nie tylko ich wyjątkowym znaczeniem, ale i wyniesioną z ojczystego Nowogrodu tradycją otaczania ich kultem.

Powracając na chwilę przy okazji opisu klasztoru w Manganie do Hagii Sofii, uzupełnia również obraz miasta o znajdujący się w pobliżu tych kościołów kompleks pałacu patriarchów z ogrodem pełnym wszelkich warzyw i owoców, łaźnią oraz licznymi cerkwiami. Istotną informację stanowi wzmianka o pocztach cesarzy i patriarchów¹⁰⁸. Zarówno dwuznaczność tekstu relacji, jak i rozbieżność występująca w innych źródłach nie pozwalają jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie o ich dokładną lokalizację. Słowa „na pałatach” można interpretować w odniesieniu do samego pałacu, jak chce Prokofjew¹⁰⁹, lub empor któregoś z pobliskich kościołów: Mądrości Bożej albo Mangany. Za lokalizacją pocztów w Hagii Sofii przemawiają zachowane na galeriach mozaiki z wizerunkami cesarzy oraz zapis w *Nowogrodzkim latopisie* o podobiznach „wszystkich” patriarchów w narteksie tego kościoła¹¹⁰. Z kolei anonimowa *Opowieść* ruska z końca XIV w. i inne późnobizantyńskie źródła podają, że podobizny wszystkich cesarzy i pa-

¹⁰⁵ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 104–107. Dobrynia w opisie kościoła św. Jerzego mówi o wykładanym drogocennymi kamieniami ołtarzu i o ikonie przedstawiającej Chrystusa podczas uczty w Samarii; o klasztorze zob. też G. Majeska, *Russian Travelers...*, s. 141, 366–367; R. Janin, *op. cit.*, s. 70–76. Choć zabudowania Mangany uległy zniszczeniu, to obecnie identyfikuje się z nim pozostałości odkryte podczas prac archeologicznych na terenie pałacu Topkapi.

¹⁰⁶ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 108–112. Na temat kościoła wzniesionego przez Justyniana I na miejscu starszej świątyni zob. R. Janin, *op. cit.*, s. 41–50; G. Majeska, *Russian Travelers...*, s. 299–306.

¹⁰⁷ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 112; o klasztorach Hodegetrii i Pantokratora zob. m.in. G. Moravcsik, *Szent László Leánya és a Bizánci Pántokrátor-monostor*, [*Mitteilungen des Ungarischen Wissenschaftlichen Institutes in Konstantinopel*, nr 7–8], Budapest–Konstantinopel 1923, *passim*; R. Janin, *op. cit.*, s. 208–216, 529–538; G. Majeska, *Russian Ttravelers...*, s. 289–295, 362–371.

¹⁰⁸ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 105–107. Rekonstrukcji pałacu patriarszego na podstawie skrupulatnie zebranych tekstów źródłowych dokonuje C. Mango, *The Brazen...*, s. 51–56.

¹⁰⁹ N. I. Prokofjew, *op. cit.*, s. 76.

¹¹⁰ *Połnoje...*, s. 27. Obok mozaik na emporach z wyobrazeniami par cesarskich Zoe (1041–1042) i Konstancyi IX Monomacha (1042–1055) oraz Jana II Komnena (1118–1143) i Ireny z ich synem Aleksym zachowały się także pojedyncze całopostaciowe portrety Aleksandra (912–913) i nieznanego jeszcze Dobryni Jana V Paleologa (1341–1391), zob. np. N. B. Teteriatnikov, *op. cit.*, il. 3, 38, 52–53. Za lokalizacją pocztu w Hagii Sofii opowiada się także C. Mango, *The Legend of Leo...*, s. 76.

triarchów namalowane na dwóch ikonach były wystawione na prawej ścianie narteksu świątyni św. Jerzego w Manganie¹¹¹. Początki te wiązano z przepowiedniami odnoszącymi się do następstwa sprawowania władzy w cesarstwie przypisywanymi Leonowi VI.

