

„Rozmyślanie przemyskie” w kontekście apokryfów cerkiewnosłowiańskich

Aleksander Naumow

ginesie i przez kopistę, któremu troska o sens przepisywanego tekstu nigdy nie spędzała snu z powiek, wciągniętą w nieodpowiednie miejsce. Uwzględniając powyższe, proponuję następującą transkrypcję tego zdania: *Wierzyć też temu mamy, iż był przyjął człowieka formę na sie {a pokazał się być we człowieczym wyobrażeniu}, w której by mógł Boga zwie<ś>ć albo się s nim umowić.*

Ograniczyłem się w przedstawionym opracowaniu do kilku jedynie przykładów, dbając z jednej strony o to, by odpowiadały jego tytułowi, ale też z drugiej starając się uzmysłowić potrzebę i pożytek z wykonanej pracy, czyli projektu nowej transkrypcji *Rozmyślenia przemyskiego*. Temat „glosy w *Rozmyślanii*”, tu pokazany z pozycji czysto tekstologicznej, czeka jednak nadal na swego monografistę: językoznawcę, badacza sztuki tłumaczenia, kogo tam jeszcze. Jeśli ten ktoś przyzna, że mu przetarłem kilka ciemniejszych ścieżek, już to będzie dla mnie wystarczającym zadośćuczynieniem.

Wacław Twardzik

„Rozmyślanie przemyskie” w kontekście apokryfów cerkiewnosłowiańskich

Korzystając z tak wyśmienitej dzisiejszej okazji, ciesząc się zachętą i wsparciem mego uczonego przyjaciela Wacława Bartłomieja Twardzika i dysponując jego nową transkrypcją, przemieniającą trudno czytelny dotąd zabytek w pasjonującą i zrozumiałą lekturę, zabrałem się do czytania *Rozmyślenia przemyskiego* (dalej RP). Starłem się wychwycić związki intertekstualne *Rozmyślenia* z religijną literaturą cerkiewnosłowiańską, choćby w wymiarze wspólnego przechowywania tego kodeksu z kilkuset rękopisami cerkiewnosłowiańskimi i ukraińskimi w dawnej bibliotece Grecko-Katolickiej Kapituły przy Katedrze św. Jana Chrzciciela w Przemyślu. Ale tak jak unicka Katedra jest dziś w rękach ojców karmelitów, rozbierających dla zatarcia śladów cerkiewną kopułę, tak jak przemyska kolekcja rękopisów jest dziś w Bibliotece Narodowej, przeniesiona tam w 1946 r. przez troskliwe władze centralne, tak i ja, były cerkiewnosłowiański apokryfista, czuję się dziś w tym gronie stosunkowo

niepewnie, gorączkowo sięgając do młodzieńczych notatek i odgrzebując w pamięci wiedzę, nabytą w tamtych świętych czasach, gdy naszą katedrą kierował Profesor Stanisław Urbańczyk.

Mimo że granice przestrzeni intertekstualnej nie pozwalają się nigdy ostatecznie i dokładnie wyznaczyć¹, trzeba jednak z góry odrzucić myśl o jakichś aktywnych powiązaniach międzytekstowych *RP* z zespołem tzw. apokryficznych tekstów cerkiewnosłowiańskich.

Podstawowe związki intertekstualne *Rozmyślenia* z tzw. apokryfami cerkiewnosłowiańskimi zasadzają się na wspólnocie źródeł, z jakich pochodzą zarówno greckosłowiańskie tzw. apokryfy, jak i łaćnińska baza kompilacyjna polskiego autora. Bardzo silnie nacechowane są te partie tekstu, które pozostają w wyraźnej sprzeczności z tradycją cerkiewnosłowiańską. Intrygującym materiałem jest kilka ustępów, dla których uczeni badacze nie znaleźli dotychczas żadnych źródeł ani paralel. Czwartą płaszczyzną intertekstualnej analizy mogą być wreszcie zbieżności tekstów ruskich (białoruskich, ukraińskich, wyjątkowo moskiewskich) z utworami polskimi, przy jednoczesnym rozchodzeniu się ich z tradycją greckosłowiańską.

