

NOWE SPOJRZENIE NA ŹRÓDŁA BIZANTYJSKIE?

(MEREDITH L.D. RIEDEL, *LEO VI AND THE TRANSFORMATION OF BYZANTINE CHRISTIAN IDENTITY*, CAMBRIDGE: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS 2018, 219 S.)

MARCIN KOSZ

W ostatnich dekadach zauważyć można wśród badaczy wzrost zainteresowania tematyką przemian ideologicznych wewnątrz Cesarstwa Bizantyjskiego w okresie rządów dynastii macedońskiej, istotnych o tyle, że poprzedzały one lub nawet zachodziły w trakcie gruntownego przeistoczenia bizantyjskiej doktryny wojennej ze ściśle defensywnej w ofensywną. Zasadniczy nacisk kładzie się w tym zakresie na motywacje kierujące basileusów oraz ich poddanych ku zdobywaniu (albo może raczej odzyskiwaniu) ziem znajdujących się pod panowaniem muzułmańskim. Jedną z najczęściej omawianych kwestii dotyczy zdefiniowania pojęć „świętej” bądź „sprawiedliwej” wojny pod kątem ich specyfiki w kontekście prawosławnym. Temu problemowi prace poświęcili Nicolas Oikonomides¹, Tia Kolbaba², George Dennis³, Athina Kolia-Dermizaki⁴ czy też Ioannis Stouraitis⁵. Nie brak oczywiście publikacji poświęconych ogólniejszym rozważaniom, takim jak refleksja nad ewentualnymi aspiracjami uniwersalistycznymi Bizancjum w okresie pełnego średniowiecza⁶, omówienie podejścia elit Konstantynopola do słabo im znanych obszarów Syropalestyny⁷ oraz nastawienia szerszych warstw społecznych w imperium odnośnie do problematyki wojennej⁸.

Tak sformułowane zagadnienia na pewno kontrastują z wątpliwościami, jakimi zaprzętałi sobie głowy wcześniejsi myśliciele oraz przywódcy cesarstwa. Naturalnym wydaje się więc pytanie o moment, w którym dokonała się tak głęboka przemiana dyskursu strategicznego wewnątrz środowisk odpowiedzialnych za kształtowanie polityki zagranicznej Bizancjum. M.L.D. Riedel znajduje odpowiedź w rządach drugiego z władców dynastii macedońskiej, Leona VI Mądrego znanego potomnym raczej jako intelektualista zaangażowany w życie duchowe niż zaprawiony w bojach dowódca.

Autorka recenzowanej publikacji zbudowała swój dorobek naukowy dzięki wieloletnim studiom nad różnymi aspektami panowania syna Bazylego I z pozycji nie tylko historyka, ale

¹ Oikonomides 1995.

² Kolbaba 1998.

³ Dennis 2001.

⁴ Kolia-Dermizaki 2012.

⁵ Stouraitis 2012.

⁶ Kaldellis 2017.

⁷ Shepard 2012.

⁸ Stouraitis 2018.

także badacza teologii bizantyjskiej, którą to dziedzinę wiedzy M.L.D. Riedel zgłębiała podczas kształcenia w seminariach w Westminster oraz Princeton. Edukacja akademicka autorki została zwieńczona obroną na Uniwersytecie Oxfordzkim dysertacji doktorskiej pt. *Fighting the Good Fight: The „Taktika” of Leo VI and its Influence on Byzantine Cultural Identity*⁹, przygotowanej pod kierunkiem Catherine Holmes. Zainteresowania M.L.D. Riedel obejmują również ogólniejsze aspekty dotyczące wojskowości bizantyjskiej, czego wyraz stanowi publikacja artykułów takich jak *Biblical Echoes in Two Byzantine Military Speeches*¹⁰ czy *Nikephoros II Phokas and Orthodox Military Martyrs*¹¹. Omawiana w niniejszej recenzji praca jest obecnie jedyną publikacją samodzielnie przygotowaną przez M.L.D. Riedel, aczkolwiek zapowiedziane zostały już kolejne wydawnictwa: *The Novels of Leo VI*, a także *Byzantium and Islam, 7th–13th centuries* we współpracy z Harrym Muntem.

Leon VI rządził w latach 886–912, czyli w okresie znaczącym zarówno dość bolesnymi porażkami w walkach z Bułgarami pod dowództwem wybitnego cara Symeona Wielkiego, jak i zmiennym szczęściem podczas potyczek z Saracenami. Emir Taurusu wprawdzie dostał się do niewoli w 900 r., a Leon zdołał uformować nowy tem mezopotamski, jednak już po dwóch latach muzułmanie zdobyli ostatni przyczółek oporu na Sycylii – w Taorminie. Jakby tego było mało, pirackie ataki Arabów pod dowództwem renegata Leona z Trypolisu spłądowały Saloniki w 904 r., a 8 lat później ten sam admirał doszczętnie zniszczył flotę bizantyjską powracającą z nieudanej inwazji na Kretę. Nic więc dziwnego, że odlegli Rusini postanowili wykorzystać okazję i wyprawić się na miasto Konstantyna, zwane przez nich później Cargradem, dzięki czemu wynegocjowali korzystny dla siebie traktat pokojowy i założyli *emporium* na zachód od murów stolicy¹².

Również polityka wewnętrzna przysparzała niemało zmartwień synowi Bazylego I z uwagi na problemy ze spółdzeniem potomka i wynikły z tej przyczyny skandal, jaki rozpętał czwartym małżeństwem ze swoją kochanką Zoe Karbonopsiną, która powiła mu następcę. Już trzeci ożenek jest wielce problematyczny wedle tradycji ortodoksyjnej, a czwarty ślub stanowił niedopuszczalny grzech – zwłaszcza w wypadku pasterza wspólnoty Rzymian, skoro powinien on świecić przed poddanymi przykładem. Oczywiście w żadnym razie nie powinno się uważać, że panowanie Leona składało się z samych niepowodzeń, jakkolwiek niejednoznaczna ocena tego okresu pozwala powątpiewać w doniosłość znaczenia dzieł cesarza filozofa¹³.

⁹ Riedel 2010.

¹⁰ Riedel 2016.

¹¹ Riedel 2015.

¹² Riedel 2018, 8–16.

¹³ Riedel 2018, 18–26.