Relacja Dobryni, jak ostatnio wyliczył G. Majeska, obejmuje 76 świątyń zlokalizowanych w samym Konstantynopolu oraz 21 znajdujących się na jego przedmieściach. Jest zatem znacznie obszerniejsza zarówno od współczesnych jej dwóch opisów sporządzonych przez łacińskich podróżników, jak i późniejszych świadectw ruskich¹¹². Owe bogactwo wymienianych obiektów równoważy lakoniczność w ich opisie. Wspominając aż o 126 relikwiach, autor ogranicza się zwykle do ich wyliczenia, dodając niekiedy informację, że były one ozdobnie oprawione w srebro lub złoto. Zdaniem Prokofjewa, owo zainteresowanie szczątkami świętych nie jest jedynie przejawem żarliwości religijnej autora, ale wyraża się w nim zmysł polityczny i chęć zwrócenia uwagi ruskiego czytelnika na znaczenie i prestiż, wynikające z gromadzenia tego typu precjozów¹¹³. Ten sam badacz tłumaczy świadomym działaniem brak retorycznych odniesień powszechnych we współczesnej ruskiemu autorowi literaturze bizantyńskiej, a nawet we wcześniejszej relacji igumena Daniela z podróży do Ziemi Świętej¹¹⁴. Przeznaczony dla wąskiego grona wykształconych odbiorców tekst¹¹⁵ jedynie sygnalizuje znane im z innych źródeł opowieści i legendy. Przykładowo, wzmiankę Dobry-

¹¹¹ G. Majeska, *Russian Travelers...*, s. 141, 366; C. Mango, *The Legend of Leo...*, s. 76–77.

¹¹² Zob. G. Majeska, *Russian Pilgrims...*, s. 94 i przyp. 6.

¹¹³ N. I. Prokofjew, *op. cit.*, s. 78–79. Autor ten zauważa, że powstanie *Palownika* zbiegło się w czasie z budowaniem lokalnych kultów świętych (szczególnie w nowogrodzkim soborze św. Zofii) i gromadzeniem ich relikwii.

¹¹⁴ Przykładem starszej o pół wieku od opisu Dobryni greckiej ekfrazy pełnej przenośni i utartych zwrotów retorycznych, które dominują nad poznawczą funkcją tekstu, jest opis Hagii Sofii pióra protodiakona i rektora akademii patriarchalnej Michała, zob. C. Mango, J. Parker, *op. cit.*, s. 235–245.

Na temat bogatego w szczegóły i odniesienia biblijne języka *Choźdienija Daniela* zob. K. D. Seemann, *op. cit.*, s. 173–193; G. Podskalsky, *op. cit.*, s. 278–282 (oba opracowania zawierają obszerną literaturę przedmiotu); a także opublikowany ostatnio przekład tekstu na język polski: *Ihumena Daniela z ziemi ruskiej pielgrzymka do Ziemi Świętej (relacja z początku XI wieku)*, red. i przekł. J. Grzybowska, K. Pietkiewicz, Poznań 2003, szczeg. *Wstęp*, s. 55–59.

Styl języka i metaforykę *Palownika* analizuje szczegółowo G. Lenhoff, *Kniga Palownik: A Study in Old Russian Rhetoric*, „Scando-slavica”, 23 (1977), s. 39–61, szczeg. 43 nn; utwory Daniela i Antoniego porównuje N. I. Prokofjew, *op. cit.*, s. 90–91.