Tradycja wspólna

Tradycja wspólna *RP* i cerkiewnosłowiańskich tzw. apokryfów jest odwołaniem się do tych samych tekstów biblijnych, patrystycznych i apokryfów wczesnochrześcijańskich. Co do Biblii sprawa jest w większości wypadków oczywista, ale właśnie tu szczególnie ostro widać ewentualne rozbieżności, zaś jedno z podstawowych źródeł *RP*, mianowicie *Vita rhythmica (VR)*², podaje szereg wykorzystanych źródeł greckich św. św. Jana Złotoustego, Grzegorza z Nazjanzu, Jana Damasceńskiego, Epifaniusza z Salaminu na Cyprze, (Pseudo-) Dionizego, Germana z Konstantynopola, Kosmasa (chyba raczej Vestitora niż Pieśniarza z Maiumy), ponadto Teofila, Juwenalisa, biskupa Bizancjum i in. Ale zasadnicze wspólne odniesienie stanowią znane w całym chrześcijaństwie apokryfy, takie jak np. *Protoewangelia Jakuba*, *Ewangelia Pseudo-Mateusza*, *Ewangelia Dzieciństwa Tomasza*, *Ewangelia Nikodema*, cykl *Ab(a)gara*, cykl *Piłata* i in.

¹ Por. np. S. Balbus *Intertekstualność a proces historycznoliteracki*, „Rozprawy Habilitacyjne UJ” nr 191, Kraków 1990, s. 30–31.

² *Vita beatae Virginis Mariae et Salvatoris rhythmica*, hrsgb. A. Vögtlin, Tübingen 1888.

Podobieństwo między *RP* a korpusem tekstów cerkiewnosłowiańskich jest bardzo duże, a niektóre występujące tutaj różnice nie wykraczają poza zwykłe rozbieżności redakcyjne tekstów i często są związane z brakiem krytycznych wydań, wiernie i w sposób pełny przedstawiających tekstologiczną tradycję tego czy innego tekstu. Przykładem mogłyby być poszczególne epizody z dzieciństwa Jezusa. Nie ma np. w znanych mi redakcjach *Ewangelii Tomasa* sceny z ciągnięciem na promieniu słonecznym naczynia z wodą (*RP*, s. 128), jest natomiast wariant, w którym Jezus po takim promieniu chodził, nie ma anegdoty o noszeniu przez małego rozżarzonych węgli w podołku (*RP*, s. 125–126), ale motyw ten jest znany z *pateryków*, nie znalazłem dotychczas dalszego ciągu epizodu z noszeniem przez Jezusa wody w sukni, kiedy to dzieci żydowskie za jego przykładem rozbijają swoje dzbany, (*RP*, s. 123–124), nie można jednak wykluczyć, że któregoś dnia stare źródło tekstowe tej partii zostanie odnalezione, nie ma zgodności co do okoliczności śmierci chłopca Zenona (*RP*, s. 125–127), ale akcja i wymowa epizodu są zawsze takie same. Przykładów jest bardzo wiele. Pamiętajmy przy tym, że wymienionych motywów brak nie tylko w znanych greckich i cerkiewnosłowiańskich, ale także w łacińskich redakcjach. Również kilka motywów, występujących w wersjach cerkiewnosłowiańskich, pozostało poza tekstem *RP* (np. o chłopcu zranionym siekierą, o sianiu pszenicy, a uzdrowieniu Jakuba od ukąszenia żmii, o wybudowaniu domu na wodzie i in.). Takie różnice są zupełnie naturalne i na tym planie dominować będą podobieństwa. Są jednak inne rozbieżności, z pozoru drobne, ale odślaniające wielowiekowy konflikt chrześcijańskiej myśli Wschodu i Zachodu.

Teksty obce tradycji cerkiewnej

Są w *RP* (i jego źródłach) partie tekstu, które dla człowieka Wschodu brzmią obco. Jest to obcość wywołana innością, odmiennością. Zatrzymam się na kilku takich miejscach. Najwięcej zdziwienia budzi postać św. Józefa Oblubieńca, według *RP* – *opiekalnika*. W literaturze cerkiewnej, zgodnie z tradycją wschodnią (św. św. Klemens i Cyryl Aleksandryjski, Grzegorz z Nyssy, a także Epifaniusz, Orygenes, Nikefor Kallistos i wielu innych oraz legendy, na czele z *Protoewangelią Jakuba*) Józef po śmierci brata Kleofasa pojął za żonę wdowę Salome i miał z nią czterech synów: Jakuba, Jozjasza (Józefa), Symeona i Judę oraz trzy córki: Tamar (Martę), Esterę

i Salome.³ Owdowiał w wieku 70 lat i nie żenił się aż do oddania mu Maryi. W *RP* natomiast czytamy:

