

BYZANTINA LODZIENSIA

XXIV

Zofia A. Brzozowska



Sofia

upersonifikowana
Mądrość Boża

Dzieje wyobrażeń
w kręgu kultury
bizantyńsko-słowiańskiej



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Zofia A. Brzozowska

Sofia – upersonifikowana Mądrość Boża
Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyńsko-słowiańskiej



BYZANTINA LÓDZIENSIA

seria wydawnicza Katedry Historii Bizancjum UŁ



założona przez

Profesora Waldemara Cerana

w

1997 r.

Nº XXIV

BYZANTINA LÓDZIENSIA
XXIV

Zofia A. Brzozowska

Sofia – upersonifikowana Mądrość Boża

Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury
bizantyńsko-słowiańskiej

BYZANTINA LÓDZIENSIA

seria wydawnicza Katedry Historii Bizancjum UŁ

N^o XXIV

KOMITET REDAKCYJNY

Mirosław J. Leszka – przewodniczący

Andrzej Kompa – sekretarz

Sławomir Bralewski

Paweł Filipczak

Maciej Kokoszko

Kirił Marinow

Teresa Wolińska

RECENZENT

prof. dr hab. Józef Naumowicz, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego

ADIUSTACJA I KOREKTA

Jan Mikołaj Wolski, Andrzej Kompa

ADRES REDAKCJI

Katedra Historii Bizancjum UŁ

ul. A. Kamińskiego 27a

90-219 Łódź, Polska

bizancjum@uni.lodz.pl

www.bizancjum.uni.lodz.pl

SKŁAD I ŁAMANIE

Tomasz Pietras

OKŁADKĘ I SKŁAD KSIĄŻKI PROJEKTOWAŁ

Sebastian Buzar

Wydrukowano z dostarczonych Wydawnictwu gotowych materiałów

Ilustracja na okładce pochodzi z rękopisu bizantyńskiego z XIII w. (PHB, греч. 269, fol. 3)

Autorka dziękuje za udzielenie zgody na jej wykorzystanie Oddziałowi Rękopisów
Rosyjskiej Biblioteki Narodowej w St. Petersburgu

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji
nr DEC-2011/03/N/HS2/00890



Uniwersytet
LÓDZKI

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2015. Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I • Drukowano na papierze Stella Press 65 g dostarczonym przez PaperlinX Sp. z o.o. •

Zam. nr W.06992.15.o.M • Ark. druk. 30,625 • Printed in Poland •

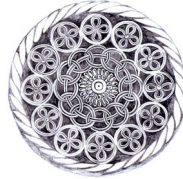
ISBN 978-83-7969-825-7 • eISBN 978-83-7969-826-4

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego • 90-131 Łódź, ul. W. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl • księgarnia@uni.lodz.pl • tel. (42) 665 58 63, fax (42) 665 58 62

*Pamięci mojej Babci
Zofii
(1920–2015)*

Spis treści



Wstęp	I
--------------------	----------

R O Z D Z I A Ł I

Wyobrażenia o Mądrości Bożej w chrześcijaństwie wschodnim	19
--	-----------

1. Chrystus – Wcielone Słowo Boże jako Sofia w tradycji bizantyńskiej	22
1.1. Chrystus – Mądrość Boża w pismach Ojców Kościoła	26
1.2. Wątki sofijne w hymnografii bizantyńskiej	43
1.3. Wcielone Słowo czy niestworzona energia? Między chrystologią a sofio- logią palamizmu	49
1.4. Komu tak naprawdę dedykowano w Bizancjum kościoły Hagia Sofia?	55
1.5. Chrystus – Mądrość Boża w ikonografii Kościoła wschodniego	71
2. Duch Święty jako Sofia w tradycji bizantyńskiej	87

R O Z D Z I A Ł II

Źródła żeńskiej personifikacji Sofii w duchowości bizantyńsko- prawosławnej	93
--	-----------

1. Upersonifikowana Mądrość Boża w Starym Testamencie	93
1.1. Księga Przysłów	96

12. Księga Hioba	108
13. Mądrość Syracha	109
14. Księga Mądrości [Salomona].	118
2. Maryjny wymiar Sofii w kulturze wschodniego chrześcijaństwa	134
2.1. Bogurodzica jako „dom Mądrości” w duchowości bizantyńskiej	134
2.2. Maryjno-eklezjastyczny wymiar Sofii na obszarze <i>Slavia Orthodoxa</i>	141
2.2.1. Świątynie Hagia Sofia w źródłach proveniencji słowiańskiej.	146
2.2.2. Bogurodzica jako „dom Sofii” w słowiańskim malarstwie ikonowym	162

R O Z D Z I A Ł III

Chrześcijańska muza – Sofia jako inspiratorka świętych w ikonografii Kościoła wschodniego 171

1. Przedstawienia Sofii jako muzy w sztuce bizantyńskiej (VI–XIII w.).	174
2. Personifikacja Mądrości Bożej w sfragistyce bizantyńskiej (VI–XI w.).	194
3. Sofia – muza w sztuce okresu „renesansu Paleologów” na Bałkanach	198
4. Wyobrażenia Sofii jako muzy w sztuce ruskiej (XIV–XVI w.).	227

R O Z D Z I A Ł IV

Uczta u Pani Mądrości (Prz 9, 1–6). Dzieje motywu w piśmiennictwie i sztuce obszaru *Slavia Orthodoxa*. 249

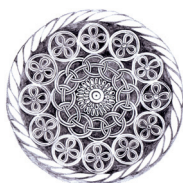
1. Prz 9, 1–6 w piśmiennictwie staro-cerkiewno-słowiańskim	261
2. Motyw „uczty Mądrości” w sztuce obszaru <i>Slavia Orthodoxa</i>	286

R O Z D Z I A Ł V

Sofia – upersonifikowana Mądrość Boża w kulturze Nowogrodu Wielkiego (XIII–XVI w.)	319
1. Republika Świętej Sofii. Mądrość Boża w ideologii politycznej Nowogrodu Wielkiego (XIII–XV w.)	320
2. Caryca Sofia Przemądra. Wyobrażenie o upostaciowionej Mądrości Bożej a folklor północnoruski	341
3. Tronująca Sofia na ikonach nowogrodzkich – geneza i rozwój motywu.	345
4. Kontrowersje wokół ikon Sofii w świetle źródeł ruskich z XV–XVI w.	368
Zakończenie	379
Wykaz skrótów	385
Bibliografia	389
Źródła	389
Opracowania	405
Summary	439
Резюме	443
Indeks osób	447
Indeks nazw geograficznych i etnicznych	459
Ilustracje	465



Wstęp



Jeśli wierzyć anonimowemu słowiańskiemu hagiografowi z IX–X w., św. Konstantyn Filozof, znany też pod zakonnym imieniem Cyryla, brat św. Metodego, późniejszy Apostoł Słowiańszczyzny, miał w dzieciństwie doświadczyć osobliwej wizji. W wieku siedmiu lat w sennym marzeniu został poproszony o wybranie dla siebie małżonki spośród wielu panien na wydaniu, przyprowadzonych przed jego oblicze. Przyjrawszy się zgromadzonym wokół pięknościom, zwrócił uwagę na jedną z nich, która swoją urodą i nieomal cesarskim strojem przyćmiewała wszystkie konkurentki. Wybranką Konstantyna była – jak się później okazało – Sofia, upersonifikowana Mądrość Boża...¹

Wizja, znana nam z trzeciego rozdziału żywotu obszernego św. Konstantyna Filozofa, była już obiektem dogłębnych studiów i doczekała się obszernej literatury przedmiotu². Rzadko jednak

¹ *Żywot Konstantyna*, 3, tłum. T. L e h r - S p ł a w i ń s k i, s. 7.

² Przegląd istniejącej literatury przedmiotu znajdzie Czytelnik m.in. w następujących pracach: D. Č e š m e d ž i e v, *Sofija – Premädrost Božija v kirilo-metodievszkija agiografski cikäl*, Pbg 23.1, 1999, s. 67–69; i d e m, *Sofija – Premudrost' Bož'ja v kirillo-mefodievskom agiografičeskom cikle*, BHR 28, 2000, s. 20–22.

w dotychczasowych badaniach zwracano uwagę na fakt, iż pojawiająca się na kartach interesującego nas tu źródła personifikacja Mądrości Bożej nie jest elementem, charakterystycznym tylko dla jednego utworu staro-cerkiewno-słowiańskiego, ale częścią bardziej złożonego, wykraczającego daleko poza zwykłą literacką konwencję³, zjawiska, którego przejawy odnaleźć możemy na gruncie cywilizacji wschodniochrześcijańskiej niemal wszędzie: w ikonografii i piśmiennictwie, a nawet w architekturze (fenomen kościołów Hagia Sofia).

Bohaterką niniejszej rozprawy jest zatem Sofia – uosobiona Mądrość Boża, figura, mająca swe źródło w starotestamentowej tradycji sapiencjalnej (hebr. *Hokmah*, gr. *Sofia*), a następnie znajdująca twórcze rozwinięcie w kulturze bizantyńsko-słowiańskiej. Postaci tej nie należy postrzegać w kategoriach zwykłej personifikacji, ani – tym bardziej – mylić ze św. Zofią (męczennicą, żyjącą według przekazów hagiograficznych w II w.). W tekstach staro-cerkiewno-słowiańskich Sofię przyjęto określać terminami *свѣтлѣѣ Софїѣ* i *Софїѣ Прѣмѣдростѣ Божїѣ*⁴. Na potrzeby niniejszych rozważań, by uniknąć nieporozumień i podkreślić fakt, iż upersonifikowana Mądrość i św. Zofia to dwa, zupełnie różne byty, postanowiłam nazywać przedmiot moich badań mianem, będącym dokładnym tłumaczeniem drugiego z wymienionych wyżej określeń scs: Sofia – Mądrość Boża.

W tym miejscu należałoby postawić pytanie, kim jest uosobiona Mądrość? Zagadnienie to było przedmiotem filozoficznych dociekań wielu osób, od epoki patrystycznej poczynając, a na współczesnej teologii

³Zapewne refleksem tej samej literackiej tradycji jest chociażby, zawarta w dokumentach soboru *in Trullo* z 691–692 r., pochwała cesarza Justyniana II, w której znajduje się metaforyczne sformułowanie, iż jest on osobą, którą Sofia obrała na swojego małżonka. SC, col. 932–933. Z. G a v r i l o v i ć, *Divine Wisdom as Part of Byzantine Imperial Ideology. Research into the Artistic Interpretations of the Theme in Medieval Serbia Narthex Programmes of Lesnovo and Sopoćani*, Zog 11, 1980, s. 44; F. D v o r n i k, *Byzantine Political Ideas on Kievian Russia*, DOP 9/10, 1956, s. 87.

⁴W tym miejscu warto też zaznaczyć, iż leksem *прѣмѣдростѣ* ma również inne znaczenia: „filozofia”, „prawdziwa wiara” (*ὀρθόδοξος πίστις*). *Staroslavjanskij slovar' po rukopisjam X–XI vv.*, Moskva 1994.

feministycznej kończąc. Wizja *Hokmah/Sofia*, pojawiająca się na kartach trzech tekstów starotestamentowych (Księgi Przysłów, Mądrości Syracha oraz Księgi Mądrości) stwarza bowiem u odbiorcy nieodparte wrażenie, iż figura ta jest nieomal niezależnym od Stwórcy bytem duchowym, niejako Bogiem w żeńskiej postaci. Niniejsza praca w żaden sposób nie pretenduje do formułowania jakichkolwiek twierdzeń na temat istoty Sofii z teologicznego punktu widzenia. Przedmiotem naszych studiów będą natomiast dzieje jej ikonograficznych i literackich wyobrażeń, utrwalonych w źródłach, pochodzących z konkretnego obszaru (*Slavia Orthodoxa*) i określonej epoki historycznej (średniowiecza).

Ramy terytorialne prowadzonych w rozprawie rozważań wyznacza zatem przestrzeń *Slavia Orthodoxa*, rozumiana jako część Słowiańszczyzny Południowej i Wschodniej, objęta cywilizacyjnymi wpływami Bizancjum. Interesujący mnie fenomen staram się badać równolegle na płaszczyźnie kultury trzech etnosów: bułgarskiego, serbskiego i ruskiego. Ponieważ jednak duchowości, piśmiennictwa i sztuki obszaru *Slavia Orthodoxa* nie sposób analizować w oderwaniu od ich cywilizacyjnego źródła, kultura wschodniochrześcijańska jest stale obecna w toku mych rozważań, a będące jej produktem artefakty stanowią cenne tło porównawcze dla prezentowanych przeze mnie zjawisk.

Biorąc pod uwagę fakt, iż w centrum mojego zainteresowania znajduje się kultura bizantyńsko-słowiańska, za cezurę początkową pracy należałoby uznać okres kształtowania się piśmiennictwa w języku staro-cerkiewno-słowiańskim (scs) i chrześcijańskiej duchowości na Bałkanach i na Rusi, tj. X–XI w. Specyfika materiału źródłowego sprawiła jednak, że zdecydowana większość prezentowanych w rozprawie zagadnień dotyczy XIII–XV w. W dość elastyczny sposób należałoby również pojmować końcową ramę czasową tematu. Schyłek XV stulecia, będący dla historyka–mediewisty częstokroć nieprzekraczalną barierą, w dziejach wyobrażeń na temat upostaciowionej Mądrości Bożej stanowiłby cezurę sztuczną. Niejednokrotnie widać bowiem wyraźnie, że procesy kulturowe, zapoczątkowane na obszarze *Slavia Orthodoxa* w XIV–XV w. znajdują swe pełne rozwinięcie już w tzw. okresie postbizantyńskim (XVI–XVII w.).

W tym miejscu należałoby jeszcze raz podkreślić, że fenomen upersonifikowanej Mądrości Bożej badam na płaszczyźnie chrześcijaństwa wschodniego. Z tego też względu poza obszarem moich zainteresowań w niniejszej monografii pozostają (niejednokrotnie niezwykle ciekawe) wyobrażenia na temat Sofii, funkcjonujące w obrębie innych kręgów cywilizacyjnych. Spośród nich wymienić można zwłaszcza:

- Judaizm – w pracy uwzględnione zostały tylko te elementy żydowskiej tradycji sapiencjalnej, które wywarły wpływ na ukształtowanie się obrazu Sofii w kulturze bizantyńsko-słowiańskiej. Wiele miejsca poświęcam zatem starotestamentowym korzeniom personifikacji Mądrości Bożej. Poglądy filozoficzne tworzącego na przełomie er Filona Aleksandryjskiego wspominane są natomiast już tylko epizodycznie. Z niezwykle żalem musiałam również pominąć zagadnienie, opisywanej przez tego myśliciela na kartach *De vita contemplativa*, religijnej wspólnoty kobiet (zaliczanej do grupy terapeutów), które obierały Sofię na swą towarzyszkę życia (małżonkę?)⁵. Poza kręgiem moich zainteresowań pozostaje również całokształt wyobrażeń o Mądrości w średniowiecznej kabalistyce⁶.
- Chrześcijaństwo zachodnie – wizja Sofii w kulturze łacińskiego średniowiecza jest fenomenem niezwykle złożonym, wielowątkowym i zasługującym na odrębne opracowanie. W niniejszej dysertacji uwzględnione zostały tylko te jego elementy, które mogły oddziaływać na uformowanie się zgoła unikalnych wyobrażeń o upersonifikowanej Mądrości Bożej na gruncie ruskim (przede wszystkim w Nowogrodzie Wielkim). Niejednokrotnie w toku narracji prezentowane są również ikonograficzne wizerunki Sofii, pochodzące z regionów, objętych zarówno wpływami sztuki bizantyńskiej, jak i zachodnioeuropejskiej, np. z Italii czy terenów lewantyńskich, znajdujących się czasowo pod panowaniem łacińskim.

⁵ S. Schroer, *Wisdom Has Built Her House. Studies on the Figure of Sophia in the Bible*, Colledgeville 2000, s. 102–104, 111.

⁶ J. Deutsch Kornblatt, *Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah*, SRev 50, 1991, s. 486–496.

Poza zakresem moich badań pozostają natomiast poglądy zachodnich Ojców Kościoła (m.in. św. Augustyna). Niezwykle fascynującą i godną oddzielnych studiów kwestią jest miejsce Sofii w mistyce kobiecej z XI–XIII w. (m.in. w pismach słynnej Hildegardy z Bingen, Elżbiety z Hesji, Gertrudy z Helfty). Godzien odnotowania jest również fakt, iż upersonifikowana Mądrość Boża pojawiała się w myśli innych teologów średniowiecznych, np. twórców związanych z dworem karolińskim (Alkuina, Jana Szkota Eriugeny), Hrabana Maura, Piotra Damianiego, Alberta Wielkiego, Bernarda z Clairvaux, czy też późnych mistyków niemieckich (Mistrza Eckharta, Henryka Suzo, Mikołaja z Kuzy). Należy także nadmienić, że ikonograficzne wyobrażenia Sofii odnaleźć możemy na miniaturach, zdobiących łacińskie rękopisy⁷.

- Islam – poza ramami tematycznymi niniejszej rozprawy pozostają m.in. komentarze do starotestamentowych ksiąg sapiencjalnych autorstwa średniowiecznych myślicieli muzułmańskich (np. żyjącego w jedenastowiecznej Kordobie Ibn Hazma, wyrażającego zdziwienie, że opisana w ósmym rozdziale Księgi Przysłów upersonifikowana Mądrość Boża sprawia *de facto* wrażenie niezależnej od Jahwe bogini)⁸ oraz zagadnienie wpływu wschodniochrześcijańskiej sofologii na duchowość suficką.

Niemniej istotne jest również zastrzeżenie, że w niniejszej rozprawie pragnęłam ukazać całokształt wyobrażeń na temat upersonifikowanej

⁷ M. T. d'Alverny, *La Sagesse et ses sept filles. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du IX^e au XII^e siècle*, [in:] eadem, *Etudes sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, Aldershot 1993, s. 245–278 (I); F. V. Liefenfeld, „Frau Weisheit” – in *Byzantinischen und Karolingischen Quellen des 9. Jahrhunderts – allegorische Personifikation, Hypostase oder Typus?*, [in:] idem, *Sophia – die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983–1995*, Erlangen 1997, s. 111–150; B. McGinn, P. F. McGinn, *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, tłum. E. E. Nowakowska, Kraków 2008, s. 75–86, 145–156; J. Sebesta, *Ikona Bożej Mądrości – Sedes Sapientiae. Boska Sofia w nauczaniu i ikonografii chrześcijańskiej*, SEI 13, 2011, s. 437–439, 443–449.

⁸ B. Lang, *Lady Wisdom: a Polytheistic and Psychological Interpretation of a Biblical Goddess*, [in:] *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies*, ed. A. Brenner, C. Fontaine, Sheffield 1997, s. 400.

Mądrości Bożej, mieszczących się w ramach wschodniochrześcijańskiej ortodoksji. Z tego też względu poza obszarem moich zainteresowań pozostają te wizje Sofii, które uznane zostały za heretyckie lub były propagowane tylko przez pewną grupę wyznawców, znajdujących się na peryferiach Kościoła czy – tym bardziej – poza nim.

Zgodnie z powyższym założeniem zdecydowałam się nie włączać do analizy źródeł gnostyckich (m.in. słynnych tekstów z Nag Hammadi, IV w.), w których odnaleźć można niezwykle rozwiniętą pod względem filozoficznym wizję uosobionej Sofii, uznanej za jeden z tzw. eonów oraz ostatnią z Boskich emanacji, która przez swój upadek przyczyniła się do powstania świata materialnego⁹.

Poza kręgiem moich dociekań pozostaje również sfera słowiańskiego folkloru. Wyjątek uczyniony został jedynie dla ludowych przekazów na temat upostaciowionej Mądrości Bożej, pochodzących z okolic Nowogrodu Wielkiego, ze względu na ich niezwykłą zbieżność z wizją, wyłaniającą się z innych źródeł proveniencji północnoruskiej.

Zagadnienie, znajdujące się w centrum mojego zainteresowania, było obiektem wielu studiów na gruncie światowej humanistyki. W obcojęzycznej literaturze przedmiotu wyodrębnić można kilka grup opracowań naukowych na dany temat:

- Prace badaczy zachodnich, związanych z nurtem teologii feministycznej (np. Caitlin Matthews, Roberta Powella)¹⁰ nie uwzględniają zazwyczaj wielowiekowej obecności omawianego motywu

⁹ Sofiologia gnostycka posiada już dość obszerną literaturę przedmiotu, m.in. G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988, s. 34–35, 86–90, 118–151; M.K. Trófiłowa, *Pervyj pokajannyj gimn Sofii. Iz gnostičeskoj interpretacii*, VDI 4, 1990, s. 105–117; K. Rudolph, *Gnostycka kosmologia i kosmogonia*, Nom 2, 1992, s. 5–24; i d e m, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 65–84, 93–101, 116–118, 138–143, 186–187, 204–208, 280–283; J.F. Nash, *Sophia: the Gnostic Heritage*, EQ 5, 2009, s. 29–39.

¹⁰ C. Matthews, *Sophia, Goddess of Wisdom. Bride of God*, Wheaton 2001; R. Powell, *The Sophia Teachings. The Emergence of the Divine Feminine in our Time*, Great Barrington 2007.

w duchowości prawosławnej. Nie prezentują również – lub ukazują w sposób niezwykle pobieżny – procesu kształtowania się wyobrażeń o Mądrości Bożej w myśli wczesnochrześcijańskiej, pismach Ojców Kościoła, cywilizacji bizantyńskiej oraz średniowiecznej kulturze obszaru *Slavia Orthodoxa*.

- Teksty o charakterze ściśle biblistycznym – księgi starotestamentowe, zawierające wizję upersonifikowanej Mądrości Bożej przyciągają od dawna uwagę uczonych, takich jak m.in. Richard J. Clifford¹¹, John Day¹², Judith M. Hadley¹³, Bernhard Lang¹⁴, Roland E. Murphy¹⁵, Silvia Schroer¹⁶, Alice M. Sinnott¹⁷. Analizując fenomen Sofii

¹¹ R. J. Clifford, *Proverbs IX: a Suggested Ugaritic Parallel*, VT 25, 1975, s. 298–306; i d e m, *Wisdom*, Colledgeville 2013.

¹² J. Day, *Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature*, JBL 105, 1986, s. 385–408; i d e m, *Yahweh and Gods and Goddesses of Canaan*, [in:] *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, ed. W. Dietrich, M. A. Klopfenstein, Freiburg 1994, s. 181–193; i d e m, *Foreign Semitic Influence on the Wisdom of Israel and its Appropriation in the Book of Proverbs*, [in:] *Wisdom in Ancient Israel. Essays in honour of J. A. Emerton*, ed. J. Day, R. P. Gordon, H. G. M. Williamson, Cambridge 1995, s. 55–70.

¹³ J. M. Hadley, *The Khirbet el-Qom Inscription*, VT 37, 1987, s. 50–62; e a d e m, *Yahweh and „his Asherah“: Archaeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddess*, [in:] *Ein Gott allein?...*, s. 235–256; e a d e m, *Wisdom and the Goddess*, [in:] *Wisdom in Ancient Israel...*, s. 234–243; e a d e m, *From Goddess to literary Construct: the Transformation of Asherah into Hokmah*, [in:] *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies*, ed. A. Brenner, C. Fontaine, Sheffield 1997, s. 360–399.

¹⁴ B. Lang, *Der monarchische Monotheismus und die Konstellation zweier Götter im Frühjudentum: ein neuer Versuch über Menschensohn, Sophia und Christologie*, [in:] *Ein Gott allein?...*, s. 559–563; i d e m, *Lady Wisdom...*, s. 400–423.

¹⁵ R. E. Murphy, *Assumptions and Problems in Old Testament Research*, CBQ 29, 1967, s. 101–112; i d e m, *Wisdom and Creation*, JBL 104, 1985, s. 3–11; i d e m, *Wisdom's Song: Proverbs 1:20–33*, CBQ 48, 1986, s. 456–460; i d e m, *Wisdom and Eros in Proverbs 1–9*, CBQ 50, 1988, s. 600–603; i d e m, *The Personification of Wisdom*, [in:] *Wisdom in Ancient Israel...*, s. 222–233.

¹⁶ S. Schroer, *Die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit*, [in:] *Ein Gott allein?...*, s. 543–557; e a d e m, *Wisdom Has Built Her House...*

¹⁷ A. M. Sinnott, *The Personification of Wisdom*, Farnham 2005.

z literaturoznawczego lub teologicznego punktu widzenia, starając się osadzić go w szerszym kontekście kultury religijnej starożytnego Bliskiego Wschodu i tym samym zrozumieć jego genezę, badacze ci nie uwzględniają zazwyczaj dziejów interesującego nas tu motywu w późniejszej tradycji chrześcijańskiej.

- Monografie i artykuły naukowe poświęcone obecności figury upersonifikowanej Mądrości Bożej na obszarze Słowiańszczyzny Wschodniej – prace tego rodzaju charakteryzują się częstokroć niezwykle szerokim spojrzeniem na analizowany fenomen, prezentując jednocześnie wiele aspektów funkcjonowania motywów sofijnych w kulturze wczesnochrześcijańskiej i bizantyńskiej. Badania nad ikonograficznymi i literackimi wizerunkami Sofii, znanymi ze źródeł staroruskich, zapoczątkowano już w pierwszej połowie XX w., a ich efektem były teksty m.in. Alberta M. Ammana¹⁸, Georgija Florowskiego¹⁹ i Siergieja Awierincewa²⁰. Próbę syntetycznego ukazania bizantyńskich i staroruskich wyobrażeń na temat Sofii podejmował kilkakrotnie w swoich artykułach John Meyendorff²¹.

¹⁸ A. M. A m m a n n, *Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland*, OCP 4, 1938, s. 120–156; i d e m, *Slawische „Christus–Engel“ Darstellungen*, OCP 6, 1940, s. 467–494.

¹⁹ G. F l o r o v s k y, *The Hagia Sophia Churches*, [in:] i d e m, *Aspects of Church History*, Belmont 1975, s. 131–135; i d e m, *O počitanii Sofii, Premudrosti Bożej, v Vizantii i na Rusi*, [in:] i d e m, *Dogmat i istorija*, Moskva 1998.

²⁰ S. S. A v e r i n c e v, *K ujasneniju smysla nadpisi nad konchoj central'noj apsidy Sofii Kievskoj*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo i chudožestvennaja kul'tura domongoł'skoj Rusi*, red. V. L a z a r e v, Moskva 1972, s. 25–49; i d e m, *Premudrost' v Vetchom Zavete*, AIOM 1, 1994, s. 25–38; i d e m, *Premudrost' Božija postroiła „dom“ (Kniga Pritej Solomonovych 9:1) dlja prebyvanija Božija s nami. Ponjatje Sofii i smysl ikony*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka russkoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O. S. P o p o v a, G. V. P o p o v, L. I. L i f š i c, G. V. S i d o r e n k o, Moskva 2000, s. 4–8; i d e m, *Sofija – Logos. Slovar'*, Kiev 2000.

²¹ J. M e y e n d o r f f, *L'icongraphie de la Sagesse Divine dans la tradition byzantine*, CAI 10, 1959, s. 259–277; i d e m, *Wisdom–Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme*, DOP 41, 1987, s. 391–401; i d e m, *Tema „Premudrosti“ v vostočnoevropejskoj srednevekovoj kul'ture i ee nasledie*, [in:] *Literatura i iskusstvo v sisteme kul'tury*, red. B. B. P i o t r o v s k i j, Moskva 1988, s. 244–252.

Kilka wartościowych szkiców poświęconych interesującemu nas tu zagadnieniu ukazało się w drugiej połowie XX w. na łamach periodyku „Trudy Otdela drevnerusskoj literatury”²². Motyw upersonifikowanej Mądrości Bożej w sztuce wschodniochrześcijańskiej badali m.in. Lew Lifszic²³, Engelina Smirnowa²⁴ i Nina Kwliwidze²⁵. Aktualnie miejsce Sofii w kulturze staroruskiej znajduje się w centrum naukowego zainteresowania przede wszystkim dwóch uczonych: Wiery Briusowej²⁶ i Priscilli Hunt²⁷. Po tematykę sapiencjalną

²² T.A. Sidorova, *Volotovskaja freska „Premudrost’ sozda sebe dom” i ee otnošenie k novgorodskoj eresi strigoł’nikov v XIV v.*, TODL 26, 1971, s. 212–231; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu Dionisija Areopagita v slavjanskom perevode i ikonografija „Premudrost’ sozda sebe dom”*, TODL 38, 1985, s. 18–41.

²³ L. Lifšic, *Die Ikone „Sophia – Weisheit Gottes” aus der Sammlung der Museen des Moskauer Kreml. Zur Frage nach der Herkunft und der Zeit des ersten Auftauchens des sogenannten „Novgoroder” ikonographischen Typs*, [in:] *„Die Weisheit baute ihr Haus”. Untersuchungen zu Hymnischen und Didaktischen Ikonen*, ed. K.C. Felmy, E. Haustein-Bartsch, München 1999, s. 29–42; i d e m, *Sofija Premudrost’ Božija v russkoj ikonopisi*, [in:] *Sofija Premudrost’ Božija...*, s. 9–17; i d e m, *Premudrost’ v russkoj ikonopisi*, VV 61, 2002, s. 138–150.

²⁴ È.S. Smirnova, *Miniatury dvuch novgorodskich rukopisej*, [in:] *Drevnerusskoje iskusstvo. Rukopisnaja kniga*, red. O.I. Podobedova, Moskva 1983, s. 180–203; e a d e m, *Fonti della Sapienza. Le miniature di Novgorod del XV secolo*, Milano 1996; e a d e m, *Licevye rukopisi Velikogo Novgoroda XV v.*, Moskva 1994.

²⁵ N.V. Kvlividze, *Ikona Sofii Premudrosti Božiej i osobennosti novgorodskoj liturgičeskoj tradicii v konce XV v.*, [in:] *Sakral’ naja topografija srednevekovogo goroda: Izvestija Instituta christianskoj kul’ tury srednevekov’ ja*, t. I, Moskva 1998, s. 86–99; e a d e m, *Novgorodskaja ikona Sofii Premudrosti Božiej*, [in:] e a d e m, *Pravoslavnaja ikona. Kanon i stil’ : K bogoslovskomu rassmotreniju obraza*, Moskva 1998, s. 387–393.

²⁶ V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču Solomona v Izbornike 1073 g.*, [in:] *Izbornik Svjatoslava 1073 g. Sbornik statej*, red. B.A. Rybakov, Moskva 1977, s. 292–306; e a d e m, *Ikona „Sofija Premudrost’ Božija” novgorodskogo perevoda i „Slovo o Premudrosti”*, [in:] *Germenevika drevnerusskoj literatury*, red. M.Ju. Ljustrov, t. X, Moskva 2000, s. 384–395; e a d e m, *Sofija Novgorodskaja. Pamjatnik iskusstva i istorii*, Moskva 2001; e a d e m, *Sofija Premudrost’ Božija v drevnerusskoj literature i iskusstve*, Moskva 2006.

²⁷ P. Hunt, *The Novgorod Sophia Icon and „The Problem of Old Russian Culture”. Between Orthodoxy and Sophiology*, Symp 4/6, 1999/2001, s. 1–40; e a d e m, *Georgij Florovskij o novgorodskoj ikone sv. Sofii v kontekste moskovskoj kul’ tury XVI v.*, NIS 10 (20), 2003, s. 133–175; e a d e m, *Confronting the End. The Interpretation of the Last*

sięgają też w swych studiach badacze z najmłodszej generacji (m.in. Natalia Bachariewa²⁸, Alexandra Deyneka²⁹, Siergiej Zołotariew³⁰). Próbę syntetycznego ukazania staroruskich wyobrażeń o uosobionej Mądrości Bożej na szerokim tle kultury Bizancjum i obszaru *Slavia Orthodoxa* podejmowali także m.in. Petr Balcarek³¹, Donald M. Fiene³² i Markus Osterrieder³³. Cenną pomocą w badaniach nad fenomenem Sofii okazać się może również, zawierający wiele interesujących tekstów i starannie dobrany materiał ikonograficzny, album, opublikowany w dwóch wersjach językowych (włoskiej i rosyjskiej)³⁴.

- Prace poświęcone literackim i ikonograficznym wyobrażeniom Mądrości Bożej na gruncie południowosłowiańskim – studia na ten temat zainicjowane zostały już w połowie XX w. przez Svetozara Radojčića, specjalizującego się zwłaszcza w późnośredniowiecznym

Judgment in a Novgorod Wisdom Icon, Bsl 65, 2007, s. 275–325; e a d e m, *The Wisdom Iconography of Light. The Genesis, Meaning and Iconographic Realization of a Symbol*, Bsl 67, 2009, s. 55–118.

²⁸ N.N. B a c h a r e v a, *Obraz Premudrosti iz Pritč Solomonovych v vostočno-chrištianskoj ekezetike*, VNU 1.6, 2007, s. 123–128; e a d e m, *Sofijnje motivy v vostočno-chrištianskoj chudožestvennoj kul'ture IV – načala XV vv. Avtoreferat dissertacii na soiskanie učenoj stepeni kandidata filosofovskih nauk*, Nižnij Novgorod 2007.

²⁹ A. D e y n e k a, *The Ackland Sophia: Contextualizing, Interpreting, and „Containing” Wisdom*, Chapel Hill 2007.

³⁰ S. Z o l o t a r e v, *O chramach vo imja Sofii Premudrosti Božiej*, VNGUIF 49, 2008, s. 16–19; i d e m, *Sofija Premudrost' Božija. Problemy i perspektivy religiozno-filosofskogo i iskusstvovedčeskogo osmyslenija*, GRČR 44/45, 2008, s. 228–330.

³¹ P. B a l c a r e k, *The Image of Sophia in Medieval Russian Iconography and its Sources*, Bsl 60, 1999, s. 593–610.

³² D.F. F i e n e, *What is the Appearance of Divine Sophia?*, SRV 48, 1989, s. 449–476.

³³ M. O s t e r r i e d e r, *Das Land der Heiligen Sophia: das Auftauchen des Sophia-motivs in der Kultur der Ostslaven*, WSA 50, 2002, s. 5–62.

³⁴ *Sophia. La Sapienza di Dio*, ed. G.C. A z z a r o, P. A z z a r o, Milano 1999; *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka ruskoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. P o p o v a, G.V. P o p o v, L.I. L i f š i c, G.V. S i d o r e n k o, Moskva 2000.

malarstwie serbskim³⁵. Wzmiankowany kierunek badawczy kontynuują aktualnie m.in. Dragiša Bojović³⁶ i Branka Vranešević³⁷.

Z pomocą jakich źródeł można badać figurę upersonifikowanej Mądrości Bożej w kulturze bizantyńsko-słowiańskiej? Przede wszystkim należy w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, iż historyk pragnący zgłębić wspomniane zagadnienie nie dysponuje – tak jak biblista – zamkniętym korpusem tekstów, pozwalających na przeprowadzenie całościowej analizy interesującego go fenomenu. Utwory, poruszające problematykę sapiencjalną, zaczynają bowiem na obszarze *Slavia Orthodoxa* powstawać niezwykle późno – u schyłku XV w. (*Słowo o Mądrości czy Wyjaśnienie, czym jest Sofia Mądrość Boża Zenobiusza z Otyni*). W badaniach nad motywem uosobionej Mądrości zawodne okazują się również, zazwyczaj tak przydatne w studiach nad wyobrażeniami religijnymi dawnych epok, źródła hagiograficzne i hymnograficzne. W Kościele wschodnim w średniowieczu nie istniała odrębna tradycja liturgiczna, poświęcona Sofii. Oficjum na jej cześć pojawiło się na obszarze Słowiańszczyzny Wschodniej dopiero w XVII w. (za jego autora uważany jest zazwyczaj książę Siemion

³⁵ S. R a d o j ć i ć, *Umetnički spomenici manastira Chilandara*, ZRVI 3, 1955, s. 163–192; i d e m, *Freske Markovog Manastira i život sv. Vasilija Novog*, ZRVI 4, 1956, s. 215–227; i d e m, *Likovi inspirisanih*, [in:] i d e m, *Tekstovi i freske*, Novi Sad 1965, s. 9–22; i d e m, *Freska pokajanja Davidovog u ochridskoj sv. Sofiji*, [in:] i d e m, *Tekstovi i freske...*, s. 128–135; i d e m, *Staro srpsko slikarstvo*, Beograd 1966; i d e m, *La table de la Sagesse dans la littérature et l'art serbes*, ZRVI 16, 1975, s. 215–224; i d e m, *Zografi. O teoriji slike i slikarskog stvaranja u našoj staroj umetnosti*, [in:] i d e m, *Odabrani članci i studije 1933–1978*, Beograd–Novi Sad 1982, s. 81–96; i d e m, *O Trpezi Premudrosti u srpskoj književnosti i umetnosti od ranog XIII do ranog XIX v.*, [in:] i d e m, *Odabrani članci i studije 1933–1978...*, s. 223–229; i d e m, *Prilozi za istoriju najstarijeg ochridskog slikarstva*, [in:] i d e m, *Odabrani članci i studije 1933–1978...*, s. 109–127; i d e m, *Uloga antike u starom srpskom slikarstvu*, [in:] i d e m, *Odabrani članci i studije 1933–1978...*, s. 65–73.

³⁶ D. B o j o v i ć, *Trpeza Premudrosti archiepiskopa Danila II*, PKJIF 74, 2008, s. 21–29; i d e m, *Trpeza Premudrosti*, Beograd–Niš 2009.

³⁷ B. V r a n e š e v i ć, *Primer personifikacija Božanske Premudrosti u Radoslavljevom jevandeljju*, NViz 9, 2011, s. 377–387; e a d e m, *Muza – Božanska Premudrost: jedan antički motiv i njegova transformacija u hrišćanskom kontekstu*, NViz 10, 2012, s. 415–427.

Szachowski)³⁸. Chcąc stworzyć możliwie całościowe opracowanie motywu uosobionej Mądrości Bożej, badacz zmuszony jest więc zbierać i zestawiać ze sobą zazwyczaj dość enigmatyczne informacje, rozproszone w wielu różnych źródłach. W niniejszej pracy wykorzystywałam zatem następujące rodzaje przekazów, analizując dawne teksty w oparciu o ich istniejące edycje i wydania faksymilne rękopisów:

- Historiografia (bizantyńska i słowiańska) – źródła tego rodzaju, uważane powszechnie za podstawę warsztatu mediewisty, w studiach nad wyobrażeniami sapiencjalnymi okazały się przydatne tylko jako materiał do badań nad dziejami świątyni Hagia Sofia oraz sposobem, w jaki były one odbierane przez ludzi średniowiecza. Swoisty wyjątek stanowią w tej kategorii latopisy nowogrodzkie (I–IV). W przeciwieństwie do kronik, pochodzących z innych obszarów, są one bowiem zabytkami, pozwalającymi dać w miarę precyzyjną odpowiedź na pytanie, w jaki sposób przedstawiciele środowiska, w którym powstawały, postrzegali uosobioną Mądrość Bożą.
- Itineraria – datowane na XIII–XV w. relacje podróżników ruskich z pobytu w stolicy Bizancjum (m.in. arcybiskupa Antoniego, tj. Dobryni Jadrejkowicza, Stefana z Nowogrodu, Ignacego ze Smoleńska, diakona Zosyma)³⁹ pozwalają zaobserwować, w jaki sposób Słowianie Wschodni postrzegali konstantynopolitańską świątynię Hagia Sofia i interpretowali jej nazwę.
- Pisma wschodnich Ojców Kościoła oraz późniejszych teologów bizantyńskich i słowiańskich, homiletyka – teksty tego rodzaju stanowią niezwykle ważną z punktu widzenia tematu grupę, odzwierciedlając bowiem oficjalne poglądy najważniejszych autorytetów chrześcijańskich w kwestii teologicznego znaczenia figury upersonifikowanej Mądrości Bożej. Co więcej, utwory te zawierają częstokroć

³⁸ V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 159–163; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 309–314.

³⁹ G.P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the 14th and 15th centuries*, Washington 1984.

obszerną interpretację fragmentów ksiąg starotestamentowych, zawierających wizję osobowej Sofii⁴⁰.

- Słowiańskie księgi liturgiczne, hagiografia i hymnografia – źródła zaliczane do tej kategorii pozwalają określić, jakie elementy starotestamentowej wizji upersonifikowanej Mądrości Bożej oraz jej oficjalnej wschodniochrześcijańskiej wykładni mogły być znane – za pośrednictwem liturgii – szerszym kręgom społecznym⁴¹.

⁴⁰ Teksty wschodnich Ojców Kościoła były w niniejszej pracy analizowane głównie w oparciu o klasyczną, wielotomową edycję: *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, ed. J.-P. Migne, Paris 1857–1866. Spośród źródeł bizantyńskich na szczególną uwagę zasługuje tu natomiast m.in. obszerny utwór autorstwa patriarchy konstantynopolańskiego Filoteusza Kokkina, zawierający egzegezę motywów sapiencjalnych w starotestamentowej Księdze Przysłów. Badając proces recepcji spuścizny patrystycznej na obszarze *Slavia Orthodoxa*, należy natomiast wziąć pod uwagę fakt, iż zazwyczaj teksty Ojców Kościoła i pisarzy bizantyńskich tłumaczone były na język staro-cerkiewno-słowiański fragmentarycznie i włączane w obręb rękopisów typu *miscellanea*. Aby udzielić odpowiedzi na pytanie, które utwory wschodniochrześcijańskie były znane na Bałkanach i na Rusi, a tym samym mogły oddziaływać na uformowanie się, charakterystycznych dla tego regionu, wyobrażeń na temat upersonifikowanej Mądrości Bożej, konieczne okazało się zatem zapoznanie się z różnymi kompendiami tego rodzaju, np. słynnym *Zbornikiem Symeona – Światosława z 1073 r.* Zazwyczaj podstawą studiów nad manuskryptami słowiańskimi typu *miscellanea* były ich istniejące, faksymilne edycje, kilka zabytków udało mi się natomiast poznać podczas bezpośrednich badań, przeprowadzonych w Oddziale Rękopisów Rosyjskiej Biblioteki Narodowej w St. Petersburgu, np. kodeks pergaminowy z XIII w. (PHБ, Q.n.I.18), zawierający tłumaczenie na język scs komentarza autorstwa Anastazego Synaity do Prz 9, 1–6 (fol. 23'–24) oraz oryginalny ruski tekst na temat Mądrości Bożej (fol. 22–23). Rękopis ten był obiektem wieloletnich studiów Haliny Wątróbskiej (*The Izbornik of the XIIIth Century (Cod. Leningrad, GRB, Q.p.I.18). Text in Transcription*, PKn 19/20, 1987. *Prilożenie*). Badaczka jest również autorką, nieosiągalnej dla mnie, kompletnej edycji faksymilno-mikrofilmowej rękopisu PHБ, Q.n.I.18, zaopatrzonej w obszerny komentarz naukowy: H. Wątróbska, *The Izbornik of the XIIIth Century*, vol. I, *Introduction, Codicological, Paleographic and Structural Description, Linguistic Characteristics, Bibliography, Incipitaria, Tables and Text in Transcription*; vol. II, *Text in Facsimile*; vol. III, *Indexes, Early Slavic Texts*, vol. III, IDC Micro-Edition, Zug 1987.

⁴¹ Spośród bizantyńskiej spuścizny hymnograficznej w studiach nad motywami sapiencjalnymi szczególne znaczenie mają utwory autorstwa Romana Melodosa, Jana z Damazku i Kosmasa z Majumy oraz hymn *Akatyst*. Badania nad słowiańskimi księgami liturgicznymi (m.in. paremijnikami, palejami) pozwalają natomiast ustalić, które

- Źródła o charakterze normatywnym – ukazują miejsce wyobrażeń na temat Sofii w kulturze świeckiej interesującego nas tu obszaru. Szczególne znaczenie dla prowadzonych w niniejszej dysertacji rozważań mają dokumenty z terytorium republiki nowogrodzkiej z XIV–XV w.: uosobiona Mądrość Boża pojawia się bowiem niekiedy w inwokacji tych aktów⁴².

Realizacja niniejszego tematu badawczego, obejmującego wszak również dzieje ikonograficznych przedstawień upersonifikowanej Mądrości Bożej, byłaby niemożliwa bez wykorzystania innych materiałów niż źródła pisane. Kilkakrotnie w toku wywodu przywoływane są zatem artefakty sfragistyczne i numizmatyczne. Szczególne znaczenie dla prowadzonych w niniejszej dysertacji studiów mają przy tym: pieczęcie dostojników kościelnych patriarchatu konstantynopolińskiego i bizantyńskich urzędników świeckich z VI–XI w. (zawierające podpisane wizerunki Sofii), pieczęcie arcybiskupów nowogrodzkich z XIII w. (Mądrość Boża pojawia się na widniejących na nich inskrypcjach) oraz monety Nowogrodu Wielkiego, wybijane od ok. 1420 r. (na rewersie tych numizmatów mogły znajdować się wyobrażenia sapiencjalne)⁴³.

fragmenty starotestamentowych Ksiąg Sapiencjalnych były znane szerszym kręgom społeczeństw obszaru *Slavia Orthodoxa* oraz w jaki sposób przedstawiciele Kościoła wschodniego próbowali tłumaczyć wiernym fenomen uosobionej Sofii. Kwestię żywotności określonych toposów, zaczerpniętych z tradycji sapiencjalnej Starego Testamentu, w piśmiennictwie scs pozwalają zaś prześledzić zabytki słowiańskiej hagiografii i hymnografii.

⁴² *Gramoty Velikogo Novgoroda i Pskova*, red. S.N. Val'k, Moskwa–Leningrad 1949.

⁴³ Źródła sfragistyczne i numizmatyczne badane były w oparciu o katalogi: V. Laurent, *Le Corpus des sceaux l'Empire byzantin*, vol. V, *L'Église*, p. I, *L'Église de Constantinople*, Paris 1963; vol. V, *L'Église. Planches*, Paris 1965; V.L. Janin, *Aktovye pečati Drevnej Rusi X–XV vv.*, t. II, *Novgorodskie pečati XIII–XV vv.*, Moskwa 1970; W. Seibt, M.L. Zarnitz, *Das Byzantinische Bleisiegel als Kunstwerk. Katalog zur Ausstellung*, Wien 1997; *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*, vol. IV, *The East*, ed. E. McGee, J. Nesbitt, N. Oikonomides, Washington 2001; V.L. Janin, *Denežno-vesovye sistemy domongol'skoj Rusi i očerki istorii denežnoj sistemy srednevekovogo Novgoroda*, Moskwa 2009.

Niezwykle istotną kategorią źródeł są z punktu widzenia tematyki niniejszej pracy materiały ikonograficzne. Wizerunki upersonifikowanej Mądrości Bożej pojawiają się bowiem w wielu dziedzinach sztuki bizantyńsko-słowiańskiej. Odnajdujemy je na miniaturach frontyspisyowych, zdobiących średniowieczne rękopisy, na mozaikach i malowidłach naściennych. Znane są również ikony uosobionej Sofii. Źródła tego rodzaju, ze względu na ich specyfikę, starałam się w miarę możliwości badać bezpośrednio. Iluminacje, znajdujące się na kartach greckich i słowiańskich manuskryptów, studiowałam m.in. podczas kwerend, przeprowadzanych w Oddziale Rękopisów Rosyjskiej Biblioteki Narodowej i w zbiorach Rosyjskiej Akademii Nauk w Sankt Petersburgu. Zapoznanie się z malowidłami naściennymi umożliwiły mi badania *in situ*, dokonane m.in. w soborach sofijskich w Kijowie i w Nowogrodzie Wielkim, w cerkwi na Wołotowym Polu oraz w najważniejszych ośrodkach sakralnych Serbii i Bułgarii, m.in. w świątyniach Mądrości Bożej w Ochrydzie i Sofii, w cerkwi Matki Bożej Peribleptos i św. Klemensa w Ochrydzie, w cerkwi Bogurodzicy Ljevińskiej w Prizrenie, w kościele św. Jerzego w miejscowości Staro Nagoričino, w siedzibie patriarchatu serbskiego w Peći, w monasterze Resava, w cerkwi św. Pantelejmona w Nerezi, w monasterze Gračanica i w kaplicy św. Mikołaja, będącej częścią kompleksu klasztorowego Visoki Dečani. Nieodzowne były również wizyty w muzeach, przechowujących w swych zbiorach ikony Sofii. W sytuacji, w której dotarcie do interesującego mnie artefaktu okazywało się niemożliwe, z pomocą przychodziły mi wydania faksymilne rękopisów, albumy i katalogi wystaw.

Podstawową metodologiczną niniejszych badań jest zatem warsztat naukowy historyka i analiza konfrontatywna źródeł pisanych i ikonograficznych. Specyfika zagadnienia zawartego w temacie wymaga jednak spojrzenia interdyscyplinarnego, uwzględniającego elementy innych dziedzin humanistyki, m.in. literaturoznawstwa, paleoslawistyki, kodykologii, historii sztuki, religioznawstwa, bibliistyki, teologii, patrologii i filozofii.

Niniejsza rozprawa powstała w ramach grantu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki, *Sofia – upersonifikowana Mądrość Boża. Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyńsko-słowiańskiej* (nr DEC-2011/03/N/HS2/00890)⁴⁴. Przyznane na realizację wzmiankowanego projektu badawczego środki finansowe umożliwiły mi odbycie kilku dłuższych, zagranicznych kwerend bibliotecznych oraz badań *in situ*. Jestem jednak pewna, że praca ta nie zostałaby również sfinalizowana, gdyby nie życzliwość wielu otaczających mnie osób.

W tym miejscu pragnęłabym więc przede wszystkim podziękować mojej Ukochanej Pani Profesor, Teresie Wolińskiej z Katedry Historii Bizancjum Uniwersytetu Łódzkiego, która przyjmując mnie pod swe skrzydła, umożliwiła mi nieskrępowany rozwój naukowy i podjęcie badań nad upersonifikowaną Mądrością Bożą, następnie zaś wspierała mnie na wszystkich etapach prac, nie szczędząc słów zachęty oraz *stricte* ludzkiego wsparcia i pociechy.

Jak wspominałam wyżej, prowadzone w ramach niniejszego studium badania opierały się na pracy z materiałem źródłowym, pochodzącym z wielu różnych epok historycznych, a tym samym wymagającym konsultacji specjalistów z zakresu m.in. teologii, biblistyki, patrystyki, filologii klasycznej, bizantynistyki, paleoslawistyki, kodykologii, historii sztuki i archeologii. Jestem więc niezwykle wdzięczna za wszystkie rady i uwagi: prof. Elżbiecie Jastrzębowski (Uniwersytet Warszawski), prof. Bożenie Iwaszkiewicz-Wronikowskiej (Katolicki Uniwersytet Lubelski), dr Małgorzacie Martens-Czarneckiej (Polska Akademia Nauk), prof. Maciejowi Salamonowi (Uniwersytet Jagielloński), ks. prof. Józefowi Naumowiczowi i ks. prof. Tomaszowi Stępniewi (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

⁴⁴ Fragmenty niniejszej pracy zostały zawarte, głównie w wersji obcojęzycznej, w następujących artykułach naukowych: Z. B r z o z o w s k a, *The Church of Divine Wisdom or of Christ – the Incarnate Logos? Dedication of Hagia Sophia in Constantinople in the Light of Byzantine Sources from 5th to 14th century*, SCer 2, 2012, s. 85–96; e a d e m, *Sofia – Mądrość Boża. Przymiot, energia czy odrębna osoba Boska w teologii Kościoła wschodniego (do XV w.)*, Hyb 20, 2013, s. 1–21; e a d e m, *Język przekładów Ksiąg Mądrościowych Starego Testamentu w XIII-wiecznych paremijnikach słowiańskich (na przykładzie Prz 9, 1–6)*, WS 53, 2014, s. 32–38; e a d e m, *Sophia – the Personification of Divine Wisdom in the Culture of Novgorod the Great from 13th to 15th Century*, SCer 4, 2014, s. 13–26.

w Warszawie), a także prof. Mirosławowi J. Leszce, prof. Sławomirowi Bralewskiemu i dr. Kiryłowi Marinowowi z Katedry Historii Bizancjum UŁ oraz prof. Georgiemu Minczewowi, dr. Iwanowi Petrowowi i dr. Małgorzacie Skowronek z Katedry Filologii Słowiańskiej UŁ.

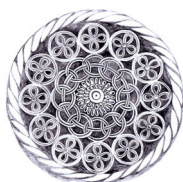
Słowa podziękowania kieruję również pod adresem wszystkich badaczy, skupionych wokół Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej im. prof. Waldemara Cerana, *Ceraneum* – na czele z jego dyrektorem, prof. Maciejem Kokoszko – za pozytywne nastawienie do mojej pracy i przyjazną atmosferę, dzięki której studia nad kulturą bizantyńsko-słowiańską były i są dla mnie prawdziwą przyjemnością. W sposób szczególny dziękuję tu pracownikowi Centrum *Ceraneum*, dr. Karolinie Krzeszewskiej, za wsparcie organizacyjne w okresie, w którym powstawała niniejsza monografia.

Odrębne słowa podziękowania kieruję pod adresem ks. prof. Józefa Naumowicza z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, który wziął na siebie trud napisania recenzji wydawniczej tej książki. Wyrazy wdzięczności należą się też prof. Mirosławowi J. Leszce z Katedry Historii Bizancjum UŁ za wieloaspektową pomoc, okazaną mi na wszystkich etapach powstawania niniejszego tomu. Mojej Mamie, Elżbiecie Myślińskiej-Brzozowskiej pragnę podziękować za wykonanie ornamentów zdobiących niniejszy tom. Mgr. Janowi M. Wolskiemu i mgr. Piotrowi Kręzłowi dziękuję za przejrzenie tekstu monografii i nieocenioną pomoc w przygotowaniu jej do druku.

Winna jestem również wdzięczność Rodzicom, którzy wybierając mi najlepszą z możliwych Patronkę, zdeterminowali mój przyszły los, a potem wspierali mnie we wszystkich działaniach.

Na koniec chciałabym również podziękować mojej Boskiej Opiekunce, Sofii – Mądrości Bożej, która nieustannie czuwa nade mną i wydobywa ze wszystkich życiowych tarapatów, w które popadam przez własną głupotę. Dziękuję jej za każdą z tych chwil, kiedy przysiadła na mym ramieniu i, przytulając swój policzek do mojego, szeptała słowa inspiracji i pociechy. Oby zawsze stała u mego boku!

Wyobrażenia o Mądrości Bożej w chrześcijaństwie wschodnim



Analizę fenomenu Sofii – upersonifikowanej Mądrości Bożej w kulturze duchowej bizantyńsko-prawosławnego kręgu cywilizacyjnego wypada rozpocząć od kilku zgoła paradoksalnych stwierdzeń. Przede wszystkim należy z całą mocą podkreślić, że nurt hipostazujący Mądrość i ukazujący ją – w wyobrażeniach ikonograficznych i literackich metaforach – pod postacią kobiety, nigdy nie stanowił dominującej tendencji w tradycji wschodniochrześcijańskiej. Wprost przeciwnie, można się zgodzić z jednym z badaczy interesującej nas tu problematyki, Nikołajem Gawriuszinem, stwierdzającym dość kategorycznie w szkicu poświęconym średniowiecznej sofiologii, iż żeńskie personifikacje Mądrości Bożej należy pojmować przede wszystkim jako swoisty wyjątek od – obowiązującej powszechnie i w Bizancjum, i na Rusi – reguły¹. Z drugiej strony jednak nie wolno stracić sprzed oczu innego faktu – zagadnienie, będące przedmiotem naszego zainteresowania w niniejszym studium, plasujące się niejako na peryferiach oficjalnej doktryny Kościoła wschodniego,

¹N.K. G a v r j u š i n, „... I ellini premudrosti iščuť”. *Zametki o sofiologii*, [in:] i d e m, *Po sledam rycarej Sofii*, Moskva 1998, s. 86.

w zasadniczym swoim zrębie nigdy nie wykroczyło poza granicę, oddzielającą chrześcijańską ortodoksję od nurtów uznawanych za heretyckie. Tym samym nie może być więc analizowane w oderwaniu od szerokiego tła prawosławnej duchowości. W tym punkcie pojawia się jednakże kolejna trudność badawcza: Mądrość, postrzegana przez Kościoły na Wschodzie i na Zachodzie jako jeden z kardynalnych przymiotów Stwórcy stanowi niezwykle obszerną kwestię, której wyczerpujące omówienie wykracza – i to znacznie – poza ramy tematyczne tej pracy. Naszym zadaniem będzie tu więc jedynie zasygnalizowanie pewnych zjawisk, stworzenie szkicu, umożliwiającego przedstawienie zagadnień, składających się na meritum niniejszej rozprawy, we właściwym im kontekście.

Przed wszystkim należy więc podkreślić, iż wschodnia tradycja eklezjastyczna pojmowała Mądrość Bożą dwojako: jako pojęcie abstrakcyjne, cechę immanentnie przynależną Stwórcy oraz – zgodnie z przesłaniem korpusu starotestamentowych Ksiąg Sapiencjalnych (które będą przedmiotem obszernej analizy w rozdziale II) – jako byt osobowy². Pierwsze z wyżej wymienionych ujęć, bazujące na przekonaniu, iż Bóg jest najdoskonalszym uosobieniem mądrości, uznać można za jedno z podstawowych wyobrażeń judaizmu i chrześcijaństwa, ideę nigdy nie poddawaną w wątpliwość³, szeroko komentowaną w pismach Ojców Kościoła, a także zajmującą poczesne miejsce w kanonie modlitewnego wychwalania Króla Niebios, charakterystycznym dla wschodniochrześcijańskiej hymnografii. Dla przykładu: w plasującym się na pograniczu twórczości świeckiej i religijnej hymnie bizantyńskim, towarzyszącym obrzędowi tzw. Święta Winobrania, wspomnianego m.in. na kartach *De cerimoniis aulae byzantinae* Konstantyna VII Porfirogenety (X w.), określa się Boga mianem

² J. M e y e n d o r f f, *Wisdom–Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme*, DOP 41, 1987, s. 391; V. G a l u š k o, N. D a j n o v i č, *Logos i Sofija. Filozofsko-bogoslovska interpretacija*, RPh 6, 2002.

³ Nikt przyjmujący w akcie wiary istnienie Jedynego Boga nie kwestionował faktu, że mądrość należy do Jego atrybutów. S. S t r ę k o w s k i, *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy teologii trynitarniej i antropologii w „Homiliach” do „Pieśni nad Pieśniami”*, Kraków 2006, s. 122.

„Pana/Mistrza Mądrości” (τοῦ δεσπότητος τῆς σοφίας)⁴. Podobnie w hymnach autorstwa Synezjusza z Cyreny (V w.) możemy odnaleźć pochwałę Boskiej *nieskończonej, wiecznej*⁵ i *nieskalanej* Mądrości⁶.

Błędne byłoby natomiast przypuszczenie, zakładające, że obecna w kulturze duchowej kręgu bizantyńsko-prawosławnego tendencja do personalizacji Mądrości zaowocowała przydawaniem jej cech odrębnego, mniej lub bardziej ściśle powiązanego z Trójcą Św., bytu osobowego. Charakterystyczną cechą teologii i tradycji Kościoła wschodniego jest bowiem utożsamianie Sofii z innymi postaciami i pojęciami: Chrystusem – Wcielonym Słowem, Duchem Św., Eklezją, itp.⁷ Za najistotniejszy i najbardziej rozpowszechniony nurt wypadnie tu uznać pierwszą z przywołanych identyfikacji, tj. pojmowanie Sofii–Mądrości jako uosobienia Syna Bożego⁸.

⁴ Rekonstrukcję treści i formy stroficznej hymnu znajdzie Czytelnik w pracy: E. Wellesz, *Historia muzyki i hymnografii bizantyńskiej*, tłum. M. Kaźniński, Kraków 2006, s. 132.

⁵ Synezjusz z Cyreny, *Hymn VI (VII)*, s. 131.

⁶ Synezjusz z Cyreny, *Hymn IX (I)*, s. 137. E. Wellesz, *op. cit.*, s. 172.

⁷ S.S. Averincev, *K ujasnieniu smysla nadpisi nad konchoj central'noj apsidy Sofii Kiewskoj*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo i chudożestvennaja kul'tura domongoł'skoj Rusi*, red. V. L. Azarev, Moskwa 1972, s. 35–38; P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 312; O.E. Nesterova, *Sofija – Premudrost'*, [in:] *Mify narodov mira*, red. S.A. Tokarev, t. II, Moskwa 1992, s. 464–465; H. Paprocki, *Święta Mądrość*, PrPr 12, 1996, s. 16–17; T. Špidlik, *Sofiologia*, [in:] *idem, Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 397; V. Galuško, N. Dajnovič, *op. cit.*; P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurawska, Warszawa 2006, s. 287–288; E. Smykowska, *Sofia*, [in:] *eadem, Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2008, s. 72; J.F. Nash, *Sophia: the Gnostic Heritage*, EQ 5, 2009, s. 32–35.

⁸ J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 391; N.K. Gavrjušin, *op. cit.*, s. 70; O. Ètingof, *Ikografija Iisusa Christa kak obraza voploščennoj Sofii Premudrosti Bożej*, [in:] *Sofija Premudrost' Bożija. Vystavka russkoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Lifšic, G.V. Sidorenko, Moskwa 2000, s. 59 (włoskojęzyczna wersja artykułu w tomie: *Sophia. La Sapienza di Dio*, ed. G.C. Azzaio, P. Azzaio, Milano 1999, s. 91–95); O.S. Popova, *Obraz Christa v vizantijskom iskusstve*, [in:] *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 18; R.M. Davidson, *Proverbs 8 and the Place of Christ in the Trinity*, JATS 17, 2006, s. 34; S. Strękowski, *op. cit.*, s. 158;

I. Chrystus – Wcielone Słowo Boże jako Sofia w tradycji bizantyńskiej

Chrystologiczna interpretacja Mądrości Bożej opiera się, rzecz jasna, na przekazie nowotestamentowym. Można nawet przypuszczać, iż w nauczaniu apostoelskim pierwszych wieków chrześcijaństwa kwestia ta zajmowała dość poczesne miejsce, urastając z czasem do rangi jednej z podstawowych formuł teologii Syna Bożego⁹. Za najważniejsze źródło utożsamienia Logosu i Sofii, działających wśród ludzi w cieleśnej postaci Jezusa z Nazaretu, uznaje się powszechnie fragmenty z I listu św. Pawła do Koryntian, zawierające wyrażone *explicite* przekonanie, że Mądrość to Jezus – Chrystus¹⁰: *głosimy Chrystusa jako moc i mądrość Bożą* (1 Kor 1, 24:

N.N. B a c h a r e v a, *Obraz Premudrosti iz Pritč Solomonovyh v vostočno-christianskoj ekzegetike*, VNU 1.6, 2007, s. 123; E. S m y k o w s k a, *op. cit.*, s. 72; S. W r o Ń s k i, *Mądrość*, Kraków 2010, s. 147.

⁹ R.R. R u e t h e r, *Goddesses and the Divine Feminine. A Western Religious History*, Berkeley–Los Angeles–London 2005, s. 128; S. S t r ę k o w s k i, *op. cit.*, s. 176.

¹⁰ S.S. A v e r i n c e v, *op. cit.*, s. 35; J. M e y e n d o r f f, *L'iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition byzantine*, CAr 10, 1959, s. 259; i d e m, *Wisdom–Sophia...*, s. 391; i d e m, *Tema „Premudrosti” v vostočnoevropejskoj srednevekovoj kul ture i ee nasle-die*, [in:] *Literatura i iskusstvo v sisteme kul tury*, red. B. B. P i o t r o v s k i j, Moskva 1988, s. 244; D.F. F i e n e, *What is the Appearance of Divine Sophia?*, SRev 48, 1989, s. 451; M. S z r a m, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesy*, Lublin 1997, s. 38; J.S. L a m p, *Wisdom in Col 1:15–20. Contribution and Significance*, JETS 41, 1998, s. 51; S. A v e r i n c e v, *La Sapienza di Dio ha costruito una casa (Pr 9,1) per la dimora di Dio stesso tra noi: il concetto di Sofia e il significato dell'icona*, [in:] *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 5; O. P o p o v a, *Il volto di Cristo nell'arte bizantina*, [in:] *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 19; S.S. A v e r i n c e v, *Sofija*, [in:] i d e m, *Sofija – Logos. Slovar*, Kiev 2000, s. 159–161; i d e m, *Premudrost' Božija postroiła „dom” (Kniga Pritčej Solomonovyh 9:1) dlja prebyvanija Božija s nami. Ponjatje Sofii i smysl ikony*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 5; O. È t i n g o f, *op. cit.*, s. 59; O.S. P o p o v a, *Obraz Christa...*, s. 16; S. C h o r u ž i j, *Pereput'ja ruskogj sofiologii*, [in:] i d e m, *O starom i novom*, Sankt-Peterburg 2000, s. 150; R.L. P r a t t, *The Wisdom of the Gospel. 1 Corinthians 1:18–2:5*, IIM 3, 2001, s. 16–28; R.M. D a v i d s o n, *op. cit.*, s. 34; N.N. B a c h a r e v a, *op. cit.*, s. 123; e a d e m, *Sofijnje motivy v vostočno-christianskoj chudožestvennoj kul ture IV – načala XV vv. Avtoreferat dissertacii na soiskanie učenogj stepeni kandidata filosofskih nauk*, Nižnij

Χριστὸν Θεοῦ δύνανται καὶ Θεοῦ σοφίαν)¹¹, *który stał się dla nas mądrością od Boga* (1 Kor 1, 30: ἐγενήθη ἡμῖν σοφία ἀπὸ Θεοῦ).

Interesującego przykładu utożsamienia Mądrości Bożej ze Zbawicielem na kartach Nowego Testamentu dostarczyć może również analiza porównawcza dwóch fragmentów ewangelii. U św. Łukasza odnajdujemy następujący obraz Sofii, doskonale wpisujący się w poetykę ukształtowaną przez Księgi Sapiencjalne: *Dlatego Mądrość Boża powiedziała: Poślę do nich proroków i apostołów. I niektórych z nich zabiją i będą prześladowali* (Łk 11, 49). Ewangelista Mateusz, przytaczając identyczny niemal *passus*, wkłada go natomiast w usta Chrystusa (Mt 23, 34)¹².

Co więcej, na kartach dwóch wspomnianych wyżej ewangelii oraz kilku listów apostoelskich odnaleźć możemy wiele fragmentów, jednoznacznie wskazujących na Jezusa Chrystusa jako na źródło prawdziwej, Boskiej Mądrości, wewnętrznego oświecenia i duchowego poznania, przeciwstawionego „pogańskiej” wiedzy filozofów świata antycznego¹³. I tak, św. Mateusz – pisząc o zbawczej działalności Wcielonego Słowa – stwierdza: *I znalazła mądrość usprawiedliwienie w swoich czynach* (Mt 11, 19)¹⁴. Przytacza ponadto słowa Jezusa, zawierające wyrażone wprost przekonanie, że Jego nauczanie może być jedyną drogą poznania zamysłów Stwórcy (Mt 11, 25–27; analogiczny fragment w ewangelii według św. Łukasza

Novgorod 2007, s. 11; S. Z o l o t a r e v, *Sofija – Premudrost' Bożija. Problemy i perspektywy religiozno-filozofskiego i iskusstvovedčeskogo osmyslenija*, GRCR 44/45, 2008, s. 231; R. L. W i l k e n, *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga*, tłum. D. W a s z k i e w i c z, Kraków 2009, s. 62.

¹¹ Wszystkie cytaty z Pisma Św. Starego i Nowego Testamentu w tłumaczeniu na język polski pochodzą (jeśli nie zaznaczono inaczej) z następującego wydania: *Pismo Święte. Stary i Nowy Testament. W przekładzie z języków oryginalnych*, red. M. P e t e r, M. W o l n i e w i c z, Poznań 2006.

¹² J. M e y e n d o r f f, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 259; P. P e r k i n s, *Jesus: God's Wisdom*, WWO 7, 1987, s. 275; I. F. M e y e n d o r f f, *op. cit.*, s. 244; O. È t i n g o f, *op. cit.*, s. 59; R. R. R u e t h e r, *op. cit.*, s. 130.

¹³ P. P e r k i n s, *op. cit.*, s. 275–276; D. F. F i e n e, *op. cit.*, s. 451; M. S z r a m, *op. cit.*, s. 38; S. S t r ę k o w s k i, *op. cit.*, s. 166; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 231–232; S. W r o ń s k i, *op. cit.*, s. 149.

¹⁴ R. R. R u e t h e r, *op. cit.*, s. 130.

– Łk 10, 21–22). Nie waha się również porównać Chrystusa do starotestamentowego króla Salomona, a jego uczniów – do poszukującej mądrości królowej Saby (Mt 12, 42). Także św. Łukasz ukazuje Zbawiciela jako źródło i dawcę Mądrości: *Ja dam wam słowa i mądrość, której żaden z waszych przeciwników nie zdoła się oprzeć ani przeciwstawić* (Łk 21, 15).

W podobnym tonie wypowiadają się również twórcy listów apostołskich. Święty Paweł w liście do Rzymian wychwala Zbawiciela słowami: *O głębio bogactwa, mądrości i poznania Bożego!* (Rz 11, 33)¹⁵. We wspomnianym już I liście do Koryntian powraca natomiast motyw przeciwstawienia Mądrości Bożej zwodniczej wiedzy filozoficznej, głoszonej przede wszystkim przez Greków (1 Kor 1, 21; 2, 7–16)¹⁶. List do Efezjan otwiera hymn, w którym ofiara Chrystusa ukazana jest jako łaska, dzięki której Bóg udzielił ludzkości *pełni mądrości i zrozumienia* (Ef 1, 8; 1, 17), kilka wersetów dalej natrafiamy zaś na następujący fragment: *zwierzchności i władze w przestworzach mają poznać wieloraką mądrość Boga, zgodnie z odwiecznym Jego postanowieniem, które urzeczywistnił w Chrystusie Jezusie* (Ef 3, 10)¹⁷. Podobnie w liście do Kolosan czytamy: *W Nim są wszystkie skarby mądrości i poznania* (Kol 2, 3)¹⁸.

Osobną kategorię wersetów, zawierających sofijną interpretację natury Chrystusa, stanowią te fragmenty przekazu nowotestamentowego, których poetyka została ukształtowana w oparciu o bezpośrednie odwołania do obrazu upersonifikowanej Mądrości Bożej, wykreowanego na kartach Ksiąg Sapiencjalnych. Na pierwszym miejscu należy tu wymienić zwłaszcza prolog do ewangelii według św. Jana, którego treść – zakomponowana wokół centralnej metafory Słowa – Logosu, istniejącego wraz z Bogiem Ojcem od zarania dziejów i tym samym współuczestniczącego w Jego dziele stworzenia i odkupienia ludzkości, stała się w pierwszych

¹⁵ M. Szram, *op. cit.*, s. 38.

¹⁶ R.L. Pratt, *op. cit.*, s. 26.

¹⁷ J. Meyendorff, *L'icongraphie de la Sagesse Divine...*, s. 259; L. Lifšic, *La Sapienza nell'iconografia russa*, [in:] *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 59; i d e m, *Sofija Premudrost' Božija v ruskoj ikonopisi*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 12; N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 123.

¹⁸ M. Szram, *op. cit.*, s. 38; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59.

wiekach chrześcijaństwa jedną z podstawowych wykładni teologii preegzystencji Syna Bożego¹⁹. Jednocześnie nie sposób nie skojarzyć słów św. Jana o Słowie, które było *na początku u Boga* i przez które *wszystko się stało* (J 1, 1–3), z następującym passusem ze starotestamentowej Księgi Przysłów, w której Sofia – upostaciowiona Mądrość Boża tak mówi o sobie²⁰:

Jahwe stworzył mnie jako początek drogi swojej,
jako pierwsze z dzieł swoich – od przedawnych czasów.
Od prawików zostałam stworzona,
od początku, jeszcze zanim ziemia powstała (Prz 8, 22–23).

Paralelizmy treściowe i formalne między wskazanymi fragmentami są tak znaczne, że wielu badaczy jest skłonnych zakładać nawet bezpośrednią zależność tekstologiczną wersetów otwierających ewangelię Janową od wcześniejszej, starotestamentowej tradycji sapiencjalnej, reprezentowanej m.in. przez Księgę Przysłów²¹.

¹⁹ P. Perkins, *op. cit.*, s. 278; I. Šalina, *Domostroitel'stvo Christa – Sofii – osuščestwienie plana spasenija*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 80; R.R. Ruethe, *op. cit.*, s. 130; N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 123; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 232; S. Wróński, *op. cit.*, s. 149.

²⁰ E. Ostašenko, *Presvjataja Troica – Predvečnyj Sovet i Božestvennaja Premudrost'*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 36 (włoskojęzyczna wersja artykułu w: *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 68–71); R.M. Davidson, *op. cit.*, s. 34, 40.

²¹ H.R. Moeller, *Wisdom Motifs and John's Gospel*, BETS 6, 1963, s. 92–93; B. Poniży, *Logos w Księdze Mądrości (18, 14–16) między personifikacją a teologizacją*, ZNKUL 40, 1997, s. 85; M. Szram, *op. cit.*, s. 37. Trzeba również w tym miejscu nadmienić, iż odniesienie analizowanego fragmentu z Księgi Przysłów (Prz 8, 22–23) do Chrystusa – Wcielonego Słowa stwarzało już od pierwszych wieków istnienia chrześcijaństwa poważne kontrowersje natury teologicznej. Utożsamienie upersonifikowanej Mądrości Bożej z Logosem, a w konsekwencji również – z osobą Zbawiciela, pociągało bowiem za sobą uznanie w nim bytu stworzonego przez Boga, powołanego do istnienia na samym początku wszechrzeczy, niemniej nie odwiecznego, a zatem różnego co do natury względem Ojca. Część badaczy próbuje rozwiązać ten problem, proponując odmienny od tradycyjnego przekład hebrajskiego czasownika *qānā*, użytego w Prz 8, 22. Zgodnie z alternatywną lekcją interesujący nas tu werset brzmiałby *Jahwe miał mnie* (a nie – *stworzył mnie*) *jako początek drogi swojej*. N.K. Gavriš, *op. cit.*, s. 92–93; R.M. Davidson, *op. cit.*, s. 48.

Co więcej, analizowane wersety z całą pewnością nie są jedynym fragmentem Nowego Testamentu, w treści którego można wyodrębnić wyrażone zapożyczenia i cytacje z Ksiąg Mądrościowych. Zaledwie kilka akapitów niżej odnajdujemy u św. Jana kolejne reminiscencje sapiencjalne (J 5, 20 – por. Mdr 9, 9–11; J 6, 35 – por. Prz 9, 1–6; Syr 24, 19–23; J 15, 15 – por. Syr 24, 20)²². Inspiracji sofijnych nie unika również ewangelista Mateusz (Mt 11, 28–30 – por. Syr 24, 19–21; 51, 23–27)²³, św. Paweł w swych apostołskich posłaniach: II liście do Koryntian (2 Kor 4, 4 – por. Mdr 7, 26)²⁴ oraz liście do Kolosan (Kol 1, 15–20 – por. Prz 8, 22–31; Syr 24, 6; Mdr 7, 21; 8, 6; 9, 1–2)²⁵, a także anonimowy autor listu do Hebrajczyków (Hbr 1, 1–4 – por. Mdr 7, 26)²⁶.

1.1. Chrystus – Mądrość Boża w pismach Ojców Kościoła

Określanie Chrystusa – Słowa terminem Mądrości Bożej (σοφία τοῦ Θεοῦ) jest również niezwykle rozpowszechnionym zjawiskiem we wschodniej tradycji patrystycznej²⁷. Jak podkreśla John Meyendorff, *utożsamienie starotestamentowej Mądrości z Logosem Janowym uważano za rzecz oczywistą od czasów Orygenesusa i nikomu nie przyszłoby na myśl utożsamienie*

²² M. Szram, *op. cit.*, s. 37; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 231.

²³ P. Perkins, *op. cit.*, s. 275; S. Strękowski, *op. cit.*, s. 166; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 231.

²⁴ M. Szram, *op. cit.*, s. 38.

²⁵ H.R. Moeller, *op. cit.*, s. 98; P. Perkins, *op. cit.*, s. 277; M. Szram, *op. cit.*, s. 38; J.S. Lamp, *op. cit.*, s. 50; L. Misiarczyk, *Midraszyczne korzenie chrystologicznej interpretacji Prz 8, 22 w „Dialogu” Justyna Męczennika*, CT 70, 2000, s. 98; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 129; R.M. Davidson, *op. cit.*, s. 47; N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 123; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 232; S. Wróński, *op. cit.*, s. 150.

²⁶ H.R. Moeller, *op. cit.*, s. 98; P. Perkins, *op. cit.*, s. 278; M. Szram, *op. cit.*, s. 38; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 129; R.M. Davidson, *op. cit.*, s. 34; R.L. Wilken, *op. cit.*, s. 62.

²⁷ M. Szram, *op. cit.*, s. 45.

to podważać²⁸. Konstatację tę można uzupełnić jeszcze o jedną kwestię – motywy sofijne pojawiały się w pismach myślicieli chrześcijańskich już w I w., stopniowo przygotowując grunt dla koncepcji teologicznych późniejszych Ojców Kościoła. Dla przykładu: Ignacy z Antiochii (zm. ok. 110 r.)²⁹ określa Chrystusa mianem *myśli Boga* (γνώμη τοῦ Θεοῦ), włączając tym samym w obszar swego dyskursu problematykę mądrościową³⁰.

Za pierwszego chrześcijańskiego apologetę, który sięgnął po wersety z Księgi Przysłów (Prz 8, 22), otwarcie odnosząc je do osoby Zbawiciela, można natomiast uznać Justyna Męczennika (ok. 100–ok. 165)³¹. W 61. rozdziale *Dialogu z Tryfonem* jego autorstwa odnajdujemy bowiem interesujący fragment, w którym myśliciel ten – podkreślając, iż Chrystus jest Mądrością Bożą, ściśle współpracującą ze swym Ojcem w dziele stworzenia świata – stwierdza:

jako początek, przed wszystkimi stworzeniami, Bóg zrodził z siebie samego jakąś Moc Rozumną, którą Duch Święty nazywa raz Chwałą Pańską, innym razem Synem, Mądrością (σοφία), Aniołem, Bogiem, czy Panem lub Słowem³².

Równoległe z Justynem chrystologiczną interpretację starotestamentowej Sofii rozwijają w swych pismach Atenagoras z Aten (II w.)³³ oraz

²⁸ J. Me y e n d o r f f, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. P r o k o p i u k, Warszawa 1984, s. 27.

²⁹ Daty narodzin i śmierci przywoływanych w niniejszym podrozdziale postaci podaje w ślad za: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Ś w i d e r k ó w n a, Warszawa 1990.

³⁰ Ignacy z Antiochii, 3, 2, kol. 648A. M. S z r a m, *op. cit.*, s. 45.

³¹ A. M. A m m a n n, *Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland*, OCP 4, 1938, s. 120; S. N. T r u b e c k o j, *O swjatoj Sofii, Premudrosti Bożiej*, VFi 48.9, 1995, s. 123; L. M i s i a r c z y k, *op. cit.*, s. 100; S. C h o r u ż i j, *op. cit.*, s. 150; N. N. B a c h a r e v a, *Sofijnye motivy...*, s. 12; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 233.

³² J u s t y n, 61, 1, kol. 614C. L. P. K a r s a v i n, *Swjatye otcy i učiteli cerkvi. Raskrytie pravoslavija v ich tvorenijach*, Moskva 1994, s. 44; M. S z r a m, *op. cit.*, s. 46, 154; L. M i s i a r c z y k, *op. cit.*, s. 93; R. M. D a v i d s o n, *op. cit.*, s. 34–35.

³³ A t e n a g o r a s z A t e n, 10, 3, kol. 909A–B. A. M. A m m a n n, *op. cit.*, s. 120; R. M. D a v i d s o n, *op. cit.*, s. 35; N. N. B a c h a r e v a, *Obraz Premudrosti...*, s. 123–124; e a d e m, *Sofijnye motivy...*, s. 12.

Tertulian (ok. 155–ok. 220), stwierdzający, w bezpośrednim nawiązaniu do omawianego wyżej passusu z I listu św. Pawła do Koryntian (1 Kor 1, 30), że nowotestamentowych pojęć, takich jak Syn Boży, Słowo (*Lógos*) i Mądrość (*Sofia*), nie wolno w teologicznych rozważaniach w żaden sposób od siebie oddzielać³⁴.

Prawdziwym przełomem w procesie kształtowania się wschodniochrześcijańskich wyobrażeń na temat upersonifikowanej Mądrości Bożej, utożsamianej z Chrystusem – Logosem, okazały się natomiast pisma myślicieli, związanych w III stuleciu z aleksandryjskim środowiskiem intelektualnym, a tym samym również z tamtejszą szkołą egzegezy biblijnej, próbującą pogodzić duchowość judeochrześcijańską z pojęciami zaczerpniętymi z hellenistycznej filozofii medioplatońskiej³⁵. I tak, centralnym punktem koncepcji teologicznych Klemensa Aleksandryjskiego (150–215) jawi się przede wszystkim zagadnienie Bożego Słowa. Chrystus – to w jego ujęciu *Boski Logos*, będący zarówno doskonałym „siedliskiem” duchowej wiedzy, jak i jedynym prawdziwym nauczycielem ludzkości, objawiającym jej tajemnice Stwórcy, przynoszącym *gnozę mądrości* (*γνώσις σοφίας*)³⁶. Swobodnie poruszając się w aparacie pojęć, właściwych klasycznej filozofii greckiej, nie unika jednak Aleksandryczyk wyraźnego podkreślenia tożsamości Syna Bożego ze Słowem i Sofią (*τοῦ Θεοῦ ὁ Υἱός, ἅτε πρὸ πάντων τῶν γενομένων ἀρχικώτατος Λόγος τοῦ Πατρός, καὶ σοφία αὐτοῦ*)³⁷.

Poczesne miejsce zajmuje również tematyka mądrościowa w chrystologicznych koncepcjach ucznia Klemensa – Orygenesusa (ok. 185 – ok. 254). Nawiązując do tradycji starotestamentowej, pojmuje on Sofię jako

³⁴ Tertulian, 7. A. Lukašov, *Predislovie*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 30; R.M. Davidson, *op. cit.*, s. 35; S. Strękowski, *op. cit.*, s. 165; R.L. Wilken, *op. cit.*, s. 64.

³⁵ J. Meyendorff, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 260; S.S. Averincev, *K ujasneniju smysla nadpisi...*, s. 34; M. Szram, *op. cit.*, s. 48; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; S. Choruzij, *op. cit.*, s. 149; S. Strękowski, *op. cit.*, s. 162; N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 124; eadem, *Sofijnje motivy...*, s. 12.

³⁶ Klemens z Aleksandrii, I, 17. M. Szram, *op. cit.*, s. 48.

³⁷ Klemens z Aleksandrii, VII, 2. L.P. Karsavin, *op. cit.*, s. 61; M. Szram, *op. cit.*, s. 48; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 233.

był osobowy, całkowicie tożsamy co do swej natury ze Zbawicielem³⁸. Wielokrotnie określa więc w swych pismach Chrystusa mianem Mądrości Bożej (σοφία τοῦ Θεοῦ, σοφία ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, σοφία παρὰ τοῦ Θεοῦ, θεῖα σοφία), Mądrości (σοφία), a nawet – *Mądrości samej w sobie* (αὐτοσοφία)³⁹. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, iż na kartach pism Orygenesa (zwłaszcza w traktacie *O zasadach*) Sofia staje się najważniejszym i podstawowym tytułem Syna Bożego, odsuwając na plan dalszy, tak istotne w koncepcjach teologicznych Klemensa, pojęcie Słowa – Logosu⁴⁰.

Bazując na przekazie starotestamentowych Ksiąg Sapiencjalnych oraz ewangelii według św. Jana postrzega Aleksandryczyk Chrystusa – Mądrość Bożą również jako siłę kreacyjną Ojca, odpowiedzialną za dokonanie dzieła stworzenia świata i człowieka⁴¹. W komentarzu do ewangelii Janowej jego autorstwa czytamy: *Chrystus zaś jest Stwórcą jako początek, zgodnie z czym jest Mądrością, dzięki Mądrości nazywany jest początkiem*⁴². Interesującą koncepcją Orygenesa jest również odnoszenie symboliki „uczty Mądrości”, zaczerpniętej z Księgi Przysłów (Prz 9, 2–5), do Królestwa Niebieskiego, mającego – zgodnie z założeniami chrześcijańskiej eschatologii – zapanować na ziemi u kresu wieków⁴³.

³⁸ M. Szram, *op. cit.*, s. 302–303; i d e m, *Obrazowe terminy biblijne w funkcji alegorii Chrystusa – Mądrości Bożej w pismach Orygenesa*, [in:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 1998, s. 118; R.M. Davidson, *op. cit.*, s. 35.

³⁹ L.P. Karsavin, *op. cit.*, s. 67, 75; M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża...*, s. 55–56; i d e m, *Obrazowe terminy biblijne...*, s. 118.

⁴⁰ Orygenes, *O zasadach*, I, 2, 1, kol. 130A–B. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża...*, s. 81; i d e m, *Obrazowe terminy biblijne...*, s. 143; O.S. Popova, *Obraz Christa...*, s. 18; R.L. Wilken, *op. cit.*, s. 62.

⁴¹ Orygenes, *O zasadach*, I, 2, 2, kol. 131B. L.P. Karsavin, *op. cit.*, s. 68; N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 124.

⁴² Orygenes, *Komentarz*, I, 22, kol. 56B: Δημιουργὸς δὲ ὁ Χριστὸς ὡς ἀρχή, καθ' ὃ σοφία ἐστὶ τῷ σοφία εἶναι καλούμενος ἀρχή. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża...*, s. 94, 251.

⁴³ M. Szram, *Obrazowe terminy biblijne...*, s. 126–129; N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 124.

Chrystusa utożsamia z Sofią także inny, współczesny nieomal Aleksandryczykowi, pisarz chrześcijański – Metody Olimpijski (zm. ok. 311 r.) na kartach mało znanego utworu, pt. *Uczta dziesięciu dziewic* (w literaturze przedmiotu określanego niekiedy również jako *Sympozjon*)⁴⁴. W będącym jego integralną częścią *Hymnie Tekli* odnajdujemy następujące modlitewne wezwanie, skierowane przez podmiot liryczny do Zbawiciela: τέλειον ἄνθος, ἀγάπη, χαρὰ, φρόνησις, σοφία, λόγος⁴⁵ (*Kwiecie wspaniały, Miłości, Radości, / Rozwago, Mądrości, Słowo!*)⁴⁶.

Zestawienie Syna Bożego ze starotestamentową upostaciowioną Mądrością nabrało natomiast zupełnie nowego wymiaru w IV w., zajmując istotne miejsce w teologicznej argumentacji okresu sporów o naturę Chrystusa. Wielu badaczy podkreśla, że to właśnie odmienna interpretacja fragmentu z Księgi Przysłów, mówiącego o stworzeniu (hebr. *qānā*; gr. ἐκτισέν) Sofii u początków wszechrzeczy (Prz 8, 22) stała się zarzewiem konfliktu między biskupem Aleksandrii Aleksandrem i prezbiterem Ariuszem⁴⁷. Ten ostatni duchowny wyprowadzał bowiem z niezwykle rozpowszechnionego w jego otoczeniu twierdzenia, zakładającego, że występująca w wymienionym wyżej wersecie Mądrość jest całkowicie tożsama z Chrystusem, tezę zaprzeczającą Jego odwiecznemu istnieniu, a tym samym – redukującą Syna do rangi stworzenia Bożego⁴⁸. W konsekwencji doktrynalnych polemik początku IV w. wątki sofijne zostały więc uwzględnione również w kanonach pierwszego soboru ekumenicznego w Nicei (325 r.) oraz synodu w Antiochii (341 r.), w których Zbawiciela

⁴⁴ Metody z Olimpiu, III, 4, 8, kol. 65B–68A, 72C–D. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata...*, s. 47; R.R. Ruetheer, *op. cit.*, s. 142–143; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 234.

⁴⁵ Metody z Olimpiu, XI, 2, kol. 209A.

⁴⁶ Metody z Olimpiu, tłum. S. Kalinkowski, s. 65–70.

⁴⁷ J. Meyendorff, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 260; idem, *Teologia bizantyjska...*, s. 27–28; R.M. Davidson, *op. cit.*, s. 35; S. Strękowski, *op. cit.*, s. 124; N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 124; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 234.

⁴⁸ L.P. Karsavin, *op. cit.*, s. 88–89; R.M. Davidson, *op. cit.*, s. 35; N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 124; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 234.

określa się już wyraźnie mianem *Sily i Mądrości*, zrodzonej z Boga Ojca przed wszystkimi wiekami⁴⁹.

W podobnym duchu wypowiadają się także pisarze chrześcijańscy, współcześni wspomnianym wydarzeniom. Euzebiusz z Cezarei (ok. 265 – ok. 340) na kartach swych traktatów (przede wszystkim *Historii Kościoła*) wielokrotnie nazywa Chrystusa mianem Bożego Słowa, Mądrości i Siły Ojca (Λόγος Θεοῦ καὶ Σοφία; τοῦ Θεοῦ Σοφία, καὶ αὐτὸς ὁ πρῶτον Λόγος)⁵⁰. Po analogiczne motywy sięga też w swoich pismach Cyryl Jerozolimski (ok. 315–386)⁵¹.

Wschodniochrześcijańska sofiologia znalazła – na fali polemiki z arianizmem – szczególne rozwinięcie i pogłębienie w twórczości jednego z najwybitniejszych apologetów IV w. – Atanazego z Aleksandrii (ok. 295–373). Odpierając argumenty swych heterodoksyjnych oponentów, nie zawahał się on raz jeszcze z całą mocą podkreślić, iż przywoływana przez starotestamentową tradycję sapiencjalną sylwetka upostaciowionej Mądrości, ukazana jako siła kreacyjna Boga – Stwórcy, to symboliczny obraz preegzystującego w Ojcu Logosu, a zatem – Chrystusa przed wcieleniem⁵².