W pracy M.L.D. Riedel nie dopatrzymy się żadnych bezpodstawnych obiekcji względem owego władcy. Jej książka – przedmiot niniejszej recenzji – została poświęcona dogłębnemu zbadaniu dorobku Leona. Pod uwagę więc wzięto wszystkie dzieła zachowane do naszych czasów, które podlegały już niejednokrotnie krytycznej analizie, jak przede wszystkim homilie poddane przeglądowi przez Theodorę Antonopoulou¹⁴, *Taktika* opracowane przez G. Dennisa¹⁵ oraz grupa pomniejszych traktatów wojennych, których najnowszej redakcji podjął się John Haldon¹⁶. Kluczowy okazuje się charakter spojrzenia większości dotychczasowych badaczy, zdaniem autorki koncentrujących się na ściśle militarnych aspektach treści źródeł i zaniedbujących ich kontekst religijny, teologiczny. Jako chlubny wyjątek sygnalizowane są w pewnej mierze efekty pracy Gilberta Dagróna¹⁷.

Meredith L.D. Riedel przekonuje, że jej publikacja wniesie ożywienie w debatę naukową dzięki odmiennemu podejściu do wielokrotnie przecież omawianych tekstów. Deklaruje także zamiar udowodnienia przemożnego wpływu aktywności Leona na horyzonty myślowe następnych pokoleń elit bizantyjskich. Do wyciągnięcia takich wniosków niezbędny jest chociaż pobieżny przegląd panowania władcy, któremu została poświęcona książka, toteż rozdział pierwszy zatytułowany *The Reign of Leo VI*¹⁸ posiada charakter rozbudowanego wstępu merytorycznego, zaczynając się od przedstawienia samej postaci Leona i jego odmienności względem poprzedników zaangażowanych przede wszystkim w działalność militarną¹⁹.

Owa wyjątkowość jest w tym momencie o tyle zastanawiająca, że jedno z głównych dzieł syna Bazylego to podręcznik wojskowy do prowadzenia kampanii przeciwko wojskom mużmańskim napisany z perspektywy odległego od frontu pałacu w Konstantynopolu. Mowa o *Taktika*, traktacie stworzonym zdaniem autorki nie dla przekazania czytelnikom wiedzy taktycznej, skoro Leon takowej zasadniczo nie posiadał, lecz w celu przebudowania motywacji żołnierzy walczących z niewiernymi w sposób zgodny z wymogami wiary chrześcijańskiej. Powyższe uzasadnienie kreuje zatem zupełnie nową perspektywę odnośnie do plejady wstawek teologicznych zawartych we wszystkich tekstach cesarza, które w opinii M.L.D. Riedel przez długi czas były powszechnie zbywane niemal jako „szum kulturowy” (brakuje jednak wskazań na konkretne prace, do jakich można odnieść powyższy zarzut) i daje autorce pretekst do skrupulatnego przeanalizowania wszystkich dotychczas zaniedbywa-

¹⁴ Antonopoulou 1997.

¹⁵ Dennis 2014.

¹⁶ Constantine Porphyrogenitus, *Three Treatises on Imperial Military Expeditions*, red. J.F. Haldon, Wien 1990.

¹⁷ Dagron 2003.

¹⁸ Riedel 2018, 1–31.

¹⁹ Riedel 2018, 2–29.

nych fragmentów źródeł²⁰.

Zanim to jednak nastąpi, naświetlony jest kontekst ideologiczny, w jakim Leon się poruszał podczas procesu twórczego. Mowa przede wszystkim o rezultatach trwających od ponad dwóch wieków najazdów arabskich i ich wpływie na potencjalne uformowanie doktryny kierującej poczynaniami władców bizantyjskich. Powracamy tu do sygnalizowanego wyżej problemu „świętej wojny” postrzeganego dziś głównie przez pryzmat katolickich krucjat oraz islamskiego dżihadu, których to odpowiednik w prawosławiu przybrał formę osobliwą i niełatwą do opisan²¹. Przyczyny takiego stanu rzeczy leżą nie tylko w sytuacji strategicznej cesarstwa, ale również w naturalnej dla chrześcijaństwa niezgodzie na przelewanie krwi. W niektórych wypadkach rozbieżność ideologiczna między religijnie wspartym motywowaniem żołnierzy do walki a postrzeganiem jej jako zła koniecznego, unikanego w miarę możliwości, wykorzystywana była przez duchowieństwo w celach koniunkturalnych. Wyraźny tego przykład daje omówiony w dalszej części książki konflikt dotyczący próby nadania przez Nicefora II Fokasa statusu męczenników poległym żołnierzom²².

Doraźne rozwiązanie tego paradoksu tkwiło w rozwinięciu i szerokim wykorzystaniu sztuki dyplomatycznej stanowiącej nawet w czysto ekonomicznym wymiarze tańszy zamiennik prowadzenia wojen. Trudniej było jednak znaleźć satysfakcjonującą odpowiedź na pytanie o argumentację, w momencie gdy nie dało się uniknąć starcia zbrojnego. Meredith L.D. Riedel wiąże ten problem z sakralnym odcieniem władzy cesarskiej, odwołując się w tym fragmencie pracy do biblijnej postaci Melchizedeka dla przywołania archetypu króla realizującego jednocześnie zadania doczesne oraz duchowe. Rozważania w owym zakresie autorka przenosi również do kolejnych rozdziałów, kończąc pierwszą część książki krótkim wypisem najważniejszych źródeł, charakterystyką swojej metodologii oraz przedstawieniem układu całej publikacji²³.

Kompozycja pracy opiera się na kolejno omawianych przekazach, toteż *Taktika* jako najważniejszemu traktatowi poświęcono aż trzy rozdziały nakierowane na różne aspekty interpretacji. Pierwszy z nich, zatytułowany *Romans Imitating Saracens?*²⁴, zawiera wiodące założenie, zgodnie z którym Leon napisał swój podręcznik w atmosferze fermentu intelektualnego, jaki się wyrażał częstym publikowaniem polemik antymuzułmańskich przez licznych przedstawicieli środowiska elit bizantyjskich. Ów nurt myślowy korzeniami sięgał daleko

²⁰ Riedel 2018, 4–27.

²¹ Oikonomides 1995, 68; Dennis 2001, 32–33; Haldon 2001, 21–23.