[Józef był] czestnych obyczajow, świętego żywota [...] wierny wsze prawdy naśladowca i czystoty cielestne miłośnik [...]. Też był barzo czystego ciała, bo wszystkę rozkosz cielestną od siebie był odtrącił i miłował czystotę [...] od swego dzieciństwa żył w kaźni boże wiernie i we cnocie swego żywota a też jest barzo cichy, śmierny i dostojny, a szwej rozkoszy cielestne wielki nieprzyjaciel [*RP* s. 30–31, 38].⁴

Nic dziwnego zatem, że właśnie jako *dziewica* był on *stroż czystoty dziewicze i tajemnik jej świętości* (*RP*, s. 57). Na Wschodzie nigdy nie robiono z Józefa *děvstvennika*, czystość seksualna jest eksponowana wyłącznie przy św. Janie Ewangelście (por. może Joel 1, 8 w brzmieniu LXX: *tòn parthenikón*).

Natomiast przy okazji opisu wesela w Kanie Galilejskiej czytamy:

niektórzy minią, iżby ta swadźba była świętego Jana Ewanjelisty, przetoż wezwana Maryja jako ciotka jego a Jesus jako cioczony brat.⁵ A też mówią, iżby ji Krystus wezwał z tej swadźby, kiedy żonę chciał ślubić [*RP*, s. 206–207].

³ Imiona braci pochodzą z Mt 13, 55 (por. Mk 6,3, Dz 16,14). Wymienieni tam są Jakub, Szymon i Juda, natomiast czwarty brat jest w rękopisach bądź Józefem bądź Jozetosem (Iosēs); zob. też I. Franko *Apokryfy i legendy z ukraińskich rękopisów*, t. 2: *Apokryfy nowozawitni, A: Apokryfiezni jewanhelija* (= *Pamiętki ukraińsko-ruśkoj mowy i literatury II*), Lwów 1899, s. 103. *Legenda o Józefie Cieśli* podaje imiona synów Judasz (Juda) i Jozetos (Justus), Jakub i Szymon i dwóch córek Lidia i Lizja. *Protoewangelia Jakuba IX* mówi tylko o synach. Epifaniusz z Cypru wymienia Marię i Salome, zob. np. *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, Lublin 1980, s. 191–192, 389. Tradycja wschodnia (np. *Kronika powszechna* z ok. 1057 r. Georgiosa Kedrenosa i wiele innych) podaje, że córka Józefa, Maria została żoną swego stryja Kleofasa i z tego małżeństwa pochodził Symeon, drugi po Jakubie biskup Jerozolimy. Natomiast druga córka Salome miała z Zebedeuszem przyszłych apostołów Jakuba i Jana, por. J. Popović *Žitija svetih* za m. septembar, Beograd 1976, s. 529, *...za m. decembar*, Beograd 1977, s. 751–752, *...za m. april*, Beograd 1973, s. 423, *...za m. avgust*, Beograd 1976, s. 44. Oprócz autorytetu licznych Ojców Kościoła informację tę wspiera *synaxarion* trzeciej niedzieli wielkanocnej (zob. *Triod cwiemaja*).

⁴ Tu i dalej cytaty według nowej transkrypcji Wacława Twardzika; liczby oznaczają stronicę rękopisu.

⁵ Nazwanie Maryi *ciotką* Jana Ewangelisty wprowadza nas w labirynt nowotestamentowych kolidacji rodzinnych, a przy tej okazji możemy się też przekonać, ile jest rozbieżności i niepewności nawet we współczesnych komentarzach biblijnych (np. trzy małżeństwa Anny i trzy Marie z nich zrodzone – matka Jezusa, matka Jakuba Mniejszego i Filipa oraz matka Jakuba Większego i Jana, problem tzw. *braci Pańskich*, małżeństwa i dzieci Kleofasa itp.), nie możemy przeto oczekiwać większego uporządkowania w tekstach średniowiecznych. *RP* nie podaje informacji o trzech małżeństwach Anny, pisze tylko o drugim (s. 30–31), opuszcza natomiast odpowiednie miejsce w *VR* (w. 3778–3799). Wspomniany wyżej (przypp. 3) *synaxarion* trzeciej niedzieli wielkanocnej podaje natomiast, że Jan Ewangelista był siostrzeńcem Jezusa.