¹¹⁵ Na ograniczenie kręgu odbiorców *Palownika* wskazuje pośrednio skromna liczba rękopisów – ośmiu zachowanych, szczególnie wyraźna na tle ponad 150 odpisów oraz rozlicznych skrótów i przeróbek *Choźdienija Daniela*, zob. G. Podskalsky, *op. cit.*, s. 282; *Ihumena Daniela...*, s. 10; K. D. Seemann, *op. cit.*, s. 213.

ni o grobie patrycjuszki Anny w kościele Mądrości Bożej, pod którego budowę oddała parcelę, występuje także w anonimowej relacji ruskiej, zaś o złotym naczyniu zdobionym klejnotami i wizerunkiem Chrystusa otrzymanym przez Olgę od Konstantyna Porfirogenety z okazji jej chrztu, które przechowywano w kościele Bogurodzicy w Pege, ruski czytelnik mógł dowiedzieć się również z kroniki Nestora¹¹⁶. Relacja zatem często miała za zadanie jedynie sygnalizować i przypominać odbiorcy znane mu fakty oraz umiejscawiać je w topografii bizantyńskiej stolicy.

Z drugiej strony autor przejawia wyraźne zainteresowanie życiem politycznym i artystycznym Konstantynopola. Wielokrotnie wspomina, nie bez tonu potępienia, o zamieszkujących ją Żydach, a prócz ruskiego poselstwa odnotowuje pobyt w konstantynopolitańskim klasztorze św. Andrzeja patriarchy serbskiego Sawy Nemanicza¹¹⁷. O wyjątkowej wartości *Pałownika* przesądzają również informacje odnoszące się do stołecznych twórców.

Prócz malarza Pawła Dobrynia wymienia z imienia innego ikonopisca, legendarnego Łazarza, którego grób dane mu było oglądać. Artysta miał być autorem wizerunków Marii z Dzieciątkiem i dwóch aniołów w apsydzie kościoła Mądrości Bożej¹¹⁸. Choć nie można wykluczyć, że autor relacji, jak uważa Łopariew, miał na myśli ikonę wystawioną w ołtarzu, to zbieżność tematu z odsłoniętą podczas prac konserwatorskich prowadzonych przez braci Fossatich w połowie XIX stulecia¹¹⁹ mozaiką w apsydzie jest uderzająca. Rosyjski badacz wysunął hipotezę, że Łazarz jest tożsamy z mnichem o przydomku Chazar. Postawą dla niej były wzmianki Anastazego Bibliotekarza, że zdobiony przez niego kodeks Ewangelii cesarz Michał III (842–867) podarował papieżowi Benedyktowi III (855–858), oraz Jana Skylitzesa – o dyspucie na temat kultu obrazów odbytej przez mnicha z cesarzem Teofilem (829–842). Artysta, już po przezwyciężeniu ikonoklazmu, był dwukrotnie wysyłany do Rzymu, skąd wracając zmarł w latach 60. IX w. Ponie-

¹¹⁶ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 58–59, 61; *Skazanie o sozdanii wielikujja bożuja cerkwi swiatuja Sofieja, jaże jest' w Konstantinie grade, jaże sozdda blagowiernyj car Ustian*, [w:] *Letopisy ruszskoj literatury i drierwnosti*, red. N. S. Tichonrawow, t. 3, *Pamiatniki drierwniej piśmiennosti*, cz. 1, S. Pietierburg 1892, s. LXXVIII, s. 90; *Powieść minionych lat*, s. 49; N. I. Prokofjew, *op. cit.*, s. 89, wskazuje także na topos ikony płynącej w cudowny sposób do Rzymu znany w świecie słowiańskim dzięki przekładowi kroniki Jerzego Hamartolosa.

¹¹⁷ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 118–119. *Pałownik* mówi niewątpliwie o wizycie Sawy w roku 1198, kiedy otrzymał on od Aleksego III Angelosa (1195–1203) prawo fundacji klasztoru chilendarskiego na Atosie, zob. R. Browning, *Sava of Serbia*, [w:] ODB, t. 3, s. 1847. O negatywnym stosunku Dobryni do Żydów zob. np. N. I. Prokofjew, *op. cit.*, s. 93; G. Podskalsky, *op. cit.*, s. 283–284.

¹¹⁸ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 164.