²² Riedel 2018, 7.

²³ Riedel 2018, 25.

²⁴ Riedel 2018, 32–55.

przed czasy dynastii macedońskiej, w IX w. przybrał jednak nowe oblicze na skutek ostatecznego zwycięstwa ikonodulów w wielopokoleniowym sporze z ikonoklastami.

Niszczyciele ikon często tłumaczyli postępy Arabów jako formę kary boskiej za bałwochwalczą cześć oddawaną obrazom, lecz z czasem pogląd ten jakoby wyewoluował w stronę swoistego podziwu dla skuteczności, z jaką islam potrafił wykorzystać zagadnienia doktrynalne w praktyce wojskowej. Według argumentacji autorki Leon postanowił sformułować własną odpowiedź na wciąż żywe zagrożenie ze strony potęgi muzułmańskiej poprzez sięgnięcie po zapomniany już gatunek literacki, kultywowany jeszcze w okresie wojen z Persami – traktat militarny. Wobec zmian zaszłych na przestrzeni ostatnich kilku wieków konieczna była oczywiście modyfikacja stylu piśmiennictwa, cesarz zdecydował się zatem potraktować szereg dzieł z przeszłości, z pracą swojego poprzednika Maurycjusza (*Strategikon*) na czele, jako źródło dotyczące wyłącznie zagadnień taktycznych i wpleść w tekst nową jakość ideologiczną²⁵.

Bez względu na ocenę powyższej tezy nie można zaprzeczyć, że *Taktika* dała inspirację do powstania całego korpusu prac wojskowych podczas panowania następców Leona wraz z najbardziej liczącymi się dziełami: *De velitatione bellica* autorstwa Nicefora II Fokasa lub nieznanego autora – wojskowego powiązanego z rodziną Fokasów – i *Taktika* Nicefora Uranosa, czyli dowódców odnoszących największe sukcesy w starciach z muzułmanami. W ten sposób uzasadnienie znajduje opinia M.L.D. Riedel o głębokim poczuciu odpowiedzialności Leona za państwo wyrażającym się w trosce o przygotowanie bazy mentalnej dla przyszłych działań ofensywnych. Na większe problemy czytelnik trafia natomiast w chwili próby wyjaśnienia – poprzez koncepcję G. Dagróna²⁶ – intencji cesarza względem częściowego chociażby przyswojenia metod islamu. Dyskusyjny w tym przypadku jest sam fakt interpretacji antykwarystycznego – zdaniem niektórych badaczy²⁷ – wątku w tak utylitarny, czyli w pewnej mierze anachroniczny sposób. Inna współczesna wątpliwość²⁸ dotyczy możliwości pogodzenia najpoważniejszych różnic między doktrynami odległych od siebie religii, co odnosi się przede wszystkim do sugestii wynoszenia na ołtarze poległych męczenników, w opozycji wobec której stanęło dosyć zasadnicze podejście niektórych grup hierarchów prawosławnych do traktowania zabójstwa jako grzechu²⁹.

Myśl tę autorka dokładniej przedstawia w następnym rozdziale, zatytułowanym *The*

²⁵ Riedel 2018, 34.

²⁶ Dagrón 1983, 221.

²⁷ Pryor, Jeffreys 2006, 180–181.

²⁸ Oikonomides 1995, 65.

²⁹ Riedel 2018, 37–41.

*Byzantine Christian Approach to War*³⁰. Narracja rozpoczyna się od podkreślenia, że Leon, jako laik w dziedzinie wojskowości, nigdy nie zamierzał pouczać swoich dowódców odnośnie prawidłowych zachowań na polu bitwy chociażby z tego względu, że to nie one miały decydować o zwycięstwie. Sukces mogło zapewnić jedynie boskie wstawiennictwo, toteż cały prolog traktatu stanowi tak naprawdę inwokację religijną przypominającą o przewodnictwie duchowym cesarza nad imperium. Uwagę M.L.D. Riedel przyciągają odniesienia chrystologiczne, których obecność jest w książce tłumaczona wielorako. Autorka ponownie kładzie nacisk na teologiczny odcień analizy akrostychów w przeciwieństwie do wcześniejszych historyków³¹. O ile jednak można jeszcze zaakceptować sugestię o wciąż żywej pamięci sporów z ikonoklastami, o tyle sporą nadinterpretacją wydaje się być traktowanie tych zwrotów jako sygnału dla wciąż obecnych, ale nielicznych względem chalcedończyków chrześcijan monofizycznych żyjących na terenie cesarstwa³². Na przełomie IX i X w. mogli to być jedynie Ormianie, których terytoria w większości pozostawały wówczas poza granicami Bizancjum i dopiero w toku późniejszych podbojów całkowicie znalazły się w orbicie wpływów cesarskich³³. W owym czasie ich wpływ jako odrębnej społeczności na politykę wewnętrzną imperium był zgodnie z obecnym stanem wiedzy zbyt nikły, aby Leon czuł się zobowiązany wykonywać specjalny ukłon w ich stronę.

Najbardziej przekonujące wyjaśnienie pojawienia się formuły *ὁμοούσιος*, o znaczeniu „mający tę samą substancję”³⁴, wiedzie czytelnika ku powszechnie używanemu przez islam oskarżeniu chrześcijaństwa o politeizm, któremu Leon chce w ten sposób dać odpór. Uwaga ta wpisuje się w większy fragment rozdziału analizujący swego rodzaju polemikę autora traktatu z wierzeniami muzułmańskimi. Dzięki kontaktom z Arabami w Konstantynopolu oraz lekturą tłumaczeń tekstów arabskich syn Bazylego miał posiadać wystarczające zaplecze kulturowe, aby podjąć próbę wykazania wyższości wyznania chrześcijańskiego na podstawie stereotypowego oczywiście argumentu o umiłowaniu śmierci przez modlących się do Allaha. Negatywne wartościowanie islamu jest w argumentacji cesarza tym silniejsze, że kontrast następuje na skutek zestawienia z poniekąd pacyfistycznym w narracji Leona prawosławiem. Ostatnią przywarę religii muzułmańskiej miał stanowić domniemany fatalizm występujący na skutek bezkrytycznej wiary w suwerenność wyroków boskich, która według cesarza warunkuje zwłaszcza zachowanie wojskowych i ich postawę w obecności podwładnych. Bizantyjscy

³⁰ Riedel 2018, 56–73.