Myśl tę *RP* przejęło z Piotra Comestora (Manducatora), który wchłoniął do swojego tekstu odpowiednie łacińskie glosy ewangelijne, twierdzące, że ów *sponsus* to właśnie św. Jan Ewangelista. Tradycja cerkiewna, mówiąc o nim tak jak *RP* o Józefie Oblubieńcu, jego powołanie umieszcza przed godami w Kanie, na których był już jako uczeń Jezusa, co potwierdza także wschodnia ikonografia. W zachodnim chrześcijaństwie czasów średniowiecza szukano poza słowami św. Pawła, *aby i którzy żony mają, byli, jakoby nie mieli* (1 Kor. 7, 29), motywacji dla niekonsumowania w imię Boże małżeństw i takie *exemplum* było bardzo przydatne.⁶

Wróćmy jeszcze na moment do *opiekalnika*. Gdy według *RP* on *silno w trudnej niemocy leżał a szło jemu ku śmierci*, miły Jezus odmawia prośbom matki i nie chce go ratować. Józef — powiada — *musi umrzeć, aby zstąpił do proroków i do starych ojców, którzy siedzą na piekielnych otchłaniach, a by im powiedział, co widział od mego urodzenia aż dotychczas, atęż iżę <się> ich odkupienie bliży* (*RP*, s. 145–146). W powszechnym przekonaniu duchowości wschodniej i według apokryfów o zstąpieniu do otchłani⁷ funkcję tę w ekonomii zbawienia spełnia Jan Chrzciciel, który jest konsekwentnym *prekursor* Jezusa aż do pickła, co cerkiewna hymnografia i ikonografia eksponują szczególnie wyraźnie.⁸ Posłańcem z otchłani do Jezusa jest we wschodniej tradycji Łazarz; w jednym z ruskich rękopisów czytamy:

⁶ Małżeństwa dziewicze znane były w starożytnym chrześcijaństwie (św. Konon i Anna — I w., św. Cecylia i Walerian — II w., św. Aleksy żebrak — V w.), w średniowieczu raczej już tylko na Zachodzie (św. Edeldreda dziewica w obu zawartych małżeństwach — VII w., św. Henryk II cesarz ze św. Kunegunda i św. Edward Wyznawca król z Edytą — IX w.), ale ich występowanie nasiliło się pod wpływem pobożności franciszkańskiej. Śluby czystości w małżeństwie złożyli m. in. bl. Kinga — Kunegunda (+1292) i księżę Bolesław Wstydlivy oraz jego siostra bl. Salomea (+1268) w związku z Kolomanem, a później np. św. Katarzyna Szwedzka (+1380) z Egardem Lyderssonem, bl. Joanna Maria z Maillé (+1414) z Robertem de Sillé i in. W aktach kanonizacyjnych jednego z takich dziewiczych małżeństw (bl. Delfiny i św. Elzeara z XIII–XIV w.) podano, że decyzja o ślubach zapadła, gdy Delfina opowiedziała mężowi historię św. Cecylii i Waleriana oraz historię św. Aleksego, (zob. Miształ *Doskonali w miłości*, s. 110). O przywołaniu przykładu św. Józefa dokumenty milczą, ale ks. Miształ wzór ten podaje i to przy bl. Kin-dze (s. 170).

⁷ M. Starowiejski *Apokryfy Nowego Testamentu*, cz. 2, Lublin 1980, s. 446–447, 458; I. Fran-ko *Apokryfy i legendy*, s. 295, 306, 318 i in.

⁸ A. Naumow *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, (Prace Komisji Słowianoznawstwa PAN 36), Wrocław 1976, s. 97–98.

Wtedy Dawid do nich (siedzących w otchłani) jasno powiada: a oto jutro od nas pójdzie Łazarz, przed czterema dniami zmarły, przyjaciel Chrystusa, on Mu od nas wieści przekaże.⁹

Oczywiście rozumiemy szlachetne pobudki zachodnich interpretatorów, ale Wschód takiego przedstawiania postaci św. Józefa nie znał i nie aprobował.

Szczególnie zaciekawił mnie w *RP* opis stóp Pana Jezusa. Cytując:

O nogach miłego Jezusa a o pościu.