U Atanazego odnajdujemy jednak pewien nowy, oryginalny element, który w późniejszych wiekach mieć będzie niemałe znaczenie dla kształtowania się odmiennych od chrystologicznej interpretacji istoty Sofii

⁴⁹ L.P. Karsavin, *op. cit.*, s. 92–97.

⁵⁰ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościoła*, I, 2, 11–14; *Praeparatio evangelica* 7, 12, kol. 541B–C; *Demonstratio evangelica* 5, 1, kol. 349A. R.M. Davidson, *op. cit.*, s. 35; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 235.

⁵¹ Cyryl z Jerozolimy, 4, 7, kol. 475A–C. S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 235.

⁵² Atanazy z Aleksandrii, *Mowy przeciwko arianom*, I, 9, 16–19, 39–42, 60–61, kol. 26D–32A. A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 121; J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 260; S.S. Averincev, *K ujasneniju smysla nadpisi...*, s. 35; L.P. Karsavin, *op. cit.*, s. 104–105; L. Lifšic, *La Sapienza...*, s. 60; idem, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 12; E. Ostašenko, *op. cit.*, s. 37; *Protokoly seminarov otca Sergija Bulgakova o Sofii, Premudrosti Bożej*, red. V.A. Zander, [in:] *Bratstvo svjatoj Sofii. Materialy i dokumenty 1923–1939*, red. N.A. Struve, Moskva–Pariž 2000, s. 135; R.M. Davidson, *op. cit.*, s. 35–36; N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 124; eadem, *Sofijnje motivy...*, s. 14; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 234–235; J. Sebesta, *Ikona Bożej Mądrości – Sedes Sapientiae. Boska Sofia w nauczaniu i ikonografii chrześcijańskiej*, SEI 13, 2011, s. 436.

– Mądrości Bożej. Aleksandryczyk, komentując kontrowersyjny w epoce sporów z arianami fragment z Księgi Przysłów, w którym upostaciowiona Mądrość mówi o sobie: *Jahwe stworzył mnie jako początek drogi swojej* (Prz 8, 22), stara się bowiem pogodzić wyrażone w nim *explicite* przekonanie o stworzeniu Sofii z nauką ortodoksów o przedwiecznym zrodzeniu Chrystusa – Logosu z Boga Ojca, tłumacząc, że analizowane słowa zhipostazowanej Mądrości należy tu odnosić nie tyle do osoby Zbawiciela jako bytu duchowego, wiecznego i niestworzonego, ile – Jego istniejącej w czasie, cielesnej postaci. Co więcej, idzie w swych rozumowaniach jeszcze o krok dalej, proponując możliwość eklezjastycznej interpretacji wersetu z Księgi Przysłów. Stworzona Sofia powinna być zatem – według Atanazego – pojmowana przede wszystkim jako ciało Chrystusa, a tym samym również – jako eucharystyczna wspólnota wiernych, Kościół⁵³. Aleksandryczyk ucieka się przy tym do symboli, charakterystycznych dla poetyki starotestamentowej. Uosabiająca chrześcijańskie uniwersum Mądrość Boża ukazana jest w jego pismach jako odrębna postać, na swój sposób łącząca w sobie cechy Sofii z Ksiąg Sapiencjalnych z obrazem muzy, właściwym estetyce pogańskiego antyku:

Mądrość Boża trzyma cały Wszechświat w swoich dłoniach jak lirę (ἡ τοῦ Θεοῦ σοφία, τὸ ὄλον ὡς λύραν ἐπέχων), a wszystkie dźwięki, które z niej się dobywają, łączy w jedną pieśń⁵⁴.

O kolejne oryginalne akcenty wzbogacili wschodnią naukę o Sofii – Mądrości Bożej teologowie z zyskującej w drugiej połowie IV w. na znaczeniu szkoły kapadockiej. Pozostając zasadniczo w ramach tradycji,

⁵³ Atanazy z Aleksandrii, *Mowy przeciwko arianom*, II, 44–45, kol. 239 C–244 B. J. Meyendorff, *L'icônographie de la Sagesse Divine...*, s. 260; N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 125; eadem, *Sofijnye motivy...*, s. 14; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 234.

⁵⁴ Atanazy z Aleksandrii, *Mowy przeciwko poganom*, 42, kol. 85A. Tłumaczenie polskie cytuję za: T. Špidlik, *Zmierzając ku teologii sofiologicznej*, [in:] *Chrześcijańska tożsamość Europy. Dwa płuca*, red. idem, tłum. L. Rodziewicz-Doktór, Kraków 2007, s. 124.

uksztaltowanej przez Orygenesisa i innych myślicieli aleksandryjskich, zgodnie z którą uosobioną Mądrość Starego Testamentu należało rozumieć jako obraz Chrystusa przed wcieleniem, wskazali na możliwość odmiennego, o wiele bardziej abstrakcyjnego, interpretowania interesującego nas tu zagadnienia⁵⁵. Przede wszystkim wpisali więc kwestię sofijną w rozwijaną wówczas w środowisku kapadockim naukę o Trójcy Świętej – jedynym i transcendentnym (οὐσία) Bogu, przejawiającym się w świecie w trzech osobach/hipostazach (ὑποστάσεις)⁵⁶.

I tak, Bazyli Wielki (ok. 327–379) pojmuje Sofię przede wszystkim jako przymiot przynależny wszystkim trzem osobom Trójcy Świętej, energię, przejawiającą się w otaczającym człowieka, materialnym świecie. Mądrość Boża (θεία σοφία) jest więc w tym kontekście – nie ztracając przy tym jednak swej Boskiej natury – personifikacją rozumnego porządku w przyrodzie (σοφία τοῦ κόσμου)⁵⁷, na wskroś „artystycznej” reguły, ściśle przestrzeganej przez Boga w akcie stwarzania uniwersum⁵⁸, a dla człowieka stanowiącej podstawę prawdziwego poznania duchowego (ἀνθρώπινη σοφία)⁵⁹.

O wiele głębiej zakorzenioną w dotychczasowej tradycji formułę sofio logiczną prezentuje inny Ojciec Kapadocki, przyjaciel Bazylego Wielkiego – Grzegorz z Nazjanzu (ok. 329–390), któremu w Kościele wschodnim nadano przydomek „Teologa”. Nie ma on bowiem najmniejszych wątpliwości, iż starotestamentową Mądrość należy uznawać za symboliczne wyobrażenie Chrystusa, interpretując passus z Księgi Przysłów, mówiący o stworzonej Sofii, jako nawiązanie do tajemnicy wcielenia Logosu

⁵⁵ *Protokoly seminarov...*, s. 135; N.N. B a c h a r e v a, *Obraz Premudrosti...*, s. 125; e a d e m, *Sofijnye motivy...*, s. 14–15; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 235.

⁵⁶ J. M e y e n d o r f f, *Wisdom–Sophia...*, s. 392.

⁵⁷ T. Š p i d l i k, *Sofiologia...*, s. 402; i d e m, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, tłum. L. R o d z i e w i c z, Kraków 2005, s. 408; i d e m, *Zmierzając ku teologii sofio logicznej...*, s. 128.

⁵⁸ N.N. B a c h a r e v a, *Obraz Premudrosti...*, s. 125; e a d e m, *Sofijnye motivy...*, s. 15.

⁵⁹ T. Š p i d l i k, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu...*, s. 408; i d e m, *Zmierzając ku teologii sofio logicznej...*, s. 128.

w ciało człowieka⁶⁰. Do tematu tego powraca też wielokrotnie w swych utworach hymnograficznych, podkreślając zazwyczaj wprost, iż hipostaticzna Mądrość to Słowo Boże, Jezus Chrystus: ὁ Λόγος Θεοῦ, καὶ φῶς, καὶ ζωὴ, καὶ σοφία, καὶ δύναμις⁶¹ (*O Słowo Boga i światłość, i życie, i mądrość, i moc!*)⁶²; ὁ ποιῶν τὰ πάντα, καὶ μετασκευάζων τῷ τεχνίτῃ Λόγῳ κατὰ καιρὸν, καὶ ὡς αὐτὸς ἐπίστασαι τῷ βᾶθει τῆς σῆς σοφίας⁶³ (*który stwarzasz wszystko i przetwarzasz, kiedy trzeba, za pomocą Twego Słowa, według postanowień głębokiej mądrości Twojej*)⁶⁴; ὁ Λόγος σου Θεὸς Υἱός (...) Σοφίας νοῦν ἀνέφικτον⁶⁵ (*Słowo Twoje, Syn to Boży (...) Mądrość tyś niedościgniona*)⁶⁶. Jednocześnie Grzegorz prezentuje w swoich pismach oryginalną teorię na temat działalności Chrystusa – Mądrości w świecie przed narodzinami w ludzkiej postaci Jezusa z Nazaretu: przed podjęciem zbawczej misji na ziemi Sofia miała przejawiać się jako siła inspirująca najwybitniejszych filozofów pogańskiego antyku⁶⁷.

Na szczególną uwagę zasługują sofiologiczne koncepcje Grzegorza z Nyssy (333–394). Podobnie jak jego starszy brat, wspomniany wyżej Bazyl Wielki, uznaje on Mądrość za przymiot, przynależny wszystkim trzem

⁶⁰ O. Popova, *Il volto di Cristo...*, s. 19; i dem, *Obraz Christa...*, s. 18; N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 125–126; e a d e m, *Sofijnye motivy...*, s. 15.

⁶¹ Grzegorz z Nazjanzu, *Uczczenie Paschy*, 30, kol. 664A.

⁶² Grzegorz z Nazjanzu, *Uczczenie Paschy*, s. 252 (red. L. Małunowiczówna, L. Gładyszewski).

⁶³ Grzegorz z Nazjanzu, *Oddanie Bogu zmarłego brata Cezarego*, 24, kol. 788B.

⁶⁴ Grzegorz z Nazjanzu, *Oddanie Bogu zmarłego brata Cezarego*, tłum. J.M. Szymusiak, s. 252.

⁶⁵ Grzegorz z Nazjanzu, *Do Chrystusa*, kol. 509.

⁶⁶ Grzegorz z Nazjanzu, *Do Chrystusa*, tłum. T. S i n k o, s. 259. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, iż w jednym z zachowanych do naszych dni utworów poetyckich autorstwa omawianego Ojca Kościoła odnajdujemy zgoła inne rozwinięcie interesującego nas tu motywu – użyta w pieśni pożegnalnej apostrofa *O przedwieczna Mądrości Boża* zdaje się być bowiem zwrotem modlitewnym, skierowanym na równi do wszystkich hipostaz Trójcy Świętej. Grzegorz z Nazjanzu, *Pożegnanie*, kol. 1344–1346 (tłum. I. Połowiński, s. 106–107).

⁶⁷ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa XXXI*, 15, kol. 149 B–C. S.N. Trubeckoj, *op. cit.*, s. 123.

hipostazom Boskim⁶⁸. Zaczerpnąwszy prawdopodobnie od Orygenesusa pojęcie *mądrości samej w sobie* (αὐτοσοφία), odnosi je – co niezwykle ciekawe – bezpośrednio do Boga Ojca⁶⁹. Koncepcja ta nie oznacza jednak u Nysseńczyka negacji zdomowionego w tradycji patrystycznej utożsamienia Sofii z Synem Bożym. Wprost przeciwnie, idea ta ulega na kartach jego pism dalszemu pogłębieniu. Przede wszystkim Grzegorz z Nyssy stwierdza, że należy odróżnić atrybut Boskiej mądrości od Mądrości uosobionej, zhipostazowanej, którą w jego oczach jest – zgodnie ze znanym passusem z I listu św. Pawła Apostoła do Koryntian – Jezus Chrystus, przedwieczne Słowo Boże, odpowiedzialne za dokonanie dzieła stworzenia wszechrzeczy⁷⁰. Akceptując utarte schematy interpretacyjne, Nysseńczyk podejmuje jednak próbę oryginalnej egzegezy wielu aspektów literatury mądrościowej. Jej efektem jest chociażby unikalna wykładnia wyobrażeń o kobiecej naturze Sofii, charakterystycznych dla przekazu starotestamentowego⁷¹.

Chrystologiczną interpretację starotestamentowej figury upostaciowionej Mądrości odnajdujemy również w skompilowanych najprawdopodobniej ok. 380 r. na terytorium cesarstwa wschodniorzymskiego *Konstytucjach apostoelskich*. Dla przykładu: w księdze V tego zabytku zamieszczono wyrażone *explicite* przekonanie, iż słynny werset z Księgi Przysłów, mówiący o Sofii budującej sobie dom (Prz 9, 1), należy pojmować przede wszystkim jako zapowiedź wcielenia Syna Bożego⁷². W rycie liturgii świętej (ks. VIII) znajduje się natomiast następująca fraza: Ἰὸν μονογενῆ, Λόγον Θεόν, Σοφίαν ζῶσαν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως,

⁶⁸ S. Strękowski, *op. cit.*, s. 129.

⁶⁹ S. Strękowski, *op. cit.*, s. 129, 163; N.N. Bachareva, *Sofijnye motivy...*, s. 15–16.

⁷⁰ Grzegorz z Nyssy, 2, kol. 326A–429D. L.P. Karsavin, *op. cit.*, s. 120, 123, 136; S. Strękowski, *op. cit.*, s. 138, 158, 165; N.N. Bachareva, *Sofijnye motivy...*, s. 15–16; B. McGinn, P.F. McGinn, *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2008, s. 109.

⁷¹ S. Strękowski, *op. cit.*, s. 196; B. McGinn, P.F. McGinn, *op. cit.*, s. 112.

⁷² *Konstytucje apostoelskie*, V, 20, 9. S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 233–234.

Ἄγγελον τῆς μεγάλης βουλῆς σου⁷³ (*jednorodzonego Syna, Słowo-Boga, żywą Mądrość, Pierworodnego wszelkiego stworzenia, Anioła Wielkiej Rady Twojej*)⁷⁴. Co więcej, zaledwie kilka wersetów dalej natrafiamy na interesującą interpretację sceny stworzenia człowieka z Księgi Rodzaju (Rdz 1, 26). Według autora kompilacji Bóg Ojciec miał powołać do istnienia pierwszą istotę ludzką we współpracy ze swą Mądrością, tj. Chrystusem⁷⁵.

Tematyki sofijnej nie mogło również zabraknąć w teologicznej argumentacji, związanej ze sporami chrystologicznymi, rozrywającymi Kościoł w V stuleciu. Istotnie, po zestawieniu osoby Zbawiciela z postacią starotestamentowej Mądrości sięgnął w swych pismach jeden z najważniejszych uczestników ówczesnych kontrowersji doktrynalnych – Cyryl Aleksandryjski (378–444). W obszernym komentarzu do ewangelii według św. Jana, nawiązując do tradycji sapiencjalnej, ukształtowanej przez swych świętych krajan, Klemensa i Orygenesesa, zawarł nie tylko bezpośrednio utożsamienie Sofii i Chrystusa. W przypisywanych mu pracach egzegetycznych zauważyć bowiem można dość wyraźne dążenie do wykorzystania topiki sofijnej w celu umotywowania, postulowanej przez środowisko aleksandryjskie, wykładni teologii Chrystusa – Bogoczłowieka⁷⁶. Dla przykładu: w komentarzu do ewangelii według św. Jana Cyryl podkreśla wprost, iż pojawiająca się na kartach Księgi Przysłów figura hipostatycznej Mądrości Bożej, odpowiedzialnej za stworzenie uniwersum, to preegzystujący Syn Boży, odseparowany przez działania szatana od świata, a następnie wcielony dla zbawienia ludzkości w materialną postać człowieka:

⁷³ *Konstytucje apostolskie*, VIII, 12, 7.

⁷⁴ *Konstytucje apostolskie*, VIII, 12, 7 (tłum. S. Kalinkowski, s. 236).

⁷⁵ *Konstytucje apostolskie*, VIII, 12, 16. *Rzekłeś bowiem do swej Mądrości: Uczynimy człowieka na nasz obraz i podobieństwo* (tłum. S. Kalinkowski, s. 238).

⁷⁶ N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 126; eadem, *Sofijnye motivy...*, s. 17; G.V. Florovskij, *Vizantijskie Otcy V–VIII vv.*, Moskva 2007, s. 34.

Ἡ γὰρ πάντων τεχνίτις σοφία, τοῦτ' ἔστιν ὁ Υἱός, τὸ ἐκ διαβολικῆς
δυστροπίας σκευωρηθὲν, φημί δὲ τὸν ἑαυτοῦ κατὰ σάρκα θάνατον, ὁδὸν
ἡμῖν σωτηρίας καὶ θύραν ἀνέδειξε ζωῆς⁷⁷.

Fragment I listu św. Pawła do Koryntian, zawierający wyrażone wprost przekonanie o tożsamości Sofii i Zbawiciela (1 Kor 1, 24), przykuwał – w burzliwej epoce sporów o naturę Chrystusa – uwagę wielu innych myślicieli. Dla przykładu: wyczerpujące omówienie nowotestamentowej myśli sapiencjalnej odnaleźć możemy u Teodoretą z Cyru (386/393 – ok. 466), opierającego swe rozważania na przeciwstawieniu zwodniczej wiedzy, osiągananej przez człowieka na drodze intelektualnego poznania – prawdziwej Mądrości, tożsamej z Synem Bożym⁷⁸. Parafrazę jednego z wersetów pierwszego listu do Koryntian, mówiącego o Jezusie Chrystusie jako uosobionej Sofii (1 Kor 2, 8), zawierają również akta piątego soboru eumenicznego, który obradował w Konstantynopolu w 553 r.⁷⁹

Spośród wschodniochrześcijańskiej spuścizny filozoficznej V stulecia na szczególną uwagę zasługują koncepcje teologiczne anonimowego myśliciela, który zapisał się w historii kultury bizantyńskiej pod imieniem Pseudo-Dionizego Areopagity. Tematyka mądrościowa powraca na kartach jego utworów – utrzymanych na najwyższym poziomie filozoficznego dyskursu traktatów teologicznych (znanych w literaturze przedmiotu jako *Corpus Dionysiacum*)⁸⁰ oraz dość okazałej korespondencji – wielokrotnie. Co więcej, zestawienie ze sobą kilku dowolnych

⁷⁷ Cyryl z Aleksandrii, IV, 1, kol. 541B.

⁷⁸ J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 391.

⁷⁹ *Jeżeli ktoś nie wyznaje, że Pan nasz Jezus Chrystus, ukrzyżowany w cielesności, jest prawdziwym Bogiem, Panem chwały i jednym z Trójcy Świętej – niech będzie przeklęty.* 10 Anatemą Soboru Konstantynopolitańskiego II z 553 r., DSP, t. I, s. 295. J. Meyendorff (*Teologia bizantyjska...*, s. 200–201) jest zdania, że fragment ten jest parafrazą 1 Kor 2, 8: *Tę Mądrości nie pojął nikt z władców tego świata, bo gdyby ją byli pojęli, nie ukrzyżowaliby Pana chwały.*

⁸⁰ T. Stępień, *Osoba i pisma Pseudo-Dionizego Areopagity*, [in:] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, red. M. Dziewiska, Kraków 2005, s. 7–14.

fragmentów dzieł Pseudo-Dionizego pozwala sądzić, iż mamy w przypadku jego myśli do czynienia z zamkniętym, konsekwentnym systemem wyobrażeń na temat Sofii.

Punktem wyjścia koncepcji Areopagity jest więc założenie, zgodne z postulatami propagowanej przez tego twórcę teologii apofatycznej (negatywnej)⁸¹, iż Bóg – byt całkowicie niepoznawalny i niedefiniowalny na drodze rozumowej spekulacji – znajduje się ponad wszelkim pojęciem, a zatem także – ponad pojęciem Sofii⁸². Jednocześnie przypisywana Mu przez staro- i nowotestamentową tradycję cecha doskonałej i najwyższej Mądrości przybiera na kartach pism Pseudo-Dionizego wymiar stwórczego prapoczątku wszechrzeczy oraz źródła wszelkiego poznania, dostępnego bytom obdarzonym intelektem, tj. ludziom i aniołom⁸³. W traktacie *Imiona boskie*, włączanym powszechnie w obręb *Corpus Dionysiacum*, w rozdziale poświęconym głównie zagadnieniom sapiencjalnym, czytamy:

Bóg bowiem jest nie tylko ponad pełnią mądrości, tak że: „mądrość Jego jest bez miary”, lecz nawet utwierdzony jest ponad wszelkim rozumem i intelektem, i mądrością (...) ta nieskończenie mądra i przerastająca wszelką mądrość przyczyna jest subsystemem samej mądrości, zarówno w swojej całości, jak i w każdym poszczególnym jej przejawie⁸⁴.

⁸¹ W.N. Ł o s s k i, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. I. B r z e s k a, Kraków 2007, s. 28–31.

⁸² N.N. B a c h a r e v a, *Sofijnye motivy...*, s. 17–18.

⁸³ *Protokoly seminarov...*, s. 137; P. H u n t, *The Wisdom Iconography of Light. The Genesis, Meaning and Iconographic Realization of a Symbol*, Bsl 67, 2009, s. 70. Według Pseudo-Dionizego istnieje nawet specjalny rodzaj bytów anielskich, powołany – w zgodzie ze swą naturą – do poznawania i kontemplowania tajemnic Bożej Mądrości, a także do przekazywania ich innym inteligentnym istotom, usytuowanym na niższych szczeblach hierarchii stworzenia. Są to cherubiny (anioły pierwszej triady, drugiego chóru). Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, VII, 1. P. H u n t, *op. cit.*, s. 74.

⁸⁴ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, VII, 1 kol. 877 (tłum. M. D z i e l s k a, s. 285–286).

Lecz skoro boska mądrość jest, jak się złożyło, i zasadą, i przyczyną, i subsystemacją, i doskonałością, i ochroną, i kresem wszelkiej mądrości i każdego intelektu, i rozumu, i zmysłów, to jakżeż ten sam Bóg, który jest wyższy ponad wszelką mądrość, ma być wielbiony jako mądrość i intelekt, i słowo, i jako poznający⁸⁵.

Zgodnie z Pismem – jest ona [mądrość Boża] twórcą wszystkiego i zawsze wszystko harmonizuje, i jest przyczyną nierozzerwalnej zgody i porządku wszystkiego, i zawsze łączy razem kres wcześniejszych z początkami następujących, i czyni całość rzeczy czymś pięknym, złączonym w jedno i harmonijnym⁸⁶.

W jednym z przywołanych wyżej cytatów można ponadto dostrzec, iż Areopagita nie neguje dotychczasowej tradycji egzegezy biblijnej, a nawet – prezentując pod wieloma względami oryginalne i nowatorskie poglądy teologiczne – próbuje pogodzić je z rozpowszechnionymi w literaturze patrystycznej wyobrażeniami na temat Sofii i Logosu. Wielokrotnie podkreśla więc, że Mądrość jest – obok Słowa – jednym z najważniejszych atrybutów Bożych, pojawiających się w Piśmie Świętym⁸⁷. Nie odnosząc tych przymiotów bezpośrednio do osoby Zbawiciela, nadmienia jednakże o wzajemnych związkach, zachodzących między staro- i nowotestamentowymi wątkami sapiencjalnymi, a teologią wcielonego Logosu i zbawienia⁸⁸. Wiele miejsca w swych traktatach poświęca też omówieniu

⁸⁵ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, VII, 2, kol. 881–884 (tłum. M. Dzielska, s. 287).

⁸⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, VII, 3, kol. 888 (tłum. M. Dzielska, s. 289–290).

⁸⁷ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, I, 6, kol. 629–632.

⁸⁸ *Pismo czci Boga jako Słowo nie tylko dlatego, że jest On przewodnikiem i słowa, i intelektu, i mądrości, ale także dlatego, że pierwotnie zawiera w swojej jedności przyczyny wszystkich rzeczy i, jak mówi Pismo, „przenika wszystko” aż do kresu wszystkiego.* Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, VII, 4, kol. 888 (tłum. M. Dzielska, s. 290). *Święci autorzy opiewają boską Prawdę i Mądrość, wyższą nad wszelką mądrość, i jako „moc”, i jako „sprawiedliwość”, a także nazywają ją „zbawieniem”*

symboliki, pojawiającej się w korpusie Ksiąg Mądrościowych. I tak, w liście do biskupa Tytusa odnajdujemy obszerny ustęp, przynoszący egzegezę fragmentu z Księgi Przysłów, zawierającego metaforyczny obraz upersonifikowanej Mądrości, budującej sobie dom i zapraszającej poszukujących boskiego pokarmu ludzi na ucztę (Prz 9, 1–4)⁸⁹. Jak będzie jeszcze o tym mowa niżej, teologiczne przesłanie tego zabytku miało olbrzymi wpływ na oryginalną wykładnię Sofii – Mądrości Bożej, kształtującą się u schyłku średniowiecza na obszarze *Slavia Orthodoxa*⁹⁰. Niemniej istotne dla teologii wschodniej okazało się również zaproponowane przez Pseudo-Dionizego – w związku z poetyką Ksiąg Sapiencjalnych, m.in. Mdr 8, 2 – ściśle powiązanie Mądrości z innymi wartościami: światłem, dobrem, pięknem i miłością⁹¹. Koncepcja ta stała się bowiem z czasem teoretyczną podbudową kanonu przedstawiania pojęć abstrakcyjnych w bizantyńskiej sztuce sakralnej⁹².

Interesującą syntezę patrystycznej sofiologii i koncepcji Pseudo-Dionizego zawarł w swych pismach jeden z najśłynniejszych komentatorów traktatów Areopagity – Maksym Wyznawca⁹³ (ok. 580–662)⁹⁴. Przede wszystkim powrócił on do ukształtowanego przez myślicieli ze szkoły aleksandryjskiej poglądu o tożsamości starotestamentowej, zhipostazowanej Mądrości z Logosem – Chrystusem⁹⁵. W komentarzu do Psalmu 59

i „odkupieniem”. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, VIII, 1, kol. 889 (tłum. M. Dziewiecka, s. 292).

⁸⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *List do Tytusa*, 3, kol. 1109. N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 126.

⁹⁰ G.M. Prochorov, *Posłanie Titu-ierarchu Dionisija Areopagita v slawjanskom perevode i ikonografija „Premudrost’ sozda sebe dom”*, TODL 38, 1985, s. 18–41.

⁹¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, IV, 12, kol. 772. O. Ètingof, *op. cit.*, s. 60.

⁹² P. Hunt, *op. cit.*, s. 57, 70–71, 77.

⁹³ N.N. Bachareva, *Sofijnye motivy...*, s. 18.

⁹⁴ Daty narodzin i śmierci przywoływanych w niniejszym podrozdziale pisarzy bizantyńskich podaje w ślad za: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurawicz, Warszawa 2002.

⁹⁵ L.P. Karsavin, *op. cit.*, s. 152; N.N. Bachareva, *Sofijnye motivy...*, s. 18–19; V.V. Petrov, *Maksim Isповednik. Ontologija i metod v vizantijskoj filosofii VII v.*, Moskva

jego autorstwa odnaleźć możemy nawet kategoryczne stwierdzenie, iż za jedyną prawdziwą Mądrość Boga należy uważać Jego Jednorodzonego Syna: *μόνη τοῦ Θεοῦ καὶ πατὴρ σοφία, ὁ μονογενῆς Υἱός*⁹⁶.

Jednocześnie, nawiązując do teologii mistycznej Pseudo-Dionizego, dopuszcza Maksym abstrakcyjne rozumienie Sofii. Jest ona jednak w jego oczach przede wszystkim, jak podkreśla Paul Evdokimov, *sferą idealną świata, stworzoną wiecznością eoniczną, żywą jednością bytową*⁹⁷, znajdującą swe odzwierciedlenie zarówno w widzialnych, jak i niewidzialnych partiach uniwersum⁹⁸. Szczególną częścią materialnej sfery wszechświata jest przestrzeń eklezyjalna. Maksym Wyznawca, w ślad za Atanazym Aleksandryjskim, proponuje więc interpretować „dom Mądrości”, opisywany na kartach starotestamentowej Księgi Przysłów (Prz 9, 1–5), jako symbol chrześcijańskiej wspólnoty wiernych skupionych w Kościele⁹⁹.

W VII w. powstał także utwór, któremu w późniejszych wiekach było dane odegrać niezwykle istotną rolę w procesie recepcji bizantyńskich wyobrażeń na temat Sofii – Mądrości Bożej na gruncie prawosławno-słowiańskim – komentarz do 9 rozdziału Księgi Przysłów autorstwa Anastazego Synaity, bazujący na wcześniejszym tekście przypisywanym częstokroć Hipolitowi Rzymskiemu (ok. 170–235)¹⁰⁰. W zabytku tym odnajdujemy wiele istotnych elementów: bezpośrednie utożsamienie Chrystusa z Mądrością, sług Sofii, występujących w przekazie

2007, s. 23, 141; V. Cvetković, *Wisdom in St. Maximus the Confessor Reconsidered*, [in:] *Sveti car Konstantin i hrišćanstvo*, red. D. Bojović, t. II, Niš 2013, s. 203.

⁹⁶ Maksym Wyznawca, 11, kol. 869C. A. Lukašov, *op. cit.*, s. 31; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 237.

⁹⁷ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata...*, s. 77.

⁹⁸ V.V. Petrov, *op. cit.*, s. 89; G.V. Florovskij, *op. cit.*, s. 130; P. Hunt, *op. cit.*, s. 98; V. Cvetković, *op. cit.*, s. 201.

⁹⁹ N. O z o l i n e, *La symbolique cosmique du temple Chrétien selon la mystagogie de saint Maxime le Confesseur*, [in:] *Liturgija, arhitektura i iskusstvo vizantijskogo mira*, red. K.K. Akent'ev, Sankt-Peterburg 1995, s. 30–38; P. Hunt, *op. cit.*, s. 98.

¹⁰⁰ J. Meyendorff, *L'icongraphie de la Sagesse Divine...*, s. 260; H. Paprocki, *op. cit.*, s. 16; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija v drevne-russkoj literature i iskusstve*, Moskva 2006, s. 12; N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 127.

starotestamentowym – z apostołami, a także eucharystyczną wykładnię obrazu „uczty Mądrości”¹⁰¹.

Chrystologiczna interpretacja wątków sapiencjalnych pojawia się także – w nawiązaniu do wielowiekowej tradycji wschodniochrześcijańskiej egzegezy biblijnej – w koncepcjach teologicznych kilku późniejszych twórców bizantyńskich. Patriarcha konstantynopolitański German (ok. 634–733) wielokrotnie stwierdza w swych pismach wprost, że Chrystus może być pojmowany i jako Słowo, i jako Mądrość, i jako Siła Ojca¹⁰². Mądrość i Moc uznaje za najważniejsze epitety Zbawiciela także Teodor Studyta (759–826)¹⁰³. Symeon Metafrastes (X w.), w swych modlitewnych apstrofach, skierowanych do Chrystusa, również określa Go mianem Mądrości Bożej, Pokoju i Siły¹⁰⁴. Po bezpośrednie utożsamienie Sofii i Zbawiciela sięgają też po wielekroć w swoich utworach Symeon Nowy Teolog (949–1022)¹⁰⁵ i Teofilakt, arcybiskup Ochrydy (zm. ok. 1125 r.)¹⁰⁶.

Z przedstawionego wyżej skrótowego i z konieczności – dość pobieżnego – przeglądu poglądów Ojców Kościoła oraz późniejszych teologów bizantyńskich na temat Sofii – Mądrości Bożej wynika zatem wyraźnie, że chrystologiczna interpretacja interesującego nas tu zagadnienia uchodziła w tradycji patrystycznej i duchowości wschodniochrześcijańskiej do X w. za podstawowe i niejako kanoniczne rozumienie postaci uosobionej Mądrości Bożej z Ksiąg Sapiencjalnych. Jednocześnie w przywoływanych pismach dostrzec można ślady innego odczytywania starotestamentowego obrazu – u niektórych teologów (Atanazy Aleksandryjski, Maksym

¹⁰¹ J. Meyendorff, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 260–261; V.G. Brjusova, *op. cit.*, s. 12–13; N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 127.

¹⁰² J. Meyendorff, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 261; I. Šalina, *op. cit.*, s. 83; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; V.G. Brjusova, *op. cit.*, s. 18; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 238.

¹⁰³ S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 237–238.

¹⁰⁴ S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 238.

¹⁰⁵ O. Popova, *Il volto di Cristo...*, s. 19; eadem, *Obraz Christa...*, s. 18; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 238.

¹⁰⁶ Teofilakt z Ochrydy, *Komentarz do ewangelii wg św. Jana*, s. 2, 23, 30, 44, 53, 153; *Komentarz do ewangelii wg św. Łukasza*, s. 15, 59, 86, 144; *Komentarz do ewangelii wg św. Marka*, s. 31; *Komentarz do ewangelii wg św. Mateusza*, s. 52, 61, 66, 96, 101.

Wyznawca) zaznacza się dążenie do przedstawienia Sofii w kontekście eklezjalnym, jako swego rodzaju personifikacji modlitewnej wspólnoty wiernych. Istnieje również odmienny nurt filozoficznego dyskursu, bazujący na poglądach Pseudo-Dionizego Areopagity i charakteryzujący się stopniowym odchodzeniem od bezpośredniej identyfikacji Chrystus – Słowo – Mądrość na rzecz *stricte* abstrakcyjnych spekulacji, w których Sofia – zestawiona ze Światłością i Pięknem – staje się przede wszystkim bezosobową siłą/energią Bożą, działającą we wszechświecie. Jak się przekonamy w dalszej części niniejszych wywodów, to właśnie ten ostatni sposób pojmowania Mądrości nabierze, za sprawą hezychazmu, szczególnego znaczenia w teologii bizantyńskiej schyłku średniowiecza.

1.2. Wątki sofijne w hymnografii bizantyńskiej

Przed przystąpieniem do analizy poglądów Grzegorza Palamasa i innych myślicieli bizantyńskich XIV–XV w. na temat miejsca Mądrości Bożej w dogmatyce wschodniego chrześcijaństwa, należy poświęcić choć kilka słów zjawiskom, plasującym się niejako na pograniczu teologii i kultury duchowej interesującego nas tu kręgu cywilizacyjnego, tj. motywom sapiencjalnym, dostrzegalnym w zabytkach hymnografii obrządku greckiego. Nie ulega bowiem najmniejszej wątpliwości fakt, iż wątki sofijne pojawiają się już w tekście liturgii, przypisywanej przez tradycję eklezjastyczną św. Bazylemu Wielkiemu¹⁰⁷. Bóg, *Pan Nieba i Ziemi* okreśłany jest w nim wszak po wielokroć *przedwieczną Mądrością*¹⁰⁸.

¹⁰⁷ E. Wellisz, *op. cit.*, s. 144.

¹⁰⁸ *Anafora Bazylego Wielkiego*, s. 131. Motyw Chrystusa – Mądrości Bożej pojawia się też w tekstach liturgicznych chrześcijan egipskich, np. w tzw. *Anaforze Marka Ewangelisty* czytamy: *Wszystko stworzyłeś przez Swoją Mądrość, światłość prawdziwą, Syna Twego Jednorodzonego, Pana i Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa (Anafora Marka Ewangelisty, s. 74). Anafora Cyryla Aleksandryjskiego* zawiera analogiczne sformułowanie: *Wszystko stworzyłeś w Swojej Mądrości, w prawdziwej Twojej Światłości, Syna Twego Jednorodzonego Synu Twoim, Panu, Bogu, Zbawicielu i Królu naszym Jezusie Chrystusie (Anafora Cyryla Aleksandryjskiego, s. 89).*

Fragmenty z Ksiąg Sapiencjalnych, zawierające obraz upersonifikowanej Mądrości Bożej, stały się też inspiracją dla jednego z najwybitniejszych twórców poezji liturgicznej na gruncie grecko-bizantyńskim: współczesnego nieomal cesarzowi Justynianowi I Wielkiemu Romana Melodosa¹⁰⁹. W kontakionie na Wielki Piątek jego autorstwa odnaleźć możemy apostrofy, w których Chrystus – w nawiązaniu do poetyki Starego Testamentu – wysławiany jest jako *głębina Mądrości*¹¹⁰. Co więcej, o wiele bardziej wyraźne zależności tekstologiczne od Księgi Przysłów zawiera łączony tradycyjnie z imieniem wspomnianego hymnografa kontakion *Na Zmartwychwstanie Pańskie i dziesięć drachm*. Melodos, w ślad za twórcami starotestamentowymi, przypisuje w nim Mądrości Bożej jednoznacznie kobiecy charakter, nawiązując jednocześnie do przebogatej tradycji patrystycznej chrześcijańskiego Wschodu, nakazującej interpretować postać Sofii jako symboliczne wyobrażenie Chrystusa: *Kobieta [tzn. uosobiona Mądrość] to cnota i Mądrość Stwórcy, a zatem – Chrystus, Boża Mądrość i Siła* (ἡ γυνή ἐστι, φησίν, ἡ ἀρετή καὶ ἡ σοφία τοῦ [πλ.]άσαντος, ἥτις ἐστὶν ὁ Χριστὸς τῆ τοῦ Θεοῦ σοφία καὶ δύναμις)¹¹¹.

Motyw Sofii, upersonifikowanej Mądrości Bożej, utożsamionej jednoznacznie z Chrystusem – Wcielonym Słowem, zawdzięcza jednak swe szczególne rozwinięcie w bizantyńskiej poezji liturgicznej dwóm hymnografom z VIII stulecia: Janowi Damasceńskiemu (ok. 675 – ok. 750) i jego przyrodniemu bratu – Kosmasowi z Majumy (Jerozolimskiemu)¹¹².

Uwaga pierwszego z wymienionych twórców koncentruje się przede wszystkim na słynnym wersecie z Księgi Przysłów, w którym uosobiona Mądrość określa samą siebie jako „początek dróg” Boga (Prz 8, 22). Kwesiii tej poświęca Jan z Damaszku wiele miejsca również w swych pismach teologicznych, nieodmiennie interpretując wskazane słowa Sofii jako

¹⁰⁹ S.S. Averincev, *Literatura*, [in:] *Kul'tura Vizantii. IV – pervaja polovina VII v.*, red. Z.V. Udalcova, Moskva 1984, s. 318–319; E. Wellesz, *op. cit.*, s. 211–213.

¹¹⁰ Roman Melodos, *Hymn XXXV*, s. 184; S.S. Averincev, *K ujasneniju smysla nadpisi...*, s. 37; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59.

¹¹¹ Roman Melodos, *Hymn VI*, s. 578–579. S.S. Averincev, *K ujasneniju smysla nadpisi...*, s. 37; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 236.

¹¹² E. Wellesz, *op. cit.*, s. 229.

symboliczną zapowiedź wcielenia Chrystusa¹¹³. Co więcej, na kartach *Wykładu wiary prawdziwej* wielokrotnie używa w odniesieniu do osoby Zbawiciela szeregu epitetów, zaczerpniętych z rozważań sofiologicznych wcześniejszych Ojców Kościoła, np. nazywa Syna Bożego mianem Mądrości, Siły, Słowa czy doskonałego Obrazu Ojca¹¹⁴.

Wątek Sofii, zasadniczo tożsamej co do swej natury z Logosem – Chrystusem, powraca także w utworach hymnograficznych autorstwa Jana Damasceńskiego¹¹⁵. Najznamienitszym z nich jest z całą pewnością słynny *Kanon na Dzień Zmartwychwstania Pańskiego*, będący w warstwie treściowej parafrazą paschalnego kazania Grzegorza z Nazjanzu¹¹⁶. Motywy sapiencjalne odnajdujemy w drugim troparionie dziewiątej pieśni kanonu¹¹⁷. Przytoczmy go tu w pełnym brzmieniu:

Ὁ Πάσχα τὸ μέγα
καὶ ἱερώτατον, Χριστέ
ὦ σοφία καὶ λόγε
τοῦ Θεοῦ καὶ δύναμις,
δίδου ἡμῖν ἐκτυπώτερον
σοῦ μετασχεῖν
ἐν τῇ ἀνεσπέρω
ἡμέρᾳ τῆς βασιλείας σου¹¹⁸.

O Pascho wielka,
O najświętsza, Chryste,

¹¹³ Jan z Damaszku, *Wykład wiary prawdziwej*, I, 8, kol. 812A. N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 127; eadem, *Sofijnye motivy...*, s. 20; G.V. Florovskij, *op. cit.*, s. 152; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 237.

¹¹⁴ Jan z Damaszku, *Wykład wiary prawdziwej*, I, 8, kol. 812A. S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 237.

¹¹⁵ L. Mirković, *Da li se freske Markova Manastira mogu tumačiti žitijem sv. Vasilija Novoga*, *Star* 12, 1961, s. 88; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 237.

¹¹⁶ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 161.

¹¹⁷ E. Wellesz, *op. cit.*, s. 238; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 237.

¹¹⁸ Oryginalny tekst kanonu cytuję za: E. Wellesz, *op. cit.*, s. 238.

Mądrości Boża,
 I Słowo Boga i Mocy!
 Daj nam, abyśmy głębiej
 Uczestniczyli
 W Królestwa Twego
 Dniu niezachodzącym¹¹⁹.

W powyższym fragmencie rzuca się w oczy przede wszystkim jeden fakt: mamy w jego przypadku do czynienia z przeniesieniem na grunt twórczości liturgicznej metaforyki, właściwej dyskursowi teologicznemu chrześcijańskiego Wschodu. Podobnie jak w pismach wielu Ojców Kościoła Mądrość Boża staje się w omawianym utworze swego rodzaju epitetem (obok Słowa i Mocy), bezdyskusyjnie przynależnym Chrystusowi.

Podobny zabieg stylistyczny odnajdujemy również w innym zabytku hymnografii bizantyńskiej, tradycyjnie łączonym z imieniem Kosmasa Jerozolimskiego – w pierwszej pieśni kanonu na Boże Narodzenie, w której czytamy o Zbawicielu jako o *Mądrości, Słowie, Mocy i Synu Bożym* (Σοφία, Λόγος και δύναμις Υἱός ὢν τοῦ Πατρὸς, καὶ ἀπαύγασμα, Χριστὸς ὁ Θεός)¹²⁰. Biskupowi Majumy zawdzięcza też liturgia Kościoła wschodniego najpełniejsze i najbarwniejsze hymnograficzne ujęcie motywu Sofii, zawarte w tych oto troparionach pierwszej pieśni kanonu jutrzni Wielkiego Czwartku¹²¹:

¹¹⁹ Jan Damascenński, *Kanon na Dzień Pański Zmartwychwstania*, s. 230.

¹²⁰ Kosmas z Majumy, I, kol. 461A. J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 393; I. Šalina, *op. cit.*, s. 83; N.N. Bachareva, *Sofijnye motivy...*, s. 21.

¹²¹ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 261; L. Mirkovič, *op. cit.*, s. 87–88; P. Mijovič, *Carska ikonografija u srpskoj srednjovekovnoj umetnosti II*, Star 22, 1971, s. 79; S.S. Averincev, *K ujasneniju smysla nadpisi...*, s. 36; L.M. Evseeva, *Dve simvoličeskie kompozicii v rospisi XIV v. Monastyrja Zarzma*, VV 43, 1982, s. 138; J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 393; idem, *Tema „Premudrosti”...*, s. 245; H. Paprocki, *op. cit.*, s. 16; L. Lifšic, *La Sapienza...*, s. 60; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; L. Lifšic, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 9; *Protokoly seminarov...*, s. 139; N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 127; eadem, *Sofijnye motivy...*, s. 20–21; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 237.

Przyczyna wszystkiego i dawczyni życia,
Niemierzona Mądrość Boża,
Zbudowała sobie dom
Z czystej Matki nieznającej męża.
W dom ciała bowiem przyodział się
I chwalebnie wysławił się Chrystus, Bóg nasz.

Wprowadzając swych przyjaciół w misterium
Prawdziwa Mądrość Boża
Przygotowała ucztę karmiącą dusze
I zmieszała dla wiernych kielich nieśmiertelności.
Przystąpmy z pobożnością i zawołajmy:
Chwalebnie wysławił się Chrystus, Bóg nasz.

Usłyszmy wszyscy wierni
Niestworzoną i współistotną Bogu
Bożą Mądrość, przyzywającą,
Woła bowiem: „Spróbujcie i zrozumcie,
Że ja jestem Chrystusem” i zawołajcie:
Chwalebnie wysławił się Chrystus, Bóg nasz¹²².

Nie sposób nie zauważyć, iż Kosmas z Majumy w bardzo wyraźny sposób nawiązuje w niniejszym utworze do obrazu upersonifikowanej Mądrości Bożej, budującej sobie dom i zapraszającej spragnionych duchowej strawy ludzi na ucztę, który jest nam doskonale znany z kart starotestamentowej Księgi Przysłów (Prz 9, 1–6)¹²³. W ślad za tradycją patrystyczną widzi jednak w przywoływanej przez siebie scenie przede wszystkim

¹²² Polski przekład (autorstwa Henryka Paprockiego) kanonu przytaczam za: K. O n a s c h, A. S c h n i e p e r, *Ikony. Fakty i legendy*, tłum. Z. S z a n t e r, Warszawa 2002, s. 140.

¹²³ J. M e y e n d o r f f, *Wisdom–Sophia...*, s. 393; O. È t i n g o f, *op. cit.*, s. 59; N.N. B a c h a r e v a, *Obraz Premudrosti...*, s. 127; e a d e m, *Sofijnye motivy...*, s. 20; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 237.

symboliczne wyobrażenie wcielenia Syna Bożego w ciało człowieka¹²⁴. „Domem Mądrości” staje się więc w tym kontekście ziemską matką Logosu – Maria. W kolejnych strofach hymnograf pokazuje natomiast odbiorcom swego kanonu, że opisywana w Starym Testamencie uczta, na którą zaprasza Sofia wszystkich spragnionych mistycznego pokarmu, nabrała wraz z przyjściem na świat Zbawiciela zgoła innego sensu, a tym samym może być przez chrześcijan interpretowana tylko w jeden sposób – jako alegoria tajemnicy Ostatniej Wieczerzy, a w konsekwencji również – sakramentu eucharystii¹²⁵.

Przyjrząwszy się zabytkom hymnografii bizantyńskiej, w których treści wyodrębnić można odwołania do topiki sofijnej, należy sformułować przede wszystkim jedną podstawową tezę: ich twórcy pozostają pod przemożnym wpływem literatury patrystycznej. Nie powinien nas zatem dziwić fakt, iż żaden z nich nie odchodzi zasadniczo od przywoływanego w pismach wielu Ojców Kościoła schematu interpretacyjnego, zgodnie z którym należy postrzegać sylwetkę starotestamentowej upostaciowionej Mądrości tylko i wyłącznie jako symboliczną wizję Chrystusa – preegzystującego Słowa. Jednocześnie u Kosmasa z Majumy pojawia się pewien nowy, frapujący element – skupiając się na motywie „domu Sofii”, nie waha się on bowiem połączyć obrazu kobiecej personifikacji Mądrości, charakterystycznego dla Księgi Przysłów, z inną istotą płci żeńskiej, będącą obiektem oficjalnego kultu w chrześcijaństwie – matką Jezusa Chrystusa, Marią. Jak będzie jeszcze o tym mowa w kolejnych rozdziałach niniejszej rozprawy, motyw ten przyczyni się do powstania dość specyficznych wyobrażeń o Mądrości Bożej na gruncie prawosławno-słowiańskim.

¹²⁴ N.N. Bachareva, *Sofijnye motivy...*, s. 20–21.

¹²⁵ J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 393; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; N.N. Bachareva, *Sofijnye motivy...*, s. 20–21.

1.3. Wcielone Słowo czy niestworzona energia? Między chrystologią a sofiologią palamizmu

Wielu znawców teologii bizantyńskiej podkreśla, że niebywały wzrost zainteresowania tematyką sapiencjalną można zaobserwować w twórczości myślicieli wschodniochrześcijańskich schyłku średniowiecza, tj. w XIV–XV w. Zdecydowana większość badaczy zgadza się przy tym z twierdzeniem, iż korzeni tego fenomenu należy szukać w sporach doktrynalnych i intelektualnych, które rozgorzały na terytorium cesarstwa za sprawą oryginalnej wykładni teologii niestworzonych energii Bożych, zaprezentowanej przez pełniącego urząd arcybiskupa Tesaloniki atoskiego mnicha Grzegorza Palamasa (1296/1297–1359)¹²⁶.

Za podstawę interesującego nas tu systemu wyobrażeń można uznać poglądy Pseudo-Dionizego na temat niepoznawalnej natury Boga, stanowiące fundament tzw. teologii negatywnej (apofatycznej)¹²⁷. Jednocześnie u Palamasa zaznacza się bardzo wyraźne dążenie do doprecyzowania myśli Areopagity, przejawiające się m.in. w założeniu, że niedostępny rozumowemu poznaniu człowieka Stwórca może być przez niego odkrywany w zgoła inny sposób: *naturę Boską należy uznać za jednocześnie nieudzieloną i w pewnym sensie udzielną* – pisze metropolita Tesaloniki w dialogu Θεοφάνης – *dostępujemy uczestnictwa w Boskiej naturze, a zarazem pozostaje ona całkowicie niedostępna. Powinniśmy obie te rzeczy wyznawać jednocześnie i dochować ich antynomię jako wyznacznik naszej pobożności*¹²⁸.

¹²⁶ J. Meyendorff, *L'icôneographie de la Sagesse Divine...*, s. 262; L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. B. Dąb-Kalinowska, Poznań 1993, s. 186–189; *Protokoły seminarów...*, s. 140–143; T. Špidlik, *Sofiologia...*, s. 398; P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 287–288; Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas*, tłum. B. Widła, Warszawa 2006, s. 184; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 238.

¹²⁷ V. Krivošein, *Asketičeskoe i bogoslovskoe učenje svjatogo Grigorija Palamy*, *ALOM* 3, 6, 1995; I. F. Meyendorff, *Žizn' i trudy svjatitelja Grigorija Palamy. Vvedenie v izučenie*, Sankt-Peterburg 1997, s. 274; Y. Spiteris, *op. cit.*, s. 196, 208.

¹²⁸ Grzegorz Palamas, *Theophanes*, kol. 932D. Polski przekład cytuję za: W. N. Łoski, *op. cit.*, s. 71.

Środkiem do rozwiązania tej pozornej sprzeczności myślowej staje się dla Grzegorza Palamasa nauka o niestworzonych energiach. Teolog bizantyński podkreśla, że chcąc zgłębić naturę Ojca Niebieskiego, należy przede wszystkim oddzielić od siebie dwa pojęcia: Jego właściwą istotę, całkowicie niedostępną ludzkiemu poznaniu, tzw. Boskość wyższą (ὑπερειμένη θεότης), od nierozzerwalnie z Nią związanej mocy (δύναμις) oraz energii – działania (ἐνέργεια), składających się na tzw. Boskość niższą (ὑφειμένη θεότης), które – objawiając się w otaczającym człowieka świecie – mogą umożliwić mu swoistą komunikację ze Stwórcą i częściowe zrozumienie Jego tajemnic¹²⁹. Jednocześnie – według Palamasa – Bóg, unaoczniając się w powołanym przez siebie do istnienia uniwersum pod postacią wielu różnych energii, nie umniejsza w niczym swej natury. Innymi słowy, żadna z Jego emanacji nie powinna być postrzegana jako fragment Boskości, lecz składający się na istotę bytu Ojca Niebieskiego komponent: *każda Boska moc i każda energia to Bóg sam w sobie* (ἐκάστη δύναμις ἢ ἐνέργεια αὐτός ἐστιν ὁ Θεός)¹³⁰.

Jakie natomiast miejsce zajmuje w analizowanym systemie teologicznym Sofia? Przede wszystkim należy podkreślić, że Grzegorz Palamas w żaden sposób nie neguje wielowiekowej tradycji egzegetycznej Kościoła wschodniego – w wielu miejscach jego dzieł (szczególnie w pismach polemicznych, np. Ἐπιτηρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον) natrafiamy na stwierdzenie, iż Syn Boży jest uosobieniem (hipostazą) Mądrości Bożej¹³¹. Jednocześnie arcybiskup Tesaloniki podkreśla, że z tendencji do utożsamiania starotestamentowej Sofii z Chrystusem nie należy wyciągać wniosku, iż posiada On ów przymiot w większym stopniu niż Ojciec czy Duch Święty. Mądrość

¹²⁹ L. Uspienski, *op. cit.*, s. 188; V. Krivošein, *op. cit.*; G.M. Prochorov, *Isichazm i obščestvennaja mysl' v Vostočnoj Evrope v XIV v.*, [in:] *idem, Rus' i Vizantija v epochu Kulikovskoj bitvy. Stat'i*, Sankt-Peterburg 2000, s. 55; Y. Spiteris, *op. cit.*, s. 209, 239; W.N. Łoski, *op. cit.*, s. 72, 81, 85.

¹³⁰ Grzegorz Palamas, *Ad Ioannem*, I.F. Meyendorff, *Žizn' i trudy svjateljja Grigorija Palamy...*, s. 289; Y. Spiteris, *op. cit.*, s. 239–240; W.N. Łoski, *op. cit.*, s. 85.

¹³¹ Grzegorz Palamas, *Adversus Acindynum*, VI, 25. I.F. Meyendorff, *Žizn' i trudy svjateljja Grigorija Palamy...*, s. 290, 301.

jest bowiem w oczach Palamasa przede wszystkim energią, przynależną wszystkim osobom Trójcy, swoistą siłą kreacyjną Bóstwa¹³².

Niemniej istotnym – z punktu widzenia tematu niniejszej monografii – elementem koncepcji Grzegorza Palamasa zdaje się być podzielane przez wielu hezychastów przekonanie, iż człowiek poprzez nieustanną modlitwę i samodoskonalenie jest w stanie dostąpić za życia objawienia Bożej mocy – ujrzeć niestworzone „światło Taboru”¹³³. Jak postaramy się wykazać w następnych podrozdziałach, założenie to wywarło olbrzymi wpływ na sztukę bizantyńską XIV–XV w. (a zatem także na ikonografię Sofii – Mądrości Bożej), przyczyniając się do powstania na gruncie malarstwa wschodniochrześcijańskiego rozbudowanego systemu przedstawień światła i ciemności¹³⁴.

Chrystologiczne i sofiologiczne koncepcje Palamasa odbiły się szerokim echem wśród intelektualistów bizantyńskich XIV stulecia. Jak podkreślają badacze, podobne teorie odnaleźć można również w pismach patriarchy konstantynopolitańskiego Kallistosa I (sprawował urząd w latach 1350–1353 i 1355–1363)¹³⁵ oraz „cesarza – hezychasty”, Jana VI Kantakuzena (ok. 1295–1383)¹³⁶.

Najbardziej wyczerpujące omówienie zagadnienia Mądrości Bożej z pozycji hezychastycznych pozostawił po sobie natomiast inny czter nastowieczny myśliciel bizantyński, uczeń i popularyzator koncepcji teologicznych Grzegorza Palamasa, piastujący w latach 1353–1354 i 1364–1376 funkcję patriarchy Konstantynopola: Filoteusz Kokkinos

¹³² Grzegorz Palamas, *Dialogus cum Gregorio*, II. I.F. Meyendorff, *Żywność i trudy sującej Grigorija Palamy...*, s. 299, 301; S. Choruzij, *op. cit.*, s. 160; G.M. Prochorov, *Isichazm i obščestvennaja mysl...*, s. 55; P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 288; Y. Spiteris, *op. cit.*, s. 244–245; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 238.

¹³³ V. Krivošein, *op. cit.*; Y. Spiteris, *op. cit.*, s. 229; N.N. Bachareva, *Sofijnyje motivy...*, s. 19.

¹³⁴ I. Jazykowa, *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2003, s. 125–126; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 238; P. Hunt, *op. cit.*, s. 100.

¹³⁵ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 123; N.K. Gavrjušin, *op. cit.*, s. 71.

¹³⁶ I.F. Meyendorff, *O vizantijskom isichazme i ego roli v kulturnom i istoričeskom razvitii Vostočnoj Evropy v XIV v.*, TODL 29, 1974, s. 295; S. Choruzij, *op. cit.*, s. 165; P. Hunt, *op. cit.*, s. 111.

(ok. 1300–1379)¹³⁷. Spośród monumentalnej spuścizny piśmienniczej tego dostojnika, obejmującej zarówno traktaty teologiczne, żywoty świętych, jak i zabytki homiletyki oraz hymnografii¹³⁸, szczególne znaczenie dla prowadzonych w niniejszej pracy rozważań mają trzy obszerne utwory dydaktyczne, skierowane do biskupa Ignacego, zawierające szczegółową analizę fragmentu z Księgi Przysłów (Prz 9, 1–5)¹³⁹.

Jaką interpretację starotestamentowego obrazu uosobionej Mądrości proponuje zatem Filoteusz? Przede wszystkim należy podkreślić, że – podobnie jak u Grzegorza Palamasa – w pismach konstantynopolińskiego patriarchy dostrzec można znamiennej dwoistość myślenia o Sofii¹⁴⁰. Z jednej strony, idąc krok w krok za wielowiekową tradycją patrystyczną (o czym zresztą wprost informuje swoich czytelników), Kokkinos wielokrotnie stwierdza, że zhipostazowaną Mądrość z Księgi Przysłów należy pojmować przede wszystkim jako symboliczne wyobrażenie Jednorodzonego Syna Bożego – Wcielonego Słowa¹⁴¹:

¹³⁷ G.M. Prochorov, *Kistorii liturgičeskoj poëzii: gimny i molitvy patriarcha Filofeja Kokkina*, TODL 27, 1972, s. 120; I.F. Meyendorff, *O vizantijskom isichazme...*, s. 295; idem, *Wisdom–Sophia...*, s. 392; idem, *Tema „Premudrosti”...*, s. 248; idem, *Žizn’ i trudy svjatitelja Grigorija Palamy...*, s. 302; G.M. Prochorov, *Isichazm i obščestvennaja mysl...*, s. 65; Y. Spiteris, *op. cit.*, s. 163; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 238.

¹³⁸ G.M. Prochorov, *K istorii liturgičeskoj poëzii...*, s. 121; I.F. Meyendorff, *O vizantijskom isichazme...*, s. 299.

¹³⁹ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 123; J. Meyendorff, *L’iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 262; idem, *Wisdom–Sophia...*, s. 392; idem, *Tema „Premudrosti”...*, s. 248–250; idem, *Žizn’ i trudy svjatitelja Grigorija Palamy...*, s. 302; N.K. Gavrjušin, *op. cit.*, s. 71–72; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti*, [in:] *Sofija Premudrost’ Božija...*, s. 195 (włoskojęzyczna wersja artykułu w: *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 226–229); N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 127; E.B. Gromova, „*Premudrost’ sozda sebe dom...*” *v bogoslovskoj i izobrazitel’noj tradicii XIV v.*, [in:] *Serbsko-russkie literaturnye i kulturnye svjazi XIV–XX vv.*, red. L.K. Gavrjušina, Sankt-Peterburg 2009, s. 9.

¹⁴⁰ J. Meyendorff, *L’iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 262; idem, *Wisdom–Sophia...*, s. 392; idem, *Tema „Premudrosti”...*, s. 250; N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 127; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 239.

¹⁴¹ L.M. Evseeva, *Dve simvoličeskie kompozicii...*, s. 137; J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 392–393; idem, *Tema „Premudrosti”...*, s. 250; L. Liščic, *La Sapienza...*, s. 63; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 195; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; L. Liščic, *Sofija Premudrost’ Božija...*, s. 15; E. Ostašenko, *op. cit.*, s. 38; N.N. Bachareva,

Εἰ δὲ καὶ τὴν ἐνυπόστατον τοῦ Πατρὸς σοφίαν, τὸν μονογενῆ δηλαδὴ τοῦ Πατρὸς Υἱὸν καὶ Θεὸν (...) τὴν ἐνυπόστατον τοῦ Πατρὸς Σοφίαν, τὸν Υἱὸν δηλαδὴ καὶ Λόγον¹⁴².

Ἄλλ' ἐπειδὴ γε καὶ τῷ Υἱῷ, σάρκα τὴν καθ' ἡμᾶς φιλανθρώπως ἐνδυσσαμένῳ χρόνοις ὑστέροις, ἰδίᾳ τὸ δράμα καὶ τὴν εἰκόνα ταύτην τῆς Θεοῦ σοφίας οἱ σοφοὶ θεολόγοι προσήκειν εἰρήκασι, τῇ μιᾷ καὶ συνθέτῳ ὑποστάσει¹⁴³.

Η ἐνυπόστατος καὶ ἀπαράλλακτος τοῦ Πατρὸς εἰκὼν καὶ σοφία, ὁ ζῶν τε καὶ ἐνεργῆς Λόγος καὶ Υἱὸς ὁμοούσιος τοῦ Θεοῦ καὶ Θεός¹⁴⁴.

τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἐνυπόστατος καὶ ζῶσα Σοφία, ὁ Υἱὸς φημι τοῦ Θεοῦ καὶ Θεός¹⁴⁵.

Χριστὸς, ἡ ἐνυπόστατος φημι σοφία καὶ δύναμις τοῦ Θεοῦ¹⁴⁶.

Jednocześnie, nawiązując do koncepcji Grzegorza Palamasa, patriarcha Filoteusz podkreśla, że od upostaciowionej Sofii – Chrystusa powinno się odróżnić bezosobową Mądrość, będącą w swej istocie jedną z najważniejszych energii Bożych, przynależnych na równi wszystkim hipostazom Trójcy Świętej¹⁴⁷. Co więcej, na powyższej konstatacji jego poglądy

Obraz Premudrosti..., s. 127; eadem, *Sofijnye motivy...*, s. 21; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 239; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 11.

¹⁴² Filoteusz Kokkinos, III, 5: *Jeśli zaś ktoś stwierdzy, że hipostatyczna Mądrość Ojca [to] Jednorodzony Syn Ojca i Bóg (...) zhipostazowana Mądrość Ojca tzn. Syn i Słowo.*

¹⁴³ Filoteusz Kokkinos, III, 6: *Ale szczególnie do Syna, przez umiłowanie człowieka wcielonego ostatnimi czasy, mądrzy teologowie odnosili to działanie i ten obraz Mądrości Bożej, do Jego własnej, skończonej hipostazy.*

¹⁴⁴ Filoteusz Kokkinos, III, 7: *Hipostatyczny i niezmienny obraz Ojca i Mądrość, żywe i działające Słowo, i Syn Boży współistotny, i Bóg.*

¹⁴⁵ Filoteusz Kokkinos, III, 8: *hipostatyczna i żywa Mądrość Boga i Ojca, tzn. Syn Boży i Bóg.*

¹⁴⁶ Filoteusz Kokkinos, III, 18: *Chrystus, hipostatyczna Mądrość i Moc Boga.*

¹⁴⁷ Filoteusz Kokkinos, I, 8. L.M. Evseeva, *Dve simwoliczeskie kompozicii...*, s. 137; J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 392; idem, *Tema „Premudrosti” ...*, s. 250;

na temat interesującego nas tu zagadnienia bynajmniej się nie wyczerpują. W pismach Kokkinosa odnajdujemy szczegółowe omówienie starotestamentowego przekazu, zawierające częstokroć nowatorskie interpretacje zastosowanych w Księdze Przysłów symboli. Dla przykładu: budowany przez Sofię dom Filoteusz proponuje rozumieć bądź to jako metaforyczny obraz duszy ludzkiej, „zamieszkaney” przez Boga¹⁴⁸, bądź – w ślad za Atanazym z Aleksandrii i Maksymem Wyznawcą – jako wyobrażenie chrześcijańskiej wspólnoty wiernych, skupionej w Kościele¹⁴⁹, bądź – w nawiązaniu do hymnograficznego ujęcia tematyki sapiencjalnej, tradycyjnie łączonego z imieniem Kosmasa z Majumy – jako odniesienie do matki Wcielonego Logosu, Marii Panny¹⁵⁰.

Kokkinos nie pomija w swych rozważaniach żadnego, nawet najmniej istotnego elementu starotestamentowego obrazu Sofii, starając się znaleźć dla każdej pojawiającej się na kartach Księgi Przysłów metafory przekonujące teologiczne uzasadnienie. W siedmiu filarach domu Mądrości upatruje zatem symbol darów Ducha Św.¹⁵¹, metaforykę uczty, na którą Sofia zaprasza wszystkich łaknących duchowej strawy, odnosi natomiast – podobnie jak m.in. Anastazy Synaita – do tajemnicy Ostatniej Wieczerzy i sakramentu eucharystii¹⁵².

Analizując poglądy przedstawionych w niniejszym podrozdziale myślicieli bizantyńskich schyłku średniowiecza – Grzegorza Palamasa i patriarchy Filoteusza Kokkinosa – nie sposób zatem nie wysnuć jednego wniosku:

L. L i f š i c, *La Sapienza...*, s. 63; L. M. E v s e e v a, *Pir Premudrosti...*, s. 195; L. L i f š i c, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 15; E. O s t a š e n k o, *op. cit.*, s. 37; P. E v d o k i m o v, *Sztuka ikony...*, s. 288; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 239; E. B. G r o m o v a, *op. cit.*, s. 10–11.

¹⁴⁸ Filoteusz Kokkinos, II, 2.

¹⁴⁹ Filoteusz Kokkinos, II, 3.

¹⁵⁰ Filoteusz Kokkinos, III, 10. J. M e y e n d o r f f, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 262; i d e m, *Wisdom–Sophia...*, s. 393; L. M. E v s e e v a, *Pir Premudrosti...*, s. 195; W. N. Ł o s s k i, *op. cit.*, s. 134; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 239; E. B. G r o m o v a, *op. cit.*, s. 12.

¹⁵¹ Filoteusz Kokkinos, III, 9. S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 239; E. B. G r o m o v a, *op. cit.*, s. 12.

¹⁵² Filoteusz Kokkinos, III, 13. S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 239. L. M. E v s e e v a, *Pir Premudrosti...*, s. 195; E. B. G r o m o v a, *op. cit.*, s. 12.

postulowana przez obu twórców hezychastyczna wykładnia Mądrości Bożej niebywale wzbogaciła wschodniochrześcijańską sofologię, niemniej jednak nie była w stanie usunąć w cień – zadomowionej w bizantyńskiej myśli teologicznej – chrystologicznej interpretacji upostaciowionej Mądrości Starego Testamentu.

1.4. Komu dedykowano w Bizancjum kościoły Hagia Sofia?

W dotychczasowych rozważaniach koncentrowaliśmy się na zabytkach kultury duchowej i piśmienniczej Bizancjum. Błędne byłoby jednak wrażenie, że motyw upostaciowionej Mądrości pojawia się na obszarze wschodniego chrześcijaństwa tylko w myśli teologicznej i utworach hymnograficznych. Sofia zajmuje bowiem równie poczesne miejsce w architekturze i sztuce cesarstwa. Najjaskrawszym przykładem kultu, jakim otaczano Mądrość Bożą nad Bosforem, może się okazać zwłaszcza fakt zadedykowania jej katedralnego kościoła w Konstantynopolu, a tym samym – najważniejszej świątyni cesarstwa i całego wschodniochrześcijańskiego uniwersum¹⁵³: wzniesionej w połowie IV w. przez cesarza Konstancjusza II, a w znanym nam kształcie zbudowanej przez Justyniana I Wielkiego w latach 532–537, słynnej Hagia Sofia¹⁵⁴.

¹⁵³ J. Meyendorff, *L'icôneographie de la Sagesse Divine...*, s. 259; i d e m, *Teologia bizantyjska...*, s. 148; i d e m, *Wisdom–Sophia...*, s. 391; M. Angold, *Byzantium. The Bridge from Antiquity to the Middle Ages*, London 2005, s. 3; T.E. Gregory, *A History of Byzantium*, Malden–Oxford 2005, s. 128; G.V. Florovskij, *op. cit.*, s. 26; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 241.

¹⁵⁴ W literaturze przedmiotu dominuje pogląd, poparty świadectwami wielu kronikarzy bizantyńskich (m.in. Sokratesa Scholastyka, Sozomena, anonimowego autora *Kroniki Wielkanocnej*, Zonarasa), iż pierwszy kościół pod wezwaniem Mądrości Bożej wzniesiono w Konstantynopolu za panowania Konstancjusza II i konsekrowano 15 II 360 r. W starszej historiografii natrafić można na tezę, przypisującą fundację pierwotnej Hagia Sofia Konstantynowi Wielkiemu, bazującą na tekście *Opisu kościoła Świętej Mądrości* oraz relacji Jerzego Kedrenosa. Przekaz tych źródeł uznawać jednak należy za legendarny. Ostateczną postać nadano świątyni podczas odbudowy po pożarze, który strawił bazylikę

Przedstawienie historii i architektonicznego założenia tzw. Wielkiego Kościoła w Konstantynopolu wykracza – i to znacznie – poza ramy tematyczne niniejszego szkicu. Posiada również dość obszerną literaturę przedmiotu¹⁵⁵. Kwestią, która mieć będzie pierwszorzędne znaczenie dla naszych rozważań, jest natomiast prześledzenie, w jaki sposób Bizantyńczycy interpretowali nazwę swej katedry, tj. komu, według ich mniemania, była ona tak naprawdę dedykowana.

Większość współczesnych badaczy jest zasadniczo zgodna, iż świątynia Świętej Mądrości (Hagia Sofia) mogła być pojmowana przez średnio-wiecznych mieszkańców Konstantynopola, na ogół nieźle zaznajomionych z patrystyczną wykładnią biblijnych motywów sapiencjalnych, tylko i wyłącznie jako kościół poświęcony Chrystusowi – Wcielonemu Słowu

15 I 532 r., podczas buntu Nika. Uroczysta powtórna konsekracja miała się wówczas odbyć 27 XII 537 r. przy udziale imperatora Justyniana I Wielkiego. H. P a p r o c k i, *op. cit.*, s. 16; A. R ó ż y c k a - B r y z e k, *Hagia Sophia*, [in:] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. J u r e w i c z, Warszawa 2002, s. 193; M. A n g o l d, *op. cit.*, s. 3, 22–25; S. Z o l o t a r e v, *O chramach vo imja Sofii Premudrosti Bożej*, VNGUI.F 49, 2008, s. 16; i d e m, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 241; S. B r a l e w s k i, *Konstantynopolikańskie kościoły*, [in:] *Konstantynopol. Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M. J. L e s z k a, T. W o l i ń s k a, Warszawa 2011, s. 133, 145–147; i d e m, *Miejsca kultu w Konstantynopolu w relacji historyków kościelnych Sokratesa i Sozomena*, AUL.FH 87, 2011, s. 14, 18–19; i d e m, *Życie religijne mieszkańców Konstantynopola*, [in:] *Konstantynopol...*, s. 405; M. B. L e s z k a, M. J. L e s z k a, *Zarys dziejów Konstantynopola w latach 337–602*, [in:] *Konstantynopol...*, s. 44–45, 87; M. J. L e s z k a, T. W o l i ń s k a, *Cesarz, dwór i poddani*, [in:] *Konstantynopol...*, s. 257.

¹⁵⁵ Spośród publikacji poświęconych konstantynopolikańskiej Hagia Sofia warto wymienić zwłaszcza następujące pozycje: O. H. S t r u b - R o e s s l e r, *Die Hagia Sophia, die Kirche der Göttlichen Weisheit. Eine generelle Untersuchung ihrer Konstruktion*, BZ 42, 1942, s. 158–177; A. I. K o m e č, *Architektura*, [in:] *Kul'tura Vizantii. IV – pervaja polovina VII v.*, red. Z. V. U d a l ' c o v a, Moskva 1984, s. 573–595; E. J a s t r z e b o w s k a, *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Warszawa 1988, s. 222–257; R. J. M a i n s t o n e, *Hagia Sophia. Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church*, London 1988; *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present*, ed. R. M a r k, A. Ç a k m a k, Cambridge 1992; A. R ó ż y c k a - B r y z e k, *op. cit.*, s. 193–195; J. M. S p i e s e r, *Sztuka cesarska i sztuka chrześcijańska. Jedność i zróżnicowanie*, [in:] *Świat Bizancjum*, red. C. M o r r i s s o n, t. I, *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330–641*, tłum. A. G r a b o ń, Kraków 2007, s. 336–337.

Bożemu¹⁵⁶. Teza ta znajduje potwierdzenie w wielu źródłach bizantyńskich. Tworzący w pierwszej połowie V stulecia historyk kościelny Sokrates Scholastyk (ok. 380–440) nadmienia co prawda tylko o tym, że w jego czasach Wielki Kościół był nazywany po prostu świątynią Mądrości (ἡ μεγάλη ἐκκλησία ὀνομαζομένη Σοφία)¹⁵⁷, jednak znawcy przedmiotu podkreślają, iż w epoce wielkich sporów chrystologicznych utożsamienie Syna Bożego z Sofią było tak rozpowszechnioną formułą, że kwestia dedykacji konstantynopolińskiej bazyliki nie wymagała już, według Sokratesa, dodatkowego wyjaśnienia¹⁵⁸.

Pojmowanie katedry Hagia Sofia jako świątyni poświęconej Synowi Bożemu charakteryzuje też kilku pisarzy współczesnych inicjatorowi znacznej przebudowy i upiększenia konstantynopolińskiej bazyliki – Justynianowi Wielkiemu. Prokopiusz z Cezarei (ok. 500 – ok. 560) w dziele *O budowlach* wspomina, iż główny stołeczny kościół przyjęło się nazywać mianem Świątej Mądrości, gdyż był to „przydomek” uznawany

¹⁵⁶ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 148; i d e m, *Wisdom–Sophia...*, s. 391; D. M. Fiene, *op. cit.*, s. 450; H. Paprocki, *op. cit.*, s. 16; S. Choruzij, *op. cit.*, s. 150; O. Popova, *Il volto di Cristo...*, s. 19; e a d e m, *Obraz Christa...*, s. 18; T. Špidlik, *Sofologia...*, s. 414; V. Galuško, N. Dajnovič, *op. cit.*; M. Osterrieder, *Das Land der Heiligen Sophia: das Auftauchen des Sophia-motiv in der Kultur der Ostslaven*, WSA 50, 2002, s. 7; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 16; i d e m, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 241; J. F. Nash, *op. cit.*, s. 33–34; S. Bralowski, *Konstantynopolińskie kościoły...*, s. 133; i d e m, *Miejsca kultu w Konstantynopolu...*, s. 14.

¹⁵⁷ Sokrates Scholastyk, II, 16, 43. G. Downey, *The Name of the Church of St. Sophia in Constantinople*, HTR 52, 1959, s. 37–38; G. Dagron, *Constantinople imaginaire: études sur le recueil des „Patria”*, Paris 1984, s. 231; M. L. Fobelli, *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la Descrizione di Paolo Silenziario*, Roma 2005, s. 167.

¹⁵⁸ Z. Licharewa, *Hagia Sophia w Konstantynopolu*, Or 5, 1937, nr 4, s. 106; G. V. Florovskij, *O počitanii Sofii, Premudrosti Božiej, v Vizantii i na Rusi*, [in:] i d e m, *Dogmat i istorija*, Moskva 1998; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 16; i d e m, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 241. W starszej historiografii można było ponadto zetknąć się z tezą, iż poświęcenie konstantynopolińskiej katedry Mądrości Bożej wynikało przede wszystkim z właściwej kulturze wczesnochrześcijańskiej tendencji do wznoszenia kościołów pod abstrakcyjnymi wezwaniami (por. świątynia *Hagia Eirene* – Pokoju Bożego w stolicy imperium). Obecnie zazwyczaj odrzuca się tego typu interpretacje. S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 242.

przez Bizantyńczyków za *najodpowiedniejszy dla Boga jako wezwanie Jego przybytku*¹⁵⁹. Jednocześnie w kilku miejscach swych pism stwierdza wprost, że Hagia Sofia to świątynia poświęcona Chrystusowi¹⁶⁰: τὸ ἱερὸν Χριστοῦ τοῦ μεγάλου Θεοῦ¹⁶¹. W podobnym duchu wypowiada się też Paweł Sylencjariusz, autor utrzymanego w tonie panegirycznym opisu kościoła Hagia Sofia (Ἐκφρασις τοῦ ναοῦ τῆς Ἁγίας Σοφίας), napisanego specjalnie na okazję powtórnej inauguracji konstantynopolikańskiej katedry, która odbyła się po zakończeniu prac nad odbudową kopuły, w wigilię świąt Bożego Narodzenia 562 r., z udziałem cesarza Justyniana¹⁶².

Analizując zabytki, skomponowane na okazję konsekracji nowo odbudowanej Hagia Sofia w 562 r., należy wspomnieć choć w kilku słowach o innym źródle z VI w. – anonimowym kontakionie, przypisywanym częstokroć w literaturze przedmiotu Romanowi Melodosowi lub też któremś z jego uczniów¹⁶³. Ten niewielkich rozmiarów utwór hymnograficzny powstał w tym samym czasie co panegiryk Pawła Sylencjariusza i został publicznie wygłoszony zaledwie kilka dni wcześniej niż Ἐκφρασις τοῦ ναοῦ τῆς Ἁγίας Σοφίας – najprawdopodobniej pierwsze wykonanie omawianego kontakionu doszło do skutku 24 XII 562 r. podczas uroczystości

¹⁵⁹ Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, III, 6, 26: Σοφίαν καλοῦσιν οἱ Βυζάντιοι τὸν νεῶν, αὐτὴν δὲ μάλιστα τῷ Θεῷ πρέπει τὴν ἐπωνυμίαν ἡγούμενοι; *O budowlach*, I, 1, 21: Σοφίαν καλοῦσιν οἱ Βυζάντιοι τὸν νεῶν ἐπικαιριώτατα τῷ Θεῷ τὴν ἐπωνυμίαν ἀπεργασάμενοι (tłum. P. L. Grotowski, s. 83). A. M. Ammann, *op. cit.*, s. 123.

¹⁶⁰ Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, III, 6, 26; *O budowlach*, I, 2, 18. G. Downey, *op. cit.*, s. 38; G. Dagron, *op. cit.*, s. 231; M. L. Fobelli, *op. cit.*, s. 168; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 243.

¹⁶¹ Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, III, 6, 26.

¹⁶² συνδημιουργεῖν τὸν νεῶν τὸν τοῦ λόγου. Paweł Sylencjariusz, s. 98; K. Kreidl-Papadopoulou, *Bemerkungen zum Justinianischen Templon der Sophienkirche in Konstantinopel*, JÖB 17, 1968, s. 279; S. S. Averincev, *Literatura...*, s. 315; E. Wellesz, *op. cit.*, s. 187; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 243; J. Kosteneč, K. Dark, *Paul the Silentiary's description of Hagia Sophia in the light of new archaeological evidence*, Bsl 69, 2011, s. 88.

¹⁶³ A. Palmer, *The inauguration anthem of Hagia Sophia in Edessa: a new edition and translation with historical and architectural notes and a comparison with a contemporary Constantinopolitan kontakion*, BMGS 12, 1988, s. 118, 137–138, 149; M. L. Fobelli, *op. cit.*, s. 24, 31.

inauguracyjnych świątyni, Paweł Sylencjariusz zaprezentował zaś swoje dzieło w przypadające na dzień 6 stycznia Święto Epifanii (Objawienia Pańskiego)¹⁶⁴.

W tekście analizowanego zabytku odnaleźć możemy fragmenty, zawierające dość rozbudowane wyjaśnienie dedykacji konstantynopolitańskiej katedry. Przede wszystkim autor kontakionu kilkakrotnie stwierdza wprost, iż Hagia Sofia to kościół poświęcony Chrystusowi¹⁶⁵. Co więcej, wplatając w swój poetycki wywód nawiązania do Księgi Przysłów, nie waha się również podkreślić, że upostaciowiona Mądrość Starego Testamentu to Syn Boży. Godny uwagi jest zwłaszcza fragment odwołujący się do słynnego passusu z Prz 9, mówiącego o tym, jak upersonifikowana Sofia buduje dla siebie dom. Pseudo-Melodos nie ma w tym wypadku żadnych wątpliwości, że wspomniany w tekście starotestamentowej księgi „dom Mądrości” należy interpretować przede wszystkim jako symbol Wcielenia Słowa Bożego w ludzką postać Jezusa z Nazaretu¹⁶⁶.

Interesujący utwór, zawierający szczegółowy opis budowy świątyni Hagia Sofia, powstał najprawdopodobniej za panowania cesarza Bazylego I (867–886) i wszedł do korpusu źródeł jako Διήγησις περι τῆς οἰκοδομῆς τοῦ ναοῦ τῆς μεγάλης τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας τῆς ἐπονομαζομένης Ἁγίας Σοφίας¹⁶⁷. W zabytku tym odnaleźć możemy szereg istotnych dla wschodniochrześcijańskiej sofiologii elementów. Przede wszystkim, podobnie jak u twórców bizantyńskich z V–VI stulecia, u anonimowego autora Διήγησις czytamy, że konstantynopolitańska bazylika była w oczach mieszkańców cesarstwa kościołem dedykowanym Jednorodzonemu

¹⁶⁴ A. P a l m e r, *op. cit.*, s. 138; M. L. F o b e l l i, *op. cit.*, s. 10.

¹⁶⁵ *Na inaugurację kościoła Mądrości Bożej*, 7, s. 141: *this temple of God's Wisdom, which in truth is Christ.*

¹⁶⁶ *Na inaugurację kościoła Mądrości Bożej*, 1: *the Wisdom of the Father built for herself a house of Incarnation and dwelt among us.* A. P a l m e r, *op. cit.*, s. 139–140, 145; M. L. F o b e l l i, *op. cit.*, s. 24–25.

¹⁶⁷ *Opowieść o budowie Wielkiego Kościoła*, s. 409. M. L. F o b e l l i, *op. cit.*, s. 2; L. B r u b a k e r, *Talking about the Great Church: ekphrasis and the Narration on Hagia Sophia*, Bsl 69, 2011, s. 80.

Synowi i Słowu Bożemu¹⁶⁸. Co więcej, w analizowanym źródle natrafiamy również na – przywoływany na kartach wielu zabytków historiografii bizantyńskiej, m.in. kroniki Jana Malalasa oraz *Kontynuacji Teofanesa*¹⁶⁹ – element: słyszymy, iż Justynian Wielki, poruszony do głębi wspaniałością wzniesionego przez siebie kościoła, wykrzyknął: *Salomonie, przewyższyłem cię!*, nawiązując tym samym do postaci starotestamentowego piewcy Mądrości Bożej i inicjatora budowy Świątyni Jerozolimskiej¹⁷⁰.

Na szczególną uwagę zasługuje jednak inny aspekt analizowanego utworu. Należy bowiem podkreślić, iż Διήγησις jest jednym z nielicznych źródeł bizantyńskich, zawierających szczegółowy opis epifanii upersonifikowanej Mądrości Bożej. Według autora zabytku Sofia miała się objawić czternastoletniemu synowi naczelnego architekta pod postacią anioła o płomiennym obliczu, który przypominał chłopcu swym wyglądem pałacowego eunucha¹⁷¹. Warto zapamiętać ten motyw: jak będzie o tym mowa w dalszej części niniejszej monografii, zostanie on w szczególny sposób wyeksponowany w staro-cerkiewno-słowiańskich odpisach omawianej opowieści, przyczyniając się do powstania na obszarze *Slavia Orthodoxa* oryginalnych wyobrażeń na temat Mądrości¹⁷².

Przekonanie, iż Hagia Sofia jest kościołem dedykowanym Chrystusowi – Wcielonemu Słowu odnajdujemy natomiast na kartach wielu innych zabytków. W obejmującym okres 813–961 anonimowym zbiorze kronik bizantyńskich, znanym jako *Kontynuacja Teofanesa* czytamy o konstantynopolitańskiej bazylice jako o: τῷ μέγαλῳ τοῦ Θεοῦ Λόγου τεμένει; ἁγία Σοφία; ἁγία Σοφία τοῦ Θεοῦ ἐκκλησία; τῇ μεγάλῃ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησία; ἁγία τοῦ Θεοῦ Σοφία¹⁷³.

¹⁶⁸ *Opowieść o budowie Wielkiego Kościoła*, 10, s. 418: *Stąd wzięła ona swoją nazwę: Kościół Mądrości Bożej (Hagia Sofia), wyrażone [w materii] Słowo Boże*. G.V. Florovskij, *O poćitanii Sofii...*; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 244.

¹⁶⁹ E. Wellesz, *op. cit.*, s. 187.

¹⁷⁰ *Opowieść o budowie Wielkiego Kościoła*, 27, s. 427; L. Brubaker, *op. cit.*, s. 85, 87.

¹⁷¹ *Opowieść o budowie Wielkiego Kościoła*, 10, s. 417.

¹⁷² Z. Licharewa, *op. cit.*, s. 109; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 243.

¹⁷³ *Kontynuacja Teofanesa*, s. 154, 354, 384, 399, 402. G. Downey, *op. cit.*, s. 38.

W XI w. próbę wyjaśnienia zadziwiającego obcokrajowców wezwania konstantynopolitańskiej katedry podjął twórca zachodnioeuropejski. Nieznany z imienia podróżnik z Tarragony w swym opisie stolicy Bizancjum podkreślał, iż jej główna świątynia dedykowana jest Synowi Bożemu, a nazwa Hagia Sofia wskazuje na jeden z przymiotów Stwórcy, Mądrość Bożą (łac. *Sancta Sapientia*), nie zaś – jak utrzymywano na Zachodzie w jego czasach – kobietę noszącą imię Zofii¹⁷⁴:

Edificata est ergo ecclesia mirifice Deo cooperante a Iustiniano imperatore et consecrata est in honore sancte Sophie que latine dicitur Sancta Sapientia, que est Dei filius (...) Est autem nomen filii Dei non, ut quidam putant, nomen sancte mulieris¹⁷⁵.

Wspomniane itinerarium stanowiłoby zatem jeden z najwcześniejszych chronologicznie dowodów błędnego utożsamiania w kręgu cywilizacji łacińskiej Sofii – upostaciowionej Mądrości z czczoną zarówno w Konstantynopolu, jak i w Rzymie świętą z II stulecia, na wpół legendarną matką trzech męczennic: Wiary, Nadziei i Miłości¹⁷⁶.

Jednoznaczną konstatację, iż Hagia Sofia jest świątynią dedykowaną Synowi Bożemu możemy również odnaleźć w średniobizantyńskim źródle normatywnym. Chryzobulla cesarza Manuela Komnena, datowana na 1153 r., zawiera stwierdzenie, że konstantynopolitańska katedra została wybudowana na cześć Zbawiciela¹⁷⁷.

Chrystologiczną interpretację dedykacji najważniejszej świątyni bizantyńskiej stolicy podaje także na kartach swej kroniki Jan Zonaras (zm. ok. 1160 r.), wielokrotnie nazywając Wielki Kościół mianem przybytku

¹⁷⁴ Anonim z Tarragony, s. 129–131. S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 244.

¹⁷⁵ Anonim z Tarragony, s. 126.

¹⁷⁶ *Święte niewiasty. Mały leksykon hagiograficzny*, red. J. Charkiewicz, Hajnówka 2001, s. 18–19; V. Tsamakda, *Darstellungen der Hagia Sophia bzw. der Weisheit Gottes in der kretischen Wandmalerei*, BZ 101, 2008, s. 216–220.

¹⁷⁷ G. Dagrón, *op. cit.*, s. 231, 299–300; M.L. Fobelli, *op. cit.*, s. 168.

Bożego Słowa (τὸ Θεῖον τέμενος τοῦ μεγάλου ναοῦ; τῆς τοῦ Θεοῦ Λόγου Σοφίας)¹⁷⁸. Podobnych określeń używają w odniesieniu do konstantynopolitańskiej Hagia Sofia także późniejsi historiografowie: Mikołaj Mesaryta (ok. 1163/4 – ok. 1220) oraz Jerzy Pachymeres (1242 – ok. 1310): μεγάλου τεμένους τῆς τοῦ Θεοῦ Λόγου Σοφίας¹⁷⁹.

Co ciekawe, omawiany motyw pojawia się też na kartach pewnego trzynastowiecznego źródła proveniencji słowiańskiej (staroruskiej), tzw. *Książ pielgrzymich* (*Книгу Паломник*) pióra wywodzącego się z Nowogrodu Wielkiego Dobryni Jadrejkowicza, znanego również w literaturze przedmiotu pod monastycznym imieniem (Antoni). W latach 1200–1204 odbył on podróż do Konstantynopola¹⁸⁰. W spisany po powrocie do ojczyzny itinerarium zamieścił opisy wielu zabytków bizantyńskiej stolicy, w tym bazyliki Hagia Sofia, którą należałoby, według niego, pojmować jako świątynię Mądrości i „wiekuistego” Słowa Bożego¹⁸¹ (святѣиѣ Софїи, иже глаголетсѣ Премудростѣ, Присносущное Слово)¹⁸².

W podobnym tonie wypowiadają się też na temat Wielkiego Kościoła twórcy późnośredniowieczni, mniej lub bardziej bezpośrednio zaangażowani w kontrowersję hezychastyczną. Wspominany już wyżej cesarz Jan VI Kantakuzen w liście do biskupa Jana stwierdza, że nakazał zwołać synod do bazyliki *Mądrości Bożego Słowa*¹⁸³. Patriarcha konstantyno-

¹⁷⁸ Zonaras, XIV, 6; XVI, 10; XVII, 9; XVII, 19. G. Downey, *op. cit.*, s. 38.

¹⁷⁹ Jerzy Pachymeres, IV, 29. G. Downey, *op. cit.*, s. 38–39.

¹⁸⁰ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 131; R. Marichal, *La construction de Sainte-Sophie de Constantinople dans l'anonyme grec (X^e siècle?) et les versions vieux-russes*, Bsl 21, 1960, s. 238–239; G.P. Majeska, *The Image of the Chalke Savior in Saint Sophia*, Bsl 32, 1971, s. 284; idem, *St. Sophia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. The Russian Travelers on the Relics*, DOP 27, 1973, s. 72, 80; idem, *Russian Pilgrims in Constantinople*, DOP 56, 2002, s. 93; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 244; U. Wójcicka, *Literatura staroruska z elementami historii i kultury dawnej Rusi*, Bydgoszcz 2010, s. 106–107.