¹¹⁹ O historii restauracji zob. N. B. Teteriatnikow, *op. cit.*, s. 3–25, il. 36–37, 48–49.

waż przebywał w Italii, nie mógł zatem jednocześnie wykonywać mozaik w Hagii Sofii, których datowanie jest możliwe dzięki *Homilii XVII* Focjusza ogłoszonej z okazji prezentacji wizerunku 29 III 867 r.¹²⁰ Biorąc pod uwagę proces narastania legendy wokół ikonodulskiego mnicha-malarza oraz przypisywanie mu coraz to nowych dzieł, możemy przypuszczać, że także wiadomość podana przez Dobrynię (jeśli nie odnosi się do innej niż chce Łopariew osoby) jest jedynie legendą i została mu opowiedziana przez zakonników z ewandryjskiego klasztoru, gdzie pochowano ikonopisca¹²¹.

Atencję w stosunku do twórców stołecznej kultury dostrzegamy także we wzmiance o budowniczym pałacu cesarskiego Zotiku. Wedle słów Dobryni, całe złoto przeznaczone na finansowanie robót rozdał on ubogim, za co został skazany na rozerwanie końmi¹²². Prokofjew zwraca uwagę, że wiadomość o miejscu jego pochówku w kościele za miastem, podobnie jak informacja o grobach Łazarza i Romana Melodosa, wskazują na wykształcenie i kulturalne obycie Dobryni¹²³. Zarówno te cechy, jak i odmienny charakter pobytu od spisującego jedynie własne wrażenia Haruna wskazują na możliwość sięgania przez Dobrynię do greckich źródeł pisanych. Liczne greczyzmy świadczą, że mógł on korzystać z pomocy miejscowego przewodnika. Nie można wykluczyć także wpływu bizantyńskich proskynetariów lub innych tekstów w rodzaju synaksarionów, którymi nowogrodzki autor mógł się wspomagać, pisząc swą relację¹²⁴. Posiłkowanie się nimi może tłumaczyć pewne niekonsekwencje, w rodzaju dwukrotnie wymienionego stołu, przy którym odbywała się Ostatnia Wieczerza – raz w opisie Hagii Sofii i powtórnie, jako znajdującego się w kościele Bogurodzicy przy końskim targu¹²⁵. Fakt ten nie umniejsza jednak oryginalności i znaczenia pierwszego „ruskiego” opisu stolicy Bizancjum.

¹²⁰ Zob. H. M. Łopariew, *op. cit.*, s. CVIII–CXI; relację Anastazego Bibliotekarza zob. w *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, wyd. J. P. Migne, Paris 1864, t. 128, s. 1353; Ioannis Scylitzae, *op. cit.*, s. 60–61; *Homilię* Focjusza podaje w tłumaczeniu angielskim C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire...*, s. 187–190; zob. też C. Mango, E. J. Hawkins, *The Apse Mosaics of St. Sophia at Istanbul*, „Dumbarton Oaks Papers”, 19 (1965), s. 113 nn.

¹²¹ Zob. H. M. Łopariew, *op. cit.*, s. CX; a za nim N. I. Prokofjew, *op. cit.*, s. 76.

¹²² P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 163.

¹²³ N. I. Prokofjew, *op. cit.*, s. 80.

¹²⁴ Na zależność ruskich relacji pielgrzymich od greckich proskynetariów zwraca uwagę W. W. Daniłow, *O żanrowych osobiennościach driewnierusskich „chozdienij”*, „Trudy otdiela driewnierusskoj literatury”, 17 (1962), s. 21–37.

¹²⁵ Na temat krytego portyku, przy którym znajdował się kościół Bogurodzicy, zob. C. Mango, *The Commercial Map of Constantinople*, „Dumbarton Oaks Papers”, 54 (2000), s. 189–207, szczeg. 203 (zob. też wzmianki o innych portykach u Dobryni, H. M. Łopariew, *op. cit.*, s. 23, 29, 30).