W młodości miły Jesus miał nogi krasne a silno wieleczne, ale potem od wielkie drogi a od wielkiego chodzenia pokazyły się jemu, iż były sinie. Bo w jego piętach świętych przykre kamienie rosło, którez urażyły jego święte nogi. A też od jego dzieciwa, jako począł odrastać, nigdy na swe nogi nie obuwał [*RP*, s. 154].

Przekonanie o tym, że Jezus i apostołowie chodzili boso znajduje potwierdzenie jeszcze w dość tajemniczym dla badaczy *RP* epizodzie o wybraniu albo wezwaniu świętego Bartłomieja, bożego apostoła (*RP*, s. 233). Ponieważ Bartłomiej, któremu *RP* – wiążąc go z królem Edessy Abagarem – przypisuje królewskie pochodzenie, chodził w królewskim obuwiu¹⁰, podczas gdy *miły Krystus i wszyscy zwolennicy jego bosi chodzili* (*RP*, s. 235), to zbesztany przez Piotra chciał je zdjąć, ale Jezus *kazał się jemu obuć, a on natychmiast był postuszen i obuł się, ale wždy by ucirpienie miał z swym stworzycielem, nasuł tego istnego kamienia ostrego w boty i chodził tako aż do śmierci* (*RP*, s. 236). Sprawą Bartłomieja i cyklu Abgarowego chciałbym się kiedyś zająć osobno, ale już teraz zwracam uwagę na obecność późnej, dopiero pokarolińskiej, specyficznie zachodniej interpretacji. Na Wschodzie Jezus i apostołowie zawsze chodzą w obuwiu, najczęściej w sandałach, najstarsze znane mi przedstawienia ikonograficzne obutych świętych stóp pochodzą już z III–IV wieku.¹¹

Silne wrażenie robi na mnie też scena Jezusa klęczącego po wyjściu po

⁹ Tamże, s. 98–99, I. Franko *Apokryfy i legendy*, s. 315.

¹⁰ Por. *RP*, s. 234–235: *miał odzienie powłoczyste na sobie [...] a buty perłami i drogim kamieniem oprawione podług obyczają starych krolow, a to odzienie i ty boty aż do jego świętej śmierci nigdy się nie starzało.*

¹¹ Np. marmurowy posąg Chrystusa nauczającego z III–IV w. w Rzymie (Museo delle Terme), Chrystus z apostołami na sarkofagu w trzeciej ćwierci IV w. w bazylice św. Piotra w Rzymie i na sarkofagu z IV w. w bazylice św. Ambrożego w Mediolanie, Chrystus na mozaice w absydzie kościoła św. Pudencjany (koniec IV w.) w Rzymie i wiele innych, zob. np. Ch. Schug–Wille *Byzanz und seine Welt*, Baden–Baden 1969. Innym zagadnieniem jest tzw. *stópka* w sanktuarium Wniebowstąpienia na szczycie Góry Oliwnej. Widoczne na kamieniu wgłębienia nie pozwalają jednoznacznie osądzić, czy Jezus w tym momencie był boso czy obuty.

Janowym chrzcie z Jordanu (*i pokłęknał w piasku golema kolanoma*) i w tej postawie przyjmującego epifanię Ducha i Ojca (*RP*, s. 190). W dalszej części *RP* czytamy, że Jezus ukląkł przed Piotrem, przed Judaszem i przed pozostałymi apostołami podczas umywania nóg po ostatniej wieczerzy¹², a nawet, że klęczał podczas modlitwy arcykapłańskiej¹³. Wschód przedstawia – i to rzadko – klęczącego Jezusa wyłącznie w scenie modlitwy w Ogrójcu, zgodnie zresztą z przekazem św. Łukasza 22, 41.¹⁴ Jak powiadam, takich przykładów jest sporo. Ale przecież *RP* nie było pisane dla człowieka ze wschodniego kręgu kulturowego, więc nie mamy co się tak dziwić, że tyle w nich specyfiki zachodniej.