¹⁸¹ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 131; G. Dagron, *op. cit.*, s. 300; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; G.P. Majeska, *Russian Pilgrims...*, s. 94; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 244.

¹⁸² Antoni z Nowogrodu, s. I, 41, 71.

¹⁸³ S. Choruzij, *op. cit.*, s. 165.

politański Kallistos I w żywocie św. Grzegorza Synaity swego autorstwa wspomina stołeczną katedrę jako świątynię *Boga Słowa Mądrości*¹⁸⁴, natomiast w utworze poświęconym Teodozjuszowi Tyrnowskiemu nazywa carogrodzką Hagia Sofia mianem przybytku *Mądrości Bożego Słowa*¹⁸⁵.

Z przedstawionego wyżej przeglądu źródeł bizantyńskich z V–XIV w. wynika zatem wyraźnie, że wzniesiona w stolicy cesarstwa świątynia Sofii – Mądrości Bożej była na przestrzeni wieków pojmowana przede wszystkim jako kościół dedykowany Chrystusowi – Wcielonemu Słowu¹⁸⁶. Kolejnych dowodów na poparcie niniejszej tezy dostarczyć może analiza przedstawień ikonograficznych, zdobiących wnętrza konstantynopolitańskiej katedry.

W literaturze przedmiotu wymienia się zazwyczaj w tym kontekście przede wszystkim jeden zabytek, tj. datowaną na przełom IX i X stulecia mozaikę, umieszczoną nad głównym wejściem z narteksu do nawy bazyliki Hagia Sofia, ukazującą cesarza bizantyńskiego (najprawdopodobniej Leona VI) w proskyniezie przed Zbawicielem¹⁸⁷. Centralnym

¹⁸⁴ S. Z o l o t a r e v, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 244.

¹⁸⁵ K a l l i s t o s I, s. 464.

¹⁸⁶ W tym miejscu należy jednak zaznaczyć, iż nie wszyscy twórcy bizantyńscy skłaniali się ku tej interpretacji. Dla przykładu: Niketas z Paflagonii (IX w.), Leon Diakon (X w.) i Jan Zonaras (XII w.) piszą o kościele Świętej Mądrości Bożej (ἡ Ἁγία Σοφία τοῦ Θεοῦ). Jerzy Kedrenos (XI/XII w.) zdaje się natomiast preferować, pojawiające się już u wielu wcześniejszych historiografów, określenie *Wielki Kościół Boży* (ἡ τοῦ Θεοῦ μεγάλη ἐκκλησία), podobnie jak Michał z Tesaloniki, autor mało znanego dwunastowiecznego opisu konstantynopolitańskiej świątyni Hagia Sofia. G. D o w n e y, *op. cit.*, s. 38–39; C. M a n g o, J. P a r k e r, *A Twelfth-Century Description of St. Sophia*, DOP 14, 1960, s. 233–245.

¹⁸⁷ J. M e y e n d o r f f, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 264; V. L i c h a č e v a, *Iskusstvo Vizantii IV–XV vv.*, Leningrad 1986, s. 106; D. F. F i e n e, *op. cit.*, s. 451; N. B. T e t e r i a t n i k o v, *Mosaics of Hagia Sophia, Istanbul. The Fossati Restoration and the Work of the Byzantine Institute*, Washington 1998, s. 60; O. È t i n g o f, *op. cit.*, s. 59; A. R ó ž y c k a - B r y z e k, *op. cit.*, s. 195; M. C u n n i n g h a m, *Wiara w świecie bizantyńskim*, tłum. T. S z a f r a Ń s k i, Warszawa 2006, s. 4; A. D e y n e k a, *The Ackland Sophia: Contextualizing, Interpreting, and „Containing” Wisdom*, Chapel Hill 2007, s. 43; S. Z o l o t a r e v, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 246. Warto w tym miejscu zauważyć, iż wyobrażony u stóp Zbawiciela cesarz Leon VI został w bizantyńskiej tradycji historyograficznej określony – ze względu na swe intelektualne pasje i umiłowanie wiedzy

punktem wspomnianego wizerunku jest – rzecz jasna – okazałych rozmiarów figura Syna Bożego, wyobrazonego w pozycji tronującej, zgodnie z rozpowszechnionym w sztuce chrześcijańskiej typem ikonograficznym Chrystusa Pantokratora (Władcy Wszechrzeczy), między pomieszczonymi w medalionach portretami Bogurodzicy i archanioła Gabriela¹⁸⁸. Na kartach otwartej księgi, trzymanej przez Zbawiciela w lewej dłoni, zamieszczono cytat z ewangelii według św. Jana (J 8, 12), wskazujący na Syna Bożego jako na źródło duchowego oświecenia ludzkości¹⁸⁹. Nie powinno zatem dziwić, że znawcy zagadnienia proponują interpretować interesujący nas tu wizerunek Chrystusa jako jedno z najwcześniejszych chronologicznie przedstawień Mądrości Bożej w sztuce bizantyńskiej¹⁹⁰.

W tym miejscu rodzi się jednak jedno zasadnicze pytanie: jeśli rzeczywiście konstantynopolitańska Hagia Sofia była kościołem dedykowanym Synowi Bożemu, to dlaczego nie odnajdujemy Jego wizerunku w żadnym, bardziej eksponowanym niż tympanon nad narteksem, miejscu świątyni? Wielu badaczy, opierając się m.in. na wzmiance z homilii patriarchy Focjusza, wygłoszonej 29 III 867 r.¹⁹¹, utrzymuje, że takie przedstawienie istniało, tyle, że nie zachowało się do naszych czasów. Najprawdopodobniej począwszy od IX w. oblicze Chrystusa Pantokratora spoglądało na skupionych w katedrze wiernych – podobnie jak w wielu późniejszych świątyniach wschodniochrześcijańskich – z samego szczytu

– mianem „Filozofa” / „Mądrogo”. Co więcej, na kartach przypisywanych mu utworów poetyckich odnaleźć możemy pochwałę Bożej Mądrości. Dla przykładu w pieśni *Symbol lilii* czytamy: *Tych sześciu [apostołów – przyp. Z. B.] zewnątrz równo rozstawionych / – szaty ich białe – lśni Bożą mądrością (...) Stwórcy mądrogo i Pana wszechświata*. Leon VI Filozof, s. 282–283.

¹⁸⁸ J. Meyendorff, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 264; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; A. Różycka-Bryzek, *op. cit.*, s. 195.

¹⁸⁹ D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 451; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59.

¹⁹⁰ J. Meyendorff, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 264; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 451; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59–60; A. Różycka-Bryzek, *op. cit.*, s. 195; M. Cunningham, *op. cit.*, s. 4; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 246.

¹⁹¹ C.A. Mango, *Documentary Evidence on the Apse Mosaics of St. Sophia*, BZ 47, 1954, s. 398; L. Uspienski, *op. cit.*, s. 171; M. Angold, *op. cit.*, s. 129.

wielkiej kopuły¹⁹². Co więcej, Leonid Uspienski jest skłonny przypuszczać, że w okresie przedikonoklastycznym wizerunek Zbawiciela znajdował się w absydzie konstantynopolitańskiej bazyliki (analogiczne wyobrażenia zachowały się w kilku innych budowlach z V–VI w., np. rzymskim kościele św. św. Kosmy i Damiana, św. Witalisa w Rawennie, świątyni dedykowanej św. Dawidowi w Tesalonice czy w monasterze św. Katarzyny na górze Synaj)¹⁹³, a jego zastąpienie w programie ikonograficznym części ołtarzowej obrazem Bogurodzicy dokonało się już po Triumfie Ortodoksji w 843 r.¹⁹⁴ i było spowodowane znamienym przemieszczeniem akcentów w bizantyńskich wyobrażeniach na temat Sofii, charakteryzujących się wzrostem znaczenia Marii, pojmowanej jako cielesny „dom Mądrości”¹⁹⁵.

Jako kolejny element wspierający tezę o chrystologicznej dedykacji świątyni Hagia Sofia przyjęło się zazwyczaj w literaturze przedmiotu wymieniać fakt, iż na przestrzeni wieków tytularne święto konstantynopolitańskiej katedry obchodzone było w bezpośredniej bliskości Bożego Narodzenia: 22–24 grudnia¹⁹⁶. Do niniejszego poglądu należy jednak podchodzić ze znaczną dozą ostrożności, przede wszystkim z tego względu, że bizantyńska tradycja eklezjastyczna, najprawdopodobniej aż do XIV w., nie знаła obrzędu święta patronalnego (wypadającego w dzień wspomnienia liturgicznego osoby, której poświęcony był dany kościół). Uroczystość

¹⁹² O.H. Strub - Roessler, *op. cit.*, s. 176; L. Uspienski, *op. cit.*, s. 171; P. Hunt, *op. cit.*, s. 77; S. Bralewski, *Konstantynopolitańskie kościoły...*, s. 148.

¹⁹³ L. Uspienski, *op. cit.*, s. 171; P. Hunt, *op. cit.*, s. 79–80.

¹⁹⁴ Słynna mozaika, przedstawiająca Bogurodzicę z Dzieciątkiem, zdobiąca absydę stołeczną Hagia Sofia powstała najprawdopodobniej w drugiej połowie IX w., tj. w okresie, w którym urząd patriarchy konstantynopolitańskiego sprawował Focjusz. C.A. Mango, *op. cit.*, s. 400; L. Uspienski, *op. cit.*, s. 168, 171.

¹⁹⁵ Warto tu również nadmienić, iż G.P. Majeska, opierając się na opisach wnętrza świątyni Hagia Sofia, sporządzonych przez podróżników ruskich z XIII–XIV w., jest skłonny przypuszczać, że mozaiki z wyobrażeniem Chrystusa znajdowały się jeszcze w co najmniej dwóch miejscach konstantynopolitańskiej katedry: w północnowschodniej części kościoła oraz nad tzw. „cesarskimi wrotami” w zachodnim końcu nawy głównej. Oba wizerunki miały ulec zniszczeniu po przekształceniu Hagia Sofia w meczet pod panowaniem Turków Osmańskich. G.P. Majeska, *The Image of the Chalke Savior...*, s. 285, 294.

¹⁹⁶ G.V. Florovskij, *O počitanii Sofii...*; T. Špidlik, *Sofiologia...*, s. 414; V. Galuško, N. Dajnovič, *op. cit.*; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 245.

dedykowania świątyni obchodzono zatem albo w rocznicę jej konsekracji, albo ponownego wyświęcenia (gr. *ἐγκαίνια*)¹⁹⁷. W przypadku stołecznej Hagia Sofia, oddanej do użytku pierwotnie w dniu 27 XII 537 r., a następnie ponownie konsekrowanej – po odbudowie zniszczonej przez trzęsienie ziemi kopuły – 24 XII 562 r.¹⁹⁸, ustalenie terminu święta tytularnego na Boże Narodzenie narzucało się samo przez się¹⁹⁹. Można jedynie snuć przypuszczenia, że wyznaczenie uroczystości oficjalnego poświęcenia najważniejszej świątyni Konstantynopola na czas wielkiego święta chrześcijańskiego ani w 537 r., ani w 562 r. nie było kwestią przypadku.

Na zakończenie warto podkreślić jeszcze jedną kwestię: konstantynopolitańska Hagia Sofia nie była jedyną wschodniochrześcijańską świątynią dedykowaną Mądrości Bożej. Wprost przeciwnie, stała się swego rodzaju wzorem dla wielu – przeważnie katedralnych – kościołów, wznoszonych w wiekach późniejszych na terytorium cesarstwa oraz innych państw znajdujących się w kręgu oddziaływania cywilizacji bizantyńskiej²⁰⁰. I tak, już na przełomie IV i V stulecia miała powstać bazylika sofijska w Efezie²⁰¹, w połowie V w. natomiast – w Jerozolimie²⁰². Rozmaicie określa się

¹⁹⁷ V. Galuško, N. Dajnovič, *op. cit.*; G. Evtušenko, *Chram svjatoj Sofii v Konstantinopole*, Sankt-Peterburg 2008, s. 174; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 245.

¹⁹⁸ J. Kosteneč, K. Dark, *op. cit.*, s. 88.

¹⁹⁹ A. Różycka-Bryzek, *op. cit.*, s. 193; G. Evtušenko, *op. cit.*, s. 174; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 245.

²⁰⁰ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 259; i dem, *Wisdom-Sophia...*, s. 391; D. F. Fiene, *op. cit.*, s. 451; H. Paprocki, *op. cit.*, s. 16; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 5; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 16; i dem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 246–247; N. Džulgerova, *Sofija – badešte prez minaloto*, [in:] *Sofija – 130 godini bałgarska stolica*, Sofija 2009, s. 9.

²⁰¹ F. v. Lilienfeld, *Das Patrocinium der „Heiligen Sophia“ in Europa und besonders in Russland*, [in:] i dem, *Sophia – die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983–1995*, Erlangen 1997, s. 213; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 16; i dem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 247.

²⁰² D. F. Fiene, *op. cit.*, s. 451; F. v. Lilienfeld, *op. cit.*, s. 213; G. V. Florovskij, *O počitanii Sofii...*; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 16; i dem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 247.

w literaturze przedmiotu czas budowy słynnego kościoła Hagia Sofia w Tesalonice (zazwyczaj od połowy VII w. do lat 30. VIII stulecia)²⁰³. W okresie średnibizantyńskim świątyniami pod wezwaniem Mądrości Bożej poszczycić już się mogło wiele ośrodków wschodniochrześcijańskiej ekumeny, m.in. Nicea²⁰⁴, Edessa (tamtejszy kościół powstał w latach 543–554 i uległ całkowitemu zniszczeniu w 1031 r.)²⁰⁵, Trapezunt (od XIII w.)²⁰⁶,

²⁰³ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 259; V. Tjaželov, O. Sopocinskij, *Malaja istorija iskusstv. Iskusstvo srednich vekov. Vizantija. Armenija i Gruzija. Bolgarija i Serbija. Drevnjaja Rus'. Ukraina i Belorussija*, Moskva 1975, s. 70; V. Ličačeva, *op. cit.*, s. 96; J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 391; idem, *Tema „Premudrosti”...*, s. 245; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 451; A.L. Jakobson, *Architektura*, [in:] *Kul'tura Vizantii. Vtoraja polovina VII–XII v.*, red. Z.V. Udal'cova, G.G. Litavrin, Moskva 1989, s. 497, 502; H. Paprocki, *op. cit.*, s. 16; F.v. Lilienfeld, *op. cit.*, s. 213; G.V. Florovskij, *O počitanii Sofii...*; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 5; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 16; idem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 247.

²⁰⁴ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 259; idem, *Tema „Premudrosti”...*, s. 245; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 451; P.I. Žavoronkov, *Kul'tura Nikejskoj imperii*, [in:] *Kul'tura Vizantii. XIII – pervaja polovina XV v.*, Moskva 1991, s. 46; F.v. Lilienfeld, *op. cit.*, s. 213; G.V. Florovskij, *O počitanii Sofii...*; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 16; idem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 247.

²⁰⁵ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 259; K.E. McVey, *The domed church as microcosm: literary roots of an architectural symbol*, DOP 37, 1983, s. 91, 106; A. Palmer, *op. cit.*, s. 118, 125, 129; N. Ozoline, *op. cit.*, s. 36–37; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; M.L. Fobelli, *op. cit.*, s. 31.

²⁰⁶ V. Tjaželov, O. Sopocinskij, *op. cit.*, s. 82; V. Ličačeva, *op. cit.*, s. 203; J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 391; idem, *Tema „Premudrosti”...*, s. 245; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 451; S.P. Karpov, *Kul'tura Trapezundskoj imperii*, [in:] *Kul'tura Vizantii. XIII – pervaja polovina XV v.*..., s. 89; A.L. Jakobson, *Vizantijskoe zodčestvo epochi Paleologov*, [in:] *Kul'tura Vizantii. XIII – pervaja polovina XV v.*..., s. 491; H. Paprocki, *op. cit.*, s. 16; F.v. Lilienfeld, *op. cit.*, s. 214; G.V. Florovskij, *O počitanii Sofii...*; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; A. Eastmond, *Art and Identity in Thirteenth-century Byzantium. Hagia Sophia and the Empire of Trebizond*, Farnham 2004; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 16; idem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 247.

Mistra²⁰⁷, Arta²⁰⁸, Vis²⁰⁹, a nawet Benewent (od schyłku VIII w.)²¹⁰ i Nikozja na Cyprze (XIII–XV w.)²¹¹.

Sobory sofijskie istniały, rzecz jasna, również na obszarze *Slavia Orthodoxa*. Najstarsza świątynia poświęcona Mądrości Bożej w Serdycie (Sofii) miała zostać wzniesiona już w IV w.²¹² W IX–XI stuleciu powstała

²⁰⁷ V. Lichačeva, *op. cit.*, s. 242; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 451; F. v. Lilienfeld, *op. cit.*, s. 215; G.V. Florovskij, *O počitanii Sofii...*; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 16; idem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 247.

²⁰⁸ G.V. Florovskij, *O počitanii Sofii...*; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 16; idem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 247.

²⁰⁹ D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 451; G.V. Florovskij, *O počitanii Sofii...*; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 16; idem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 247.

²¹⁰ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 126; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 451; F. v. Lilienfeld, *op. cit.*, s. 214; G.V. Florovskij, *O počitanii Sofii...*; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 5; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 16; idem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 247.

²¹¹ D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 451; S.P. Karpov, *Kul'tura Latinskoj Romanii*, [in:] *Kul'tura Vizantii. XIII – pervaja polovina XV v...*, s. 146; F. v. Lilienfeld, *op. cit.*, s. 215; G.V. Florovskij, *O počitanii Sofii...*; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 16; idem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 247.

²¹² D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 451; H. Paprocki, *op. cit.*, s. 16; F. v. Lilienfeld, *op. cit.*, s. 213; G.V. Florovskij, *O počitanii Sofii...*; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 16; idem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 247; N. Djulgerova, *op. cit.*, s. 12. Ze świątynią tą wiąże się jeszcze jeden niezwykle istotny fakt, tj. przeniesienie nazwy bułgarskiej cerkwi Sofii – Mądrości Bożej na otaczające ją miasto. Najprawdopodobniej dokonało się to u schyłku średniowiecza. Najstarszym źródłem, w którym Serdyka określona została jako Sofia, zdaje się być dokument cara Jana Szyszmara z 1378 r., wystawiony dla monasteru Dragalewskiego. M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti*, [in:] M.H. Gromov, V.V. Mil'kov, *Idejnye tečenija drevnerusskoj mysli*, Sankt-Peterburg 2001, s. 50; G. Bakalov, *Za imeto na „Sv. Sofija”*, [in:] *Rannochristijanski chram „Sveta Sofija” – Premadrost Božija*, red. S. Bojadžiev, V.N. Dinova-Ruseva, G. Bakalov, M. Mladenova, Sofia 2009, s. 69, 71; N. Djulgerova, *op. cit.*, s. 9, 13.

też świątynia pod identycznym wezwaniem w Ochrydzie²¹³, a w jakiś czas później – w Sliwenie²¹⁴.

Sofii – Mądrości Bożej dedykowane były także – jak będzie o tym jeszcze mowa w dalszych partiach niniejszej książki – najbardziej reprezentacyjne świątynie przedmongolskiej Rusi²¹⁵. Najprawdopodobniej w 1037 r. rozpoczęła się budowa katedralnego soboru sofijskiego w ówczesnej stolicy państwa wschodniosłowiańskiego – Kijowie²¹⁶. W latach 1045–1050 powstawała (być może na miejscu wcześniejszej, drewnianej cerkwi pod tym samym wezwaniem, wzniesionej już w 989 r.) świątynia Świętej Mądrości w Nowogrodzie Wielkim²¹⁷. Na lata 60. XI stulecia

²¹³ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 259; K. Mijatov, *Architektura na srednovekovna Bălgarija*, Sofija 1965, s. 78; S. Vaklinov, *Formirane na starobălgarskata kultura. VI–XI v.*, Sofija 1977, s. 232–237; J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 391; idem, *Tema „Premudrosti”...*, s. 245; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 451; H. Paprocki, *op. cit.*, s. 16; F. v. Liliensfeld, *op. cit.*, s. 214; G.V. Florovskij, *O počitanii Sofii...*; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; B. Nikolova, *Pravoslavnite cărкви през bălgarskoto Srednovekovie (IX–XIV)*, Sofija 2002, s. 152–155; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 16; idem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 247.

²¹⁴ N. Mavrodinov, *Starobălgarskoto izkustvo XI–XIII v.*, Sofija 1966, s. 31; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 451; G.V. Florovskij, *O počitanii Sofii...*; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 16; idem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 247.

²¹⁵ G.M. Štender, S.I. Sivak, *Architektura inter'era novgorodskogo Sofijskogo sobora i nekotorye voprosy bogosluženiija*, Bro 1, 1995, s. 288–297; G.M. Štender, *Kompozicionnye osobennosti trech drevnerusskich Sofijskich soborov v ich svjazi s liturgiej*, Bro 1, 1995, s. 298–302.

²¹⁶ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 259; idem, *Wisdom–Sophia...*, s. 391; idem, *Tema „Premudrosti”...*, s. 245; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 451; H. Paprocki, *op. cit.*, s. 16; F. v. Liliensfeld, *op. cit.*, s. 214; G.V. Florovskij, *O počitanii Sofii...*; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 5; G. Kolpakova, *Iskusstvo Drevnej Rusi. Domongołskij period*, Sankt-Peterburg 2007, s. 38; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *Istorija drevnerusskoj živopisi*, Moskva 2007, s. 23, 26; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 16; idem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 247.

²¹⁷ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 259; V. Tjaželov, O. Sopocinskij, *op. cit.*, s. 196–197; D. Likhachov, *Novgorod. Art Treasures and Architectural Monuments 11th–18th centuries. Architecture. Frescoes. Archeological Artefacts. Minor Arts. Icons. Illuminated MSS*, Leningrad 1984, s. 7; J. Meyendorff,

datuje się natomiast położenie fundamentów pod trzeci staroruski sobór sofijski w Połocku²¹⁸.

Niestety nie dysponujemy wystarczającą ilością przekazów źródłowych, by jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, komu tak naprawdę poświęcono wszystkie wymienione wyżej kościoły. Część badaczy, bazując na przekonaniu, iż świątynie te wzniesiono na wzór konstantynopolitańskiej katedry, skłania się do wniosku, że – podobnie jak Justyniańska Hagia Sofia – musiały być one dedykowane Chrystusowi – Wcielonemu Słowu²¹⁹. Jak zostanie jednak wykazane niżej, zagadnienie to jest, zwłaszcza w przypadku soborów sofijskich znanych nam z obszaru Słowiańszczyzny, o wiele bardziej złożoną i niejednoznaczną kwestią.

Wisdom–Sophia..., s. 391; i d e m, *Tema „Premudrosti”...*, s. 245; D.F.F i e n e, *op. cit.*, s. 451; H. P a p r o c k i, *op. cit.*, s. 16; F. v. L i l i e n f e l d, *op. cit.*, s. 214; G. V. F l o r o v s k i j, *O počitanii Sofii...*; O. È t i n g o f, *op. cit.*, s. 59; M. O s t e r r i e d e r, *op. cit.*, s. 5; G. K o l p a k o v a, *op. cit.*, s. 59; V. D. S a r a b ’ j a n o v, È. S. S m i r n o v a, *op. cit.*, s. 58, 86; S. Z o l o t a r e v, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 16; i d e m, *Sofija Premudrost’ Božija...*, s. 247.

²¹⁸ J. M e y e n d o r f f, *Wisdom–Sophia...*, s. 391; i d e m, *Tema „Premudrosti”...*, s. 245; D.F.F i e n e, *op. cit.*, s. 451; H. P a p r o c k i, *op. cit.*, s. 16; F. v. L i l i e n f e l d, *op. cit.*, s. 214; G. V. F l o r o v s k i j, *O počitanii Sofii...*; O. È t i n g o f, *op. cit.*, s. 59; M. O s t e r r i e d e r, *op. cit.*, s. 5; G. K o l p a k o v a, *op. cit.*, s. 84; V. D. S a r a b ’ j a n o v, È. S. S m i r n o v a, *op. cit.*, s. 58; S. Z o l o t a r e v, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 16; i d e m, *Sofija Premudrost’ Božija...*, s. 247.

²¹⁹ S. R a d o j č i ć, *Freske Markovog Manastira i život sv. Vasilija Novog*, ZRVI 4, 1956, s. 223; i d e m, *Prilozi za istoriju najstarijeg ochridskog slikarstva*, [in:] i d e m, *Odabrani članci i studije 1933–1978*, Beograd–Novi Sad 1982, s. 110; A. P a l m e r, *op. cit.*, s. 126, 151; L. L i f š i c, *Sofija Premudrost’ Božija...*, s. 9; G. P o d s k a l s k y, *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988–1237)*, tłum. J. Z y c h o w i c z, Kraków 2000, s. 59, 297.

1.5. Chrystus – Mądrość Boża w ikonografii Kościoła wschodniego

W poprzednim podrozdziale omówiony został mozaikowy wizerunek Chrystusa, umieszczony nad głównym wejściem z narteksu do nawy konstantynopolitańskiej Hagia Sofia. Należy przypuścić, że bizantyńscy artyści, pracujący nad wystrojem wnętrza bazyliki, nieprzypadkowo posłużyli się tu ikonograficznym typem Pantokratora. Wielu badaczy podkreśla bowiem, iż przedstawienie Syna Bożego jako Władcy Wszechrzeczy jest motywem bardzo ściśle związanym (zwłaszcza w okresie wczesnobiazantyńskim) z patrystycznymi wyobrażeniami na temat upostaciowionej Mądrości Bożej²²⁰.

Niestety, dysponujemy stosunkowo niewielką ilością zabytków, pozwalających na potwierdzenie przedstawionej powyżej tezy. Najciekawszym z nich jest bezsprzecznie ikona, wykonana w Tesalonice ok. 1360 r., obecnie przechowywana w Muzeum Sztuki Bizantyńskiej w Atenach. Przedstawia ona Chrystusa Pantokratora, trzymającego w lewej dłoni – zgodnie z rozpowszechnionym w sztuce wschodniochrześcijańskiej kanonem – Pismo Święte, otwarte na wersecie z ewangelii według św. Mateusza (Mt 6, 14). Na ikonie widnieją niepozostawiający żadnych wątpliwości interpretacyjnych napis: ΙΣ ΧΣ Η ΣΟΦΙΑ ΤΟΥ Θ[ΕΟ]Υ (Jesus Chrystus, Mądrość Boża)²²¹. Bezpośrednie utożsamienie Sofii

²²⁰ L. Liščic, *La Sapienza...*, s. 59; S.S. Averincev, *Premudrost' Božija postroila „dom”...*, s. 5; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; L. Liščic, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 11; A. Lukašov, *op. cit.*, s. 31; N.N. Bachareva, *Sofijnye motivy...*, s. 23.

²²¹ D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 452; O. Popova, *Il volto di Cristo...*, s. 20; A. Lukašov, *Blagoe dejstvie Premudrosti v mire*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 247 (włoskojęzyczna wersja artykułu w: *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 274–276); O.S. Popova, *Obraz Christa...*, s. 19; G. Vikan, *Sacred Image, Sacred Power*, [in:] *Late Antique and Medieval Art of the Mediterranean World*, ed. E.R. Hoffman, Malden–Oxford 2007, s. 136; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 43; V. Tsamakda, *op. cit.*, s. 228; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 287; G.S. Kolpakova, *Iskusstvo Vizantii. Pozdnij period*, Sankt-Peterburg 2010, s. 132; K. Paškaleva, *Sveti Joan Bogoslov i Premädrostta Božija*, [in:] eadem, *„V načaloto be slovoto?”. Sbornik statii i studii 1967–2011 g.*, Sofija 2011, s. 482.

ze Zbawicielem odnajdujemy również na malowidle ściennym z kościoła w Edessie, datowanym na lata 1375–1385/1389. Zachowany w bardzo złym stanie artefakt wyobraża Chrystusa. Obok jego figury umieszczono inskrypcję: ΣΟΦΙΑ Τ[ΟΥ] Θ[ΕΟΥ]Υ (*Mądrość Boża*)²²².

Kolejnym typem ikonograficznym, posiadającym bardzo wyraźne konotacje z topiką sapiencjalną jest bezsprzecznie motyw Chrystusa – Emmanuela²²³. Jako jego teologiczną podstawę wskazać należy przede wszystkim dogmat o Logosie, preegzystującym w Ojcu przed wcieleniem w ziemskiej postaci Jezusa Chrystusa, a zatem – wątek bardzo bliski patrystycznym poglądom na temat Sofii – upersonifikowanej Mądrości Bożej. Bezpośrednim źródłem interesujących nas tu przedstawień są natomiast wizje, utrwalone w starotestamentowych księgach prorockich: Izajasza (Iz 7,14), Ezechiela (Ez 1, 1–28; 3, 1–3) i Daniela (Dn 7, 9; 10, 5–6)²²⁴.

Najprawdopodobniej do tego właśnie typu należałoby zaliczyć nieistniejące już obecnie, niemniej jednak wielokrotnie przywoływane w literaturze przedmiotu w charakterze potencjalnie najstarszego ikonograficznego wizerunku hipostatycznej Mądrości Bożej, wyobrażenie, pierwotnie znajdujące się w katakumbach w Karmouz w pobliżu Aleksandrii²²⁵. Badacze datują omawiane malowidło ścienne rozmaicie

²²² V. Tsamalda, *op. cit.*, s. 224, 228. Kostadinka Paskaleva wymienia w swym artykule jeszcze jeden artefakt, tj. mozaikę podłogową, zdobiącą wnętrze chrześcijańskiej świątyni z VI–VII w., znajdującej się w okolicach Petry (na terytorium współczesnej Jordanii). Wyobrażono na niej ponoć półpostaciowo Chrystusa, umieszczając obok jego wizerunku napis ΙΣΧΣΗ ΣΟΦΙΑ Κ. Paskaleva, *op. cit.*, s. 482.

²²³ S. Averincev, *La Sapienza di Dio...*, s. 7; idem, *Premudrost' Bożija postroila „dom”...*, s. 6; E. Ostašenko, *op. cit.*, s. 36, 38; P. Hunt, *op. cit.*, s. 74.

²²⁴ D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 460; E. Ostašenko, *op. cit.*, s. 38; K. Onasch, A. Schnieper, *op. cit.*, s. 134; I. Jazykowa, *op. cit.*, s. 83; P. Hunt, *op. cit.*, s. 74; A. Tradigo, *Ikony i święci prawosławni*, tłum. E. Maciszewska, Warszawa 2011, s. 89, 227.

²²⁵ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 143; J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 268; L. Uspienski, *op. cit.*, s. 195; G.V. Florovskij, *O počitanii Sofii...*; P. Balcarek, *The Image of Sophia in Medieval Russian Iconography and its Sources*, Bsl 60, 1999, s. 595; I.A. Pripačkin, *Ikonoğrafija Gospoda Iisusa Christa*, Moskva 2001, s. 73; N.A. Vaganova, *S.N. Bulgakov – „vizantijskij gumanist” XX v. (ikonografija Sofii Premudrosti i sofilogija S.N. Bulgakova)*, VPSTBI 2, 2004, s. 195; V.G. Brjuova,

(na IV w.²²⁶, przełom V i VI stulecia²²⁷, VI w.²²⁸, a nawet VI–VIII w.²²⁹), są natomiast całkowicie zgodni, że widniejącemu na nim wizerunkowi dziecięco-młodzieńczego Chrystusa towarzyszyła inskrypcja ΣΟΦΙΑ ΙΣ ΧΣ (*Mądrość Jezus Chrystus*)²³⁰.

Kolejnych przykładów ukazywania Sofii pod postacią Emmanuela dostarczają mozaiki wczesnobizantyńskie. W monasterze św. Dawida (*Hósios David*) w Tesalonice zachowała się tego typu kompozycja, datowana na przełom V i VI stulecia²³¹. Podobne przedstawienie odnajdujemy również w absydzie kościoła św. Witalisa w Rawennie (druga ćwierć VI w.)²³².

op. cit., s. 18; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 45; V. Tsamakda, *op. cit.*, s. 227; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 292; K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 474.

²²⁶ V.G. Brjusova, *op. cit.*, s. 18.

²²⁷ S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 292.

²²⁸ J. Meyendorff, *L'Iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 268; L. Uspienski, *op. cit.*, s. 195; I.A. Pripačkin, *op. cit.*, s. 73; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 195; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 45; V. Tsamakda, *op. cit.*, s. 227.

²²⁹ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 143; P. Balcarék, *op. cit.*, s. 595.

²³⁰ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 143; J. Meyendorff, *L'Iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 268; L. Uspienski, *op. cit.*, s. 195; G.V. Florovskij, *O počitanii Sofii...*; I.A. Pripačkin, *op. cit.*, s. 73; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 292; K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 474. Ze względu na fakt, iż na aleksandryjskim malowidle postać Chrystusa posiadała również parę anielskich skrzydeł, część badaczy skłonna jest identyfikować interesujący nas tu zabytek nie jako przedstawienie Emmanuela, lecz – Anioła Wielkiej Rady. Biorąc jednak pod uwagę fakt, iż ostatni z przywołanych tu motywów pojawił się w sztuce wschodniochrześcijańskiej o wiele później (najprawdopodobniej dopiero w XIII–XIV w.), tezę tę należałoby uważać za niesłuszną.

²³¹ I.F. Meyendorff, *Tema „Premudrosti”...*, s. 248; E. Kourkoutidou-Nikolaïdou, A. Tourta, *Wandering in Byzantine Thessaloniki*, Athens 1997, s. 92–93; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 61; V.G. Brjusova, *op. cit.*, s. 19; E. Jastrzębowska, *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Kraków 2008, s. 176–177; P. Hunt, *op. cit.*, s. 79. Thomas F. Mathews (T.F. Mathews, *The Cash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton–Oxford 2003, s. 119–121, 139–140) jest zdania, iż w przypadku wzmiankowanej mozaiki (datowanej przez niego na lata 425–450) mamy do czynienia z przedstawieniem Chrystusa pod postacią kobiety. To zgoła niecodzienne ujęcie tematu można – jego zdaniem – próbować uzasadnić tym, że fundatorką zabytku była niewiasta.

²³² V.G. Brjusova, *op. cit.*, s. 19.

Po Triumfie Ortodoksji omawiany motyw rozpowszechnia się głównie w malarstwie miniaturowym²³³. W rękopisie, zawierającym zbiór homilii przypisywanych tradycyjnie Janowi Chryzostomowi, datowanym na schyłek IX stulecia (obecnie w zbiorach Biblioteki Narodowej w Atenach, *Atheniensis* 211, fol. 34') wizerunek Emmanuela poprzedza tekst Pseudo-Janowego komentarza do ewangelicznej przypowieści o zagubionej drachmie (Łk 15, 8–32)²³⁴. Rozbudowane wyobrażenie Chrystusa – Logosu odnaleźć można również w dwunastowiecznym manuskrypcie, pochodzącym z monasteru św. Katarzyny na górze Synaj (Sinai. gr. 339, fol. 318') – stykamy się tu z jednym z najwcześniejszych przedstawień tronującego Emmanuela, siedzącego na tarczy, w otoczeniu symboli czterech ewangelistów (tzw. tetramorf)²³⁵. Podobna kompozycja znajduje się też w ewangeliarzu z pierwszej połowy XII w., aktualnie przechowywanym w Wenecji (Biblioteca Marciana, gr. Z 540): młodzieńczą postać Zbawiciela umiejscowiono na omawianym malowidle w owalnej mandorli, między wizerunkami istot tetramorficznych, ponad sylwetkami modlących się proroków Izajasza i Ezechiela²³⁶. Analizowany motyw powraca też na miniaturze, zdobiącej inny dwunastowieczny rękopis, znajdujący się obecnie w zbiorach Paryskiej Biblioteki Narodowej (Par. Coislin. 239)²³⁷.

Interesującym świadectwem upowszechnienia się typu ikonograficznego młodzieńczego Chrystusa – Logosu w bizantyńskiej sztuce sakralnej jest również niewielka, wykonana w technice mozaiki, ikona pochodząca ze schyłku XIII w. Wyobrażono na niej półpostaciowo Emmanuela. Wizerunek zdradza pewne wpływy kanonu przedstawiania Chrystusa – Pantokratora: postać usytuowana jest frontalnie, z prawą

²³³ E. Ostašenko, *op. cit.*, s. 36.

²³⁴ J. Meyendorff, *L'icongraphie de la Sagesse Divine...*, s. 264; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 60; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 287–288. Zdaniem N. Gawrjusina omawiana miniatura zawiera przedstawienie żeńskiej personifikacji Mądrości Bożej. N.K. Gawrjušin, *op. cit.*, s. 75.

²³⁵ S. der Nersessian, *Note sur quelques image se rattachant au thème du Christ-ANGE*, *CAr* 13, 1962, s. 211–212; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 62.

²³⁶ V.G. Brjusova, *op. cit.*, s. 24.

²³⁷ S. der Nersessian, *op. cit.*, s. 213–214; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 62.

ręką wzniesioną do błogosławieństwa. W lewej dłoni Zbawiciela można natomiast dostrzec zwój pergaminu – swoisty symbol Bożej Mądrości²³⁸.

Niezwykły wzrost zainteresowania tematyką sapiencjalną zaznacza się natomiast w ikonografii chrześcijańskiego Wschodu w XIV–XV stuleciu. Wydaje się, że korzeni tego zjawiska należy szukać przede wszystkim w zyskującej wówczas na znaczeniu w świecie bizantyńsko-prawosławnym myśli hezychastycznej²³⁹. Późnośredniowieczni twórcy, idąc krok w krok za zaproponowanym przez Grzegorza Palamasa wyobrażeniem o Mądrości jako o jednej z niestworzonych energii Bożych, zwykli bowiem przedstawiać Sofię nie tylko pod postacią Chrystusa, ale również w o wiele bardziej abstrakcyjnej formie: różnobarwnych, okrągłych, owalnych lub romboidalnych sfer, promieni czy nawet tęczy²⁴⁰.

Należy tu jednak zaznaczyć, że tendencja do ukazywania postaci Chrystusa – Sofii w świetlistej mandorli nie pojawiła się w sztuce bizantyńskiej dopiero w epoce kontrowersji hezychastycznych. Badaczka zagadnienia, Priscilla Hunt jest zdania, iż maniera, którą proponuje określać mianem „mądrościowej ikonografii światła” (*the wisdom iconography of light*), wytworzyła się na interesującym nas gruncie znacznie wcześniej, tzn. w drugiej połowie V/VI w. i rozwijała pod bezpośrednim wpływem sofijnych koncepcji Pseudo-Dionizego Areopagity²⁴¹. Jej reminiscencje odnaleźć można chociażby na pochodzącej z końca VI stulecia mozaice, zdobiącej absydę kościoła Najświętszej Marii Panny w monasterze na górze Synaj. Mamy w jej przypadku do czynienia z jednym z najstarszych zachowanych do naszych dni przedstawień sceny Przemienienia:

²³⁸ *Byzantine Art in the Collections of Soviet Museums*, ed. A. B a n k, Leningrad 1977, tabl. 262.

²³⁹ J. M e y e n d o r f f, *L'icongraphie de la Sagesse Divine...*, s. 262; i d e m, *O vizantijskom isichazme...*, s. 298; L. U s p i e n s k i, *op. cit.*, s. 193–200; P. H u n t, *op. cit.*, s. 100.

²⁴⁰ D. F i e n e, *op. cit.*, s. 473; *Muzej Drevnerusskogo Iskusstva imeni Andreja Rubleva*, red. A. A. S a l t y k o v, Leningrad 1989, s. 30–31; L. L i f š i c, *La Sapienza...*, s. 63; i d e m, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 15; P. H u n t, *op. cit.*, s. 100–101.

²⁴¹ P. H u n t, *op. cit.*, s. 57, 71, 77.

masywną figurę Zbawiciela otacza kilka owalnych koncentrycznych kręgów, z których zdają się wydobywać promienie jasnego światła²⁴².

Podobne wyobrażenia pojawiają się także po Triumfie Ortodoksji. W scenie Wniebowstąpienia Pańskiego, ukazanej na mozaice, umiejscowionej w głównej kopule świątyni Hagia Sofia w Tesalonice (schyłek IX w.) postać Syna Bożego wpisana została w okrągłą, ciemnobłękitną sferę. Można również przypuszczać, iż łuk, na którym zasiada tronujący Chrystus, jest tu w gruncie rzeczy niezwykle schematycznym przedstawieniem tęczy²⁴³. Identyczny motyw zdobi wnętrze kopuły soboru sofijskiego w Ochrydzie. Na wykonanym ok. 1056 r. malowidle odnajdujemy portret Chrystusa – Sofii, umiejscowiony wśród koncentrycznych, bładoniebieskich kręgów²⁴⁴.

Widać zatem wyraźnie, iż już w okresie średniobizantyńskim wyodrębniło się kilka typów ikonograficznych, na których sofijna symbolika światła zajmowała miejsce szczególne. Mowa tu przede wszystkim o scenie Przemienienia i Wniebowstąpienia. Jeśli zaś weźmiemy pod uwagę charakterystyczne dla wielu myślicieli hezychastycznych nauczanie o „światłości Taboru” – objawieniu energii i mocy Stwórcy, osobiście doświadczonym przez apostołów w chwili Przemienienia Chrystusa, nie zdziwi nas również fakt, iż pierwszy z wymienionych wyżej motywów cieszył się ogromną wprost popularnością w bizantyńsko-prawosławnej sztuce sakralnej XIV–XV w.²⁴⁵ Jak pisze jeden z badaczy malarstwa wschodniochrześcijańskiego:

Dla hezychastów przemienienie Chrystusa było nie tylko dowodem Jego ostatecznego zmartwychwstania, ale także poznawalności Boga. Apostołowie na górze Tabor mogli na własne oczy zobaczyć Boskie światło.

²⁴² Z. V. Udal'cova, *Razvitie istoričeskoj mysli*, [in:] *Kuľtura Vizantii...*, s. 177; P. Hunt, *op. cit.*, s. 80.

²⁴³ E. Kourkoutidou-Nikolaïdou, A. Tourta, *op. cit.*, s. 204, 206–209; O. S. Popova, *Obraz Christa...*, s. 22–23.

²⁴⁴ D. Talbot Rice, *Fresques médiévales en Yougoslavie*, Milano 1963, s. 8, tabl. 1.

²⁴⁵ V. Ličačeva, *op. cit.*, s. 283; I. Jazykova, *op. cit.*, s. 136–137; P. Hunt, *op. cit.*, s. 110.

W świetle Słowa, które stało się ciałem, na górze po prawej stronie ukazuje się Mojżesz, który też oglądał Boga i prorok Eliasz. Mają oni świadczyć, że Chrystus jest Bogiem, który kiedyś przemówił przez prawa i proroków²⁴⁶.

Za na swój sposób wzorcowe dla wielu późniejszych wyobrażeń tego typu ujęcie tematu Przemienienia uznać można miniaturę, zdobiacą powstałą w latach 1371–1375 manuskrypt, zawierający pisma teologiczne cesarza–hezychasty, Jana VI Kantakuzena (Par. 1242, fol. 92')²⁴⁷. Wokół figury Zbawiciela odnajdujemy tu nieomal wszystkie elementy, składające się na „mądrościową ikonografię światła”: dwie koncentryczne okrągłe sfery, wydobywające się z postaci Chrystusa promienie (zdające się porażać trzech apostołów, wyobrażonych w dolnej partii malowidła) oraz charakterystyczny dla sztuki późnośredniowiecznej ośmiokątny nimb, przypominający swym kształtem dwa nałożone na siebie romby, o lekko zakrzywionych i wydłużonych bokach, przez wielu historyków sztuki interpretowany jako swoisty „znak Sofii” – atrybut przynależny jedynie przedstawieniom Boga Ojca, Zbawiciela i upersonifikowanej Mądrości Bożej²⁴⁸.

Omówione wyżej symbole pojawiać się będą na wielu ikonach bizantyńskich i słowiańskich, powstałych u schyłku średniowiecza, szczególnie zaś w scenach Przemienienia Pańskiego²⁴⁹, Wniebowstąpienia²⁵⁰ oraz

²⁴⁶ A. F a l u d y, *Malarstwo bizantyńskie*, tłum. A. C i e ś l a, Warszawa 1984, s. 156.

²⁴⁷ S. d e r N e r s e s s i a n, *op. cit.*, s. 214; A. F a l u d y, *op. cit.*, tabl. 47; V. L i c h a č e v a, *op. cit.*, s. 283, 285; P. H u n t, *op. cit.*, s. 111.

²⁴⁸ D. F. F i e n e, *op. cit.*, s. 473; P. H u n t, *op. cit.*, s. 112.

²⁴⁹ Reprodukcyjne ikony Przemienienia Pańskiego znajdzie Czytelnik w następujących publikacjach: V. N. L a z a r e v, *Stranicy istorii novgorodskoj živopisi. Dvustoronnie tabletki iz sobora sv. Sofii v Novgorode*, Moskwa 1977, tabl. 22; *Novgorod Icons 12th–17th century*, ed. D. L i k h a c h o v, Leningrad 1980, tabl. 100–102 (ikona nowogrodzka z ostatniej ćwierci XV w.); S. I. M a s l e n i c y n, *Jaroslavskaja ikonopis'*, Moskwa 1983, tabl. 25 (ikona jarosławska, wykonana ok. 1516 r.); E. S m i r n o w a, *Moskauer Ikonen des 14. bis 17. Jahrhunderts*, Leningrad 1989, tabl. 34–38 (ikona moskiewska z 1403 r.); A. T r a d i g o, *op. cit.*, s. 125 (ikona nowogrodzka z drugiej połowy XV w.).

²⁵⁰ Późnośredniowieczne ikony Wniebowstąpienia reprodukowano m.in. w: V. N. L a z a r e v, *op. cit.*, tabl. 18; *Novgorod Icons...*, tabl. 197 (ikona nowogrodzka z połowy XVI w.); A. T r a d i g o, *op. cit.*, s. 150 (ikona moskiewska z połowy XV w.).

Zstąpienia Chrystusa do Otchłani²⁵¹. W późniejszym okresie (XV–XVI w.) dostrzeżemy je również na przedstawieniach Bogurodzicy²⁵² oraz – rzecz jasna – Sofii, upostaciowionej Mądrości.

Wraz z myślą hezychastyczną ikonografia Chrystusa – Emmanuela – Mądrości Bożej upowszechniła się również na obszarze *Slavia Orthodoxa*. Przed przystąpieniem do analizy zabytków, powstałych na tym gruncie, należy jednak z całą mocą podkreślić jeden podstawowy fakt: chociaż w dotychczasowych wywodach koncentrowaliśmy się głównie na źródłach proveniencji bizantyńskiej, nie należy wyprowadzać z tego wniosku, iż chrystologiczna interpretacja obrazu starotestamentowej upostaciowionej Mądrości była całkowicie nieznaną twórcom prawosławno-słowiańskim. Wprost przeciwnie, niektórzy badacze zagadnienia skłonni są utrzymywać, iż wielu tamtejszych intelektualistów, nierzadko wykształconych na terytorium cesarstwa i tym samym relatywnie dobrze zaznajomionych z patrystyczną wykładnią Pisma Św., nie miało żadnych wątpliwości, że Sofia to Jezus Chrystus²⁵³.

Dla przykładu: piastujący w połowie XII w. godność metropolity kijowskiego Klemens Smolatycz (Rusin z pochodzenia), komentując w liście do prezbitera Tomasza słynny fragment z Księgi Przysłów, mówiący o Mądrości budującej sobie dom (Prz 9, 1–5), stwierdza wprost, iż pojawiające się w analizowanym passusie wyobrażenie upersonifikowanej Sofii należy rozumieć jako symbol Chrystusa, wcielonego w ciało człowieka za sprawą Bogurodzicy²⁵⁴:

²⁵¹ Reprodukcje zachowanych przedstawień tego typu znajdują się w: *Novgorod Icons...*, tabl. 118–119 (ikona nowogrodzka z ostatniej ćwierci XV w.); A. T r a d i g o, *op. cit.*, s. 143 (ikona nowogrodzka z drugiej połowy XV w.).

²⁵² V. N. L a z a r e v, *op. cit.*, tabl. 25; *Novgorod Icons...*, tabl. 158; E. S m i r n o w a, *op. cit.*, tabl. 186–187; A. T r a d i g o, *op. cit.*, s. 197.

²⁵³ G. P. F e d o t o v, *The Russian Religious Mind*, vol. I, *Kievan Christianity the 10th to the 13th centuries*, Cambridge 1966, s. 65–66; N. K. G a v r j u š i n, *op. cit.*, s. 72; L. L i f š i c, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 9.

²⁵⁴ G. P. F e d o t o v, *op. cit.*, s. 66; N. K. G a v r j u š i n, *op. cit.*, s. 72; L. L i f š i c, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 9; N. A. V a g a n o v a, *op. cit.*, s. 196.

Се бо глаголетъ Соломонъ — премъдрость созда себѣ храмъ: премъдрость есть Божество, а храмъ — человечество, аки во храмъ бо вселися въ плоть, юже приять отъ пречистыя Владычица наша Богородица истинныи нашъ Христосъ Богъ²⁵⁵.

Mądrością Bożą nazywa Zbawiciela – w nawiązaniu do wspomnianego wyżej po wielokroć wersetu z pierwszego listu św. Pawła Apostoła do Koryntian (1 Kor 1, 24) – także czternastowieczny myśliciel i patriarcha Kościoła bułgarskiego: Eutymiusz Tyrnowski, na kartach żywotu obszernego św. Hilariona Megleńskiego²⁵⁶.

Co więcej, zdaje się być uzasadnionym przypuszczenie, iż ikonograficzny motyw Chrystusa – Emmanuela nie tylko rozpowszechnił się w sztuce prawosławnych Słowian już w XI–XII w., ale również uchodził – przynajmniej na Rusi – za jeden ze sposobów malarskiego przedstawienia Mądrości Bożej. Dowodu na poparcie niniejszej tezy dostarcza zwłaszcza staroruska sfragistyka. Na pieczęciach arcybiskupów nowogrodzkich: Dałmata (zm. 1273 r.) oraz Klemensa (zm. 1299 r.) odnajdujemy niepozostawiającą żadnych wątpliwości interpretacyjnych kompozycję: obok przedstawienia Emmanuela w medalionie, umieszczonego na piersi Bogurodzicy, wyobrażonej w pozycji orantki (zgodnie ze schematem niezwykle popularnego na Rusi typu ikonograficznego Bogurodzicy Znak (Знамение), który ze względu na swe sofijne konotacje zostanie wyczerpująco omówiony w kolejnym rozdziale) widnieje napis: **СО-ФИ[ТА]**²⁵⁷.

Spośród „hezychastycznych” wizerunków Chrystusa – Mądrości, powstałych na obszarze *Slavia Orthodoxa*, na szczególną uwagę zasługuje natomiast zwłaszcza jeden zabytek, tj. zdobiąca odwrocie ikony Matki Bożej Katafigi i św. Jana Ewangelisty, wykonanej ok. 1395 r. dla monasteru w Poganowie, kompozycja przedstawiająca wizję proroków Ezechiela

²⁵⁵ Klemens Smolatyč, s. 121.

²⁵⁶ Eutymiusz Tyrnowski, *Żywot Hilariona Megleńskiego*, s. 96.

²⁵⁷ V.L. Janin, *Aktovyje pečati Drevnej Rusi X–XV vv.*, t. II, *Novgorodskie pečati XIII–XV vv.*, Moskwa 1970, s. 46–47, tabl. 10, 62–63; N.K. Gavrjušin, *op. cit.*, s. 73; A.Lukašov, *Predislovie...*, s. 31; I.Šalina, *op. cit.*, s. 82; A.Deyneka, *op. cit.*, s. 38, 43.

i Habakuka (niekiedy określana również w literaturze przedmiotu jako „Cud w monasterze Chrystusa Latoma”)²⁵⁸. Na swój sposób przypomina ona omówione wyżej miniatury, zdobiące manuskrypty bizantyńskie z XII stulecia. Centralne miejsce zajmuje w niej figura tronującego Emmanuela, umiejscowiona w sferze, składającej się z siedmiu koncentrycznych kręgów w różnych odcieniach błękitu. W czterech rogach mandorli wyobrażono symbole ewangelistów (tetramorf), zaś w dolnej partii ikony – pochyłone w modlitewnym geście postacie proroków²⁵⁹. Warto podkreślić jeszcze jeden szczegół: Chrystus – Logos zasiada i wspiera swe stopy na tęczy – symbolu Bożej Mądrości²⁶⁰.

W XIV stuleciu pojawia się też w programie ikonograficznym wystroju wnętrza bałkańskich świątyni zgoła unikalna kompozycja, określana przez historyków sztuki jako „Chrystus – Mądrość i siedem darów Ducha Św.” Genety interesującego nas tu motywu do tej pory nie udało się badaczom jednoznacznie określić. Część z nich przypuszcza, że źródłem inspiracji dla słowiańskich malowideł mogło być przedstawienie, zdobiące kopułę baptysterium św. Marka w Wenecji (XIV w.)²⁶¹.

Za najwcześniejszy wizerunek tego typu, znany z obszaru Bałkanów, wypada natomiast uznać malowidło, umiejscowione w kopule tzw. wieży Chrelja, wzniesionej w obrębie słynnego monasteru Ryłskiego (Bułgaria) w 1335 r.²⁶² Widzimy na nim smukłą postać Chrystusa – Emmanuela

²⁵⁸ A. G r a b a r, *Sur les sources des peintres byzantins des XIII^e et XIV^e siècles*, CAr 12, 1962, s. 363–365; K. W e i t z m a n n, M. C h a t z i d a k i s, K. M i a t e v, S. R a d o j č i ć, *Frühe Ikonen. Sinai. Griechenland. Bulgarien. Jugoslavien*, Sofia–Belgrad 1972, tabl. 105; *Tysiąc lat ikony bułgarskiej IX–XIX w. Katalog wystawy ze zbiorów bułgarskich*, red. L. P r a s z k o w, Warszawa 1978, tabl. 20 b; *Icones de Serbie et de Macédoine*, ed. S. R a d o j č i ć, Zagreb b.d.w., tabl. 60; A. T r a d i g o, *op. cit.*, s. 90.

²⁵⁹ *Tysiąc lat ikony bułgarskiej...*, s. 29; A. T r a d i g o, *op. cit.*, s. 90.

²⁶⁰ *Tysiąc lat ikony bułgarskiej...*, s. 29.

²⁶¹ P. M i j o v i ć, *op. cit.*, s. 79; S. Z o l o t a r e v, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 283.

²⁶² D. P a n a j o t o v a, *Bułgarskaja monumental'naja živopis' XIV veka*, Sofija 1966, s. 109; P. M i j o v i ć, *op. cit.*, s. 73–75; L. P r a š k o v, *Chreleva bašnja Rił'skogo monastyryja i ee stenopis'*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo. Zarubežnyje svjazi*, Moskva 1975, s. 148 (artykuł ten jest streszczeniem monografii: L. P r a š k o v, *Chrel'ovata kula: istorija, architektura, živopis'*, Sofija 1973); J. M e y e n d o r f f, *Wisdom–Sophia...*, s. 394; i d e m,

z gwiazdzistym nimbem wokół głowy, zasiadającego na tęczy, w centrum kolistej mandorli. Dookoła Jego sylwetki dostrzec można siedem drobnych (najprawdopodobniej kobiecych) figur, interpretowanych przez historyków sztuki jako personifikacje darów Ducha Św. lub też – nawiązanie do starotestamentowego obrazu domu Mądrości wspierającego się na siedmiu kolumnach²⁶³. Warto podkreślić, iż według nauczania Kościoła jednym z dobrodziejstw Ducha Św. jest mądrość²⁶⁴. Analizowane malowidło posiadałoby zatem czytelne przesłanie sofijne: Chrystus, hipostatyczna Mądrość Boża jest jedynym źródłem wszelkiego ludzkiego poznania.

Podobną kompozycję zamieszczono w kopule cerkwi św. Demetriusza, znajdującej się w obrębie tzw. monasteru Markowego, wzniesionego w pobliżu Skopje (Macedonia) ok. 1370 r.²⁶⁵ Chrystus – Emmanuel

Tema „Premudrosti”..., s. 246–248; M.V. Marini Clarelli, *Personificazioni, metafore e allegorie nell'arte paleologa*, [in:] *L'arte di Bisanzio e l'Italia al tempo del Paleologi 1261–1453*, ed. A. Iacobini, M. della Valle, Roma 1999, s. 59; L. Lifšic, *La Sapienza...*, s. 58; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 60; L. Lifšic, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 11; idem, *Premudrost' v ruskoj ikonopisi*, VV 61, 2002, s. 141; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 196; I.M. Đorđević, *Darovi Svetog Ducha u proskomidiji Bogorodičine crkve u Morači*, [in:] *The Monastery of Morača*, ed. B. Tođić, D. Popović, Belgrade 2006, s. 196–197, 205; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 284, 289; K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 479.

²⁶³ P. Mijović, *op. cit.*, s. 74; L. Praškov, *Chreleva bašnja...*, s. 152–153; J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 394; L.I. Mavrodinova, *Stennata živopis v Bălgarija do kraja na XIV v.*, Sofija 1995, s. 69, 87; M.V. Marini Clarelli, *op. cit.*, s. 59; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 60; L. Lifšic, *Premudrost'...*, s. 141; I.M. Đorđević, *op. cit.*, s. 197; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 289.

²⁶⁴ Warto w tym miejscu nadmienić, iż na późniejszych przedstawieniach tego rodzaju jednej z otaczających figurę Chrystusa – Sofii postaci towarzyszy zazwyczaj inskrypcja *duch mądrości*, np. Д[оу]хъ прѣмвѣдростѣ [и] – na malowidle w monasterze w Morači oraz Д[оу]хъ прѣмвѣдростѣ – na wizerunku zachowanym w monasterze św. Mikołaja w Nikolju. I.M. Đorđević, *op. cit.*, s. 200.

²⁶⁵ S. Radojčić, *Freske Markovog Manastira...*, s. 220; J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 266; A. Grabar, *op. cit.*, s. 377, 379; P. Mijović, *op. cit.*, s. 78; L. Praškov, *Chreleva bašnja...*, s. 155; L.M. Evseeva, *Dve simboličeskie kompozicii...*, s. 139; J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 394; idem, *Tema „Premudrosti”...*, s. 246; L. Lifšic, *La Sapienza...*, s. 58; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 195; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 60; L. Lifšic, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 11; idem, *Premudrost'...*, s. 141; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 196; I.M. Đorđević,

siedzi tu na tęczy, obie dłonie unosząc w geście błogosławieństwa. Spowijają go ciemnobłękitne szaty. Pod jego stopami widoczne są dwa purpurowe anioły – trony. Postać Zbawiciela otacza wypełniona gwiazdami sfera. Na jej otoku odnajdujemy piętnaście figur anielskich (siedem antropomorficznych, symbolizujących zapewne – podobnie jak miało to miejsce w wieży Chrelja – dary Ducha Św. oraz osiem sześcioskrzydłych serafinów), a także jedną tajemniczą sylwetkę kobiecą²⁶⁶. Przedstawieniu towarzyszy grecki napis, jednoznacznie identyfikujący Chrystusa jako inkarnację Logosu i Sofii: ἡ ἐνυπόστατος Θεοῦ λόγου σοφία²⁶⁷. Analogiczne wyobrażenie pojawia się jeszcze w kilku miejscach na Bałkanach²⁶⁸, m.in. w proskomidionie cerkwi monasteru w miejscowości Morača na obszarze Czarnogóry (po 1617 r.)²⁶⁹ oraz w monasterze św. Mikołaja w Nikolju (1697 r.)²⁷⁰.

op. cit., s. 196–197, 207; S. Z o l o t a r e v, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 284, 289; K. P a s k a l e v a, *op. cit.*, s. 476.

²⁶⁶ S. R a d o j č i ć, *Freske Markovog Manastira...*, s. 220; L. P r a š k o v, *Chreleva bašnja...*, s. 155; J. M e y e n d o r f f, *Wisdom–Sophia...*, s. 394; L. M. E v s e e v a, *Pir Premudrosti...*, s. 195–196; O. È t i n g o f, *op. cit.*, s. 60; I. M. Đ o r đ e v i ć, *op. cit.*, s. 196–197; S. Z o l o t a r e v, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 289; S. K o r u n o v s k i, E. D i m i t r o v a, *Painting and Architecture in Medieval Macedonia. Artists and Works of Art*, Skopje 2011, s. 131.

²⁶⁷ S. R a d o j č i ć, *Freske Markovog Manastira...*, s. 220; J. M e y e n d o r f f, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 266; P. M i j o v i ć, *op. cit.*, s. 78; J. M e y e n d o r f f, *Wisdom–Sophia...*, s. 394; I. M. Đ o r đ e v i ć, *op. cit.*, s. 197; S. Z o l o t a r e v, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 289; K. P a s k a l e v a, *op. cit.*, s. 476.

²⁶⁸ Warto tu nadmienić, że niektórzy historycy sztuki dopatrują się podobieństw między omówionymi powyżej bałkańskimi kompozycjami, a przedstawieniem, utrwalonym na malowidle z gruzińskiego monasteru Zarzma (połowa XIV w.). Odnajdujemy tu unikalne wyobrażenie Chrystusa – Emmanuela o potrójnym obliczu. J. M e y e n d o r f f, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 272; L. M. E v s e e v a, *Dve simboličeskie kompozicii...*, s. 134–146; J. M e y e n d o r f f, *Wisdom–Sophia...*, s. 394; i d e m, *Tema „Premudrosti” ...*, s. 246.

²⁶⁹ S. R a d o j č i ć, *Freske Markovog Manastira...*, tabl. 5; L. P r a š k o v, *Chreleva bašnja...*, s. 156; L. L i f š i c, *La Sapienza...*, s. 58; i d e m, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 11; i d e m, *Premudrost' ...*, s. 141; I. M. Đ o r đ e v i ć, *op. cit.*, s. 199–211; S. Z o l o t a r e v, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 284, 289–290; K. P a s k a l e v a, *op. cit.*, s. 484.

²⁷⁰ I. M. Đ o r đ e v i ć, *op. cit.*, s. 197, 206, 209; K. P a s k a l e v a, *op. cit.*, s. 484.

Rozwój sapiencjalnej ikonografii Chrystusa w XIV–XV w. zaowocował również na obszarze prawosławno-słowiańskim wykształceniem się całkowicie nowych motywów przedstawieniowych. Spośród nich na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza typ tzw. Zbawiciela na Mocach (Спас в Силах), stanowiący – zdaniem wielu znawców przedmiotu – oryginalny, staroruski wariant bizantyńskiego Pantokratora²⁷¹. Chyba można zaryzykować stwierdzenie, iż ikony tego rodzaju są syntezą nieomal wszystkich elementów ikonografii Chrystusa – Sofii, które wykształciły się w sztuce wschodniochrześcijańskiej na przestrzeni wieków. Bazując na kanonie przedstawiania Władcy Wszechrzeczy, wizerunki Zbawiciela na Mocach zawierają w sobie bowiem również symbolikę zapożyczoną z wyobrażeń Emmanuela i wizji prorockich: Izajasza (Iz 6, 1–4) oraz Ezechiela (Ez 1, 4–28), wzbogaconą o motywy apokaliptyczne (Ap 4, 2–9) oraz abstrakcyjne elementy tzw. „mądrościowej ikonografii światła”²⁷².

Ikony typu „Zbawiciel na Mocach” – z których najwcześniejsze pojawiają się w sztuce Rusi Moskiewskiej u schyłku XIV w. i wiązane są z twórczością Teofanesa Greka, aktywnego na obszarze wschodniosłowiańskim od ok. 1378 r.²⁷³ – charakteryzują się zadziwiającą wprost jednorodnością. W centrum kompozycji znajduje się, rzecz jasna, tronujący Chrystus, trzymający w lewej dłoni otwartą księgę, prawą zaś wykonujący gest błogosławieństwa. Jego postać ujęta jest w skomplikowany system mandorli: obowiązkowym elementem jest tu charakterystyczny ośmiokątny nimb, złożony z dwóch nałożonych na siebie rombów, przedzielonych zazwyczaj owalną sferą w kontrastowym kolorze²⁷⁴ (zdarzają się oczywiście wyjątki od

²⁷¹ D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 474–475; S.S. Averincev, *Premudrost' Bożija postroiła „dom”...*, s. 5; N.N. Bachareva, *Sofijnye motivy...*, s. 31; P. Hunt, *op. cit.*, s. 76, 106–107; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 230.

²⁷² D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 475; S.S. Averincev, *Premudrost' Bożija postroiła „dom”...*, s. 5–6; E. Ostašenko, *op. cit.*, s. 38; P. Hunt, *op. cit.*, s. 106–107; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 230.

²⁷³ D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 475; E. Smirnowa, *op. cit.*, tabl. 12–13; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 230.

²⁷⁴ D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 475; P. Hunt, *op. cit.*, s. 106–107. Staroruskie ikony Zbawiciela na Mocach były wielokrotnie reprodukowane, m.in. w następujących publikacjach: T.V. Nikołeva, *Drevnerusskaja živopis' Zagorskogo muzeja*, Moskwa 1977,

tej reguły, np. na ikonie nowogrodzkiej z XVI w., pochodzącej z monasteru św. Mikołaja w Moskwie, postać Zbawiciela otacza jedynie poczwórny okrąg²⁷⁵. Z figury Pantokratora wydobywają się jaskrawe płomienie. W czterech rogach ośmiokątnego nimbu można dostrzec nawiązujące do wizji proroka Ezechiela zwierzęta tetramorficzne²⁷⁶. Pewnym *novum* jest natomiast wpisanie w kompozycję sofijno-chrystologiczną sylwetek aniołów pierwszej triady – otaczającą Syna Bożego owalną mandorłę wypełniając postacie serafinów i cherubinów, pod Jego stopami zaś znajdują się zazwyczaj dwa trony²⁷⁷. Stała jest również kolorystyka przedstawienia: dominują barwy ciepłe, tradycyjnie kojarzone z ogniem i światłem – atrybutami Mądrości i Mocy Bożej, tj. czerwienie, żółcie i złoto. I tu jednak możemy spotkać wyjątki, np. na miniaturze z ewangeliarza, wykonanego dla monasteru Spaso-Andronikowskiego w Moskwie na początku XV w., widzimy wizerunek typu „Zbawiciel w Mocach”, na którym nimby wokół Chrystusa wykonano, posługując się jedynie gamą błękitów²⁷⁸.

Pod koniec średniowiecza upowszechnia się również (głównie na obszarze *Slavia Orthodoxa*) tendencja do przedstawiania Zbawiciela

tabl. 2 (ikona z ikonostasu soboru Trójcy Św., 1425–1427); G.I. Vzdornov, *Iskusstvo knigi v Drevnej Rusi. Rukopisnaja kniga Severo-Vostočnoj Rusi XII–načala XV vv.*, Moskwa 1980, tabl. 61 (miniatura z ewangeliarza typu *aprakos ze Spaso-Andronikowskiego Monasteru w Moskwie, początek XV w.*), 86 (miniatura z tzw. ewangeliarza Perejasławskiego, 1389–1425); S.I. Maslennicyn, *op. cit.*, tabl. 22 (ikona z ikonostasu soboru Przemienienia w monasterze Spaskim w Jarosławiu, ok. 1516 r.); O. S. Popowa, *Altrussische Buchmalerei 11. bis Anfang 16. Jahrhundert*, Leningrad 1984, tabl. 30 (miniatura z Perejasławskiego ewangeliarza); *Muzej Drevmeruskogo Iskusstva...*, tabl. 51 (ikona z początku XVI w.); E. Smirnowa, *op. cit.*, tabl. 12–13 (ikona moskiewska z końca XIV w. z warsztatu Teofanesa Greka), 105 (ikona z ikonostasu soboru Trójcy Św., 1425–1427), 128–129 (ikona z ikonostasu, ok. 1497); A. Tradigo, *op. cit.*, s. 230 (ikona nowogrodzka z monasteru św. Mikołaja w Moskwie, XVI w.), 231 (ikona z warsztatu Andrzeja Rublowa, ok. 1410).

²⁷⁵ A. Tradigo, *op. cit.*, s. 230.

²⁷⁶ D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 475; P. Hunt, *op. cit.*, s. 106–107; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 230–231.

²⁷⁷ P. Hunt, *op. cit.*, s. 106–107; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 231.

²⁷⁸ G.I. Vzdornov, *op. cit.*, tabl. 61; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 456.

– hipostatycznej Mądrości Bożej pod postacią anioła. Typ ten przyjęto w literaturze przedmiotu określać mianem Anioła Wielkiej Rady (Ангел Великого Совета) lub też Chrystusa Święte Milczenie (Христ Благое Молчание)²⁷⁹. Jego źródeł teologicznych należy szukać w Starym Testamencie, przede wszystkim w wizjach proroka Izajasza (Iz 9, 6; 42, 2; 53, 5–7) i Malachiasza (Ml 3,1)²⁸⁰. Aniołem Wielkiej Rady określali również Chrystusa niektórzy ze wschodnich Ojców Kościoła. Dla przykładu: Pseudo-Dionizy Areopagita na kartach swego traktatu *Hierarchia niebiańska* stwierdza wprost, iż *sam Jezus z racji wykonywanych dla nas dobroczynnych i zbawczych dzieł znalazł się również w zastępie niebiańskich zwiastunów i został nazwany Aniołem Wielkiej Rady*²⁸¹. Pogląd ten przytacza również Maksym Wyznawca²⁸². Zdaniem Teodora Studyty natomiast omawiany tytuł może być odnoszony do osoby Zbawiciela przede wszystkim z tego względu, iż wielokrotnie na kartach Pisma Św. słyszymy o usługach świadczonych Mu przez istoty niebiańskie²⁸³.

Rozwój tradycji przedstawiania Chrystusa pod postacią anioła umożliwiło jednak dopiero rozluźnienie obowiązujących w Kościele wschodnim przepisów ikonograficznych, bazujących na 82. kanonie soboru *in Trullo*,

²⁷⁹ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 266; S. der Nersessian, *op. cit.*, s. 209; L.M. Evseeva, *Dve simboličeskie kompozicii...*, s. 142; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 460; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 599; L. Liščic, *La Sapienza...*, s. 59; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 62; L. Liščic, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 11; E. Ostašenko, *op. cit.*, s. 38; I.A. Pripačkin, *op. cit.*, s. 72; K. Onasch, A. Schnieper, *op. cit.*, s. 138; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 44; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 290; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 226.

²⁸⁰ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 266; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 62; K. Onasch, A. Schnieper, *op. cit.*, s. 138; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 290; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 226.

²⁸¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, IV, 4 (tłum. M. Dzielska, s. 90). J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 268; O. Popova, *Il volto di Cristo...*, s. 20; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 62; O.S. Popova, *Obraz Christa...*, s. 18; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 290–291; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 226.

²⁸² S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 291.

²⁸³ Teodor Studyta, 10, kol. 741. O. Ètingof, *op. cit.*, s. 62.

zgodnie z którym Syna Bożego należało wyobrażać jedynie w Jego „historycznej”, cielesnej postaci Jezusa z Nazaretu²⁸⁴. Najprawdopodobniej pierwsze wizerunki Anioła Wielkiej Rady pojawiły się na Bałkanach na przełomie XIII–XIV stulecia²⁸⁵. Za najwcześniejsze istniejące przedstawienie tego typu należy uznać malowidło z cerkwi św. Klemensa w Ochrydzie, datowane na 1294/1295 r.²⁸⁶ Widzimy tu pełnopostaciową figurę anielską, trzymającą w lewej dłoni krzyż i otwartą księgę, prawą rękę zaś podnoszącą w geście błogosławieństwa²⁸⁷. Podobny wizerunek możemy również odnaleźć w cerkwi Bogurodzicy Miłosiernej nad jeziorem Prespa, wzniesionej w latach 1409–1410 oraz w monasterze Pantanassa w Mistrze²⁸⁸.

Na zakończenie należy podkreślić jeszcze jeden fakt: wyobrażenia Chrystusa pod postacią Anioła Wielkiej Rady niezwykle trudno poddają się identyfikacji i interpretacji. Bardzo często nie jesteśmy nawet w stanie jednoznacznie określić, czy dane malowidło przedstawia jednego z aniołów, symboliczną wizję Zbawiciela, czy też – co szczególnie istotne z punktu widzenia tematu niniejszej pracy – upersonifikowaną Mądrość Bożą.



²⁸⁴ L. Uspienski, *op. cit.*, s. 61–67, 130; O. Popova, *Il volto di Cristo...*, s. 20; eadem, *Obraz Christa...*, s. 18; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 291.

²⁸⁵ J. Meyendorff, *L'icongraphie de la Sagesse Divine...*, s. 268; L.M. Evseva, *Dve simboličeskie kompozicii...*, s. 142; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 599; I.A. Pripačkin, *op. cit.*, s. 72; K. Onasch, A. Schnieper, *op. cit.*, s. 138.

²⁸⁶ S. Radojčić, *Freske Markovog Manastira...*, s. 223; S. der Nersessian, *op. cit.*, s. 209–210, 215; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 599; I.A. Pripačkin, *op. cit.*, s. 73; K. Onasch, A. Schnieper, *op. cit.*, s. 138.

²⁸⁷ A. Grabar, *op. cit.*, s. 376, 378; S. der Nersessian, *op. cit.*, s. 209–210, 215; K. Onasch, A. Schnieper, *op. cit.*, s. 138.

²⁸⁸ S. der Nersessian, *op. cit.*, s. 214; E. Ostašenko, *op. cit.*, s. 39; L. Liščic, *Premudrost'...*, s. 146.

2. Duch Święty jako Sofia w tradycji bizantyńskiej

Chociaż utożsamienie Mądrości Bożej z Chrystusem można uznać za zjawisko niezwykle rozpowszechnione w kulturze bizantyńskiej, nie sposób nie zauważyć, iż jednocześnie na interesującym nas tu gruncie pojawiały się próby odmiennej interpretacji obrazów, utrwalonych na kartach starotestamentowych Ksiąg Sapiencjalnych. Wątkiem, któremu należałoby poświęcić choć trochę miejsca w tym punkcie narracji, jest zatem – zauważalna w pismach kilku wschodnich Ojców Kościoła – tendencja do łączenia osoby Sofii z trzecią hipostazą Trójcy – Duchem Świętym.

Koncepcja ta znajduje relatywnie słabe uzasadnienie teologiczne w Piśmie Św. Zasadniczo w przekazie nowotestamentowym nie odnajdujemy ani jednego passusu, w którym Trzecia Osoba zostałaby *explicite* nazwana Mądrością. Pewne konotacje sofijne zawiera jedynie fragment z pierwszego listu Pawła Apostoła do Koryntian, w którym czytamy o mądrości i wiedzy jako o darach Ducha (1 Kor 12, 8).

Gdzie zatem należałoby szukać źródeł interesującego nas tu fenomenu? Markus Osterrieder jest zdania, że tendencja do utożsamiania Sofii z Trzecią Hipostazą, pojmowaną jako pierwiastek żeński w Trójcy Św. (przedstawiany pod postacią gołębiczy, a niekiedy nawet określany w źródłach narratywnych mianem Matki) pojawiła się w okresie wczesnochrześcijańskim na terytorium Syrii²⁸⁹. Pogląd ten zdaje się wspierać fakt, iż pierwszym myślicielem, który utożsamił w swych pismach Mądrość Bożą z Duchem Świętym, był najprawdopodobniej twórca wywodzący się właśnie z tego obszaru – Teofil z Antiochii (zm. ok. 186 r.)²⁹⁰.

²⁸⁹ M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 13, 20–21; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 132.

²⁹⁰ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 121; L.P. Karsavin, *op. cit.*, s. 45; M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża...*, s. 46, 154; *Protokoły seminarow...*, s. 123; V. Galuško, N. Dajnovič, *op. cit.*; P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 287, 289; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 240; J.F. Nash, *op. cit.*, s. 32, 35.

Identyfikację tę odnajdujemy w najśłynniejszym dziele biskupa Antiochii, znanym w literaturze przedmiotu jako *Do Autolika* (*Ad Autolicum*). Sapiencjalna interpretacja postaci Ducha Świętego została w nim wpleciona w szersze rozważania teologiczne na temat istoty Trójcy i roli, jaką odegrały poszczególne jej hipostazy w dziele stworzenia uniwersum. Teofil stwierdza na kartach swego traktatu wielokrotnie, iż w skład Trójcy Świętej wchodzi Bóg, Jego Słowo (Chrystus) i Jego Mądrość (Duch)²⁹¹: τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦ Λόγου αὐτοῦ, καὶ τῆς Σοφίας αὐτοῦ²⁹².

W podobnym tonie wypowiada się również nieomal współczesny Antiocheńczykowi Ireneusz z Lyonu (ok. 140 – ok. 202). W *Przeciw herezjom* jego autorstwa czytamy, że Logos – Chrystus i Sofia – Duch to dwie siły, odwiecznie preegzystujące w Bogu, za pośrednictwem których powołał On do istnienia świat i człowieka²⁹³:

Hic Pater, hic Deus, hic conditor, hic factor, hic fabricator, qui fecit ea per semelipsum, hoc est per Verbum et per Sapientiam suam, caelum, et terram, et maria, et omnia quae in eis sunt²⁹⁴.

Ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filus et Spiritus sanctus, Verbum et Sapientia²⁹⁵.

²⁹¹ Teofil z Antiochii, II, 10, kol. 1064C. K.E. McVey, *op. cit.*, s. 102; M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża...*, s. 46; P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 287; V.M. Lur'e, *Istorija Vizantijskoj filosofii. Formativnyj period*, Sankt-Peterburg 2006, s. 51; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 240; J.F. Nash, *op. cit.*, s. 32; J. Sebesta, *op. cit.*, s. 435–436.

²⁹² Teofil z Antiochii, II, 15, kol. 1077B.

²⁹³ Ireneusz z Lyonu, II, 30, 9; IV, 7, 4; IV, 20, 1. L.P. Karsavin, *op. cit.*, s. 50; M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża...*, s. 47, 154, 306; N.K. Gavrjušin, *op. cit.*, s. 70; *Protokoly seminarov...*, s. 123; V. Galuško, N. Dajnovič, *op. cit.*; T. Špidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu...*, s. 173; P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 287, 289; V.M. Lur'e, *op. cit.*, s. 56; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 240; J. Sebesta, *op. cit.*, s. 436.

²⁹⁴ Ireneusz z Lyonu, II, 30, 9.

²⁹⁵ Ireneusz z Lyonu, IV, 7, 4.

Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos,
et in quibus omnia libere et sponte fecit²⁹⁶.

Utożsamienie Mądrości Bożej z Trzecią Hipostazą Trójcy Świętej charakteryzuje również innego przedstawiciela antiocheńskiej szkoły teologicznej – potępionego na synodach w 264/265 r. i 269 r. biskupa Pawła z Samosaty (ok. 200–275)²⁹⁷. W wiekach późniejszych interesujący nas w niniejszym podrozdziale topos pojawia się natomiast w literaturze wschodniochrześcijańskiej niezwykle rzadko. W VIII stuleciu *Źródłem Mądrości* określa Ducha Świętego Jan z Damaszku²⁹⁸. Jan Zygabenos (przełom XI i XII w.), znany również pod monastycznym imieniem Eutymiusza, opisując na kartach swego monumentalnego dzieła *Arsenał dogmatów bogomilski* chrzest „z Ducha”, przeprowadza zawoalowane porównanie między trzecią osobą Trójcy Świętej a Sofią²⁹⁹.

Motyw Ducha Świętego – Mądrości jest też nieomal całkowicie nieobecny w ikonografii Kościoła wschodniego. Skojarzenie z sapiencjalną interpretacją Trzeciej Hipostazy nasuwa chyba jedynie omówiona wyżej, charakterystyczna dla sztuki południowosłowiańskiej XIV–XV w., kompozycja „Chrystus – Mądrość i siedem darów Ducha Świętego”. Można wysunąć przypuszczenie, iż korzeni wyobrażenia o trzeciej osobie Trójcy jako o źródle Mądrości należy szukać przede wszystkim w tradycji patrystycznej. Dla przykładu: Atanazy Aleksandryjski, z którego koncepcjami sofiologicznymi mieliśmy już możliwość się zaznajomić, w liście do biskupa Serapiona *O Duchu Świętym* nie wahał się pisać o darach Trzeciej Hipostazy jako o dobrodziejstwach zsyłanych na człowieka przez uosobioną Mądrość Bożą, tj. Chrystusa³⁰⁰. Myśl tę rozwinął również patriarcha Filoteusz Kokkinos, dla którego źródłem wszelkich cnót (a zatem

²⁹⁶ Ireneusz z Lyonu, IV, 20, 1.

²⁹⁷ L.P. Karsavin, *op. cit.*, s. 81; J.F. Nash, *op. cit.*, s. 32, 35; J. Sebesta, *op. cit.*, s. 436.

²⁹⁸ Jan z Damaszku, *Wykład wiary prawdziwej*, I, 8, kol. 812A. P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 287; G.V. Florovskij, *Vizantijskie Otcy...*, s. 147.

²⁹⁹ Eutymiusz Zygabenos, 27, kol. 1317. M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 17.

³⁰⁰ Atanazy z Aleksandrii, *List*, I, kol. 530–608. E. Ostašenko, *op. cit.*, s. 38.

– także mądrości) jest Trójca Św. pojmowana jako całość, zaś symbolu darów Ducha należy się dopatrywać w obrazie siedmiu filarów, na których – zgodnie z przekazem starotestamentowej Księgi Przysłów – wspiera się dom Sofii³⁰¹.

Z interesującym zjawiskiem możemy się również zetknąć w późnośredniowiecznej sztuce ruskiej. Na niektórych artefaktach, przedstawiających Sofię jako swego rodzaju chrześcijańską muzę, zsyłającą natchnienie na świętych (zostaną one poddane szczegółowej analizie w rozdziale III), odnajdujemy ślad bezpośredniego utożsamienia upersonifikowanej Mądrości z Trzecią Hipostazą Trójcy Świętej. Dla przykładu: na ikonach, wyobrażających św. Jana Teologa, na ramieniu ewangelisty nierzadko widzimy drobną postać w purpurowych szatach i z anielskimi skrzydłami na plecach, do złudzenia przypominającą wizerunki uosobionej Sofii, niemniej jednak zaopatrzoną w niepozostawiający żadnych wątpliwości interpretacyjnych napis: ΔΥΣ ΤΥΣΙΑ (*Duch Św.*)³⁰².

Z przeprowadzonych wyżej rozważań widać zatem wyraźnie, że wyobrażenie o Sofii – upersonifikowanej Mądrości Bożej, bazujące na przekazie starotestamentowych Ksiąg Sapiencjalnych, zajmowało dość istotne miejsce w kulturze duchowej Bizancjum. Warto jednak podkreślić cechujące mieszkańców cesarstwa dążenie do utożsamiania Mądrości z jedną z osób Trójcy Świętej. Zdecydowana większość Ojców Kościoła oraz późniejszych myślicieli wschodniochrześcijańskich skłaniała się ku chrystologicznej interpretacji obrazów sofijnych. Z Drugą Hipostazą – Wcielonym Słowem identyfikowali Sofię m.in. Justyn Męczennik, Atenagoras z Aten, Klemens z Aleksandrii, Orygenes, Metody z Olimpu, Euzebiusz z Cezarei, Cyryl z Jerozolimy, Atanazy z Aleksandrii, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Cyryl z Aleksandrii, Teodoret z Cyru, Anastazy Synaita, patriarcha konstantynopolitański German, Teodor Studyta, Symeon Metafrastes, Symeon Nowy Teolog, a także Filoteusz

³⁰¹ Filoteusz Kokkinos, III, 9. E. Ostašenko, *op. cit.*, s. 38; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 239.

³⁰² N. Majorova, G. Skokov, *Šedevry ruskoj ikonopisi*, Moskwa 2008, s. 270–271; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 266.

Kokkinos – autor trzech obszernych utworów dydaktycznych, poświęconych sapiencjalnym metaforom, obecnym w Księdze Przysłów. Kilku innych apologetów preferowało natomiast utożsamienie Mądrości Bożej z Duchem Świętym (Teofil z Antiochii, Ireneusz z Lyonu, Paweł z Samosaty). Jednocześnie rozwijała się na gruncie teologii bizantyńskiej całkowicie abstrakcyjna wykładnia sofologii, bazująca na pogłędach Bazylego Wielkiego, Pseudo-Dionizego Areopagity oraz Maksyma Wyznawcy. Jej punktem kulminacyjnym miała się okazać, zaproponowana w XIV stuleciu przez Grzegorza Palamasa, teoria, zgodnie z którą Sofię należałoby rozumieć przede wszystkim jako jedną z niestworzonych energii Bożych.

Błędny byłby jednak wniosek, iż zainteresowanie topiką sapiencjalną ograniczało się w Bizancjum jedynie do sfery piśmiennictwa teologicznego. Motyw Mądrości Bożej, jednoznacznie identyfikowanej jako symboliczne wyobrażenie Chrystusa, „budującego sobie dom”, tj. wcielającego się w ludzką postać za sprawą Bogurodzicy, był bowiem obecny również we wschodniochrześcijańskiej hymnografii. Najpiękniejsze utwory z gatunku poezji liturgicznej, poświęcone Sofii, powstały w VIII stuleciu, a ich autorstwo przypisuje się tradycyjnie Janowi z Damaszku i Kosmasowi z Majumy (z Jerozolimy).

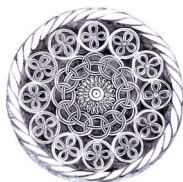
Najjaskrawszym dowodem kultu, jakim otaczano Mądrość Bożą w Bizancjum, jest natomiast fakt dedykowania jej katedralnego kościoła w Konstantynopolu, a tym samym – najważniejszej świątyni cesarstwa, tj. zbudowanej w drugiej połowie IV w., a następnie wzniesionej ponownie przez Justyniana I Wielkiego w formie monumentalnej budowli krzyżowo-kopułowej, bazyliki Hagia Sofia. Nie ulega przy tym jednak najmniejszej wątpliwości fakt, iż kościół ten – któremu dane było stać się swego rodzaju wzorem dla wielu późniejszych katedr, budowanych na obszarze oddziaływania kultury bizantyńskiej – był na przestrzeni wieków postrzegany jako świątynia poświęcona Logosowi, Wcielonemu Słowu Bożemu, Chrystusowi. Informacje na ten temat odnaleźć możemy m.in. w przekazie Sokratesa Scholastyka, Prokopiusza z Cezarei, Pawła Sylencjariusza, Jana Zonarasa, Mikołaja Mesarytesa i Jerzego Pachymeresa.

Wyobrażenie o Chrystusie jako o hipostatycznej Mądrości Bożej odegrało także niezwykle rolę w procesie kształtowania się kanonów wschodniochrześcijańskiego malarstwa sakralnego. Wyodrębnić można szereg typów ikonograficznych, które zawierają mniej lub bardziej bezpośrednio odwołania do tematyki sofijnej. Są to: Chrystus Pantokrator, Emmanuel (preegzystujące Słowo Boże), kompozycja „Chrystus – Mądrość i siedem darów Ducha Św.”, Zbawiciel na Mocach (charakterystyczny dla sztuki staroruskiej wariant Pantokratora) czy Anioł Wielkiej Rady. Jednocześnie, pod wpływem Palamickiej teorii o niestworzonych energiach Bożych, upowszechnia się w malarstwie ikonowym tendencja do abstrakcyjnego ukazywania Mądrości: za pomocą skomplikowanego systemu okrągłych lub eliptycznych mandorli, otaczających postać Zbawiciela, promieni jaskrawego światła, zdających się wydobywać z Jego figury, a zwłaszcza charakterystycznego ośmiokątnego nimbu, składającego się z dwóch nałożonych na siebie, wydłużonych rombów (określanego przez niektórych historyków sztuki mianem „znaku Mądrości”).

Na zakończenie warto jeszcze dodać, iż chrystologiczna interpretacja upostaciowionej Mądrości, mimo swej dominującej pozycji w kulturze duchowej i materialnej cesarstwa, nigdy nie wykluczała możliwości odmiennego odczytywania starotestamentowych obrazów. Na marginesie oficjalnej wykładni sofologii wschodniochrześcijańskiej rozwijały się więc takie poglądy, jak np. postulowane m.in. przez Atanazego z Aleksandrii pojmowanie „domu Sofii” jako symbolu wspólnoty wiernych skupionych w Kościele, czy też podkreślanie znaczenia Bogurodzicy w dziele Wcielenia Logosu. Obok wątków eklezjastycznych i mariologicznych w dyskursie mądrościowym utrzymywało się także – o czym będzie jeszcze mowa w kolejnych rozdziałach – wyobrażenie o Sofii, upersonifikowanej pod postacią kobiety.



Źródła żeńskiej personifikacji Sofii w duchowości bizantyńsko- -prawosławnej



1. Upersonifikowana Mądrość Boża w Starym Testamencie

W poprzednim rozdziale podjęta została próba wykazania, jak istotne miejsce w duchowości wschodniochrześcijańskiej zajmowała chry-stologiczna interpretacja starotestamentowego obrazu upostaciowionej Mądrości Bożej. Przeanalizowawszy wybrane traktaty Ojców Kościoła oraz zabytki późniejszego piśmiennictwa bizantyńskiego, można nawet pokusić się o postawienie tezy, iż zainteresowanie średniowiecznych twórców topiką sofijną było poniekąd spowodowane chęcią włączenia w obręb chrześcijańskich wyobrażeń motywu, który – jak podkreślają

niektórzy badacze – już u swych początków w tradycji późnożydowskiej był wątkiem dość trudno wpasowującym się w kanony monoteistycznej (i zasadniczo androcentrycznej) religii¹.