³¹ Zob. m.in. Grosdidier de Matons 1973, 229–242.

³² Riedel 2018, 57–59.

³³ O zagrożeniach metodologicznych związanych z bezpodstawną nadinterpretacją wpływu ludności ormiańskiej na dzieje Bizancjum zob. Kaldellis 2019, 155–195.

³⁴ Abramowiczówna 1962, s.v. *ὁμοούσιος*.

dowódcy posiadali więc w takiej interpretacji przewagę moralną nad swoimi odpowiednikami arabskimi, co powinno było się równać kolejnemu powodowi do chwały żołnierza chrześcijańskiego stojącego na straży religii³⁵.

Powyższa konkluzja płynnie przechodzi w ostatni z rozdziałów poświęconych bezpośrednio omawianemu traktatowi: *The Ideal Christian General*³⁶. Jest on ważny ze względu na coraz częściej zaznaczany³⁷ deficyt badań ukierunkowanych na poszerzenie naszej wiedzy o retoryce teologicznej w Bizancjum. Zdaniem autorki ów brak skutkuje powielaniem przez kolejne pokolenia historyków fałszywych stereotypów dotyczących rzekomego zastoju intelektualnego w cesarstwie z uwagi na bezkrytyczną ze strony współczesnych naukowców akceptację języka religijnego lub jego mechaniczne odrzucanie. Jak krzywdzące jest to wyobrażenie, świadczyć powinien przykład samego Leona, który odważył się na wprowadzenie innowacji w postaci niestandardowego wykorzystania Pisma Świętego podczas tworzenia swojego traktatu³⁸.

Eksperyment przyniósł efekt w postaci znacznej, według dzisiejszych ocen³⁹, popularności *Taktika* wśród kolejnych pokoleń dowódców pozbawionych wzorców alternatywnych wobec tych nakreślonych przez Leona. Z naszego punktu widzenia szczególnie ciekawie rysuje się szeroki zbiór odniesień biblijnych na czele z koncepcją odwrócenia ewangelicznej idei oddania życia za Jezusa i skierowania jej na „miłość” żołnierzy ku swojemu dowódcy, co ma zapewnić bezwarunkowe posłuszeństwo podwładnych związanych przecież przysięgą wojskową. Umieszczanie uczuć religijnych na miejscu obowiązków według M.L.D. Riedel może sugerować problemy z dyscypliną w armii, na co jednak nie mamy żadnych dowodów, sama interpretacja wyrażającego daną myśl *passus* wymagać zaś będzie dalszej krytycznej analizy w obliczu opinii J. Haldona⁴⁰ o standardowym charakterze pożądanych atrybutów biblijnych w źródłach bizantyjskich, z którą autorka się nie zgadza. Jej główny zarzut w stosunku do powyższego osądu zostaje wyrażony w momencie kolejnej generalizującej wypowiedzi J. Haldona⁴¹. o rzekomym braku autentyczności paraleli przedstawionych przez G. Dennisa⁴² (pochodzą one z porównania Ewangelii Mateusza oraz Łukasza i dotyczą opisu wszechmocy Boga), ponieważ to oskarżenie zdaniem M.L.D. Riedel pozbawione jest uzasadnienia⁴³.

³⁵ Riedel 2018, 68–70.

³⁶ Riedel 2018, 74–94.

³⁷ Cameron 2014, 111.

³⁸ Riedel 2018, 74–75.

³⁹ Dennis 2014, xix.

⁴⁰ Haldon 2014, 131.

⁴¹ Haldon 2014, 133.

⁴² Dennis 2014, 31.

⁴³ Riedel 2018, 80.

Głębokie studium źródłowe oparte w równym stopniu na *Taktika* oraz Biblii ujawnia nie tylko następne cechy perfekcyjnego dowódcy w wyobrażeniu Leona, ale także jego pozycję w dokładnie ułożonej hierarchii międzyludzkiej, gdzie każdy członek wspólnoty odgrywa ściśle przypisaną rolę, a żaden rytuał nie pozostaje bez znaczenia. Generał w tym ujęciu powinien być pasterzem dla swojej wojskowej trzody w dokładnie taki sam sposób, w jaki Bóg opiekuje się wszystkimi ludźmi i wyznacza im zadania, a szczególnie ważną misją podczas działań wojennych jest zapewnienie godnego pochówku poległym w czasie potyczek z innowiercami⁴⁴. Pewien zarzut w stosunku do kompozycji tekstu może jednak dotyczyć nazbyt częstych powtórzeń opisujących powinności członków drabiny społecznej oraz nadrzędną rolę modlitwy, które nie wnoszą wiele nowego do już wysuniętych spostrzeżeń.

Ogólny obraz wyłaniający się pod koniec rozbudowanej analizy najstarszego traktatu wojskowego z czasów dynastii macedońskiej jest jasny. Narracja Leona dąży do ukazania możliwie jaskrawego kontrastu między prawymi chrześcijanami a błędzącymi muzułmanami w celu podwyższenia morale we własnych szeregach i zaproponowania nowych standardów ideowych, aby za ich pomocą zniwelować przewagę taktyczną, jaką dawał przeciwnikom islam. Wydaje się jednak, że zaburzona została proporcja w kompozycji lektury między interpretowaniem fragmentów źródłowych a wyciąganiem szerszych wniosków, które pozwoliłyby ocenić zastosowanie myśli Leona w praktyce. Poza napomknięciem o kontynuacji owego gatunku literackiego przez późniejszych przedstawicieli M.L.D. Riedel w zasadzie nie przedstawia czytelnikowi, w jaki sposób *Taktika* rzeczywiście wywarła wpływ na wojskowość bizantyjską, ograniczając się do omawiania czysto teoretycznych konceptów, co niestety zobaczymy i w późniejszych fragmentach książki⁴⁵.