Troszkę inaczej wygląda sprawa z tymi miejscami w *RP*, gdzie polski autor świadomie pomija pewne fakty, podane w łacińskich źródłach. Tak postępuje np. przy scenie Zwiastowania NMP (*RP*, s. 49–50), gdzie nie tłumaczy trzykrotnie podanej przez *VR* (w. 1564–1583) myśli o uchu Maryi, przez które Chrystus dostaje się do jej wnętrza. Motyw ten, w powiązaniu z koncepcją Logosu z *Prologu Ew. św. Jana*, występuje we wschodniej liturgii, m. in. liturgiczne wykorzystanie *Ps* 44 (45), 11: „słuchaj, córko, a patrz i nakłoń ucha twego”, czy w homiliach Jana Złotoustego na Zwiastowanie NMP.¹⁵

¹² *O niewidana miłości, o niewymowna dobroci, o nowa i niesłychana śniaro! Krystus, syn boży, z czystej i nieporuszonej matki urodziwszy się, krol nad krolmi i pan nad panmi, wstał od wieczerze, odzienie sk <l>ada, obrusem się opasuje, <wodę w miednicę leje >, przed swemi sługami swa kolana wielebna s <ch>yła a skloniw si umywał swem zwolenikoma nogi. I kto słyszał takie rzeczy? [*RP*, s. 532; por. s. 534 (o Piotrze) i s. 535 (do Judasza), s. 537 (o Judaszu), s. 538 (do Matki Boskiej o Judaszu)].*

¹³ *RP*, s. 576: *zmowiwszy to miły Jesus, pokłęknawszy na swe kolana i poczył się modlić za swemi zwoleniki* (i następuje modlitwa z J 17,1 n.)

¹⁴ *Łk* 22, 41: *klęknawszy na kolana, thets tà gónata, positis genibus*, gdy tymczasem *Mt* 26,39 – *padł na oblicze swoje, procidit in faciem suam, épesen epi prósōpon autoū i Mk* 4,35 – *padł na ziemię, procidit super terram, épipten epi tes. ges.* Z ikonografii por. np. odpowiednią mozaikę w bazylice San Marco w Wenecji (ok. 1200), w *RP*, s. 597–598: *Tu potem rozkrzyżowawszy swoje święte ręce pokłęknał nagima kolan <om>a na ziemię, przykłoniwszy swoje święte lice ku ziemi poczył się modlić rzekąc [...].*

¹⁵ *Np.* w Kodeksie Supraskim z XI w., wyd. S. Sewierjanow, Sankt-Petersburg 1904, s. 239, 248: *już do wnętrza twego słuchem wskoczył czy mów do uszu nowej arce przymierza: przygotuj mi słuchem (tēs akoēs) wejście; zob. też greckie paralele w wydaniu J. Zaimowa i M. Capaldo, Sofia 1982, t. 1, s. 497, 515; por. też A. Naumow *Apokryfy w systemie*, s. 60–61. W bogumińskiej Pseudo-Janowej ewangelii Chrystus mówi: *Ego autem descendes intravi per audium et exivi per audium* (rozdz. VIII). W paschalnej homilii św. Flariona metropolity kijowskiego (XI w.) czytamy, że Jezus *sam tylko wie jak wszedł, przyjąwszy ciało, a wyszedł tak jak wszedł* (przygotowany do druku przekład ks. W. Iłrynicwicza).*

Miejsca bez źródeł

Od wielu lat Waclaw Bartłomiej Twardzik zachęcał mnie do szukania źródeł czy choćby paraleli cerkiewnych do tych fragmentów *RP*, dla których jeszcze nie znaleziono ich obcojęzycznych odpowiedników. Poza wspomnianym Bartłomiejem, dla którego T. Dobrzeński znalazł pewne podobieństwa u Petrusa de Natalibus za Pseudo-Abdiaszem¹⁶, bez źródeł są sceny: obrzezania (*RP* rozdz. 55, s. 75), noszenia ognia przez Jezusa (*RP* rozdz. 105, s. 124) i śmierci Józefa z następującym po niej procesem majątkowym, w którym *przyjaciele pozwalają dziewicę Maryję o dom* (*RP* rozdz. 117–118, s. 144–147). Chciałbym zwrócić uwagę, że nie tylko – jak podaje A. Brückner – w Antwerpii¹⁷, lecz również na Wschodzie zainteresowanie losami *sanctissimi praeputii* istniało od najdawniejszych czasów, np. w *Izborniku Światosława* z 1073 r., będącym odpisem antologii starobułgarskiej z końca IX w., znajdujemy artykuł biskupa Tytusa z Bostry (Arabia, IV w.).¹⁸ Przeprowadza w nim analogię między krwią przelaną na krzyżu a pochowanym obrzezkiem (*hē peritmethēisa akrobystia*), który swą obecnością w ziemi całą ją oświęcił. Przy zmartwychwstaniu – powiada Tytus – ciała powstaną w całości, czyli wraz z napletkami, mimo że po obrzezaniu były one zakopywane osobno. To wyjaśnia interpretację obrzezania jako pierwszego przelania krwi Odkupiciela: *bo to było najpierw jego święte krwi przelanie za grzesznego człowieka* (*RP*, s. 75).