Figurę Sofii – osobowej Mądrości, wyobrażanej nieodmiennie pod postacią kobiety, należy uznać za dziedzictwo żydowskiej literatury sapiencjalnej ostatnich stuleci p.n.e.² Z motywem tym stykamy się bowiem – jeśli nie liczyć krótkiego passusu z prorocstw Barucha (Bar)³ – na kartach czterech z pięciu ksiąg, tradycyjnie zaliczanych do korpusu mądrościowego Starego Testamentu: kanonicznej Księgi Przysłów (Prz) i Księgi

¹ D.H. Williams, *Proverbs 8:22–31*, Int 48, 1994, s. 277; A. Knjazev, *Ponjatie i obraz Bożestvennoj Premudrosti v Vetchom Zavete*, AlOm 3,21, 1999; S. Schroer, *Wisdom Has Built Her House. Studies on the Figure of Sophia in the Bible*, Colledgeville 2000, s. 98.

² W.F. Albright, *The Goddess of Live and Wisdom*, AJSLL 36, 1920, s. 285; H.R. Moeller, *Wisdom Motifs and John's Gospel*, BETS 6, 1963, s. 92; S.S. Averincev, *Kujasneniju smysla nadpisi nad konchoj central'noj apsidy Sofii Kievskoj*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo i chudożestvennaja kul'tura domongol'skoj Rusi*, red. V. Lazarev, Moskva 1972, s. 32; J. Day, *Foreign Semitic Influence on the Wisdom of Israel and its Appropriation in the Book of Proverbs*, [in:] *Wisdom in Ancient Israel. Essays in honour of J.A. Emerton*, ed. J. Day, R.P. Gordon, H.G.M. Williamson, Cambridge 1995, s. 67; J.M. Hadley, *From Goddess to literary Construct: the Transformation of Asherah into Hokmah*, [in:] *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies*, ed. A. Brenner, C. Fontaine, Sheffield 1997, s. 360; M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesza*, Lublin 1997, s. 34–35; B. Poniży, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Poznań 2000, s. 213; C. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Bożija. Problemy i perspektivy religiozno-filosofskogo i iskusstvovedčeskogo osmyslenija*, GRCR 44/45, 2008, s. 229.

³ R.E. Murphy, *Assumptions and Problems in Old Testament Research*, CBQ 29, 1967, s. 110; B.L. Mack, *Wisdom Myth and Mythology. An Essay in Understanding a Theological Tradition*, Int 24, 1970, s. 46; S. Potocki, *Uosobienia Mądrości w Księdze Przysłów (rozdz. 1–9)*, CT 41, 1971, s. 45; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess*, [in:] *Wisdom in Ancient Israel...*, s. 234; eadem, *From Goddess to literary Construct...*, s. 394; B. Poniży, *Logos w Księdze Mądrości (18, 14–16) między personifikacją a teologizacją*, ZNKUL 40, 1997, s. 75; R.M. Davidson, *Proverbs 8 and the Place of Christ in the Trinity*, JATS 17, 2006, s. 34; B. Poniży, *Mądrość uosobiona w Syr 24 i w Księdze Mądrości*, [in:] *Mistrz i uczeń w tradycji biblijnej. Autorytet mistrza*, red. A.S. Jasiński, W. J. Sztyk, Katowice 2008, s. 41.

Hioba (Hi) oraz deuterokanonicznych⁴: Mądrości Syracha (Syr) i Księgi Mądrości [Salomona] (Mdr)⁵. Warto przyjrzeć się bliżej fragmentom,

⁴ Pod pojęciem „ksiąg deuterokanonicznych” pojmuję tu te teksty starotestamentowe, które, choć nie zostały uwzględnione w kanonie Biblii hebrajskiej, weszły w skład Septuaginty. G. M i n c z e w, *Starotestamentowe teksty pseudokanoniczne w południowo-słowiańskiej tradycji rękopiśmiennej*, [in:] *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian Południowych*, red. G. M i n c z e w, M. S k o w r o n e k, Kraków 2006, s. XXII–XXIII.

⁵ H.R. M o e l l e r, *op. cit.*, s. 94–95; R.E. M u r p h y, *op. cit.*, s. 101, 110; W. B r u e g g e m a n n, *Scripture and an Ecumenical Life-Style. A Study in Wisdom Theology*, *Int* 24, 1970, s. 5; B.L. M a c k, *op. cit.*, s. 46; S. P o t o c k i, *op. cit.*, s. 45; S.S. A v e r i n c e v, *op. cit.*, s. 32; J. M e y e n d o r f f, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. P r o k o p i u k, Warszawa 1984, s. 13; i d e m, *Tema „Premudrosti” v vostočnoevropejskoj srednevekovoj kul t u r e i e e n a s l e d i e*, [in:] *Literatura i iskusstvo v sisteme kul t u r y*, red. B.B. P i o t r o v s k i j, Moskva 1988, s. 244; P. E v d o k i m o v, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. W o l i c k a, Poznań 1991, s. 219; O.E. N e s t e r o v a, *Sofija – Premudrost’*, [in:] *Mify narodov mira*, red. S.A. T o k a r e v, t. II, Moskva 1992, s. 464; S. P o t o c k i, *Rady Mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu*, Lublin 1993, s. 5; S.S. A v e r i n c e v, *Premudrost’ v Vetchom Zavete*, *AlOm* 1, 1994, s. 25; S. S c h r o e r, *Die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit*, [in:] *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, ed. W. D i e t r i c h, M.A. K l o p f e n s t e i n, Freiburg 1994, s. 543; J. D a y, *op. cit.*, s. 68; J.M. H a d l e y, *Wisdom and the Goddess...*, s. 234; e a d e m, *From Goddess to literary Construct...*, s. 394; B. P o n i ż y, *Logos w Księdze Mądrości...*, s. 75; J. W a r z e c h a, *Personifikacja Słowa i Mądrości jako przygotowanie Wcielenia*, *CT* 70, 2000, s. 27; *Protokoły seminarów ojca Sergija Bulgakova o Sofii, Premudrosti Bożej*, red. V.A. Z a n d e r, [in:] *Bratstvo svjatoj Sofii. Materialy i dokumenty 1923–1939*, red. N.A. S t r u v e, Moskva–Pariż 2000, s. 116–118; C. C h o r u ż i j, *Perepuł’ja russkoj sofiologii*, [in:] i d e m, *O starom i novom*, Sankt-Peterburg 2000, s. 143; O. È t i n g o f, *Ikonografija Iisusa Christa kak obraza voploščennoj Sofii Premudrosti Bożej*, [in:] *Sofija Premudrost’ Božija. Vystavka russkoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. P o p o v a, G.V. P o p o v, L.I. L i f š i c, G.V. S i d o r e n k o, Moskva 2000, s. 59 (włoskojęzyczna wersja artykułu w tomie: *Sophia. La Sapienza di Dio*, ed. G.C. A z z a r o, P. A z z a r o, Milano 1999, s. 91–95); B. P o n i ż y, *Księga Mądrości...*, s. 19–24; I. J a z y k o w a, *Świat ikony*, tłum. H. P a p r o c k i, Warszawa 2003, s. 229; R.R. R u e t h e r, *Goddesses and the Divine Feminine. A Western Religious History*, Berkeley–Los Angeles–London 2005, s. 90; R.M. D a v i d s o n, *op. cit.*, s. 34; B. P o n i ż y, *Ku osobowej mądrości w literaturze Starego Testamentu*, *PST* 20, 2006, s. 30; i d e m, *Mądrość uosobiona...*, s. 38–39, 41; C. Z o ł o t a r e v, *op. cit.*, s. 229–231; R.L. W i l k e n, *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga*, tłum. D. W a s z k i e w i c z, Kraków 2009, s. 62; S. W r o Ń s k i, *Mądrość*, Kraków 2010, s. 7, 16.

które zawierają wyrażoną *explicite* żeńską personifikację Mądrości Bożej, gdyż – jak jeszcze wielokrotnie będzie o tym mowa niżej – wywarły one olbrzymi wpływ na kształtowanie się wyobrażeń o hipostatycznej Sofii w kręgu chrześcijaństwa wschodniego.

1.1. Księga Przysłów

Najprawdopodobniej najstarszym tekstem biblijnym, zawierającym obraz upostaciowionej Mądrości Bożej jest Księga Przysłów. Interesujący nas fenomen odnajdujemy na kartach pierwszych dziewięciu rozdziałów zabytku (Prz 1–9), stanowiących – zdaniem wielu badaczy – odrębny, stylistycznie zamknięty utwór literacki⁶, skomponowany przez jednego autora i włączony w obręb wspomnianej księgi na etapie jej ostatecznej redakcji, ok. V–IV w. p.n.e.⁷

Tajemnicza figura upostaciowionej Mądrości pojawia się nieomal na samym początku Księgi Przysłów. W Prz 1, 20–21 widzimy ją w scenie, zawierającej wyraźne odniesienia do – ożywiającej izraelską kulturę duchową przez wiele wieków – tradycji prorockiej⁸. Pani Mądrość

⁶ S. Potocki, *Układ literacki Prz 1–9*, RTK 18, 1971, s. 54–56; i d e m, *Uosobienia Mądrości...*, s. 45; i d e m, *Rady Mądrości...*, s. 13; M. V. Fox, *Ideas of Wisdom in Proverbs 1–9*, JBL 116, 1997, s. 616; A. Lenzi, *Proverbs 8:22–31. Three Perspectives on its Composition*, JBL 125, 2006, s. 690; S. Potocki, *Wstęp historyczno-krytyczny*, [in:] *Księga Przysłów*, red. S. Potocki, Poznań 2008, s. 28–29.

⁷ D. A. Hubbard, *The Wisdom Movement and Israel's Covenant Faith*, TB 17, 1966, s. 18; R. E. Murphy, *op. cit.*, s. 107; S. Potocki, *Uosobienia Mądrości...*, s. 50; K. A. Kitchen, *Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East. The Factual History of a Literary Form*, TB 28, 1977, s. 72; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 37–38, 45; J. Day, *op. cit.*, s. 67; J. M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 239; A. Knjazev, *op. cit.*; A. E. Steinmann, *Proverbs 1–9 as a Solomonic Composition*, JETS 43, 2000, s. 660; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 29; R. R. Ruether, *op. cit.*, s. 91; A. M. Sinnott, *The Personification of Wisdom*, Ashgate 2005, s. 3–6; A. Lenzi, *op. cit.*, s. 688; B. Ponizy, *Ku osobowej mądrości...*, s. 30; i d e m, *Mądrość uosobiona...*, s. 41; S. Potocki, *Wstęp historyczno-krytyczny...*, s. 31, 42, 51; S. Wróński, *op. cit.*, s. 8.

⁸ B. L. Mack, *op. cit.*, s. 56; S. Potocki, *Uosobienia Mądrości...*, s. 46; P. Tribble, *Wisdom Builds a Poem. The Architecture of Proverbs 1:20–33*, JBL 94, 1975, s. 512;

(hebr. *Hokmah*)⁹, niczym prawdziwa profetka, przemawia tu publicznie, nawołuje na ulicach, placach, skrzyżowaniach dróg i u bram miejskich, wzywając ludzi do opamiętania się¹⁰. Rozdrażniona ich obojętnością, podnosi nawet głos do krzyku.

Widać zatem wyraźnie, że obraz ten wykracza poza ramy zwykłej literackiej personifikacji. Mądrość jest tu samodzielnym bytem osobowym. Anonimowy autor fragmentu idzie zresztą jeszcze o krok dalej, pozwalając *Hokmah* w Prz 1, 22–33 przemówić własnym głosem¹¹. Następuje sekwencja, określana przez znawców przedmiotu mianem „pierwszej mowy upostaciowionej Mądrości Bożej”¹². *Hokmah* zwraca się w niej do trzech grup osób, od których – jak możemy domyślić się z kontekstu – zaznała w przeszłości pogardy, lekceważenia i odrzucenia: „prostaczków”, którzy przez lenistwo intelektualne nie byli w stanie skorzystać z jej dotychczasowych

R.E. Murphy, *Wisdom's Song: Proverbs 1:20–33*, CBQ 48, 1986, s. 456; S. Potocki, *Mądrość a życie ludzkie w ujęciu Księgi Przysłów*, PreCh 1, 1987/1988, s. 108; i d e m, *Rady Mądrości...*, s. 65; M.S. Moore, „Wise Women” or Wisdom Woman? A Biblical Study of Women's Roles, ResQ 35, 1993, s. 157; J. Warzecha, *op. cit.*, s. 28; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 68; B. Poniży, *Ku osobowej mądrości...*, s. 31; i d e m, *Mądrość uosobiona...*, s. 42; C. Zolotarev, *op. cit.*, s. 230; S. Potocki, *Wstęp historyczno-krytyczny...*, s. 31; i d e m, *Personifikacja Mądrości*, [in:] *Księga Przysłów...*, s. 246, 249.

⁹ S. Potocki, *Układ literacki Prz 1–9...*, s. 61, 67; B. Poniży, *Ku osobowej mądrości...*, s. 29; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 249.

¹⁰ C.I.K. Story, *The Book of Proverbs and Northwest Semitic Literature*, JBL 64, 1945, s. 333; S. Potocki, *Uosobienia Mądrości...*, s. 46; i d e m, *Układ literacki Prz 1–9...*, s. 72; N.C. Habel, *The Symbolism of Wisdom in Proverbs 1–9*, Int 26, 1972, s. 149; P. Trible, *op. cit.*, s. 509, 511; B.K. Walcke, *The Book of Proverbs and Ancient Wisdom Literature*, BibS 136, 1979, s. 233; R.E. Murphy, *Wisdom's Song...*, s. 459; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 62; D.H. Williams, *op. cit.*, s. 276; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom*, [in:] *Wisdom in Ancient Israel...*, s. 224; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 18–19; J. Warzecha, *op. cit.*, s. 28; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 92; B. Poniży, *Mądrość uosobiona...*, s. 39.

¹¹ R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 92; B. Poniży, *Ku osobowej mądrości...*, s. 30.

¹² S. Potocki, *Uosobienia Mądrości...*, s. 46, 52; i d e m, *Układ literacki Prz 1–9...*, s. 59, 63, 71; i d e m, *Mądrość a życie ludzkie...*, s. 108; i d e m, *Rady Mądrości...*, s. 61–62; J. Warzecha, *op. cit.*, s. 28; B. Poniży, *Ku osobowej mądrości...*, s. 30–31; S. Potocki, *Wstęp historyczno-krytyczny...*, s. 30–31, 33, 49.

nauk, złośliwców i szyderców oraz tych, którzy z premedytacją odrzucali jej rady. Wzywając do nawrócenia, Pani Mądrość ucieka się zarówno do obietnic, jak i grózb. Zwłaszcza te ostatnie wyrażone zostały wyjątkowo plastycznie: *Hokmah* podkreśla, że w nieszczęściu wszyscy zwrócą się do niej z błaganiem o pomoc, ona jednak pozostanie głucha na wołanie tych, którzy wcześniej nią gardzili, otaczając opieką jedynie swych wiernych adeptów¹³.

W przywołanym wyżej fragmencie zwraca na siebie uwagę zwłaszcza jedna kwestia: przemowa Pani Mądrości została świadomie wystylizowana na wzór mów prorockich¹⁴. Alice M. Sinnott pokusiła się nawet o wykazanie paralelizmów treściowych między Prz 1, 22–33 a fragmentami wcześniejszych ksiąg starotestamentowych (Iz 1, 15; 50, 2; 65, 12; 66, 4; Jr 7, 13; 11, 10–11; 17, 23; 29, 19; Oz 5, 6; Mich 3, 4; Zach 7, 13–14)¹⁵. Jednocześnie podkreśliła jednak rzucającą się w oczy różnicę statusu *Hokmah* i proroków. O ile bowiem profeci przemawiają zawsze w imieniu Boga, o tyle Pani Mądrość nie odwołuje się do autorytetu Jahwe¹⁶. Czytelnik Księgi Przysłów może nawet odnieść wrażenie, iż posiada ona – nieomal niezależną od Boskiej – moc ochraniania oddanych jej ludzi przed nieszczęściem. Być może więc nie są do końca pozbawione podstaw sugestie badaczy zalecających szukać korzeni interesującego nas tu motywu nie tyle we wcześniejszej tradycji biblijnej, ile starożytnej literaturze bliskowschodniej, w której nierzadko pojawiały się utwory mówiące o boginiach mądrości,

¹³ P. T r i b l e, *op. cit.*, s. 513–518.

¹⁴ B. L. M a c k, *op. cit.*, s. 56; S. P o t o c k i, *Uosobienia Mądrości...*, s. 46; P. T r i b l e, *op. cit.*, s. 512; R. E. M u r p h y, *Wisdom's Song...*, s. 456, 459; S. P o t o c k i, *Mądrość a życie ludzkie...*, s. 108; i d e m, *Rady Mądrości...*, s. 65; M. S. M o o r e, *op. cit.*, s. 157; J. W a r z e c h a, *op. cit.*, s. 28; A. M. S i n n o t t, *op. cit.*, s. 68; B. P o n i ż y, *Ku osobowej mądrości...*, s. 31; i d e m, *Mądrość uosobiona...*, s. 42; C. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 230; S. P o t o c k i, *Wstęp historyczno-krytyczny...*, s. 31; i d e m, *Personifikacja Mądrości...*, s. 246, 249.

¹⁵ A. M. S i n n o t t, *op. cit.*, s. 69–70.

¹⁶ B. L. M a c k, *op. cit.*, s. 56; A. M. S i n n o t t, *op. cit.*, s. 71–73, 77.

dysponujących suwerennym prawem wpływania na los człowieka (np. ugarycka Anat¹⁷ czy egipska Maat)¹⁸.

Kolejnym fragmentem analizowanej księgi, w którym możemy odnaleźć wyraźną personifikację Mądrości Bożej, jest hymn zamieszczony w Prz 3, 13–20¹⁹. Otwiera go konstatacja, iż rozważa i mądrość są najcenniejszymi dobrami dostępnymi człowiekowi. Cnoty te – zdaniem autora pochwały – wielokrotnie przewyższają swą wartością srebro, złoto, perły i inne kosztowności. W tym punkcie narracji pojawia się obraz upostaciowionej *Hokmah*²⁰. Jest ona dysponentką najważniejszych dla ludzkiej egzystencji elementów: niczym jedna z bogiń bliskowschodnich (np. Maat) w prawej ręce dzierży dar długiego życia, w lewej zaś – bogactwa i sławy²¹. Następnie czytamy o „drodze Mądrości”, której obranie gwarantuje adeptowi *Hokmah* nie tylko zadowolenie, ale również spokój wewnętrzny.

Interesujący element odnajdujemy natomiast w Prz 3, 18: Mądrość Boża określona tu została mianem „drzewa życia”²², zapewniającego szczęście

¹⁷ R.J. Clifford, *Proverbs IX: a Suggested Ugaritic Parallel*, VT 25, 1975, s. 299; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 92.

¹⁸ Należy jednak zauważyć, iż – zdaniem wielu badaczy – w przeciwieństwie do upersonifikowanej Mądrości Maat w żadnym z poświęconych jej tekstów nie przemawia własnym głosem. R.J. Clifford, *op. cit.*, s. 305; J. Day, *op. cit.*, s. 68.

¹⁹ Stanisław Potocki dopatruje się tendencji do personifikowania Mądrości również w Prz 2, 1–22, niemniej jednak podkreśla, że fragment ten nie zawiera jej „wyraźnego uosobienia”. S. Potocki, *Uosobienia Mądrości...*, s. 46; i d e m, *Układ literacki Prz 1–9...*, s. 60; i d e m, *Personifikacja Mądrości...*, s. 246.

²⁰ D.A. Hubbard, *op. cit.*, s. 25; R.W. Byaragon, *The Structure and Significance of Prov 9:7–12*, JETS 40, 1997, s. 373; M.V. Fox, *op. cit.*, s. 618.

²¹ N.C. Habel, *op. cit.*, s. 151; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 93; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 41; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 246–247.

²² W.F. Albright, *op. cit.*, s. 286; S. Potocki, *Układ literacki Prz 1–9...*, s. 64, 75; N.C. Habel, *op. cit.*, s. 151; J. Day, *Yahweh and Gods and Goddesses of Canaan*, [in:] *Ein Gott allein?...*, s. 186; M.A. Klopfenstein, *Auferstehung der Göttin in der spätisraelitischen Weisheit von Prov 1–9*, [in:] *Ein Gott allein?...*, s. 532; M.S. Smith, *Yahweh and Other Deities in Ancient Israel: Observations on Old Problems and Recent Trends*, [in:] *Ein Gott allein?...*, s. 202; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 93; O. Keel, *L’Eternel féminin. Une face cachée du Dieu biblique*, Fribourg 2007, s. 18; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 247.

tym, którzy mieli odwagę go dotknąć. Wielu znawców przedmiotu jest zdania, iż *passus* ten zawiera odwołanie do topiki związanej z kultem wielu bogiń bliskowschodnich²³, przede wszystkim zaś czczonej przez Izraelitów w X–VIII w. p.n.e. Aszery – małżonki Jahwe, której literackim echem jest najprawdopodobniej postać Pani Mądrości z Ksiąg Sapiencjalnych Starego Testamentu²⁴. Interpretację tę wzmacnia również treść kolejnego werse-
tu, mówiącego o obecności *Hokmah* u boku Boga podczas stwarzania świata²⁵. Należy jednak podkreślić, że Prz 3, 19–20 – w przeciwieństwie do innych fragmentów Księgi Przysłów, które zostaną poddane analizie w dalszych partiach niniejszej monografii – nie określa jeszcze jednoznacznie, czy rola Mądrości w kreacyjnej pracy Jahwe ograniczała się jedynie do funkcji pozbawionego własnej woli narzędzia, czy też – miała bardziej aktywny charakter²⁶.

W dalszych rozdziałach Księgi Przysłów upostaciowiona Mądrość Boża pojawia się tylko incydentalnie – poświęcone jej fragmenty są krótkie, a metaforyka mało rozbudowana i niepozostawiająca wiele miejsca do spekulacji teologicznych na temat istoty *Hokmah*. Godna odnotowania

²³ W.F. Albright, *op. cit.*, s. 286; R. Marcus, *The Tree of Life in Proverbs*, JBL 62, 1943, s. 117; N.C. Habel, *op. cit.*, s. 151; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 93.

²⁴ J. Day, *Yahweh and Gods...*, s. 185–186; M.A. Klopfenstein, *op. cit.*, s. 532; M.S. Smith, *op. cit.*, s. 202; J. Day, *Foreign Semitic Influence...*, s. 69; J.M. Hadley, *From Goddess to literary Construct...*, s. 360, 368, 373, 381, 395–399; O. Keel, *op. cit.*, s. 18, 87.

²⁵ S. Potocki, *Uosobienia Mądrości...*, s. 46, 55; *idem*, *Układ literacki Prz 1–9...*, s. 75; N.C. Habel, *op. cit.*, s. 151; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 238; *eadem*, *From Goddess to literary Construct...*, s. 396; R.L. Schultz, *Unity or Diversity in Wisdom Theology? A Canonical and Covenantal Perspective*, TB 48, 1997, s. 304; P. Enns, *Wisdom of Solomon and Biblical Interpretation in the Second Temple Period*, [in:] *The Way of Wisdom. Essays in Honor of Bruce K. Waltke*, ed. J.I. Packer, S.K. Soderlund, Grand Rapids 2000, s. 224; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 55; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 247.

²⁶ S. Potocki, *Uosobienia Mądrości...*, s. 55; B.K. Waltke, *op. cit.*, s. 233; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 225; A. Lenzi, *op. cit.*, s. 694, 696, 698.

jest tylko jedna kwestia: w Prz 4, 6–9 i Prz 7, 4–5²⁷ swoistemu dookreśleniu ulega kobieca tożsamość hipostatycznej Mądrości, a skierowane do niej wersety nabierają wydźwięku nieomal erotycznego²⁸.

W obu wymienionych wyżej fragmentach figura *Hokmah* wpleciona została w cykl rad rodzicielskich. W Prz 4, 6–9 słyszymy, że adresat pouczenia (w domyśle młody mężczyzna) powinien całym sercem poświęcić się zdobywaniu Mądrości. Nie może również porzucić *Hokmah*, wprost przeciwnie – musi ją kochać i otaczać czcią, by zasłużyć sobie na jej łaskę, z którą związane są liczne dobrodziejstwa, m.in. opieka i możliwość osiągnięcia chwały w życiu doczesnym. Pani Mądrość zdaje się więc być w tym ujęciu niejako małżonką mędrca: jest on zmuszony nieustannie zabiegać o jej względy, darzyć miłością i szacunkiem²⁹.

Z podobną topiką stykamy się w Prz 7, 4–5. Tutaj „kobiecość” upersonifikowanej *Hokmah* nie ulega już żadnej wątpliwości. Anonimowy autor fragmentu zwraca się bowiem do młodego adepta wiedzy z następującym pouczeniem: *Mów do Mądrości: „Siostrą moją jesteś!”, a roztropność nazywaj przyjaciółką*. Biorąc pod uwagę rozpowszechnioną w wielu kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu (dostrzegalną również w tekście Pieśni nad Pieśniami) praktykę nazywania „siostrą” bądź „przyjaciółką” ukochanej kobiety, można skonstatować, iż w omawianym fragmencie Pani Mądrość ponownie ukazana jest po prostu jako umiłowana niewiasta³⁰. Interpretację tę wzmacnia również wymowa kolejnego wersetu, w którym

²⁷ Stanisław Potocki przyjmuje, że z personifikacją Mądrości mamy również do czynienia w Prz 6, 20–23. S. Potocki, *Uosobienia Mądrości...*, s. 47–48.

²⁸ N.C. Habel, *op. cit.*, s. 141; R.E. Murphy, *Wisdom and Eros in Proverbs 1–9*, CBQ 50, 1988, s. 602; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 65; M. Sneed, „White Trash” *Wisdom: Proverbs 9 Deconstructed*, JHebS 7, 2007, s. 7.

²⁹ S. Potocki, *Uosobienia Mądrości...*, s. 47–48; idem, *Układ literacki Prz 1–9...*, s. 77; idem, *Rady Mądrości...*, s. 57–58; D.H. Williams, *op. cit.*, s. 276; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 247.

³⁰ B.L. Mack, *op. cit.*, s. 48; S. Potocki, *Uosobienia Mądrości...*, s. 48; R.E. Murphy, *Wisdom and Eros...*, s. 602; D.H. Williams, *op. cit.*, s. 276; B. Lang, *Lady Wisdom: a Polytheistic and Psychological Interpretation of a Biblical Goddess*, [in:] *A Feminist Companion...*, s. 413; S.C. Jones, *Wisdom's Pedagogy: a Companion of Proverbs 7 and 4Q184*, IJIM 3, 2001, s. 6; M. Sneed, *op. cit.*, s. 7.

pojawia się złowroga postać „cudzej żony”. Autor pouczenia zdaje się nie mieć żadnych wątpliwości, że tylko związek z *Hokmah* ustrzec może człowieka (mężczyznę?) od popadnięcia w sidła „obcej kobiety”³¹.

W dalszych partiach analizowanego utworu natrafiamy na jeden z najistotniejszych z punktu widzenia teologii fragmentów Księgi Przysłów, tj. obejmującą bez mała cały ósmy rozdział zabytku „drugą mowę upostaciowionej Mądrości”³². Poprzedza ją obszerny wstęp, wykazujący wyraźną zależność tekstologiczną od omówionego wyżej fragmentu Prz 1, 20–21. Na kartach Prz 8, 1–3 ponownie stykamy się z figurą hipostatycznej *Hokmah*, przemawiającej niczym prorokini w miejscach publicznych (na szczytach pagórków, na skrzyżowaniach dróg i w bramach miejskich)³³. Treść apelu Pani Mądrości uległa jednak niejakiemu reformułowaniu i znacznemu rozszerzeniu. O ile w pierwszej przemowie zwracała się ona do konkretnych grup, o tyle tu wyraźnie podkreśla, że swe nauki kieruje do wszystkich śmiertelników. Strofując zarówno *ludzi prostego serca*, jak i *głupców*, przekonuje, że w jej słowach można odnaleźć jedynie prawdę i sprawiedliwość. Mądrość brzydzi się przewrotnością, dba również o to, by jej pouczenia były zrozumiałe dla tych, którzy pragną zostać oświeceni.

³¹ S. Potocki, *Uosobienia Mądrości...*, s. 47–48; idem, *Układ literacki Prz 1–9...*, s. 79–80; N.C. Habel, *op. cit.*, s. 142; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 59; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 61, 63–64; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 247.

³² R.B.Y. Scott, *Wisdom in Creation: the ʾmôn of Proverbs VIII 30*, VT 10, 1960, s. 213; R.N. Whybra y, *Some Literary Problems in Proverbs I–IX*, VT 16, 1966, s. 492; S. Potocki, *Uosobienia Mądrości...*, s. 47, 52; idem, *Układ literacki Prz 1–9...*, s. 59, 64, 71, 80; N.C. Habel, *op. cit.*, s. 154; S. Potocki, *Mądrość a życie ludzkie...*, s. 108; idem, *Rady Mądrości...*, s. 61, 63; P. Enns, *op. cit.*, s. 224; A. Lenzi, *op. cit.*, s. 691; B. Poniż y, *Ku osobowej mądrości...*, s. 30–31; S. Weeks, *The Context and Meaning of Proverbs 8:30a*, JBL 125, 2006, s. 435; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 247; idem, *Wstęp historyczno-krytyczny...*, s. 49.

³³ C.I.K. Story, *op. cit.*, s. 334; R.B.Y. Scott, *op. cit.*, s. 213; B.L. Mack, *op. cit.*, s. 56; N.C. Habel, *op. cit.*, s. 149, 153; R.E. Murphy, *Wisdom's Song...*, s. 456; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 65; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 224; A. Lenzi, *op. cit.*, s. 693; B. Poniż y, *Ku osobowej mądrości...*, s. 31; idem, *Mądrość uosobiona...*, s. 39, 42.

Hokmah ma także świadomość własnej wartości. W Prz 8, 10–11 powraca znany już czytelnikowi z wcześniejszych rozdziałów motyw zestawienia Mądrości z dobrami doczesnymi: srebrem, złotem, perłami i innymi klejnotami. Znacząc więcej niż wszystkie materialne dostatki, dysponuje również *Hokmah* niewiele ustępującą Boskiej mocą wpływania na losy świata³⁴. *Do mnie należy rada i rozum, ja jestem roztropnością, we mnie jest siła* – stwierdza Pani Mądrość w Prz 8, 14, akcentując jednocześnie fakt, iż to właśnie ona ustanawia wszystkich ziemskich władców i sędziów³⁵. Nie wzgardzi jednak oddaniem zwykłego człowieka. Wprost przeciwnie, gotowa jest odplacić każdemu miłością i niczym sprawiedliwa władczyni obsypać łaskami (przede wszystkim bogactwem i doczesną chwałą)³⁶. Podkreślając po raz kolejny, iż ofiarowywane przez nią dobra przewyższają swą wartością wszelkie cenne kruszce, nadmienia również o swym ścisłym związku z ustanowionym przez Boga Prawem³⁷.

Wyjaśniwszy swój stosunek do ludzkości, przechodzi *Hokmah* do omówienia znacznie bardziej złożonych, *stricte* teologicznych zagadnień. W słynnym fragmencie Prz 8, 22–26 po raz pierwszy poruszona zostaje kwestia pochodzenia Mądrości³⁸:

Jahwe stworzył mnie jako początek drogi swojej,
jako pierwsze z dzieł swoich – od przedawnych czasów.
Od prawików zostałam stworzona,
od początku, jeszcze zanim ziemia powstała.

Należy w tym miejscu podkreślić, iż *passus* ten przysparzał egzegetom (od pierwszych wieków chrześcijaństwa poczynając) wiele poważnych

³⁴ B. P o n i ź y, *Ku osobowej mądrości...*, s. 32; S. P o t o c k i, *Personifikacja Mądrości...*, s. 247; i d e m, *Wstęp historyczno-krytyczny...*, s. 49.

³⁵ S. P o t o c k i, *Rady Mądrości...*, s. 64; A. L e n z i, *op. cit.*, s. 693; B. P o n i ź y, *Ku osobowej mądrości...*, s. 32; O. K e e l, *op. cit.*, s. 18.

³⁶ R. B. Y. S c o t t, *op. cit.*, s. 213; B. P o n i ź y, *Ku osobowej mądrości...*, s. 32.

³⁷ W. F. A l b r i g h t, *op. cit.*, s. 286.

³⁸ R. N. W h y b r a y, *op. cit.*, s. 493; J. M. H a d l e y, *Wisdom and the Goddess...*, s. 236; B. L a n g, *op. cit.*, s. 415; A. M. S i n n o t t, *op. cit.*, s. 24; A. L e n z i, *op. cit.*, s. 693.

problemów interpretacyjnych, ze względu na użyty w nim hebrajski czasownik *qānā*, oznaczający zarówno proces stwarzania, jak i rodzenia czy nabywania³⁹. Jedna kwestia nie ulega jednak najmniejszej wątpliwości: Pani Mądrość – według autorów Księgi Przysłów – powstała przed stworzeniem świata i wszystkiego, co się na nim znajduje (mórz, źródeł rzek, łądu, gór). Co więcej, była obecna u boku Jahwe podczas jego kreacyjnej pracy, asystując mu przy powoływaniu do istnienia sklepienia niebieskiego, oceanów i łądów⁴⁰. W tym punkcie narracji pojawia się jednak kolejna kontrowersja: nie mogąc precyzyjnie określić w oparciu o analizę tekstu hebrajskiego charakteru więzi, łączącej *Hokmah* z Bogiem (tj. czy jest ona jego dzieckiem, czy też pierwszym ze stworzeń), nie mamy również możliwości nazwać jej kosmogonicznej funkcji. Autor fragmentu, chcąc wytłumaczyć rolę Pani Mądrości podczas powstawania uniwersum, użył bowiem niezwykle wieloznacznego terminu *āmôn*, mogącego wskazywać zarówno na aktywną (mistrzyni, artystka, architektka), jak i pasywną (umiłowane dziecko, oblubienica) naturę *Hokmah*⁴¹.

³⁹ W.A. Irwin, *Where Shall Wisdom Be Found?*, JBL 80, 1961, s. 133, 140, 142; M. Dahood, *Proverbs 8:22–31. Translation and Commentary*, CBQ 30, 1968, s. 513; B. Vawter, *Prov 8:22: Wisdom and Creation*, JBL 99, 1980, s. 207, 213; M.S. Smith, *op. cit.*, s. 202; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 237; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 225; A. Knjazev, *op. cit.*; J. Warzecha, *op. cit.*, s. 29; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 25–27; A. Lenzi, *op. cit.*, s. 699; B. Poniży, *Ku osobowej mądrości...*, s. 32.

⁴⁰ C.I.K. Story, *op. cit.*, s. 334; R.B.Y. Scott, *op. cit.*, s. 213, 222; R.N. Whybra, *Proverbs VIII 22–31 and its Supposed Prototypes*, VT 15, 1965, s. 509; M. Dahood, *op. cit.*, s. 512; N.C. Habel, *op. cit.*, s. 155; B. Vawter, *op. cit.*, s. 207; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 64; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 236; R.L. Schultz, *op. cit.*, s. 304; P. Enns, *op. cit.*, s. 224; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 94; A. Lenzi, *op. cit.*, s. 713; S. Weeks, *op. cit.*, s. 436; B. Poniży, *Ku osobowej mądrości...*, s. 32; idem, *Mądrość uosobiona...*, s. 42.

⁴¹ C.I.K. Story, *op. cit.*, s. 334; R.B.Y. Scott, *op. cit.*, s. 213–215; M. Dahood, *op. cit.*, s. 512, 518; N.C. Habel, *op. cit.*, s. 156; B.K. Waltke, *op. cit.*, s. 233; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 64; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 238; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 225; M.V. Fox, *op. cit.*, s. 628; V.A. Hurowitz, *Nursling, Advisor, Architect? Amon and the Role of Wisdom in Proverbs 8, 22–31*, Bib 80, 1999, s. 391, 399; A. Knjazev, *op. cit.*; B. Poniży, *Księga Mądrości...*, s. 22; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 94; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 29–31, 33; A. Lenzi,

Niezbyt jasna jest też wizja wzajemnych stosunków Jahwe i Mądrości Bożej, wyłaniająca się z kolejnych wersetów. W Prz 8, 30–31 słyszymy, iż zanim *Hokmah* zapragnęła przebywać między ludźmi, znajdowała się w bezpośredniej bliskości Stwórcy, będąc dla niego źródłem nieustannej radości, *igrając na okręgu jego ziemi*. Obraz rozbawionej Mądrości nasuwa niektórym biblistom przypuszczenie, iż w zamysle twórców analizowanego fragmentu, *Hokmah* miała być pojmowana jako osoba niedorośła, dziecko Boże, nie zaś dojrzała kobieta, mogąca uchodzić za partnerkę Jahwe⁴². Interesujący jest również fakt, iż w niektórych wariantach kosmogonii egipskiej podobną funkcję (igrającego dziecka bogów) odgrywa Maat. Prz 8, 22–31 zawierałby więc kolejne paralele z mitologią starożytnego Egiptu⁴³.

Przedstawiwszy swe Boskie pochodzenie, powraca Mądrość do pierwotnego tematu swej wypowiedzi. Nawołuje ludzi do postępowania zgodnego z jej wskazaniem oraz... kochania jej. Ponownie zastosowana zostaje więc metaforyka dyskursu miłosnego: adept Mądrości powinien niczym wierny kochanek czuwać dzień i noc pod jej drzwiami⁴⁴. Względy okazane *Hokmah* zwrócą się jednak w dwójnasób. Jak podkreśla Pani Mądrość w ostatnim wersecie swej mowy (Prz 8, 35–36): pozyskanie jej

op. cit., s. 705–706; S. Weeks, *op. cit.*, s. 433; B. Poniży, *Ku osobowej mądrości...*, s. 32; idem, *Mądrość uosobiona...*, s. 42.

⁴² R.B.Y. Scott, *op. cit.*, s. 217; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 238; B. Lang, *op. cit.*, s. 418; V.A. Hurowitz, *op. cit.*, s. 391, 395, 397; W. Burkert, *Hesiod in Context: Abstractions and Divinities in an Aegean-Eastern koiné*, [in:] *Personification in the Greek World. From Antiquity to Byzantium*, ed. E. Stafford, J. Herrin, London 2005, s. 10.

⁴³ R.E. Murphy, *Assumptions and Problems...*, s. 110–111; B.L. Mack, *op. cit.*, s. 54; P. Trible, *op. cit.*, s. 510; B. Vawter, *op. cit.*, s. 215–216; M.A. Klopfenstein, *op. cit.*, s. 533–534; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 238; V.A. Hurowitz, *op. cit.*, s. 391; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 4–5, 28–29, 47, 142; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 26, 28, 32, 37, 39, 42; O. Keel, *op. cit.*, s. 19, 56.

⁴⁴ R.E. Murphy, *Wisdom and Eros...*, s. 601–602.

przychylności jest równoznaczne z uzyskaniem łaski Jahwe, gwarantującej długie i szczęśliwe życie⁴⁵.

Ostatnim fragmentem Księgi Przysłów, w którym możemy odnaleźć obraz upostaciowionej Mądrości Bożej, jest Prz 9, 1–6⁴⁶. Passus ten odznacza się niezwykłą wprost plastycznością. *Hokmah* – ponownie przedstawiona jako byt osobowy o jednoznacznie kobiecej tożsamości – buduje w nim dla siebie dom, opierający się na siedmiu kolumnach⁴⁷. Następnie wchodzi w rolę zapobiegliwej gospodyni, niczym prawdziwa pani domu sprawnie zarządza służbą, nadzorując przygotowania do wielkiej uczyty. Widzimy, jak zleca służącym rozstawienie stołów, doprawienie wina i mięsa na biesiadę, a następnie rozsyła posłańców z zaproszeniami⁴⁸. Po raz kolejny powraca tu motyw Pani Mądrości nawołującej ludzi w miejscach publicznych (tekst Prz 9, 4 wymienia dwie grupy: *niedoświadczonych* oraz *pozbawionych rozumu*). W przeciwieństwie do poprzednich apeli, analizowana mowa *Hokmah* charakteryzuje się jednak pewną dwoistością znaczeniową – wezwanie upostaciowionej Mądrości można pojmować zarówno w sensie dosłownym (jako zaproszenie na ucztę), jak i przenośnym. *Hokmah* mówi wszak wyraźnie, że postępowanie zgodne z jej radami jest warunkiem *sine qua non* pozostania przy życiu⁴⁹.

Kilka wersów dalej, w Prz 9, 13–18 natrafiamy natomiast na zaskakujący obraz – oto personifikacji ulega również Głupota⁵⁰. Co więcej, podobnie

⁴⁵ R. B. Y. S c o t t, *op. cit.*, s. 219; B. V a w t e r, *op. cit.*, s. 206; C. B e n n e m a, *The Strands of Wisdom Tradition in Intertestamental Judaism: Origins, Developments and Characteristics*, TB 52, 2001, s. 65; B. P o n i ż y, *Ku osobowej mądrości...*, s. 33; i d e m, *Mądrość uosobiona...*, s. 42; S. P o t o c k i, *Wstęp historyczno-krytyczny...*, s. 49.

⁴⁶ S. P o t o c k i, *Uosobienia Mądrości...*, s. 47; i d e m, *Układ literacki Prz 1–9...*, s. 64; i d e m, *Rady Mądrości...*, s. 57, 60.

⁴⁷ N. C. H a b e l, *op. cit.*, s. 153; W. B u r k e r t, *op. cit.*, s. 10; S. P o t o c k i, *Personifikacja Mądrości...*, s. 247.

⁴⁸ C. I. K. S t o r y, *op. cit.*, s. 333; S. P o t o c k i, *Uosobienia Mądrości...*, s. 47; i d e m, *Układ literacki Prz 1–9...*, s. 64, 81; R. R. R u e t h e r, *op. cit.*, s. 94; S. P o t o c k i, *Personifikacja Mądrości...*, s. 247; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 230.

⁴⁹ R. R. R u e t h e r, *op. cit.*, s. 94.

⁵⁰ S. P o t o c k i, *Uosobienia Mądrości...*, s. 47; i d e m, *Układ literacki Prz 1–9...*, s. 64, 82; B. K. W a l t k e, *op. cit.*, s. 233; M. S. M o o r e, *op. cit.*, s. 157; S. P o t o c k i,

jak Mądrość ukazana zostaje pod postacią kobiety dość mającej, posiadającej własny dom w prestiżowej części miasta. I tak jak *Hokmah* zaprasza na ucztę przechodniów, głównie ludzi *niedoświadczonych* i *pozbawionych rozumu*. Na tym jednak podobieństwa się wyczerpują. Pani Głupota wartościowana jest negatywnie – autor passusu podkreśla, że jest nieopanowana, lekkomyślna i pozbawiona wstydu. W przeciwieństwie do pracowitej gospodyni *Hokmah*, siedzi beczynnie u wrót swego domu. Oferowane przez nią na ucztę potrawy i napoje są natomiast nie tylko niższej jakości (Pani Mądrość serwuje swym gościom wino i dania mięsne, podczas gdy Głupota częstuje jedynie wodą i chlebem), ale przede wszystkim pochodzą z kradzieży⁵¹. Udział w biesiadzie w domu Pani Głupoty jest więc czynem moralnie wątpliwym. Autor fragmentu podkreśla to zresztą dobitnie, stwierdzając, że wszyscy jej goście szybko trafiają do krainy zmarłych – Szeolu⁵².

W literaturze przedmiotu starano się ongiś tłumaczyć pojawienie się analizowanej wyżej sceny w tekście Księgi Przysłów zapożyczeniami z utworów mitologicznych Bliskiego Wschodu. Wskazywano zwłaszcza na paralele treściowe między Prz 9, 1–6 a zabytkiem pochodzenia ugaryckiego, w którym odnaleźć można scenę uczyty u bogini mądrości Anat⁵³. O wiele bardziej przekonujące wydają się jednak poglądy tych badaczy, którzy próbują szukać inspiracji dla interesujących nas tu obrazów w życiu codziennym Izraela w epoce powstawania Prz 1–9. Upersonifikowane Mądrość i Głupota nie są wszak jedynymi postaciami kobiecymi, pojawiającymi się na kartach Księgi Przysłów. Obu figurom odpowiadają archetypiczne sylwetki realnych niewiast: Panią Głupotę powiązać można z osobą „cudzej żony”, „obcej kobiety”, dopuszczającej się nierządu i popychającej znajdujących się pod jej wpływem mężczyzn do grzechu (auto-

Rady Mądrości..., s. 60; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 224; R.W. Bargeon, *op. cit.*, s. 368, 373; W. Burkert, *op. cit.*, s. 10.

⁵¹ R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 94; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 68.

⁵² N.C. Habel, *op. cit.*, s. 156; R.W. Bargeon, *op. cit.*, s. 374; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 94; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 230.

⁵³ C.I.K. Story, *op. cit.*, s. 335; R.J. Clifford, *op. cit.*, s. 298–299, 305; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 94.

rzy Prz 1–9 stwierdzają wszak wielokrotnie, że kontakt z nią – podobnie jak z upersonifikowaną Głupotą – otwiera prostą drogę do Szeolu)⁵⁴. Realnym „odpowiednikiem” *Hokmah* byłyby natomiast w tym układzie wychwalana w Prz 31, 10–31 dobra żona – pracowita i zaradna gospodyni, wzorowo prowadząca dom, zarządzająca służbą i samodzielnie zajmująca się handlem, a tym samym – potrafiąca zapewnić swemu małżonkowi długie i dostatnie życie⁵⁵.

1.2. Księga Hioba

Personifikacja Mądrości Bożej pojawia się tylko w jednym fragmencie Księgi Hioba, tj. w zamieszczonym w rozdziale 28 hymnie pochwalnym⁵⁶. Wielu znawców przedmiotu jest zdania, iż *passus* ten stanowił pierwotnie odrębny utwór, swego rodzaju *enkomion* na cześć *Hokmah*, skomponowany w VI–IV w. p.n.e. i następnie włączony w obręb analizowanego zabytku⁵⁷.

Należy jednak w tym miejscu podkreślić, iż na kartach Hi 28, 1–28 nie mamy do czynienia z wyraźnym uosobieniem Mądrości Bożej, czy

⁵⁴ S. Potocki, *Uosobienia Mądrości...*, s. 50; idem, *Układ literacki Prz 1–9...*, s. 79–80; R.E. Murphy, *Wisdom and Eros...*, s. 603; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 58; J. Day, *Foreign Semitic Influence...*, s. 69; R.W. Byaragon, *op. cit.*, s. 372–373; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 64.

⁵⁵ H. Blocher, *The Fear of the Lord as the „Principle” of Wisdom*, TB 28, 1977, s. 5; R.E. Murphy, *Wisdom and Eros...*, s. 601, 603; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 67–68; M.A. Klopfenstein, *op. cit.*, s. 537; R.L. Schultz, *op. cit.*, s. 294; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 25, 57; C.R. Yoder, *The Woman of Substance. A Socioeconomic Reading of Proverbs 31:10–31*, JBL 122, 2003, s. 446–447.

⁵⁶ B.L. Mack, *op. cit.*, s. 46; S. Potocki, *Uosobienia Mądrości...*, s. 45; idem, *Rady Mądrości...*, s. 103; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 234; eadem, *From Goddess to literary Construct...*, s. 394; B. Poniży, *Logos w Księdze Mądrości...*, s. 75; A. Knjazev, *op. cit.*; P. Enns, *op. cit.*, s. 224; A. Lenzi, *op. cit.*, s. 690.

⁵⁷ S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 103; J. Day, *Foreign Semitic Influence...*, s. 56; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 240; eadem, *From Goddess to literary Construct...*, s. 396–397; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 89.

– tym bardziej – z nadaniem jej tożsamości kobiecej⁵⁸. Analizowany hymn mądrościowy charakteryzuje się znaczną abstrakcyjnością treści, zaś jego głównym motywem zdaje się być próba odpowiedzi na postawione w wer-sie Hi 28, 12 pytanie, gdzie znajduje się siedziba *Hokmah*. Podmiot liryczny utworu – w przeciwieństwie do autorów Księgi Przysłów – jest zdania, iż Mądrość należy uznać za byt całkowicie odseparowany od świata materialnego, a tym samym – od ludzkości⁵⁹. Jedynie Bóg ma możliwość kontakto-wać się z *Hokmah*. W tym punkcie narracji powraca znane z Prz 3, 19–20 i Prz 8, 22–31 przekonanie o obecności Mądrości u boku Jahwe podczas stwarzania uniwersum⁶⁰. Na koniec wyeksponowane zostaje natomiast przyrównanie *Hokmah* do bojaźni Bożej⁶¹.

1.3. Mądrość Syracha

Kolejną księgą starotestamentową, istotną z punktu widzenia stu-diów nad figurą upostaciowionej Mądrości Bożej, jest deuterokanoniczna Mądrość Syracha (Syr), niekiedy określana w literaturze przedmiotu rów-nież jako Eklezjastyk⁶². Z całą pewnością zabytek ten powstał o wiele póź-niej niż omówione dotychczas utwory. Jego autor, Jezus syn Syracha, spisał

⁵⁸ J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 234; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 224; B. Poniży, *Ku osobowej mądrości...*, s. 30; i dem, *Mądrość uosobiona...*, s. 38–39.

⁵⁹ B.L. Mack, *op. cit.*, s. 47; B. Vawter, *op. cit.*, s. 207; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 104; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 224; A. Knjazev, *op. cit.*; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 36; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 95; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 1; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 246; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 230.

⁶⁰ B. Vawter, *op. cit.*, s. 206; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 104; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 240; eadem, *From Goddess to literary Construct...*, s. 397; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 246.

⁶¹ S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 104; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 241; A. Knjazev, *op. cit.*; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 1; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 246.

⁶² A.A. Di Lella, *Conservative and Progressive Theology: Sirach and Wisdom*, CBQ 28, 1966, s. 139; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 193; J.G. Smith, *Ecclesiasticus: a Tract for the Times*, [in:] *Wisdom in Ancient Israel...*, s. 170.

najprawdopodobniej swoje dzieło w języku hebrajskim ok. 200–170 r. p.n.e. na obszarze Palestyny⁶³. Tekst w oryginalnej wersji dochował się jednak do naszych dni jedynie w formie fragmentarycznej⁶⁴. W obręb Septuaginty włączony został natomiast całościowy grecki przekład księgi, dokonany przez wnuka autora⁶⁵. Opierając się na informacji, zawartej przez tłumacza w dołączonym do zabytku prologu, możemy pokusić się nawet o dość precyzyjną datację greckojęzycznego wariantu Mądrości Syracha, a tym samym – o określenie przybliżonego czasu rozpowszechnienia zawartych w niej treści w środowisku zhellenizowanych Żydów egipskich. Wnuk Jezusa stwierdza wszak w przedmowie, iż przybył do państwa faraonów w 38. roku panowania Ptolemeusza VIII Euergetesa, tj. w 132 r. p.n.e.⁶⁶ Należy przyjąć, że pracę nad greckim przekładem dzieła swego dziadka ukończył kilkanaście lat później (najprawdopodobniej przed 117 r. p.n.e.)⁶⁷.

⁶³ A.A. Di Lella, *op. cit.*, s. 139; D.A. Hubbard, *op. cit.*, s. 24; K. Romaniuk, *Wstęp historyczno-krytyczny*, [in:] *Księga Mądrości*, red. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1969, s. 26; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 193–194, 253; J.G. Snaithe, *op. cit.*, s. 170–171; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 84; A. Knjazev, *op. cit.*; C.H.T. Fletcher-Louis, *The Cosmology of P and Theological Anthropology in the Wisdom of Jesus ben Sira*, [in:] *On Scribes and Sages. Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*, vol. I, *Ancient Versions and Traditions*, ed. C.A. Evans, New York 2004, s. 69; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 112–113; M. Włosiński, *Przesłanie katechetyczne Księgi Syracha*, Włocławek 2005, s. 24, 39, 226; I. Balla, *Attitudes toward Sexuality in the Book of Ben Sira*, Perth 2008, s. 1.

⁶⁴ K. Romaniuk, *op. cit.*, s. 26; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 193, 197; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 84; M. Włosiński, *op. cit.*, s. 24, 226.

⁶⁵ A.A. Di Lella, *op. cit.*, s. 140; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 193–194, 253; J.G. Snaithe, *op. cit.*, s. 170; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 84; C.H.T. Fletcher-Louis, *op. cit.*, s. 69; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 111; M. Włosiński, *op. cit.*, s. 11, 39, 226; I. Balla, *op. cit.*, s. 1.

⁶⁶ A.A. Di Lella, *op. cit.*, s. 140; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 194; J.G. Snaithe, *op. cit.*, s. 170–171; A. Knjazev, *op. cit.*; C.H.T. Fletcher-Louis, *op. cit.*, s. 69; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 111–112; M. Włosiński, *op. cit.*, s. 11, 39, 226; I. Balla, *op. cit.*, s. 1.

⁶⁷ S. Schroer, *Wisdom...*, s. 84; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 112; I. Balla, *op. cit.*, s. 1.

Sylwetka upostaciowionej Sofii pojawia się nieomal na samym początku interesującej nas tu księgi. Pierwszy rozdział tekstu hebrajskiego otwiera bowiem swego rodzaju hymn na cześć Mądrości Bożej (Syr 1, 1–10)⁶⁸. Syn Syracha rozpoczyna swój wywód od podkreślenia Boskiego pochodzenia *Hokmah*/Sofii oraz faktu, iż została ona stworzona wcześniej niż całe uniwersum⁶⁹. Przebywa więc od wieków u boku Jahwe. Co więcej, jest on jedyną osobą, której dane było dokładnie poznać istotę Mądrości. Człowiek natomiast nie może samodzielnie zgłębiać jej tajników. Sofia może mu zostać objawiona tylko mocą woli Bożej⁷⁰.

Powtarzając toposy znane nam już z Księgi Przysłów i Księgi Hioba, Jezus wplata jednak w swój wywód elementy nowe, zaczerpnięte najprawdopodobniej z filozofii hellenistycznej⁷¹. Dla przykładu: w Syr 1, 4 pojawia się po raz pierwszy motyw Bożego Słowa (Logosu), ściśle związanego z Sofią⁷².

W omówionym wyżej fragmencie zwraca na siebie uwagę jeszcze jeden element: Sofia, jakkolwiek wyobrażona pod postacią osoby, jest w Syr 1, 1–10 bytem na swój sposób bezpłciowym. Jednoznacznie kobiecą tożsamość zyskuje dopiero na kartach Syr 4, 11–19⁷³. Personifikacja

⁶⁸ R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 226; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 234; eadem, *From Goddess to literary Construct...*, s. 394; I. Balla, *op. cit.*, s. 256–257, 259.

⁶⁹ J.G. Smith, *op. cit.*, s. 177; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 199; A. Kondracki, *Duch i Mądrość w Księdze Mądrości*, RT.KUL 46, 1999, s. 50; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 95; J. Turkiel, *Przewodniki po Księdze Syracha – αὐτός, ὁ, σὺ, τίς, τίνι (Syr 1–10)*, Słupsk 2005, s. 40, 156; M. Włosiński, *op. cit.*, s. 154; I. Balla, *op. cit.*, s. 259.

⁷⁰ S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 199; A. Knjazev, *op. cit.*; A. Kondracki, *op. cit.*, s. 50–51; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 95; J. Turkiel, *op. cit.*, s. 40, 156; M. Włosiński, *op. cit.*, s. 211; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 230.

⁷¹ A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 113, 117; I. Balla, *op. cit.*, s. 4, 6.

⁷² A. Kondracki, *op. cit.*, s. 47.

⁷³ R.B.Y. Scott, *op. cit.*, s. 219; B.L. Mack, *op. cit.*, s. 48; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 226; C. Bennema, *op. cit.*, s. 68; R. Cavedo, *Mędrzec wychowany przez wiarę (Mądrość Syracha, Prz 1–9, Księga Mądrości)*, [in:] A. Fanuli, J.L. Sicre-Diaz, M. Gilbert, R. Cavedo, G. Ravasi, *Historia duchowości*, t. I, *Duchowość Starego Testamentu*, tłum. M. Pierzchała, Kraków 2002, s. 563; I. Balla, *op. cit.*, s. 256.

Mądrości Bożej została tu wpleciona w cykl pouczeń rodzicielskich (motyw charakterystyczny dla izraelskiej literatury sapiencjalnej, pojawiający się m.in. w Księdze Przysłów). W początkowych wersetach analizowanego fragmentu figura upostaciowionej Sofii upodabnia się do archetypicznego wizerunku matki⁷⁴: niczym zatroskana o los swych dzieci rodzicielka, udziela im rad i wzywa do opamiętania się. Autor passusu podkreśla również wysoki status Pani Mądrości, stwierdzając – najprawdopodobniej w nawiązaniu do omówionych wyżej wersetów z Księgi Przysłów – iż obdarzenie jej miłością jest równoznaczne z zagwarantowaniem sobie prawa do długiego życia, a także – z pozyskaniem łaski i błogosławieństwa samego Jahwe⁷⁵.

W kolejnych wersach hipostatyczna Sofia przemawia natomiast (podobnie jak miało to miejsce w Prz 1, 22–33 i Prz 8, 4–36) własnym głosem⁷⁶. Jednocześnie sylwetka Pani Mądrości zatracza cechy matczyne, przekształcając się w figurę, którą należałoby raczej kojarzyć ze sferą miłości małżeńskiej⁷⁷. W analizowanym passusie Sofia stwierdza bowiem, iż ten, kto jest jej posłuszny, może dostąpić zaszczytu zamieszkania z nią w jednym domu, zaś obdarzający ją zaufaniem – posiadzie ją⁷⁸. Pani Mądrość jest jednak partnerką nie tylko niezwykle hojną dla swego „oblubieńca”, ale również nieustannie poddającą go próbom wytrwałości. Mówi wszak wprost, iż często obserwuje oddanego jej człowieka (w domyśle – mężczyznę) z ukrycia, zsyłając na niego zagrożenie po to, by *jego serce napełniło się Mądrością*. Co więcej, przychodzi mu z pomocą dopiero w ostatniej chwili, następnie zaś – przerażonemu i tym samym całkowicie od niej uzależnionemu – *odslania swe tajemnice*. Sofia akcentuje również fakt, iż nie każdy może sprostać jej wymaganiom. Nieszczęśnika, który nie był

⁷⁴ B.L. Mack, *op. cit.*, s. 48; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 227; A. Kondracki, *op. cit.*, s. 53; J. Turkiel, *op. cit.*, s. 93; I. Balla, *op. cit.*, s. 267.

⁷⁵ S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 206; A. Knjazev, *op. cit.*; J. Turkiel, *op. cit.*, s. 89–90, 163.

⁷⁶ S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 206; I. Balla, *op. cit.*, s. 266.

⁷⁷ B.L. Mack, *op. cit.*, s. 48; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 227; I. Balla, *op. cit.*, s. 268, 279.

⁷⁸ I. Balla, *op. cit.*, s. 268, 279.

w stanie pomyślnie przejść przez przygotowaną dla niego próbę, czeka pożałowania godny los⁷⁹. Pani Mądrość stwierdza pod koniec swej przemowy bez ogródek: *porzucam go i oddaję na łup grabieżcom*.

Kolejnym fragmentem Mądrości Syracha, zawierającym obraz upostaciowionej Sofii⁸⁰, jest zamieszczona w Syr 14, 20 – 15, 10 „pochwała mędrca”⁸¹. Motywem przewodnim pierwszej części tego utworu jest ukazanie sytuacji życiowej człowieka poszukującego Mądrości. Zdaniem autora fragmentu czerpie on nieustającą radość z rozmyślenia o Sofii, ale także stara się ze wszystkich sił pozostawać z nią w stałym kontakcie: chodzi za Panią Mądrością krok w krok, niczym niecierpliwy kochanek zagląda do okien jej domu i nasłuchuje pod jego drzwiami, a nawet – rozbija namiot tuż obok mieszkania swej „oblubienicy”⁸².

W kolejnych wersach pojawia się natomiast topika nasuwająca skojarzenia z – powiązaniem z figurą upostaciowionej Mądrości już przez twórców Księgi Przysłów – starożytnym symbolem „drzewa życia”. Mędrzec zostaje w Syr 14, 26–27 porównany do ptaka, wijącego gniazdo między konarami Sofii (która w tym kontekście jest nie tyle postacią ludzką, ile – drzewem) i poszukującego wśród jej liści ochrony przed piekącym słońcem⁸³.

Kolejna zmiana metaforyki następuje na początku rozdziału 15 Księgi Syracha. Mądrość Boża po raz kolejny zostaje tu utożsamiona z Prawem, ustanowionym przez Jahwe⁸⁴. W Syr 15, 2 odnajdujemy natomiast wyra-

⁷⁹ S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 206; J. Turkiel, *op. cit.*, s. 90–92, 163; I. Balla, *op. cit.*, s. 274.

⁸⁰ Niektórzy badacze są zdania, iż personifikacja Mądrości Bożej pojawia się także w Syr 6, 18–31. R. B. Y. Scott, *op. cit.*, s. 219; R. E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 226; C. Bennema, *op. cit.*, s. 68; I. Balla, *op. cit.*, s. 256, 278–281.

⁸¹ S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 217; R. E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 226; A. Knjazew, *op. cit.*; C. Bennema, *op. cit.*, s. 68; R. R. Ruether, *op. cit.*, s. 95; I. Balla, *op. cit.*, s. 256, 286.

⁸² S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 217; R. E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 227; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 93; I. Balla, *op. cit.*, s. 32, 256, 286, 288–289; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 230.

⁸³ R. E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 227; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 50, 92; O. Keel, *op. cit.*, s. 18; I. Balla, *op. cit.*, s. 289;

⁸⁴ S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 217.

zone *explicite* przekonanie o kobiecej naturze upostaciowionej Sofii: *Ona jak matka wychodzi mu naprzeciw i przyjmuje go jak świeżo poślubiona małżonka*. Następnie autor passusu postanawia znacznie rozbudować wprowadzoną przez siebie metaforę, ukazując hipostatyczną Mądrość w scenach odzwierciedlających codzienne zajęcia izraelskich niewiast swojej doby: widzimy, jak Sofia karmi i poi powierzonego jej opiece człowieka, a także obdarza go wsparciem w każdej chwili jego życia⁸⁵. Jezus Syrach podkreśla również znaczenie rad, których wyobrażona pod postacią kobiety (matki lub żony) Mądrość może udzielać mężczyźnie – nie tylko powodują, że nabiera on rozumu i roztropności, ale również przyczyniają się – i to znacznie – do podniesienia jego statusu społecznego. To „zawierzenie” pouczeniom Sofii powoduje, iż mężczyzna może bez lęku przed kompromitacją przemawiać publicznie, zyskując poważanie innych przedstawicieli swojej płci. Jednocześnie Pani Mądrość obdarza swego wybranka radością i *chwałą wiekuistą*. Po raz kolejny zostaje tu też podkreślony swoisty ekskluzywizm relacji z Sofią. Autor fragmentu nadmienia, iż nie każdy człowiek zasługuje na jej względy: Pani Mądrość brzydzi się osobami próżnymi, zarozumiałymi, kłamliwymi i przewrotnymi⁸⁶.

Z całą pewnością fragmentem Księgi Syracha, któremu należy przypisać największe znaczenie dla studiów nad uosobieniami Mądrości Bożej w Starym Testamencie, jest zamieszczony w Syr 24, 1–22 hymn pochwalny, zawierający m.in. rozbudowaną wypowiedź hipostatycznej Sofii (wykazującą *nota bene* pewne analogie zarówno z Prz 8, 22–31, jak i z hellenistycznymi aretologiami na cześć bogini Izydy)⁸⁷. Jezus Syrach poprzedził ją

⁸⁵ R.B.Y. Scott, *op. cit.*, s. 219; B.L. Mack, *op. cit.*, s. 48; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 227; I. Balla, *op. cit.*, s. 32–33, 289, 291–294; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 230.

⁸⁶ S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 217.

⁸⁷ W.F. Albright, *op. cit.*, s. 286; B.L. Mack, *op. cit.*, s. 51; R.B.Y. Scott, *The Study of the Wisdom Literature*, Int 24, 1970, s. 37; S. Potocki, *Uosobienia Mądrości...*, s. 45; P.W. Skehan, *Structures in Poems on Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24*, CBQ 41, 1979, s. 375–378; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 227–228; D.H. Williams, *op. cit.*, s. 276; J. Day, *Foreign Semitic Influence...*, s. 68; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 234; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 226; J.G. Snaith, *op. cit.*, s. 174; J.M. Hadley, *From Goddess to literary Construct...*, s. 394; B. Poniży,

interesującym wstępem, informującym czytelników, iż Mądrość należy uznać za odrębny byt osobowy, mający prawo przemawiać publicznie w obecności Boga, jego niebiańskiego dworu (zastępów anielskich) oraz ludzi⁸⁸. Sofia rozpoczyna wykład od podkreślenia swego sakralnego pochodzenia – miała wyjść z ust Jahwe⁸⁹. Następnie Pani Mądrość opisuje wędrówkę, którą odbyła po uniwersum, zanim Bóg rozkazał jej zamieszkać wśród wybranego przez siebie narodu. Słyszymy, że opuściła swą pierwotną siedzibę (*tron na słupie obtoku*), by przemierzyć niebo, otchłanie ziemi, bezkresy morza i lądu. Następnie sprawowała rządy kolejno nad wszystkimi ludami, bezskutecznie szukając w siedzibie każdego z nich miejsca, w którym mogłaby się bezpiecznie osiedlić. Jej tułaczkę przerwał dopiero Jahwe, formułując jednoznaczny nakaz: *Zamieszkać w Jakubie i obejmij dziedzictwo Izraela* (Syr 24, 8)⁹⁰.

Logos w Księdze Mądrości..., s. 75; A. Knjazev, *op. cit.*; A. Kondracki, *op. cit.*, s. 52; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 91; J. Warzecha, *op. cit.*, s. 30; C. Bennema, *op. cit.*, s. 68; C.H.T. Fletcher-Louis, *op. cit.*, s. 72; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 120; B. Poniży, *Ku osobowej mądrości...*, s. 33; idem, *Mądrość uosobiona...*, s. 42–43; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 247; I. Balla, *op. cit.*, s. 297.

⁸⁸ R.E. Murphy, *Wisdom and Creation*, JBL 104, 1985, s. 10; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 228; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 226; J. Warzecha, *op. cit.*, s. 30; C.H.T. Fletcher-Louis, *op. cit.*, s. 81; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 120; M. Włosiński, *op. cit.*, s. 159; B. Poniży, *Ku osobowej mądrości...*, s. 33; idem, *Mądrość uosobiona...*, s. 47; I. Balla, *op. cit.*, s. 299.

⁸⁹ A.A. Di Lella, *op. cit.*, s. 142; R.E. Murphy, *Wisdom and Creation...*, s. 10; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 228–229; D.H. Williams, *op. cit.*, s. 276; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 243; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 226; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 91; A. Knjazev, *op. cit.*; C.H.T. Fletcher-Louis, *op. cit.*, s. 82; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 120; B. Poniży, *Ku osobowej mądrości...*, s. 33; idem, *Mądrość uosobiona...*, s. 48; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 247; I. Balla, *op. cit.*, s. 297, 300.

⁹⁰ A.A. Di Lella, *op. cit.*, s. 142; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 229; B. Lang, *Der monarchische Monotheismus und die Konstellation zweier Götter im Frühjudentum: ein neuer Versuch über Menschensohn, Sophia und Christologie*, [in:] *Ein Gott allein?...*, s. 562; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 226; A. Knjazev, *op. cit.*; A. Kondracki, *op. cit.*, s. 53; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 9–92; P. Enns, *op. cit.*, s. 220; R. Cavedo, *op. cit.*, s. 561; C.H.T. Fletcher-Louis, *op. cit.*, s. 88–89; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 120–121; M. Włosiński, *op. cit.*, s. 159–160; B. Poniży,

Analizowany fragment zawiera więc dwa, niezwykle istotne z punktu widzenia teologii, elementy: przede wszystkim widzimy, że Syrach – niejako wbrew wcześniejszej tradycji sapiencjalnej – posuwa się tu do jednoznacznego stwierdzenia, iż Mądrość Boża jest bytem przynależnym jedynie Narodowi Wybranemu⁹¹. Po drugie, nie sposób nie zauważyć, iż według autora Syr 24, 1–22 Sofię należy pojmować jako istotę całkowicie podporządkowaną Bogu⁹². Co więcej, w kolejnym wersecie podkreślony zostaje fakt, iż Jahwe stworzył Mądrość przed wiekami po to, by pełniła służbę liturgiczną w jego przybytku, znajdującym się *na Syjonie*, w umiłowanym przez Boga mieście – Jerozolimie⁹³.

Wyjaśnwszy bliski związek, łączący hipostatyczną Sofię zarówno ze Stwórcą, jak i z Izraelem, przechodzi Syrach do tematyki doskonale znanej nam z wcześniejszych pochwał hipostatycznej Mądrości. Do dyskursu wprowadzona zostaje metaforyka floralna – Sofia zostaje w Syr 24, 13–17 porównana do wielu znanych na Bliskim Wschodzie roślin, m.in. cedru, cyprysu, palmy, krzewu różanego i winnego, drzewa oliwnego, cynamonu czy mirry⁹⁴. Wśród cyklu rozbudowanych poetyckich przenośni nie zapomina jednak Syrach o zasadniczo kobiecej tożsamości upersonifikowanej Mądrości. W Syr 24, 18 wkłada bowiem w usta Sofii stwierdzenie, iż jest

Ku osobowej mądrości..., s. 33–34; i d e m, *Mądrość uosobiona...*, s. 48; S. P o t o c k i, *Personifikacja Mądrości...*, s. 247; I. B a l l a, *op. cit.*, s. 297, 301.

⁹¹ A. K o n d r a c k i, *op. cit.*, s. 53; B. P o n i ż y, *Ku osobowej mądrości...*, s. 34; i d e m, *Mądrość uosobiona...*, s. 49.

⁹² A. K n j a z e v, *op. cit.*; S. S c h r o e r, *Wisdom...*, s. 92; I. B a l l a, *op. cit.*, s. 304.

⁹³ A. A. D i L e l l a, *op. cit.*, s. 142; S. P o t o c k i, *Rady Mądrości...*, s. 229; D. H. W i l l i a m s, *op. cit.*, s. 276; R. E. M u r p h y, *The Personification of Wisdom...*, s. 226; A. K o n d r a c k i, *op. cit.*, s. 53; S. S c h r o e r, *Wisdom...*, s. 92; A. M. S i n n o t t, *op. cit.*, s. 122; B. P o n i ż y, *Ku osobowej mądrości...*, s. 34; i d e m, *Mądrość uosobiona...*, s. 48; I. B a l l a, *op. cit.*, s. 304.

⁹⁴ W. F. A l b r i g h t, *op. cit.*, s. 286; S. P o t o c k i, *Rady Mądrości...*, s. 229; R. E. M u r p h y, *The Personification of Wisdom...*, s. 227; S. S c h r o e r, *Wisdom...*, s. 37; C. H. T. F l e t c h e r - L o u i s, *op. cit.*, s. 89; A. M. S i n n o t t, *op. cit.*, s. 122–123; B. P o n i ż y, *Ku osobowej mądrości...*, s. 35; i d e m, *Mądrość uosobiona...*, s. 49; O. K e e l, *op. cit.*, s. 18; I. B a l l a, *op. cit.*, s. 304.

ona matką miłości, bojaźni Bożej, wiedzy i nadziei⁹⁵. Darów tych udziela hojnie wszystkim wyznawcom Jahwe. Odrębne łaski zarezerwowane są jednak dla tych, którzy przede wszystkim pragną służyć Pani Mądrości: zostaną oni obdarowani jej owocami, słodszyimi od miodu, którymi nigdy – mimo najbardziej usilnych starań – nie można się nasycić. W ostatnich słowach swej autopochwały powraca również Sofia do powtarzanego już po wielekroć zapewnienia, iż ludzie, którzy jej zawierzą, nie zaznają nigdy wstydu ani nie popadną w grzech⁹⁶.

Niezwykle istotne konstatacje, dotyczące istoty Mądrości Bożej, odnajdujemy w wersetach, znajdujących się bezpośrednio po analizowanym wyżej hymnie. Na szczególną uwagę zasługuje tu zwłaszcza Syr 24, 23, zawierający wyrażone *explicite* utożsamienie Sofii z Prawem, objawionym przez Jahwe swemu ludowi za pośrednictwem Mojżesza, tj. z Torą⁹⁷. Warto również w tym miejscu podkreślić, iż na tę – poniekąd ekskluzywistyczną – interpretację obrazu upersonifikowanej Mądrości natrafiamy także w innej (powstałej najprawdopodobniej w tym samym okresie co Syr) księdze starotestamentowej, tj. prorocत्वach Barucha⁹⁸. W Bar 3,9–4,4 odnajdujemy sekwencję, zawierającą dość zawoalowaną personifikację Mądrości Bożej, ukazującą ją – na wzór wyżej omówionego hymnu z Księgi Hioba

⁹⁵ B. Lang, *Der monarchische Monotheismus...*, s. 562; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 227; I. Balla, *op. cit.*, s. 304.

⁹⁶ S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 229; C. Bennema, *op. cit.*, s. 69; C.H.T. Fletcher-Louis, *op. cit.*, s. 92; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 125–126; B. Poniży, *Ku osobowej mądrości...*, s. 36; idem, *Mądrość uosobiona...*, s. 49–50; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 247; I. Balla, *op. cit.*, s. 308.

⁹⁷ A.A. Di Lella, *op. cit.*, s. 142; R.E. Murphy, *Wisdom and Creation...*, s. 10; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 230; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 227, 231; J.G. Smith, *op. cit.*, s. 178; R.L. Schultz, *op. cit.*, s. 296; A. Knjazev, *op. cit.*; P. Enns, *op. cit.*, s. 220; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 37, 91; C. Bennema, *op. cit.*, s. 68; C.H.T. Fletcher-Louis, *op. cit.*, s. 74; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 95; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 127; M. Włosiński, *op. cit.*, s. 38; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 247; I. Balla, *op. cit.*, s. 308.

⁹⁸ S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 230; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 228, 231; J. Warzecha, *op. cit.*, s. 34.

(Hi 28, 1–28) – jako byt osobowy, który z rozkazu Jahwe pojawił się na ziemi i pod postacią Tory zamieszkał w Izraelu⁹⁹.

W kolejnych rozdziałach Księgi Syracha hipostatyczna Sofia pojawia się już tylko incydentalnie. W Syr 24, 29 słyszymy o myślach i radach upostaciowionej Mądrości Bożej. W Syr 51, 20–21 powraca natomiast topika erotyczna¹⁰⁰. Autor fragmentu mówi tu o Sofii jako o swej czystej i wiernej kochance, której oddał duszę i serce¹⁰¹. Pragnąc stałego kontaktu z Panią Mądrością, nie zapomina jednak o błogosławieństwach, którymi może obdarzyć go Jahwe w nagrodę za oddanie swej „oblubienicy”. W tym ujęciu zatem to Bóg, a nie hipostatyczna Mądrość, jest jedynym depozytariuszem wszelkich dostępnych człowiekowi łask i dóbr.

1.4. Księga Mądrości [Salomona]

Obraz hipostatycznej Sofii jest również niezwykle istotnym motywem w najpóźniejszym tekście starotestamentowym: Księdze Mądrości (w literaturze przedmiotu określanej również niekiedy mianem Księgi Mądrości Salomona)¹⁰². Zabytek ten, w przeszłości częstokroć błędnie przypisywany biblijnemu królowi Izraela¹⁰³, w rzeczywistości powstał

⁹⁹ B.L. Mack, *op. cit.*, s. 46; S. Potocki, *Uosobienia Mądrości...*, s. 45; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 230; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 234; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 228, 231; J.M. Hadley, *From Goddess to literary Construct...*, s. 394; B. Poniży, *Logos w Księdze Mądrości...*, s. 75; A. Kondracki, *op. cit.*, s. 53; J. Warzecha, *op. cit.*, s. 34; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 134, 138–139; I. Balla, *op. cit.*, s. 256, 308.

¹⁰⁰ R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 226; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 93; I. Balla, *op. cit.*, s. 256, 320, 325–326, 329.

¹⁰¹ I. Balla, *op. cit.*, s. 320, 325–326, 329.

¹⁰² T. Finan, *Hellenistic Humanism in the Book of Wisdom*, ITQ 27, 1960, s. 34; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 261; S. Schroer, *Die personifizierte Sophia...*, s. 543; B. Poniży, *Mądrość Salomona – ΣΟΦΙΑ ΣΑΛΩΜΩΝΟΣ księgą spotkania. Judaizm i hellenizm w Księdze Mądrości*, [in:] *Biblia w kulturze. Materiały sesji zorganizowanej przez Katedrę Filologii Polskiej WSP w Słupsku i Wyższe Seminarium Duchowne w Koszalinie*, red. S. Rzepczyński, Słupsk 1996, s. 7; J. Warzecha, *op. cit.*, s. 31.

¹⁰³ S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 73.

zaledwie kilka dziesięcioleci przed narodzeniem Chrystusa. Obecnie większość badaczy datuje Mdr na I w. p.n.e.¹⁰⁴, podkreślając, iż autorem analizowanej księgi musiał być wykształcony Żyd aleksandryjski, doskonale zaznajomiony zarówno z judaistyczną spuścizną teologiczną, jak i aparatem pojęciowym filozofii hellenistycznej¹⁰⁵. Co więcej, tworząc z myślą o przedstawicielach żydowskiej diaspory w Egipcie¹⁰⁶, Pseudo-Salomon – niejako wbrew wcześniejszej hebrajskiej tradycji literackiej – podjął decyzję o spisaniu swego utworu w najbardziej komunikatywnym dla jego potencjalnych odbiorców języku: grece¹⁰⁷.

¹⁰⁴ A.A. Di Lella, *op. cit.*, s. 139, 146; D.A. Hubbard, *op. cit.*, s. 24; K. Romaniuk, *op. cit.*, s. 19, 21; R.B.Y. Scott, *op. cit.*, s. 33; J.S. Kloppenborg, *Isis and Sophia in the Book of Wisdom*, HTR 75, 1982, s. 57; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 261; S. Schroer, *Die personifizierte Sophia...*, s. 544–545; W. Horbury, *The Christian Use and the Jewish Origins of the Wisdom of Solomon*, [in:] *Wisdom in Ancient Israel...*, s. 183, 194, 196; B. Poniży, *Mądrość Salomona...*, s. 10; A. Knjazev, *op. cit.*; B. Poniży, *Księga Mądrości...*, s. 10–11; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 3; M. Gilbert, *Mądrość Salomona*, tłum. S. Kobialka, t. I, Kraków 2002, s. 7; B. Poniży, *Wykład pochwalny charakterystyki Mądrości (Mdr 7, 22b–8, 1)*, TST 23, 2004, s. 25; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 95; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 142–143; J.F. Nash, *Sophia: the Gnostic Heritage*, EQ 5, 2009, s. 30; B. Poniży, *Księga Mądrości o Bogu*, Poznań 2008, s. 10–11; R.J. Clifford, *Wisdom*, Collegeville 2013, s. 6.

¹⁰⁵ T. Finan, *op. cit.*, s. 34; A.A. Di Lella, *op. cit.*, s. 146; K. Romaniuk, *op. cit.*, s. 16, 23–24; J.S. Kloppenborg, *op. cit.*, s. 57; P. Perkins, *Jesus: God's Wisdom*, WWo 7, 1987, s. 274; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 261; W. Horbury, *op. cit.*, s. 183, 194; B. Poniży, *Mądrość Salomona...*, s. 8, 11; idem, *Księga Mądrości...*, s. 9–10; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 99; M. Gilbert, *op. cit.*, s. 7; B. Poniży, *Wykład pochwalny...*, s. 25; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 95; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 142–144; B. Poniży, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 9–10; K. Zamfir, *Quest for Wisdom as Quest for Identity. The Case of the Deuterocanonical Wisdom Literature*, SUBB.TCL 53, 2008, s. 80, 85; R.J. Clifford, *Wisdom...*, s. 7–9.

¹⁰⁶ B. Poniży, *Księga Mądrości...*, s. 10; M. Gilbert, *op. cit.*, t. II, s. 11; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 95; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 144; B. Poniży, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 10; R.J. Clifford, *Wisdom...*, s. 6.

¹⁰⁷ A.A. Di Lella, *op. cit.*, s. 146; K. Romaniuk, *op. cit.*, s. 21; R.B.Y. Scott, *op. cit.*, s. 33; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 261; W. Horbury, *op. cit.*, s. 182; B. Poniży, *Mądrość Salomona...*, s. 7, 10–11; idem, *Księga Mądrości...*, s. 12; M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 7, t. II, s. 7–8; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 142–143; J.F. Nash, *op. cit.*, s. 30; B. Poniży, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 12.

W początkowych rozdziałach analizowanego zabytku upostaciowionej Mądrości Bożej poświęca się relatywnie mało miejsca: w Mdr 1, 6 odnajdujemy jedynie krótki *passus*, zawierający konstatację, iż Sofia jest duchem kochającym ludzkość, a jednocześnie – obdarzonym prawem karania bluźnierców za wykroczenia przeciw Bogu¹⁰⁸.

Z o wiele bardziej rozbudowaną pochwałą upersonifikowanej Mądrości stykamy się natomiast w Mdr 6, 12–16. Pseudo-Salomon rozwija w niej i trawestuje wiele elementów, zaczerpniętych z wcześniejszej izraelskiej tradycji sapiencjalnej. Przede wszystkim podkreśla jednak nieprzemijającą wartość Sofii, wykorzystując charakterystyczną dla literatury hellenistycznej metaforę światła: *Mądrość jaśnieje i nigdy nie gaśnie*. W kolejnych wersach porzuca podniosły styl, kreując obrazy, przypominające sceny z Księgi Przysłów i Mądrości Syracha¹⁰⁹: hipostatyczna Sofia to byt, który łatwo daje się odnaleźć i poznać – wychodzi naprzeciw pragnącemu jej towarzystwa człowiekowi, zaś wczesnym rankiem zasiada u wrót swego domu, oczekując na nadejście „oblubieńca”¹¹⁰. W poszukiwaniu bliskości ludzi, których – jak wiemy z Mdr 1, 6 – szczerze miłuje, wkracza Pani Mądrość również w przestrzeń publiczną: autor fragmentu stwierdza, że Sofia ma w zwyczaju ukazywać się osobom, które uzna za „godne siebie”, wprost na gościach. Pseudo-Salomon poświęca też kilka słów znaczeniu Mądrości w życiu człowieka, zaznaczając, iż rozmyślanie o niej w dzień i w nocy może uwolnić od trosk.

Hipostatyczna Sofia jest natomiast główną postacią w utworze, stanowiącym centralną część analizowanego zabytku, tj. w rozbudowanej pochwalie Mądrości Bożej, obejmującej – zdaniem wielu badaczy – wersety

¹⁰⁸ R.B.Y. Scott, *Wisdom in Creation...*, s. 220; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 229; A. Kondracki, *op. cit.*, s. 52–53; B. Poniży, *Księga Mądrości...*, s. 42, 185; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 167; B. Poniży, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 59, 61.

¹⁰⁹ S. Schroer, *Die personifizierte Sophia...*, s. 545; R.J. Clifford, *Wisdom...*, s. 30.

¹¹⁰ J.S. Kloppenborg, *op. cit.*, s. 66; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 278; B. Poniży, *Księga Mądrości...*, 45; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 100; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 167; R.J. Clifford, *Wisdom...*, s. 30.

Mdr 6, 22–9, 18¹¹¹. Autor księgi uczynił podmiotem lirycznym interesującego nas tu fragmentu króla Salomona (pojmwanego w kulturze izraelskiej jako swoisty archetyp władcy–mędrca), wkładając mu w usta opowieść nieomal autobiograficzną.

Opisawszy w syntetyczny sposób swe narodziny i dzieciństwo narrator stwierdza więc, iż od najwcześniejszych lat usilnie prosił Stwórcę o dar Mądrości i jego modlitwy zostały wysłuchane. Upostaciowiona Sofia pojawia się zatem w Mdr 7, 8–14 jako błogosławieństwo, otrzymane przez człowieka bezpośrednio od Boga¹¹². Pseudo-Salomon kreuje jednak jej obraz w oparciu o wzorce, zaczerpnięte z dawniejszej literatury sapiencjalnej: słyszymy, iż Mądrość znaczyła w jego życiu więcej niż wszelkie ziemskie dostatki (drogocenne kamienie, złoto i srebro), a nawet – władza królewska. Następnie wyznaje, że przez całe życie kochał Sofię ponad wszystko i pożył jej towarzystwa. Ona zaś – zapewne w nagrodę za wierną służbę – obsypała go dobrodziejstwami: bogactwem (autor fragmentu stwierdza wprost, iż Pani Mądrość jest depozytariuszką wszelkich materialnych dóbr) i zadowoleniem. W kolejnych wersach natrafiamy natomiast na zaskakujący element: Pseudo-Salomon konstatuje, iż nie mając świadomości, komu tak naprawdę zawdzięcza dobrobyt i szczęście, dzielił się skarbami Mądrości z innymi ludźmi. Wymowa Mdr 7, 12–14 jest

¹¹¹ A. D. Wright, *The Structure of Wisdom 11–19*, CBQ 27, 1965, s. 28; K. Romanuk, *op. cit.*, s. 24; S. Potocki, *Uosobienia Mądrości...*, s. 45; i dem, *Rady Mądrości...*, s. 277; S. Schroer, *Die personifizierte Sophia...*, s. 545; R. E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 228; B. Poniży, *Mądrość Salomona...*, s. 12; i dem, *Logos w Księdze Mądrości...*, s. 75; A. Kondracki, *op. cit.*, s. 56; B. Poniży, *Księga Mądrości...*, s. 13; M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 47; B. Poniży, *Wykład pochwalny...*, s. 25; i dem, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 13, 42; i dem, *Mądrość uosobiona...*, s. 50; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 247. Należy również w tym miejscu podkreślić, iż kilku biblistów proponuje zaliczać do interesującej nas tu jednostki literackiej (poświęconej *de facto* uosobionej Sofii) również Mdr 10, 1–11, 1 – rozdział ukazujący wpływ Mądrości Bożej na dzieje Izraela. J. M. Reese, *Plan and Structure in the Book of Wisdom*, CBQ 27, 1965, s. 392; A. D. Wright, *op. cit.*, s. 29; J. S. Kloppenborg, *op. cit.*, s. 59; C. Bennema, *op. cit.*, s. 71–72; A. M. Sinnott, *op. cit.*, s. 2, 146.

¹¹² S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 279–280; R. E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 228; J. Warzecha, *op. cit.*, s. 33; M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 78; R. J. Clifton, *Wisdom...*, s. 34.

zatem na wskroś uniwersalistyczna – Pseudo-Salomon stwierdza, że Sofię należy uznać za rodzicielkę/matkę (gr. γενέτις) wszelkiego dobra w życiu ludzkim, a zagwarantowanie sobie jej przychylności oznacza pozyskanie łaski samego Jahwe¹¹³.

Obraz hipostatycznej Sofii został wzbogacony o wiele nowych elementów przeważającej mierze zaczerpniętych z filozofii hellenistycznej oraz aretologii (na cześć Izdy) w kolejnej pochwalnej Mądrości, zamieszczonej w Mdr 7, 21b–8, 1¹¹⁴. Otwiera ją – nasuwające wyraźne skojarzenie z Prz 8, 22–31 – stwierdzenie, że Sofia jest mistrzynią/stwórczynią (gr. τεχνίτις) całego uniwersum¹¹⁵. Następnie stykamy się z obszernym opisem istoty upostaciowionej Mądrości, skomponowanym w oparciu o 21 epitetów, w większości niepojawiających się we wcześniejszych księgach starotestamentowych, wykazujących natomiast znaczne zbieżności z terminologią tekstów stoickich¹¹⁶. Czytamy zatem, iż Sofia jest duchem:

¹¹³ S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 280; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 228; B. Poniży, *Księga Mądrości...*, s. 45; J. Warzecha, *op. cit.*, s. 32; M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 76, 80–81; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 148, 155; R. Valentin, *Immortality in the Book of Wisdom in the Context of the Overlapping Worlds*, SUBB.TCL 55, 2010, s. 97; R.J. Clifford, *Wisdom...*, s. 34.

¹¹⁴ J.S. Kloppenborg, *op. cit.*, s. 59; S. Schroer, *Die personifizierte Sophia...*, s. 546; A. Knjazev, *op. cit.*; A. Kondracki, *op. cit.*, s. 56; M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 10, 47, 84; B. Poniży, *Ku osobowej mądrości...*, s. 39; *idem*, *Wykład pochwalny...*, s. 26; *idem*, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 45–47; *idem*, *Mądrość uosobiona...*, s. 53, 55; K. Zamfir, *op. cit.*, s. 87; R.J. Clifford, *Wisdom...*, s. 35–36.

¹¹⁵ R.B.Y. Scott, *Wisdom in Creation...*, s. 215; J.S. Kloppenborg, *op. cit.*, s. 66; R.E. Murphy, *Wisdom and Creation...*, s. 5; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 280; B. Poniży, *Mądrość Salomona...*, s. 14; A. Knjazev, *op. cit.*; A. Kondracki, *op. cit.*, s. 55, 57; P. Enns, *op. cit.*, s. 225; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 100; M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 60; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 157, 162; A. Lenzi, *op. cit.*, s. 707; B. Poniży, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 43, 48; *idem*, *Mądrość uosobiona...*, s. 51, 55.