W rozdziale 5, *A New Solomon*⁴⁶, autorka poddaje badaniom nowy zestaw przekazów, a mianowicie zbiór nowel – tym razem powiązanych z działalnością legislacyjną basileusa. Podobnie jak w przypadku wojskowości, tak i w dziedzinie prawa Leon pragnął według M.L.D. Riedel odcisnąć wyraźne piętno ortodoksji na nowej kodyfikacji przepisów obowiązujących w cesarstwie, w tym celu posłużył się więc ogłoszoną w 726 r. przez Leona III Izauryjczyka *Eklogą* dla zachowania „pasterskiego” podejścia do swoich poddanych. Również tutaj władca musiał się mierzyć z problemami dotyczącymi przede wszystkim dominującego wpływu intelektualnego patriarchy Focjusza, dawnego nauczyciela Leona. Zdaniem autorki do podjęcia decyzji o usunięciu swojego mentora z urzędu mogła się przyczynić obawa mło-

⁴⁴ Riedel 2018, 91.

⁴⁵ Riedel 2018, 85–94.

⁴⁶ Riedel 2018, 95–121.

dego wówczas cesarza przed marginalizacją, jaka mogła mu grozić ze strony tak silnej osobistości⁴⁷.

W takim świetle naturalny staje się wywód M.L.D. Riedel dotyczący konieczności gruntownego uporządkowania nadmiernie rozbudowanych przez wieki przepisów, które zaczęły wzajemnie sobie zaprzeczać. Istotne jest dodanie do konserwatywnego kodeksu zupełnie nowych zasad, zarówno wynikających z wcześniejszej, niepisanej tradycji, jak i pozbawionych odwołań do przeszłości, a wykreowanych dla „rozkwitu społeczności chrześcijańskiej”. Meredith L.D. Riedel w tym momencie wdaje się w dyskusję z poglądami zarówno dawniejszych⁴⁸, jak i współczesnych⁴⁹ badaczy o braku oryginalności syna Bazylego I w procesie formowania kolejnych nowel czy też jego ograniczonym wpływie na ich kształt. Główną tezą autorki pozostaje opinia o znaczącym wzmocnieniu przez Leona pierwiastka religijnego w teorii prawa, co obrazuje złagodzenie kar dla dezerterów wracających na służbę – ta decyzja bez wątpienia nosi znamiona nauki chrześcijańskiej o miłosierdziu i niewykluczone, że została zainspirowana przypowieścią o synu marnotrawnym⁵⁰.

Układ dalszej analizy opiera się na pierwotnym podziale reformowanych przepisów na cztery kategorie: prawa dawne, które zachowano; prawa dawne, które odrzucono; prawa nowe wyrosłe z obyczajów oraz prawa nowe zawierające poprawki do wcześniejszych ustaleń. W toku omawiania poszczególnych zmian zwraca uwagę fakt, że większość rozstrzyganych spraw posiada ściśle powiązania z życiem duchowym. Zastanawiająco poza tym prezentuje się swoista elastyczność, żeby nie powiedzieć niezdecydowanie, jaka się przebija z kompromisowych postanowień Leona odnośnie np. dolnej granicy wiekowej wstąpienia do klasztoru, regulacji celibatu kapłańskiego lub kwestii własności prywatnej mnichów. W niektórych kwestiach ostrożność cesarza można tłumaczyć potencjalnym sprzeciwem jego poddanych z uwagi na powszechną niechęć do zmian uświęconej tradycji, jednak w szerszym wymiarze M.L.D. Riedel również tym razem odwołuje się do tradycji biblijnej i powołuje się na bardzo silny archetyp sprawiedliwego króla Salomona⁵¹.

W przypadku władców z dynastii macedońskiej ów obraz posiada szczególną wymowę z uwagi na legendę rodową przyrównującą protoplastę, Bazylego I, do króla Dawida. Cesarz ten objął władzę mimo plebejskiego pochodzenia i zdołał usunąć niepopularnego Michała III Metystesa symbolizującego Saula. Samo imię Leona posiada w takim kontekście zabarwienie

⁴⁷ Riedel 2018, 95–102.

⁴⁸ Ostrogorsky 1969, 243.

⁴⁹ Simon 2014, 19.

⁵⁰ Riedel 2018, 98–102.

⁵¹ Riedel 2018, 103–110.

podwójne, ponieważ przywodzi ono na myśl nie tylko ciąg pozytywnych skojarzeń odnośnie do zwierzęcia w wielu kulturach uważanego za królewskie, ale wiąże się też bezpośrednio właśnie z postacią Salomona, którego tron miał być akurat udekorowany wyobrażeniami lwów. Nic zatem dziwnego, że podobne zdobnictwo zastosował cesarz dążący do osiągnięcia ideału władcy sprawiedliwego⁵².

Wszystkie powyższe rozważania odnoszą się jednak do kłopotów mocno teoretycznych i trudno na ich podstawie stwierdzić, w jaki sposób obecność nowego ustawodawstwa miała by zasadniczo wpłynąć na sposób postrzegania świata przez mieszkańców Bizancjum. Dieter Simon zwraca na to uwagę zarzutem⁵³, iż biblijne podejście Leona do zadania sformułowania prawa było abstrakcyjne i wyidealizowane. Odpowiedź autorki na taką uwagę znajduje się w następnym rozdziale opartym na przeglądzie *Novellae*⁵⁴, zatytułowanym *Imperial Sacrality in Action*⁵⁵, w większym stopniu powiązany ze specyfiką życia codziennego, gdzie M.L.D. Riedel porządkuje zmiany według motywacji, jakimi kierować się miał cesarz podczas przystosowywania praw pochodzących niekiedy jeszcze z okresu justyniańskiego do postanowień ostatnich soborów⁵⁶.

Jako pierwsze dążenie wyróżniona została chęć ochrony dekretów uchwalonych w przeszłości, co bezpośrednio odnosi się do kwestii obyczajowych, takich jak problem mnichów uciekających do wojska lub kar dla gwałcicieli – również tutaj odnajdujemy zamiar ustanowienia salomonowego kompromisu na drodze złagodzenia wcześniejszego surowego przepisu o bezwzględnej karze śmierci za podobne przewinienia. Zaskakująco krótka okazuje się lista wytycznych biblijnych, na podstawie których uregulowano jedynie dalsze zagadnienia rozwojowe, przypomniano o zakazie konkubinatu oraz zabroniono spożywania krwi pod wyjątkowo surowymi tym razem sankcjami, co autorka odczytuje jako dowód na priorytetowe traktowanie troski o wyeliminowanie z życia publicznego wszelkich praktyk niezgodnych z zasadami Pisma Świętego. Dalsze motywacje znowu nas kierują ku rozważaniom bardziej teoretycznym, gdyż jako sprawiedliwość rozumiane jest zakazanie wszelkiej nieużyteczności, a więc i nieracjonalności *per se*. Proporcjonalność reguluje kary oraz odpowiadające im przewinienia, eliminując błędy takie jak kara śmierci za nadużycia podatkowe. Deklaracja o zapewnieniu porządku i harmonii odnosi się do wcześniej omawianego zestrojenia praw kanonicznych oraz cywilnych, choć w tym fragmencie tekstu Leona nacisk zostaje położony

⁵² Riedel 2018, 111–120.