Podobnie śladową zbieżność znalazłem dla epizodu procesu majątkowego. W greckich i cerkiewnosłowiańskich żywotach św. Jakuba brata Pańskiego na 23 października uzasadnia się epitet Jakuba –

¹⁶ T. Dobrzeński *Łacińskie źródła „Rozmyślenia przemyskiego”*, w: *Sredniowiecze. Studia o kulturze*, t. 4, Warszawa 1969, s. 351–352.

¹⁷ A. Brückner *Apokryfy średniowieczne*, cz. I, „Rozprawy Wydziału Filologicznego AU”, t. XXVIII, Kraków 1900, s. 274.

¹⁸ *Izbornik Światosława 1073 goda. Faksimilnoje izdanije*, Moskwa 1983, k. 177–178; *Naucznyj apparat faksimilnogo izdanija*, s. 39, 53. Szesnastowieczny odpis *Izbornika* znajduje się również w dawnej kolekcji przemyskiej, dziś BN Akc. 2699, artykuł bpa Tytusa na k. 194'. Grecki oryginał opublikował J. Sickenberger *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien*, Lipsk 1901, s. 78, 150–151, por. M. F. Murjanow, *Statja Tita Bostrskogo w Izbornikie 1073 g.*, w: *Izbornik Światosława 1073 g. Sbornik statiej*, Moskwa 1977, s. 307–316, zwł. przypis 13 na s. 309–310, w którym Murjanow wskazuje na miniaturę z *Sakramentiarza* nr 86 z 1001–1002 r. z biblioteki kapituły w Ivrei (k. 24'), na której obrzezania Jezusa dopełnia Abraham. Napis na miniaturze głosi: *Exiit a vitis nos circumcisio Christi*.

sprawiedliwy, *pravednik*. Otóż uzasadnieniem jest właśnie jego postawa w sporze majątkowym, który wybuchł przy łożu umierającego Józefa. W przemyskim sinaksarionie, tzw. *Prologu z XVII w.* (dziś BN Akc. 2996) czytamy:

Gdy Józef Oblubieniec świętej Przczystej dzielił majątność swoją dzieciom swoim, które z pierwszą żoną miał, to chciał częśćkę Panu Bogu naszemu Jezusowi Chrystusowi wydzielić, synowi Maryi, na co potomkowie Józefowi nie pozwalali. Lecz Jakub święty przyjął go do swojej części dziedzictwa [może trzeba czytać: *uznał go za dziedzica*] i dlatego jest nazywany nie tylko brat Boży, ale i sprawiedliwy.¹⁹

Przy forowanej koncepcji dziewiczego Józefa znaleźliśmy to nie na wiele się jednak przydadje.²⁰

Wpływ polski na teksty ruskie

Ostatnim zagadnieniem, jakim chciałem się zająć, są ślady oddziaływania średniowiecznej literatury polskiej na literaturę ruską. W swoim czasie problem ten poruszał kilkakrotnie Brückner, pisząc o przenikaniu pomników łacińsko-polskich na Ruś Białą, Czerwoną aż pod Moskwę, o licznych pożyczkach z literatury polskiej do ruskiej w XVI i XVII wieku.²¹ Po bliższym przyjrzeniu się faktom widzimy, że Brückner się nieco zagalopował. Wpływ polski na literaturę ruską w wieku XVI nie jest znaczący; mam nadzieję, że sprawa ruskiego przekładu *Historii Trzech Król* w pracach M. Adamczyk uzyska niebawem właściwe naświetlenie. Inne dowody na ów wpływ są, niestety, późniejsze. Zrozumiałe, że prawosławni i unicy z terenu Rzeczypospolitej, zwłaszcza w XVII wieku, czytali polskie

¹⁹ I. Franko *Apokryfy i legendy z ukraińskich rękopisów*, t. 3: *Apokryfy nowozawitni*, B: *Apokryfni dijanja apostoliw (Pamiętki ukraińsko-ruskiej mowy i literatury III)*, Lwów 1902, s. 186.