¹¹⁶ T. Finan, *op. cit.*, s. 39; K. Romaniuk, *op. cit.*, s. 16; J.S. Kloppenborg, *op. cit.*, s. 70; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 281–282; S. Schroer, *Die personifizierte Sophia...*, s. 546; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 229; B. Poniży, *Mądrość Salomona...*, s. 15; A. Knjazev, *op. cit.*; A. Kondracki, *op. cit.*, s. 56; B. Poniży, *Księga Mądrości...*, s. 214; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 100; M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 16, 47, 49, 84–85; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 156; B. Poniży, *Ku osobowej mądrości...*, s. 37–39; *idem*, *Wykład pochwalny...*, s. 26–29, 41; *idem*, *Księga Mądrości*

rozumnym, świętym, niezwykłym, różnorodnym, subtelnym, nieśmiertelnym, przenikliwym, nieskalanym, jasnym, nienaruszalnym, miłującym dobro, bystrym, nieskrępowanym, dobroczynnym, życzliwym dla ludzi, pewnym, bezpiecznym, beztroskim, wszechpotężnym, wszystkowiedzącym i przenikającym wszystko. Wyliczywszy przymioty Mądrości Bożej, rozwija Pseudo-Salomon kwestię jej natury oraz relacji łączących ją z Jahwe. Bazując na aparacie pojęciowym, właściwym dla filozofii hellenistycznej, po raz kolejny podkreśla mobilność i przenikliwość Sofii¹¹⁷. Akcentuje też jej Boskie pochodzenie: podobnie jak w Syr 24, 1–22 jest ona niejako emanacją siły Jahwe w stworzonym przez niego wszechświecie. Pseudo-Salomon definiuje ją jako *technienie mocy Bożej i odbicie majestatu Wszchemocnego*¹¹⁸.

Wykorzystanie metaforyki zwierciadła (niezwykle rozpowszechnionej w pismach myślicieli współczesnych autorowi Mdr, m.in. w traktatach Filona Aleksandryjskiego)¹¹⁹ umożliwia Pseudo-Salomonowi wzbogacenie wizerunku hipostatycznej Mądrości o kolejne interesujące elementy: jako odbłask Bożej światłości, działania i dobroci zyskuje Sofia wyjątkowy status w stworzonym przez Jahwe uniwersum. Podobnie jak Bóg jest bytem całkowicie czystym, jedynym w swoim rodzaju, wszechmogącym i niezmiennym¹²⁰. Widzimy zatem wyraźnie, że autor Mdr 7, 27 w o wiele

o Bogu..., s. 43–45, 63; i d e m, *Mądrość uosobiona...*, s. 51–53; S. P o t o c k i, *Personifikacja Mądrości...*, s. 247; R. J. C l i f f o r d, *Wisdom...*, s. 36.

¹¹⁷ B. P o n i ż y, *Księga Mądrości...*, s. 46; A. K o n d r a c k i, *op. cit.*, s. 55; M. G i l b e r t, *op. cit.*, t. I, s. 84; R. R. R u e t h e r, *op. cit.*, s. 95; B. P o n i ż y, *Wykład pochwalny...*, s. 34; i d e m, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 48; i d e m, *Mądrość uosobiona...*, s. 55.

¹¹⁸ S. P o t o c k i, *Rady Mądrości...*, s. 282; R. E. M u r p h y, *The Personification of Wisdom...*, s. 229; A. K n j a z e v, *op. cit.*; B. P o n i ż y, *Księga Mądrości...*, s. 213; M. G i l b e r t, *op. cit.*, t. I, s. 47, 50; R. R. R u e t h e r, *op. cit.*, s. 95; A. M. S i n n o t t, *op. cit.*, s. 156; B. P o n i ż y, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 48; i d e m, *Mądrość uosobiona...*, s. 55; S. P o t o c k i, *Personifikacja Mądrości...*, s. 247; R. J. C l i f f o r d, *Wisdom...*, s. 36–37.

¹¹⁹ A. A. D i L e l l a, *op. cit.*, s. 147; R. E. M u r p h y, *The Personification of Wisdom...*, s. 229; B. P o n i ż y, *Mądrość Salomona...*, s. 13; B. P o n i ż y, *Księga Mądrości...*, s. 208–209; R. R. R u e t h e r, *op. cit.*, s. 95; A. M. S i n n o t t, *op. cit.*, s. 157; B. P o n i ż y, *Wykład pochwalny...*, s. 38–39; i d e m, *Ku osobowej mądrości...*, s. 38–39; R. J. C l i f f o r d, *Wisdom...*, s. 37.

¹²⁰ A. M. S i n n o t t, *op. cit.*, s. 153, 156; B. P o n i ż y, *Wykład pochwalny...*, s. 39; i d e m, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 48; i d e m, *Mądrość uosobiona...*, s. 55.

większym stopniu niż twórcy wcześniejszych tekstów sapiencjalnych dąży do nadania hipostatycznej Mądrości statusu nieomal niezależnej osoby Boskiej¹²¹. W nawiązaniu do omówionych wyżej passusów z Księgi Przysłów i Księgi Syracha opisuje natomiast wpływ Sofii na losy świata i kondycję człowieka, przypisując Pani Mądrości rolę pośredniczki między Jahwe a ludźmi, rozbudzającej w sercach wiernych miłość do Boga oraz zdolności profetyczne, a jednocześnie zapewniającej swym adeptom łaskę Stwórcy¹²².

Końcowe wersety pochwały obfitują w literackie porównania i rozbudowane metafory. W Mdr 7, 29–8, 1 czytamy, że Sofia przewyższa blaskiem swej mocy słońce, gwiazdy i księżyc. Nie ulegając złu jest praktycznie niezwyciężona, dlatego może sprawować samodzielne rządy nad całym światem¹²³.

Omówiony wyżej fragment, jakkolwiek zawierający obszerną, wzbogaconą o wiele nowatorskich elementów, wizję upostaciowionej Mądrości Bożej, zdaje się nieomal całkowicie pomijać kwestię jej kobiecej tożsamości. Topika ta powraca jednakże i ulega znacznemu rozbudowaniu w kolejnym rozdziale analizowanej księgi – Mdr 8, 2–21¹²⁴. Pseudo-Salomon tym razem rozpoczyna opowieść od wyznania, iż kochał Panią Mądrość od najwcześniejszych lat swego życia, a także był wielbicielem jej piękna. Usilnie zabiegał więc o względy Sofii, by zgodziła się wejść do jego domu

¹²¹ R. B. Y. Scott, *The Study of the Wisdom...*, s. 37; B. Poniży, *Księga Mądrości...*, s. 46; idem, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 47.

¹²² R. B. Y. Scott, *Wisdom in Creation...*, s. 219; B. L. Mack, *op. cit.*, s. 48; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 282; R. E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 229; A. Knjazev, *op. cit.*; A. Kondracki, *op. cit.*, s. 54, 59; M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 47, 51, 84; B. Poniży, *Wykład pochwalny...*, s. 40; A. M. Sinnott, *op. cit.*, s. 163; R. Valentin, *op. cit.*, s. 97; R. J. Clifford, *Wisdom...*, s. 37.

¹²³ S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 282; M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 47, 51; B. Poniży, *Wykład pochwalny...*, s. 40; idem, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 48; idem, *Mądrość uosobiona...*, s. 55.

¹²⁴ M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 48, t. II, s. 69; A. M. Sinnott, *op. cit.*, s. 157; I. Balla, *op. cit.*, s. 331; R. J. Clifford, *Wisdom...*, s. 38.

jako oblubienica (świeżo poślubiona małżonka, gr. γύμνη)¹²⁵. Jednocześnie mędrzec ani przez chwilę nie stracił przed oczu faktu, iż Mądrość jest bytem nieomal równorzędnym Bogu – przebywa u boku Jahwe w charakterze jego umiłowanej „najbliższej towarzyszki”, wtajemniczonej we wszystkie plany i zamysły Stwórcy¹²⁶.

W kolejnych wersetach po raz kolejny podkreślona zostaje natomiast wartość Mądrości. Pseudo-Sammonon, w nawiązaniu do izraelskiej tradycji sapiencjalnej, przypomina, iż roztropny człowiek powinien przedkładać Sofię nad wszelkie materialne dostatki, posiada ona bowiem moc wpływania na jego los. Co więcej, służba u Pani Mądrości, jakkolwiek pociągająca za sobą wiele trudów i obowiązków, korzystnie oddziałuje na osobowość mędrca, modelując jego usposobienie i rozwijając takie cechy charakteru, jak: umiarkowanie, roztropność, sprawiedliwość i męstwo. Sofia jest także w stanie podzielić się ze swym „oblubieńcem” nabytą dzięki Bożej łasce wiedzą. Pseudo-Salomon stwierdza, że Pani Mądrość – niczym hellenistyczna bogini Izyda – zna przeszłość świata i potrafi przewidzieć jego przyszłość, posiada również dar tłumaczenia zagadek, znaków i cudów¹²⁷.

Zapoznawszy czytelnika z przymiotami i umiejętnościami hipostaticznej Sofii, autor analizowanego fragmentu stwierdza następnie wprost: *taką właśnie postanowiłem wziąć sobie za towarzyszkę życia*. Po raz kolejny

¹²⁵ B.L. Mack, *op. cit.*, s. 48; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 283; S. Schroer, *Die personifizierte Sophia...*, s. 546; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 230; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 57, 100; M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 47–48, t. II, s. 69; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 157; B. Poniży, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 48; idem, *Mądrość uosobiona...*, s. 56.

¹²⁶ D.A. Hubbard, *op. cit.*, s. 26; K. Romaniuk, *op. cit.*, s. 80; J.S. Kloppenborg, *op. cit.*, s. 77; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 283; S. Schroer, *Die personifizierte Sophia...*, s. 546; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 230; A. Knjazev, *op. cit.*; A. Kondracki, *op. cit.*, s. 53; B. Poniży, *Księga Mądrości...*, s. 42; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 58, 101; M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 60, t. II, s. 25; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 157; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 247.

¹²⁷ S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 283; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 153; B. Poniży, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 48; idem, *Mądrość uosobiona...*, s. 56; R.J. Clifford, *Wisdom...*, s. 38.

powraca więc metaforyka miłości małżeńskiej¹²⁸. Co więcej, w Mdr 8, 9–16 odnajdujemy obszerny opis korzyści, które wiążą się z poślubieniem Pani Mądrości. Pseudo-Salomon nie ma najmniejszych wątpliwości, iż będzie ona dla swego „oblubieńca” nieocenioną doradczynią, pocieszycielką i wsparciem w nieszczęściu. Podobnie jak Jezus Syrach podkreśla też szczególnie społeczny prestiż, który może się stać udziałem męża Sofii (nawet mimo jego młodego wieku). Rady i nauki Pani Mądrości sprawią bowiem, iż osiągnie on biegłość w ferowaniu wyroków sądowych, zyska podziw władców, poważanie starszyny oraz posłuch wśród równych sobie. Sofia obdarowuje również człowieka swego rodzaju nieśmiertelnością – będzie on żył wiecznie w pamięci przyszłych pokoleń. Co więcej, Pani Mądrość może także pomóc swemu małżonkowi sięgnąć po władzę polityczną, a następnie sprawować ją skutecznie, mężnie i sprawiedliwie¹²⁹.

W Mdr 8, 16 pojawia się natomiast obraz dobitnie świadczący o kobiecej tożsamości Sofii. Jej figura została tu bowiem wpisana w archetypiczną wizję szczęścia małżeńskiego i rodzinnego¹³⁰: mąż – potężny władca i mędrzec – powraca po ciężkim dniu pracy do domu, by znaleźć u boku Pani Mądrości ukojenie od wszelkich zewnętrznych trosk i czerpać radość z faktu przebywania z nią. Widać zatem wyraźnie, iż Sofia – mimo swego Boskiego statusu i niebywałych talentów – była przez autora analizowanej książki (i zapewne także przez wielu jego współczesnych) pojmowana jako byt jednoznacznie kobiecy, łatwo dający się – w ich mniemaniu – zepchnąć do sfery życia prywatnego.

W kolejnych wersetach Pseudo-Salomon powraca natomiast do wątku autobiograficznego. Wyznaje, że zdawszy sobie sprawę z korzyści płynących z przyjaźni z Sofią (nieśmiertelność, rozkosz związana z możliwością przebywania z nią, bogactwo i nieprzemijająca sława), postanowił zwrócić

¹²⁸ B.L. Mack, *op. cit.*, s. 48; M. Gilbert, *op. cit.*, t. II, s. 69; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 157.

¹²⁹ B.L. Mack, *op. cit.*, s. 48; J.S. Kloppenborg, *op. cit.*, s. 74; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 283; S. Schroer, *Die personifizierte Sophia...*, s. 546; A. Knjazev, *op. cit.*; M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 47; B. Poniży, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 48; i dem, *Mądrość uosobiona...*, s. 56; R.J. Clifford, *Wisdom...*, s. 39.

¹³⁰ M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 48.

się do Boga z prośbą o użyczenie mu daru Mądrości. W Mdr 8, 21 odnajdujemy zatem myśl znaną z wcześniejszych ksiąg sapiencjalnych: Sofię należy uznać za dobro, którego wyłącznym depozytariuszem jest Jahwe¹³¹.

W Mdr 9, 1–18 odnajdujemy zatem tekst modlitwy Pseudo-Salomona¹³². Rozpoczyna ją hymniczne wezwanie do Boga, przypominające m.in. o aktywnej roli, odegranej przez Słowo (Logos) i Mądrość w procesie stwarzania świata oraz człowieka¹³³. Następnie podmiot liryczny przechodzi do głównego tematu swej wypowiedzi – prośby o Mądrość, przepłatanej obszernymi dygresjami autobiograficznymi¹³⁴. W tym punkcie narracji na scenę ponownie wkracza hipostatyczna Sofia. Pseudo-Salomon zdaje się kreować jej wizerunek na wzór postaci bliskowschodnich bogiń (najprawdopodobniej hellenistycznej Izydy)¹³⁵, stwierdzając, iż jest ona odrębnym bytem osobowym, dzielącym tron (gr. *πάρεδρον*) z Jahwe¹³⁶. Zasiadając w majestacie obok Boga, posiada Sofia wiedzę o wszystkich jego dziełach. Autor analizowanego fragmentu akcentuje również fakt, iż Pani Mądrość przed wiekami brała udział w stwórczej pracy Jahwe,

¹³¹ S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 283; A. Knjazev, *op. cit.*; M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 47.

¹³² J.S. Kloppenborg, *op. cit.*, s. 59; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 284; B. Poniży, *Logos w Księdze Mądrości...*, s. 78; A. Kondracki, *op. cit.*, s. 59; M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 47, 59, 87–89, 94, t. II, s. 77; B. Poniży, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 45; idem, *Mądrość uosobiona...*, s. 53; R.J. Clifford, *Wisdom...*, s. 40.

¹³³ R.B.Y. Scott, *Wisdom in Creation...*, s. 215; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 284; B. Poniży, *Logos w Księdze Mądrości...*, s. 78–80; A. Knjazev, *op. cit.*; M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 60, 90, t. II, s. 77–78, 95; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 153; B. Poniży, *Ku osobowej mądrości...*, s. 36, 39; idem, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 42, 45, 66; idem, *Mądrość uosobiona...*, s. 50, 53; S. Wróński, *op. cit.*, s. 18; R.J. Clifford, *Wisdom...*, s. 40.

¹³⁴ S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 284.

¹³⁵ S. Schroer, *Die personifizierte Sophia...*, s. 546; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 153; O. Keel, *op. cit.*, s. 19.

¹³⁶ D.A. Hubbard, *op. cit.*, s. 26; J.S. Kloppenborg, *op. cit.*, s. 60; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 284; S. Schroer, *Die personifizierte Sophia...*, s. 546; B. Poniży, *Mądrość Salomona...*, s. 13; A. Knjazev, *op. cit.*; A. Kondracki, *op. cit.*, s. 53; B. Poniży, *Księga Mądrości...*, s. 209; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 101, 114; M. Gilbert, *op. cit.*, t. II, s. 78; B. Poniży, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 43, 48; idem, *Mądrość uosobiona...*, s. 51, 56; O. Keel, *op. cit.*, s. 19, 56; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 247; S. Wróński, *op. cit.*, s. 13, 16.

a obecnie jako jedyna istota na świecie w pełni rozumie jego myśli, wyroki, prawa i upodobania¹³⁷.

W kolejnych wersach Pseudo-Salomon zwraca się do Boga z błaganiem, by odprawił Sofię z jej dotychczasowego miejsca pobytu (tj. tronu znajdującego się na obłokach), nakazawszy jej towarzyszyć mędrcom w pracy. Podmiot liryczny zdaje sobie bowiem doskonale sprawę z faktu, iż jego możliwości poznawcze jako śmiertelnika są więcej niż skromne. Ograniczenia ludzkiej natury i umysłu może pomóc przezwyciężyć tylko bliski kontakt z Panią Mądrością. Pseudo-Salomon jest głęboko przekonany, iż potrafi ona roztropnie pokierować jego czynami, a także ustrzec go od grzechu i nieszczęścia. Co więcej, w analizowanym fragmencie Sofia dysponuje niekwestionowaną mocą wpływania na losy świata – z jej pomocą człowiek staje się godny sprawowania władzy królewskiej¹³⁸. Jednocześnie jednak autor passusu ma pełną świadomość, iż jedynym depozytariuszem wszelkich łask jest Bóg. Istota ludzka może spełnić swoje marzenia tylko wtedy, gdy Najwyższy uzna za stosowne obdarzyć ją *świętym Duchem* zbawczej Mądrości¹³⁹.

Przeanalizowawszy wszystkie fragmenty ksiąg starotestamentowych, w których pojawia się obraz upostaciowionej Mądrości Bożej, należy spróbować odpowiedzieć na pytanie, kiedy i w jakich okolicznościach

¹³⁷ R.B.Y. Scott, *Wisdom in Creation...*, s. 215; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 230; A. Knjazev, *op. cit.*; M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 60, 90, t. II, s. 78, 80, 95; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 153, 155; B. Poniży, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 66; idem, *Mądrość uosobiona...*, s. 51; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 247.

¹³⁸ T. Finan, *op. cit.*, s. 42; R.B.Y. Scott, *Wisdom in Creation...*, s. 219; J.S. Kloppenborg, *op. cit.*, s. 67, 74; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 284–285; S. Schroer, *Die personifizierte Sophia...*, s. 547; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 230; A. Kondracki, *op. cit.*, s. 59; B. Poniży, *Księga Mądrości...*, s. 213; M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 91, 94–95; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 155; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 248.

¹³⁹ S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 284–285; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 230–231; A. Kondracki, *op. cit.*, s. 59; B. Poniży, *Księga Mądrości...*, s. 185; M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 91, 94–95, t. II, s. 27; B. Poniży, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 47, 66; S. Wroński, *op. cit.*, s. 16; R.J. Clifford, *Wisdom...*, s. 43.

doszło w kulturze żydowskiej do wykształcenia się tego motywu. Znaczący zagadnienia są zasadniczo zgodni, iż wyobrażenie o hipostatycznej *Hokmah/Sofia* pojawiło się w literaturze sapiencjalnej Izraela w okresie tzw. niewoli babilońskiej (według Alice M. Sinnott – po 587 r. p.n.e.) i było spowodowane koniecznością dostosowania kultu Jahwe do zmienionych warunków społeczno-politycznych¹⁴⁰.

Za o wiele bardziej kontrowersyjną kwestię należy natomiast uznać – w świetle okazałych rozmiarów literatury przedmiotu – zagadnienie literackich i teologicznych korzeni figury upostaciowionej Mądrości Bożej w Starym Testamencie. Wielu biblistów stoi na stanowisku, iż obraz, z którym stykamy się na kartach Księgi Przysłów oraz późniejszych zabytków deuterokanonicznych, jest zasadniczo tylko i wyłącznie literacką personifikacją, tj. figurą stylistyczną, wprowadzoną do tekstu w celu ubarwienia dyskursu i tym samym nieposiadającą żadnego teologicznego znaczenia¹⁴¹. Dla przykładu, Bogdan Poniży w jednym ze studiów poświęconych interesującemu nas tu zagadnieniu stwierdza: *Personifikacja przemawiającej nie oznacza jednak żadnego niezależnego niebiańskiego bytu, ale jest tylko sposobem poetyckiej ekspresji*¹⁴². Niniejsza teza ma jednak jeden zasadniczy mankament – fakt, że poetyka ksiąg starotestamentowych dopuszczała uosobienia abstrakcyjnych pojęć (np. w Psalmie 85 sprawiedliwość i pokój całują się, zaś w Prz 20, 1 wino staje się sztyrdcą), nie tłumaczy przyczyn szczególnego rozbudowania passusów, zawierających obraz upersonifikowanej Mądrości (zwłaszcza zaś tych, w których *Hokmah/Sofia* przemawia – niczym Bóg – własnym głosem)¹⁴³.

¹⁴⁰ S. S c h r o e r, *Wisdom...*, s. 34–35, 62, 114–115; A. M. S i n n o t t, *op. cit.*, s. 7, 53, 83, 85, 172, 174.

¹⁴¹ M. D a h o o d, *op. cit.*, s. 521; B. P o n i ż y, *Ku osobowej mądrości...*, s. 31; i d e m, *Mądrość uosobiona...*, s. 39, 45; S. P o t o c k i, *Personifikacja Mądrości...*, s. 249–250.

¹⁴² B. P o n i ż y, *Mądrość uosobiona...*, s. 45.

¹⁴³ R. E. M u r p h y, *The Personification of Wisdom...*, s. 222; S. S c h r o e r, *Wisdom...*, s. 27; W. B u r k e r t, *op. cit.*, s. 9.

Wielu badaczy, zauważywszy, że obraz Pani Mądrości w księgach sapiencjalnych Starego Testamentu wykracza niekiedy poza ramy zwykłej literackiej personifikacji, zyskując znamiona fenomenu, który należałoby określić mianem hipostazy (tzn. na wespół niezależnej osoby Boskiej), dopuszcza możliwość przedmonoteistycznych korzeni figury *Hokmah/Sofia*¹⁴⁴. Szczególnie frapująca zdaje się być w tym kontekście teza, zakładająca, że analizowane zjawisko stanowi w swej istocie relikw archaicznych wyobrażeń religijnych Izraela, w których ważną rolę odgrywała bogini Aszera – małżonka Jahwe¹⁴⁵. Hipotezę tę poświadcza kilka znalezisk archeologicznych, głównie inskrypcji, na których Jahwe i Aszera przedstawieni zostali jako para równorzędnych bóstw, m.in. relief z Khirbet el-Qom (ok. 750 r. p.n.e.), płaskorzeźby z Kuntillet 'Ajrud (IX–VIII w. p.n.e.), posąg z Taanach (X w. p.n.e.) oraz szereg statuetek, datowanych na 750–620 r. p.n.e.¹⁴⁶ Badacze, analizujący wymienione

¹⁴⁴ S. Potocki, *Uosobienia Mądrości...*, s. 53–54, 57.

¹⁴⁵ M.S. Moore, *op. cit.*, s. 148–149; J. Day, *Yahweh and Gods...*, s. 184–185; M.A. Klopfenstein, *op. cit.*, s. 532; J. Day, *Foreign Semitic Influence...*, s. 69; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 235, 243; eadem, *From Goddess to literary Construct...*, s. 360; B. Lang, *Lady Wisdom...*, s. 400, 406; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 90; O. Keel, *op. cit.*, s. 17; Z. Krzak, *Od matriarchatu do patriarchatu*, Warszawa 2007, s. 304–305.

¹⁴⁶ J. Day, *Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature*, JBL 105, 1986, s. 391, 394; J.M. Hadley, *The Khirbet el-Qom Inscription*, VT 37, 1987, s. 50–51; M.S. Smith, *God Male and Female in the Old Testament: Yahweh and his „Asherah”*, TS 48, 1987, s. 333–334; J.M. Hadley, *Yahweh and „his Asherah”: Archaeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddess*, [in:] *Ein Gott allein?...*, s. 235–236, 242–243, 245–246, 249, 253; M.A. Klopfenstein, *op. cit.*, s. 532; J.M. Hadley, *From Goddess to literary Construct...*, s. 363–365, 368–370, 375, 381; O. Keel, *op. cit.*, s. 17, 42, 45–48. Othmar Keel uznaje za wizerunki Aszery niewielkich rozmiarów (10–20 cm) statuetki, znajdujące na obszarze Palestyny, z terytorium Jerozolimy włącznie. Przedstawiają one stojącą postać kobiecą. Figurki te charakteryzują się znacznym schematyzmem. Zazwyczaj dość realistycznie oddana jest tylko głowa (rysy twarzy, pokarbowane włosy) oraz ręce podtrzymujące od spodu sporych rozmiarów biust. Do naszych czasów zachowała się również dość tajemnicza statueta, datowana na 750–620 r. p.n.e., ukazująca dwie zasiadające obok siebie na wspólnym tronie osoby: kobietę i mężczyznę. Zdaniem badacza może to być wyobrażenie Jahwe i Aszery. O. Keel, *op. cit.*, s. 45–48.

artefakty (m.in. John Day, Judith M. Hadley i Othmar Keel), są zdania, iż stanowią one dowód na istnienie kultu „oblubienicy Jahwe” w X–VII w. p.n.e., której postać – wyrugowana z wczesnego judaizmu na fali reform religijnych z początku VII w. p.n.e. (etapem przejściowym miało być utożsamienie Aszery z drewnianym obiektem kultowym izraelskiego Boga) – oddziałała bezpośrednio na uformowanie się wizerunku hipostatycznej Pani Mądrości w Księdze Przysłów¹⁴⁷.

Dość rozpowszechniony jest również w literaturze przedmiotu pogląd, jakoby wyobrażenie o upersonifikowanej Mądrości Bożej stanowiło zapożyczenie z innych religii starożytnego Bliskiego Wschodu, w których rozpowszechnione były kultury żeńskich bóstw mądrości. Zazwyczaj wskazuje się w tym kontekście na podobieństwa figury starotestamentowej *Hokmah/Sofia* do mezopotamskiej bogini Inanny/Isztar¹⁴⁸, egipskiej Izdy¹⁴⁹

¹⁴⁷ M.S. Smith, *God Male and Female...*, s. 335–337; M.S. Moore, *op. cit.*, s. 148–149; J. Day, *Yahweh and Gods...*, s. 185; J.M. Hadley, *Yahweh and „his Asherah”...*, s. 255; eadem, *Wisdom and the Goddess...*, s. 235, 243; eadem, *From Goddess to literary Construct...*, s. 360, 383, 395–397, 399; B. Lang, *Lady Wisdom...*, s. 400; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 90; O. Keel, *op. cit.*, s. 17–18, 42, 45.

¹⁴⁸ R.E. Murphy, *Assumptions and Problems...*, s. 111; B.L. Mack, *op. cit.*, s. 49; R.E. Murphy, *Wisdom and Creation...*, s. 8; M.S. Moore, *op. cit.*, s. 148; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 84; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 235; eadem, *From Goddess to literary Construct...*, s. 394; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 90; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 7.

¹⁴⁹ R.E. Murphy, *Assumptions and Problems...*, s. 111; B.L. Mack, *op. cit.*, s. 49; R.J. Clifford, *Proverbs IX...*, s. 298; R.E. Murphy, *Wisdom and Creation...*, s. 8; M.A. Klopfenstein, *op. cit.*, s. 534; J. Day, *Foreign Semitic Influence...*, s. 68; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 235; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 223; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 90; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 7; R.M. Davidson, *Proverbs 8 and the Place of Christ in the Trinity*, JATS 17, 2006, s. 38.

lub Maat (pojmowanej niekiedy jako uosobienie sakralnego ładu wszechrzeczy)¹⁵⁰, ugaryckiej Anat¹⁵¹ czy kanaańskiej Aszarte¹⁵².

Zjawiskiem zasługującym na odrębne omówienie jest natomiast, akcentowana przez wielu badaczy, tekstologiczna zależność, dostrzegalna między fragmentami Księgi Syracha i Księgi Mądrości, zawierającymi obraz hipostatycznej Sofii, a powstałymi w tym samym czasie (II–I w. p.n.e.) hellenistycznymi aretologiami, tj. modlitwami ku chwale bogini Izdy¹⁵³.

¹⁵⁰ R.E. Murphy, *Assumptions and Problems...*, s. 110–111; B.L. Mack, *op. cit.*, s. 50; N.C. Habel, *op. cit.*, s. 151, 154; R.J. Clifford, *Proverbs IX...*, s. 298; B. Vawter, *op. cit.*, s. 216; R.E. Murphy, *Wisdom and Creation...*, s. 8; M.S. Moore, *op. cit.*, s. 148; S. Potocki, *Rady Mądrości...*, s. 81, 84; M.A. Klopfenstein, *op. cit.*, s. 533–534; S. Schroer, *Die personifizierte Sophia...*, s. 551; J. Day, *Foreign Semitic Influence...*, s. 68; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 235, 238; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 223; M.V. Fox, *op. cit.*, s. 624; J.M. Hadley, *From Goddess to literary Construct...*, s. 394; R.L. Schultz, *op. cit.*, s. 285; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 1, 3, 28, 52, 115, 142; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 90; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 7; R.M. Davidson, *op. cit.*, s. 38, 45; B. Poniży, *Ku osobowej mądrości...*, s. 28; O. Keel, *op. cit.*, s. 56; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 248, 253.

¹⁵¹ R.E. Murphy, *Assumptions and Problems...*, s. 111; R.J. Clifford, *Proverbs IX...*, s. 298–299; J. Day, *Yahweh and Gods...*, s. 187; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 243.

¹⁵² R.E. Murphy, *Assumptions and Problems...*, s. 111; B.L. Mack, *op. cit.*, s. 49; N.C. Habel, *op. cit.*, s. 153; M.S. Smith, *Yahweh and Other Deities...*, s. 201; J.M. Hadley, *Wisdom and the Goddess...*, s. 235; R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom...*, s. 223; J.M. Hadley, *From Goddess to literary Construct...*, s. 389, 394; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 5, 28, 52, 115, 142–143; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 90; A.M. Sinnott, *op. cit.*, s. 7; R.M. Davidson, *op. cit.*, s. 39; S. Potocki, *Personifikacja Mądrości...*, s. 248.

¹⁵³ W.F. Albright, *op. cit.*, s. 286–287; R.E. Murphy, *Assumptions and Problems...*, s. 111; B.L. Mack, *op. cit.*, s. 51; J.S. Kloppenborg, *op. cit.*, s. 59–81; B. Lang, *Der monarchische Monotheismus...*, s. 562; S. Schroer, *Die personifizierte Sophia...*, s. 551–553; J.G. Snaithe, *op. cit.*, s. 172, 174; M.V. Fox, *op. cit.*, s. 624; S. Schroer, *Wisdom...*, s. 1, 105, 161; D.A. Lee, *The Heavenly Woman and the Dragon. Rereadings of Revelation 12*, [in:] *Feminist Poetics of the Sacred. Creative Susptions*, ed. F. Devlin-Glass, L. McCredden, New York 2001, s. 213–214; B. Poniży, *Wykład pochwalny...*, s. 37; R.R. Ruether, *op. cit.*, s. 95; B. Poniży, *Księga Mądrości o Bogu...*, s. 46–49, 63; idem, *Mądrość uosobiona...*, s. 42, 44, 46–47, 54–57. Niektórzy badacze doszukują się również analogii między wyobrażeniem hipostatycznej Sofii w księgach deuterokanonicznych, a utrzymaną w duchu filozofii hellenistycznej wizją Izdy,

Alice M. Sinnott pokusiła się nawet o opracowanie szczegółowego zestawienia wszystkich passusów z Mdr 6–10, w których odnaleźć możemy mniej lub bardziej wyraźne analogie leksykalne i treściowe z zachowanymi do naszych dni zabytkami hellenistyczno-egipskiej literatury religijnej. Ewidentnym zapożyczeniem z aretologii jest więc, zdaniem tej badaczki, pojawiające się w Mdr 9, 4 określenie Sofii mianem osoby dzielącej tron z Jahwe. Podobnie jak Izyda, Pani Mądrość jest też wielokrotnie porównywana do „oblubienicy” mędrca. Oba ujęcia podkreślają także wymiar kosmogoniczny: zarówno Sofia, jak i główna bogini hellenistycznego Egiptu postrzegane są jako (współ)stworzycielki uniwersum, posiadające wiedzę o wszystkich rządzących nim prawach. Z hellenistycznego schematu wychwalania Izydy zaczerpnął najprawdopodobniej Pseudo-Salomon również wyobrażenie o niekwestionowanym wpływie Sofii na losy świata – Pani Mądrość ustanawia władców i sędziów, pozwala im rządzić innymi ludźmi, a nawet zapewnia powodzenie na polu walki. Co więcej, późnojudaistyczna Mądrość Boża przejęła od głównego żeńskiego bóstwa Ptolemejskiego Egiptu jeszcze jedną, niezwykle istotną umiejętność – może obdarzać swych wiernych adeptów nieśmiertelnością, a zatem łaską, którą nigdy nie dysponował Jahwe w żadnym z wcześniejszych tekstów starotestamentowych¹⁵⁴.



pojawiającą się w utworze Lucjusza Apulejusza (II w. n.e.) pt. *Metamorfozy albo złoty osioł*. P. P e r k i n s, *Jesus: God's Wisdom*, WWO 7, 1987, s. 274; Z. K r z a k, *op. cit.*, s. 135–137.

¹⁵⁴ S. S c h r o e r, *Wisdom...*, s. 38, 106; A. M. S i n n o t t, *op. cit.*, s. 144–145.

2. Maryjny wymiar Sofii w kulturze wschodniego chrześcijaństwa

Na początku niniejszego rozdziału zostało wysunięte przypuszczenie, że kobieca personifikacja Mądrości Bożej, pojawiająca się na kartach Ksiąg Sapiencjalnych Starego Testamentu, musiała stanowić dla chrześcijańskich egzegetów zjawisko problematyczne. Jednocześnie wydawać by się mogło, iż najprostszym zabiegiem, pozwalającym na wpisanie figury Sofii w system wyobrażeń nowej monoteistycznej religii, było powiązanie jej z postacią dziewicy Marii, czczonej przez Kościół wschodni od V w. jako *Theotókos* – Bogurodzica.

2.1. Bogurodzica jako „dom Mądrości” w duchowości bizantyńskiej

W pismach wschodnich Ojców Kościoła, poświęconych interesującemu nas tu zagadnieniu, dominującym motywem jest – jak wielokrotnie była już o tym mowa wyżej – bezpośrednie utożsamienie starotestamentowej hipostatycznej Mądrości Bożej z Jezusem Chrystusem. Wątki maryjne pojawiają się natomiast w patrystycznych rozważaniach na temat istoty Sofii incydentalnie, stanowiąc zagadnienie marginalne i tym samym niezwykle słabo akcentowane¹⁵⁵. Przestrzenią, w której skojarzenie postaci

¹⁵⁵ Za wyjątkowe zjawisko wypada uznać – na tle całokształtu wschodniej spuścizny patrystycznej – myśl teologiczną, rozwijającą się w IV–V w. w środowisku syryjskim. W koncepcjach Ojców Kościoła wywodzących się z tego kręgu kulturowego (np. u św. Efrema) dostrzec możemy dążenie do wpisania pierwiastka żeńskiego w system wyobrażeń o Trójcy Świętej, przejawiające się zarówno w utożsamianiu Sofii z Duchem Św., pojmowanym jako byt jednoznacznie kobiecy (gołębica, matka), jak i próbach powiązania jej postaci z Marią. S. S. A v e r i n c e v, *K ujasneniju smysla nadpisi...*, s. 32; M. O s t e r r i e d e r, *Das Land der Heiligen Sophia: das Auftauchen des Sophia-motiv in der Kultur der Ostslaven*, WSA 50, 2002, s. 13, 21.

Matki Bożej z topiką sofijną zyskało swe najpełniejsze rozwinięcie, wydaje się zatem – na co zwracał uwagę już Tomáš Špidlik – bizantyńska twórczość liturgiczna (hymnograficzna)¹⁵⁶.

Istotnie, omówione wyżej fragmenty ze starotestamentowych Ksiąg Sapiencjalnych, odnoszące się do upostaciowionej Mądrości Bożej, były w VII–VIII w. włączane w obręb liturgii świąt maryjnych¹⁵⁷. Słynny pasus z Księgi Przysłów, mówiący o preegzystencji Sofii u boku Jahwe oraz o jej aktywnej roli w procesie stwarzania uniwersum (Prz 8, 22–26) odczytywano w Kościele bizantyńskim z całą pewnością podczas święta Zwiastowania¹⁵⁸. Fragment dziewiątego rozdziału wzmiankowanej księgi, zawierający obraz Mądrości budującej dla siebie dom i wydającej ucztę, wykorzystywano natomiast wielokrotnie: w liturgii Zwiastowania, Narodzenia Bogurodzicy oraz w święto jej Zaśnięcia¹⁵⁹. Niekiedy w rycie

¹⁵⁶ T. Špidlik, *Sofiologia*, [in:] i d e m, *Mysl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. D e m b s k a, Warszawa 2000, s. 414.

¹⁵⁷ H. P a p r o c k i, *Święta Mądrość*, PrPr 12, 1996, s. 16–17; N. N. B a c h a r e v a, *Obraz Premudrosti iz Pritč Solomonovych v vostočno-christianskoj ekzegetike*, VNU 1.6, 2007, s. 126; e a d e m, *Sofijnye motivy v vostočno-christianskoj chudožestvennoj kul'ture IV – načala XV vv. Avtoreferat dissertacii na soiskanie učenoj stepeni kandidata filosofskich nauk*, Nižnij Novgorod 2007, s. 20; A. D e y n e k a, *The Ackland Sophia: Contextualizing, Interpreting, and „Containing” Wisdom*, Chapel Hill 2007, s. 50.

¹⁵⁸ H. P a p r o c k i, *op. cit.*, s. 17; S. A v e r i n c e v, *La Sapienza di Dio ha costruito una casa (Pr 9,1) per la dimora di Dio stesso tra noi: il concetto di Sofia e il significato dell'icona*, [in:] *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 5; i d e m, *Sofiologia e Mariologia: osservazioni preliminari*, [in:] *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 12; i d e m, *Premudrost' Božija postroiła „dom” (Kniga Pritčej Solomonovych 9:1) dlja prebyvanija Božija s nami. Ponjatje Sofii i smysl ikony*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka ruskoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O. S. P o p o v a, G. V. P o p o v, L. I. L i f š i c, G. V. S i d o r e n k o, Moskva 2000, s. 6; i d e m, *Sofiologija i Mariologija: predvaritel'nye zamečanja*, [in:] i d e m, *Sofija – Logos. Slovar'*, Kiev 2000, s. 249; N. N. B a c h a r e v a, *Obraz Premudrosti...*, s. 126.

¹⁵⁹ J. M e y e n d o r f f, *op. cit.*, s. 27; i d e m, *Wisdom–Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme*, DOP 41, 1987, s. 392; H. P a p r o c k i, *op. cit.*, s. 17; S. A v e r i n c e v, *La Sapienza di Dio...*, s. 5; i d e m, *Premudrost' Božija...*, s. 6; A. L u k a š o v, *Predislovie*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 34; I. Š a l i n a, *Bogorodica – Dom i Chram Premudrosti*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 138 (włoskojęzyczna wersja tekstu w: *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 168–173); N. N. B a c h a r e v a, *Obraz Premudrosti...*,

bizantyńskim pojawiały się również odniesienia do Księgi Mądrości Salomona, np. w święto Narodzenia Marii cytowano Mdr 8, 2–4¹⁶⁰.

Włączenie wymienionych wyżej passusów w obręb liturgii najważniejszych świąt kościelnych, dedykowanych Matce Bożej, zaowocowało w kulturze duchowej wschodniego chrześcijaństwa stopniowym upowszechnieniem się wyobrażenia o Bogurodzicy jako o symbolu domu czy też świątyni Mądrości. Motyw ten doskonale wpisywał się w dogmat o Wcieleniu Chrystusa–Logosu, dokonanym za sprawą Marii, która zgodziła się wziąć na siebie rolę czasowego „mieszkania” Bożego Słowa.

Niniejszy wątek stał się jednym z ulubionych tematów hymnografów bizantyńskich z VII–VIII stulecia. Odnajdujemy go już w *Akatystie* (Ἀκάθιστος ὕμνος) – datowanym na VI–VII w. hymnie na cześć Dziewicy, w literaturze przedmiotu przypisywanym nierzadko Romanowi Melodosowi¹⁶¹. W ikosie 9. pieśni Maria określona zostaje wprost jako „naczynie” Bożej Mądrości¹⁶². Co więcej, podmiot liryczny utworu wielokrotnie sugeruje, iż w relacjach między człowiekiem a Stwórcą Bogurodzica może pełnić rolę pośredniczki, przewodniczki *na drodze Mądrości*¹⁶³.

s. 126. Analizowany fragment Księgi Przysłów był również przywoływany podczas uroczystości poświęcenia kościoła. K.K. Akent'ev, *Mozaiki kiewskiej Sv. Sofii i „Słowo” mitropolita Ilariona v vizantijskom liturgičeskom kontekste*, Bro 1, 1995, s. 82, 85, 91; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 50.

¹⁶⁰ M. Gilbert, *op. cit.*, t. I, s. 11.

¹⁶¹ A.M. Dal Pino, *Iconografia Mariana dal secolo VI al XIII*, Roma 1963, s. 46; S.S. Averincev, *K ujasneniju smysla nadpisi...*, s. 33; A. Lukašov, *op. cit.*, s. 31; E. Wellez, *Historia muzyki i hymnografii bizantyńskiej*, tłum. M. Kazimski, Kraków 2006, s. 213–214; N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 126; eadem, *Sofijnye motivy...*, s. 20. Niekiedy spotkać można w nowszej literaturze przedmiotu próby datowania *Akatystu* na okres wcześniejszy, tj. lata po soborze w Efezie (431 r.). A. Kaldellis, *The Christian Parthenon. Classicism and Pilgrimage in Byzantine Athens*, Cambridge 2009, s. 8.

¹⁶² *Akatyst*, s. 201; A.P. Každan, *Vizantijskaja kul'tura*, Moskwa 1968, s. 81; S.S. Averincev, *K ujasneniju smysla nadpisi...*, s. 33; A. Naumow, *Sofiologia w Akatystie ku czci Bogurodzicy*, SOF 47, 1998, s. 367; A. Lukašov, *op. cit.*, s. 31; N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 126; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 47; A. Kaldellis, *op. cit.*, s. 7.

¹⁶³ *Akatyst*, s. 198. A. Naumow, *op. cit.*, s. 370.

Wątek Bogurodzicy – świątyni Mądrości rozwijają następnie w swej twórczości hymnografowie z VII stulecia: Sofroniusz z Damaszku, pełniący urząd patriarchy Jerozolimy w latach 634–638¹⁶⁴ oraz Andrzej z Krety¹⁶⁵. Motywów sapiencjalnych nie unika również w VIII w. Kosmas z Majumy (z Jerozolimy): w troparionach pierwszej pieśni kanonu jutrzni Wielkiego Czwartku, które zostały już poddane szczegółowej analizie w rozdziale I, twórca ten wskazuje dobitnie na Dziewicę jako „dom Mądrości”, umożliwiając przedwiecznemu Logosowi wcielenie się w ludzką postać Jezusa Chrystusa¹⁶⁶.

Po interesującą nas tu topikę sięga także w swych hymnach na cześć Bogurodzicy Jan Kyriotes Geometres (X w.). Z jednej strony nawiązuje on do rozpowszechnionej w pismach wschodnich Ojców Kościoła chrystologicznej interpretacji figury upostaciowionej Sofii (Mądrością w utworach jego autorstwa jest przede wszystkim Syn Boży)¹⁶⁷, z drugiej – nie szczędzi Marii zaszczytnych epitetów, wskazujących na jej ścisły związek z hipostatyczną Sofią. Dziewica jest więc w oczach Geometresa m.in. *darem Mądrości* (δόςις σοφίης)¹⁶⁸ i *niebiańską Mądrością*¹⁶⁹.

Interesujące rozwinięcie analizowanego motywu odnajdujemy również u pisarzy późnobizantyńskich. Patriarcha konstantynopolitański Filoteusz Kokkinos, w swym obszernym komentarzu do Księgi Przysłów (omówionym szczegółowo w poprzednim rozdziale) nie ogranicza się

¹⁶⁴ Sofroniusz, 3, kol. 3160–3161. A.M. Dal Pino, *op. cit.*, s. 44; J. Sebesta, *Ikona Bożej Mądrości – Sedes Sapientiae. Boska Sofia w nauczaniu i ikonografii chrześcijańskiej*, SEI 13, 2011, s. 437.

¹⁶⁵ I. Šalina, *op. cit.*, s. 140.

¹⁶⁶ J. Meyendorff, *L'icongraphie de la Sagesse Divine dans la tradition byzantine*, CAr 10, 1959, s. 261; i d e m, *Wisdom–Sophia...*, s. 393; i d e m, *Tema „Premudrosti” v vostočnoevropejskoj srednevekoj kul tury i ee nasledie*, [in:] *Literatura i iskusstvo v sisteme kul tury*, red. B.B. Piotrovskij, Moskva 1988, s. 245; P. Balcarek, *The Image of Sophia in Medieval Russian Iconography and its Sources*, Bsl 60, 1999, s. 608; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 59; A. Lukašov, *op. cit.*, s. 31; I. Šalina, *op. cit.*, s. 137; N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti...*, s. 127; e a d e m, *Sofijnye motivy...*, s. 20.

¹⁶⁷ Jan Geometres, 1, kol. 857A.

¹⁶⁸ Jan Geometres, 1, kol. 856A.

¹⁶⁹ Jan Geometres, 4, kol. 864C.

jedynie do tradycyjnej, chrystologicznej wykładni obrazu upostawionej Mądrości Bożej. Analizując metafory składające się na poetykę Prz 9, konstatuje, że „dom Sofii” można również interpretować jako symboliczne wyobrażenie Bogurodzicy. Dziewica Maria jest więc dla niego „świątynią Mądrości”¹⁷⁰. Podobne elementy pojawiają się także w homiliach autorstwa Mikołaja Kabazyłasa¹⁷¹.

Omówiwszy najważniejsze zabytki literatury bizantyńskiej, zawierające próby powiązania Marii z topiką sapiencjalną, należy następnie spróbować dać odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu omówiony wyżej fenomen wpłynął na wschodniochrześcijańską ikonografię Bogurodzicy. Przede wszystkim wypada z całą mocą podkreślić, iż o ile utożsamienie Chrystusa z hipostatyczną Mądrością Starego Testamentu znalazło swe odbicie w sztuce sakralnej Bizancjum, o tyle niezwykle trudno jest wskazać konkretne typy przedstawień maryjnych, zawierające wyraźne odniesienia do motywów sofijnych. Część badaczy skłania się do twierdzenia, iż refleksem upowszechnienia się w kulturze duchowej cesarstwa wyobrażenia o Dziewicy jako o „domu Mądrości” jest chociażby pojawiająca się w IX stuleciu tendencja do umieszczania jej wizerunków na mozaikach bądź malowidłach, zdobiących absydy wschodniochrześcijańskich świątyń (zabiegi tego typu obserwujemy również w wielu kościołach Hagia Sofia, m.in. w konstantynopolitańskiej bazylice dedykowanej Mądrości Bożej)¹⁷².

Nierzadko w literaturze przedmiotu można jednak spotkać jeszcze inną tezę, opierającą się na przekonaniu, iż ikony typu Chrystus–Emmanuel ukazują *de facto* Zbawiciela jako preegzystujące Słowo (Logos) i Mądrość

¹⁷⁰ Filoteusz Kokkinos, III, 11, s. 119–121. J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 262; i d e m, *Wisdom–Sophia...*, s. 393.

¹⁷¹ N. N. Bachareva, *Sofijnye motivy...*, s. 21.

¹⁷² C. A. Mango, *Documentary Evidence on the Apse Mosaics of St. Sophia*, BZ 47, 1954, s. 395; A. M. Dal Pino, *op. cit.*, s. 67, 70; H. Paprocki, *op. cit.*, s. 17; I. Šalina, *op. cit.*, s. 140; C. Barber, *Theotokos and Logos: the Interpretation and Reinterpretation of the Sanctuary Programme of the Koimesis Church, Nicaea*, [in:] *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, ed. M. Vassilaki, Ashgate 2004, s. 51.

Bożą¹⁷³. Wizerunkami Marii jako „domu Sofii” byłyby zatem te przedstawienia, na których została ona wyobrażona wraz z portretem nienarodzonego Syna–Emmanuela, tj. ikony typu Platytera (niekiedy określane również terminem Blacherniotissa, ze względu na fakt, iż jeden z najstarszych i najsłynniejszych artefaktów tego rodzaju znajdował się w sanktuarium w konstantynopolitańskich Blachernach)¹⁷⁴. Omawiany sposób obrazowania ukazuje Dziewicę frontalnie, w pozie stojącej orantki ze wzniesionymi w górę rękoma. Figura Emmanuela znajduje się zazwyczaj w medalionie, umieszczonym na piersi Bogurodzicy¹⁷⁵.

Spośród wielu zachowanych do naszych dni zabytków odzwierciedlających analizowany schemat przedstawiania warto tu wymienić zwłaszcza jeden wizerunek, wyjątkowo dobitnie wskazujący na powiązanie w kulturze wschodniochrześcijańskiej wyobrażenia o Bogurodzicy jako o matce Chrystusa–Emmanuela–Logosu z tematyką sofijną. Odnajdujemy go w rękopisie syryjskim, datowanym na VII–VIII w., aktualnie znajdującym się w zbiorach Biblioteki Narodowej w Paryżu (Syrr. 341, fol. 118)¹⁷⁶.

¹⁷³ Wśród historyków sztuki przeważa pogląd, iż teologiczną podstawą dla wizerunków tego typu był fragment z prorocत्व Izajasza (Iz 7, 14), interpretowany w Kościele wschodnim jednoznacznie jako zapowiedź wcielenia Bożego Słowa. Dla przykładu: w irmosie dziewiętej pieśni kanonu piątego tonu Oktoechosy czytamy: *Wesel się, Izajaszu, oto Dziewica/Poczęła i zrodziła Syna Emmanuela,/Boga i człowieka, a Wschód imię Jego/Którego wielbiąc Dziewicę wywyższamy*. K. O n a s c h, A. S c h n i e p e r, *Ikony. Fakty i legendy*, tłum. Z. S z a n t e r, Warszawa 2002, s. 133, 158–159; A. D e y n e k a, *op. cit.*, s. 38; A. T r a d i g o, *Ikony i święci prawosławni*, tłum. E. M a c i s z e w s k a, Warszawa 2011, s. 172.

¹⁷⁴ V. N. L a z a r e v, *Mozaiki Sofii Kiewskiej*, Moskwa 1960, s. 102; D. F. F i e n e, *What is the Appearance of Divine Sophia?*, SRev 48, 1989, s. 472; I. Š a l i n a, *op. cit.*, s. 136; K. O n a s c h, A. S c h n i e p e r, *op. cit.*, s. 158–159; A. T r a d i g o, *op. cit.*, s. 172.

¹⁷⁵ A. M. D a l P i n o, *op. cit.*, s. 54; K. O n a s c h, A. S c h n i e p e r, *op. cit.*, s. 158–159; N. B. T e t e r i a t n i k o v, *The Image of the Virgin Zoodochos Pege: Two Questions Concerning its Origin*, [in:] *Images of the Mother of God...*, s. 229–231; A. T r a d i g o, *op. cit.*, s. 172–173.

¹⁷⁶ J. M e y e n d o r f f, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 262; C. R a d o j č i ć, *Prilozi za istoriju najstarijeg ochridskog slikarstva*, [in:] i d e m, *Odabrani članci i studije 1933–1978*, Beograd–Novi Sad 1982, s. 111; N. K. G a v r j u š i n, „... I ellini premudrosti išču”. *Zametki o softologii*, [in:] i d e m, *Po sledam rycarej Sofii*, Moskwa 1998, s. 74; P. B a l c a r e k, *op. cit.*, s. 607; O. È t i n g o f, *op. cit.*, s. 60–61; M. O s t e r r i e d e r,

Tekst biblijny zilustrowano tu miniaturą, wyobrażającą trzy stojące postacie: starotestamentowego króla Salomona, Marię Pannę i Sofię – Mądrość Bożą, upersonifikowaną pod postacią kobiety. Dziewica ukazana została frontalnie, niemniej jednak nie w pozie orantki, lecz z opuszczonymi wzdłuż ciała rękami, podtrzymującymi dość okazałych rozmiarów medalion, zawierający przedstawionego pełnopostaciowo Emmanuela. Nietrudno zauważyć, iż na omawianym malowidle postać Bogurodzicy została wyraźnie skojarzona z tematyką sapiencjalną. Wskazują na to usytuowane po obu stronach Dziewicy figury: władcy starożytnego Izraela, cieszącego się zarówno w środowisku żydowskim, jak i w średniowiecznej kulturze chrześcijańskiej niekwestionowanym autorytetem mędrca oraz upostaciowionej Sofii, ukazanej – niejako wbrew tradycji – w szatach zamężnej kobiety, z zakrytą głową, księgą i krzyżem w dłoniach¹⁷⁷.

Należy jednak w tym miejscu wyraźnie zaznaczyć, iż na ikonach zaliczanych do omawianego typu ikonograficznego Bogurodzica nigdy nie jest utożsamiana z Mądrością Bożą. Inkarnacją Sofii pozostaje nieodmiennie jej Syn–Emmanuel–Logos. Postać Marii powiązana zostaje natomiast ze starotestamentowym symbolem „domu Mądrości”, częstokroć interpretowanym we wschodniochrześcijańskiej tradycji liturgicznej jako metaforyczne wyobrażenie Kościoła, wspólnoty wiernych.

Jedyne zachowane do naszych dni zabytki sztuki bizantyńskiej, na których Matka Boża została jednoznacznie utożsamiona z hipostatyczną Sofią, pochodzą natomiast z terytorium Italii. W katedrze w Monreale na Sycylii odnajdujemy zagadkową mozaikę, datowaną na okres 1180–1194, zawierającą wizerunek przypominający przedstawienia Bogurodzicy

op. cit., s. 9, 13; V. Tsamakda, *Darstellungen der Hagia Sophia bzw. der Weisheit Gottes in der kretischen Wandmalerei*, BZ 101, 2008, s. 225; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 285.

¹⁷⁷ J. Meyendorff, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 262–263; C. Radojčić, *op. cit.*, s. 111; N.K. Gavrušin, *op. cit.*, s. 74; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 607; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 9, 13; V. Tsamakda, *op. cit.*, s. 225; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 285.

Blacherniotissy: usytuowaną frontalnie figurę orantki, umieszczoną w medalionie. Wyobrażeniu towarzyszy niepozostawiający żadnych wątpliwości interpretacyjnych napis: *Sapientia Dei*¹⁷⁸.

2.2. Maryjno-eklezjastyczny wymiar Sofii na obszarze *Slavia Orthodoxa*

Charakterystyczne dla kultury bizantyńskiej wyobrażenie o Bogurodzicy jako „domu Mądrości” zostało również zaadaptowane w piśmiennictwie Słowian prawosławnych. Wielu badaczy skłania się do przypuszczenia, iż zabytkiem, który umożliwił zaszczerpienie interesującego nas tu motywu na gruncie *Slavia Orthodoxa* był – wspomniany już w poprzednim rozdziale – komentarz Anastazego Synaity (VII w.) do słynnego fragmentu z Prz 9, zawierającego obraz upostaciowionej Mądrości Bożej, wznoszącej dla siebie dom i wydającej ucztę¹⁷⁹. W świetle ustaleń paleoslawistów nie ulega wątpliwości fakt, iż ten stosunkowo niewielkich rozmiarów utwór został przetłumaczony na język staro-cerkiewno-słowiański relatywnie wcześniej: najprawdopodobniej w X w. w Bułgarii¹⁸⁰. Następnie, za pośrednictwem słynnego *Zbornika Symeona – Światosława* z 1073 r., rozpowszechnił się w piśmiennictwie staroruskim¹⁸¹

¹⁷⁸ V.N. Lazarev, *op. cit.*, s. 21; O. Demus, *The Mosaics of Norman Sicily*, New York 1987, s. 121, 235; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 452; G.V. Florovskij, *O počitanii Sofii, Premudrosti Bożej, v Vizantii i na Rusi*, [in:] idem, *Dogmat i istorija*, Moskva 1998; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 608; V. Tsamakda, *op. cit.*, s. 226; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 283.

¹⁷⁹ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 260; V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču Solomona v Izbornike 1073 g.*, [in:] *Izbornik Svjatoslava 1073 g. Sbornik statej*, red. B.A. Rybakov, Moskva 1977, s. 292; L. Lifšic, *Sofija Premudrost' Božija v ruskoj ikonopisi*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 9; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija v drevnerusskoj literature i iskusstve*, Moskva 2006, s. 12–13; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 257.

¹⁸⁰ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 260–261; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 12; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 257.

¹⁸¹ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 261; V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 292–293; N.K. Gavrjušin, *op. cit.*, s. 72; L. Lifšic,

(znawczyni zagadnienia Wiera Briusowa wylicza w swej monografii poświęconej wątkom sofijnym w kulturze Słowian Wschodnich ok. 15 istniejących odpisów)¹⁸².

Treść słowiańskiej redakcji komentarza Anastazego Synaity do Prz 9 będzie przedmiotem odrębnej analizy w dalszych partiach niniejszej rozprawy. W tym miejscu skupimy się natomiast jedynie na tych fragmentach omawianego zabytku, które zawierają odwołania do topiki chrystologiczno-maryjnej. Przede wszystkim należy podkreślić, iż w analizowanym utworze odnajdujemy nawiązanie do – bazującego na patrystycznej wykładni obrazów starotestamentowej Mądrości Bożej – przekonania, iż hipostatyczna Sofia pojawiająca się na kartach Księgi Przysłów to Chrystus¹⁸³. W najstarszym istniejącym odpisie interesującego nas tu zabytku, zamieszczonym w *Zborniku Symeona – Światosława* z 1073 r. (ГИМ, Син. 31, fol. 155') czytamy: *Христосъ бѣжна и бѣча мочдрость и сила своѣхъ плзть слово бо плзть бзи и вѣселѣа вѣ нзи*¹⁸⁴. Widać zatem wyraźnie, iż dla aktora tekstu dom, wznoszony przez hipostatyczną Mądrość w Prz 9, jest *de facto* symbolicznym wyobrażeniem wcielenia Syna Bożego w ciało człowieka, dokonany za sprawą Dziewicy¹⁸⁵.

Staro-cerkiewno-słowiańskie tłumaczenie tekstu egzegetycznego Anastazego Synaity wywarło niemały wpływ na ruską myśl teologiczną. Znaczący zagadnienia są zasadniczo zgodni, iż obecne w omawianym zabytku skojarzenie obrazu Mądrości Bożej budującej dla siebie dom z dogmatem o wcieleniu Logosu, zainspirowało twórców kilku

Sofija Premudrost' Bożija..., s. 9; i d e m, *Premudrost'...*, s. 138; N. A. V a g a n o v a, S. N. B u l g a k o v – „vizantijskij gumanist” XX v. (ikonografija Sofii Premudrosti i sofijologija S. N. Bulgakova), VPSTBI 2, 2004, s. 196; V. G. B r j u s o v a, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 12; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 257–258.

¹⁸² V. G. B r j u s o v a, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 12, 175–177.

¹⁸³ J. M e y e n d o r f f, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 260; L. L i f š i c, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 9; i d e m, *Premudrost'...*, s. 138.

¹⁸⁴ *Zbornik Symeona – Światosława* z 1073 r., s. 314.

¹⁸⁵ J. M e y e n d o r f f, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 260–261; V. G. B r j u s o v a, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 297–298, 306; e a d e m, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 12–13, 15.

późniejszych tekstów staroruskich, podejmujących problematykę sofijną¹⁸⁶. Dla przykładu: pewnych reminiscencji Synaickiej interpretacji Prz 9 możemy dopatrywać się we wspomnianym już w poprzednim rozdziale *Posłaniu do prezbitera Tomasza*, autorstwa metropolity kijowskiego Klemensa Smolatycza (XII w.)¹⁸⁷. Jednocześnie nie sposób nie odnieść wrażenia, iż zapożyczona przez zwierzchnika Cerkwi Ruskiej z tekstu Anastazego, a tym samym z bizantyńskiej tradycji egzegetycznej, koncepcja¹⁸⁸, znalazła na kartach *Posłania* swe dalsze (charakteryzujące się jednak niebywałą wprost wiernością wobec poglądów Ojców Kościoła)¹⁸⁹ rozwinięcie. Klemens rozpoczyna bowiem swój wywód od odwołania do dwoistości natury Chrystusa: hipostatyczna Sofia z Księgi Przysłów wyobraża boskość Zbawiciela (премудрость есть Божество), zaś wzniesiony przez nią dom – jego człowieczeństwo (человечество). Następnie kijowski metropolita rozwija wątek wcielenia Syna Bożego, podkreślając, iż pojawiający się w Prz 9 obraz domu czy też świątyni Mądrości (храм) jest *de facto* symbolem ludzkiego ciała (плоть), które Chrystus przyjął za sprawą *najczystszej władczyni naszej Bogurodzicy* (пречистѣя владѣчица наша Богородица)¹⁹⁰.

¹⁸⁶ V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 292–293; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 257–258.

¹⁸⁷ A.M. Ammann, *Darstellung und Deutung der Sophia im vorpeterinischen Russland*, OCP 4, 1938, s. 129; G.P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, vol. I, *Kievan Christianity the 10th to the 13th centuries*, Cambridge 1966, s. 63; V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 292–293; M.N. Gromov, N.S. Kozlov, *Russkaja filosofskaja mysł X–XVII vv.*, Moskwa 1990, s. 72; N.K. Gavrjušin, *op. cit.*, s. 72; L. Lifšic, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 9; idem, *Premudrost'...*, s. 138; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 196; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 258.

¹⁸⁸ Należy jednak podkreślić, iż Gerhard Podskalsky, a w ślad za nim kilku innych badaczy, dopuszcza również możliwość, iż Klemens Smolatycz zapożyczył swe poglądy nie tyle z komentarza Anastazego Synaity do Księgi Przysłów, ile – listu metropolity kijowskiego Jana II. G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988–1237)*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2000, s. 140; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 258.

¹⁸⁹ G.P. Fedotov, *op. cit.*, s. 66; G. Podskalsky, *op. cit.*, s. 139–140.

¹⁹⁰ Klemens Smolatycz, s. 121. M.N. Gromov, N.S. Kozlov, *op. cit.*, s. 73.

Pewne zapożyczenia z tekstu Anastazego odnaleźć możemy również w zabytku o wiele późniejszym, tj. w spisanej najprawdopodobniej w połowie XIV stulecia *Palei komentowanej*¹⁹¹, zawierającej obszerne komentarze do wielu ksiąg starotestamentowych¹⁹². Upersonifikowana Mądrość Boża wspomniana jest w analizowanym utworze kilkakrotnie. Na szczególną uwagę zasługują jednak fragmenty, odnoszące się do chrystologiczno-maryjnej interpretacji motywów sapiencjalnych. I tak, w otwierającej kompendium opowieści o stworzeniu świata natrafiamy na konstatację, iż autor Prz 9, 1 (utożsamiany przez twórców *Palei* z królem Salomonem), pisząc o hipostatycznej Sofii budującej dom, z całą pewnością miał na myśli Syna Bożego: *Соломонъ рече: Мудрость создала собѣ храмъ. Мудрость же оубо мнить Сына Божиа*¹⁹³. Następnie rozwinięciu ulega temat Matki Bożej–świątyni Mądrości. Autorzy *Palei* stwierdzają bowiem wprost, iż pojawiający się w dziewiątym rozdziale Księgi Przysłów motyw „domu Sofii” należy interpretować jednoznacznie, jako symboliczne wyobrażenie *najczystszej, nieskalanej, bezgrzesznej Dziewicy, Bogurodzicy Marii* (храмъ же свѣтъи пречистѣю, непорочнѣю, бесквернѣю Дѣвицю Богородицю Марью)¹⁹⁴.

Interesujące elementy odnajdujemy również w dalszych partiach analizowanego zabytku, przede wszystkim we fragmencie poświęconym panowaniu Salomona. W tekst *Palei* zostało tu bowiem wplecionych wiele cytatów z Ksiąg Sapiencjalnych Starego Testamentu, m.in. znamieny passus z Księgi Przysłów, wskazujący na aktywną rolę *Hokmah* w procesie stwarzania świata (Prz 8, 25–30), kilka wersetów z siódmego rozdziału Mądrości Salomona, zawierających opis boskiej natury Sofii (Mdr 7, 25–29), a także – słynny fragment Prz 9, 1–6¹⁹⁵. Twórcy *Palei* nie ograniczyli się jednak jedynie do przywołania starotestamentowych

¹⁹¹ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 130; V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 293; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 18–19; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 258.

¹⁹² O.V. Tvorogov, *Paleja Tolkovaja*, [in:] *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi (XI–pervaja polovina XIV v.)*, red. D.S. Lichačev, Leningrad 1987, s. 285.

¹⁹³ *Paleja komentowana*, s. 75.

¹⁹⁴ *Paleja komentowana*, s. 75.

¹⁹⁵ *Paleja komentowana*, s. 516–517.

obrazów upersonifikowanej Mądrości Bożej – do cytatów z Pisma Św. dołączone zostały komentarze, pozwalające na wysnucie tezy, iż według autorów zabytku wszystkie wyżej wspomniane fragmenty należałoby interpretować jako teksty odnoszące się wprost do Bogurodzicy i do dokonanego za jej sprawą wcielenia Słowa Bożego: притчи о Богородици и о воплощении (...) въ притчи Соломонъ рече о воплощении и о Дѣвици: премудрость созда советъ храмъ¹⁹⁶.

Powyższy przegląd tekstów staroruskich uprawnia zatem do postawienia tezy, że na obszarze Słowiańszczyzny Wschodniej (przynajmniej w pewnych kręgach) rozpowszechniona była, charakterystyczna dla bizantyńskiej tradycji egzegetycznej i hymnograficznej, interpretacja figury starotestamentowej upostaciowionej Mądrości Bożej. Sofię utożsamiano z Chrystusem, Bogurodzica mogła być natomiast pojmowana jedynie jako „dom” czy też „świątynia” Mądrości. Niemniej jednak nie brak w literaturze przedmiotu przypuszczeń, iż w kulturze duchowej kręgu *Slavia Orthodoxa* (zwłaszcza w jego wschodniej części) powiązanie postaci Sofii i Marii uległo pogłębieniu wykraczającemu poza ramy teologii wschodniochrześcijańskiej. Przywiązani – poprzez pogański kult Matki Ziemi – do sakralizacji kobiecości Słowianie mieli, zdaniem niektórych badaczy, posunąć się do bezpośredniego utożsamienia Mądrości Bożej z Bogurodzicą¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Paleja komentowana, s. 517.

¹⁹⁷ I.I. Brunov, *Kiewskaja Sofija – drevnejšij pamjatnik russkoj kamennoj architektury*, VV 3, 1950, s. 168; G.P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, vol. II, *The Middle Ages. The 13th to the 15th centuries*, Cambridge 1966, s. 192; J. Meysendorff, *Wisdom–Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme*, DOP 41, 1987, s. 400; idem, *Tema „Premudrosti” v vostočnoevropejskoj srednevekovoj kul'ture i ee nasledie*, [in:] *Literatura i iskusstvo v sisteme kul'tury*, red. B.B. Piotrovskij, Moskva 1988, s. 245; P. Evdokimov, *op. cit.*, s. 312; O.Ju. Tarasov, *Ikona i blagočestie. Očerki ikonnogo dela v imperatorskoj Rossii*, Moskva 1995, s. 72; O.V. Rjabov, *Russkaja filosofija ženstvennosti (XI–XX vv.)*, Ivanovo 1999, s. 32–34; T. Špidlik, *op. cit.*, s. 414–415; D.Z. Jož a, *Sofiologija Otca Pavla Florenskogo*, SS.ASH 47, 2002, s. 163–166; I. Jazykova, *op. cit.*, s. 230; G. Kolkova, *Iskusstvo Drevnej Rusi. Domongol'skij period*, Sankt-Peterburg 2007, s. 11; S.S. Rozanova, *Transformacija obraza Sofii*

2.2.1. Świątynie Hagia Sofia w źródłach proveniencji słowiańskiej

By rozstrzygnąć, na ile zasadna jest przywołana wyżej teza, należy przede wszystkim spróbować dać odpowiedź na pytanie, komu – w opinii średniowiecznych autorów słowiańskich – dedykowane były kościoły Hagia Sofia, a zwłaszcza najważniejszy z nich: katedralna bazylika Konstantynopola, przez mieszkańców Bizancjum pojmowana jako świątynia Chrystusa–Wcielonego Słowa. Okazuje się, że dysponujemy wystarczająco obszernym materiałem źródłowym, by wychwycić sposób, w jaki Słowianie Wschodni interpretowali nazwę najświetniejszego kościoła wschodniochrześcijańskiego. Do naszych dni zachowało się bowiem relatywnie sporo opisów konstantynopolitańskiej Hagia Sofia, pozostawionych przez pielgrzymów ruskich z XIII–XV w.¹⁹⁸

Ten swoisty przegląd słowiańskich itinerariów należy rozpocząć od wspomnianego już w poprzednim rozdziale utworu autorstwa arcybiskupa nowogrodzkiego Antoniego (Dobryni Jadrejkowicza), goszczącego w stolicy cesarstwa wschodniego w latach 1200–1204¹⁹⁹. Podróżnik ten stwierdza wprost, iż konstantynopolitańska katedra jest świątynią dedykowaną Mądrości i Słowu Bożemu (святѣиѣ Софїи, иже глаголетсѣя Премудростѣ, Присносущное Слово)²⁰⁰. Jednocześnie w jego relacji zaobserwować można zjawisko, które charakteryzować będzie wielu późniejszych twórców, związanych ze środowiskiem intelektualnym Nowogrodu Wielkiego. Sofia – Mądrość Boża zdaje się być dla Antoniego-Dobryni

v drevnerusskoj kul'ture: ot archetipa k konceptu. Avtoreferat dissertacii na soiskanie učennoj stepeni kandidata filosofskich nauk, Sankt-Peterburg 2010, s. 10, 14.

¹⁹⁸ G.P. Majeska, *The Image of the Chalke Savior in Saint Sophia*, Bsl 32, 1971, s. 284.

¹⁹⁹ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 131; N.G. Porfirdov, *Drevnij Novgorod. Očerki iz istorii russkoj kul'tury XI–XV vv.*, Moskva 1947, s. 230; R. Marichal, *La construction de Sainte-Sophie de Constantinople dans l'anonyme grec (X^e siecle?) et les versions vieu-russes*, Bsl 1, 1960, s. 238–239; G.P. Majeska, *op. cit.*, s. 284; idem, *St. Sophia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. The Russian Travelers on the Relics*, DOP 27, 1973, s. 72, 80; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 244.

²⁰⁰ Antoni z Nowogrodu, s. 1, 41, 71.

nie tylko jednym z imion/przymiotów Chrystusa, ale również nieomal suwerenną osobą boską, mogącą samodzielnie rozciągać opiekę nad ludźmi (Божиимъ милосердиемъ и помощию святѣиѣи Софїи (...) молитвами пречистѣиѣи Богородицѣи і святѣиѣи Софїи, Премудрости Божиї)²⁰¹.

Relacje późniejszych podróżników ruskich są niestety bardziej enigmatyczne. Stefan z Nowogrodu, zwiedzający Konstantynopol ok. 1348–1349 r.²⁰², określa tamtejszą bazylikę po prostu mianem *Świętej Sofii* (святѣиѣи Софїи). Jednocześnie zaznacza, iż Mądrość Boża jest w jego odczuciu istotą nieomal tożsamą ze Stwórcą (помилова ны Богъ святѣиѣи Софїи Премудрость Божиѣи)²⁰³. Ignacy ze Smoleńska, przebywający nad Bosforem w 1389 r. w towarzystwie metropolity Pimena, uznaje natomiast za stosowne nadmienić, że stołeczną Hagia Sofia należy pojmować jako kościół dedykowany Mądrości Bożej (придохом к святѣиѣи Софїи, еже есть Премудрости Божиѣи)²⁰⁴. Anonimowy autor, datowanego na schyłek XIV stulecia, opisu zabytków i relikwii konstantynopolitańskich ogranicza się już tylko do określenia katedralnej bazyliki terminem *Świętej Sofii* (святѣиѣи Софїи)²⁰⁵, podobnie jak zwiedzający stolicę Bizancjum w latach 1419–1422 diakon Zosym (святѣиѣи Софїи)²⁰⁶.

Wyrażone *explicite* przekonanie, iż konstantynopolitańska bazylika Hagia Sofia już w pierwszych wiekach swego istnienia pojmowana była jako kościół dedykowany Wcielonemu Słowu Bożemu, pojawia się natomiast w datowanym na 1378 r. liście metropolity kijowskiego Cypriana do ihumenów Sergiusza i Teodora. Wspominając ustalenia II soboru ekumenicznego z 381 r., dostojnik ten stwierdza bowiem wprost, iż wzmiankowane przezeń zgromadzenie biskupów odbyło się w *świątyni Bożego*

²⁰¹ Antoni z Nowogrodu, s. 1, 14, 41, 47, 71, 77. G.P. Majeska, *Russian Pilgrims in Constantinople*, DOP 56, 2002, s. 93.

²⁰² N.G. Porfiridov, *op. cit.*, s. 231; G.P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the 14th and 15th centuries*, Washington 1984, s. 17; idem, *Russian Pilgrims...*, s. 106.

²⁰³ Stefan z Nowogrodu, s. 29.

²⁰⁴ Ignacy ze Smoleńska, s. 93. G.P. Majeska, *Russian Pilgrims...*, s. 107.

²⁰⁵ *Opowieść o Konstantynopolu*, s. 129, 131, 135.

²⁰⁶ Zosym, s. 183, 185.

Słowa Mądrości, tj. w Świętej Sofii (своръ свѣтъзи, иже перво-вторзи именовззи, събравшица въ храмъ Божи Слова Премъдрости, рекше въ свѣтъзи Софии)²⁰⁷.

Widać zatem wyraźnie, iż w oczach autorów wschodniosłowiańskich kościół Mądrości Bożej w Konstantynopolu raczej nie był świątynią dedykowaną Marii Pannie. Potwierdzenie omawianej w niniejszym podrozdziale tezy odnajdujemy natomiast, co niezwykle ciekawe, w czternastowiecznym źródle bułgarskim. Eutymiusz Tyrnowski w żywocie Filotei Temniskiej stwierdza bowiem, iż niewiasta ta została pochowana w cerkwi Bogurodzicy, która nosiła również nazwę *Świętej Sofii*: въ храмъ прѣчи-стѣжъ Богоматере то полужиша. ѣже и свѣта Софїа наречена възст[ъ]²⁰⁸. Niestety autor nie precyzuje, który kościół Hagia Sofia ma na myśli. Biorąc pod uwagę, iż Filotea większość swego życia spędziła w rodzinnym mieście Poliboton we wschodniej Tracji, można przyjąć, iż pierwotne miejsce jej pochówku znajdowało się właśnie tam.

Całkowicie odrębne zagadnienie stanowi natomiast kwestia, komu – w opinii autorów słowiańskich – dedykowane były kościoły Mądrości Bożej, wzniesione w połowie XI w. na Rusi, tj. sobory sofijskie w Kijowie, Nowogrodzie Wielkim i Połocku. Wzmianki na temat tych świątyni, zamieszczone w zabytkach staroruskiej historiografii charakteryzują się zaskakującą wprost jednorodnością: średniowieczni kronikarze używają zazwyczaj w odniesieniu do nich dość nieprecyzyjnego terminu „Święta Sofia”. I tak, na kartach latopisu kijowskiego odnajdujemy następujące sformułowania: свѣта Софїа митропольна Рускага (6542/1034)²⁰⁹; въ цркви стѣи Софїи (6545/1037)²¹⁰; стѣю Софью в Новѣгородѣ (6553/1045)²¹¹; митрополитомъ Руси стѣи Софїи (6559/1051)²¹²; въ стѣи

²⁰⁷ Суріан, s. 433.

²⁰⁸ Eutymiusz Tyrnowski, *Żywot Filotei Temniskiej*, s. 93.

²⁰⁹ *Latopis hipacki*, s. 139.

²¹⁰ *Latopis hipacki*, s. 142.

²¹¹ *Latopis hipacki*, s. 144.

²¹² *Latopis hipacki*, s. 144, 145.

Софѣи (6560/1052)²¹³; въ цркви стѣи Софѣа (6562/1054)²¹⁴; оу велицѣи цркѣи стѣзѣна Софѣа (6601/1093)²¹⁵; оу стѣи Софѣи (6601/1093)²¹⁶; въ цркви стѣѣ Софѣѣ (6601/1093)²¹⁷; оу стѣѣ Софѣи (6604/1096)²¹⁸; оу стѣи Софѣѣ (6634/1126)²¹⁹; кѣ стѣи Софѣи (6654/1146)²²⁰; оу стѣѣ Софѣи; въ стѣи Софѣи (6655/1147)²²¹; кѣ стѣи Софѣи (6655/1147)²²²; кѣ стѣи Софѣи (6656/1148)²²³; кѣ стѣи Софѣи (6658/1150)²²⁴; ѿ стѣѣ Софѣи (6658/1150)²²⁵; кѣ стѣѣ Софѣи (6659/1151)²²⁶; стѣи Софѣѣ (6659/1151)²²⁷; оу стѣзѣна Софѣа (6662/1154)²²⁸; ѿ стѣи Софѣѣ (6664/1156)²²⁹; ѿ стѣзѣна Софѣа (6667/1159)²³⁰; въ Софѣю (6669/1161)²³¹; ѿ стѣзѣна Софѣа (6672/1164)²³²; Софѣю (6679/1171)²³³; во стѣюю Софѣю (6686/1178)²³⁴; митропольа стѣа Софѣа (6688/1180)²³⁵; во стѣюю Софѣю (6702/1194)²³⁶.

²¹³ *Latopis hipacki*, s. 150; *Latopis Ławrientiewski*, s. 161.

²¹⁴ *Latopis hipacki*, s. 151.

²¹⁵ *Latopis hipacki*, s. 208.

²¹⁶ *Latopis hipacki*, s. 209.

²¹⁷ *Latopis hipacki*, s. 213.

²¹⁸ *Latopis hipacki*, s. 228.

²¹⁹ *Latopis hipacki*, s. 290.

²²⁰ *Latopis hipacki*, s. 328.

²²¹ *Latopis hipacki*, s. 342. Sformułowania odnoszące się do kościoła Hagia Sofia w Konstantynopolu.

²²² *Latopis hipacki*, s. 349.

²²³ *Latopis hipacki*, s. 370.

²²⁴ *Latopis hipacki*, s. 398, 404.

²²⁵ *Latopis hipacki*, s. 417.

²²⁶ *Latopis hipacki*, s. 419, 434.

²²⁷ *Latopis hipacki*, s. 442.

²²⁸ *Latopis hipacki*, s. 474.

²²⁹ *Latopis hipacki*, s. 485. Informacja na temat konstantynopolitańskiej Hagia Sofia.

²³⁰ *Latopis hipacki*, s. 504. Sformułowanie odnoszące się do świątyni Mądrości Bożej w stolicy Bizancjum.

²³¹ *Latopis hipacki*, s. 517.

²³² *Latopis hipacki*, s. 523. Informacja na temat konstantynopolitańskiej Hagia Sofia.

²³³ *Latopis hipacki*, s. 546.

²³⁴ *Latopis hipacki*, s. 608.

²³⁵ *Latopis hipacki*, s. 615.

²³⁶ *Latopis hipacki*, s. 682.

Analogiczna formuła pojawia się również w zabytkach kronikarstwa północnoruskiego. Dla przykładu, w tzw. najstarszym latopisie nowogrodzkim czytamy: *зложено възистъ свѣтъна Софѣа в Києвъ (6525/1017)²³⁷; церковь свѣтъна Софѣа (6545/1037)²³⁸; свѣтъю Софѣю в Новѣгородѣ (6553/1045)²³⁹; свѣтага Софѣа (6557/1049)²⁴⁰; свершена възистъ свѣтага Софѣа в Новѣгородѣ (6558/1050)²⁴¹; митрополитомъ Русина въз свѣтъни Софѣи (6559/1051)²⁴²; в Новѣгородѣ въз свѣтъни Софѣи (6560/1052)²⁴³; въз церкви свѣтъна Софѣа (6562/1054)²⁴⁴; свѣтъю Софѣю (6659/1151)²⁴⁵; свѣтъю Софѣю (6664/1156)²⁴⁶; въз притворѣ свѣтъна Софѣа (6671/1163)²⁴⁷; въз притворѣ свѣтъна Софѣа (6694/1186)²⁴⁸; от свѣтъна Софѣа (6695/1187)²⁴⁹; на свѣтъни триапезѣ въз свѣтъни Софѣи (6701/1193)²⁵⁰; въз притворѣ свѣтъна Софѣа; на столѣ въз свѣтъни Софѣи (6707/1199)²⁵¹; свѣтъни Софѣи (6712/1204)²⁵²; кланяюся свѣтъни Софѣи (6718/1210)²⁵³; свѣтъни Софѣи (6726/1218)²⁵⁴; въз свѣтъни Софѣи (6731/1223)²⁵⁵; въз церкви свѣтъна Софѣа*

²³⁷ *Latopis nowogrodzki I*, s. 15, 180.

²³⁸ *Latopis nowogrodzki I*, s. 16, 180.

²³⁹ *Latopis nowogrodzki I*, s. 16, 181.

²⁴⁰ *Latopis nowogrodzki I*, s. 181.

²⁴¹ *Latopis nowogrodzki I*, s. 181.

²⁴² *Latopis nowogrodzki I*, s. 181.

²⁴³ *Latopis nowogrodzki I*, s. 181.

²⁴⁴ *Latopis nowogrodzki I*, s. 182.

²⁴⁵ *Latopis nowogrodzki I*, s. 29, 215.

²⁴⁶ *Latopis nowogrodzki I*, s. 29, 216.

²⁴⁷ *Latopis nowogrodzki I*, s. 31, 218.

²⁴⁸ *Latopis nowogrodzki I*, s. 38, 228.

²⁴⁹ *Latopis nowogrodzki I*, s. 38, 229.

²⁵⁰ *Latopis nowogrodzki I*, s. 40, 232.

²⁵¹ *Latopis nowogrodzki I*, s. 44–45, 238–239.

²⁵² *Latopis nowogrodzki I*, s. 46–49, 242–246. Informacja dot. Hagia Sofia w Konstantynopolu.

²⁵³ *Latopis nowogrodzki I*, s. 51, 249.

²⁵⁴ *Latopis nowogrodzki I*, s. 57, 258–259.

²⁵⁵ *Latopis nowogrodzki I*, s. 61, 263.

(6736/1228)²⁵⁶; в Новѣгородѣ ꙗ свѣтѣи Софѣи (6738/1230)²⁵⁷; ꙗ свѣтѣи Софѣи вѣ притворѣ (6740/1232)²⁵⁸; вѣ церковь свѣтѣи Софѣи (6748/1240)²⁵⁹; кѣ свѣтѣи Софѣи (6767/1259)²⁶⁰; ꙗ свѣтѣи Софѣи (6776/1269)²⁶¹; стѣна ꙗ свѣтѣи Софѣи; вѣ свѣтѣю Софѣю (6784/1276)²⁶²; кѣ свѣтѣи Софѣи (6789/1281)²⁶³; вѣ свѣтѣю Софѣю (6795/1286)²⁶⁴; ꙗ свѣтѣи Софѣи (6798/1291)²⁶⁵; ꙗ свѣтѣи Софѣи (6807/1299)²⁶⁶; вѣ свѣтѣи Софѣи (6808/1300)²⁶⁷; вѣ притворѣ вѣ свѣтѣи Софѣи (6832/1325)²⁶⁸; на свѣтѣи Софѣи (6841/1333)²⁶⁹; свѣтѣю Софѣю; ꙗ свѣтѣи Софѣи (6844/1336)²⁷⁰; церкви свѣтѣи Софѣи (6848/1340)²⁷¹; свѣтѣю Софѣю (6849/1341)²⁷²; ꙗ свѣтѣи Софѣи (6850/1342)²⁷³; кѣ свѣтѣи Софѣи (6860/1352)²⁷⁴; свѣтѣи Софѣи (6876/1368)²⁷⁵; с крилосомѣ свѣтѣи Софѣи (6882/1374)²⁷⁶; с крилосомѣ свѣтѣи Софѣи (6885/1377)²⁷⁷; с крилосомѣ свѣтѣи Софѣи (6890/1382)²⁷⁸; на престоле

²⁵⁶ *Latopis nowogrodzki I*, s. 67, 272.

²⁵⁷ *Latopis nowogrodzki I*, s. 69, 276.

²⁵⁸ *Latopis nowogrodzki I*, s. 72, 282.

²⁵⁹ *Latopis nowogrodzki I*, s. 77, 291.

²⁶⁰ *Latopis nowogrodzki I*, s. 82–83, 310–311.

²⁶¹ *Latopis nowogrodzki I*, s. 87, 318.

²⁶² *Latopis nowogrodzki I*, s. 323.

²⁶³ *Latopis nowogrodzki I*, s. 324.

²⁶⁴ *Latopis nowogrodzki I*, s. 326.

²⁶⁵ *Latopis nowogrodzki I*, s. 90, 326.

²⁶⁶ *Latopis nowogrodzki I*, s. 90, 330.

²⁶⁷ *Latopis nowogrodzki I*, s. 91, 330.

²⁶⁸ *Latopis nowogrodzki I*, s. 97, 339–340.

²⁶⁹ *Latopis nowogrodzki I*, s. 97, 345.

²⁷⁰ *Latopis nowogrodzki I*, s. 347.

²⁷¹ *Latopis nowogrodzki I*, s. 351–352.

²⁷² *Latopis nowogrodzki I*, s. 353.

²⁷³ *Latopis nowogrodzki I*, s. 356.

²⁷⁴ *Latopis nowogrodzki I*, s. 363.

²⁷⁵ *Latopis nowogrodzki I*, s. 370.

²⁷⁶ *Latopis nowogrodzki I*, s. 372.

²⁷⁷ *Latopis nowogrodzki I*, s. 375.

²⁷⁸ *Latopis nowogrodzki I*, s. 378.

ВЪ СВЯТЪБИ СОФЪБИ (6896/1388)²⁷⁹; Ѹ СВЯТЪБИ СОФЪБИ (6904/1396)²⁸⁰; с крѣлосом СВЯТЪБИ СОФЪБИ (6906/1398)²⁸¹; с крѣлосом СВЯТЪБИ СОФЪБИ (6924/1416)²⁸²; ВЪ ЦЕРКОВЬ СВЯТЪБИ СОФЪБИ (6926/1418)²⁸³; ВЪ ЦЕРКОВЬ СВЯТЪБИ СОФЪБИ; НА ПРЕСТОЛѢ ВО СВЯТЪБИ СОФЪБИ (6929/1421)²⁸⁴; ЗА ОЛТАРЕМЪ Ѹ СВЯТЪБИ СОФЪБИ (6932/1424)²⁸⁵.

Niezwykle rzadkim zjawiskiem w historiografii staroruskiej są natomiast próby wyjaśnienia – używanej w odniesieniu do sofijskich soborów – nazwy. Na ślad tego typu zabiegu natrafiamy w latopisie kijowskim tylko jeden raz, pod datą roczną 6545, 1037, w opisie budowy katedry w Kijowie. Autor źródła informuje nas tu, iż wychwalana przez niego „Święta Sofia” jest *de facto* przybytkiem poświęconym Mądrości Bożej: *црѣквь стѣна Софѣа премудрость Бѣю*²⁸⁶. Pewna zmiana w sposobie nazywania sofijskich soborów zachodzi natomiast w kronikarstwie północnoruskim schyłku średniowiecza. Na kartach tzw. drugiego i trzeciego latopisu nowogrodzkiego, w pochodzących od późniejszych autorów interpolacjach oraz zapisach dotyczących wydarzeń z XV–XVI w., obok tradycyjnego terminu „Święta Sofia”, pojawia się bowiem również inne określenie, niepozostawiające żadnych wątpliwości, iż w oczach twórców kroniki najważniejsza świątynia Nowogrodu Wielkiego uchodziła za kościół dedykowany Mądrości Bożej: *за олтаремъ Софѣи Премудрости Божѣи* (7057/1549)²⁸⁷; *въ Софѣи Премудрости Божѣи* (7079/1571)²⁸⁸; *въ церковь Софѣи Премудрости Божѣи* (7080/1572)²⁸⁹; *во святѣби Софѣи Премудрости Божѣи* (6553/1045)²⁹⁰;

²⁷⁹ *Latopis nowogrodzki I*, s. 381.

²⁸⁰ *Latopis nowogrodzki I*, s. 388.

²⁸¹ *Latopis nowogrodzki I*, s. 393.

²⁸² *Latopis nowogrodzki I*, s. 406.

²⁸³ *Latopis nowogrodzki I*, s. 410.

²⁸⁴ *Latopis nowogrodzki I*, s. 413–414.

²⁸⁵ *Latopis nowogrodzki I*, s. 415.

²⁸⁶ *Latopis hipacki*, s. 140.

²⁸⁷ *Latopis nowogrodzki II*, s. 154.

²⁸⁸ *Latopis nowogrodzki II*, s. 165.

²⁸⁹ *Latopis nowogrodzki II*, s. 172–174.

²⁹⁰ *Latopis nowogrodzki III*, s. 211.

у святѣи Софїи Премудрости Божїи (6916/1408)²⁹¹; въ соборнои церкви Премудрости Божїи Софїи (6918/1410)²⁹²; въ велицѣи церкви у Софїи Премудрости Божїи (6947/1439)²⁹³; великіа церкви святѣи Софїи Премудрости Божїа (7078/1570)²⁹⁴; въ соборнои церкви у Софїи Премудрости Божїи (7080/1572)²⁹⁵; въ великую церковь Премудрости Божїи (7119/1611)²⁹⁶. Co więcej, na ostatniej karcie tzw. trzeciego latopisu nowogrodzkiego, pod datą roczną 7224/1716 odnajdujemy unikalny zapis, świadczący o niebywałej wprost żywotności bizantyńskiej tradycji w Rosji: въ соборнои церкви Премудрости Слова Божїа²⁹⁷.