⁵³ Simon 2014, 22.

⁵⁴ *Les Novelles de Léon VI le Sage: texte et traduction publiés par P. Noailles et A. Dain*, Paris 1944.

⁵⁵ Riedel 2018, 122–136.

⁵⁶ Riedel 2018, 124.

na konieczność zrozumiałej wykładni prawa dla uniknięcia fałszywych interpretacji w przyszłości⁵⁷.

Najmniej sprecyzowana jest ostatnia kategoria, określona przez M.L.D Riedel jako „zdrowy rozsądek” (*human reason*), gdyż pod jej postacią nie znajdujemy żadnych uzasadnień formalnych dla decyzji np. o przymusie regulowania posagów małżeńskich – według autorki Leon kierował się w tym momencie zwyczajnym poczuciem przyzwoitości. Z drugiej strony prawo do ustalania, co jest właściwe i użyteczne dla społeczeństwa, przysługiwać miało wyłącznie jednostkom cieszącym się autorytetem wystarczającym, aby wyznaczać tak szerokie standardy – zupełnie jak Salomon. Dalsza część rozdziału ponownie została poświęcona problematyce małżeńskiej⁵⁸ i należy to potraktować jako kolejny błąd kompozycyjny, ponieważ narracja nie odbiega zaledwie od ustaleń z poprzedniej części książki, w niektórych wypadkach zaś powtarza ona interpretację tych samych zagadnień (kwestia związku cesarza z Zoe Karbonopsiną), wyciągając analogiczne wnioski, które nie wnoszą niczego do rozważań o wpływie prawodawstwa Leona na szersze warstwy społeczne.

Ożywienie wnosi natomiast rozdział siódmy, *Leo VI as Homilist*⁵⁹, poświęcony opisowi dzieł należących do szczególnego gatunku literackiego, w rzeczywistości bizantyjskiej pozbawionego nawet ścisłej definicji. Prace te są jednak ważne chociażby ze względu na swój unikatowy charakter, skoro Leon VI jako jedyny cesarz w historii imperium stworzył tak szeroki korpus homilii, a tylko pojedynczy władcy poza nim parali się piśmiennictwem tego rodzaju. Tak głębokie zaangażowanie na tym polu autorka tłumaczy brakiem osiągnięć militarnych Leona, co umniejszało prestiż niezbędny dla zapewnienia sobie legitymizacji do zasiadania na tronie. W obliczu kontrowersji wokół ojcostwa Bazylego można było spodziewać się zarzutów o przypadkowe objęcie władzy przez Leona, został więc on zmuszony do wykreowania alternatywnego uzasadnienia, udowadniając swoje przymioty duchowe. Najpełniej wyrażały się one właśnie w homiliach wygłaszanych przy specjalnych okazjach w okolicznościach liturgicznych⁶⁰.

Ów sposób pisania szczególnie nadawał się do wyrażenia idei religijnych z uwagi na brak sztywnych wzorców tworzenia takich dzieł, gdzie jako priorytet traktowano treść, a nie formę tekstu. Cesarz zyskiwał więc dogodne narzędzie, żeby podobnie jak w *Taktika* podkreślić swoje tradycyjne role względem poddanych, takie jak ojciec, przewodnik czy pasterz. Dzięki odpowiedniej edukacji Leon potrafił w sposób przekonujący wykorzystać powszechnie znane

⁵⁷ Riedel 2018, 128–130.

⁵⁸ Riedel 2018, 131–134.

⁵⁹ Riedel 2018, 137–153.

⁶⁰ Riedel 2018, 139–148.

motywy biblijne do opowiedzenia własnej historii i przekazania w ten sposób odpowiedniego komunikatu do słuchaczy. Ta technika jest szczególnie łatwo zauważalna w bardzo osobistej homilii opisującej uczę Eliasza wygłoszonej z okazji rocznicy odzyskania przez Leona wolności po pobycie w więzieniu⁶¹. Podkreślenie cierpienia w niewoli trafiło na podatny grunt, gdyż wśród słuchaczy znajdowało się wiele ofiar represji z tego samego okresu, ponadto chrześcijaństwo wschodnie w większym stopniu niż katolicyzm interpretuje męki Jezusa jako czynnik zbliżający go do boskości, co zdaniem M.L.D. Riedel umożliwiło monarsze zbudowanie wyraźnej oraz wymownej paraleli⁶².

Leon nie traktował homilii wyłącznie jako środka do podkreślania osobistej chwały, lecz także zaznaczał za ich pomocą cnoty swoich krewniaków, jak przy okazji wyniesienia na tron patriarszy swojego brata Stefana. Postanowił wówczas stłumić kontrowersje wynikające z młodego wieku kapłana, wyróżniając pobożność wszystkich członków dynastii, a nawet swojego domniemanego biologicznego ojca Michała III, oczyszczając się w ten sposób z grzechów przeszłości. Najwyraźniejszy przykład wyrażenia idei boskiej świętości władzy znajdujemy w homilii stanowiącej mowę pogrzebową na cześć Bazylego I oraz Eudokii Ingeriny, gdzie wyniesienie dynastii macedońskiej na tron zostaje jednoznacznie przedstawione jako zamysł boży, który nie miał nic wspólnego z intrygami pałacowymi⁶³. Również G. Dagron wskazuje w tym miejscu na perfekcyjne wytłumaczenie podstaw rządzenia według zasad chrześcijaństwa, co jeszcze mocniej przybliżyła do siebie wymogi stawiane przed idealnym monarchą oraz duchownym⁶⁴.