²⁰ Warto może dodać, że tradycja chrześcijańska wiąże dom w Nazarecie z linią św. Judy Tadeusza, brata Jakuba Mniejszego. Część Ojców Kościoła uważała, że gdy w Kanie były związane właśnie z nim, część natomiast, że z Szymonem Kananejczykiem, którego gorliwość (por. Łk 6,15) widziano m.in. w porzuceniu dopiero co poślubionej żony. Juda Tadeusz z pewnością był żonaty, a jego dwaj wnukowie byli nawet wezwani do Rzymu przez cesarza Domicjana. Z tej linii wywodził się też Konon, diakon jerozolimski, który na miejscu domu wybudował ok. 249 r. chrześcijańską świątynię, z której wyrósł obecny klasztor franciszkański. Konflikt Jezusa z synami Józefa (z wyjątkiem Jakuba) podnosi także słynny komentator Ewangelii — św. Teofilaktes z Ochrydu (XI w.). Na Wschodzie uważa się, że Juda na początku swego listu określa siebie jako „sługa Jezusów Chrystusów, a brat Jakubów” (w. 1) dlatego, że okazuje skrucę z powodu braku wiary w Jezusa (J 7, 5) oraz z powodu złego zachowania się w sporze majątkowym, zob. J. Popović *Zitija svetih za m. juni*, Beograd 1975, s. 435–436.

²¹ A. Brückner *Apokryfy średniowieczne*, s. 264, 267, 270.

utwory, że się do nich odwoływali. Przecież w kręgu polemistów prawosławnych i unickich powstało wiele utworów po polsku, przybliżających kulturze polskiej literaturę kręgu wschodniego.²² Wskazywane przez badacza przykłady zależności tekstów ukraińskich od polskich należy umiejscowić na przełomie XVII/XVIII wieku (zwłaszcza karpatorskie kazania w rękopisie ks. S. Tesłewciowego).²³ W kazaniach tych przytacza się wiele polskich źródeł, i warto je będzie kiedyś gruntowniej zbadać, ale przecież nie tylko polskich. Gdy Brückner bowiem wskazuje, że jednym ze źródeł kazania, przepelnionego zresztą treścią legendarną, była *poliska pasja*, my w rzeczywistości na odpowiednim miejscu²⁴ znajdujemy głosę *S pol'skoj pasëi i z greckoj wzjato...*

I to na razie wszystko. Przytoczę na koniec za Balbusem uwagę Rolanda Barthesa:

pojedynczy tekst nie prowadzi nas do Modelu, lecz otwiera wejście w sieć o tysiącach wejść; wchodząc w nie, zmierzamy [...] ku perspektywie wyznaczonej przez głosy dobiegające z innych tekstów i kodów.²⁵

I tak też jest tym razem, niezależnie od tego, że analizowane przeze mnie głosy, dobiegające z piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego nie są w tym przypadku ani zbyt donośne, ani też doniosłe.

Aleksander Naumow

Od redakcji:

Arykuly Aleksandra Naumowa i Waclawa Twardzika są tekstami referatów, wygłoszonych 25 marca 1993 roku podczas „Colloquium staropolskiego” dedykowanego Prof. dr. Stanisławowi Urbańczykowi z okazji przyznania Mu doktoratu honoris causa UAM w Poznaniu.

²² Np. archimandryta wileński Lew Kreuza (Rzewuski) w 1617 r. wydaje w Wilnie *Obronę jedności cerkiewnej albo dowody którymi się pokazuje, iż Grecka Cerkiew z Łacińską ma być zjednoczona*, gdzie przytacza sporą ilość przełożonych po raz pierwszy na polski wypisków z literatury cerkiewnej, m. in. przekład znakomitego kolofonu serbskiego starca Isaii z 1371 r. o przegranej przez chrześcijan bitwie nad Maricą i in.

²³ A. Brückner (*Apokryfy średniowieczne* cz. 2, t. XL, Kraków 1905, s. 308–309) wskazuje ruskie teksty, umieszczone przez I. Frankę w drugim tomie *Apokryfów* (zob. przyp. 3) na stronach 18–32, 61, 134, 154–155, 175–176, 324.

²⁴ I. Franko *Apokryfy i legendy*, t. 2, s. 324.

²⁵ S. Balbus *Interkulturalność a proces historycznoliteracki*, s. 13.