W latopisie kijowskim, w relacji z wydarzeń rozgrywających się w roku 6655, 1147 natrafiamy natomiast na jeszcze inny interesujący element: autor kroniki nadmienia, iż Sofia – Mądrość Boża jest nieomal niezależnym od Stwórcy bytem osobowym, roztaczającym – wspólnie z Królem Niebios – opiekę nad jednym z książąt ruskich: БѢ ЗА НАШИМЪ КНАЗЕМЪ И СѢЛА СОФИНА²⁹⁸.

Co ciekawe, fakt, iż Mądrość Boża – patronka najważniejszej świątyni Nowogrodu Wielkiego była już w połowie XI stulecia uważana przez Rusinów za odrębną istotę Boską, znajduje swe potwierdzenie również w zachowanym materiale epigraficznym. Dla przykładu: graffiti,

²⁹¹ *Latopis nowogrodzki III*, s. 235.

²⁹² *Latopis nowogrodzki III*, s. 235.

²⁹³ *Latopis nowogrodzki III*, s. 239.

²⁹⁴ *Latopis nowogrodzki III*, s. 257–258.

²⁹⁵ *Latopis nowogrodzki III*, s. 262.

²⁹⁶ *Latopis nowogrodzki III*, s. 265.

²⁹⁷ *Latopis nowogrodzki III*, s. 279. Warto w tym miejscu nadmienić, iż niezwykle interesujące określenia nowogrodzkiego soboru sofijskiego odnajdujemy w zabytkach piśmiennictwa staroruskiego, pochodzących już z epoki postbizantyńskiej/nowożytnej. Dla przykładu: w spisanim w XVI stuleciu żywocie św. Antoniego Rzymianina najważniejsza świątynia Nowogrodu Wielkiego określona jest mianem katedralnej cerkwi świętej Sofii Mądrości Bożej, zaś w pochodzącym z początku XVII w. opisie objawień nowogrodzkiego inoka Barlaama czytamy o niej jako o *cerkwi świętej i wielkiej Sofii, niewypowiedzianej Mądrości Słowa Bożego. Powesti i skazanija Drevnej Rusi. Pamjatniki literatury XI–XVII vv. v izbrannyh perevodach*. Izbornik, red. D.S. L i c h a c e v, Moskwa – Sankt-Peterburg 2001, s. 494, 496, 619, 1013, 1069.

²⁹⁸ *Latopis hipacki*, s. 354; *Latopis Ławrientiewski*, s. 319.

odnalezione we wnętrzu nowogrodzkiego soboru, datowane przez znawców przedmiotu na 1050–1054 r., zawiera modlitewne wezwanie do Świętej Sofii – Mądrości Bożej, którego autorem jest pewien Kijowianin o imieniu Mikołaj: с[в]ѣтаѣ софїе помилуѣи раба своего николуѣ²⁹⁹.

Istotnym źródłem – z punktu widzenia prowadzonych w niniejszym podrozdziale rozważań – może się również okazać słynne *Słowo o prawie i łasce* (*Слово о законе и благодати*), skomponowane przez kijowskiego metropolitę Hilariona najprawdopodobniej w połowie XI w. Wielu badaczy skłania się bowiem ku przypuszczeniu, iż znaczna część tego zabytku jest w swej istocie, bazującym na wzorcach bizantyńskich, utworem okolicznościowym, spisany i wygłoszony z okazji konsekracji soboru sofijskiego w Kijowie, między 1037 r. a 1050 r.³⁰⁰ W świetle powyższej tezy zdaje się być zasadnym założenie, iż Hilarion – wzorując się na tekstach greckich, poświęconych konstantynopolitańskiej Hagia Sofia (m.in. na anonimowym kontakionie, powstałym w związku z ponownym oddaniem do użytku Justyniańskiej bazyliki w 562 r.)³⁰¹ – odniósł się nie tylko do formy wysławianej przez siebie świątyni oraz programu ikonograficznego

²⁹⁹ M. Wójtowicz, *Najstarsze datowane inskrypcje słowiańskie X–XIII w.*, Poznań 2005, s. 91–92, 176.

³⁰⁰ D.S. Ličačev, G.K. Vagner, G.I. Vzdnornov, R.G. Skrynnikov, *Velikaja Rus'. Istorija i chudožestvennaja kul'tura X–XVII veka*, Moskva 1994, s. 29; K.K. Akent'ev, *op. cit.*, s. 84, 86; E. Iseeva, *Motiv Sofija–Premudrost' v pervom pamjatnike drevnerusskoj literatury*, [in:] *Biblejskie motivy v russkoj kul'ture i literature*, red. Č. Anđruško, Poznań 2000, s. 106. Warto w tym miejscu nadmienić, iż Nadiežda Nikitienko, w oparciu o wyniki badań archeologiczno-epigraficznych, przeprowadzonych we wnętrzu kijowskiej świątyni Mądrości Bożej, proponuje datować budowę soboru na okres nieco wcześniejszy (1011–1018), a tym samym – skłonna jest przyjąć, że Hilarion wygłosił swe *Słowo o prawie i łasce* podczas uroczystości konsekracyjnych, które odbyły się 25 marca 1022 r. N.N. Nikitienko, *Rus' i Vizantija v monumentalnom komplekse Sofii Kievskoj. Istoričeskaja problematika*, Kiev 2004, s. 287–293, 357; V.V. Kornienko, N.N. Nikitienko, *Drevnejšie graffiti Sofijskogo sobora v Kieve i ego datirovka*, Bsl 68, 2010, s. 206, 210.

³⁰¹ K.K. Akent'ev, „*Slovo o zakone i blagodati*” Ilariona Kievskogo. *Drevnejšaja versija po spisku GIM Sin. 591*, Bro 3, 2005, s. 120.

zdobiących jej wnętrze mozaik i malowideł³⁰², ale również – podjął próbę objaśnienia faktu dedykowania kijowskiego soboru Mądrości Bożej.

Istotnie, wątek sofijny stanowi jeden z motywów przewodnich *Słowa o prawie i łasce*. Nade wszystko wypada podkreślić, iż w dziele kijowskiego metropolity odnajdujemy wyrażone *explicite* przekonanie, iż katedralny kościół ruskiej stolicy to świątynia poświęcona Mądrości Bożej: *ДѢ БЖІИ ВЕЛИКЪИ СЪТЪИ ЕГО ПРЪМЪДРОСТИ*³⁰³. Niezwykle interesujący jest również kontekst, w którym pojawia się powyższa konstatacja: oto Hilarion kieruje uwagę swych słuchaczy na osoby fundatorów soboru – książąt kijowskich Włodzimierza i Jarosława Mąrego. Wychwalając dokonania obu władców nie stroni od biblijnych paraleli, porównując ojca i syna z reprezentującymi dwie generacje królami starożytnego Izraela: Dawidem i Salomonem. Należy podkreślić, iż nawiązanie do osoby tego ostatniego monarchy nie mogło być na kartach *Słowa* dziełem przypadku. Kijowski metropolita, starannie wykształcony i dogłębnie zaznajomiony z literaturą bizantyńską, najprawdopodobniej zamierzał zaadoptować na gruncie ruskim wyobrażenie, charakterystyczne dla tradycji konstantynopolitańskiej, znajdującej swe odzwierciedlenie m.in. w liście patriarchy Focjusza do katolikosza Armenii Zachariasza (862–876) oraz anonimowym opisie budowy Hagia Sofia (867–886)³⁰⁴: kościół Mądrości Bożej w stolicy Bizancjum jest nową świątynią jerozolimską, wzniesioną przez „drugiego Salomona” – Justyniana I Wielkiego³⁰⁵. Na kartach *Słowa o prawie i łasce* paralela ta zostaje wzbogacona o jeszcze jeden stopień: swoistym „ruskim” odpowiednikiem fundatora konstantynopolitańskiej bazyliki staje się

³⁰² D.S. Lichačev, G.K. Vagner, G.I. Vz dornov, R.G. Skrynnikov, *op. cit.*, s. 30; K.K. Akent’ev, *op. cit.*, s. 79; E. Iseeva, *op. cit.*, s. 106; N.N. Nikitenko, *op. cit.*, s. 184, 289, 357; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost’ Bożija...*, s. 35.

³⁰³ Hilarion, s. 148.

³⁰⁴ K.K. Akent’ev, *Mozaiki kievskoj Sv. Sofii...*, s. 76; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 9.

³⁰⁵ K.K. Akent’ev, *Mozaiki kievskoj Sv. Sofii...*, s. 76–77; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 9; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 258.

Jarosław Mądry, odpowiedzialny za ostateczne zakończenie prac budowlanych przy kijowskim soborze sofijskim³⁰⁶.

Jednocześnie jednak warto mieć na uwadze fakt, iż Hilarion – niejako wbrew dominującym w tradycji patrystycznej wyobrażeniom – nie utożsamia Sofii z Chrystusem, wypuklając raczej jej bezosobowy, czysto abstrakcyjny charakter. Mądrość Boża jest w jego oczach nieomal całkowicie tożsama z Opatrznością, a tym samym – niedostępnym ludzkiemu poznaniu zamysłem Stwórcy (ВЕЗВѢСТЬНАГА ЖЕ И ТАИНАА ПРѢМЪДРОСТИ БЖІИ ОУТРАЕНА БАДХѢ АГГЛЪ И ЧЛКЪ)³⁰⁷, w który zdają się być wpisane najświetniejsze wydarzenia w historii cywilizacji, np. chrystianizacja Rusi³⁰⁸.

Kijowski metropolita nie próbuje również w żadnym punkcie swego dzieła wiązać Sofii z Bogurodzicą. Sobór Mądrości Bożej z całą pewnością nie jest w jego odczuciu świątynią dedykowaną Marii (w przeciwieństwie do innych przybytków: wzniesionej przez Włodzimierza tzw. cerkwi Dziesięcinnej³⁰⁹ oraz kaplicy Zwiastowania, umiejscowionej nad Złotą Bramą³¹⁰). W *Słowie* odnaleźć możemy natomiast konstatację, świadczącą o tym, iż Matka Boża już w XI w. uchodziła za patronkę i opiekunkę stołecznego grodu³¹¹: ПРѢДАЛЪ ЛЮДИ ТВОА И ГРАДЪ СѢБИ ВСЕСЛАВНІИ СКОРѢИ НА ПОМОЦЬ ХРѢТІАНОМЪ СѢБИ БЦИ³¹².

Powyższy przegląd tekstów staro-cerkiewno-słowiańskich (w zdecydowanej większości reprezentujących redakcję ruską) uprawnia do wysnucia wniosku, iż teza o – charakteryzującym rzekomo kulturę duchową obszaru *Slavia Orthodoxa* – pojmowaniu świątyni Hagia Sofia jako przybytków Bogurodzicy, jest fenomenem niezwykle słabo udokumentowanym

³⁰⁶ K.K. Akent'ev, *Mozaiki kiewskoj Sv. Sofii...*, s. 77; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 44–45; N.N. Nikitenko, *op. cit.*, s. 287; G. Kolpakova, *op. cit.*, s. 100; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 258.

³⁰⁷ Hilarion, s. 125.

³⁰⁸ V.N. Lazarev, *op. cit.*, 22; E. Iseeva, *op. cit.*, s. 108; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 44.

³⁰⁹ Hilarion, s. 147–148.

³¹⁰ Hilarion, s. 148.

³¹¹ V.N. Lazarev, *op. cit.*, s. 101; H. Paprocki, *op. cit.*, s. 17; G. Kolpakova, *op. cit.*, s. 46–47; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 258.

³¹² Hilarion, s. 148.

w źródłach pisanych. Średniowiecznych twórców słowiańskich cechowało przede wszystkim nazywanie kościołów dedykowanych Mądrości Bożej wieloznacznym terminem „Święta Sofia”. Niekiedy natrafiamy w zabytkach dawnego piśmiennictwa na wyjaśnienie, w jaki sposób autor przekazu rozumie przywoływaną nazwę. Zazwyczaj dowiadujemy się w takich wypadkach, iż sobór sofijski to świątynia Mądrości Bożej. Incydentalnie pojawia się natomiast w źródłach staroruskich informacja, iż kościół Hagia Sofia należy uznawać za przybytek, poświęcony Chrystusowi – Wcielonemu Słowu.

Badacze próbujący tezę, iż świątynie Hagia Sofia były przez Słowian Wschodnich pojmowane jako kościoły dedykowane Matce Bożej, częstokroć przytaczają jeszcze jeden ważki argument. Święta patronalne staroruskich soborów sofijskich miano, ich zdaniem, obchodzić w dni upamiętniające najważniejsze wydarzenia z życia Marii: w Kijowie – w święto Narodzenia Bogurodzicy (8 września), w Nowogrodzie Wielkim zaś – w uroczystość jej Zaśnięcia (15 sierpnia)³¹³. Zagadnienie to stanowi jednak o wiele bardziej złożoną i niejednoznaczną kwestię. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na fakt, iż na obszarze *Slavia Orthodoxa* – podobnie jak w Bizancjum – aż do schyłku średniowiecza nie znano obrzędu święta tytularnego, obchodzonego w dzień liturgicznego wspomnienia patrona danego kościoła. W sposób uroczysty celebrowane były natomiast rocznice konsekracji bądź ponownego poświęcenia świątyni³¹⁴. W tym miejscu wypada zatem spróbować dać odpowiedź na pytanie, czy oficjalnych inauguracyj soborów sofijskich rzeczywiście dokonywano na średniowiecznej Rusi w święta Maryjne.

³¹³ J. Meyendorff, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 277; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 452; H. Paprocki, *op. cit.*, s. 16; G.V. Florovskij, *op. cit.*; L. Lifšic, *La Sapienza nell'iconografia russa*, [in:] *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 58; idem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 14; idem, *Premudrost'...*, s. 146; T. Špidlik, *op. cit.*, s. 414–415; N.N. Nikitenko, *op. cit.*, s. 66; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 49; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii Premudrosti Božiej*, VNGU.IF 49, 2008, s. 16; idem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 247.

³¹⁴ S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 245.

Analiza danych, zawartych w ruskich kalendarzach liturgicznych (месяцеслов) i prologach/synaksarionach, nie pozwala jednak na potwierdzenie tej tezy. Dla przykładu: kalendarz liturgiczny, zamieszczony w najstarszym zachowanym do naszych dni staro-cerkiewno-słowiańskim apostołe typu aprakos, znanym w literaturze przedmiotu jako Apostoł Pskowski (1307 r., ГИМ, ОР. Син. 722)³⁵, podaje dwie odmienne daty konsekracji kijowskiej świątyni Sofii – Mądrości Bożej: 11 maja i 4 listopada³⁶. Żadna z nich nie wskazuje na święto związane z Bogurodzicą. Część badaczy skłania się obecnie do konstatacji, iż pierwotnie stołeczny sobór sofiski mógł być oddany do użytku bądź to w rocznicę założenia Konstantynopola (11 V 330 r.)³⁷, bądź – święto upamiętniające lidyjskie sanktuarium św. Jerzego (chrzcielnego patrona księcia Jarosława Mądrego), przypadające na 3 XI³⁸. Ustanowienie uroczystości tytularnych świątyni Hagia Sofia w Kijowie na dzień Narodzenia Matki Bożej (8 IX) miało się natomiast dokonać w okresie o wiele późniejszym, tj. w czasie piastowania funkcji metropolity kijowskiego przez Piotra Mohyłę (1574–1647)³⁹.

³⁵ K.K. A k e n t ' e v, *Mozaiki kiewskiej Sv. Sofii...*, s. 80; A.A. T u r i l o v, *Majskaja pamjať osvjaščenija Sofii Kiewskoj (952 g.): popytka interpretacii izvestija*, [in:] *Stanovlenie slawjanskogo mira i Vizantija v epochu rannego srednevekov'ja*, red. G.G. L i t a v r i n, Moskwa 2001, s. 110; S. Z o l o t a r e v, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 248.

³⁶ A.A. T u r i l o v, *op. cit.*, s. 110; N.N. N i k i t e n k o, *op. cit.*, s. 65–66; S. Z o l o t a r e v, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 248.

³⁷ N.N. N i k i t e n k o, *op. cit.*, s. 66; G. K o l p a k o v a, *op. cit.*, s. 39; S. Z o l o t a r e v, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 248. Informację o konsekrowaniu świątyni Sofii – Mądrości Bożej w Kijowie 11 maja odnajdujemy w Apostole Pskowskim z 1307 r. Najprawdopodobniej wybranie przez ówczesnego zwierzchnika Cerkwi Ruskiej tego terminu było spowodowane chęcią nawiązania do święta tytularnego konstantynopolitańskiej Hagia Sofia, obchodzonego od czasu ponownego poświęcenia bazyliki (po gruntownej renowacji wnętrza) w 882 r. lub 994 r. – w dniu 13 V. K.K. A k e n t ' e v, *Mozaiki kiewskiej Sv. Sofii...*, s. 80–81.

³⁸ O poświęceniu kijowskiego soboru sofijskiego w dniu 4 listopada przez metropolitę Efrema (1054/1055–ok. 1065) informuje nas również najstarszy istniejący staroruski kalendarz liturgiczny, zamieszczony w tzw. Ewangeliarzu Mścisława, datowanym na przełom XI i XII stulecia (ГИМ, ОР. Син. 1203). S. Z o l o t a r e v, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 17; i d e m, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 250.

³⁹ Posunięcie Piotra Mohyły tłumaczy się niekiedy wpływem duchowości łacińskiej. Ustalenie święta tytularnego kijowskiego soboru na dzień 8 IX wpłynęło, być może,

Dysponujemy również wystarczającym materiałem źródłowym, by precyzyjnie określić datę dzienną założenia i konsekrowania świątyni Mądrości Bożej w Nowogrodzie Wielkim. Zachowana we wnętrzu północnoruskiego soboru inskrypcja (graffiti) zawiera jednoznaczną informację, iż budowa nowogrodzkiego kościoła Świętej Sofii rozpoczęła się 21 maja, tj. w dzień wspomnienia liturgicznego św.św. Konstantyna i Heleny: *почаша делати на єтааго Костянтина и Єлены*³²⁰. Wzmiankę na temat uroczystego oddania do użytku ukończonej już budowli odnajdujemy natomiast w latopisie nowogrodzkim pod datą roczną 6558, 1050: *свѣщена бзѣсть свѣтѣа София в Новѣгородѣ на въздвижение честнаго Креста*³²¹. Nietrudno zauważyć, iż treść kroniki nie pozostawia najmniejszych wątpliwości: interesujący nas tu sobór sofijski konsekrowano w święto Podwyższenia Krzyża Św., przypadające na dzień 14 września³²². Analiza staroruskich ksiąg liturgicznych (m.in. mineji), pochodzących z terytorium Nowogrodu Wielkiego, pozwala na uzupełnienie informacji zaczerpniętych ze wzmiankowanych wyżej źródeł o kolejne ważne szczegóły: poczynając od XI w. aż do schyłku średniowiecza w sposób szczególnie celebrowano w nowogrodzkim przybytku Mądrości Bożej święto Podwyższenia Krzyża Św. oraz wypadającą w jego przeddzień (13 września)

na ukształtowanie w XVII w. odrębnego typu ikony sofijskiej, ukazującej Mądrość Bożą pod postacią Bogurodzicy. P. L e b e d i n c e v, *Sofija Premudrost' Bożija v ikonografii Severa i Juga Rossii*, KStar 10, 1884, s. 563; G. V. F l o r o v s k i j, *op. cit.*; M. H. G r o m o v, *Obraz sakral'noj Premudrosti*, [in:] M. H. G r o m o v, V. V. M i l' k o v, *Idejnye tečenija drevnerusskoj mysli*, Sankt-Peterburg 2001, s. 54; P. H u n t, *The Novgorod Sophia Icon and „The Problem of Old Russian Culture”. Between Orthodoxy and Sophiology*, Symp 4/6, 1999/2001, s. 8, 11–12; e a d e m, *Georgij Florovskij o novgorodskoj ikone sv. Sofii v kontekste moskovskoj kul'tury XVI v.*, NIS 10 (20), 2003, s. 141, 144–145; N. N. N i k i t e n k o, *Svjataja Sofija Kievskaja*, Kiev 2008, s. 50–51, 329–330; S. Z o l o t a r e v, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 251.

³²⁰ G. K o l p a k o v a, *op. cit.*, s. 59; S. Z o l o t a r e v, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 17; i d e m, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 251.

³²¹ *Latopis sofijski I*, s. 130.

³²² V. N. L a z a r e v, *Novgorodskaja ikonopis'*, Moskva 1976, s. 40; A. D e y n e k a, *op. cit.*, s. 49; S. Z o l o t a r e v, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 17; i d e m, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 251.

uroczystość Poświęcenia Bazyliki Grobu Pańskiego w Jerozolimie³²³. Widać zatem wyraźnie, iż duchowieństwo nowogrodzkie, ustalając terminy ówczesnych świąt kommemoracyjnych soboru, kierowało się nie tyle chęcią utożsamienia osoby jego patronki (Świętej Sofii) z Bogurodzicą, ile – pragnieniem nawiązania do jerozolimskiej, a tym samym i konstantynopolitańskiej tradycji eklezjastycznej, w której postaci św.św. Konstantyna i Heleny oraz kult relikwii Krzyża Pańskiego zajmowały niezwykle istotne miejsce.

Co ciekawe, możemy również dość dokładnie określić, w którym okresie świętem patronalnym nowogrodzkiego soboru sofijskiego stał się dzień liturgicznego wspomnienia Zaśnięcia Marii Panny, przypadający na 15 sierpnia. W źródłach narracyjnych natrafiamy bowiem na wyraźne ślady związanych z tym wydarzeniem kontrowersji i dyskusji teologicznych. Przebieg wypadków zrekonstruować można następująco: arcybiskup nowogrodzki Gennadiusz, piastujący swój urząd w latach 1484–1505, podjął decyzję o ustaleniu terminu święta patronalnego tamtejszego kościoła Hagia Sofia na 15 VIII (Zaśnięcie Bogurodzicy)³²⁴.

Za wyraziciela sprzeciwu społecznego, z którym spotkała się inicjatywa arcybiskupa, można uznać mnicha Zenobiusza z Otyni (zm. ok. 1570 r.)³²⁵. W dwóch dość obszernych utworach polemicznych, które

³²³ V.N. L a z a r e v, *Novgorodskaja ikonopis'...*, s. 40; N.K. G a v r j u š i n, *op. cit.*, s. 72; N.N. N i k i t e n k o, *Rus' i Vizantija...*, s. 86; G. K o l p a k o v a, *op. cit.*, s. 73; S. Z o l o t a r e v, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 17; i d e m, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 251–254.

³²⁴ A.M. A m m a n n, *op. cit.*, s. 138; J. M e y e n d o r f f, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 277; i d e m, *Wisdom–Sophia...*, s. 400; i d e m, *Tema „Premudrosti”...*, s. 250; D.F. F i e n e, *op. cit.*, s. 452; G.V. F l o r o v s k i j, *op. cit.*; L. L i f š i c, *La Sapienza...*, s. 64; i d e m, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 16; V.G. B r j u s o v a, *Sofija Novgorodskaja. Pamjatnik iskusstva i istorii*, Moskwa 2001, s. 28; M. O s t e r r i e d e r, *op. cit.*, s. 6; T.V. V o l o d i n a, *Kul'tura regiona: chudožestvennaja kul'tura Velikogo Novgoroda. Izbrannye stranicy*, Velikij Novgorod 2002, s. 95; N.A. V a g a n o v a, *op. cit.*, s. 198; A. D e y n e k a, *op. cit.*, s. 49; S. Z o l o t a r e v, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 18; i d e m, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 254.

³²⁵ J. M e y e n d o r f f, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 277; i d e m, *Wisdom–Sophia...*, s. 400; i d e m, *Tema „Premudrosti”...*, s. 250; N.K. G a v r j u š i n, *op. cit.*, s. 87; L. L i f š i c, *La Sapienza...*, s. 57; i d e m, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 13;

będą przedmiotem odrębnej analizy w dalszych partiach niniejszej monografii, stwierdził on wprost, iż wyznaczenie uroczystości patronalnych świątyni Sofii w Nowogrodzie Wielkim na jedno ze świąt Maryjnych może prowadzić do nieporozumienia, którego konsekwencją będzie – sprzeczna z wschodniochrześcijańską wykładnią figury hipostatycznej Mądrości Bożej – tendencja do utożsamiania jej z Bogurodzicą³²⁶. Zaniepokojony inicjatywą Gennadiusza, uważa Zenobiusz za swój obowiązek przypomnieć współwyznawcom, iż – według Ojców Kościoła – upersonifikowaną Sofię Starego Testamentu można łączyć tylko z osobą Syna Bożego – Wcielonego Logosu, Bogurodzicy przyporządkowując natomiast jedynie epitet „rodzicielki Mądrości”³²⁷:

вси богословци ѿмъслиша постаси Сѣина Софен, рекше Премудрость, Логос, сиречь Слово, Силу Божию и сим подобное (...) Божии же Матери имѣн никакоже приложиша но ина словеса к еѣ чести превосходнои прилична приложиша: (...) родительница Божии Премудрости, Мати Слова безначального, Христа Еммануила³²⁸.

Z analizy przytoczonych wyżej źródeł wynika zatem wyraźnie, że staroruskie sobory sofijskie z całą pewnością nie uchodziły – w oczach średniowiecznych mieszkańców Słowiańszczyzny Wschodniej – za świątynie poświęcone Matce Bożej. Sprzeciw, na który natrafiła inicjatywa arcybiskupa Gennadiusza, dobitnie świadczy o tym, iż nawet u schyłku XV w. zdawano sobie na Rusi sprawę z faktu, że w figurze uosobionej

V.G. Brjusova, *Sofija Novgorodskaja...*, s. 28; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 199; A. Sulikowska-Gąska, *Spiry o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Warszawa 2007, s. 20; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 17; idem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 254.

³²⁶ J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 400; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 17–18; idem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 254–255.

³²⁷ J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 400; idem, *Tema „Premudrosti”...*, s. 250; N.K. Gavrjušin, *op. cit.*, s. 87; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 40; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii...*, s. 17–18; idem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 255–255.

³²⁸ Zenobiusz z Otyni, *Wyjaśnienie, czym jest Sofia Mądrość Boża*, s. 155.

Mądrości Bożej należy widzieć raczej Chrystusa niż Bogurodzicę, która może być jedynie łączona z pojawiającym się na kartach Prz 9, 1–6 obrazem „domu Sofii”. Maryjną interpretację interesującego nas tu motywu należy zatem z całą pewnością uznać za wytwór epoki późniejszej, a tym samym – nie wolno rzutować jej w najstarszy okres wschodniosłowiańskiej kultury duchowej (XI–XIII w.).

2.2.2. Bogurodzica jako „dom Sofii” w słowiańskim malarstwie ikonowym

Koncept Marii – „świętyni Mądrości Bożej” znalazł natomiast swe rozwinięcie w kanonie przedstawiania Bogurodzicy, charakterystycznym dla obszaru *Slavia Orthodoxa*. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na fakt, iż wyobrażenie Matki Bożej było stałym elementem programu ikonograficznego absyd świątyni Hagia Sofia, powstających w XI w. na terytorium Słowiańszczyzny. W literaturze przedmiotu podkreśla się zwłaszcza znaczenie dwóch tego typu wizerunków: malowidła, zdobiącego przestrzeń ołtarzową kościoła Mądrości Bożej w Ochrydzie oraz monumentalnych wręcz rozmiarów mozaiki z przedstawieniem Orantki, usytuowanej w absydzie soboru sofijskiego w Kijowie. Wielu badaczy skłania się nawet ku założeniu, że między oboma wzmiankowanymi artefaktami zachodzi pewna zbieżność formalna³²⁹.

Datowane na XI w. wyobrażenie Bogurodzicy, zdobiące absydę świątyni sofijskiej w Ochrydzie, cechuje pewna archaiczność kompozycyjna, pozwalająca – zdaniem serbskiego historyka sztuki, Svetozara Radojčicia – doszukiwać się niejakich analogii między analizowanym przedstawieniem a omówioną wyżej miniaturą z rękopisu syryjskiego, pochodzącego z VII–VIII w. (Syr. 341, fol. 118)³³⁰. Na interesującym nas tu malowidle

³²⁹ C. Walter, *Sztuka i obrządek Kościoła bizantyńskiego*, tłum. K. Malcharek, Warszawa 1992, s. 215–216; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 42; G. Kolpakova, *op. cit.*, s. 92–93.

³³⁰ C. Radojčić, *op. cit.*, s. 110–111.

odnajdujemy wizerunek tronującej Matki Bożej, trzymającej oburącz medalion z wyobrażeniem Chrystusa–Emmanuela³³¹. Jak więc widać, cechą pozwalającą łączyć ochrydzką kompozycję z bizantyńskimi przedstawieniami Maryjnymi typu Platytera, jest obecność na nim figury Bożego Słowa przed Wcieleniem (częstokroć – jak wielokrotnie była już o tym mowa wyżej – utożsamianej w duchowości wschodniochrześcijańskiej z Sofią)³³². Za element, wskazujący na przynależność do starszej tradycji ukazywania NMP jako Matki Chrystusa–Logosu, reprezentowanej m.in. przez miniaturę z Syr. 341, należy natomiast uznać układ rąk Dziewicy: w przeciwieństwie do „dojrzałej” kompozycji Bogurodzicy–Platytery–Blachernotissy, na ochrydzkim malowidle nie została ona wyobrażona w pozycji orantki, lecz z ułożonymi wzdłuż ciała ramionami, podtrzymującymi medalion z wizerunkiem Emmanuela³³³.

Częstokroć interpretuje się jako wyobrażenie Bogurodzicy – „domu Mądrości Bożej” również inny wizerunek z XI w., tj. mozaikę umiejscowioną w przestrzeni ołtarzowej soboru sofijskiego w Kijowie³³⁴. Przedstawienie to nawiązuje do bizantyńskiej Blacherniotissy przede wszystkim upozowaniem postaci: Matka Boża została tu ukazana w pozycji orantki³³⁵.

³³¹ A. Procopiou, *La question macedonienne dans la peinture byzantine*, Athènes 1962, tabl. 16; A.P. Każd an, *op. cit.*, s. 118; C. Radojčić, *op. cit.*, s. 110; E.B. Gromova, „Premudrost’ sozda sebe dom...” v bogoslovskoj i izobrazitel’noj tradicii XIV v., [in:] *Serbsko-russkie literaturnye i kul’turnye svjazi XIV–XX vv.*, red. L.K. Gavrijušina, Sankt-Peterburg 2009, s. 17.

³³² A.M. Dal’Pino, *op. cit.*, s. 54; K. Onasch, A. Schnieper, *op. cit.*, s. 158–159; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 17.

³³³ C. Radojčić, *op. cit.*, s. 110–111.

³³⁴ J.D. Grossman, *Feminine Images in Old Russian Literature and Art*, CSS 11, 1980, s. 36; J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 392; idem, *Tema „Premudrosti”...*, s. 245; H. Paprocki, *op. cit.*, s. 17; L. Lifšic, *Sofija Premudrost’ Bożija...*, s. 10; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost’ Bożija...*, s. 27; G. Kolpakova, *op. cit.*, s. 46, 92; V.D. Sarab’janov, È.S. Smirnova, *Istorija drevnerusskoj živopisi*, Moskva 2007, s. 28, 31; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 12, 17.

³³⁵ V.N. Lazarev, *Mozaiki Sofii Kievskoj...*, s. 101–102; A.M. Dal’Pino, *op. cit.*, s. 54; N.A. Barskaja, *Sžužety i obrazy drevnerusskoj živopisi*, Moskva 1993, s. 40; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost’ Bożija...*, s. 27, 30; G. Kolpakova, *op. cit.*, s. 91; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 12, 17.

Omawiany zabytek odbiega jednak – i to znacznie – od swego konstantynopolitańskiego pierwowzoru. W przeciwieństwie do wielu podobnych wyobrażeń, zdobiących absydę zarówno świątyni Hagia Sofia, jak i innych kościołów wschodniochrześcijańskich (jako stylistycznie najbliższe kijowskiemu przedstawieniu wymienia się zazwyczaj w literaturze przedmiotu mozaikę z Hosios Lukas w Fokidzie z ok. 1030 r.)³³⁶, Bogurodzica pokazana tu została bez Dzieciątka czy Chrystusa–Emmanuela³³⁷.

Interesującą kwestię stanowi również grecki napis, otaczający analizowany wizerunek: ὁ Θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς, καὶ οὐ σαλευθήσεται. βοηθήσει αὐτῇ ὁ Θεὸς τὸ πρὸς πρῶν πρῶν³³⁸. Znaczący zagadnienia są zasadniczo zgodni, iż inskrypcja ta zawiera fragment z Psalmu 46 (*Pośrodku niego jest Bóg – pozostanie niewzruszony;/ Bóg mu udzieli pomocy, gdy tylko poranek zaświta*, Ps 46, 6), którego treść zdaje się wskazywać na Marię Pannę zarówno jako na uosobienie „świętyni Mądrości Bożej”, jak i personifikację modlitewnej wspólnoty wiernych – eklezji³³⁹. Nie można też pominąć wątku społecznego: Bogurodzicy na omawianym artefakcie nadano wyraźne znamiona opiekunki stołecznego miasta, upodabniając tym samym przypisywaną jej funkcję do roli, pełnionej przez ikonę Blacherniotissy w Konstantynopolu. Umiejscowiony nad mozaiką napis jest zatem świadectwem – dostrzegalnego również na kartach *Słowa o prawie i łasce* metropolity Hilariona – przekonania, iż Matka Boża stoi na straży i zapewnia bezpieczeństwo

³³⁶ V.N. L a z a r e v, *Mozaiki Sofii Kiewskiej...*, s. 101; D. M o u r i k i, *The Mosaics of Nea Moni on Chios*, Athens 1985, s. 258–259; N.N. N i k i t e n k o, *Rus' i Vizantija...*, s. 244; G. K o l p a k o v a, *op. cit.*, s. 48–49, 115.

³³⁷ A.M. D a l P i n o, *op. cit.*, s. 69; C. R a d o j č i ć, *op. cit.*, s. 111; I. J a z y k o w a, *op. cit.*, s. 114; G. K o l p a k o v a, *op. cit.*, s. 90–91.

³³⁸ A.A. B e l e c k i j, *Grečeskie nadpisi na mozaikach Sofii Kiewskiej*, [in:] V.N. L a z a r e v, *Mozaiki Sofii Kiewskiej...*, s. 162; S.S. A v e r i n c e v, *K ujasneniju smysla nadpisi...*, s. 21; M. O s t e r r i e d e r, *op. cit.*, s. 46.

³³⁹ A.M. D a l P i n o, *op. cit.*, s. 67–69; S.S. A v e r i n c e v, *K ujasneniju smysla nadpisi...*, s. 36, 39; C. R a d o j č i ć, *op. cit.*, s. 111; J. M e y e n d o r f f, *Wisdom–Sophia...*, s. 392; K.K. A k e n t ' e v, *Mozaiki kiewskiej Sv. Sofii...*, s. 75, 87; H. P a p r o c k i, *op. cit.*, s. 17; I. J a z y k o w a, *op. cit.*, s. 114; V.G. B r j u s o v a, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 28; A. D e y n e k a, *op. cit.*, s. 49; G. K o l p a k o v a, *op. cit.*, s. 46, 92; V.D. S a r a b ' j a n o v, È.S. S m i r n o v a, *op. cit.*, s. 32; N.N. N i k i t e n k o, *Svjataja Sofija Kiewskaja...*, s. 172.

stolicy Rusi Kijowskiej³⁴⁰. W tym kontekście nie może budzić wątpliwości znaczenie – bazującego na jednej z metafor zaczerpniętych z *Akatystu* – określenia, nadanego interesującemu nas tu artefaktowi przez tradycję staroruską: „Bogurodzica – Mur Obronny” (Первѣшимаѣ стена)³⁴¹.

Pogląd, iż Maria, będąc Matką Wcielonego Słowa (Logosu), może być również łączona ze starotestamentowym obrazem „domu Sofii”, cieszył się w kulturze duchowej Słowian Wschodnich znaczną popularnością. Jej świadectwem jest chociażby dość pokaźna ilość ikon, nawiązujących do omówionej wyżej, bizantyńskiej kompozycji Platytera–Blacherniotissa. Jednocześnie warto mieć na uwadze fakt, że na Rusi przedstawienia tego typu zyskały nieco inne, niż nad Bosforem, określenie, bazujące na następującym passusie z księgi prorocत्व Izajasza (Iz 7, 14): *Dlatego Pan sam da wam znak:/ Oto Panna brzemienna rodzi syna/ i nadaje mu imię Emmanuel*. Staroruskie wyobrażenia Matki Bożej z nienarodzonym jeszcze Dzieciątkiem – preegzystującym Logosem przyjęto więc definiować jako Bogurodzica Znak (ЗНАМЕНИЕ)³⁴².

Z całą pewnością najbliższym konstantynopolińskiej Blacherniotissie wariantem staroruskiej kompozycji Matki Bożej Znak jest tzw. Orantka Jarosławska – Wielka Panagia (w popularnonaukowych opracowaniach, poświęconych wschodniochrześcijańskiej sztuce sakralnej, określana nawet niekiedy błędnie mianem „jarosławskiej ikony Sofii – Mądrości

³⁴⁰ V.N. Lazarev, *Mozaiki Sofii Kiewskiej...*, s. 101; S.S. Averincev, *K ujasneniju smysla nadpisi...*, s. 39; J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 392; G. Kolpakova, *op. cit.*, s. 46–47; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 12, 17.

³⁴¹ V.N. Lazarev, *Mozaiki Sofii Kiewskiej...*, s. 101; N.A. Barskaja, *op. cit.*, s. 40; I. Jazykowa, *op. cit.*, s. 114; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 27; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 49; G. Kolpakova, *op. cit.*, s. 47, 114; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 32; N.N. Nikitenko, *Svjataja Sofija Kiewskaja...*, s. 172.

³⁴² A.M. Dal Pino, *op. cit.*, s. 70; J.D. Grossman, *op. cit.*, s. 37; C. Radojčić, *op. cit.*, s. 111; I. Šalina, *op. cit.*, s. 136–138; eadem, *Domostroitel'stvo Christa – Sofii – osuščestvlenie plana spasenija*, [in:] *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 82 (włoskojęzyczna wersja artykułu w: *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 112–117); K. Onasch, A. Schnieper, *op. cit.*, s. 159; T.V. Volodina, *op. cit.*, s. 27; I. Jazykowa, *op. cit.*, s. 83–87, 112–113; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 172.

Bożej”)³⁴³. Do naszych czasów zachowało się jedno z najstarszych przedstawień tego typu, wykonane dla monasteru Przemienienia Pańskiego w Jarosławiu na przełomie XII i XIII w. (najprawdopodobniej ok. 1218–1224 r.)³⁴⁴. Ukazuje ono Marię pełnopostaciowo, w pozycji stojącej, ze wzniesionymi w modlitewnym geście rękoma. Na piersi Orantki widnieje medalion z wizerunkiem Chrystusa–Emmanuela.

Ikony Bogurodzicy Znak wykonywano również w warsztatach nowogrodzkich. Tamtejsze artefakty odróżnia jednak od Orantki Jarosławskiej jeden istotny element: w przypadku malowideł tego typu mamy nieodmiennie do czynienia z wizerunkiem popiersia Marii³⁴⁵. Pozostałe elementy przedstawienia nawiązują już do konstantynopolitańskiego pierwowzoru: Dziewica ukazana jest frontalnie, w pozycji orantki, z umieszczonym z przodu postaci medalionem, w którym znajduje się niewielkich rozmiarów figura preegzystującego Słowa Bożego³⁴⁶. Do naszych czasów dotrwało relatywnie sporo zabytków, które można zaliczyć do typu Matki Bożej Znak. Prawdopodobnie jednym z najstarszych jest ikona, datowana na lata 30.–40. XII w.³⁴⁷

³⁴³ D.Z. Jož a, *op. cit.*, s. 163; K. Onasch, A. Schnieper, *op. cit.*, s. 140; I. Jazykowa, *op. cit.*, s. 230; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 36–37.

³⁴⁴ N.V. Rozanova, *Rostovo-suzdał'skaja živopis' XII–XVI vv.*, Moskwa 1970, tabl. 2; S.I. Maslennicy, *Jaroslavskaia ikonopis'*, Moskwa 1983, s. 10, tabl. 5; N.A. Barskaja, *op. cit.*, s. 41; D.S. Lichačev, G.K. Vagner, G.I. Vzдорov, R.G. Skrynnikov, *op. cit.*, s. 96; K. Onasch, A. Schnieper, *op. cit.*, s. 159; I. Jazykowa, *op. cit.*, s. 83, 112; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 206–207; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 174. W tym miejscu warto nadmienić, iż wizerunek Marii, wykazujący znaczną stylistyczną zbieżność zarówno z omówioną wyżej mozaiką z soboru sofijskiego w Kijowie, jak i ikonami zaliczanymi do typu Orantki Jarosławskiej, odnajdujemy również w przestrzeni ołtarzowej cerkwi Zbawiciela na Neredicy w pobliżu Nowogrodu Wielkiego. Wzmiankowane malowidło datuje się zazwyczaj w literaturze przedmiotu na 1199 r. V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 146–147, 207.

³⁴⁵ N.A. Barskaja, *op. cit.*, s. 41–42.

³⁴⁶ A. Frolov, *Le „Znamenie” de Novgorod: les origins de la légende*, RES 25, 1949, s. 63–64.

³⁴⁷ Inne tego typu wyobrażenie, datowane na połowę XIII stulecia, przechowywane jest obecnie w tzw. Muzeum Korina w Moskwie. D. Likhachov, V. Laurina, V. Pushkariov, *Novgorod Icons 12th–17th century*, Leningrad 1980, tabl. 8, s. 279;

W tym miejscu należy również wspomnieć o niebagatelnej roli, jaką odegrał wizerunek Matki Bożej Znak w procesie formowania się poczucia suwerenności Nowogrodu Wielkiego. W staroruskich źródłach narratywnych (m.in. latopisach nowogrodzkich i pskowskich oraz trzynastowiecznym synaksarionie)³⁴⁸ odnaleźć możemy na pół legendarną, bazującą na wzorcach bizantyńskich³⁴⁹, opowieść o ocaleniu oblężonego miasta przed wojskami książąt ruskich pod wodzą Andrzeja Bogolubskiego i jego syna Mściława w 1170 r., które miało się dokonać za sprawą cudownej ikony Bogurodzicy Znak³⁵⁰. Wizerunek, umieszczony przez arcybiskupa Jana na murach obronnych Nowogrodu, miał w nadprzyrodzony sposób porazić wrogą armię, przyczyniając się tym samym do jej całkowitej klęski i ocalenia niepodległości metropolii nad Wołchowem. Na pamiątkę wydarzeń z 1170 r. ustanowiono z czasem odrębne cerkiewne święto, przypadające na dzień 27 listopada³⁵¹. Co więcej, w związku z analizowanym epizodem z historii ziem północnoruskich, w sztuce sakralnej Nowogrodu Wielkiego pojawił się unikalny wprost typ ikonograficzny: kompozycja,

K. Onasch, A. Schnieper, *op. cit.*, s. 158; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 124–125, 207, 216.

³⁴⁸ A. Frolov, *Le „Znamenie” de Novgorod: évolution de la légende*, RES 24, 1949, s. 68–70.

³⁴⁹ Idem, *Le „Znamenie” de Novgorod: les origins...*, s. 46–54; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 125; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 28.

³⁵⁰ N.G. Porfiridov, *op. cit.*, s. 174, 239–240; A. Frolov, *Le „Znamenie” de Novgorod: évolution...*, s. 67, 69–72; idem, *Le „Znamenie” de Novgorod: les origins...*, s. 45; G.P. Fedotov, *Respublika Svjatoj Sofii*, NaPr 11/12, 1950, s. 33; idem, *The Russian Religious Mind...*, vol. II, s. 194; V.N. Lazarev, *Novgorodskaja ikonopis'...*, s. 13, 36; D. Likhachov, V. Laurina, V. Pushkariov, *op. cit.*, s. 22, 32; V.K. Laurina, *O novgorodskoj ikonopisi XV v.*, [in:] *Živopis' Velikogo Novgoroda XV v.*, red. È.S. Smirnova, V.K. Laurina, È.A. Gordienko, Moskva 1982, s. 150; È.S. Smirnova, *Očerki istorii novgorodskoj ikonopisi XV v.*, [in:] *Živopis' Velikogo Novgoroda XV v....*, s. 74; N.A. Barskaja, *op. cit.*, s. 42; G. Fiedotov, *Święci Rusi (X–XVII w.)*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 103–104; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 125, 534–535; V. Tulupov, *Rus' Novgorodskaja*, Moskva 2009, s. 117; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 28.

³⁵¹ A. Frolov, *Le „Znamenie” de Novgorod: évolution...*, s. 71–72; V. Tulupov, *op. cit.*, s. 118; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 28.

w nieomal narracyjny sposób ukazująca starcie Nowogrodzian z wojskami suzdalskimi Andrzeja Bogolubskiego (do naszych dni zachowało się kilka artefaktów tego rodzaju, datowanych na drugą połowę XV w.)³⁵².

Motyw Bogurodzicy Znaku jest również stałym elementem, pojawiającym się na pieczęciach arcybiskupów nowogrodzkich³⁵³. Zachowany z interesującego nas tu obszaru materiał sfragistyczny pozwala też, po raz kolejny, wskazać na bezpodstawność hipotezy o rzekomym utożsamieniu Marii z Sofią – upersonifikowaną Mądrością Bożą na gruncie kultury staroruskiej: na pieczęciach arcybiskupa Dałmata (zm. 1273 r.) oraz Klemensa (zm. 1299 r.) wizerunkowi Chrystusa–Emmanuela, umieszczonemu w medalionie na piersi Matki, towarzyszy inskrypcja **СО–ФИ[ІА]**, podczas gdy obok postaci Marii Panny zamieszczono tylko tradycyjny skrót **MP–ΩΥ**³⁵⁴.

Reasumując, wypada zgodzić się z badaczką sztuki wschodniochrześcijańskiej, Iriną Jazykową, iż na ikonach określanych w literaturze przedmiotu mianem „sofijnych”, personifikacją Mądrości Bożej jest Chrystus. Matka Boża może być pojmowana jedynie jako uosobienie starotestamentowego „domu” czy też „świątyni” Sofii. Tezę o utożsamieniu Bogurodzicy z hipostatyczną Mądrością w kulturze duchowej Słowian prawosławnych należy zatem odrzucić jako nieznajdującą dostatecznego uzasadnienia w przeanalizowanym materiale źródłowym. Jak podkreśla w swej pracy Irina Jazykowa: *temat Mądrości z Księgi Przysłów Salomona w różnoraki*

³⁵² N.G. Porfiridov, *op. cit.*, s. 175; A. Frolov, *Le „Znamenie” de Novgorod: évolution...*, s. 78; V.N. Lazarev, *Novgorodskaja ikonopis’...*, s. 13, 36, tabl. 51–53, 60–63; J.D. Grossman, *op. cit.*, s. 37; D. Likhachov, V. Laurina, V. Pushkariov, *op. cit.*, tabl. 103–106, 123–124, 164, s. 303, 306, 316; V.K. Laurina, *op. cit.*, s. 150–155; V.D. Sarab’janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 531, 535; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 29–30.

³⁵³ N.G. Porfiridov, *op. cit.*, s. 40.

³⁵⁴ V.L. Janin, *Aktovye pečati Drevnej Rusi X–XV vv.*, t. II, *Novgorodskie pečati XIII–XV vv.*, Moskva 1970, s. 46–47, tabl. 10, 62–63; N.K. Gavrjušin, *op. cit.*, s. 73; A. Lukašov, *op. cit.*, s. 31; I. Šalina, *Domostroitel’stvo Christa...*, s. 82; V.G. Brjuova, *Sofija Premudrost’ Bożija...*, s. 64; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost’ Bożija...*, s. 259.

sposób przelamuje się w ikonografii, ale chrystocentryzm ikony nie pozwolił na przekroczenie granic: w ikonografii Sofia nie miesza się z Bogurodzicą, Sofia jest na ikonach tożsama z Logosem–Chrystusem³⁵⁵.

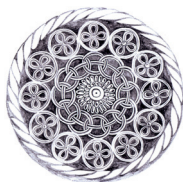
Poszukując źródeł żeńskiej personifikacji Mądrości Bożej w cywilizacji bizantyńsko-prawosławnej, należy zwrócić szczególną uwagę na starotestamentową tradycję sapiencjalną. Obraz upostaciowionej *Hokmah/Sofia* zajmuje bowiem centralne miejsce w kanonicznej Księdze Przysłów oraz dwóch pismach deuterokanonicznych: Mądrości Syracha i Księdze Mądrości Salomona. Wydaje się, że teologicznych i literackich korzeni interesującego nas w niniejszej monografii fenomenu wypada zatem szukać właśnie w przedchrześcijańskich, późnojudaistycznych obrazach upersonifikowanej Mądrości Bożej.

Całkowicie nieuzasadniona zdaje się być natomiast – w kontekście omówionych wyżej źródeł bizantyńskich i słowiańskich – teza, zakładająca, iż na rozwój wyobrażeń o kobiecej naturze Sofii niebagatelny wpływ miał kult Maryjny. Wątki sapiencjalne pojawiają się, co prawda, w zabytkach hymnograficznych poświęconych Bogurodzicy, obecne są również w jej ikonograficznych przedstawieniach, niemniej jednak, niezależnie od epoki i obszaru, Matka Boża postrzegana jest raczej jako „naczynie” czy też „dom Mądrości”, niż – inkarnacja Sofii.



³⁵⁵ I. J a z y k o w a, *op. cit.*, s. 109. Warto tu również wspomnieć o jeszcze jednym Maryjnym typie ikonograficznym, wykształconym na gruncie ruskim już w epoce wczesnonowożytniej, w sposób szczególnie odnoszącym się do koncepcji Bogurodzicy – „świętyni Mądrości Bożej”. W literaturze przedmiotu znany jest on jako *Tobą raduje się wszelkie stworzenie (O Tebe raduetsja)*. I.M. Č e r n y š e v, *Iskusstvo freski v Drevnej Rusi. Materialy k izučeniju drevnerusskich fresok*, Moskwa 1954, tabl. 52; V.N. L a z a r e v, *Novgorodskaja ikonopis'...*, tabl. 76; D. L i k h a c h o v, *Novgorod. Art Treasures and Architectural Monuments 11th–18th centuries. Architecture. Frescoes. Archeological Artefacts. Minor Arts. Icons. Illuminated MSS*, Leningrad 1984, tabl. 191; I. Š a l i n a, *Bogorodica...*, s. 140; A. T r a d i g o, *op. cit.*, s. 197.

Chrześcijańska muza – Sofia jako inspiratorka świętych w ikonografii Kościoła wschodniego



Obraz upersonifikowanej Mądrości Bożej, pojawiający się na kartach omówionych wyżej Ksiąg Sapiencjalnych Starego Testamentu stanowił – jak pokazuje zespół tekstów hagiograficznych i hymnograficznych, związanych z osobami św. św. Konstantyna–Cyryla i Metodego – niewyczerpane źródło inspiracji dla późniejszych literackich wizerunków Sofii, powstających na obszarze *Slavia Orthodoxa*¹. O wiele trudniej będzie nam natomiast dać jednoznaczną odpowiedź na pytanie, po jakie wzorce i kanony sięgnąć mogli bizantyńscy artyści, próbując stworzyć ikonograficzne wyobrażenie osobowej Mądrości Bożej. Tradycja judaistyczna z oczywistych względów pozostawiła po sobie niezwykle mało

¹ D. Č e š m e d Ź i e v, *Sofija – Premádrost Božija v kirilo-metodievskija agiografski cikál*, Pbg 23.1, 1999, s. 67–79; i d e m, *Sofija – Premudrost' Bož'ja v kirillo-mefodievskom agiografičeskom cikle*, BHR 28, 2000, s. 20–33.

przedstawień figuratywnych. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, iż starotestamentowa *Hokmah / Sofia* nie doczekała się na gruncie kultury żydowskiej wypracowanego kanonu portretowania.

Oczywistym wydaje się zatem fakt, iż bizantyńscy artyści musieli poszukać wzorców dla malarskich wyobrażeń upostaciowionej Mądrości poza kulturą judaistyczną. Wśród znawców zagadnienia przeważa opinia, iż źródeł inspiracji dla pierwszych wizerunków Sofii dostarczyła, zaczerpnięta ze sztuki antyku grecko-rzymskiego, ikonografia muz i żeńskich personifikacji cnót². Nie powinien nas zatem dziwić kontekst, w którym

² W. Weisbach, *Die Darstellung der Inspiration auf mittelalterlichen Evangelistenbildern*, RACr 16, 1939, s. 103, 105; J. Meyendorff, *L'icongraphie de la Sagesse Divine dans la tradition byzantine*, CAr 10, 1959, s. 269; S. Radović, *Likovi inspirisanich*, [in:] i d e m, *Tekstovi i freske*, Novi Sad 1965, s. 10–12, 19; C. Grozdano, *Slika javljanja Premudrosti sv. Jovanu Zlatoustom u sv. Sofiji Ochridskoj*, ZRVI 19, 1980, s. 151; S. Radović, *Uloga antike u starom srpskom slikarstvu*, [in:] i d e m, *Odabrani članci i studije 1933–1978*, Beograd–Novi Sad 1982, s. 65, 69; U. M. Mazurczak, *Motywy inspiracji w średniowiecznych wizerunkach ewangelistów*, Lublin 1992, s. 205–206; P. Balcar, *The Image of Sophia in Medieval Russian Iconography and its Sources*, Bsl 60, 1999, s. 594; L. Lifšic, *La Sapienza nell'iconografia russa*, [in:] *Sophia. La Sapienza di Dio*, ed. G. C. Azaro, P. Azaro, Milano 1999, s. 58; i d e m, *Sofija Premudrost' Božija v ruskoj ikonopisi*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka ruskoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O. S. Popova, G. V. Popov, L. I. Lifšic, G. V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 10; A. Lukašov, *Blagoe dejstvie Premudrosti v mire*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 245 (włoskojęzyczna wersja artykułu w: *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 274–276); O. S. Popova, *Obraz Christa v vizantijskom iskusstve*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 18; É. Antonopoulos, *L'énigme de la mélodie: David Jouant du psaltérion, et sa parèdre, rendue visible*, Tek 7, 2007, s. 93; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija. Problemy i perspektivy religiozno-filosofskogo i iskusstvo-vedčeskogo osmyslenija*, GRCR 44/45, 2008, s. 282; B. Vranešević, *Primer personifikacija Božanske Premudrosti u Radoslavljevom jevandelju*, NViz 9, 2011, s. 378, 380; e a d e m, *Muza – Božanska Premudrost: jedan antički motiv i njegova transformacija u hrišćanskom kontekstu*, NViz 10, 2012, s. 417. Zdaniem niektórych badaczy żeńska personifikacja Mądrości pojawia się w sztuce starożytnej Grecji relatywnie wcześnie, bo już w VII–VI w. p.n.e. Przedstawienia tego typu są jednak – w przeciwieństwie do wizerunków muz – dość rzadkim zjawiskiem. Dla przykładu: na reliefie, pochodzącym z ok. 125 r. p.n.e. widzimy Homera w apoteozie w otoczeniu czterech alegorycznych postaci kobiecych. Jedną z nich jest (zdaniem badaczy) Sofia – Mądrość. Statua upersonifikowanej Mądrości miała się również znajdować na fasadzie tzw. Biblioteki

pojawia się Mądrość Boża na najwcześniejszych znanych nam artefaktach: na podobieństwo starożytnej bogini inspirującej filozofa czy poetę, jej figura towarzyszy postaciom chrześcijańskich twórców i myślicieli.



Celsusa w Efezie (II w. n.e.). Na reliefie, zdobitym sarkofag z III stulecia n.e. (aktualnie w zbiorach Luwru, nr 475), Sofia została natomiast wyobrażona w towarzystwie Sokratesa. M. T. d'Alverny, *La symbolisme de la Sagesse et le Christ de Saint Dunstan*, [in:] e a d e m, *Etudes sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'Iconographie*, Aldershot 1993, s. 233 (II); A. L u k a š o v, *op. cit.*, s. 247; B. V r a n e š e v i ć, *Primer personifikacija...*, s. 382–383; e a d e m, *Muza – Bożanska Premudrost...*, s. 423.

I. Przedstawienia Sofii jako muzy w sztuce bizantyńskiej (VI–XIII w.)

We współczesnej literaturze przedmiotu dominuje pogląd, iż najstarszym istniejącym wizerunkiem upersonifikowanej Mądrości Bożej jest miniatura, zdobiąca tzw. Ewangeliarz z Rossano (*Codex Rossanensis/ Codex Purpureus*)³, obecnie znajdujący się w zbiorach muzeum katedralnego w Rossano⁴. Rękopis ten powstał z całą pewnością w pierwszej połowie VI stulecia (500–550 r.)⁵, w Konstantynopolu, Antiochii lub też na

³ W. Weisbach, *op. cit.*, s. 106; G.I. Vzdornov, *Miniatura iz Evangelija popa Domki i čerty vostočnocrhistianskogo iskusstva v novgorodskoj živopisi XI–XII vv.*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo. Chudožestvennaja kul'tura Novgoroda*, red. V.N. Lazarev, V.V. Kostoc'kin, O.I. Podobedova, Moskva 1968, s. 204; È.S. Smirnova, *Miniatury dvuch novgorodskich rukopisej*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo. Rukopisnaja kniga*, red. O.I. Podobedova, Moskva 1983, s. 186; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 120; M.T. d'Alverny, *op. cit.*, s. 238; È.S. Smirnova, *Licevyje rukopisi Velikogo Novgoroda XV v.*, Moskva 1994, s. 215; F.v. Lilienfeld, „Frau Weisheit” – *in Byzantinischen und Karolingischen Quellen des 9. Jahrhunderts – allegorische Personifikation, Hypostase oder Typus?*, [in:] *idem, Sophia – die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983–1995*, Erlangen 1997, s. 123; *idem, Sophia – die Weisheit Gottes*, [in:] *idem, Sophia – die Weisheit Gottes...*, s. 171; G.V. Florovskij, *O počitanii Sofii, Premudrosti Božiej, v Vizantii i na Rusi*, [in:] *idem, Dogmat i istorija*, Moskva 1998; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 596; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 283; K. Paskaleva, *Sveti Joan Bogoslov i Premadrostta Božija*, [in:] *eadem, „V načaloto be slovoto!”. Sbornik statii i studii 1967–2011 g.*, Sofija 2011, s. 475.

⁴ U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 119–120; J. Pijoan, M. Machowski, *Wczesnochrześcijańska sztuka Syrii i Palestyny*, [in:] *Sztuka świata*, red. P. de Palol, J. Pijoan, t. III, Warszawa 1993, s. 49, 53; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 596, tabl. 3.

⁵ G.I. Vzdornov, *op. cit.*, s. 204; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 119; J. Pijoan, M. Machowski, *op. cit.*, s. 49, 53; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 596, tabl. 3; N.V. Pokrovskij, *Evangelie v pamjatnikach ikonografii preimuščestvenno vizantijskich i russkich*, Moskva 2001, s. 54; A. Deyneka, *The Ackland Sophia: Contextualizing, Interpreting, and „Containing” Wisdom*, Chapel Hill 2007, s. 33; V. Tsamakda, *Darstellungen der Hagia Sophia bzw. der Weisheit Gottes in der kretischen Wandmalerei*, BZ 101, 2008, s. 226; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 283; B. Vranešević, *Primer personifikacija...*, s. 384.

terytorium powracającej wówczas pod panowanie bizantyńskiej Italii⁶. Interesujące nas w niniejszej pracy przedstawienie znajduje się na karcie 241 manuskryptu⁷. Widzimy na nim dwie postacie: pochylonemu nad zwojem ewangeliście Markowi towarzyszy tajemnicza figura kobieca, odziana w powłóczyście błękitne szaty, szczelnie zakrywające całe ciało. Jej głowę, przysłoniętą niebieską chustą, otacza okrągły nimb. Postać prawą ręką wskazuje na trzymany przez ewangelistę zwój, jakby dyktując świętemu tekst jego dzieła⁸.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę zwłaszcza na dwa elementy: choć całość kompozycji wykazuje pewne podobieństwo z charakterystycznym dla sztuki antycznej schematem przedstawiania twórcy w towarzystwie muzy⁹, to na omawianej miniaturze dostrzegalne są również pewne nowe elementy, typowe dla ikonografii chrześcijańskiej. Upostaciowiona Mądrość wyobrażona została, niczym Maria i święte, z zakrytą głową. Co więcej, mimo zadomowionych w literaturze przedmiotu opinii, nie możemy z całą pewnością stwierdzić, iż analizowany wizerunek rzeczywiście przedstawia Sofię. Stojąca przed ewangelistą postać nie została bowiem – w przeciwieństwie do samego św. Marka – przez twórców rękopisu podpisana¹⁰.

⁶ A. Faludy, *Malarstwo bizantyńskie*, tłum. A. Cieśła, Warszawa 1984, tabl. 12; J. Pijoan, M. Machowski, *op. cit.*, s. 49.

⁷ P. Balcarek, *op. cit.*, tabl. 3; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 33.

⁸ W. Weisbach, *op. cit.*, s. 106; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 120; M.T. d'Alverny, *op. cit.*, s. 238; J. Pijoan, M. Machowski, *op. cit.*, s. 53; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 596; N.V. Pokrovskij, *op. cit.*, s. 54; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 283; B. Vranešević, *Primer personifikacija...*, s. 384–385.

⁹ G.I. Vzdornov, *op. cit.*, s. 204; S. Radojčić, *Uloga antike...*, s. 69; È.S. Smirnova, *Miniatjuri...*, s. 186; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 21, 205; È.S. Smirnova, *Liceve rukopisi...*, s. 215; F.v. Lilienfeld, „Frau Weisheit” ..., s. 123; idem, *Sophia – die Weisheit Gottes...*, s. 171; V. Tsamakda, *op. cit.*, s. 226; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 283.

¹⁰ U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 120–121; F.v. Lilienfeld, „Frau Weisheit” ..., s. 123.

Urszula M. Mazurczak podkreśla, iż z okresu przedikonoklastycznego nie zachowało się żadne inne wyobrażenie upersonifikowanej Mądrości w towarzystwie ewangelisty¹¹. Błędnym byłoby jednak przekonanie, iż figura Sofii jest – poza omówioną wyżej miniaturą – motywem całkowicie nieobecnym w sztuce bizantyńskiej VI–VIII w. Personifikacja Mądrości, choć relatywnie rzadko, pojawia się bowiem w tej epoce na artefaktach, ukazujących inne ważne dla duchowości chrześcijańskiej osoby.

W starszej literaturze przedmiotu zetknąć się można było z tezą, iż interesująca nas w niniejszej pracy figura znajdowała się na miniaturach, zdobiących rękopis powstały nieomal w tym samym czasie co *Codex Rossanensis*, tj. datowany na ok. 512 r. Kodeks Dioskuridesa (*Codex Vindobonensis Medicus Graecus I*)¹², przechowywany obecnie w Austriackiej Bibliotece Narodowej w Wiedniu¹³. Postacie kobiece, otaczające wizerunek zamawiającej manuskrypt konstantynopolińskiej arystokratki Anicji Juliany (fol. 6'), interpretowano bowiem jako personifikacje

¹¹ F. v. Liliensfeld, „Frau Weisheit” ..., s. 121.

¹² V. N. Lazarev, *Istorija vizantijskoj živopisi*, t. I, *Tekst*, Moskwa 1947, s. 55; t. II, *Atlas*, Moskwa 1948, tabl. 17; V. Jončev, *Knigata prez vekove*, Sofija 1976, s. 68–69; O. S. Popova, *Izobrazitel'noe iskusstvo*, [in:] *Kultura Vizantii. IV – pervaja polovina VII v.*, red. Z. V. Udal'cova, Moskwa 1984, s. 562; V. Lichačeva, *Iskusstvo Vizantii IV–XV vv.*, Leningrad 1986, s. 75; L. Brubaker, *The Vienna Dioskorides and Anicia Juliana*, [in:] *Byzantine Garden Culture*, ed. A. Littlewood, H. Maguire, J. Wolschke-Bulmahn, Washington 2002, s. 211; A. A. Čekalova, *Obraz vizantijskoj aristokratki konca V – načala VI v. (Juliana Anicija i ee evergetičeskaja dejatel'nost')*, [in:] *Mir Aleksandra Každana. K 80–letiju so dnja roždenija*, red. A. A. Čekalova, Sankt-Peterburg 2003, s. 142; C. L. Connor, *Women of Byzantium*, New Haven–London 2004, s. 110; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 282; K. Bowes, J. Mitchell, *The Main Chapel of the Durrës Amphitheater. Decoration and Chronology*, *MEFR.A* 121.2, 2009, s. 590; G. S. Kolpakova, *Iskusstvo Vizantii. Rannij i srednij periody*, Sankt-Peterburg 2010, s. 218–219; M. J. Leszka, *Rola Anicji Juliany w Konstantynopolu końca V – początków VI w.*, *AUL.FH* 87, 2011, s. 235; B. Vranešević, *Primer personifikacija...*, s. 385.

¹³ W. Weisbach, *op. cit.*, s. 106; V. N. Lazarev, *op. cit.*, t. II, tabl. 17; V. Jončev, *op. cit.*, s. 68; V. Lichačeva, *op. cit.*, s. 75; L. Brubaker, *op. cit.*, s. 189; C. L. Connor, *op. cit.*, s. 112; G. S. Kolpakova, *op. cit.*, s. 218; M. J. Leszka, *op. cit.*, s. 235; J. L. Owen, *Early Christian & Byzantine Art*, London–New York 2012, s. 92.

Wspaniałomyślności i Mądrości¹⁴. Niekiedy wskazywano również na alegoryczne figury, towarzyszące portretom Dioskuridesa, jako na wyobrażenia Sofii¹⁵.

Przypuszczenia te należy jednak uznać za błędne. Obok wszystkich osób, pojawiających się na miniaturach, zdobiących wiedeński Kodeks Dioskuridesa, zamieszczono napisy, niepozostawiające żadnych wątpliwości interpretacyjnych. I tak, figury kobiece, stojące po obu stronach tronu, na którym zasiada Anicja Juliana (fol. 6'), to niewątpliwie Wspaniałomyślność (Μεγαλοψυχία) i Roztropność (Φρόνησις)¹⁶. Również niewielkich rozmiarów postacie, dostrzegalne u stóp arystokratki, trudno uznać za personifikacje Mądrości. Towarzyszą im wszak jednoznaczne podpisy: Εὐχαριστία τεχνῶν (Wdzięczność sztuki) i Ποθος τῆς φιλοκτιστου (Pasja budownicza)¹⁷. Równie bezpodstawne zdają się być sofijne interpretacje kobiecych figur, umiejscowionych u boku Dioskuridesa. Należy je bowiem odczytywać jako uosobienia Odkrycia (Εὑρεσις) i Idei / Myśli (Ἐπίνοια)¹⁸.

W tym miejscu wypadnie zatem postawić pytanie: w jaki sposób doszło do tak rozpowszechnionego w literaturze przedmiotu nieporozumienia?

¹⁴ Š. B a j e, *Vizantijskoe iskusstvo*, Sankt-Peterburg 1888, s. 65; V.N. L a z a r e v, *op. cit.*, t. I, s. 55; t. II, tabl. 17; V. J o n ě v, *op. cit.*, s. 68–69; O.S. P o p o v a, *Izobrazitel' noe iskusstvo...*, s. 562; V. L i c h a ě v a, *op. cit.*, s. 76; A.A. Ć e k a l o v a, *op. cit.*, s. 142; K. B o w e s, J. M i t c h e l l, *op. cit.*, s. 590; G.S. K o l p a k o v a, *op. cit.*, s. 219.

¹⁵ O.S. P o p o v a, *Izobrazitel' noe iskusstvo...*, s. 562.

¹⁶ K. W e i t z m a n n, *The Classical in Byzantine Art as a Mode of Individual Expression*, [in:] i d e m, *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, Chicago–London 1971, s. 154; i d e m, *Late Antique and Early Christian Book Illumination*, New York 1977, s. 61; F. v. L i l i e n f e l d, „Frau Weisheit”..., s. 124; L. B r u b a k e r, *op. cit.*, s. 209; C.L. C o n n o r, *op. cit.*, s. 110; M.J. L e s z k a, *op. cit.*, s. 236; J. L o w d e n, *op. cit.*, s. 95.

¹⁷ K. W e i t z m a n n, *Late Antique...*, s. 61; F. v. L i l i e n f e l d, „Frau Weisheit”..., s. 124–125; L. B r u b a k e r, *op. cit.*, s. 210; A.A. Ć e k a l o v a, *op. cit.*, s. 142; C.L. C o n n o r, *op. cit.*, s. 110; M.J. L e s z k a, *op. cit.*, s. 236.

¹⁸ K. W e i t z m a n n, *The Classical in Byzantine Art...*, s. 154; V. J o n ě v, *op. cit.*, s. 69; V. L i c h a ě v a, *op. cit.*, s. 76; K. W e i t z m a n n, *Late Antique...*, s. 65; F. v. L i l i e n f e l d, „Frau Weisheit”..., s. 126–127; L. B r u b a k e r, *op. cit.*, s. 207; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 282; B. V r a n e š e v i ć, *Primer personifikacija...*, s. 385; J. L o w d e n, *op. cit.*, s. 95.

Otóż na marginesach kart omawianego manuskrytu odnaleźć można jeszcze inne napisy, dodane najprawdopodobniej przez późniejszego kopystę¹⁹. Sylwetka tronującej Anicji Juliany (fol. 6') została przez anonimowego skrybę błędnie zidentyfikowana jako wyobrażenie Mądrości (Σοφία)²⁰, podobnie jak personifikacje, pojawiające się obok portretów Dioskuriadesa²¹. Miniatury z omawianego rękopisu posiadają zatem z punktu widzenia prowadzonych w niniejszej pracy rozważań jedynie drugorzędne znaczenie: mogą stanowić świadectwo – upowszechniającego się w okresie późniejszym niż VI w. – przekonania, iż malarskiemu przedstawieniu filozofa bądź twórcy powinna towarzyszyć figura upostaciowionej Mądrości.

Kolejnym zabytkiem, na który warto zwrócić tu uwagę, jest odkryta na zachodniej ścianie kaplicy amfiteatru w Dyrrachium mozaika, ukazująca pięć stojących, usytuowanych frontalnie postaci²². Niestety wśród historyków sztuki brak jest jednomyślności w kwestii datacji obiektu. Najczęściej przyjmuje się, że dekoracja wnętrza interesującej nas świątyni została wykonana w VI–VII w.²³, choć niekiedy spotkać się można również z opiniami, przesuwającymi czas powstania mozaiki nawet na IX–XI stulecie²⁴. Centralną figurę kompozycji, nieomal całkowicie zniszczoną, interpretuje się powszechnie, w oparciu o odczyt zachowanej fragmentarycznie inskrypcji jako wyobrażenie Matki Bożej²⁵. Po obu stronach Bogurodzicy

¹⁹ L. Brubaker, *op. cit.*, s. 210; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 282. Fairy v. Lilienfeld jest zdania, iż napisy te zostały dodane dopiero w XV w. przez Jana Chortasmenosa. F. v. Lilienfeld, „*Frau Weisheit*”..., s. 125, 127; idem, *Sophia – die Weisheit Gottes...*, s. 172.

²⁰ F. v. Lilienfeld, „*Frau Weisheit*”..., s. 125; idem, *Sophia – die Weisheit Gottes...*, s. 172; L. Brubaker, *op. cit.*, s. 210.

²¹ F. v. Lilienfeld, „*Frau Weisheit*”..., s. 127; idem, *Sophia – die Weisheit Gottes...*, s. 172; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 282.

²² I. Nikolajewiç, *Images votives de Salone et de Dyrrachium*, ZRVI 19, 1980, s. 63; A. Hoti, *Durrës. Épidamnus. Dyrrhachion*, Tirana 2006, s. 76; K. Bowers, J. Mitchell, *op. cit.*, s. 583.

²³ I. Nikolajewiç, *op. cit.*, s. 60; V. G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija v drevnerusskoj literature i iskusstve*, Moskwa 2006, s. 19; K. Bowers, J. Mitchell, *op. cit.*, s. 575, 577, 586–590.

²⁴ A. Hoti, *op. cit.*, s. 76; K. Bowers, J. Mitchell, *op. cit.*, s. 581, 590–591.

²⁵ I. Nikolajewiç, *op. cit.*, s. 63–64; K. Bowers, J. Mitchell, *op. cit.*, s. 583.

znajdują się sylwetki aniołów. Obok nich zaś, niejako na skrajach przedstawienia, widnieją dwie figury kobiece, opisane przez twórców mozaiki jako E[IPH]NH (po lewej stronie) i ΣΟΦΙΑ (po prawej)²⁶.

Znawcy zagadnienia są całkowicie zgodni, iż mamy tu do czynienia z wizerunkami upersonifikowanego Pokoju i Mądrości²⁷. Zatrzymajmy się na chwile przy tej ostatniej figurze. Dochowała się ona do naszych czasów jedynie w postaci fragmentarycznej (ocalał dół postaci, skrawek szat, stopy, lewa ręka trzymająca sferę, twarz, zarys nimbu i inskrypcja)²⁸, niemniej jednak w oparciu o istniejące partie przedstawienia można wysnuć kilka interesujących wniosków. Przede wszystkim należy stwierdzić, że na omawianym artefakcie Sofię wyobrażono w stroju, noszonym przez damy dworu bizantyńskiego²⁹, podczas gdy Matka Boża na mozaikach w kaplicy z Dyrrachium przedstawiona została w szatach i diademie konstantynopolitańskiej bazyliki³⁰. Warto również zwrócić uwagę na fakt, iż stopy upostaciowionej Mądrości okrywają czerwone/purpurowe buty³¹, tradycyjnie uznawane w Bizancjum za jeden z symboli władzy cesarskiej. Ze względu na uszkodzenia kompozycji nie jesteśmy niestety w stanie ustalić, czy głowa Sofii była zakryta i ozdobiona np. diademem, widzimy natomiast, że – podobnie jak na miniaturze z *Codex Rossanensis* – otaczał ją okrągły nimb³².

Godny odnotowania zdaje się być jeszcze jeden element – omawiana mozaika jest jedynym, znanym obecnie przedstawieniem upostaciowionej Mądrości wraz z personifikacją Pokoju. Badający zabytek historycy sztuki są zdania, iż twórców kompozycji przy doborze postaci musiała zainspirować nie tyle wcześniejsza ikonografia sapiencjalna, ile fakt dedykowania

²⁶ I. Nikolajewiç, *op. cit.*, s. 64; A. Hoti, *op. cit.*, s. 76; K. Bowes, J. Mitchell, *op. cit.*, s. 583.

²⁷ I. Nikolajewiç, *op. cit.*, s. 64, 67; V.G. Brjusowa, *op. cit.*, s. 19; K. Bowes, J. Mitchell, *op. cit.*, s. 583.

²⁸ K. Bowes, J. Mitchell, *op. cit.*, s. 583.

²⁹ I. Nikolajewiç, *op. cit.*, s. 67.

³⁰ I. Nikolajewiç, *op. cit.*, s. 68; K. Bowes, J. Mitchell, *op. cit.*, s. 584, 588–590.

³¹ K. Bowes, J. Mitchell, *op. cit.*, s. 583.

³² I. Nikolajewiç, *op. cit.*, s. 67; K. Bowes, J. Mitchell, *op. cit.*, s. 583.

dwóch najważniejszych świątyń Konstantynopola Mądrości i Pokojowi Bożemu (Hagia Sofia i Hagia Eirene)³³.

Kompozycję, wykazującą pewne podobieństwo do wizerunku mozaikowego z kaplicy w Dyrrachium, odnajdujemy na miniaturze, pochodzącej z rękopisu syryjskiego, datowanego na VII bądź VIII stulecie, przechowywanego aktualnie w Bibliotece Narodowej w Paryżu (Syr. 341, fol. 118)³⁴. Na malowidle tym widzimy trzy, stojące obok siebie, usytuowane frontalnie postacie: króla Salomona, Marię, wyobrażoną w nawiązaniu do ikonograficznego typu Platytery, trzymającą przed sobą znacznych rozmiarów medalion z sylwetką Chrystusa – Emmanuela³⁵ oraz zagadkową figurę kobiecą. John Meyendorff, wzięwszy pod uwagę fakt, że zarówno przedstawiony na miniaturze biblijny władca Izraela, jak i Bogurodzica Platytera są postaciami – jak była już o tym mowa w rozdziale II – ściśle związanymi z judeochrześcijańską tradycją sapiencjalną, najprawdopodobniej jako pierwszy wysunął przypuszczenie, iż towarzyszącą im osobę należy interpretować jako upersonifikowaną Mądrość³⁶. Nie bez znaczenia jest również umiejscowienie analizowanego obrazu w rękopisie – niewąt-

³³ K. B o w e s, J. M i t c h e l l, *op. cit.*, s. 591.

³⁴ J. M e y e n d o r f f, *op. cit.*, s. 262–263; S. R a d o j ć i ć, *Prilozi za istoriju najstarijeg ochridskog slikarstva*, [in:] i d e m, *Odabrani članci i studije 1933–1978...*, s. 111; D. F. F i e n e, *What is the Appearance of Divine Sophia?*, *SRev* 48, 1989, s. 450; F. v. L i l i e n f e l d, „*Frau Weisheit*” ..., s. 128; N. K. G a v r j u š i n, „... *I ellini premudrosti išču*”. *Zametki o sofiologii*, [in:] i d e m, *Po sledam rycarej Sofii*, Moskva 1998, s. 74; P. B a l c a r e k, *op. cit.*, s. 607; O. È t i n g o f, *Ikonoğrafija Iisusa Christa kak obraza voploščenoj Sofii Premudrosti Božiej*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 60 (włoskojęzyczna wersja artykułu w: *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 91–95); M. O s t e r r i e d e r, *Das Land der Heiligen Sophia: das Auftauchen des Sophia-motiv in der Kultur der Ostslaven*, *WSA* 50, 2002, s. 9, 13; A. D e y n e k a, *op. cit.*, s. 33; V. T s a m a k d a, *op. cit.*, s. 225; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 285.

³⁵ J. M e y e n d o r f f, *op. cit.*, s. 263; H. B e l t i n g, G. C a v a l l o, *Die Bibel des Niketas. Ein Werk der höfischen Buchkunst in Byzanz und sein antikes Vorbild*, Wiesbaden 1979, s. 36; S. R a d o j ć i ć, *Prilozi za istoriju...*, s. 111; D. F. F i e n e, *op. cit.*, s. 450; F. v. L i l i e n f e l d, „*Frau Weisheit*” ..., s. 128; N. K. G a v r j u š i n, *op. cit.*, s. 74; P. B a l c a r e k, *op. cit.*, s. 607–608; O. È t i n g o f, *op. cit.*, s. 60; M. O s t e r r i e d e r, *op. cit.*, s. 9, 13; A. D e y n e k a, *op. cit.*, s. 33; V. T s a m a k d a, *op. cit.*, s. 225; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 285–286.

³⁶ J. M e y e n d o r f f, *op. cit.*, s. 263–264; H. B e l t i n g, G. C a v a l l o, *op. cit.*, s. 36.

pliwie w zamyśle twórców miał on stanowić ilustrację do Księgi Przysłów³⁷, a więc jednego z najważniejszych tekstów starotestamentowych, mówiących o hipostatycznej Mądrości Bożej.

Artefakt ten posiada wiele cech wspólnych z omówionymi wyżej wizerunkami Sofii z VI–VII w. Na analizowanej miniaturze upostaciowiona Mądrość ukazana została, na wzór Bogurodzicy i chrześcijańskich świętych, z zasłoniętą głową³⁸. Podobnie jak na mozaice z kaplicy amfiteatralnej w Dyrrachium jej strój zawiera kilka elementów, nasuwających skojarzenia z bizantyńską symboliką władzy cesarskiej³⁹. Maforion Sofii jest w kolorze purpurowo-czerwonym, podobnie jak noszone przez nią (jak również przez stojącą obok niej Matkę Bożą) buty. W lewej ręce osobowa Mądrość trzyma kunsztownie oprawiony kodeks, w prawej zaś dzierży długą laskę zwieńczoną greckim krzyżem⁴⁰.

Znaczące zmiany w kanonie wyobrażania upersonifikowanej Mądrości Bożej miały się dokonać w bizantyńskim malarstwie miniaturowym w epoce po ostatecznym potępieniu ikonoklazmu w 843 r. Niektórzy badacze są skłonni przypuszczać, iż sylwetka upostaciowionej Sofii została wpleciona w dość rozbudowaną kompozycję, zdobiacą pochodzący z przełomu IX i X w. rękopis bizantyński, zawierający zbiór homilii tradycyjnie przypisywanych Janowi Złotoustemu, aktualnie znajdujący się

³⁷ J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 263–264; S. Radojčić, *Prilozi za istoriju...*, s. 111; D. F. Fiene, *op. cit.*, s. 450; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 607; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 60; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 33; J. Lowden, *The Beginnings of Biblical Illustration*, [in:] *Late Antique and Medieval Art of the Mediterranean World*, ed. E. R. Hoffman, Malden–Oxford 2007, s. 123; V. Tsamkda, *op. cit.*, s. 225; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 285–286.

³⁸ F. v. Lilienfeld, „*Frau Weisheit*”..., s. 128.

³⁹ M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 13.

⁴⁰ H. Beltling, G. Cavallo, *op. cit.*, s. 36; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 607–608; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 60, 61; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 9; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 286. Svetozar Radojčić interpretuje wyobrażoną obok Bogurodzicy i Salomona postać jako personifikację Kościoła. H. Beltling, G. Cavallo, *op. cit.*, s. 36; S. Radojčić, *Prilozi za istoriju...*, s. 111.

w Bibliotece Narodowej w Atenach (*Atheniensis* 211, fol. 34')⁴¹. Interesująca nas tu miniatura ilustruje Pseudo-Chryzostomowy komentarz do ewangelicznej przypowieści o dziesięciu drachmach, a zatem utwór, w którym Mądrość Boża została utożsamiona z występującą w Łk 15, 8–32 kobietą, szukającą zagubionej monety⁴².

Analizowane przedstawienie jest niezwykle rozbudowane. Z prawej strony kompozycji znajduje się figura starszego mężczyzny, interpretowana jako wyobrażenie biblijnego praojca Adama⁴³ lub też – portret Jana Chrzciciela⁴⁴. Patriarcha trzyma w obu dłoniach lampę, z której wylania się głowa Chrystusa – Emmanuela, otoczona nimbem i symbolem krzyża⁴⁵. Stojąca postać męska jest z kolei podtrzymywana od spodu przez figurę kobiecą, będącą, zdaniem niektórych badaczy, wizerunkiem upersonifikowanej Mądrości Bożej⁴⁶. Wyobrażenie to zdaje się być unikatowym

⁴¹ J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 264–265; M. Schapiro, *Notes on Castelseprio*, [in:] *idem, Late Antique, Early Christian and Medieval Art. Selected Papers*, New York 1979, s. 117–118; C. Grozdanov, *op. cit.*, s. 150; F. v. Liliendorf, „*Frau Weisheit*”..., s. 128; N. K. Gavrjušin, *op. cit.*, s. 75; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 60; M. Smorąg-Różycka, *Bizantyńskie miniatury rysunkowe w dobie renesansu macedońskiego: czy tylko odnowienie tradycji antycznej?*, [in:] *Disegno – rysunek u źródeł sztuki nowożytnej*, red. T. J. Żuchowski, S. Dudzik, Toruń 2001, s. 43–44; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 287–288; K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 475.

⁴² Jan Chryzostom, kol. 781. J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 264; S. S. Averincev, *K ujasneniju smysla nadpisi nad konchoj central'noj apsidy Sofii Kiewskoj*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo i chudożestvennaja kul'tura domongol'skoj Rusi*, red. V. L. Lazarev, Moskwa 1972, s. 39; M. Schapiro, *op. cit.*, s. 117; F. v. Liliendorf, „*Frau Weisheit*”..., s. 129; N. K. Gavrjušin, *op. cit.*, s. 75; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 60; M. Smorąg-Różycka, *op. cit.*, s. 45; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 288.

⁴³ J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 266; M. Schapiro, *op. cit.*, s. 117; F. v. Liliendorf, „*Frau Weisheit*”..., s. 129; M. Smorąg-Różycka, *op. cit.*, s. 45; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 288.

⁴⁴ O. Ètingof, *op. cit.*, s. 60.

⁴⁵ J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 266; M. Schapiro, *op. cit.*, s. 119; F. v. Liliendorf, „*Frau Weisheit*”..., s. 129; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 60; M. Smorąg-Różycka, *op. cit.*, s. 45; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 288.

⁴⁶ Niekiedy można również w literaturze przedmiotu spotkać przypuszczenia, iż naga postać kobieca, wyobrażona na analizowanej miniaturze, jest *de facto* personifikacją ziemi lub wód. J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 266; F. v. Liliendorf,

ujęciem omawianego tematu: Sofia, ukazana półpostaciowo, jest nieomal całkowicie naga, jeśli nie liczyć rozwianego za jej plecami szala i fantastycznego nakrycia głowy, ozdobionego bujną roślinnością.

O wiele bardziej konwencjonalne przedstawienie upersonifikowanej Mądrości Bożej odnajdujemy na miniaturze, zdobiącej tzw. Biblię Niketasa – rękopis bizantyński, sporządzony w połowie X stulecia w Konstantynopolu, przechowywany obecnie w Bibliotece Królewskiej w Kopenhadze (Ms. 6, fol. 83')⁴⁷. Malowidło to przedstawia scenę ożywionej dyskusji między Jezusem Syrachem a królem Salomonem, może zatem uchodzić za jedno z nielicznych wspólnych wyobrażeń dwóch twórców starotestamentowych tekstów sapiencjalnych (jak była już o tym mowa w rozdziale II – w średniowieczu Salomonowi dość powszechnie przypisywano autorstwo deuterokanonicznej Księgi Mądrości). W tym kontekście nie powinna nas dziwić obecność upostaciowionej Sofii. Niczym trzecia uczestniczka dysputy stoi za tronem, na którym zasiada biblijny władca Izraela, usytuowana – co znamienne – po jego prawicy. Podobnie jak na większości omówionych wyżej wizerunków przedstawiona została z zakrytą głową, w maforionie barwy purpurowo-czerwonej. W prawej ręce trzyma, tak jak dwaj pozostali rozmówcy, zwój pergaminu⁴⁸.

W epoce tzw. „renesansu macedońskiego” (867–1056) pojawił się również zgoła odmienny schemat przedstawiania upersonifikowanej Mądrości. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, iż to właśnie

„*Frau Weisheit*”..., s. 129; N.K. Gavrjušin, *op. cit.*, s. 75; O. Ètingof, *op. cit.*, s. 60, 63; M. Smorąg-Różycka, *op. cit.*, s. 45, 47; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 288.

⁴⁷ K. Weitzmann, *The Classical in Byzantine Art...*, s. 155, 158; S.S. Averincev, *op. cit.*, s. 41; H. Beltिंग, G. Cavallò, *op. cit.*, s. 7; A. Faludy, *op. cit.*, tabl. 18; Z. Gavrilović, *Kingship and Baptism in the Iconography of Dečani and Lesnovo*, [in:] *Dečani et l'art Byzantin au milieu du XIV^e siècle. A l'occasion de la celebration de 650 ans du monastere de Dečani. Septembre 1985*, ed. V.J. Djurić, Beograd 1989, s. 299; É. Antonopoulos, *op. cit.*, s. 116; V. Tsamakda, *op. cit.*, s. 225; G.S. Kolpakova, *op. cit.*, s. 353.

⁴⁸ K. Weitzmann, *The Classical in Byzantine Art...*, s. 155, 158; S.S. Averincev, *op. cit.*, s. 41; H. Beltिंग, G. Cavallò, *op. cit.*, s. 33, 46, 47; A. Faludy, *op. cit.*, tabl. 18; Z. Gavrilović, *op. cit.*, s. 299; V. Tsamakda, *op. cit.*, s. 225; G.S. Kolpakova, *op. cit.*, s. 353.

w malarstwie miniaturowym IX–XI w. dokonała się adaptacja zapożyczonych ze sztuki antycznej wzorców do potrzeb ikonografii chrześcijańskiej. Iluminacje zdobiące rękopisy z tego okresu wypełniają postacie żeńskich personifikacji rozmaitych pojęć abstrakcyjnych. Sofia, wyobrażana dotąd w analogiczny sposób jak Matka Boża i święte, zdaje się powoli nabierać rysów starożytnej muzy, a w jej wizerunku cechy, charakterystyczne dla estetyki pogańskiego antyku, zaczynają dominować nad elementami judeochrześcijańskimi⁴⁹.