Pod koniec wywodu autorka przywołuje dużą liczbę manuskryptów dystrybuowanych w cesarstwie jako dowód na szerokie rozprzestrzenienie homilii wśród wykształconych warstw bizantyjskich, na które zasadniczy wpływ wywierała od dłuższego czasu koncepcja postrzegania się jako narodu wybranego, przedstawionego w rozdziale ósmym zatytułowanym *Byzantines as Chosen People*⁶⁵. Ten aspekt świadomości zbiorowej jest szczególnie ciekawy ze względu na powszechny w owych czasach antyjudaizm, co obecnie wykluczałoby raczej identyfikację grupową z ideą tak głęboko osadzoną w Starym Testamencie. Badaczka podkreśla anachroniczność niektórych opinii⁶⁶ na temat rzekomej niespójności wewnętrznej Bizancjum, proponując w zamian spojrzenie na Biblię przez pryzmat ówczesnych poglądów

⁶¹ *Leonis VI Sapientis Imperatoris Byzantini Homiliae*, red. T. Antonopoulou, Turnhout 2008, Homilia 34.

⁶² Riedel 2018, 149.

⁶³ *Leonis VI Sapientis Imperatoris Byzantini Homiliae*, Homilia 14.

⁶⁴ Dagron 2003, 122.

⁶⁵ Riedel 2018, 154–173.

⁶⁶ Smith 2003, 96.

oraz ram intelektualnych⁶⁷. Jako główny czynnik słusznie wskazuje ona dominację Septuaginty, gdyż to za pośrednictwem jej słuchania podczas liturgii przeciętny mieszkaniec imperium zyskiwał dostęp oraz wytłumaczenie dogmatów zawartych w Piśmie Świętym. Takie podejście nie tłumaczy jednak, w jaki sposób mocno cierpiętnicza koncepcja Izraelitów miała zakorzenić się w umysłach ludzi, którzy nad mesjanizm nowotestamentowy przedkładali z przyczyn retorycznych dawniejszy motyw Boga Prawodawcy, co zdaniem autorki szczególnie wyraźnie widać u Leona. Wyjaśnienie pojawia się wraz z obecnością w Starym Testamencie nieżydowskiego proroka Melchizedeka oraz świadomością nadchodzącej apokalipsy wśród chrześcijan w średniowieczu – M.L.D Riedel nie rozwija jednak zagadnienia w kontekście bizantyjskiego piśmiennictwa apokaliptycznego⁶⁸.

Powyższa interpretacja ułatwia zatem na podstawie opinii G. Dagróna⁶⁹ umieszczenie historii starożytnego Izraela w ramach perspektywy bizantyjskiej, ponadto wizja ostatecznej zagłady zrównywała dwa narody wybrane. W taki sposób należy tłumaczyć przemożne dążenia wielu basileusów do konwersji Żydów na prawosławie, ponieważ dzięki temu ich dusze otrzymywały szansę na zbawienie, a cesarz szczycący się tak wspaniałym osiągnięciem zyskiwał status nowego Dawida⁷⁰. Nie należy więc w owym ujęciu rozpatrywać kampanii anty-judaistycznych jako formy prześladowań ksenofobicznych, lecz raczej jako przejaw postępującej identyfikacji państwa-władcy z kościołem, co Spyros Troianos zresztą obserwuje na licznych przykładach ze sztuki sakralnej⁷¹.

Dalsza część rozdziału dostarcza następnych argumentów (samoidentyfikacja na podstawie podkreślania jaskrawych różnic w zestawieniu z ludami obcymi) wiążących w jednej idei dwie tak odległe społeczności, choć fragment dotyczący znaczenia aktu chrztu dla tożsamości chrześcijańskiej ponownie nie wydaje się być właściwie powiązany z głównym wątkiem narracji. Tendencja ta wygląda o tyle niepokojąco, że zaobserwować można kolejny przypadek niepotrzebnego powtórzenia wyводу zawartego we wcześniejszej części książki, tym razem odnośnie do zakazu spożywania krwi w celu dostosowania życia codziennego mieszkańców do wymogów stawianych przez dogmaty biblijne⁷².

Ostatni, dziewiąty rozdział noszący tytuł *Byzantine Christian Statecraft*⁷³ to w gruncie rzeczy podsumowanie treści poprzednich analiz dotyczących *Taktika* i przypomnienie o specyfi-

⁶⁷ Riedel 2018, 152–156.

⁶⁸ Riedel 2018, 161.

⁶⁹ Dagrón 2003, 173–176.

⁷⁰ Riedel 2018, 164.

⁷¹ Troianos 2012, 137.

⁷² Riedel 2018, 172.

⁷³ Riedel 2018, 174–188.

ce koncepcji świętej wojny w prawosławiu – cesarz mimo pozycji namiestnika Boga na ziemi nie posiadał pełnomocnictw duchowych, aby udzielić komukolwiek rozgrzeszenia. Autorka odrzuca pogląd Anthony’ego Kaldellis⁷⁴ o istnieniu osobnej względem religii tożsamości politycznej mieszkańców Bizancjum w związku z fundamentalnym oparciem instytucji państwowych o podwaliny kulturowe oferowane przez zinstytucjonalizowane wyznanie. W podobnym kontekście należy zatem rozważać motywację Leona oraz jemu podobnych myślicieli późniejszych pokoleń, jak chociażby jego syna Konstantyna VII Porfirogenety, w wypadku których nie odnajdujemy dziś dążeń do odnalezienia nowej formy wyrażania swojej tożsamości, raczej zależało im na odpowiednim przedstawieniu dobrze już znanych przekonań, aby dać poddanym poczucie stabilności i protekcji⁷⁵.

Praca napisana przez M.L.D. Riedel cechuje się dużą starannością warsztatową oraz umiejętnością właściwego uchwycenia problemów badawczych i wyprowadzenia na ich podstawie logicznej argumentacji. Od strony technicznej książka prezentuje się bez zarzutu – indeksy i przypisy zostały skonstruowane poprawnie, a szeroka bibliografia świadczy o znajomości tematu oraz odpowiednio przeprowadzonej kwerendzie. Również w kwestii merytorycznej lektura przedstawia wysoką wartość przede wszystkim z uwagi na omówienie tematu rzadko poruszanego – aspekt teologiczny piśmiennictwa bizantyjskiego bez wątpienia wymaga większego zainteresowania ze strony badaczy, a rzetelne studia w tym zakresie niepomniernie rozszerzą zasób naszej wiedzy odnośnie do omawianej epoki. Autorka daje zaś swoim kolegom po fachu dobry przykład do kontynuowania pracy naukowej dzięki głębokiemu zanurzeniu w przekazach stworzonych przez Leona VI oraz w Biblii, bez której jakakolwiek analiza byłaby niemożliwa.