Pomimo oczywistych różnic wynikających z odmiennych tradycji kulturowych autorów i celów, dla których podjęli się opisanie Konstantynopola, w obu tekstach możemy wskazać wiele podobieństw. Obaj przybysze posiłkują się relacjami miejscowej ludności, o czym świadczą m.in. greczyzny wplecione w tok narracji¹²⁶. Jednocześnie szczególną uwagę przywiązują do wszelkich śladów związanych z ich rodzinnymi stronami. Dobrynia, prócz wspomnianego naczynia Olgi, z satysfakcją odnotowuje obecność w kościele Mądrości Bożej na prawo od ołtarza wielkiej ikony św. św. Borysa i Gleba oraz poświęconego im, słynącego cudami, sanktuarium w Pege (w jednej z redakcji nazywanego „ruskim grodem”)¹²⁷, co świadczyło o przyjęciu się kultu ruskich świętych nad Bosforem. Prócz delegacji Romana Halickiego nowogrodzki pielgrzym mówi także o innej osobie wywodzącej się z rodu Rurykowiczów, a mianowicie kniahini Kseni Briaczesławnie pochowanej w jednym z podstołecznych klasztorów. Musiała ona umrzeć podczas pielgrzymki w roku 1130, w której towarzyszyła księciu Dawidowi Wsiesławiczowi Połockiemu¹²⁸. Jeszcze wyraźniej zaznacza się arabskie pochodzenie w opowieści Haruna, wzmiankującego przede wszystkim miejsca i uroczystości, w których mógł uczestniczyć osobiście jako jeniec. Fakt ten nie umniejsza wartości poznawczej obu dzieł. Przeciwnie, stanowią one nieocenione źródło naszej wiedzy o średniowiecznym Konstantynopolu: jego architekturze, topografii, zgromadzonych wewnątrz dziełach sztuki i relikwiach, obyczajowości jego mieszkańców i ceremoniale. Informacje zebrane przez obydwu autorów znajdują częstokroć potwierdzenie w greckiej historiografii, a niejednokrotnie poszerzają zawarte w niej wiadomości o cenne szczegóły pozwalające na pełniejszą rekonstrukcję nieistniejących obiektów i zwyczajów z nimi związanych.

W ślad za Harunem i Dobrynią poszli liczni arabscy i ruscy podróżnicy spisujący swoje wrażenia z pobytu w grodzie nad Bosforem. Jednak miej-

¹²⁶ Przykłady greczyzmów u Haruna zob. *Kitāb...*, s. 125, 127; na zapożyczenia z języka greckiego w tekście Antoniego wskazuje H. M. Łopariew, *op. cit.*, s. XXI–XXIX.

¹²⁷ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 79, 159 (*Palomnik* jest jedynym źródłem, które wspomina ową ikonę Borysa i Gleba); a także wyżej, przyp. 44 (wzmianka o pochówku w Konstantynopolu ruskiego popa-pielgrzyma); przyp. 114. H. M. Łopariew, *op. cit.*, s. CXXII oraz przyp. 27 na s. 33, sugeruje, że Pege, czyli Galata, mogło być dużą niezależną ruską kolonią, w której zatrzymywali się pielgrzymi, poczynając od igumena Daniela, na samym Dobryni kończąc.

¹²⁸ P. I. Sawwaitow, *op. cit.*, s. 167. Wszystkie powyższe nawiązania do Rusi analizuje szczegółowo H. M. Łopariew, *op. cit.*, s. CXIV–CXXVI.

sce obu autorów jako pierwszych, którzy w swoich ojczystych językach odmalowali obraz stolicy Bizancjum, a niekiedy, jak w przypadku wiadomości o sarkofagu Justyniana na jego kolumnie, byli sprawcami bezkrytycznie przyjmowanych przez kolejne pokolenia pomyłek, jest trudne do przecenienia.