Najsłynniejszym zabytkiem iluminatorstwa bizantyńskiego, w którym znalazła swe rozwinięcie wspomniana wyżej tendencja, jest bezsprzecznie miniatura, pochodząca z datowanego na początek X stulecia psalterza, znajdującego się w zbiorach Biblioteki Narodowej w Paryżu (Gr. 139, fol. 7')⁵⁰. Wyobrażono na niej trzy stojące, usytuowane fron-

⁴⁹ J. M e y e n d o r f f, *op. cit.*, s. 269; K. W e i t z m a n n, *The Classical in Byzantine Art...*, s. 158; M. V. Š č e p k i n a, *Miniatjury Chludovskoj Psaltyri. Grečeskij illjustrirovannyj kodeks IX v.*, Moskwa 1977, s. 33; V. L i c h a c e v a, *op. cit.*, s. 114; e a d e m, *Izobrazitel' noe iskusstvo*, [in:] *Kul'tura Vizantii. Vtoraja polovina VII–XII v.*, red. Z. V. U d a l ' c o v a, G. G. L i t a v r i n, Moskwa 1989, s. 478; J. P i j o a n, M. M a c h o w s k i, *op. cit.*, s. 119; D. A n g e l o v, *Vizantija. Duchovna kultura*, Stara Zagora 1994, s. 210–211; L. L i f š i c, *La Sapienza...*, s. 58; i d e m, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 10; M. S m o r a g - R ó z y c k a, *op. cit.*, s. 38; L. L i f š i c, *Premudrost' v ruskoj ikonopisi*, VV 61, 2002, s. 140.

⁵⁰ A. M. A m m a n n, *Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland*, OCP 4, 1938, s. 125; V. N. L a z a r e v, *op. cit.*, t. I, s. 80; t. II, tabl. 58a; J. M e y e n d o r f f, *op. cit.*, s. 269; K. W e i t z m a n n, *The Classical in Byzantine Art...*, s. 158; i d e m, *The Character and Intellectual Origins of the Macedonian Renaissance*, [in:] i d e m, *Studies in Classical...*, s. 176; C. W a l t e r, *Raising on the Shield in Byzantine Iconography*, REB 33, 1975, s. 146; M. V. Š č e p k i n a, *op. cit.*, s. 33; K. W e i t z m a n n, *Der Pariser Psalter Ms. Grec. 139 und die mittelbyzantinische Renaissance*, [in:] i d e m, *Byzantine Liturgical Psalters and Gospels*, London 1980, s. 182 (I); A. F a l u d y, *op. cit.*, tabl. 16–17; V. L i c h a c e v a, *Izobrazitel' noe iskusstvo...*, s. 477; U. M. M a z u r c z a k, *op. cit.*, s. 123, tabl. 162; D. A n g e l o v, *op. cit.*, s. 210; A. C u t l e r, J. M. S p i e s e r, *Byzance médiévale 700–1204*, Paris 1996, s. 147, 151; G. V. F l o r o v s k i j, *op. cit.*; L. L i f š i c, *La Sapienza...*, s. 58; i d e m, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 10; A. L u k a š o v, *op. cit.*, s. 247; L. L i f š i c, *Premudrost' ...*, s. 140; É. A n t o n o p o u l o s, *op. cit.*, s. 89, 105, tabl. 11; A. D e y n e k a, *op. cit.*, s. 33, tabl. 28; V. T s a m a k d a, *op. cit.*, s. 225; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 282; G. S. K o l p a k o v a, *op. cit.*, s. 349. Niekiedy w literaturze przedmiotu spotkać można pogląd, iż analizowany manuskrypt powstał w okresie trochę wcześniejszym – u schyłku

talnie postaci. W centrum kompozycji widzimy starotestamentowego króla Dawida⁵¹, po jego lewej ręce znajduje się personifikacja Proroctwa (jak informuje zamieszczony u góry przedstawienia napis: Προφητ[ε]ία)⁵², po prawej zaś – Mądrości (Σοφία)⁵³.

Obie figury noszą wyraźne znamiona wpływów sztuki antycznej i odznaczają się niezwykle wdziękiem. Umiejscowiona z lewej strony kompozycji Sofia wyobrażona została pod postacią młodej kobiety

IX stulecia. Š. B a j e, *op. cit.*, s. 153, 155; V. L i c h a č e v a, *Iskusstvo Vizantii...*, s. 116; J. P i j o a n, M. M a c h o w s k i, *op. cit.*, s. 118–119. Svetozar Radojić datuje zaś Psalterz Paryski na XI stulecie. S. R a d o j ć i ć, *Freska pokajanja Davidovog u ochridskoj sv. Sofiji*, [in:] i d e m, *Tekstovi i freske*, Novi Sad 1965, s. 131. John Lowden proponuje natomiast datację 950–970 r. (J. L o w d e n, *Early Christian...*, s. 206).

⁵¹ Š. B a j e, *op. cit.*, s. 158; A. M. A m m a n n, *op. cit.*, s. 125; J. M e y e n d o r f f, *op. cit.*, s. 269; K. W e i t z m a n n, *The Classical in Byzantine Art...*, s. 158; i d e m, *The Character and Intellectual Origins...*, s. 181; C. W a l t e r, *op. cit.*, s. 145, 147; A. C u t l e r, *The Aristocratic Psalters in Byzantium*, Paris 1984, s. 66; V. L i c h a č e v a, *Iskusstvo Vizantii...*, s. 116; U. M. M a z u r c z a k, *op. cit.*, s. 123; D. A n g e l o v, *op. cit.*, s. 210; L. L i f š i c, *La Sapienza...*, s. 58; i d e m, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 10; A. L u k a š o v, *op. cit.*, s. 247; L. L i f š i c, *Premudrost'...*, s. 140; A. D e y n e k a, *op. cit.*, s. 32, tabl. 28; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 282; J. L o w d e n, *Early Christian...*, s. 206–207.

⁵² Š. B a j e, *op. cit.*, s. 158; A. M. A m m a n n, *op. cit.*, s. 125; J. M e y e n d o r f f, *op. cit.*, s. 269; K. W e i t z m a n n, *The Classical in Byzantine Art...*, s. 158; i d e m, *The Character and Intellectual Origins...*, s. 181; C. W a l t e r, *op. cit.*, s. 145, 147; M. V. Š č e p k i n a, *op. cit.*, s. 33; A. C u t l e r, *op. cit.*, s. 66; V. L i c h a č e v a, *Iskusstvo Vizantii...*, s. 116; U. M. M a z u r c z a k, *op. cit.*, s. 123; D. A n g e l o v, *op. cit.*, s. 210; L. L i f š i c, *La Sapienza...*, s. 58; i d e m, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 10; A. L u k a š o v, *op. cit.*, s. 247; L. L i f š i c, *Premudrost'...*, s. 140; É. A n t o n o p o u l o s, *op. cit.*, s. 105; A. D e y n e k a, *op. cit.*, s. 33, tabl. 28; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 282; J. L o w d e n, *Early Christian...*, s. 206–207. C. G r o z d a n o v (*op. cit.*, s. 151) mylnie identyfikuje tę figurę jako personifikację skruchy.

⁵³ Š. B a j e, *op. cit.*, s. 158; A. M. A m m a n n, *op. cit.*, s. 125; J. M e y e n d o r f f, *op. cit.*, s. 269; K. W e i t z m a n n, *The Classical in Byzantine Art...*, s. 158; i d e m, *The Character and Intellectual Origins...*, s. 181; C. W a l t e r, *op. cit.*, s. 145, 147; M. V. Š č e p k i n a, *op. cit.*, s. 33; C. G r o z d a n o v, *op. cit.*, s. 151; A. C u t l e r, *op. cit.*, s. 66; V. L i c h a č e v a, *Iskusstvo Vizantii...*, s. 116; U. M. M a z u r c z a k, *op. cit.*, s. 123; D. A n g e l o v, *op. cit.*, s. 210; L. L i f š i c, *La Sapienza...*, s. 58; i d e m, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 10; A. L u k a š o v, *op. cit.*, s. 247; L. L i f š i c, *Premudrost'...*, s. 140; É. A n t o n o p o u l o s, *op. cit.*, s. 105; A. D e y n e k a, *op. cit.*, s. 33, tabl. 28; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 282; J. L o w d e n, *Early Christian...*, s. 206–207.

o ciemnych, pofalowanych i starannie upiętych na modłę grecką włosach (w tzw. kok Aspazji, podtrzymywany złotą opaską, której spadające luźno końce są wyraźnie widoczne po obu stronach twarzy). Okrywają ją szaty, noszone przez niewiasty w starożytności: na purpurowy chiton upostaciowiona Mądrość zarzuciła starannie udrapowany, ciemnobłękitny himation. Pod lewą pachą trzyma – jakby w nawiązaniu do swych wcześniejszych przedstawień – kunsztownie zdobiony kodeks, prawą dłoń wznosi natomiast do góry. Jej głowę otacza nimb⁵⁴.

Również XI stulecie pozostawiło po sobie przykłady ikonografii sofijnej. Z zagadkowym przedstawieniem stykamy się na miniaturze, zdobięcej wykonany w 1084 r. rękopis bizantyński, zawierający tekst Psalterza i Nowego Testamentu, pierwotnie przechowywany w monasterze Pantokratora na górze Atos (nr 49), obecnie zaś będący częścią kolekcji Dumbarton Oaks (Ms. 3, fol. 269^v)⁵⁵. Malowidło to stanowi ilustrację do listu św. Pawła do Rzymian⁵⁶ i ukazuje apostoła w trakcie pracy twórczej. Podczas pisania towarzyszą mu dwie osoby: usytuowany przed nim, z prawej strony kompozycji uczeń (najprawdopodobniej św. Tymoteusz)⁵⁷ i stojąca za oparciem krzesła, odziana w ciemnobrunatny maforion, niewiasta. Tę ostatnią figurę niektórzy z badaczy interpretują jako wizerunek św. Tekli⁵⁸, inni zaś – jako wyobrażenie upersonifikowanej Mądrości Bożej⁵⁹.

Za pierwszą ze wzmiankowanych identyfikacji zdają się przemawiać dwie istotne przesłanki. Przede wszystkim przedstawienia Pawła z Teklą, bazujące na apokryficznej opowieści o spotkaniu obojga świętych

⁵⁴ K. Weitzmann, *Der Pariser Psalter...*, s. 182; A. Cutler, *op. cit.*, s. 66; V. Lichačeva, *Iskusstvo Vizantii...*, s. 116; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 123; A. Lukašov, *op. cit.*, s. 247; É. Antonopoulos, *op. cit.*, s. 105; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 282.

⁵⁵ S. der Nersessian, *A Psalter and New Testament Manuscript at Dumbarton Oaks*, DOP 19, 1965, s. 155–156, 164, tabl. 42; È.S. Smirnova, *Miniatjury...*, s. 186; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 123; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 596–597.

⁵⁶ S. der Nersessian, *op. cit.*, s. 162; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 123.

⁵⁷ S. der Nersessian, *op. cit.*, s. 179; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 124.

⁵⁸ S. der Nersessian, *op. cit.*, s. 178–179; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 124.

⁵⁹ È.S. Smirnova, *Miniatjury...*, s. 186; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 596; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 124.

w Ikonium, były dość popularnym motywem w bizantyńskim malarstwie kodeksowym (przedstawienie Tekli przysłuchującej się kazaniu Pawła z okna swego domu odnajdujemy, np. w manuskrypcie z monasteru Pantokratora nr 234)⁶⁰. Warto również mieć na uwadze fakt, iż choć w programie ikonograficznym miniatur, zdobiących rękopis Ms. 3, dość często pojawiają się personifikacje (np. na fol. 5 – uosobienie delikatności, na fol. 72 i 78 – otchłani, na fol. 73 – góry Synaj i Babilonu, na fol. 77 – nocy i świtu, na fol. 81' – modlitwy)⁶¹, to sposób ukazania tych postaci, bazujący na estetyce antycznej, odbiega znacząco od zagadkowej figury kobiecej z fol. 269'.

Można więc zakładać, że gdyby autor miniatury chciał przedstawić za plecami św. Pawła Sofię, wystylizowałby jej sylwetkę na wzór muzy. Z drugiej strony, nie wolno nam zapominać, iż tradycja ukazywania Mądrości Bożej w roli inspiratorki świętych istniała już w sztuce bizantyńskiej, jak potwierdza przykład miniatury z *Codex Rossanensis*, od kilku stuleci. Co więcej, aż do X w. kanon obrazowania upersonifikowanej Sofii niewiele odbiegał od schematu wyobrażania Marii i innych świętych niewiast: Mądrość Bożą ukazywano z zakrytą głową, w maforionie. Nie sposób zatem wykluczyć, iż autor analizowanej miniatury, przystępując do kreślenia wizerunku Sofii inspirującej św. Pawła, postanowił wzorować się na którymś z wcześniejszych wyobrażeń.

Interesującą kompozycję odnajdujemy również w innym jedenastowiecznym psalterzu bizantyńskim, przechowywanym obecnie w Bibliotece Ambrojańskiej w Mediolanie (*Ambrosianus graecus* M 54 sup., fol. 2')⁶². Na zamieszczonej nieomal na samym początku rękopisu miniaturze widzimy biblijnego króla Dawida, pochylonego nad zapisaną do połowy

⁶⁰ S. der Nersessian, *op. cit.*, s. 178.

⁶¹ S. der Nersessian, *op. cit.*, s. 157–160, 169–172.

⁶² J. Strzygowski, *Die Miniaturen des Serbischen Psalters der Königl. Hof- und Staatsbibliothek in München*, Vienna 1906, s. 94; S. der Nersessian, *op. cit.*, s. 168, 178; S. Radojčić, *Uloga antike...*, s. 69; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 123; É. Antonopoulos, *op. cit.*, s. III, tabl. 15; K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 475.

kartą⁶³. Tuż za jego plecami przycupnęła zwiewna postać młodej kobiety. Historycy sztuki podkreślają zgodnie, iż zarówno swym ubiorem (jasny chiton), jak i uczesaniem figura ta do złudzenia przypomina antyczne wizerunki muz⁶⁴. Co więcej, w analizowanym przedstawieniu zwraca na siebie uwagę szczególne rozmieszczenie obu sylwetek: alegoryczna postać żeńska, którą możemy z pewną dozą niepewności identyfikować jako Sofię, znajduje się wyjątkowo blisko Dawida. Obejmując króla lewą ręką, prawą dłoń kładzie na jego ramieniu⁶⁵. Jak będzie jeszcze o tym mowa niżej, ten schemat wyobrażania upostaciowionej Mądrości jako inspiratorki świętych mężów zyska znaczną popularność w serbskim i ruskim malarstwie kodeksowym schyłku średniowiecza.

Z przeprowadzonych powyżej rozważań wysnuć można jeden zasadniczy wniosek: najwcześniejsze przedstawienia Sofii, pojawiające się przede wszystkim na miniaturach, zdobiących bizantyńskie rękopisy, są motywem nieomal całkowicie nieobecnym w programie ikonograficznym świątyni. Oprócz omówionej wyżej mozaiki z Dyrrachium przywołać możemy bowiem jeszcze tylko jedno przedstawienie, umiejscowione we wnętrzu kościoła wschodniochrześcijańskiego: datowane na XI stulecie malowidło, zachowane (niestety tylko w postaci fragmentarycznej) na ścianie kaplicy, wchodzącej w skład kompleksu świątynnego Karabaş Kilise w Kapadocji. Odnajdujemy tu wizerunek św. Kosmasa, wykonującego gest proskynesty przed postacią kobiecą. Towarzyszy jej niepozostawiająca wątpliwości interpretacyjnych inskrypcja: ΑΓΗΑ ΣΟΦΗΑ⁶⁶.

Z okresu późniejszego zachowały się natomiast dwie miniatury, wykazujące ludzkie wprost podobieństwo z przeanalizowanym wyżej wizerunkiem, zamieszczonym w Psalterzu Paryskim (Gr. 139, fol. 7'). Pierwsza

⁶³ J. Strzygowski, *op. cit.*, s. 95; S. der Nersessian, *op. cit.*, s. 168, 178; S. Radojčić, *Uloga antike...*, s. 69; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 123; É. Antonopoulos, *op. cit.*, s. 111–113.

⁶⁴ J. Strzygowski, *op. cit.*, s. 94–95; S. Radojčić, *Uloga antike...*, s. 69; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 123; É. Antonopoulos, *op. cit.*, s. 111–113.

⁶⁵ U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 123.

⁶⁶ V. Tsamakda, *op. cit.*, s. 223; L. Rodley, *Cave monasteries of Byzantine Cappadocia*, Cambridge 2010, s. 197.

z nich zdobi rękopis bizantyński, pochodzący z monasteru św. Katarzyny na górze Synaj (nr 38), obecnie znajdujący się w zbiorach Rosyjskiej Biblioteki Narodowej w St. Petersburgu (PHБ, греч. 269, fol. 3)⁶⁷. Wśród znawców przedmiotu brakuje jednomyślności w kwestii datacji interesującego nas tu zabytku. Wiktor N. Łazariew był zdania, iż rękopis nr 38 powstał w drugiej połowie XI w.⁶⁸ Obecnie dominuje jednak pogląd, iż wykonano go o wiele później – w ostatniej ćwierci XIII w.⁶⁹ Nie ulega natomiast najmniejszej wątpliwości fakt, iż umiejscowiona na trzeciej karcie manuskryptu miniatura, ukazująca biblijnego króla Dawida z żeńskimi personifikacjami Mądrości i Proroctwa, jest dokładną kopią analogicznego przedstawienia z Psalterza Paryskiego. Być może mamy tu nawet do czynienia z jego bezpośrednim odrysem⁷⁰.

Upersonifikowana Mądrość Boża, usytuowana z lewej strony kompozycji, stoi na nieco wyższym podium niż znajdujący się u jej boku starotestamentowy władca Izraela i uosobienie Proroctwa. Głowa Sofii jest odkryta, ozdobiona złotym nimbem i szmaragdowozieloną opaską. Okrywają ją szaty, stylizowane na antyczny strój kobiecy: ciemnoczerwony, sięgający ziemi chiton i granatowy himation. Pod lewą pachą upersonifikowana Mądrość dzierży okazałych rozmiarów kodeks, prawą dłoń wznosi zaś ku niebu. Jej stopy okrywają purpurowe buty. Twarz Sofii nosi niestety ślady uszkodzeń, obok jej głowy widnieje natomiast doskonale zachowana inskrypcja: ΣΟΦΙΑ⁷¹.

⁶⁷ H. B u c h t h a l, *The Miniatures of the Paris Psalter. A Study in Middle Byzantine Painting*, London 1938, s. 26; V. N. L a z a r e v, *op. cit.*, t. I, s. 82; t. II, tabl. 14ob; K. W e i t z m a n n, *The Character and Intellectual Origins...*, s. 214; K. W e i t z m a n n, *Eine Pariser-Psalter-Kopie des 13. Jahrhunderts auf dem Sinai*, [in:] i d e m, *Byzantine Liturgical Psalters...*, s. 125 (II); A. C u t l e r, *op. cit.*, s. 44; A. L u k a š o v, *op. cit.*, s. 247; É. A n t o n o p o u l o s, *op. cit.*, s. 114.

⁶⁸ V. N. L a z a r e v, *op. cit.*, t. I, s. 82; t. II, tabl. 14ob.

⁶⁹ K. W e i t z m a n n, *The Character and Intellectual Origins...*, s. 214; i d e m, *Eine Pariser-Psalter-Kopie...*, s. 126; A. C u t l e r, *op. cit.*, s. 44; A. L u k a š o v, *op. cit.*, s. 247; É. A n t o n o p o u l o s, *op. cit.*, s. 114.

⁷⁰ V. N. L a z a r e v, *op. cit.*, t. I, s. 82; t. II, tabl. 14ob; K. W e i t z m a n n, *Eine Pariser-Psalter-Kopie...*, s. 125; A. L u k a š o v, *op. cit.*, s. 247; É. A n t o n o p o u l o s, *op. cit.*, s. 114.

⁷¹ A. C u t l e r, *op. cit.*, s. 44.

Na jednej z omówionych wyżej miniatur (Gr. 139, fol. 7^v; PHБ, греч. 269, fol. 3) wzorował się z całą pewnością autor iluminacji, zdobiących tzw. Psalterz Watykański/Palatyński (*Codex Vaticanus Palatinus graecus* 381, fol. 2^v)⁷² – rękopis, sporządzony na terytorium Anatolii, na górze Synaj lub w Konstantynopolu, po 1261 r.⁷³, obecnie znajdujący się w zbiorach *Bibliotheca Apostolica Vaticana* w Rzymie⁷⁴. Podobnie jak przeanalizowane wyżej przedstawienie z manuskryptu PHБ, греч. 269, interesujące nas tu malowidło wyobraża króla Dawida w towarzystwie dwóch żeńskich personifikacji cnót: Mądrości (Σοφία) i Proroctwa

⁷² H. Buchthal, *op. cit.*, s. 26; V.N. Lazarev, *op. cit.*, t. I, s. 82; K. Weitzmann, *Eine Pariser-Psalter-Kopie...*, s. 138; S. Radojčić, *Uloga antike...*, s. 69; A. Cutler, *op. cit.*, s. 83; J. Pijoan, M. Machowski, *op. cit.*, s. 124; M.V. Marini Clarelli, *Personificazioni, metafore e allegorie nell'arte paleologa*, [in:] *L'arte di Bisanzio e l'Italia al tempo del Paleologi 1261-1453*, ed. A. Iacobini, M. della Valle, Roma 1999, s. 57; É. Antonopoulos, *op. cit.*, s. 114; V. Tsamakda, *op. cit.*, s. 225-226; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 282. W starszej literaturze przedmiotu wymieniano jeszcze jeden rękopis, którego iluminacje wykazywały ponoć znaczną stylistyczną zbieżność z miniaturami, zdobiącymi manuskrypt Gr. 139: *Hagiou Taphou* 53, wykonany w XI w. w Jerozolimie. Wyobrażenie króla Dawida między personifikacjami Mądrości i Proroctwa znajdować się miało na odwrociu 16. karty kodeksu. A. Baumstark, *Frühchristlich-syrische Psalterillustration in einer bizantinischen Abkürzung*, OCh 5, 1905, s. 299; H. Buchthal, *op. cit.*, s. 26; K. Weitzmann, *Eine Pariser-Psalter-Kopie...*, s. 136. Anthony Cutler (*op. cit.*, s. 15) jest natomiast skłonny uznać za przedstawienie króla Dawida w towarzystwie upersonifikowanej Mądrości i Proroctwa miniaturę, znajdującą się na odwrociu pierwszej karty – datowanego na drugą połowę XII w. – rękopisu, przechowywanego w zbiorach *Ethnikē Bibliothēkē* w Atenach (cod. 7). Artefakt wykazuje pewne podobieństwo do omówionych wyżej wyobrażeń z Gr. 139, PHБ, греч. 269 i Vat. Pal. Gr. 381: biblijnego władcę otaczają dwie figury kobiece, odziane w antyczny strój. Brak czytelnych podpisów i jakichkolwiek atrybutów uniemożliwia jednak jednoznaczne rozstrzygnięcie kwestii, czy mamy tu do czynienia z wizerunkiem uosobionej Mądrości i Proroctwa.

⁷³ J. Pijoan, M. Machowski, *op. cit.*, s. 124; M.V. Marini Clarelli, *op. cit.*, s. 57; *Pravoslavnaja ikona*, red. N.L. Volkovskij, Sankt-Peterburg 2005, s. 53; É. Antonopoulos, *op. cit.*, s. 114; V. Tsamakda, *op. cit.*, s. 226.

⁷⁴ A. Cutler, *op. cit.*, s. 83; J. Pijoan, M. Machowski, *op. cit.*, s. 124; *Pravoslavnaja ikona...*, s. 53; É. Antonopoulos, *op. cit.*, s. 114; V. Tsamakda, *op. cit.*, s. 226; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 282.

(Προφητ[ε]ία)⁷⁵. Sofia – podobnie jak na wizerunku z Gr. 139 (fol. 7') oraz РНБ, греч. 269 (fol. 3) – znajduje się po lewej stronie kompozycji. Jej figura, choć upozowana w identyczny niemal sposób jak na miniaturze z Psalterza Paryskiego, posiada jednak wiele cech szczególnych. Już na pierwszy rzut oka zauważyć można niezwykle smukłość postaci. W nawiązaniu do rozpowszechnionego w iluminatorstwie bizantyńskim kanonu, upersonifikowanej Mądrości Bożej nadano tu kształty młodej, szczupłej kobiety. Jej odkrytą głowę, o brązowych, upiętych na modłę antyczną włosach, otacza złoty nimb. Skojarzenia z estetyką starożytną nasuwają również szaty Sofii: sięgający stóp, błękitny chiton i jaskrawoczerwony himation. Pod lewą pachą uosobiona Mądrość trzyma oprawioną w złoto księgę, prawą dłoń wznosi zaś wdzięcznym gestem ku niebu⁷⁶.

Ciekawy wizerunek Sofii odnajdujemy na peryferiach świata bizantyńskiego: północną fasadę bazyliki św. Marka w Wenecji ozdobił bowiem pierwotnie relief, wyobrażający Chrystusa w otoczeniu czterech ewangelistów⁷⁷. Świętemu Janowi towarzyszyła na nim – zdaniem niektórych znawców przedmiotu – żeńska personifikacja Mądrości Bożej⁷⁸. Interesujące nas tu przedstawienie, znajdujące się obecnie w klasztorze św. Apolonii⁷⁹, datowane zazwyczaj na XIII stulecie⁸⁰, doskonale wpisuje się kompozycyjnie w – znany nam chociażby z omówionej wyżej miniatury z *Codex Rossanensis* – schemat ukazywania chrześcijańskiego twórcy (ewangelisty bądź starotestamentowego władcy) w towarzystwie inspirowanej go Sofii. Na weneckim reliefie upostaciowiona Mądrość pojawia

⁷⁵ A. Cutler, *op. cit.*, s. 83–84; J. Pijoan, M. Machowski, *op. cit.*, s. 124; M.V. Marini Clarelli, *op. cit.*, s. 57; *Pravoslavnaja ikona...*, s. 53; É. Antonopoulos, *op. cit.*, s. 114; V. Tsamada, *op. cit.*, s. 226.

⁷⁶ A. Cutler, *op. cit.*, s. 83–84; V. Tsamada, *op. cit.*, s. 226.

⁷⁷ H. von der Gabelentz, *Mittelalterliche Plastik in Venedig*, Leipzig 1903, s. 141; G.I. Vzdornov, *op. cit.*, s. 204; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 122; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 597.

⁷⁸ H. von der Gabelentz, *op. cit.*, s. 141; G.I. Vzdornov, *op. cit.*, s. 204; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 122; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 597.

⁷⁹ U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 122.

⁸⁰ H. von der Gabelentz, *op. cit.*, s. 141; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 122; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 597.

się – podobnie jak na wyobrażeniach, znajdujących się w jedenastowiecznych bizantyńskich manuskryptach – za plecami świętego, siedzącego ze zwojem pergaminu w dłoniach. Odziana w szczelnie okrywające całe ciało (łącznie z włosami) szaty, upersonifikowana Sofia zdaje się nachylać do ucha Jana, kładąc jednocześnie – podobnie jak postać z miniatury w kodeksie *Ambrosianus graecus* – prawą rękę na jego ramieniu⁸¹.

Analogiczny schemat kompozycyjny zastosował twórca artefaktu, wykonanego w tym samym okresie, na innym obszarze objętym wpływami kulturowymi Bizancjum. Mowa tu o miniaturze frontyspisowej, poprzedzającej tekst starotestamentowej Księgi Przysłów⁸² w rękopisie, powstałym na terytorium, znajdującej się wówczas we władaniu Krzyżowców, Ziemi Świętej (obecnie przechowywanym w *Bibliothèque de l' Arsenal* w Paryżu, Ms. 5211, fol. 307)⁸³. W literaturze przedmiotu spotkać można niekiedy przypuszczenia, iż manuskrypt ten został sporządzony na polecenie króla Francji Ludwika IX, w trakcie jego pobytu w Akce w latach 1250–1251⁸⁴.

Program ikonograficzny zdobiących go iluminacji zdaje się z powodzeniem łączyć elementy sztuki bizantyńskiej i zachodnioeuropejskiej. Na interesującej nas tu miniaturze odnajdujemy wyobrażenie biblijnego króla Salomona, odzianego w purpurowe szaty konstantynopolitańskiego basileusa, siedzącego na tronie w komnacie o gotyckim (ostrołukowym) sklepieniu⁸⁵. W górnych rogach kompozycji, ponad arkadami umieszczono wizerunki Chrystusa i Bogurodzicy. Biblijnemu władcy Izraela, pogrążonemu – jak wskazuje na to znajdująca się na jego kolanach otwarta

⁸¹ U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 122–123.

⁸² H. Buchthal, *Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford 1957, s. 63; J. Folda, *Crusader Art in the Holy Land. From the Third Crusade to the Fall of Acre*, Cambridge 2005, s. 290; É. Antonopoulos, *op. cit.*, s. 114.

⁸³ H. Buchthal, *Miniature Painting...*, s. 147; A. Faludy, *op. cit.*, tabl. 18; J. Folda, *op. cit.*, s. 290, tabl. 3; É. Antonopoulos, *op. cit.*, s. 114, tabl. 16; R. Kormak, *Ikony*, Moskwa 2008, s. 74; V. Tsamakda, *op. cit.*, s. 226.

⁸⁴ H. Buchthal, *Miniature Painting...*, s. 66–67; J. Folda, *op. cit.*, s. 290; R. Kormak, *op. cit.*, s. 69, 74.

⁸⁵ H. Buchthal, *Miniature Painting...*, s. 63; É. Antonopoulos, *op. cit.*, s. 114.

księga – w rozmyślaniach, towarzyszą dwie postacie: pisarz i upersonifikowana Mądrość Boża⁸⁶.

Wizerunek Sofii ma wiele cech wspólnych z omówionymi wyżej artefaktami. Autor analizowanej miniatury wystylizował jej sylwetkę na podobieństwo antycznej muzy, ukazując ją pod postacią ciemnowłosej kobiety, o dość bujnych kształtach, odzianej w ciemnobłękitny, odsłaniający ramiona chiton, przepasany purpurową wstęgą. Głowa upostaciowionej Mądrości jest odkryta, podobnie jak stopy, wysuwające się spod fałd sięgającej ziemi szaty. W pełnej wdzięku pozie – przypominającej nieco ułożenie postaci na miniaturze z kodeksu *Ambrosianus graecus*⁸⁷ – Sofia siedzi tuż za plecami Salomona, zaglądając przez ramię w tekst trzymanej przez króla księgi. Na interesującym nas tu wizerunku pojawia się również pewien nowy, niespotykany na wcześniejszych wyobrażeniach upersonifikowanej Mądrości, element – wyobraźnia trzynastowiecznego artysty wyposażyła Sofię w parę anielskich skrzydeł⁸⁸.

Z interesującym przedstawieniem stykamy się również na miniaturze, zamieszczonej w czternastowiecznym rękopisie bizantyńskim (*Marcianus graecus* 516, fol. 140^v). Sofia została tu wyobrażona pod postacią młodej dziewczyny, inspirującej grającego na harfie Jubala – jednego z potomków Adama i Ewy, uważanego w tradycji judaistycznej za wynalazcę muzyki instrumentalnej. Warto podkreślić, iż figurze upostaciowionej Mądrości towarzyszy na omawianym artefakcie niepozostawiający żadnych wątpliwości interpretacyjnych podpis: ἡ σοφία⁸⁹.

⁸⁶ H. Buchthal, *Miniature Painting...*, s. 63, 67; A. Faludy, *op. cit.*, tabl. 18; J. Folda, *op. cit.*, s. 290; É. Antonopoulos, *op. cit.*, s. 114; R. Kormak, *op. cit.*, s. 74.

⁸⁷ H. Buchthal, *Miniature Painting...*, s. 63; É. Antonopoulos, *op. cit.*, s. 114.

⁸⁸ H. Buchthal, *Miniature Painting...*, s. 63; V. Tsamkda, *op. cit.*, s. 226. W tym miejscu warto zauważyć, iż figura upostaciowionej Mądrości Bożej pojawia się, być może, na dwóch innych miniaturach, zdobiących ewangeliarze wykonane w Jerozolimie w drugiej połowie XII w. (najprawdopodobniej krótko przed 1187 r.). W rękopisie, przechowywanym w zbiorach Biblioteki Narodowej w Paryżu (Lat. 276, fol. 56) odnajdujemy wizerunek św. Łukasza, inspirowanego przez niewielką skrzydlatą postać. Łudzaco podobne wyobrażenie umiejscowiono na 10. karcie tetraewangeliarza Vat. Lat. 5974 (wizerunek św. Mateusza). H. Buchthal, *Miniature Painting...*, s. 25, 142–143.

⁸⁹ M.V. Marini Clarelli, *op. cit.*, s. 60; É. Antonopoulos, *op. cit.*, s. 107, tabl. 12.

2. Personifikacja Mądrości Bożej w sfragistyce bizantyńskiej (VI–XI w.)

Z przedstawionego wyżej przeglądu zabytków sztuki wschodniochrześcijańskiej wysnuć można wniosek, iż sylwetka upostaciowionej Mądrości jest motywem charakterystycznym przede wszystkim dla bizantyńskiego malarstwa miniaturowego. Tego typu konstatacja nie byłaby jednak do końca zgodna z prawdą. Dysponujemy bowiem wystarczającym materiałem źródłowym, by stwierdzić, iż upersonifikowana Sofia pojawiała się również niekiedy na pieczęciach dostojników kościelnych patriarchatu konstantynopolińskiego, sprawujących swą posługę w VI–VIII w.⁹⁰

Być może za najwcześniejszy tego typu wizerunek należy uznać wyobrażenie, zdobiące awers, znajdującej się obecnie w zbiorach Dumbarton Oaks (DO 58.106.168, Coll. Shaw 1105), pieczęci diakona Teodozjusza, pełniącego urząd ekonoma (urzędnika, odpowiedzialnego za zarządzanie mieniem kościelnym) w VI lub VII stuleciu. Na wzmiankowanym artefakcie odnajdujemy stojącą, usytuowaną frontalnie postać kobiecą, trzymającą oburącz przed sobą niewielkich rozmiarów krzyż. Jej głowę najprawdopodobniej otacza nimb. Przedstawieniu towarzyszy napis: Η-ΑΓ-Ι-Α Σ-ΟΦ-Ι-Α. Należy jednak podkreślić, iż nie precyzuje on w żaden sposób, czy w przypadku interesującego nas tu wizerunku mamy do czynienia z wyobrażeniem św. Zofii czy też upostaciowionej Mądrości Bożej⁹¹. Krzyż, dzierzony przez ukazaną na pieczęci osobę (symbol towarzyszący tradycyjnie przedstawieniom męczenników), pozwalałby zidentyfikować ją chociażby jako półlegendarną św. Zofię Rzymską – ofiarę prześladowań, mających miejsce za panowania cesarza Hadriana.

Podobne przedstawienie widnieje na awersie pieczęci metropolity Andrzeja, wykonanej najprawdopodobniej w VII w., obecnie stanowiącej część prywatnej kolekcji. Widzimy tu stojącą figurę kobiecą, odzianą

⁹⁰ K. B o w e s, J. M i t c h e l l, *op. cit.*, s. 590.

⁹¹ V. L a u r e n t, *Le Corpus des sceaux l'Empire byzantin*, vol. V, *L'Église*, p. 1, *L'Église de Constantinople*, Paris 1963, s. 43–44 ; vol. V, *L'Église. Planches*, Paris 1965, tabl. 49.

w sięgające stóp, wysadzane perłami szaty. Postać ta trzyma w prawej dłoni bliżej niezidentyfikowany przedmiot, lewą rękę zaś – zgiętą w ramieniu – przyciska do piersi. Jej głowę otacza nimb. Po obu stronach sylwetki widnieje czytelny napis (H–A–ΓI–A Σ–O–Φ–A), pozwalający badaczom wysuwać przypuszczenia, iż na analizowanej pieczęci mamy do czynienia z wyobrażeniem upersonifikowanej Mądrości Bożej⁹².

Wizerunek, który można by zaliczyć do tego samego typu ikonograficznego, znajduje się też na awersie pieczęci, przechowywanej obecnie w wiedeńskich zbiorach muzealnych, wykonanej dla biskupa Samos Anastazjusza, sprawującego swój urząd w VII–VIII w. Stojąca figura kobieca o głowie ozdobionej nimbem, trzyma przed sobą w obu dłoniach przedmiot, który badacze próbują niekiedy interpretować jako czarę. Co ciekawe, zachowany na awersie omawianej pieczęci napis nie pozostawia żadnych wątpliwości w kwestii identyfikacji przedstawionej na artefakcie postaci. Należy go bowiem odczytywać jako: ‘H ‘Αγία Σοφία ‘Ο Θεοῦ Λόγος, tj. *Święta Sofia Słowo Boże*. W przeciwieństwie do analizowanych wyżej wyobrażeń, kompozycja zdobiąca pieczęć biskupa Samos Anastazjusza jest więc niekwestionowanym wizerunkiem upostaciowionej Mądrości Bożej⁹³. Co więcej, odwołanie do motywu Logosu zdaje się nawiązywać do rozpowszechnionego w teologii Kościoła wschodniego przekonania, iż Sofia jest w swej istocie całkowicie tożsama z Chrystusem – Wcielonym Słowem Bożym.

W kolekcji Dumbarton Oaks znajduje się jeszcze jeden zabytek sfragistyki bizantyńskiej, zawierający, być może, wyobrażenie upersonifikowanej Mądrości Bożej. Jest to pieczęć metropolity Konstantyna, sprawującego swój urząd w VII lub VIII stuleciu (DO, Coll. Shaw 1221, Fogg AM 706). Zamieszczone na jej awersie przedstawienie różni się tylko nieznacznie od omówionych wyżej wizerunków. Podobnie jak na pieczęciach diakona Teodozjusza, metropolity Andrzeja i biskupa Samos Anastazjusza, na analizowanym artefakcie widzimy stojącą postać kobiecą, odzianą w sięgające

⁹² W. Seibt, M.L. Zarnitz, *Das Byzantinische Bleisiegel als Kunstwerk. Katalog zur Ausstellung*, Wien 1997, s. 122–123.

⁹³ V. Laurent, *op. cit.*, s. 532–533, tabl. 703; M.T. d’Alverny, *op. cit.*, s. 240.

stóp szaty, o głowie otoczonej nimbem. Interesujące są natomiast atrybuty, trzymane przez figurę w obu rękach. W prawej dłoni dzierży ona bowiem krzyż, w lewej zaś – księgę. Pierwszy z wymienionych przedmiotów, stanowiący w ikonografii chrześcijańskiej czytelny symbol męczeństwa, nasuwałby przypuszczenie, iż w przypadku omawianego wyobrażenia mamy do czynienia z wizerunkiem św. Zofii, nie zaś – upostaciowionej Mądrości. Za przeciwstawną tezę przemawiałby natomiast drugi z atrybutów: księga, w formie zwoju papirusu bądź kodeksu, pojawia się bowiem na wielu przedstawieniach Sofii w bizantyńskim malarstwie miniaturowym. Niestety naszych wątpliwości w kwestii tożsamości postaci, wyobrażonej na awersie pieczęci metropolity Konstantyna, nie rozstrzygnie również towarzyszący wizerunkowi napis (ΗΑΓ-ΣΟ-ΦΙ-Α), mogący – jak pokazują wcześniejsze przykłady – odnosić się zarówno do osoby świętej, jak i personifikacji Mądrości Bożej⁹⁴.

Wizerunki, nawiązujące do omawianego w niniejszym podrozdziale schematu, odnajdujemy także na awersach dwóch pieczęci bizantyńskich z VII–VIII w., znajdujących się w ateńskich zbiorach muzealnych. Na pierwszej z nich, łączonej z osobą metropolity Teognosta, widnieje wyobrażenie stojącej figury kobiecej⁹⁵, na drugiej zaś, przypisywanej biskupowi Narsesowi – widzimy usytuowaną frontalnie postać niewieścią, trzymającą oburącz na wysokości piersi niewielkich rozmiarów krzyż⁹⁶. Obu przedstawieniom towarzyszy napis Η-ΑΓ-Ι-Α Σ-ΟΦ-Ι-Α, niepozwalający na ostateczne rozwikłanie kwestii, czy na interesujących nas tu artefaktach wyobrażono upostaciowioną Mądrość Bożą, czy też św. Zofię.

Na podstawie przedstawionego wyżej przeglądu bizantyńskich źródeł sfragistycznych postawić można więc hipotezę, iż figura upostaciowionej Mądrości Bożej pojawiała się incydentalnie na pieczęciach dostojników Kościoła wschodniego w VI–VIII stuleciu. Warto również zauważyć, iż wszystkie przeanalizowane wizerunki zdają się nawiązywać do jednego schematu: twórcy wyobrażeń napieczętych zwykli przedstawiać Sofię

⁹⁴ V. Laurent, *op. cit.*, s. 740, tabl. 931.

⁹⁵ V. Laurent, *op. cit.*, s. 748, tabl. 951.

⁹⁶ V. Laurent, *op. cit.*, s. 766, tabl. 996.

pod postacią stojącej kobiety, odzianej w sięgające stóp szaty. Stałym elementem tego typu wyobrażeń jest ponadto nimb, otaczający głowę upersonifikowanej Mądrości Bożej oraz napis ΗΑΓΙΑ ΣΟΦΙΑ.

Ze zgoła odmiennym przedstawieniem stykamy się natomiast na awersie pieczęci Romana, pełniącego urząd protospatariusza i stratega temu Mezopotamia na przełomie X i XI stulecia⁹⁷. Zabytek ten, przechowywany obecnie w zbiorach Dumbarton Oaks (Fogg 1218)⁹⁸, zdaje się być jedynym, znanym w literaturze przedmiotu, przykładem wykorzystania motywu upostaciowionej Mądrości Bożej w programie ikonograficznym pieczęci osoby świeckiej. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, iż omawiany wizerunek Sofii nie posiada niemal żadnych cech wspólnych z przeanalizowanymi wyżej artefaktami z VI–VIII w. Upersonifikowaną Mądrość Bożą ukazano tu półpostaciowo, bez nimbu, w cesarskim diademie i szatach, przypominających strój konstantynopolitańskich władczyń z VI stulecia⁹⁹. Nicolas Oikonomides twierdzi nawet, że korona i suknia postaci, wyobrażonej na awersie pieczęci protospatariusza Romana, jest ludzaco podobna do perłowego nakrycia głowy i szat, noszonych przez cesarżową Teodorę na słynnej szóstowiecznej mozaice z kościoła św. Witalisa w Rawennie¹⁰⁰. Zaskakuje również układ rąk upostaciowionej Mądrości na analizowanym wizerunku: są one rozłożone i wzniesione do góry w geście oranta/orantki¹⁰¹. Przedstawieniu towarzyszy (zachowany jedynie w formie fragmentarycznej) napis, który można zrekonstruować jako ΗΑΓΙΑ ΣΟΦΙΑ¹⁰².

⁹⁷ W. Seibt, M.L. Zarnitz, *op. cit.*, s. 122; *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*, vol. IV, *The East*, ed. E. McGee, J. Nesbitt, N. Oikonomides, Washington 2001, s. 139.

⁹⁸ *Catalogue of Byzantine Seals...*, s. 139.

⁹⁹ W. Seibt, M.L. Zarnitz, *op. cit.*, s. 122; *Catalogue of Byzantine Seals...*, s. 139–140.

¹⁰⁰ *Catalogue of Byzantine Seals...*, s. 140.

¹⁰¹ *Catalogue of Byzantine Seals...*, s. 139.

¹⁰² W. Seibt, M.L. Zarnitz, *op. cit.*, s. 122; *Catalogue of Byzantine Seals...*, s. 139.

3. Sofia – muza w sztuce okresu „renesansu Paleologów” na Bałkanach

W literaturze przedmiotu dominuje pogląd, iż motyw Sofii – upostaciowionej Mądrości Bożej upowszechnił się w sztuce wschodniochrześcijańskiej dopiero w XIV–XV w., na fali ostatniego w dziejach cywilizacji bizantyńskiej ożywienia kulturalnego, charakteryzującego się, podobnie jak epoka macedońska, powrotem do wzorców i modeli, zaczerpniętych z ikonografii grecko-rzymskiego antyku (tzw. renesans Paleologów)¹⁰³. Co więcej, w okresie tym możemy zaobserwować jeszcze jedno interesujące zjawisko – tendencja do ukazywania Sofii pod postacią kobiety, odzianej w starożytny grecki strój, a tym samym przypominającej swym wyglądem muzę – na przełomie XIII i XIV stulecia po raz pierwszy wkracza na obszar *Slavia Orthodoxa*, praktycznie od razu zajmując

¹⁰³J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 269–270, 272; O.S. Popova, *Novgorodskie miniatjury i tvoroe jużnoslawjanskoe vlijanie*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo. Chudożestvennaja kul'tura Novgoroda...*, s. 180; G.V. Popov, A.V. Ryndina, *Živopis' i prikladnoe iskusstvo Tveri XIV–XVI v.*, Moskva 1979, s. 314; C. Grozdanov, *op. cit.*, s. 151; È.S. Smirnova, *Miniatjury...*, s. 192; J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme*, DOP 41, 1987, s. 391, 393; G.I. Vzdornov, *Volotovo. Freski cerkvi Uspenija na Volotovom pole bliz Novgoroda*, Moskva 1989, s. 62, 67; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 121; È.S. Smirnova, *Licevye rukopisi...*, s. 173, 216; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 194 (włoskojęzyczna wersja artykułu w: *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 226–229); N.A. Vaganova, *S. N. Bulgakov – „vizantijskij gumanist” XX v. (ikonografija Sofii Premudrosti i sofiologija S. N. Bulgakova)*, VPSTBI 2, 2004, s. 195; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 31–33; M. Gligorijević-Maksimović, *Classical Elements in the Serbian Painting of the Fourteenth Century*, ZRVI 44, 2007, s. 363; E.B. Gromova, „Premudrost' sozda sebe dom...” v bogoslovskoj i izobrazitel'noj tradicii XIV v., [in:] *Serbsko-russkie literaturnye i kul'turnye svjazi XIV–XX vv.*, red. L.K. Gavrjušina, Sankt-Peterburg 2009, s. 6–7; A. Semoglou, *La théophanie de Latôme et les exercices d'interprétations artistiques durant les „renaissances” byzantines. Les nouveaux signifiants de (la vision de) Dieu*, [in:] *Bizancjum a renesansy. Dialog kultur, dziedzictwo antyku. Tradycja i współczesność*, red. M. Janocha, A. Sulikowska, I. Tatarova, Warszawa 2012, s. 236–237.

w południowosłowiańskim (głównie serbskim) malarstwie miniaturowym i freskowym dość poczesne miejsce¹⁰⁴.

Interesujący nas w niniejszym szkicu motyw odnajdujemy na malowidłach ściennych, pochodzących już z początku XIV w. W programie ikonograficznym wystroju wnętrza świątyni Hagia Sofia w Ochrydzie upostaciowiona Mądrość Boża pojawia się co najmniej dwukrotnie. I tak, północną ścianę przestrzeni ołtarzowej wspomnianej cerkwi zdobi zagadkowa kompozycja: nad pogrążonym w głębokim śnie Janem Chryzostomem nachyla się wdzięczna postać dziewczęca, odziana w wystylizowany na modłę antyczną strój. Głowa figury jest odkryta i otoczona nimbem, a długie włosy – podtrzymywane umiejscowioną nad czołem opaską¹⁰⁵. Niestety nie zachował się towarzyszący wizerunkowi napis, niemniej jednak znawca zagadnienia, Cvetan Grozdanov, przeanalizowawszy kilka podobnych do ochrydzkiego wyobrażeń (m.in. miniaturę ze słynnego *Menologionu* cesarza Bazylego II, ukazującą bizantyńskiego hymnografa, Romana Melodosa inspirowanego we śnie przez Bogurodzicę), doszedł

¹⁰⁴ S. Radojčić, *Likovi inspirisanich...*, s. 12; O.S. Popova, *Novgorodskie miniatjuri...*, s. 184; G.V. Popov, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 314; S. Radojčić, *Uloga antike...*, s. 67; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 455; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 122; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 596; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 195; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 32; M. Gligorijević - Maksimović, *op. cit.*, s. 363, 365; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 288; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 7, 17.

¹⁰⁵ C. Grozdanov, *op. cit.*, s. 147, 149; idem, *Sveta Sofija. Ochrid*, Zagreb 1988, s. 7–8, 28, 40; C. Walter, *Sztuka i obrządek Kościoła bizantyńskiego*, tłum. K. Malcharek, Warszawa 1992, s. 129; Z. Peno, *Christološki značaj predstave Premudrosti u crkvi Svete Sofije u Ochridu*, [in:] *Byzantine World in the Balkans*, ed. B. Krsmanović, Lj. Maksimović, R. Radić, vol. I, Belgrade 2012, s. 137–144. Cvetan Grozdanov (*Sveta Sofija...*, s. 8, 40) skłonny jest datować analizowane malowidło na XI w. Branislav Tođić (*Archiepiskop Lav – tvorac ikonografskog programa fresaka u Svetoj Sofiji Ochridskoj*, [in:] *Byzantine World in the Balkans...*, s. 127–128) interpretuje natomiast niniejsze przedstawienie jako scenę objawienia się Chrystusa Bazylemu Wielkiemu. Możliwość identyfikacji pochylonej nad śpiącym świętym postaci z upersonifikowaną Mądrością Bożą serbski uczyony odrzuca, gdyż została ona tu wyobrażona bez skrzydeł, w chitonie i himationie. Z moich ustaleń wynika jednakże, że Sofia wielokrotnie była ukazywana właśnie w taki sposób, formalne cechy ochrydzkiego wizerunku nie mogą zatem być argumentem, przemawiającym za odrzuceniem tezy Cvetana Grozdanova.

do wniosku, iż na interesującym nas tu artefakcie ukazana została upostaciowiona Mądrość Boża w roli „chrześcijańskiej muzy”, przekazującej natchnienie Janowi Chryzostomowi¹⁰⁶.

W zgoła odmienny sposób przedstawiona została Sofia na wykonanym ok. 1346 r. malowidle, umiejscowionym w narteksie ochrydzkiej świątyni¹⁰⁷. Odnajdujemy tu rozbudowaną kompozycję, stanowiącą ilustrację do wydarzeń opisanych w drugiej Księdze Samuela (2 Sm 12, 1–23): król Dawid, klęcząc u stóp Natana, błaga Boga o odpuszczenie grzechu cudzołóstwa¹⁰⁸. Scenie przyglądają się dwie istoty – anioł z wyciągniętym w kierunku władcy mieczem i upostaciowiona Mądrość Boża. Sylwetka tej ostatniej charakteryzuje się niebywałą wprost delikatnością. Sofia ma na sobie purpurowy chiton, odsłaniający ręce i ramiona. Jej odkrytą głowę, o starannie udrapowanych włosach, otacza nimb. Na uwagę zasługuje tu jeszcze jeden element: upersonifikowana Mądrość została na analizowanym artefakcie wyobrażona z anielskimi skrzydłami¹⁰⁹.

¹⁰⁶ C. Grozdanov, *Slika javljanja Premudrosti...*, s. 149, 151–152; i dem, *Sveta Sofija...*, s. 7–8, 40; Z. Gavrilović, *op. cit.*, s. 303; C. Walter, *Sztuka i obrządek...*, s. 215–216.

¹⁰⁷ S. Radojčić, *Freska pokajanja Davidovog...*, s. 129; C. Grozdanov, *Slika javljanja Premudrosti...*, s. 154; S. Korunovski, E. Dimitrova, *Painting and Architecture in Medieval Macedonia. Artists and Works of Art.*, Skopje 2011, s. 105.

¹⁰⁸ S. Radojčić, *Freska pokajanja Davidovog...*, s. 130; C. Grozdanov, *Sveta Sofija...*, s. 15, 36, 47; S. Korunovski, E. Dimitrova, *op. cit.*, s. 105.

¹⁰⁹ S. Radojčić, *Freska pokajanja Davidovog...*, s. 133; C. Grozdanov, *Slika javljanja Premudrosti...*, s. 154; i dem, *Sveta Sofija...*, s. 15, 47; S. Korunovski, E. Dimitrova, *op. cit.*, s. 105–106. W tym miejscu należy jednakże dodać, że sofijna interpretacja omówionego wyżej malowidła budzi wątpliwości. Personifikacja Mądrości niezwykle rzadko pojawiała się na przedstawieniach sceny pokuty króla Dawida. Hugo Buchthal wykazał, iż na miniaturach, ilustrujących 2 Sm 12, 1–23 ukazywano zazwyczaj postacie anielskie i uosobienia skruchy (*μετάνοια*). Tym bardziej kontrowersyjna zdaje się być w tym kontekście – opierająca się głównie na analogii z ochrydzką kompozycją – hipoteza, iż upersonifikowaną Mądrość wyobrażono w scenie pokuty Dawida, usytuowanej na północnej ścianie tzw. wieży Chrelja w monasterze Rylskim. H. Buchthal, *The Miniatures...*, s. 28–29; E. Bakalova, *Kām interpretacijata na naj-rannija žitien cikāl za Ivan Rilski v izobrazitelnoto izkustvo*, KMS 3, 1986, s. 148–149.

Warto również w tym miejscu nadmienić, iż historycy sztuki, badający przedstawienia zdobiące wnętrze ochrydzkiej Hagia Sofia, próbując niekiedy tłumaczyć obecność figury upersonifikowanej Mądrości Bożej w programie analizowanych malowideł, przeniesieniem na grunt sztuki motywu literackiego, zaczerpniętego z żywotu obszernego św. Konstantyna Filozofa¹¹⁰. Jak pamiętamy, w utworze tym znajduje się scena, w której przysłemu Apostołowi Słowiańszczyzny Sofia objawia się pod postacią młodej dziewczyny, potencjalnej kandydatki na żonę. Wizerunki z cerkwi Mądrości Bożej w Ochrydzie zdają się jednak być nie tyle nawiązaniem do jednego z najważniejszych zabytków hagiografii słowiańskiej, ile – przetworzeniem motywu ikonograficznego, obecnego w sztuce bizantyńskiej już od kilku stuleci.

Fascynującą kompozycję odnajdujemy natomiast na malowidle, zachowanym we wnętrzu cerkwi Matki Bożej Peribleptos i św. Klemensa w Ochrydzie, datowanym na 1295 r. Nad pogrążonym w głębokim śnie mężczyzną, odzianym w bogaty, bez mała cesarski strój, nachyla się zagadkowa istota o trzech głowach otoczonych wspólnym nimbem. Prawą ręką dotyka czoła śpiącego, lewą zaś wznosi do góry. Za jej plecami widać parę rozpostartych skrzydeł. Historycy sztuki identyfikują przedstawionego na malowidle władcę jako biblijnego króla Nabuchodonozora. O wiele więcej trudności interpretacyjnych dostarcza natomiast – z oczywistych względów – towarzyszący mu stwór. Część badaczy skłonna jest widzieć w nim postać anielską¹¹¹. Wiele elementów wyobrażenia (delikatność sylwetki, jasnofioletowy chiton, wyraźnie podkreślający linię piersi oraz długie, misternie utrefione włosy) zdaje się jednakże przemawiać za tezą, iż na interesującym nas tu artefakcie mamy do czynienia z wyobrażeniem Sofii, przekazującej natchnienie śpiącemu władcy¹¹².

¹¹⁰ S. Radojčić, *Freska pokajanja Davidovog...*, s. 133–134; C. Grozdano, *Slika javljanja Premudrosti...*, s. 152.

¹¹¹ L.M. Evseeva, *Dve simboličeskie kompozicii v rospisi XIV v. Monastyrja Zarzma*, VV 43, 1982, s. 140; M.V. Marini Clarelli, *op. cit.*, s. 58; I.M. Đorđević, *Darovi Svetog Ducha u proskomidiji Bogorodičine crkve u Morači*, [in:] *The Monastery of Morača*, ed. B. Tođić, D. Popović, Belgrade 2006, s. 196.

¹¹² P. Miljković - Pepek, *Deloto na zografite Michailo i Eutichij*, Skopje 1967, s. 82.

Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, iż wizerunki trzygłowych, uskrzydlnych postaci są niezwykle rzadkim zjawiskiem w sztuce bizantyńskiej. Poza analizowanym tu wyobrażeniem wymienić można jeszcze tylko kilka tego typu przedstawień, m.in. wykonane w latach 1318–1321 malowidło ściennie, zdobiący wnętrze katolikonu monasteru Chilandar na górze Atos, na którym ukazano upersonifikowaną Mądrość Bożą¹¹³ (będzie ono przedmiotem odrębnych rozważań w dalszych partiach niniejszej monografii), wspomniane już w pierwszym rozdziale czternastowieczne wyobrażenie z gruzińskiego klasztoru Zarzma, przedstawiające Chrystusa – Emmanuela jako Sofię¹¹⁴ oraz wizerunek Trójcy Św., znajdujący się w monasterze Bogurodzicy w miejscowości Matejče (1355 r.)¹¹⁵.

Warto jednakże zwrócić uwagę na fakt, iż dwa z wymienionych wyżej artefaktów zawierają *de facto* wyobrażenia hipostatycznej Mądrości Bożej. W tym kontekście całkiem uzasadnione wydaje się przypuszczenie, że na ochrydzkim malowidle przedstawiono Sofię. Jednocześnie nie sposób nie zauważyć, iż ukazanie jej pod postacią trójgłowej istoty pośrednio sugeruje ścisły związek interesującego nas typu ikonograficznego z dogmatem trynitarnym. Upostaciowiona Mądrość Boża staje się tu niejako manifestacją wszystkich trzech osób Trójcy Świętej¹¹⁶. Interesujące, że tego

¹¹³ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 145; J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 272; L.M. Evseva, *Dve simvoličeskie kompozicii...*, s. 140; P. Balcarck, *op. cit.*, s. 601; B. Tođić, *Serbian Medieval Painting. The Age of King Milutin*, Belgrade 1999, s. 60, 83, 105, 165, 351, 354; I.M. Đorđević, *op. cit.*, s. 196; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 299–300.

¹¹⁴ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 272; L.M. Evseva, *Dve simvoličeskie kompozicii...*, s. 134–146; J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 394; idem, *Tema „Premudrosti” v vostočnoevropejskoj srednevekovoj kul'ture i ee nasledie*, [in:] *Literatura i iskusstvo v sisteme kul'tury*, red. B.B. Piotrovskij, Moskva 1988, s. 246; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 300.

¹¹⁵ L.M. Evseva, *Dve simvoličeskie kompozicii...*, s. 136, 140, 142. Wyobrażenia Trójcy Świętej pod postacią trójgłowej istoty relatywnie często pojawiają się w sztuce nubijskiej. Co ciekawe, stykamy się tu jednak nie z przedstawieniami anioła, lecz Chrystusa. M. Martens-Czarnicka, *The Wall Paintings from the Monastery on Kom H in Dongola*, Warszawa 2011, s. 155–159.

¹¹⁶ M.V. Marini Clarelli, *op. cit.*, s. 58. Za wizerunek Trójcy Świętej uznaje trójgłową postać, wyobrażoną na malowidle z narteksu ochrydzkiej Hagia Sofia,

rodzaju schemat kompozycyjny – choć kontrowersyjny z punktu widzenia chrześcijańskiej doktryny – znalazł swe miejsce w sztuce Kościoła wschodniego. Jego interesującym przykładem może być chociażby siedemnastowieczna ikona, znajdująca się w zbiorach Muzeum Serbskiej Cerkwi Prawosławnej w Belgradzie¹¹⁷. Odnajdujemy na niej wyobrażenie Trójcy Świętej pod postacią kobiety o trzech głowach, odzianej w cesarskie, czerwono-złote szaty. Zasiada ona w majestacie, w lewej dłoni dzierżąc berło, prawą zaś wznosząc w geście błogosławieństwa. Jej stopy okrywają purpurowe buty, a głowy zdobi korona i nimb. Wizerunek ten wykazuje, co ciekawe, znaczne podobieństwo z charakterystycznym dla kultury Rusi Nowogrodzkiej typem ikon sofijnych.

Nie ulega również najmniejszej wątpliwości fakt, iż personifikacja Mądrości Bożej już na początku XIV stulecia staje się jednym z „obowiązkowych” motywów, występujących w programie ikonograficznym wystroju wnętrza cerkwi serbskich. Postać Sofii towarzyszy odtąd przedstawieniom ewangelistów, umiejscawianych tradycyjnie na pendentywach, pod główną kopułą świątyni¹¹⁸. Wczesny wariant tego typu kompozycji odnajdujemy na malowidłach, wykonanych za panowania Stefana Uroza II Milutina (najprawdopodobniej w latach 1309–1313), w cerkwi Bogurodzicy Ljevińskiej w Prizrenie¹¹⁹. Między czterema sylwetkami twórców

Cvetan Grozdanov. C. Grozdanov, *O živopisu na severnom zidu narteksa Bogorodice Perivlepte (Svetog Klimenta) u Ochridu*, Zog 36, 2012, s. 109–114.

¹¹⁷ S. Dušanović, *Muzej Srpske Pravoslavne Crkve*, Beograd 1969, tabl. I.

¹¹⁸ A. Deyneka, *op. cit.*, s. 33; M. Gligorijević-Maksimović, *op. cit.*, s. 365; B. Vranešević, *Primer personifikacija...*, s. 386.

¹¹⁹ J. Meyendorff, *L'icongraphie de la Sagesse Divine...*, s. 266–267; È.S. Smirnova, *Miniatjury...*, s. 187; eadem, *Licevye rukopisi...*, s. 218; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 595; B. Todić, *op. cit.*, s. 78, 311; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 33; M. Gligorijević-Maksimović, *op. cit.*, s. 365; D. Bojović, *Trpeza Premudrosti*, Beograd–Niš 2009, s. 66; K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 477; M. Tatić-Đurić, *Premudrost uz jevanđelistu u Resavi*, [in:] eadem, *Studije o Christu*, Beograd 2011, s. 87.

Nowego Testamentu usytuowano tu dwie nieomal identyczne figury Mądrości Bożej¹²⁰.

Sofię wyobrażono pod postacią młodej dziewczyny, odzianej w jasny chiton, odsłaniający ręce i ramiona. Głowa upersonifikowanej Mądrości Bożej jest odkryta i otoczona nimbem. Za jej plecami dostrzec można natomiast parę rozpostartych skrzydeł. Na obu malowidłach zwraca również na siebie uwagę ułożenie rąk przedstawionej osoby: Sofia zdaje się wyciągać ramiona w kierunku usytuowanych po jej obu stronach ewangelistów, wręczając każdemu z nich, najprawdopodobniej w charakterze widomego znaku duchowej inspiracji, zwój pergaminu¹²¹.

Za najstarszy przykład ukształtowanego już kanonu przedstawiania ewangelistów w towarzystwie inspirującej ich Mądrości Bożej można natomiast uznać, datowane na ok. 1317 r., malowidła, zdobiące pendentywy cerkwi św. Jerzego w miejscowości Staro Nagoričino¹²². Odnajdujemy tu, zachowane niestety jedynie w postaci fragmentarycznej, przedstawienia św. św. Jana i Marka, piszących swe utwory pod dyktando umiejscowionej za ich plecami upostaciowionej Sofii (dwa pozostałe wizerunki są już nieomal całkowicie nieczytelne)¹²³. Wykonane w latach 60. XX w. odrysy pozwalają skonstatować, iż pierwotnie figura upersonifikowanej Mądrości

¹²⁰ È.S. Smirnova, *Miniatjuri...*, s. 187; eadem, *Liceve rukopisi...*, s. 218; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 595; B. Tođić, *op. cit.*, s. 312.

¹²¹ J. Meyendorff, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 266–267; D. Panić, G. Babić, *Bogorodica Ljeviška*, Beograd 1988, s. 70–71, 118–119; Z. Gavrilović, *op. cit.*, s. 298; B. Živković, *Bogorodica Ljeviška. Crteži fresaka*, Beograd 1990, tabl. I; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 595; B. Tođić, *op. cit.*, s. 78, 95, 312; D. Bojović, *op. cit.*, s. 65; B. Vranešević, *Primer personifikacija...*, s. 386; M. Tatić-Đurić, *op. cit.*, s. 87.

¹²² P. Miljković-Peppek, *op. cit.*, s. 57–58; È.S. Smirnova, *Miniatjuri...*, s. 187; eadem, *Liceve rukopisi...*, s. 218; V. Ristić, *Novootkrivene freske u crkvi Sv. Bogorodice manastira Naupare*, S.RZZSK 26, 1994, s. 133; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 595; B. Tođić, *op. cit.*, s. 79, 320; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 33; M. Gligorijević-Maksimović, *op. cit.*, s. 366; D. Bojović, *op. cit.*, s. 66; K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 477; M. Tatić-Đurić, *op. cit.*, s. 87.

¹²³ B. Tođić, *Staro Nagoričino*, Beograd 1993, s. 75; idem, *Serbian Medieval Painting...*, s. 79, 95, 322.

Bożej znajdowała się na wszystkich pendentywach. Czternastowieczni serbscy twórcy nadali jej kształty młodej kobiety ze skrzydłami¹²⁴.

Najprawdopodobniej analogiczne wyobrażenia znajdowały się pierwotnie na pendentywach cerkwi św. Mikołaja, wzniesionej w pobliżu osady Čučer, w okolicach Skopje. Niestety, wykonane ok. 1320 r. malowidła zostały w okresie późniejszym niemal całkowicie zniszczone¹²⁵. Wykonany w latach 60. XX w. odrys pozwala nam jedynie skonstatować, że figura uskrzydłonej Sofii towarzyszyła przedstawieniu św. Jana i jego ucznia Prochora. Unosząc się nad głową tego ostatniego, upostaciowiona Mądrość zdawała się dyktować ewangeliście i jego pomocnikowi słowa Bożego objawienia¹²⁶.

W roli swoistej „chrześcijańskiej muzy”, zsyłającej na ewangelistów natchnienie, pojawia się również Sofia na malowidłach, umiejscowionych na pendentywach cerkwi Bogurodzicy Hodegetrii w Peći (oficjalna siedziba metropolity, a od 1346 r. – patriarchy Serbskiej Cerkwi Prawosławnej)¹²⁷. Choć do naszych dni dotrwały wizerunki tylko trzech apostołów

¹²⁴ G. Millet, *La peinture du Moyen Âge en Yougoslavie (Serbie, Macédoine et Monténégro)*, vol. III, Paris 1962, tabl. 123, 3–6; P. Miljković - Pepek, *op. cit.*, s. 58, 65; B. Tođić, *Staro Nagoričino...*, s. 75, 96; M. Gligorijević - Maksimović, *op. cit.*, s. 366; B. Vranešević, *Primer personifikacija...*, s. 386.

¹²⁵ P. Miljković - Pepek, *op. cit.*, s. 52–54; B. Tođić, *Serbian Medieval Painting...*, s. 343–344; M. Gligorijević - Maksimović, *op. cit.*, s. 365–366; D. Bojović, *op. cit.*, s. 66; B. Vranešević, *Primer personifikacija...*, s. 386; M. Tatić - Đurić, *op. cit.*, s. 87.

¹²⁶ P. Miljković - Pepek, *op. cit.*, s. 54, 66.

¹²⁷ S. Radojčić, *Likovi inspirisanich...*, s. 16; i d e m, *Staro srpsko slikarstvo*, Beograd 1966, s. 123–124; i d e m, *La table de la Sagesse dans la littérature et l'art serbes*, ZRVI 16, 1975, s. 223; i d e m, *O Trpezi Premudrosti u srpskoj književnosti i umetnosti od ranog XIII do ranog XIX v.*, [in:] i d e m, *Odabrani članci i studije 1933–1978...*, s. 228; i d e m, *Uloga antike...*, s. 70; i d e m, *Zografija. O teoriji slike i slikarskog stvaranja u našoj staroj umetnosti*, [in:] i d e m, *Odabrani članci i studije 1933–1978...*, s. 93; Ć. S. Smirnova, *Miniatjuri...*, s. 187; G. I. Vz d o r n o v, *Volotovo...*, s. 62; U. M. M a z u r c z a k, *op. cit.*, s. 122; Ć. S. S m i r n o v a, *Licevye rukopisi...*, s. 218; P. B a l c a r e k, *op. cit.*, s. 595; A. D e y n e k a, *op. cit.*, s. 33; M. G l i g o r i j e v i ć - M a k s i m o v i ć, *op. cit.*, s. 366; D. B o j o v i ć, *op. cit.*, s. 16, 62–63; S. P e t k o v i ć, *The Patriarchate of Peć*, Belgrade 2009, s. 30–31; B. V r a n e š e v i ć, *Primer personifikacija...*, s. 386; K. P a s k a l e v a, *op. cit.*, s. 477; M. T a t i ć - Đ u r i ć, *op. cit.*, s. 87.

(dekoracja malarska jednego z pendentywów została bezpowrotnie utraczona), to istniejące partie pierwotnego wystroju wnętrza świątyni pozwalają wysnuć kilka podstawowych wniosków. Przede wszystkim można przyjąć, iż początkowo żeńska personifikacja Mądrości Bożej znajdowała się obok postaci wszystkich ewangelistów. Co więcej, należy przypuszczać, że na zniszczonym malowidle wyobrażono ją w identyczny sposób, jak na pozostałych trzech artefaktach. Zachowane przedstawienia odznaczają się bowiem zadziwiającą wprost jednorodnością: na każdym z trzech wizerunków Sofia ukazana została w tej samej pozie, za plecami pochylonego nad pracą świętego, ze zwojem pergaminu w dłoniach. Jej szaty, przypominające krojem antyczny strój kobiecy, choć różnią się detalami na poszczególnych kompozycjach, utrzymane są zasadniczo w tej samej, purpurowo-błękitnej kolorystyce. Co więcej, na każdym z pendentywów Sofia została wyobrażona z odkrytą głową, złotym nimbem i rozpostartymi skrzydłami¹²⁸. Obok przedstawień widoczne są inskrypcje: $\text{πρeμy}\Delta\text{poc}\tau$ ¹²⁹.

W tym miejscu warto jeszcze zwrócić uwagę na jeden element: zdaniem Svetozara Radojčicia, interesujące nas tu malowidła powstały w latach 1324–1337¹³⁰, tj. w okresie, w którym funkcję zwierzchnika Serbskiej Cerkwi Prawosławnej sprawował arcybiskup Daniel II, duchowny odznaczający się szerokimi horyzontami intelektualnymi, wszechstronnie wykształcony i próbujący swych sił na polu twórczości literackiej. Biorąc pod uwagę fakt, iż w pismach tego dostojnika motywy sapiencjalne pojawiają się – jak będzie jeszcze o tym mowa w następnym rozdziale – relatywnie często (np. w Danielowym *Żywocie króla Urosza* odnajdujemy czytelne nawiązania do starotestamentowej Księgi Przysłów), może-

¹²⁸ S. Radojčić, *Likovi inspirisanih...*, s. 16–17; idem, *Staro srpsko slikarstvo...*, s. 124; idem, *Zografija...*, s. 93; D. Bojović, *op. cit.*, s. 65; B. Vranešević, *Primer personifikacija...*, s. 386.

¹²⁹ V.J. Đurić, S. Ćirković, V. Korać, *Pecka patrijaršija*, Beograd 1990, tabl. 86; D. Bojović, *op. cit.*, s. 65; M. Tatić-Đurić, *op. cit.*, s. 87.

¹³⁰ S. Radojčić, *Staro srpsko slikarstvo...*, s. 123; idem, *La table de la Sagesse...*, s. 223; idem, *O Trpezi Premudrosti...*, s. 228; Ė.S. Smirnova, *Miniatjuri...*, s. 187; G.I. Vzdonov, *Volotovo...*, s. 62; Ė.S. Smirnova, *Licevye rukopisi...*, s. 218; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 595; S. Petković, *op. cit.*, s. 29.

my przypuszczać, iż umieszczenie upersonifikowanej Mądrości Bożej w programie ikonograficznym wystroju wnętrza świątyni w Peći nie było kwestią przypadku¹³¹.

Unikalny wariant omawianego w niniejszym podrozdziale motywu znajduje się natomiast na wykonanych w 1349 r. malowidłach, zdobiących pendentywy cerkwi archanioła Michała w Lesnowie¹³². Figura upersonifikowanej Mądrości Bożej nie pojawia się na nich bowiem obok postaci ewangelistów, lecz towarzyszy przedstawieniom czterech wschodnich Ojców Kościoła: Jana Chryzostoma, Grzegorza z Nazjanzu, Bazylego Wielkiego i Atanazego Aleksandryjskiego¹³³.

W tym miejscu rodzi się więc przede wszystkim pytanie, dlaczego twórcy malowideł, dekorujących wnętrza świątyni w Lesnowie, postanowili wyobrazić w przestrzeni pod główną kopułą właśnie tych myślicieli chrześcijańskich. Christopher Walter zdaje się sugerować, iż dobór postaci mógł być tu podyktowany chęcią nawiązania do upowszechniającego się w Bizancjum od przełomu XI i XII stulecia wspólnego kultu Jana Chryzostoma, Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nazjanzu jako tzw. Trzech

¹³¹ S. Radojčić, *Staro srpsko slikarstvo...*, s. 123; idem, *La table de la Sagesse...*, s. 223; idem, *O Trpezi Premudrosti...*, s. 228; D. Bojović, *op. cit.*, s. 16, 62–63; S. Petković, *op. cit.*, s. 27–30.

¹³² A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 125; S. Radojčić, *Likovi inspirisanich...*, s. 13; G.V. Popov, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 314; S. Radojčić, *Uloga antike...*, s. 71; C. Walter, *Sztuka i obrzęd...*, s. 131; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 595; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 33; M. Gligorijević-Maksimović, *op. cit.*, s. 366; D. Bojović, *op. cit.*, s. 19; V. Sarab'janov, „Svjatiteli – istočniki Premudrosti” *vo freskach Spaso-Preobraženskoj cerkvi Evfrosin'eva monastyrja v Polocke*, PI 43.1, 2010, s. 14; B. Vranešević, *Primer personifikacija...*, s. 386; K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 476; M. Tatić-Đurić, *op. cit.*, s. 87.

¹³³ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 125; S. Radojčić, *Likovi inspirisanich...*, s. 14; G. Millet, *La peinture du Moyen Âge en Yougoslavie (Serbie, Macédoine et Monténégro)*, vol. IV, Paris 1969, tabl. 18, 38–39; G.V. Popov, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 314; Z. Gavrilović, *Divine Wisdom as Part of Byzantine Imperial Ideology. Research into the Artistic Interpretations of the Theme in Medieval Serbia Narthex Programmes of Lesnovo and Sopoćani*, Zog 11, 1980, s. 46; S. Radojčić, *Uloga antike...*, s. 71; C. Walter, *Sztuka i obrzęd...*, s. 128–131; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 595; V. Sarab'janov, *op. cit.*, s. 14; K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 476.

Hierarchów¹³⁴. Hipoteza ta nie tłumaczy jednak obecności postaci Atanazego na analizowanych artefaktach.

Interesujące nas tu wizerunki, mimo zastosowania nieomal identycznego schematu kompozycyjnego, różnią się jednak między sobą kilkoma istotnymi szczegółami. Z pewnością najoryginalniejszym z nich jest przedstawienie Jana Chryzostoma. Pochylonemu nad otwartym kodeksem świętemu towarzyszą bowiem aż dwie osoby. Za plecami Złotoustego widzimy św. Pawła. Nachyla się on do ucha Ojca Kościoła, podpowiadając mu lub wręcz dyktując treść powstającego na oczach widza utworu¹³⁵. Nad sylwetkami świętych unosi się natomiast Sofia, wyobrażona pod postacią uskrzydłonej kobiety, odzianej w purpurowy, odsłaniający ramiona chiton. Lewą dłoń przykładła do czoła Jana Chryzostoma. Jej głowę otacza zagadkowych kształtów nimb: za klasyczną okrągłą aureolą złotej barwy dostrzec można również białą romboidalną figurę¹³⁶.

Jak pokazują omówione wyżej przykłady (m.in. miniatura z rękopisu *Atheniensis* 211 i malowidło ze świątyni Hagia Sofia w Ochrydzie), Jan Chryzostom przedstawiany był w towarzystwie upersonifikowanej Mądrości Bożej poczynając od IX/X w.¹³⁷ Co więcej, w XI stuleciu miała się ostatecznie ukształtować praktyka wyobrażania Złotoustego ze św. Pawłem¹³⁸. W połowie XII w. pojawiła się natomiast w sztuce bizantyńskiej kompozycja, określana przez znawców zagadnienia mianem

¹³⁴ C. Walter, *Sztuka i obrządek...*, s. 128–129.

¹³⁵ S. Radojčić, *Likovi inspirisanich...*, s. 13, 15; G.V. Popov, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 314; C. Grozdánov, *Slika javljanja Premudrosti...*, s. 150; S. Radojčić, *Uloga antike...*, s. 71; C. Walter, *Sztuka i obrządek...*, s. 131; D. Bojović, *op. cit.*, s. 19; V. Sarab'janov, *op. cit.*, s. 14.

¹³⁶ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 125; S. Radojčić, *Likovi inspirisanich...*, s. 13; G.V. Popov, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 314; C. Grozdánov, *Slika javljanja Premudrosti...*, s. 150; S. Radojčić, *Uloga antike...*, s. 71; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 595; D. Bojović, *op. cit.*, s. 19; V. Sarab'janov, *op. cit.*, s. 14.

¹³⁷ C. Grozdánov, *Slika javljanja Premudrosti...*, s. 150; C. Walter, *Sztuka i obrządek...*, s. 129–130.

¹³⁸ C. Grozdánov, *Slika javljanja Premudrosti...*, s. 149–150; C. Walter, *Sztuka i obrządek...*, s. 129–130; V. Sarab'janov, *op. cit.*, s. 13.

„Źródła Mądrości”¹³⁹. Symbolem Boskiej wiedzy jest na tego typu wyobrażeniach nie tyle figura upostaciowionej Sofii (na większości zachowanych artefaktów, zaliczanych do analizowanego typu ikonograficznego, osobowa Mądrość Boża w ogóle nie występuje), ile – strumień wody, wypływający spod pulpitu, przy którym pracuje Jan Chryzostom¹⁴⁰. Za najbardziej reprezentatywny przykład wyobrażenia „Źródła Mądrości” uznaje się powszechnie miniaturę, pochodzącą z rękopisu *Ambrosian. I 72 sup.* (65), fol. 263’, datowanego na schyłek XII stulecia¹⁴¹.

Trzem pozostałym Ojcom Kościoła, ukazanym w Lesnowie w nieomal identycznej pozie pochylonego nad pracą pisarza, towarzyszy już tylko figura upostaciowionej Mądrości Bożej. Na malowidle, przedstawiającym Grzegorza z Nazjanzu, jej delikatna, uskrzydłona, odziana w chiton sylwetka pojawia się przed obliczem świętego. Sofia lewą dłonią dotyka czoła Teologa, prawą rękę wznosi zaś do góry, najprawdopodobniej wskazując w ten sposób na „wyższe”, Boskie pochodzenie przekazywanego objawienia. Jej głowę otacza specyficzny nimb, złożony z dwóch zachodzących na siebie figur: koła i rombu. W przeciwieństwie do omówionej wyżej kompozycji z wyobrażeniem Jana Chryzostoma, na interesującym nas tu artefakcie nie pojawia się już element płynącej wody. Topika „Źródła Mądrości” została natomiast zasygnalizowana poprzez umieszczenie przed figurą Grzegorza z Nazjanzu studni (co znamienne – w kształcie równoramiennej krzyża), z której zdają się czerpać ludzie, przedstawieni na drugim planie¹⁴².

Analogiczny element (studnię w kształcie krzyża) odnajdujemy również na malowidle z wyobrażeniem Bazylego Wielkiego. Sofia pojawia się natomiast za oparciem krzesła tego świętego, dotykając dłońmi jego

¹³⁹ S. Radojčić, *Likovi inspirisanich...*, s. 13; idem, *Uloga antike...*, s. 71; C. Walter, *Sztuka i obrządek...*, s. 129; V. Sarab’janov, *op. cit.*, s. 13.

¹⁴⁰ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 125; Z. Gavrilović, *Divine Wisdom...*, s. 46–47; S. Radojčić, *Likovi inspirisanich...*, s. 14; idem, *Uloga antike...*, s. 71; C. Walter, *Sztuka i obrządek...*, s. 130–131; D. Bojović, *op. cit.*, s. 19; V. Sarab’janov, *op. cit.*, s. 13.

¹⁴¹ C. Walter, *Sztuka i obrządek...*, s. 130; V. Sarab’janov, *op. cit.*, s. 13; K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 476.

¹⁴² S. Radojčić, *Likovi inspirisanich...*, s. 14–15; V. Sarab’janov, *op. cit.*, s. 14.

pleców. Podobnie jak na obu omówionych wyżej artefaktach, upersonifikowana Mądrość Boża została tu ukazana pod postacią młodej kobiety, odzianej w antyczny strój: na purpurowo-różowy chiton narzuciła dodatkowo szaro-błękitny himation. Głowa Sofii jest odkryta, otoczona okrągło-romboidalnym nimbem. Za jej plecami widać parę rozpostartych do lotu skrzydeł¹⁴³.

Figurę upostaciowionej Mądrości Bożej dostrzegamy także za plecami ostatniego z wyobrażonych na pendentywach cerkwi w Lesnovie Ojców Kościoła – Atanazego Aleksandryjskiego. Interesujący nas tu wizerunek Sofii posiada wiele cech wspólnych z omówionymi wyżej przedstawieniami. I na tej kompozycji odnajdujemy zwiewną figurę kobiety z rozpostartymi skrzydłami, ubranej w chiton (barwy szaro-błękitnej), o odkrytej głowie otoczonej nimbem, złożonym ze złotego koła i białego rombu. Upersonifikowana Mądrość Boża dotyka lewą dłonią głowy Atanazego, siedzącego za pulpitem, spod którego – podobnie jak miało to miejsce na malowidle, ukazującym Jana Chryzostoma – wypływa obwicie woda¹⁴⁴.

Klasyczne ujęcie analizowanego w niniejszym podrozdziale motywu powraca natomiast na malowidłach, zdobiących wnętrze cerkwi Wniebowstąpienia w monasterze w Ravanicy (1375–1377 r.)¹⁴⁵. Najprawdopodobniej pierwotnie znajdowały się tu trzy wizerunki upostaciowionej Mądrości Bożej, inspirującej ewangelistów (św. Jana wyobrażono z uczniem Prochosem). Do naszych dni zachowały się jedynie dwa przedstawienia: scena przekazywania natchnienia Mateuszowi i Markowi¹⁴⁶. Warto zauważyć, iż omawiane artefakty – wpisując się w niezwykle rozpowszechnioną w czternastowiecznym malarstwie serbskim konwencję ikonograficzną

¹⁴³ S. Rad o j č i ć, *Likovi inspirisanich...*, s. 14–15; V. S a r a b ' j a n o v, *op. cit.*, s. 14–15.

¹⁴⁴ A. M. A m m a n n, *op. cit.*, s. 125; S. R a d o j č i ć, *Likovi inspirisanich...*, s. 14–15; V. S a r a b ' j a n o v, *op. cit.*, s. 14–15.

¹⁴⁵ G. I. V z d o r n o v, *Minijatjura iz Evangelija...*, s. 204–205; È. S. S m i r n o v a, *Minijatjura...*, s. 187; e a d e m, *Licevye rukopisi...*, s. 218; G. V. F l o r o v s k i j, *op. cit.*; P. B a l c a r e k, *op. cit.*, s. 595; A. D e y n e k a, *op. cit.*, s. 33; D. B o j o v i ć, *op. cit.*, s. 66; B. V r a n e š e v i ć, *Primer personifikacija...*, s. 386; K. P a s k a l e v a, *op. cit.*, s. 477; M. T a t i ć - Đ u r i ć, *op. cit.*, s. 87.

¹⁴⁶ B. Ž i v k o v i ć, *Ravanica. Crteži fresaka*, Beograd 1990, tabl. I.

– odznaczają się kilkoma nowatorskimi elementami. Przede wszystkim zwraca na siebie uwagę oryginalny układ postaci. Sofia – na wcześniejszych wyobrażeniach unosząca się zazwyczaj nad osobami świętych – w Ravanicy usytuowana została blisko nich. Możemy nieomal odnieść wrażenie, iż przytula twarz do ramienia twórcy, któremu na przekazać Boskie natchnienie. Ten sposób portretowania, kładący szczególny nacisk na uwypuklenie intelektualnego porozumienia i emocjonalnej bliskości, łączącej ewangelistę z inspirującą go Sofią, jest – zdaniem niektórych znawców zagadnienia – schrystianizowanym wariantem antycznego kanonu wyobrażania filozofa bądź twórcy w towarzystwie jego osobistej muzy¹⁴⁷. Kolejnym elementem zasługującym na uwagę jest sposób wymodelowania szat upersonifikowanej Mądrości Bożej: na obu istniejących wizerunkach rozwiewają się one swobodnie za plecami postaci, tworząc nad głową Sofii malowniczy łuk¹⁴⁸.

Przedstawienia upostaciowionej Mądrości Bożej, towarzyszącej ewangelistom podczas pracy nad tekstami nowotestamentowymi, najprawdopodobniej znajdowały się również na pendentywach cerkwi poświęconej Bogurodzicy, wchodzącej w obręb kompleksu monastycznego Naupara. Niestety, malowidła, wykonane we wnętrzu świątyni w latach 80. XIV stulecia, zostały w okresie późniejszym w znacznym stopniu zniszczone. Z pierwotnej dekoracji przestrzeni pod centralną kopułą, zachowały się tylko fragmenty sylwetki św. Marka. Obok jego postaci dostrzec można zarys głowy otoczonej nimbem. Zdaniem badających malowidło historyków sztuki, przedstawienie to interpretować należy jako wizerunek Sofii, ukazanej – w zgodzie z obowiązującym w malarstwie serbskim tego okresu kanonem – w roli inspiratorki ewangelisty¹⁴⁹.

¹⁴⁷ S. Radojčić, *Likovi inspirisanich...*, s. 18–19; B. Vranešević, *Primer personifikacija...*, s. 385.

¹⁴⁸ B. Živković, *Ravanica...*, tabl. I.

¹⁴⁹ V. Ristić, *op. cit.*, s. 131, 133. Najprawdopodobniej wizerunki upostaciowionej Mądrości Bożej znajdowały się również na malowidłach, zdobiących monaster w miejscowości Velučë. Wyobrażenia te powstały u schyłku XIV w. M. Tačić - Đurić, *op. cit.*, s. 87.

Odmienne ujęcie omawianego motywu ikonograficznego odnajdujemy na malowidle, wykonanym na przełomie XIV i XV stulecia w monasterze w Jošanicy. Co ciekawe, upersonifikowana Mądrość Boża nie została tu przedstawiona w towarzystwie ewangelisty czy któregoś z Ojców Kościoła – jej postać umiejscowiono tuż obok wizerunku Kosmasa z Majumy¹⁵⁰. Nie powinno nas jednak dziwić powiązanie figury Sofii z osobą słynnego hymnografa bizantyńskiego z VIII w. Twórcy temu przypisywano wszak powszechnie – jak wspominałam w rozdziale I – autorstwo troparionów pierwszej pieśni kanonu jutrzni Wielkiego Czwartku, a zatem utworu zawierającego czytelne nawiązania do topiki sapiencjalnej.

Żeńska personifikacja Mądrości Bożej pojawia się również na – datowanych na 1412–1418 r. – malowidłach, zdobiących wnętrze cerkwi św. Trójcy w monasterze Resava, znanym też w literaturze przedmiotu pod nazwą *Manasija*. Podobnie jak na większości przeanalizowanych wyżej artefaktów, figura Sofii została tu wpisana w cykl – zdobiących pendentywy pod centralną kopułą – kompozycji, ukazujących ewangelistów podczas pracy twórczej¹⁵¹. Jej postać towarzyszy przedstawieniom trzech świętych: Mateusza, Marka i Łukasza (Jan wyobrażony został z uczniem Prochorem)¹⁵². Na malowidle, ukazującym scenę inspiracji Mateusza, uosobiona Mądrość Boża umiejscowiona została za plecami świętego. Anonimowy artysta nadał jej kształty powabnej młodej kobiety, odzianej w antyczny strój: chiton i spięty na prawym ramieniu himation. Głowa Sofii jest odkryta i otoczona okrągłym nimbem. Zaskakuje poza, w której wyobrażono tu upersonifikowaną Mądrość: zdaje się ona z zainteresowa-

¹⁵⁰ G.V. Popov, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 314; È.S. Smirnova, *Liceve rukopisi...*, s. 218; B. Vranešević, *Primer personifikacija...*, s. 386.

¹⁵¹ È.S. Smirnova, *Miniatury...*, s. 187; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 122; È.S. Smirnova, *Liceve rukopisi...*, s. 218; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 595; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 33; D. Bojović, *op. cit.*, s. 66; B. Vranešević, *Primer personifikacija...*, s. 386; K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 477; G. Simić, D. Todorović, M. Brmbolić, R. Zarić, *Manastir Resava*, Beograd 2011, s. 55; M. Tatić-Đurić, *op. cit.*, s. 85.

¹⁵² B. Živković, *Manasija. Crteži fresaka*, Beograd 1983, tabl. I; B. Todić, *Manastir Resava*, Beograd 1995, s. 55; G. Simić, D. Todorović, M. Brmbolić, R. Zarić, *op. cit.*, s. 55.

niem wychylać zza ramienia ewangelisty, kierując wzrok ku utrzymanemu przezeń w dłoniach pergaminowi. Prawą dłoń opiera na plecach Mateusza, lewą zaś podtrzymuje do połowy zapisaną kartę¹⁵³.

W podobny sposób wyobrazono Marka w towarzystwie Sofii: upersonifikowana Mądrość Boża stoi za plecami ewangelisty, lewą rękę opierając swobodnie na jego ramieniu, prawą zaś wskazując trzymany przez świętego kodeks. Głowa inspiratorki jest odkryta i otoczona nimbem, a ciało okrywa prosty, ciemny chiton z krótkimi rękawami¹⁵⁴.

Na malowidle z wizerunkiem św. Łukasza Sofia ukazana została nieco odmiennie. Jej figura znajduje się tu obok ewangelisty, pochłoniętego przygotowaniem narzędzi pisarskich. Uosobiona Mądrość Boża śmiało zagląda świętemu w oczy, obejmując go prawym ramieniem. Odziana jest w purpurowy chiton z krótkimi rękawami, wyraźnie podkreślający linię biustu. Jej odkrytą głowę zdobi okrągły nimb. W lewej dłoni upersonifikowana Mądrość Boża dzierży otwartą księgę¹⁵⁵.