Ten sam nacisk na stronę analityczną książki stanowić może również główny zarzut odnośnie jej treści, ponieważ narracja zanadto się niekiedy skupia na drobiazgowym przeglądzie niuansów źródłowych, przez co proporcja między opisem dzieł Leona a refleksją nad wpływem władcy na życie intelektualne Bizancjum bywa zaburzona. Mimo jednoznacznego tytułu sugerującego zasadniczą przemianę mentalności mieszkańców imperium na skutek aktywności cesarza filozofa czytelnik zbyt często odnosi wrażenie, że treść pracy nie oddaje rzeczywistej skali owej transformacji ideowej. Dzieje się tak również ze względu na błędy kompozycyjne, gdy M.L.D. Riedel powtarza raz już przedstawione wywody i pozwala sobie na nadininterpretacje, takie jak wiązanie określeń chrystologicznych z domniemanym wpływem monofizytów. Można także poczuć niedosyt wywołany mocno streszczeniowym końcem lek-

⁷⁴ Kaldellis 2015, 23.

⁷⁵ Riedel 2018, 183.

tury pozbawionym szerszych konkluzji na temat wpływu działalności intelektualnej Leona na następne pokolenia – ten problem omawiany jest jedynie wyrywkowo w rozdziałach tematycznych. Powyższe wady nie zmieniają jednak faktu, że książka *Leo VI and the Transformation of Byzantine Christian Identity* została napisana w sposób fachowy i jest warta polecenia przede wszystkim ze względu na doniosłość analizowanych zagadnień, a dyskusja nad nimi powinna stać się elementem szerszej debaty naukowej.

Bibliografia

I. Recenzowana praca

Riedel M.L.D., 2018, *Leo VI and the Transformation of Byzantine Christian Identity*, Cambridge.

II. Pozostałe publikacje

Abramowiczówna Z. (red.), 1962: *Słownik grecko-polski*, III, Warszawa.

Antonopoulou T., 1997: *The Homilies of the Emperor Leo VI*, Leiden.

Cameron A., 2014: *Byzantine Matters*, Princeton.

Dagron G., 1983: *Byzance et le modèle islamique au Xe siècle. À propos des constitutions tactiques de l'empereur Léon VI*, „CRAI” 127, 219–243.

Dagron G., 2003: *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge.

Dennis G., 2001: *Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium*, [w:] *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, red. A. Laiou, R. Mottahedeh, Washington, 31–40.

Dennis G., 2014: *The Taktika of Leo VI*, Washington.

Grosdidier de Matons J., 1973: *Trois études sur Léon VI*, „T&MBYZ” 5, 181–242.

Haldon J.F., 2001: *Warfare, State and Society in the Byzantine World 565–1204*, London.

Haldon J.F., 2014: *A Critical Commentary on The Taktika of Leo VI*, Washington.

Kaldellis A., 2015: *The Byzantine Republic: People and Power in New Rome*, Cambridge.

Kaldellis A., 2017: *Did the Byzantine Empire Have “Ecumenical” or “Universal” Aspirations?*, [w:] *Ancient States and Infrastructural Power: Europe, Asia, and America*, red. C. Ando, S. Richardson, Philadelphia, 272–300.

Kaldellis A., 2019: *Romanland. Ethnicity and Empire in Byzantium*, Cambridge, Massachusetts.

Kolbaba T.B., 1998: *Fighting for Christianity: Holy War in the Byzantine Empire*,

- „Byzantion” 68, 194–221.
- Kolia-Dermizaki A., 2012: „*Holy War*” in *Byzantium Twenty Years Later: A Question of Term Definition and Interpretation*, [w:] *Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion. Akten des Internationalen Symposiums (Wien, 19.–21. Mai 2011)*, red. J. Koder, I. Stouraitis, Wien, 121–132.
- Oikonomides N., 1995: *The Concept of „Holy War” and Two Tenth-Century Byzantine Ivories*, [w:] *Peace and War in Byzantium: Essays in Honor of George T. Dennis, S.J.*, red. T. Miller, J. Nesbitt, Washington, 62–86.
- Ostrogorsky G., 1969: *History of the Byzantine State*, New Brunswick.
- Pryor J.H., Jeffreys E.M., 2006: *The Age of the Dromon: The Byzantine Navy ca 500–1204*, Leiden.
- Riedel M.L.D., 2010: *Fighting the Good Fight: The „Taktika” of Leo VI and its Influence on Byzantine Cultural Identity*, Oxford.
- Riedel M.L.D., 2015: *Nikephoros II Phokas and Orthodox Military Martyrs*, „*Journal of Medieval Religious Cultures*” 41, 121–147.
- Riedel M.L.D., 2016: *Biblical Echoes in Two Byzantine Military Speeches*, „*Byzantine and Modern Greek Studies*” 40, 207–222.
- Shepard J., 2012: *Holy Land, Lost Lands, Realpolitik. Imperial Byzantine Thinking about Syria and Palestine in the Later 10th and 11th Centuries*, „*Al-Qanṭara. Revista de estudios árabes*” 33, 505–545.
- Simon D., 2014: *Legislation as Both a World Order and a Legal Order*, [w:] *Law and Society in Byzantium: Ninth – Twelfth Centuries*, red. A. Laiou, D. Simon, Washington, 1–26.
- Smith A.D., 2003: *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford.
- Stouraitis I., 2012: ‘*Just War*’ and ‘*Holy War*’ in the Middle Ages. *Rethinking Theory through the Byzantine Case-Study*, „*JÖByz*” 62, 227–264.
- Stouraitis I., 2018: *State War Ethic and Popular Views on Warfare*, [w:] *A Companion to the Byzantine Culture of War, ca. 300-1204*, red. I. Stouraitis, Leiden, 59–91.
- Troianos S.N., 2012: *Christians and Jews in Byzantium: A Love-Hate Relationship*, [w:] *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, red. R. Bonfil, Leiden, 133–148.