Wyobrażenia tego typu, zamieszczane najczęściej na pendentywach pod główną kopułą, możemy także odnaleźć we wnętrzu kilku innych piętnastowiecznych serbskich budowli sakralnych, m.in. w świątyni Bogurodzicy w monasterze Nova Pavlica¹⁵⁶ czy też w cerkwi Zaśnięcia Matki Bożej, wchodzącej w skład kompleksu klasztorного Treskavac¹⁵⁷.

Przedstawienia Sofii znajdują się również na malowidłach, zdobiących pendentywy pod centralną kopułą w cerkwi św. Pantelejmona w Nerezi (okolice Skopje). Pierwotna dwunastowieczna polichromia wyższych

¹⁵³ V.J. Đurić, *Resava*, Beograd 1963, s. XVII; B. Živković, *Manasija...*, tabl. I; B. Tođić, *Manastir Resava...*, s. 55, 114; G. Simić, D. Tođorović, M. Brmbolić, R. Zarić, *op. cit.*, s. 55, 59; M. Tatić - Đurić, *op. cit.*, s. 74.

¹⁵⁴ B. Živković, *Manasija...*, tabl. I; B. Tođić, *Manastir Resava...*, s. 55; G. Simić, D. Tođorović, M. Brmbolić, R. Zarić, *op. cit.*, s. 55.

¹⁵⁵ V.J. Đurić, *op. cit.*, s. XVIII; B. Živković, *Manasija...*, tabl. I; B. Tođić, *Manastir Resava...*, s. 55, 56; G. Simić, D. Tođorović, M. Brmbolić, R. Zarić, *op. cit.*, s. 55, 59; M. Tatić - Đurić, *op. cit.*, s. 82.

¹⁵⁶ R.D. Petrović, *Slikarstvo kupole manastira Nove Pavlice*, S.RZZSK 24, 1992, s. 208, 212–213; M. Tatić - Đurić, *op. cit.*, s. 87.

¹⁵⁷ S. Smolčić - Makuljević, *Manastir Treskavac u 15. veku i program zidnog slikarstva naosa crkve Bogorodičinog Uspenja*, ZMSLU 37, 2009, s. 54.

partii wnętrza świątyni została bezpowrotnie utracona wskutek trzęsienia ziemi w 1555 r. Interesujące nas tu elementy architektoniczne zostały następnie odbudowane i pokryte malowidłami w XVI stuleciu¹⁵⁸. Wtedy też, być może, powstały istniejące do dziś wizerunki ewangelistów, inspirowanych przez upostaciowioną Mądrość Bożą.

Najprawdopodobniej figura Sofii pojawiała się na wszystkich czterech pendentywach. Do naszych dni zachowały się niestety jedynie trzy spośród tych przedstawień (wyobrażenie św. Marka jest nieomal całkowicie zniszczone). I tak, ewangelista Mateuszowi upersonifikowana Mądrość Boża towarzyszy podczas pracy twórczej: unosząc się za plecami świętego, zdaje się dyktować mu tekst Dobrej Nowiny. Szesnastowieczny artysta nadał Sofii kształt uskrzydłonej, drobnej postaci, odzianej w jasnoróżowe szaty. Jej odkrytą głowę otacza złoty nimb. Nieomal w identyczny sposób wyobrazono uosobioną Mądrość ze św. Łukaszem. Jej delikatną sylwetkę umiejscowiono tu za oparciem krzesła ewangelisty. Wizerunek jest na tyle dobrze zachowany, iż bez trudu możemy dojrzeć jasnoblękitną suknię, okrywającą Sofię, parę rozpostartych do lotu skrzydeł za jej plecami i złoty nimb. W o wiele gorszym stanie znajduje się obecnie wizerunek upersonifikowanej Mądrości Bożej, inspirującej Jana Teologa: dostrzeżalny jest jedynie zarys postaci za oparciem tronu świętego.

Z przedstawionego wyżej przeglądu źródeł ikonograficznych wynika zatem wyraźnie, iż Sofia występowała dość często już w czternastowiecznym serbskim malarstwie freskowym w roli inspiratorki ewangelistów lub – rzadziej – wschodnich Ojców Kościoła. Co więcej, w tym samym okresie interesująca nas w niniejszym rozdziale topika zdaje się również wkraczać w sferę zdobnictwa południowoślowiańskich rękopisów. Figura upostaciowionej Mądrości Bożej, do złudzenia przypominająca antyczne wizerunki muz, pojawia się na miniaturach, ilustrujących treść serbskich

¹⁵⁸ K. B a l a b a n o v, *St. Pantelajmon. Nerezi. Skopje*, Skopje 1989, s. 4–5, 13, 35, 44–45; I. S i n k e v i ć, *The Church of St. Pantelimon at Nerezi. Architecture, Programme, Patronage*, Wiesbaden 2000, s. 39, 98.

manuskryptów (w przeważającej mierze – ewangeliarzy), powstających w XIV–XV w.¹⁵⁹

Najwspanialszym przykładem wykorzystania motywu osobowej Sofii w czternastowiecznym iluminatorstwie serbskim są miniatury, zdobiące karty tetraewangeliarza, pochodzącego z księgozbioru monasteru Chilandar na górze Atos (nr 13, stara sygnatura: 572)¹⁶⁰. Wśród znawców zagadnienia dominuje pogląd, iż rękopis ten został wykonany na polecenie patriarchy Sawy IV, pełniącego urząd zwierzchnika Serbskiej Cerkwi Prawosławnej w latach 1354–1375 r. (z przekonaniem tym ściśle wiąże się druga, rozpowszechniona w literaturze przedmiotu, nazwa interesującego nas tu manuskryptu: „ewangeliarz patriarchy Sawy”)¹⁶¹. Upersonifikowana Mądrość Boża pojawia się na trzech miniaturach–zastawkach, zamieszczono-

¹⁵⁹ G.I. Vzdornov, *Iskusstvo knigi v Drevnej Rusi. Rukopisnaja kniga Severo-Vostočnoj Rusi XII–načala XV vv.*, Moskwa 1980, s. 99; S. Radojčić, *Uloga antike...*, s. 69–70; È.S. Smirnova, *Miniatjura...*, s. 187; D.F. Fienne, *op. cit.*, s. 455; G.I. Vzdornov, *Volotovo...*, s. 62; È.S. Smirnova, *Licevyje rukopisi...*, s. 218; G.V. Florovskij, *op. cit.*; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 195; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 33; B. Vranešević, *Primer personifikacija...*, s. 387.

¹⁶⁰ S. Radojčić, *Umetnički spomenici manastira Chilandara*, ZRVI 3, 1955, s. 167; G.I. Vzdornov, *Miniatjura iz Evangelija...*, s. 204; S.M. Pelekanidis, P.C. Christou, C. Tsoumis, S.N. Kadas, *The Treasures of Mount Athos. Illuminated Manuscripts*, vol. II Athens 1975, s. 389; G.I. Vzdornov, *Iskusstvo knigi...*, s. 99; S. Radojčić, *Uloga antike...*, s. 70; È.S. Smirnova, *Miniatjura...*, s. 187; D.Lj. Kašić, *Pogled u prošlost Srpske crkve. Kratak istorijski pregled*, Beograd 1984, s. 45; J. Maksimović, *Les miniatures byzantines et serbes vers le milieu du XIV^e siecle*, [in:] *Dečani et l'art Byzantin...*, s. 141; G.I. Vzdornov, *Volotovo...*, s. 62; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 121; È.S. Smirnova, *Licevyje rukopisi...*, s. 218; A. Džurova, *Vavedenie v slavjanskata kodikologija. Vizantijskijat kodeks i recepcijata mu sred slavjanite*, Sofija 1997, s. 26; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 597; N.V. Pokrovskij, *op. cit.*, s. 55; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 33; K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 477.

¹⁶¹ S. Radojčić, *Umetnički spomenici...*, s. 167; G.I. Vzdornov, *Miniatjura iz Evangelija...*, s. 204; S.M. Pelekanidis, P.C. Christou, C. Tsoumis, S.N. Kadas, *op. cit.*, s. 389; G.I. Vzdornov, *Iskusstvo knigi...*, s. 99; È.S. Smirnova, *Miniatjura...*, s. 187; D.Lj. Kašić, *op. cit.*, s. 45; J. Maksimović, *op. cit.*, s. 141; G.I. Vzdornov, *Volotovo...*, s. 62; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 121; È.S. Smirnova, *Licevyje rukopisi...*, s. 218; A. Džurova, *op. cit.*, s. 26; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 597; D. Bojović, *op. cit.*, s. 66; B. Vranešević, *Primer personifikacija...*, s. 387.

nych w omawianym kodeksie: towarzyszy przedstawieniu św. Mateusza (fol. 9), św. Marka (fol. 98) i św. Łukasza (fol. 155; św. Jan wyobrażony został na fol. 249 z uczniem Prochosem)¹⁶².

Wizerunek pochylonego nad pracą ewangelisty Mateusza, inspirowanego przez stojącą za jego plecami Sofię, został przez anonimowego twórcę miniatury (fol. 9) wkomponowany w okrąg. Przedstawienie upostaciowionej Mądrości Bożej zdradza silne wpływy estetyki antycznej i najprawdopodobniej powstało w oparciu o któreś z wcześniejszych, „klasycyzujących” wyobrażeń Sofii, rozpowszechnionych w bizantyńskim malarstwie miniaturowym od X/XI w. Osobowa Mądrość została ukazana na analizowanym malowidle pod postacią szczupłej, młodej kobiety o brązowych włosach, starannie ufryzowanych i podtrzymywanych przewiązaną nad czołem opaską, której luźno opadające końce są wyraźnie widoczne po obu stronach twarzy. Na uwagę zasługuje bogaty, stylizowany na antyczny grecki chiton, strój: Sofia ma na sobie czerwoną, naszywaną złotem tunikę, pod którą widoczna jest również ciemnobłękitna, sięgająca ziemi suknia oraz purpurowe buty. Warto również zauważyć, iż omawiany wizerunek został przez twórców manuskryptu podpisany. Obok figury Sofii widnieje niepozostawiająca żadnych wątpliwości interpretacyjnych inskrypcja (πρεμοϋΔρο̅). Zastanawia natomiast brak nimbu wokół głowy upostaciowionej Mądrości Bożej¹⁶³.

Na karcie 98. tetraewangeliarza patriarchy Sawy odnajdujemy natomiast, wpisane w kształt równoramiennego krzyża o zaokrąglonych końcach, wyobrażenie św. Marka, czytającego rozłożony na kolanach zwój. Sofia stoi za oparciem krzesła ewangelisty, lewą ręką wskazując otwarty kodeks, leżący na pulpicie, umiejscowionym z prawej strony kompozycji.

¹⁶² S.M. Pelekanidis, P.C. Christou, C. Tsioumis, S.N. Kadas, *op. cit.*, s. 272–275, 389–390; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 121; A. Džurova, *op. cit.*, s. 26; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 597; N.V. Pokrovskij, *op. cit.*, s. 55; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 33.

¹⁶³ S. Radojčić, *Staro srpsko slikarstvo...*, tabl. XXVI; S.M. Pelekanidis, P.C. Christou, C. Tsioumis, S.N. Kadas, *op. cit.*, s. 272, 389–390; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 121; G.V. Florovskij, *op. cit.*; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 597; N.V. Pokrovskij, *op. cit.*, s. 55; D. Bojović, *op. cit.*, s. 66; K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 477.

Podobnie jak na omówionej wyżej miniaturze, upostaciowiona Mądrość Boża bardziej przypomina tu swym wyglądem pogańską muzę niż chrześcijańską świętą. Jej odkrytą, nieobwiedzioną nimbem głowę dekoruje misterna fryzura i błękitna, przewiązana nad czołem opaska. Niebieska, obszyta złotą taśmą tunika odsłania zgrabne ramiona. Dół szat i obuwie uosobionej Mądrości Bożej są w kolorze purpurowo-czerwonym. Przedstawieniu towarzyszy identyczny, jak na fol. 9, napis¹⁶⁴.

Scenę inspiracji św. Łukasza (fol. 155) wkomponowano natomiast w kwadratowe pole. Ewangelicście, pochłoniętemu przygotowywaniem przyborów pisarskich, towarzyszy stojąca figura upersonifikowanej Mądrości. Lewą rękę wyciąga w stronę świętego, prawą zaś, zgiętą w łokciu – trzyma przy piersi. Na uwagę zasługuje jej bogaty strój: stylizowana na antyczny grecki chiton, purpurowa, spięta na ramionach tunika przykrywa spodnią zielono-błękitną suknię, obszytą złotą taśmą. Spod fałd sukienki wysunął się czubek purpurowego bucika. Głowa Sofii jest odkryta, pozbawiona nimbu, bujne brązowe włosy podtrzymuje opaska, której rozwiane końce (scs. *тороки*) – podobnie jak na wschodniochrześcijańskich przedstawieniach aniołów – zdają się swobodnie unosić w powietrzu. Nad sylwetką upostaciowionej Mądrości widnieje, analogiczna jak na obu omówionych wyżej artefaktach, inskrypcja¹⁶⁵.

Figurę upostaciowionej Sofii, ukazanej w charakterze inspiratorki ewangelistów (Mateusza, Marka i Łukasza) odnajdujemy na miniaturach, zdobiących jeszcze jeden czternastowieczny serbski rękopis. Mowa tu o tetraewangeliarzu, pierwotnie znajdującym się w zbiorach monasteru

¹⁶⁴ S. Radojčić, *Umetnički spomenici...*, s. 167, tabl. 12; i dem, *Staro srpsko slikarstvo...*, tabl. XXV; S.M. Pelekanidis, P.C. Christou, C. Tsoumis, S.N. Kadas, *op. cit.*, s. 273, 390; D.Lj. Kašić, *op. cit.*, s. 45; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 121; G.V. Florovskij, *op. cit.*; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 597; N.V. Pokrovskij, *op. cit.*, s. 55.

¹⁶⁵ S. Radojčić, *Staro srpsko slikarstvo...*, tabl. 9; S.M. Pelekanidis, P.C. Christou, C. Tsoumis, S.N. Kadas, *op. cit.*, s. 274, 390; *Dar slova. Ze starej literatury serbskiej*, red. A. Naumow, Łódź 1983, tabl. 4; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 121; Ė.S. Smirnova, *Licevye rukopisi...*, s. 216; G.V. Florovskij, *op. cit.*; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 597; N.V. Pokrovskij, *op. cit.*, s. 55.

Kumanickiego, obecnie zaś przechowywanym w archiwum Serbskiej Akademii Nauk i Sztuk w Belgradzie (CAHY 69)¹⁶⁶.

Spośród trzech miniatur frontysepisowych, zawierających wyobrażenie osobowej Sofii, na szczególną uwagę zasługuje – zamieszczona na karcie 12' – kompozycja, ukazująca scenę inspiracji św. Mateusza. Ewangelista siedzi pochylony nad rękopisem, tuż za jego plecami przycupnęła natomiast zwiewna postać kobieca, którą możemy interpretować jako personifikację Mądrości Bożej. Jej poza zdaje się nawiązywać do wcześniejszej ikonografii Sofii – inspiratorki świętych mężów: ułożenie ciała i układ rąk przypominają chociażby omówioną wyżej miniaturę z kodeksu *Ambrosianus graecus* M 54 sup. (fol. 2')¹⁶⁷ czy malowidło, zdobiące rękopis Ms. 5211 (fol. 307). Osobowa Mądrość nieomal przytula się do św. Mateusza, obejmując go oburącz za szyję. Zdaniem Svetozara Radojčicia, na analizowanym wyobrażeniu dostrzec możemy manierę, charakterystyczną dla późnośredniowiecznych serbskich wizerunków Sofii (obecną m.in. również na malowidłach z monasteru w Ravanicy), której celem było ukazanie serdecznego związku, łączącego chrześcijańskiego twórcę z jego Boską inspiratorką¹⁶⁸.

Do antycznej muzy upodabnia Mądrość Bożą na analizowanej miniaturze także strój i uczesanie. Okrywa ją ciemnozielony, obszyty złotą wstążką chiton i himation, którego obficie udrapowane fałdy rozwiewa wiatr. Pod rąbkiem szaty widać parę drobnych stóp, obutych w sandały. Głowa Sofii jest odkryta i nieprzyozdobiona nimbem.

Pozostałe dwa wizerunki upersonifikowanej Mądrości Bożej, znajdujące się na miniaturach frontysepisowych omawianego tetraewangeliarza, są już o wiele bardziej konwencjonalne. Na kompozycji, ukazującej św. Marka (fol. 71), Sofia wyobrażona została w scenie przekazywania ewangelic

¹⁶⁶ S. Radojčić, *Likovi inspirisanich...*, s. 18; idem, *Staro srpsko slikarstvo...*, tabl. XXI; G.I. Vzdornov, *Miniatjura iz Evangelija...*, s. 205; idem, *Iskusstvo knigi...*, s. 99; S. Radojčić, *Uloga antike...*, s. 69; Ė.S. Smirnova, *Miniatjura...*, s. 187; G.I. Vzdornov, *Volotovo...*, s. 62; Ė.S. Smirnova, *Licevye rukopisi...*, s. 218; P. Balcarck, *op. cit.*, s. 595; D. Bojović, *op. cit.*, s. 66; B. Vranešević, *Primer personifikacija...*, s. 387; K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 477.

¹⁶⁷ S. Radojčić, *Uloga antike...*, s. 69.

¹⁶⁸ Idem, *Likovi inspirisanich...*, s. 18.

narzędzi pisarskich. Na malowidle, zdobiącym kartę 110., widzimy natomiast, jak osobowa Mądrość dyktuje św. Łukaszowi tekst jego dzieła¹⁶⁹.

Niezwykle istotnym z punktu widzenia prowadzonych w niniejszej pracy rozważań zabytkiem jest bogato iluminowany tetraewangeliarz, wykonany na Bałkanach ok. 1427–1429 r., obecnie znajdujący się w zbiorach Rosyjskiej Biblioteki Narodowej w St. Petersburgu (PHБ, F.I.591)¹⁷⁰. W literaturze przedmiotu rękopis ten znany jest aż pod czterema różnymi nazwami:

- „ewangeliarz leningradzki/petersburski” (według miejsca przechowywania)¹⁷¹;
- „ewangeliarz Radosława” (od imienia artysty, sporządzającego miniatury)¹⁷²;
- „ewangeliarz mnicha z Dalszy” (od osoby skryby)¹⁷³;
- „ewangeliarz Wissariona” (ze względu na fakt, iż omawiany manuskrypt powstał na zamówienie pewnego duchownego o tym imieniu, związanego z monasterem Zwiastowania Bogurodzicy, znajdującym się w Klisurze Gorniańskiej)¹⁷⁴.

¹⁶⁹ Idem, *Uloga antike...*, s. 69; D. Bojović, *op. cit.*, s. 66.

¹⁷⁰ G.I. Vz d o r n o v, *Iskusstvo knigi...*, s. 99; S. R a d o j č i ć, *Uloga antike...*, s. 70; È.S. S m i r n o v a, *Miniatjuri...*, s. 187; G.I. V z d o r n o v, *Volotovo...*, s. 62; È.S. S m i r n o v a, *Licevye rukopisi...*, s. 218; A. L u k a š o v, *op. cit.*, s. 247; N. G a g o v a, *Vladeteli i knigi. Učastieto na južno-slavjanskija vladetel v proizvodstvoto i upotrebata na knigi prez Srednovekovieto (IX–XV v.): recepcijata na vizantijskija model*, Sofija 2010, s. 271; B. V r a n e š e v i ć, *Primer personifikacija...*, s. 377; K. P a s k a l e v a, *op. cit.*, s. 477.

¹⁷¹ B. V r a n e š e v i ć, *Primer personifikacija...*, s. 377.

¹⁷² S. R a d o j č i ć, *Likovi inspirisanich...*, s. 18; G.I. V z d o r n o v, *Iskusstvo knigi...*, s. 99; È.S. S m i r n o v a, *Miniatjuri...*, s. 187; G.I. V z d o r n o v, *Volotovo...*, s. 62; È.S. S m i r n o v a, *Licevye rukopisi...*, s. 218; D. B o j o v i ć, *op. cit.*, s. 66; B. V r a n e š e v i ć, *Primer personifikacija...*, s. 377.

¹⁷³ N. G a g o v a, *op. cit.*, s. 271; B. V r a n e š e v i ć, *Primer personifikacija...*, s. 377.

¹⁷⁴ A. L u k a š o v, *op. cit.*, s. 247; B. V r a n e š e v i ć, *Primer personifikacija...*, s. 377.

Upostaciowiona Mądrość Boża pojawia się – co niezwykle ciekawe – na wszystkich czterech miniaturach frontysepisowych, ukazujących ewangelistów w trakcie pracy nad tekstami nowotestamentowymi¹⁷⁵. Niestety, ze względu na fakt, iż analizowany rękopis zachował się jedynie w postaci fragmentarycznej (ocalało zaledwie dwanaście niespaginowanych kart)¹⁷⁶, nie jest obecnie możliwe ustalenie, na których stronach znajdowały się interesujące nas malowidła. Biorąc pod uwagę fakt, iż analizowany zabytek jest ewangeliarzem typu tetra, można jedynie przypuszczać, że wizerunki świętych były w nim rozmieszczone w klasycznej dla tego typu ksiąg kolejności: Mateusz, Marek, Łukasz i Jan.

Na miniaturze, zawierającej przedstawienie św. Mateusza, figura Sofii – usytuowana za plecami ewangelisty – widoczna jest tylko częściowo. Upersonifikowana Mądrość Boża zdaje się przytulać do świętego, prawą dłoń opierając na jego karku, lewą zaś podtrzymując przeglądaną przez Mateusza księgę. Malarz Radosław wystylizował wizerunek Sofii na wzór antycznych wyobrażeń muz: jej głowa jest odkryta, bujne loki podtrzymywane opaską, ramiona spowija powłóczysta, zielono-złota szata. Interesujący jest kształt nimbu, otaczającego głowę upostaciowionej Mądrości – składają się nań dwa nałożone na siebie romby w kolorze purpury i ciemnego błękitu¹⁷⁷. Być może więc na analizowanej miniaturze mamy do czynienia z najstarszym zachowanym do naszych dni przedstawieniem Sofii, na którym pojawia się ośmiokątny nimb, charakterystyczny dla późniejszej – rozwijającej się głównie na gruncie ruskim – ikonografii sapiencjalnej¹⁷⁸.

W podobnej, serdecznej pozie ukazano upersonifikowaną Mądrość Bożą z ewangelistą Markiem. Analogicznie jak na omówionej wyżej miniaturze, Sofia siedzi tuż za plecami ewangelisty, szepcząc mu na ucho tekst powstającego na oczach widza utworu. Święty odwraca głowę w jej stronę, pilnie przysłuchując się słowom swojej „muzy”. Osobowa Mądrość

¹⁷⁵ N.V. Pokrovskij, *op. cit.*, s. 55; B. Vranešević, *Primer personifikacija...*, s. 377.

¹⁷⁶ B. Vranešević, *Primer personifikacija...*, s. 377.

¹⁷⁷ S. Radojčić, *Staro srpsko slikarstvo...*, tabl. XXX; N.V. Pokrovskij, *op. cit.*, s. 55; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 76; B. Vranešević, *Primer personifikacija...*, s. 378.

¹⁷⁸ D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 473; P. Hunt, *The Wisdom Iconography of Light. The Genesis, Meaning and Iconographic Realization of a Symbol*, Bsl 67, 2009, s. 112.

wyobrażona tu została pod postacią młodej kobiety, odzianej w purpurowo-fioletową szatę. Jej głowa jest odkryta i otoczona klasycznym, okrągłym nimbem¹⁷⁹.

Ewangeliście Łukaszowi towarzyszy natomiast Sofia podczas przygotowywania narzędzi pisarskich. Usytuowana za plecami świętego, przytula policzki do jego głowy, prawą dłoń opierając na karku. Okrywa ją purpurowa tunika z krótkim rękawem, obszyta wokół szyi złotą taśmą. Głowa upostaciowionej Mądrości Bożej jest odkryta, brązowe włosy starannie utrefione i przytrzymywane opaską. Na uwagę zasługuje niezwykle kształtów nimb, składający się z aż trzech, nałożonych na siebie figur: błękitnego koła oraz dwóch rombów (ciemnogramatowego i czerwonego)¹⁸⁰.

Na tle omówionych wyżej miniatur przedstawienie św. Jana z Sofią wypada dość konwencjonalnie. Upersonifikowana Mądrość Boża stoi obok siedzącego ewangelisty, lewą ręką podtrzymując dzierzony przez niego kodeks, prawą zaś unosząc do góry. Jej ciało okrywa purpurowa, powłóczysta szata. Głowa jest odsłonięta, otoczona okrągłym nimbem, a włosy misternie ufryzowane¹⁸¹.

Wspólną cechą wszystkich czterech kompozycji jest usytuowanie postaci: Sofia znajduje się zawsze bardzo blisko inspirowanego przez siebie ewangelisty, nierzadko obejmując go lub przytulając. Miniatury z tetraewangeliarza PHB, F.I.591 stanowią zatem kolejny przykład – opisaną przez Svetozara Radojčicia – manieri ikonograficznej, koncentrującej uwagę widza na związku emocjonalnym, łączącym upostaciowioną Mądrość Bożą ze świętym¹⁸².

Niekiedy wymienia się również, jako potencjalne wizerunki upostaciowionej Mądrości Bożej, miniatury, pochodzące z dwóch psalterzy serbskich: czternastowiecznego, znajdującego się obecnie w Monachium (Cod. slav. 4, fol. 7¹) i siedemnastowiecznego, przechowywanego

¹⁷⁹ N.V. Pokrovskij, *op. cit.*, s. 55.

¹⁸⁰ S. Radojčić, *Staro srpsko slikarstvo...*, tabl. XXXI; N.V. Pokrovskij, *op. cit.*, s. 55; N. Gago va, *op. cit.*, s. 271.

¹⁸¹ N.V. Pokrovskij, *op. cit.*, s. 55; N. Gago va, *op. cit.*, s. 271; B. Vranešević, *Primer personifikacija...*, s. 379.

¹⁸² S. Radojčić, *Likovi inspirisanich...*, s. 18.

w Serbskiej Bibliotece Narodowej w Belgradzie (fol. 14')¹⁸³. Oba malowidła zakomponowane zostały według tego samego schematu, bazującego – być może – na wzorcach, zaczerpniętych z bizantyńskiego malarstwa miniaturowego okresu „renesansu macedońskiego”. Istotnie, ułożenie figur na analizowanych artefaktach przywodzi na myśl chociażby wyobrażenie króla Dawida z personifikacją Mądrości, zamieszczone w rękopisie *Ambrosianus graecus* (M 54 sup., fol. 2')¹⁸⁴: starotestamentowemu władcy Izraela, pochylonemu nad otwartą księgą, towarzyszy zagadkowa skrzydlata postać. Nachyla się ona do ucha Dawida, podpowiadając mu czy też dyktując tekst jego dzieła. Gruntowna analiza miniatur, zdobiących serbskie psalterze, pozwala jednak na wysunięcie zgoła odmiennej tezy: postacią, wyobrażoną za plecami biblijnego władcy nie jest Sofia, lecz Duch Święty. Wskazuje na to zarówno napis, dostrzegalny na malowidle z Cod. slav. 4, jak i fakt, iż wygląd zewnętrzny osób, ukazanych na obu artefaktach, wykazuje więcej cech męskich niż kobiecych (krótkie włosy, sięgające kolan szaty, buty z wysoką cholewką)¹⁸⁵.

Z powyższego przeglądu źródeł ikonograficznych wysnuć można jeden zasadniczy wniosek: zdecydowaną większość późnośredniowiecznych wizerunków upersonifikowanej Mądrości Bożej, znanych z terytorium Bałkanów, należy wiązać z kulturą serbską. Wydaje się, że interesujący nas w niniejszym rozdziale motyw był zjawiskiem nieomal całkowicie nieznanym sztuce bułgarskiej¹⁸⁶. Zachowało się również niewiele rękopisów

¹⁸³ J. Strzygowski, *op. cit.*, s. 18–19; D. Panić, G. Babić, *op. cit.*, s. 71; È.S. Smirnova, *Licevye rukopisi...*, s. 216–217; É. Antonopoulos, *op. cit.*, s. 113; D. Bojović, *op. cit.*, s. 16; K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 474, 477.

¹⁸⁴ J. Strzygowski, *op. cit.*, s. 94–95; É. Antonopoulos, *op. cit.*, s. 113.

¹⁸⁵ È.S. Smirnova, *Licevye rukopisi...*, s. 217; É. Antonopoulos, *op. cit.*, s. 113; K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 474.

¹⁸⁶ Niektórzy bułgarscy historycy sztuki są zdania, że przedstawienia tego typu istniały, niemniej jednak nie zachowały się do naszych czasów. Kostadinka Paskaleva (K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 477, 484) i Svetozar Angelov skłonni są utrzymywać, że upersonifikowaną Mądrość Bożą wyobrażono w scenie przekazywania natchnienia ewangelistom na malowidłach ściennych, zdobiących wnętrza cerkwi św. Teodora w miejscowości Boboševo (XV w.) i świątyni św. Petki w Sofii (XVI w.). Warto jednak mieć na uwadze fakt, iż polichromie obu wzmiankowanych zabytków znajdują się aktualnie

greckich z XIV–XV w., których karty zdobią miniatury, ukazujące postacie ewangelistów w towarzystwie osobowej Sofii. W literaturze przedmiotu wymienia się zazwyczaj w tym kontekście jedynie dwa manuskrypty bizantyńskie, pochodzące ze zbiorów bibliotek klasztornych na górze Atos.

Pierwszym z nich jest ewangeliarz, wykonany ok. 1362 r. dla monasteru Kutlumus (nr 283). Wśród zdobiących kodeks iluminacji odnaleźć możemy bowiem miniaturę, na której upersonifikowana Mądrość Boża ukazana została w scenie inspiracji św. Mateusza (fol. 9’). Wyobrażono ją pod postacią młodej kobiety, odzianej w ciemnoczerwony chiton bez rękawów. Sofia zdaje się przytulać do pleców ewangelisty, prawą ręką wskazując na leżący na pulpicie rękopis. Jej głowa jest odkryta i otoczona okrągłym nimbem¹⁸⁷.

Podobna kompozycja zdobi także – datowany na 1433 r. – grecki tetraewangeliarz, przechowywany w klasztorze Iviron (nr 548). Na miniaturze frontyśpisowej, zawierającej wizerunek św. Mateusza (fol. 17’), wyobrażono uskrzydloną postać, przypominającą znane nam z obszaru Serbii przedstawienia uosobionej Mądrości Bożej. Jeśli przyjrzemy się jednak dokładnie pozostałemu malowidłom, zdobiącym analizowany kodeks, z łatwością zrozumiemy, jak mylna byłaby podobna atrybucja. Wizerunkom innych ewangelistów towarzyszą wszak sylwetki zwierząt tetramorficznych. Anielską figurę z interesującej nas tu miniatury należałoby zatem w tym kontekście interpretować jako wyobrażenie anioła – symbolu św. Mateusza, nie zaś – obraz upersonifikowanej Sofii¹⁸⁸.

w bardzo złym stanie. Udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy w ich programie ikonograficznym znajdowały się wizerunki Sofii byłoby zatem możliwe dopiero po przeprowadzeniu gruntownych prac restauratorskich.

¹⁸⁷ S.M. Pelekanidis, P.C. Christou, C. Tsoumis, S.N. Kadas, *The Treasures of Mount Athos. Illuminated Manuscripts*, vol. I, Athens 1974, s. 270, 460; È.S. Smirnova, *Miniatjuri...*, s. 187; eadem, *Licevye rukopisi...*, s. 218.

¹⁸⁸ F. Dölger, E. Weigand, A. Deindl, *Mönchsland Athos*, München 1943, s. 208–209; S.M. Pelekanidis, P.C. Christou, C. Tsoumis, S.N. Kadas, *op. cit.*, vol. I, s. 92–93, 322; È.S. Smirnova, *Licevye rukopisi...*, s. 231.

Uosobiona Mądrość Boża wyobrażona została natomiast na miniaturach, zdobiących grecki ewangeliarz typu aprakos, wykonany dla monasteru Kutlumus w 1576 r. (nr 291). Jej pełna wdzięku postać pojawia się w scenie inspiracji św. Mateusza (fol. 32'), Marka (fol. 65') i Łukasza (fol. 84'; Jan ukazany został na fol. 1' w towarzystwie Prochora). Z całą pewnością najbardziej oryginalne pod względem kompozycyjnym jest przedstawienie Sofii ze św. Mateuszem (fol. 32'). Upersonifikowana Mądrość stoi u boku ewangelisty, prawą dłoń opierając – w dość poufalem geście – na jego ramieniu i nieznacznie skłaniając głowę w stronę jego twarzy. Spowijają ją stylizowane na antyczny strój niewieści szaty: błękitny chiton ozdobiony złotą szarfą i fioletowy himation, którego rozwiane fantastycznym wiatrem krańce falują wysoko nad odkrytą, otoczoną nimbem głową inspiratorki. Na fol. 65' Sofię usytuowano natomiast za plecami św. Marka. Dość biernie przygląda się poczynaniom ewangelisty. Jej głowę otacza nimb, ciało okrywa ciemnoróżowy chiton, zaś za plecami domyślić się można pary anielskich skrzydeł. W ludzaco podobny sposób przedstawiono uosobioną Mądrość w scenie inspiracji św. Łukasza (fol. 84'): Sofia stoi za oparciem tronu ewangelisty, odziana w niebieski chiton i zielony himation. Jej głowa jest odkryta i otoczona złotym nimbem, zaś za plecami dostrzec można ułożone wzdłuż ciała skrzydła¹⁸⁹.

Ciekawych przykładów ikonografii sofijnej dostarczają również malowidła, zdobiące wnętrza budowli sakralnych na Cyprze. Najprawdopodobniej z połowy XIV w. pochodzi przedstawienie, wykonane na ścianie świątyni św. Mikołaja w Kakopetrii, zawierające wizerunek ewangelisty Jana w towarzystwie upostaciowionej Mądrości Bożej¹⁹⁰. Podobną kompozycję odnajdujemy także na malowidle, będącym częścią datowanej na 1494 r. polichromii, dekorującej kościół Krzyża Świętego w Agiasmati (miejsowość położona w pobliżu Platanistassy). Widzimy tu pogrążonego w głębokiej zadumie ewangelistę Marka, zza którego pleców wychyla się wdzięczna postać kobieca. Figurę tę, wykazującą znaczne podobieństwo

¹⁸⁹ S.M. Pelekaniidis, P.C. Christou, C. Tsioumis, S.N. Kadas, *op. cit.*, vol. I, s. 282–285, 463.

¹⁹⁰ È.S. Smirnova, *Liceve rukopisi...*, s. 218.

do omówionych wyżej artefaktów bałkańskich, mimo braku inskrypcji możemy interpretować jako personifikację Mądrości Bożej. Prawą ręką Sofia chwyta za kodeks, trzymany przez świętego na kolanach. Jej głowa jest odkryta, otoczona złotym nimbem. Zdobią ją szaty w kolorze purpury i para anielskich skrzydeł¹⁹¹.

Kolejne wyobrażenia upersonifikowanej Mądrości Bożej, inspirujące ewangelistów, znajdują się na – pochodzących już z epoki postbizantyńskiej – malowidłach, zdobiących wnętrza monasterów na górze Atos, m.in. katolikon Wielkiej Ławry (1535), monaster Kutlumus (1540), klasztor św. Dionizego (1547), Iviron (1593–1603) oraz chilendarski skit p.w. Trójcy Świętej (1682–1685)¹⁹². Niewielkich rozmiarów figura Sofii pojawia się również na szesnastowiecznych malowidłach, zdobiących wnętrza kościoła w monasterze św. Mikołaja w Janinie: odnajdujemy ją w scenie inspiracji św.św. Mateusza i Łukasza (piszącego ikonę Bogurodzicy)¹⁹³.

W tym miejscu warto wspomnieć o jeszcze jednym interesującym zjawisku: w sztuce greckiej z wczesnego okresu postbizantyńskiego (schyłek XV w.) zaczynają się pojawiać ikony, ukazujące upersonifikowaną Mądrość Bożą w towarzystwie ewangelisty Jana. Najwcześniejszym artefaktem, zawierającym wzmiankowany motyw, jest najprawdopodobniej wizerunek, pochodzący z atoskiego monasteru Watopedi, datowany na drugą połowę XV w. Wyobrażono na nim Jana Teologa pochylonego w zadumie nad księgą, otwartą na tekście zaczerpniętym z ewangelii jego autorstwa: *Na początku było Słowo* (J 1, 1). Sofia przycupnęła za plecami świętego i zdaje się szeptać mu do ucha. Jej figura do złudzenia przypomina omówione wyżej przedstawienia z okresu „renesansu Paleologów”: głowa Mądrości Bożej jest odkryta i ozdobiona misternie utrefionymi lokami oraz okrągłym, złotym nimbem. Wdzięczną, dziewczęcą postać inspiratorki spowija prosty, zielony chiton bez rękawów oraz jaskrawoczerwony

¹⁹¹ A. Styliano u, J.A. Styliano u, *The Painted Churches of Cyprus. Treasures of Byzantine Art*, Nicosia 1997, s. 211.

¹⁹² P. Balcarek, *op. cit.*, s. 595; K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 477.

¹⁹³ M. Garidis, A. Palio uras, *Monasteries of the Island of Ioannina. Painting*, Ioannina 1993, tabl. 35–36.

himation, którego rozwiane wiatrem krańce rozpościerają się szeroko za plecami postaci. Zdaniem Kostadinki Paskalevej, istnieją jeszcze co najmniej dwie ikony greckie, zawierające analogiczne wyobrażenie: artefakt piętnastowieczny, znajdujący się aktualnie w prywatnej kolekcji oraz wykonany ok. 1500 r. wizerunek, pochodzący z monasteru Trójcy Świętej (Tzangarolon) na Krecie¹⁹⁴. Można również przypuszczać, że kontynuantem interesującej nas tu kompozycji na gruncie sztuki ruskiej XVI–XVIII w. są tzw. ikony „Jana Teologa w milczeniu”, ukazujące autora Apokalipsy w towarzystwie uosobionego Ducha Świętego (jego sylwetka na artefaktach tego rodzaju częstokroć do złudzenia przypomina przedstawienia upersonifikowanej Mądrości Bożej)¹⁹⁵.

W oparciu o przywołane wyżej przykłady można więc wysunąć hipotezę, iż interesujący nas w niniejszym podrozdziale motyw ikonograficzny znalazł swe pełne rozwinięcie jedynie w późnośredniowiecznym malarstwie serbskim. W tym kontekście wydaje się więc zasadne postawienie pytania, na jakich wzorcach opierali się południowosłowiańscy artyści, tworząc przeanalizowane wyżej freskowe i miniaturowe wizerunki upostaciowionej Mądrości Bożej. Serbscy historycy sztuki (m.in. Svetozar Radojčić i Branislav Todić) są zdania, iż źródłem inspiracji dla ikonografów, związanych z dworem króla Stefana Urosza II Milutina, były nie tyle współczesne im artefakty greckie, ile bizantyńskie malarstwo miniaturowe z okresu tzw. „renesansu macedońskiego”¹⁹⁶. Być może pewien, niezidentyfikowany bliżej rękopis z X–XI w., zawierający „klasycyzujące” wizerunki upersonifikowanej Mądrości, trafił do Serbii w pierwszej połowie XIV w. i stał się wzorem dla późniejszych wyobrażeń Sofii (Svetozar Radojčić utrzymuje nawet, że w kręgu Stefana Milutina mógł być znany Kodeks Dioskuridesa)¹⁹⁷.

¹⁹⁴ K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 469–472, 479–481, 620, 622–623.

¹⁹⁵ N. Majorova, G. Skokov, *Šedevry ruskoj ikonopisi*, Moskwa 2008, s. 270–271; A. Tradigo, *Ikony i święci prawosławni*, tłum. E. Maciszewska, Warszawa 2011, s. 266.

¹⁹⁶ S. Radojčić, *Uloga antike...*, s. 70; B. Todić, *Staro Nagoričino...*, s. 96; i d e m, *Serbian Medieval Painting...*, s. 95.

¹⁹⁷ S. Radojčić, *Uloga antike...*, s. 70.

4. Wyobrażenia Sofii jako muzy w sztuce ruskiej (XIV–XVI w.)

W drugiej połowie XIV w. interesujący nas w niniejszym szkicu motyw ikonograficzny przeniknął na Ruś. Wielu badaczy skłonnych jest przypuszczać, iż tendencja do ukazywania upersonifikowanej Mądrości Bożej pod postacią młodej kobiety, inspirującej – niczym antyczna muza – ewangelistów i Ojców Kościoła, została zaadoptowana na gruncie sztuki nowogrodzkiej i moskiewskiej na fali tzw. „drugiego wpływu południowosłowiańskiego”, tj. mającego miejsce w XIV–XV w. zaznajomienia mieszkańców Rusi z osiągnięciami cywilizacyjnymi ich pobratymców na Bałkanach, dokonanego m.in. za sprawą uchodźców z Bułgarii i Serbii, szukających na wschodzie Europy schronienia przed ekspansją Turków Osmańskich¹⁹⁸.

Z całą pewnością za najwcześniejsze świadectwo przyswojenia na obszarze Słowiańszczyzny Wschodniej kanonów obrazowania osobowej Sofii, wypracowanych na gruncie sztuki serbskiej, należy uznać nieistniejące już obecnie malowidła z cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy na Wołotowym Polu (okolice Nowogrodu Wielkiego)¹⁹⁹. Wśród znawców zagadnienia

¹⁹⁸ O.S. Popova, *Novgorodskie miniatjury...*, s. 180, 192.

¹⁹⁹ G.I. Vzдорнов, *Iskusstvo knigi...*, s. 99; È.S. Smirnova, *Miniatjury...*, s. 187; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 455; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 122; È.S. Smirnova, *Licevye rukopisi...*, s. 218; eadem, *Fonti della Sapienza. Le miniature di Novgorod del XV secolo*, Milano 1996, s. 40; G.V. Florovskij, *op. cit.*; P. Balcarék, *op. cit.*, s. 597; A. Mal'ceva, *Evangelist Matfej*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 282 (włoskojęzyczna wersja artykułu w: *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 314); N.V. Pokrovskij, *op. cit.*, s. 55; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 197; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 34; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *Istorija drevnerusskoj živopisi*, Moskva 2007, s. 311. Obecnie w odbudowanej w latach 2001–2003 cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy na Wołotowym Polu trwają zakrojone na szeroką skalę prace konserwatorskie. Zniszczone malowidła składane są z maleńkich fragmentów i rekonstruowane w oparciu o dokumentację (zdjęcia, kopie i odrisy), sporządzoną w pierwszej ćwierci XX w. Wyobrażenia Sofii inspirującej ewangelistów, ze względu na usytuowanie w przestrzeni pod centralną kopułą, zostały jednak najprawdopodobniej bezpowrotnie utracone.

brak jest jednomyślności w kwestii wieku – utraconych w trakcie II wojny światowej – artefaktów. Podana przez twórców pierwszego latopisu nowogrodzkiego informacja, iż prace nad wystrojem wnętrza wołotowskiej cerkwi ukończono ostatecznie w 6871/1363 r. (ТОГО ЖЕ ЛѢТА ПОДЪПИСАНА ВЪСІТЬ ЦЕРКВИ СВЯТЫНА БОГОРОДИЦА НА ВОЛОТОВѢ)²⁰⁰, uznawana jest za wiarygodną tylko przez niektórych badaczy²⁰¹. Zdecydowana większość historyków sztuki datuje natomiast interesujące nas tu malowidła na lata 80. (V. N. Lazarev, M. V. Alpatov)²⁰² lub 90. XIV w. (G. I. Vzdornov)²⁰³. Niekiedy zwraca się również w literaturze przedmiotu uwagę na stylistyczną zbieżność, dostrzegalną między przedstawieniami z Wołotowa a artefaktami, powstałymi w artystycznym kręgu Teofanesa Greka²⁰⁴.

W cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy na Wołotowym Polu wyobrażenia upersonifikowanej Mądrości Bożej umiejscowiono – niejako w nawiązaniu do programu ikonograficznego wystroju wnętrza świątyni serbskich z XIV w. – na pendentywach. Figura Sofii znajdowała się obok przedstawień trzech ewangelistów (Mateusza, Marka i Łukasza),

²⁰⁰ *Latopis nowogrodzki I*, s. 368.

²⁰¹ L.E. Krasnoreč'ev, *O datirovke volotovskich fresok*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo. Problemy i atribucii*, red. V.N. Lazarev, O.I. Podobedova, Moskva 1977, s. 150–151; G.V. Popov, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 178, 314; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 309; A.A. Turilov, *K voprosu o datirovke rospisi chrama Uspenija na Volotovom Pole i proischozdenii masterov fresok cerkvi Spasa na Kovaleve (po dannym paleografii)*, [in:] *V poiskach utračennoj Vizantii. Kul'tura srednevekovogo Novgoroda i Drevnej Rusi kak istočnik dlja sinchronno-stadial'noj rekonstrukcii vizantijskoj civilizacii IX–XV vv.*, red. D.E. Afinogenov, A.E. Musin, E.V. Toropova, Sankt-Peterburg–Velikij Novgorod 2007, s. 53–54.

²⁰² M.V. Alpatov, *Freski chrama Uspenija na Volotovom Pole. Opyt istolkovanija*, [in:] *idem, Ètjudy po istorii russkogo iskusstva*, t. I, Moskva 1967, s. 76; *idem, Freski cerkvi Uspenija na Volotovom Pole*, Moskva 1977, s. 10; L.E. Krasnoreč'ev, *op. cit.*, s. 149; È.S. Smirnova, *Miniatjura...*, s. 187; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 455; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 597; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 34.

²⁰³ G.I. Vzdornov, *Miniatjura iz Evangelija...*, s. 205; L.E. Krasnoreč'ev, *op. cit.*, s. 149; G.I. Vzdornov, *Iskusstvo knigi...*, s. 99; È.S. Smirnova, *Miniatjura...*, s. 187; G.I. Vzdornov, *Volotovo...*, s. 94–95.

²⁰⁴ G.I. Vzdornov, *Volotovo...*, s. 90.

Janowi towarzyszył natomiast tylko św. Prochor²⁰⁵. Warto również zwrócić uwagę na szczególny dynamizm sylwetki uosobionej Mądrości Bożej – sprawiała ona wrażenie nieomal beztroskiej dziewczynki, pływającej wokół postaci ewangelistów.

W scenie inspiracji św. Mateusza, zamieszczonej na południowo-wschodnim pendentywie, Sofia stała obok pulpitu, przy którym zasiadał święty. Co więcej, wyraźnie nachylała się w jego stronę, przekazując mu – być może – treść Boskiego objawienia. W prawej ręce dzierżyła długie berło, lewą dłoń wznosiła zaś do góry. Okrywała ją szaty, stylizowane na antyczny grecki chiton. Głowa upostaciowionej Mądrości Bożej była odkryta i otoczona charakterystycznym nimbem, posiadającym formę dwóch nałożonych na siebie rombów²⁰⁶.

Na malowidle, zdobiącym południowo-zachodni pendentyw, odnaleźć można było natomiast wyobrażenie św. Łukasza, pochylonego nad zwojem pergaminu. Sofię umiejscowiono tym razem za plecami ewangelisty – przytulona doń od tyłu, zdawała się szeptać do ucha świętego. Jej głowę otaczał ośmiokątny nimb²⁰⁷.

Z całą pewnością najoryginalniejsze pod względem kompozycyjnym było przedstawienie upersonifikowanej Mądrości Bożej na północno-zachodnim pendentywie. Sofia sprawiała tu wrażenie uchwyconego w locie bezskrzydłego anioła. Zjawiała się przed trwającym w zadumie św. Markiem, prawą ręką przewracając karty, leżącego na pulpicie, otwartego kodeksu. W lewej dłoni trzymała długie berło. Jej sięgający stóp chiton rozwiewał wiatr. Głowa upostaciowionej Mądrości była odkryta

²⁰⁵ P. Balcarek, *op. cit.*, s. 597; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 34.

²⁰⁶ M.V. Alpatov, *Freski cerkvi Uspenija...*, s. 26, tabl. 85; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 455; G.I. Vzdnorov, *Volotovo...*, s. 38, tabl. 20; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 597; V.G. Brjusova, *op. cit.*, s. 86; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 34.

²⁰⁷ M.V. Alpatov, *Freski cerkvi Uspenija...*, s. 26, tabl. 87; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 455; G.I. Vzdnorov, *Volotovo...*, s. 38, tabl. 21; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 597; V.G. Brjusova, *op. cit.*, s. 87; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 34.

i otoczona klasycznym, okrągłym nimbem. Podobnie jak na poprzednich dwóch kompozycjach, Sofię wyobrażono tu bez skrzydeł²⁰⁸.

Przedstawienia z cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy na Wołotowym Polu są jedynym, znanym badaczom, przykładem wykorzystania omawianego motywu w ruskim malarstwie freskowym. Nie ulega natomiast najmniejszej wątpliwości fakt, iż – bazujący na starożytnej ikonografii muz – schemat ukazywania Sofii pod postacią młodej kobiety, inspirującej chrześcijańskiego twórcę, cieszył się znaczną popularnością w ruskim iluminatorstwie, poczynając od schyłku XIV stulecia. Z tego właśnie okresu pochodzi ewangeliarz, wykonany najprawdopodobniej w jednym ze skrytoriów moskiewskich, aktualnie zaś przechowywany w bibliotece Uniwersytetu Moskiewskiego (MGY, 2 Bg 42)²⁰⁹.

Ozdobiono go starannie wykonanymi miniaturami, ukazującymi ewangelistów podczas pracy. Na dwóch spośród nich – przedstawiających św. św. Marka i Łukasza – odnajdujemy figurę upersonifikowanej Mądrości Bożej. Na fol. 81' zamieszczono wizerunek ewangelisty Marka. Święty zdaje się przygotowywać do pisania nowotestamentowego tekstu. Na jego ramieniu, niczym antyczna muza, przysiadła niewielkich rozmiarów Sofia. Skojarzenia z estetyką klasycznej sztuki greckiej nasuwa przede wszystkim strój upostaciowionej Mądrości Bożej: na ciemnoróżowy chiton inspiratorka zarzuciła czarny himation, którego rozwiane nadprzyrodzonym wiatrem krańce unoszą się wysoko nad jej głową. Upersonifikowana Mądrość odwraca twarz w stronę Marka, obejmując go prawą ręką za szyję²¹⁰.

²⁰⁸ M.V. Alpatov, *Freski cerkwi Uspenija...*, s. 26, tabl. 86; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 455; G.I. Vzдорнов, *Volotovo...*, s. 38, tabl. 22; P. Balcarék, *op. cit.*, s. 597; V.G. Brjusova, *op. cit.*, s. 86.

²⁰⁹ O.S. Popova, *Les miniatures russes du XI^e au XV^e siècle*, Leningrad 1975, s. 104, 122; G.V. Popov, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 179, 314; G.I. Vzдорнов, *Iskusstvo knigi...*, s. 98; È.S. Smirnova, *Miniatjuri...*, s. 188; O.S. Popova, *Altrussische Buchmalerei 11. bis Anfang 16. Jahrhundert*, Leningrad 1984, tabl. 35; eadem, *Russian Illuminated Manuscripts*, London 1984, tabl. 35; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 121; È.S. Smirnova, *Licevye rukopisi...*, s. 217, 218, 385; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 384, 386.

²¹⁰ G.I. Vzдорнов, *Iskusstvo knigi...*, s. 98–99; U.M. Mazurczak, *op. cit.*, s. 122; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 384; eadem, *Licevye rukopisi...*, s. 385.

Ten serdeczny gest, jak również sposób wymodelowania szat, każe domyślać się serbskich „korzeni” analizowanego artefaktu. Być może omawiana miniatura powstała w oparciu o inne, niezachowane do naszych dni, malowidło południowosłowiańskie²¹¹. Nie możemy również wykluczyć innej ewentualności: biorąc pod uwagę zjawisko emigracji artystów bałkańskiego pochodzenia na Ruś, całkiem prawdopodobna wydaje się teza, iż autorem iluminacji w ewangeliarzu moskiewskim był pewien nieznamy nam z imienia Serb²¹².

Na fol. 126' wyobrażono natomiast św. Łukasza w towarzystwie Sofii. Pod względem kompozycyjnym obraz ten przypomina malowidło, zdobiące południowo-zachodni pendentyw cerkwi na Wołotowym polu: upersonifikowana Mądrość Boża znajduje się za plecami ewangelisty, nachylając się nad nim i szepcząc mu do ucha. Jej niewielkich rozmiarów sylwetka odznacza się wprost niebywałym wdziękiem. Szczupłą postać dziewczęcą spowijają jaskrawe szaty: pomarańczowy chiton i czerwono-różowy himation. Na szczególną uwagę zasługują jego starannie wymodelowane fałdy, rozwiane za plecami Sofii. Głowa uosobionej Mądrości jest odkryta i – podobnie jak na omówionej wyżej miniaturze – nieprzyozdobiona nimbem²¹³.

Kolejnym zabytkiem, któremu należy poświęcić w tym miejscu choć kilka zdań, jest tzw. Tetraewangeliarz Rogożski – rękopis pochodzący ze skryptorium moskiewskiego lub nowogrodzkiego, datowany na pierwszą ćwierć XV w., obecnie przechowywany w zbiorach Rosyjskiej Biblioteki Państwowej w Moskwie (РГБ, ф. 247, Рогожск. № 138)²¹⁴. Manuskrypt

²¹¹ O.S. P o p o v a, *Les miniatures russes...*, s. 122; O.S. P o p o v a, *Altrussische Buchmalerei...*, tabl. 35; e a d e m, *Russian Illuminated Manuscripts...*, tabl. 35; V.D. S a r a b ' j a n o v, È.S. S m i r n o v a, *op. cit.*, s. 386.

²¹² È.S. S m i r n o v a, *Miniatury...*, s. 188; O.S. P o p o v a, *Altrussische Buchmalerei...*, tabl. 35; e a d e m, *Russian Illuminated Manuscripts...*, tabl. 35.

²¹³ O.S. P o p o v a, *Les miniatures russes...*, s. 104–105; G.I. V z d o r n o v, *Iskusstvo knigi...*, s. 98–99; O.S. P o p o v a, *Altrussische Buchmalerei...*, tabl. 35; e a d e m, *Russian Illuminated Manuscripts...*, tabl. 35; U.M. M a z u r c z a k, *op. cit.*, s. 122; È.S. S m i r n o v a, *Licevye rukopisi...*, s. 217.

²¹⁴ G.V. P o p o v, *Periodizacija rusko-balkanskich svjazej XV v. (po materialam živopisi i miniatjuri)*, [in:] *Slavjanskie kul'tury i Balkany i Balkany (Les cultures slaves*

ten zdobią cztery miniatury frontysepisowe, najprawdopodobniej wykonane później niż reszta kodeksu (w drugiej połowie XV w.). Można nawet zaryzykować hipotezę, iż pierwotnie stanowiły one dekorację malarską innego ewangeliarza, z którego następnie zostały wycięte i zręcznie wkomponowane w analizowany rękopis²¹⁵. Upersonifikowana Mądrość Boża pojawia się na trzech miniaturach: jej sylwetka towarzyszy wizerunkowi św. Mateusza (fol. 11'), Marka (fol. 94') i Łukasza (fol. 144'). Ewangelistę Jana przedstawiono natomiast tradycyjnie z uczniem Prochosem (fol. 239')²¹⁶.

Wyobrażenie Sofii ze św. Mateuszem, zamieszczone na karcie 11' analizowanego zabytku, wpisuje się doskonale w – znaną nam z obszaru Bałkanów – tradycję ukazywania upersonifikowanej Mądrości Bożej w roli inspiratorki ewangelistów. Sofia usytuowana została za plecami pochylonego nad pracą świętego. Palcem wskazującym prawej dłoni dotyka trzymanego przez Mateusza zwoju, lewą rękę wyciąga zaś w kierunku otwartego kodeksu, leżącego na pulpicie, umiejscowionym z prawej strony kompozycji. Figura upostaciowionej Mądrości Bożej zdradza silne wpływy ikonografii sofijnej, charakterystycznej dla czternastowiecznej sztuki serbskiej, a tym samym – nasuwa skojarzenia z antycznymi przedstawieniami muz. Sofia odziana jest w niebieski, odsłaniający ramiona chiton, obrzeżony złotą wstęgą oraz różowy himation. Na uwagę zasługują jego rozwiane wiatrem krańce, niesfornie wysuwające się nawet poza ramę miniatury. Głowa Mądrości Bożej jest odkryta i otoczona charakterystycznym

et les Balkans), t. I, (IX–XVIII vv.), red. N. Todorov, V. Typkova-Zaimova, Sofija 1978, s. 281; G.V. Popov, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 179; È.S. Smirnova, *Miniatjury...*, s. 180, 182; G.I. Vzdornov, *Volotovo...*, s. 62; È.S. Smirnova, *Licevye rukopisi...*, s. 203; eadem, *Fonti della Sapienza...*, s. 93; V. Sorokatyj, *Knižnaja miniatjura. Evangelist Mark, [in:] Sofija Premudrost' Božija...*, s. 284 (włoskojęzyczna wersja artykułu w: *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 316); N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 198; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 33; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 549–550.

²¹⁵ G.V. Popov, *op. cit.*, s. 280; G.V. Popov, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 179; È.S. Smirnova, *Miniatjury...*, s. 182, 194.

²¹⁶ È.S. Smirnova, *Miniatjury...*, s. 182; eadem, *Licevye rukopisi...*, s. 58; eadem, *Fonti della Sapienza...*, s. 93; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 33.

dla wyobrażeń sapiencjalnych nimbem, składającym się z dwóch, nałożonych na siebie rombów, w kolorze różu i błękitu²¹⁷.

W podobny sposób zakomponowany został obraz, ukazujący św. Marka (fol. 94'). Pochłoniętemu przygotowującym narzędzi pisarskich ewangelicie towarzyszy smukła postać kobieca, odziana w purpurowy, obszyty złotą taśmą chiton i różowy himation. Podobnie jak na omówionym wyżej artefakcie, na analizowanej miniaturze rzuca się w oczy staranne wymodelowanie szat Sofii, wymykających się poza ograniczoną przestrzeń malowidła. Upersonifikowana Mądrość Boża nachyla się do ucha świętego, lewą ręką wskazując mu leżący na pulpicie kodeks. W prawej dłoni dzierży długie berło. Jej głowę otacza ośmiokątny nimb²¹⁸.

Z ciekawym wariantem interesującego nas w niniejszym szkicu motywu stykamy się na miniaturze, ukazującej Sofię ze św. Łukaszem (fol. 144'). Upostaciowiona Mądrość Boża nie pomaga tu bowiem świętemu w pracy nad tekstem ewangelicznym, lecz zdaje się prowadzić jego rękę podczas pisania ikony Bogurodzicy. Jej sylwetka wpisuje się natomiast doskonale w wypracowany na gruncie czternastowiecznego malarstwa serbskiego, „klasycyzujący” kanon przedstawiania Sofii. Anonimowy ruski (najprawdopodobniej nowogrodzki) artysta precyzyjnie oddał, nawiązujący do antycznej mody greckiej, strój osobowej Mądrości. Sofia ma na sobie szmaragdowy, obszyty złotem chiton (o zawiniętym do łokcia rękawie) oraz zielono-błękitny himation, którego obszerne fałdy zdają się swobodnie powiewać na wietrze. Głowa upersonifikowanej Mądrości Bożej

²¹⁷ G.V. P o p o v, *op. cit.*, s. 280; G.V. P o p o v, A.V. R y n d i n a, *op. cit.*, s. 182; È.S. S m i r n o v a, *Miniatury...*, s. 181, 186, 192; e a d e m, *Licevye rukopisi...*, s. 206, 210; e a d e m, *Fonti della Sapienza...*, s. 38–40; V.G. B r j u s o v a, *op. cit.*, s. 6 (miniatura błędnie zidentyfikowana jako ikona ze zbiorów Rosyjskiego Muzeum Państwowego w Twerze).

²¹⁸ È.S. S m i r n o v a, *Miniatury...*, s. 183, 186, 192–193; e a d e m, *Licevye rukopisi...*, s. 207, 210; e a d e m, *Fonti della Sapienza...*, s. 36; V. S o r o k a t y j, *op. cit.*, s. 284; V.G. B r j u s o v a, *op. cit.*, s. 90.

jest odkryta i otoczona nimbem, złożonym z dwóch rombów w kolorze zielonym i różowym²¹⁹.

Analizując miniatury z Tetraewangeliarza Rogożskiego nie sposób nie dostrzec ich pokrewieństwa z omówionymi wyżej artefaktami, pochodzącymi z obszaru Serbii. Biorąc pod uwagę ożywione kontakty kulturalne Rusi ze Słowiańszczyzną Południową i górą Atos w późnym średniowieczu, wydaje się oczywiste, iż interesujące nas tu malowidła powstały na wzór pewnego, bliżej niezidentyfikowanego zabytku bałkańskiego²²⁰. Być może źródłem inspiracji dla artysty, pracującego nad iluminacją rogożskiego rękopisu, były miniatury z tzw. „ewangeliarza patriarchy Sawy”, znajdującego się w owym czasie w bibliotece monasteru Chilandar na górze Atos²²¹.

W piętnastowiecznych rękopisach ruskich natrafiamy również niekiedy na miniatury, na których Sofia została wyobrażona w towarzystwie Ojców Kościoła. Jednym z tego typu artefaktów jest malowidło, pochodzące z – datowanego na lata 80.–90. XV w. – manuskryptu, zawierającego wybór tekstów, tradycyjnie przypisywanych na chrześcijańskim Wschodzie św. Grzegorzowi z Nazjanzu (РГБ, ф. 304, Троицк. № 137)²²². Miniaturę tę zakomponowano w dość konwencjonalny sposób, niemniej jednak już na pierwszy rzut oka dostrzec można na niej kilka interesujących detali. Grzegorz Teolog siedzi na krześle, trzymając na kolanach otwarty kodeks. Upersonifikowaną Mądrość Bożą usytuowano za jego plecami – nachylając się do ucha świętego, Sofia zdaje się dyktować mu tekst powstającego

²¹⁹ È.S. Smirnova, *Miniatjury...*, s. 184, 186, 190; eadem, *Licevye rukopisi...*, s. 51, 173, 208, 211; eadem, *Fonti della Sapienza...*, s. 38–39, 41–42, 70–71; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 198; V.G. Brjusova, *op. cit.*, s. 91 (miniatura błędnie zidentyfikowana jako ikona ze zbiorów muzeum w Pskowie); A. Deynka, *op. cit.*, s. 76; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 549.

²²⁰ G.V. Popov, *op. cit.*, s. 281; G.V. Popov, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 179; È.S. Smirnova, *Miniatjury...*, s. 186, 188, 192; eadem, *Licevye rukopisi...*, s. 59, 60, 173, 214, 219; eadem, *Fonti della Sapienza...*, s. 40; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 550.

²²¹ È.S. Smirnova, *Licevye rukopisi...*, s. 219; eadem, *Fonti della Sapienza...*, s. 40.

²²² G.V. Popov, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 178; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 503.

na oczach widza traktatu. Zastanawia wygląd zewnętrzny inspiratorki: wyobrażono ją tu z krótkimi włosami, w ciemnobłękitnym chitonie, na który została narzucona jedynie czerwona wstęga, rozwiana za plecami postaci. Głowę upersonifikowanej Mądrości Bożej otacza nimb, złożony z dwóch błękitnych rombów.

O ile ułożenie szat Sofii zdaje się nawiązywać do ikonografii sapien-
cjalnej, znanej nam z wcześniejszych rękopisów ruskich (np. ПГБ, ф. 247, Рогожск. № 138), o tyle u dołu kompozycji odnajdujemy element, przy-
wodzący na myśl omówione wyżej malowidła, zdobiące pendentywy
cerkwi archanioła Michała w Lesnovie. Twórca analizowanej miniatury
pokusił się bowiem o czytelne odwołanie do motywu „Źródła Mądrości”:
spod trzymanego przez Grzegorza z Nazjanzu kodeksu wypływa struga
wody, z której zdają się pic usytuowane w najniższym rejestrze przedsta-
wienia postaci²²³. Omawiany artefakt byłby zatem kolejnym przykładem
przenikania schematów ikonograficznych, wypracowanych na gruncie
malarstwa serbskiego, do sztuki ruskiej. Warto również zauważyć, iż inte-
resująca nas tu kompozycja cieszyła się zapewne u schyłku średniowiecza
pewną popularnością. Jej świadectwem może być chociażby, wykonana
pod koniec XV w., kopia analizowanej miniatury, zamieszczona w ręko-
pisie, zawierającym wybór utworów Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza
Synaity, znajdującym się obecnie w zbiorach biblioteki Uniwersytetu
Moskiewskiego (МГУ, 2Сi 295)²²⁴.

Interesujące wyobrażenie otwiera natomiast, pochodzący z końca
XV w., nowogrodzki rękopis, zawierający wybór kazań papieża Grzegorza
Wielkiego (ПГБ 794, fol. 1’). Biskupa Rzymu przedstawiono tu w towa-
rzystwie archidiakona Piotra, skrupulatnie zapisującego słowa swego
zwierzchnika oraz upersonifikowanej Mądrości Bożej. Figura tej ostatniej
znajduje się za plecami Grzegorza i przypomina zarówno wizerunki Sofii,
charakterystyczne dla malarstwa nowogrodzkiego, jak i omówione wyżej
artefakty, nawiązujące do antycznej ikonografii muz. Upersonifikowaną
Mądrość Bożą wyobrażono na analizowanej miniaturze pod postacią

²²³ V.D. Sarab’janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 505.

²²⁴ G.V. Popov, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 178.

młodej kobiety, odzianej w zielony, obszyty złotą taśmą chiton oraz purpurowy himation. W prawej ręce Sofia dzierży długie berło. Jej głowa jest odkryta i otoczona okrągłym, złotym nimbem. Na uwagę zasługuje jeszcze jeden element – za plecami osobowej Mądrości dostrzec można parę anielskich skrzydeł²²⁵.

Interesującym z punktu widzenia prowadzonych w niniejszej pracy rozważań zabytkiem powinien się również okazać ewangeliarz typu aprakos, spisany w skryptorium monasteru Walaamskiego pod koniec XV w. (БАН, 13.1.26)²²⁶. Zdobią go bowiem miniatury, wykonane najprawdopodobniej w pierwszej ćwierci XVI w., będące – zdaniem wielu badaczy – dokładnymi kopiami lub nawet odrysami malowideł, zamieszczonych na kartach omówionego wyżej Tetraewangeliarza Rogożskiego (РГБ, ф. 247, Рогожск. № 138)²²⁷.

W analizowanym rękopisie odnajdujemy zatem trzy wizerunki upersonifikowanej Mądrości Bożej. Jej figura pojawia się obok przedstawienia św. Mateusza (fol. 72'), Marka (fol. 148') i Łukasza (fol. 195'), podczas gdy Jan Teolog (fol. 1') został wyobrażony w towarzystwie św. Prochora²²⁸. Miniatury te nie różnią się praktycznie żadnym istotnym szczegółem od kompozycji, zdobiących kodeks rogożski. Identyczne jest usytuowanie osób, ułożenie szat Sofii (anonimowy artysta nowogrodzki oddał też sposób, w jaki krańce rozwianego himationu inspiratorki wyfruują poza obręb malowideł), czynności wykonywane przez ewangelistów, a nawet otaczający głowę upersonifikowanej Mądrości Bożej nimb.

²²⁵ O.S. Popowa, *Altrussische Buchmalerei...*, tabl. 47; eadem, *Russian Illuminated Manuscripts...*, tabl. 47.

²²⁶ N.A. Ochotina-Linc, *Rukopisnoe nasledie Valaamskogo monastyryja XV–načala XVII vv.*, TODL 49, 1996, s. 449, 451.

²²⁷ È.S. Smirnova, *Miniatjury...*, s. 180, 182, 199; G.I. Vzdnorov, *Volotovo...*, s. 62; È.S. Smirnova, *Licevye rukopisi...*, s. 231; N.A. Ochotina-Linc, *op. cit.*, s. 451; V. Sorokatyj, *op. cit.*, s. 284; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 33.

²²⁸ È.S. Smirnova, *Miniatjury...*, s. 195–197, 199; eadem, *Licevye rukopisi...*, s. 226–229; N.A. Ochotina-Linc, *op. cit.*, s. 450; V.G. Brjusova, *op. cit.*, s. 90–91 (miniatury błędnie zidentyfikowane jako iluminacje Tetraewangeliarza Rogożskiego).

Cechą różnicującą iluminacje obu manuskryptów jest natomiast sposób wymodelowania postaci. Podczas gdy na miniaturach z Tetraewangeliarza Rogożskiego sylwetki Sofii sprawiają wrażenie nienaturalnie wydłużonych, na malowidłach z rękopisu БАН, 13.1.26 proporcje figur nie ulegają już zachwianiu, a osobowa Mądrość zdaje się być kobietą o dość masywnej, niemal „posągowej” budowie. Autor miniatur, zdobiących ewangeliarz z monasteru Właamskiego, posłużył się również odmienną gamą kolorów. Na fol. 72’ upersonifikowana Sofia ma na sobie jasnobłękitny chiton, ozdobiony wokół szyi złotą taśmą i jaskrawo pomarańczowy himation. Na miniaturze, przedstawiającej scenę inspiracji św. Marka (fol. 148’) nadano Mądrości Bożej postać młodej kobiety, odzianej w purpurowy chiton, ozdobiony złotą wstęgą oraz fioletowo-błękitny himation. Na fol. 195’ Sofia pojawia się natomiast w zielonym, obszytym wokół szyi złotą materią chitonie i niebieskim himationie. Na wszystkich trzech miniaturach wokół głowy upersonifikowanej Mądrości Bożej widoczny jest nimb, złożony z dwóch rombów, barwy błękitnej i czerwonej. Stopy Sofii nieodmiennie okrywają złote buty.

Z początku XVI stulecia pochodzi jeszcze jeden interesujący artefakt: nowogrodzka miniatura, zdobiąca najprawdopodobniej pierwotnie ewangeliarz typu aprakos, w XIX w. wyjęta z kodeksu i zamieniona w ikonę (przycięta i przyklejona do drewnianego kowczega). Aktualnie znajduje się w zbiorach muzeum im. Andrzeja Rublowa w Moskwie (КП 5318). Odnajdujemy na niej przedstawienie Sofii i św. Marka. Kompozycja wykazuje pewne podobieństwo do malowideł, zamieszczonych na kartach omówionych wyżej ewangeliarzy nowogrodzkich (РГБ, ф. 247, Рогожск. № 138, fol. 94’ oraz БАН, 13.1.26, fol. 148’): ewangelista zdaje się być niemal całkowicie pochłonięty przygotowaniem narzędzi pisarskich, podczas gdy upersonifikowana Mądrość Boża, stojąc za jego plecami, lewą ręką wskazuje na otwarty kodeks, leżący na pulpicie, umiejscowionym z prawej strony obrazu. Zarówno szaty, jak i towarzyszące jej wyobrażeniu atrybuty, sprawiają wrażenie skopiowanych z którejś z przeanalizowanych wyżej miniatur. Sofia ma na sobie ciemnozielony chiton obszyty wokół szyi złotą taśmą oraz purpurowy himation. W prawej ręce dzierży

berło. Głowa upostaciowionej Mądrości jest odkryta i otoczona nimbem, składającym się z dwóch rombów zielonej barwy²²⁹.

Wśród miniatur, zdobiących rękopisy ruskie datowane na XVI w., wskazać można jeszcze kilka przedstawień, zawierających wyraźne nawiązania do schematu ukazywania upersonifikowanej Mądrości Bożej, zaprezentowanego na iluminacjach, pochodzących z Tetraewangeliarza Rogożskiego. Engelina Smirnova utrzymuje, iż dekoracja malarska kodeksu РГБ, ф. 247, Порожск. № 138 zainspirowała twórców kilku szesnastowiecznych manuskryptów. Spośród nich na szczególną uwagę zasługują, zdaniem badaczki, omówiony wyżej rękopis БАН, 13.1.26 oraz dwa ewangeliarze: pochodzący z połowy XVI w. kodeks ze zbioru V.V. Egorova (РГБ, ф. 98, № 77)²³⁰ oraz manuskrypt moskiewski, подарowany w 1568 r. monasterowi Gołutwińskiemu (БАН, 17.4.17)²³¹. Warto w tym miejscu podkreślić, iż ikonograficzne analogie, dostrzegalne na miniaturach, zdobiących wymienione wyżej rękopisy, nie ograniczają się jedynie do sposobu przedstawienia figury Sofii. Interesującą kwestią jest również fakt, iż na wszystkich tych artefaktach św. Łukasz został wyobrażony w roli artysty, tworzącego ikonę Bogurodzicy.

Na miniaturach frontypisowych, zdobiących tetraewangeliarz БАН, 17.4.17 Sofia pojawia się trzykrotnie, w towarzystwie św. Mateusza (fol. 23'), Marka (fol. 228') i Łukasza (fol. 371'). Jan Teolog został natomiast przedstawiony – w nawiązaniu do dość rozpowszechnionej na Rusi w tym okresie tradycji ikonograficznej – ze św. Prochosem (fol. 616'). Na malowidle, umieszczonym na karcie 23' kodeksu, widzimy upersonifikowaną Mądrość Bożą, stojącą za plecami, pochylonego nad zwojem pergaminu, ewangelisty. Sofię okrywa biały chiton, obszyty wokół szyi szeroką złotą taśmą, ozdobioną dwoma ciemnoczerwonymi kamieniami. Swobodnie spływający z prawego ramienia i rozwiany za plecami

²²⁹ V. Sorokatyj, *op. cit.*, s. 284; V.G. Brjusova, *op. cit.*, s. 11 (artefakt błędnie zidentyfikowany jako miniatura, pochodząca z Tetraewangeliarza Rogożskiego); A. Tradigo, *op. cit.*, s. 259.

²³⁰ È.S. Smirnova, *Miniatury...*, s. 203; eadem, *Licevye rukopisi...*, s. 227, 232.

²³¹ È.S. Smirnova, *Miniatury...*, s. 203; eadem, *Licevye rukopisi...*, s. 226, 227, 232.

himation jest barwy jasnorożowej. Odkrytą głowę uosobionej Mądrości zdobią pukle ciemnobrązowych włosów, błękitna opaska oraz ośmiokątny, czerwono-zielony nimb. Stopy Sofii okrywają sandały. Inspiratorka lewą ręką wskazuje na trzymany przez świętego na kolanach zwój, w prawej zaś dzierży niewielkich rozmiarów, jaskrawoczerwony przedmiot (być może przybór do pisania).

W scenie inspiracji św. Marka (fol. 228') ponownie odnajdujemy Sofię za plecami ewangelisty. Okrywający ją chiton jest różowy i obszyty złotymi wstążkami (wokół szyi, na krańcach rękawów i na samym dole). Szatę wierzchnią stanowi natomiast biały, dość niedbale zarzucony na ramię himation. Na stopach upersonifikowanej Mądrości Bożej dostrzegamy złote buty, wokół odkrytej głowy zaś – nimb, złożony z dwóch rombów, barwy czerwonej i błękitnej.

Na miniaturze frontysepisowej, znajdującej się na fol. 371', Sofia pomaga natomiast św. Łukaszowi pisać ikonę, przedstawiającą Bogurodnicę. Stojąc za plecami ewangelisty, lewą ręką wskazuje na obraz. Okrywa ją biały chiton, ozdobiony wokół szyi i na krańcach rękawów złotymi taśmami, haftowany we wzór, przypominający kształtem kwiaty lilii. Śnieżnobiałą jest również spowijający upersonifikowaną Mądrość himation. Głowę Sofii zdobią bujne ciemnobrązowe włosy, splecione w warkocz i podtrzymywane opaską oraz ośmiokątny, czerwono-zielonkawy nimb. Stopy okrywają złote buty.

Katalog szesnastowiecznych manuskryptów ruskich, których iluminacje powstały pod mniej lub bardziej bezpośrednim wpływem malowideł, zdobiących karty kodeksu ПГБ, ф. 247, Порожск. № 138, poszerzyć można o jeszcze jeden, mało znany zabytek, tj. tetraewangeliarz, aktualnie będący częścią kolekcji muzeum w Ermitażu (ЭРБ-32). Zachowały się wszystkie, umiejscowione w nim pierwotnie, miniatury frontysepisowe. Figura upersonifikowanej Mądrości Bożej pojawia się na dwóch spośród nich, towarzysząc przedstawieniu św. Mateusza (fol. 10') oraz św. Łukasza

(fol. 145'). Ewangelści Marek (fol. 93') i Jan (fol. 234') zostali natomiast wyobrażeni – co niezwykle ciekawe – samotnie²³².

Scena inspiracji św. Mateusza (fol. 10') została zakomponowana niezwykle konwencjonalnie: ewangelista siedzi, trzymając oburącz zwój pergaminu, Sofia natomiast stoi za nim. Okrywają ją złocisto-zielone szaty: chiton z krótkim rękawem i himation. W prawej ręce dzierży berło. Jej głowa jest nieprzysłonięta i otoczona nimbem, na który składają się dwa romby: czerwony i błękitny²³³. W podobny sposób ukazano upersonifikowaną Mądrość Bożą na miniaturze, wyobrażającej św. Łukasza (fol. 145'). Jej postać znajduje się za plecami skupionego na pisaniu ewangelisty. Wyobraźnia artysty odziała tu Sofię w szmaragdowy, obszyty złotą taśmą chiton i purpurowy himation. Jej głowę otacza czerwono-zielony, ośmiokątny nimb. W prawej dłoni inspiratorka trzyma berło²³⁴.

Przegląd zabytków iluminatorstwa ruskiego, zawierających rozwinięcie motywu upersonifikowanej Mądrości Bożej, zamyka miniatura, pochodząca z Ewangeliarza Ananiewskiego – starodruku, wykonanego na przełomie XVI i XVII w. (ПГБ, F. 1.35). Wśród zdobiących go obrazów odnajdujemy bowiem kompozycję, wyraźnie nawiązującą do przeanalizowanych wyżej wyobrażeń: skoncentrowanemu na pracy św. Markowi towarzyszy zagadkowa postać kobieca. Usytuowana za plecami ewangelisty, prawą dłoń kładzie na jego ramieniu. Spowijają ją jasne szaty, a głowę otacza ośmiokątny nimb. Zamieszczona nad figurą inskrypcja (СѢИ ДѢВЪ) zdaje się jednak sugerować, iż mamy w tym przypadku do czynienia nie z wizerunkiem Sofii, lecz – przedstawionego antropomorficznie – Ducha Świętego²³⁵.

²³² A.S. Koscova, *Drevnerusskaja živopis' v sobranii Ėrmitaža. Ikonopis', knižnaja miniatjura i ornamentika XIII–načalo XVII v.*, Sankt-Peterburg 1992, s. 464–466.

²³³ A.S. Koscova, *op. cit.*, s. 444.

²³⁴ A.S. Koscova, *op. cit.*, s. 447.

²³⁵ A.N. Svirin, *Iskusstvo knigi Drevnej Rusi XI–XVII vv.*, Moskva 1964, s. 269; V.D. Sarab'janov, Ė.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 683.

Z zaprezentowanego wyżej przeglądu źródeł ikonograficznych wysnuć można jeszcze jeden zasadniczy wniosek: w sztuce ruskiej – podobnie jak w twórczości Słowian prawosławnych na Bałkanach – motyw upostaciowionej Mądrości Bożej zdaje się ograniczać do jedynie dwóch form artystycznego wyrazu – miniatur zdobiących manuskrypty i malowideł ściennych. Pora zatem postawić pytanie, czy istnieją ikony wschodniosłowiańskie, przedstawiające upersonifikowaną Sofię w roli inspiratorki ewangelistów. Okazuje się, że do naszych dni dotrwało kilka tego typu artefaktów. Najwcześniejsze z nich zostały wykonane w drugiej połowie XV w. w Twerze.

Na ikonie, stanowiącej pierwotnie fragment carskich wrót, obecnie zaś znajdującej się w kolekcji Muzeum Rosyjskiego w St. Petersburgu (ГРМ, инв. држ. 1408), upostaciowioną Mądrość Bożą wyobrażono w towarzystwie św. Mateusza²³⁶. Sofia stoi przed obliczem ewangelisty, najprawdopodobniej prowadząc z nim ożywiony dialog. W prawej dłoni trzyma otwarty kodeks, lewą wyciąga zaś w kierunku świętego. Podobnie jak na omówionych wyżej miniaturach, spowijają ją szaty o wyraźnie „klasycyzującym” kroju: zielony chiton z krótkim rękawem, obsztyty złotą taśmą oraz biały, starannie udrapowany himation, którego obwite fałdy spływają swobodnie z tyłu postaci. Głowa Sofii jest odkryta i ozdobiona misternie trefioną fryzurą. Otacza ją nimb, złożony z dwóch szmaragdowo-zielonych rombów. Przedstawieniu towarzyszy napis: $\text{ПРМДТ.БЖЫА.ІСЪ.ХВА}$ (Пр[ε]м[υ]д[ρ]ст[ь] Б[о]жьѧ І[исυ]съ Х[ри]ст[о]ва – *Mądrość Boża Jezusa Chrystusa*)²³⁷.

²³⁶ G.V. Попов, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 177, 184, 315; È.S. Smirnova, *Miniatury...*, s. 188; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 455; È.S. Smirnova, *Licevye rukopisi...*, s. 219; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 597; L. Lišic, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 11; A. Mal'ceva, *op. cit.*, s. 282; L. Lišic, *Premudrost'...*, s. 141; *Pravoslavnaja ikona...*, s. 134; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 512–513; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 258.

²³⁷ G.V. Попов, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 315–316; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 455–456; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 597; L. Lišic, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 11; A. Mal'ceva, *op. cit.*, s. 282; L. Lišic, *Premudrost'...*, s. 141; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 283.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na miejsce i okoliczności powstania analizowanego zabytku. Pojawienie się interesującego nas tu motywu na ikonie twerskiej świadczy niezbicie o oddziaływaniu sztuki nowogrodzkiej na inne centra malarstwa ruskiego. Poszukując źródeł inspiracji dla omawianego wyobrażenia na miniaturach, zdobiących rękopisy, powstające na terytorium Nowogrodu Wielkiego (np. słynny Tetraewangeliarz Rogożski), nie wolno jednak przeoczyć faktu, iż na omawianej kompozycji odnaleźć można także kilka elementów nowatorskich, nieznajdujących analogii w nowogrodzkim malarstwie kodeksowym. Na plan pierwszy wysuwa się tu zwłaszcza usytuowanie postaci: na ikonie twerskiej upersonifikowana Mądrość Boża znajduje się przed postacią ewangelisty, a nie – jak miało to miejsce na większości przedstawionych wyżej artefaktów – za jego plecami²³⁸.

Należy podkreślić jeszcze jedną kwestię: analizowana ikona stanowiła pierwotnie fragment carskich wrót. Być może mamy tu więc do czynienia z jedną z najwcześniejszych, znanych nam prób włączenia motywu upersonifikowanej Mądrości Bożej w program ikonostasu ruskiego.

Interesujący nas w niniejszym rozdziale motyw ikonograficzny odnajdujemy także na innej ikonie, napisanej w drugiej połowie XV w. w którymś z warsztatów twerskich²³⁹. Zabytek ten, pierwotnie stanowiący kwatere carskich wrót, wykonanych dla monasteru Zaśnięcia Bogurodzicy (tzw. „Otroczego”) w Twerze²⁴⁰ lub też cerkwi Narodzenia NMP w Jamskiej

²³⁸ G.V. Popov, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 184; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 513.

²³⁹ G.V. Popov, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 312; L.M. Evseeva, I.A. Kočetkov, V.N. Sergeev, *Živopis' drevnej Tveri*, Moskva 1983, tabl. 66; È.S. Smirnova, *Miniatjiry...*, s. 188; *Muzej Drevnerusskogo Iskusstva imeni Andreja Rubleva*, red. A.A. Saltykov, Leningrad 1989, s. 243, tabl. 18–19; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 597; A. Mal'ceva, *op. cit.*, s. 282; G.V. Popov, *Carskie vrata. Levaja stvorka*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 280 (włoskojęzyczna wersja artykułu w: *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 312); *Pravoslavnaja ikona...*, s. 133.

²⁴⁰ G.V. Popov, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 312; L.M. Evseeva, I.A. Kočetkov, V.N. Sergeev, *op. cit.*, tabl. 66; È.S. Smirnova, *Miniatjiry...*, s. 188; A. Mal'ceva, *op. cit.*, s. 282.

Słobodzie tegoż miasta²⁴¹, aktualnie jest częścią kolekcji muzeum im. Andrzeja Rublowa (КП 17/431)²⁴².

Sofia została tu ukazana w podobny sposób, jak miało to miejsce na ikonie ГРМ, инв. држ. 1408 – jej postać pojawia się przed obliczem pochylonego nad pracą św. Łukasza. W lewej ręce upersonifikowana Mądrość Boża trzyma otwarty kodeks, prawą zaś wyciąga w stronę ewangelisty. Okrywa ją błękitno-zielony chiton, obsyty złotą wstęgą i purpurowy, rozwiany za plecami himation. Analogiczne barwy pojawiają się w romboidalnym, ośmiokątnym nimbie, otaczającym głowę inspiratorki. Wizerunkowi towarzyszy niepozostawiający żadnych wątpliwości interpretacyjnych napis: *премѣрость бѣжа* (Прем[ѣ]рость Б[о]жьа)²⁴³.

Upersonifikowana Mądrość Boża pojawia się również na dwóch ikonach, będących kwaterami carskich wrót, wykonanych w bliżej niezidentyfikowanym warsztacie nowogrodzkim lub twerskim w XVI w. Zabytek ten znajduje się obecnie w zbiorach Muzeum Rosyjskiego w St. Petersburgu (ГРМ, инв. држ. 1521 а, б)²⁴⁴. Sofię na wzmiankowanym artefakcie wyobrażono w towarzystwie św.św. Mateusza i Łukasza. Co ciekawe, ostatni z wymienionych ewangelistów ukazany tu został w roli artysty, piszącego ikonę Bogurodzicy²⁴⁵.

Podczas pracy nad wizerunkiem Matki Bożej przedstawiono wspomnianego świętego także na pochodzącej z XVI–XVII w. ikonie, znajdującej się pierwotnie w cerkwi św. Łukasza w Opoczkach, obecnie zaś

²⁴¹ G.V. Попов, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 312; *Muzej Drevnerusskogo Iskusstva...*, s. 243; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 598; G.V. Попов, *Carskie vrata...*, s. 280.

²⁴² G.V. Попов, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 312; L.M. Evseeva, I.A. Kočetkov, V.N. Sergeev, *op. cit.*, tabl. 66; *Muzej Drevnerusskogo Iskusstva...*, s. 243; G.V. Попов, *Carskie vrata...*, s. 280.

²⁴³ G.V. Попов, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 313; L.M. Evseeva, I.A. Kočetkov, V.N. Sergeev, *op. cit.*, s. 34; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 455; G.V. Попов, *Carskie vrata...*, s. 280.

²⁴⁴ G.V. Попов, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 315; È.S. Smirnova, *Miniatjury...*, s. 188; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 598; A. Mal'ceva, *op. cit.*, s. 282.

²⁴⁵ G.V. Попов, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 315; È.S. Smirnova, *Miniatjury...*, s. 188; A. Mal'ceva, *op. cit.*, s. 282.

przechowywanej w muzeum w Pskowie²⁴⁶. Upostaciowioną Mądrość Bożą usytuowano tu za plecami ewangelisty. Widzimy, jak nachyla się do ucha Łukasza, prawą dłonią wskazując na pisaną przez niego ikonę. Szaty Sofii są śnieżnobiałe, a odkrytą głowę otacza złoty nimb, złożony z dwóch rombów i okręgu. Za plecami upostaciowionej Mądrości dostrzegalna jest para ciemnopiórych skrzydeł²⁴⁷.

Motyw ikonograficzny, ukazujący upersonifikowaną Mądrość Bożą w roli swoistej „chrześcijańskiej muzy”, zsyłającej natchnienie na ewangelistów, starotestamentowych władców Izraela i wybranych Ojców Kościoła, jest niemal stale obecny w sztuce wschodniochrześcijańskiej w VI–XVI w. Zbierając i katalogując wyobrażenia Sofii w malarstwie bizantyńsko-słowiańskim należy jednak zachować szczególną ostrożność. Przede wszystkim warto mieć na uwadze fakt, iż identyfikacja postaci, przedstawionych na wielu spośród przywołanych wyżej artefaktów, jest kwestią budzącą wątpliwości. Kanony ukazywania osobowej Mądrości Bożej były bowiem w sztuce bizantyńskiej aż do X w. zbieżne ze schematem wyobrażania Bogurodzicy i świętych. W epoce tzw. „renesansu macedońskiego” wizerunki Sofii nie różniły się natomiast praktycznie niczym od żeńskich personifikacji innych pojęć abstrakcyjnych. Nierzadkie były również przypadki nakładania się wzorców obrazowania uosobionej Mądrości Bożej i Ducha Świętego (np. Cod. slav. 4, fol. 7'). Wyjątkowo sceptycznie należy też podchodzić do utrwalonych w literaturze przedmiotu interpretacji anielskich figur, towarzyszących wizerunkom św. Mateusza: niekiedy wprost niemożliwe jest ostateczne rozwikłanie kwestii, czy na danym artefakcie ewangelista ten został przedstawiony ze swym symbolem, czy też z uskrzydloną Sofią (np. ewangeliarz z monasteru Iviron nr 548, fol. 17').

Doskonały przykład wyobrażenia, mogącego wprowadzić badacza w błąd, stanowi miniatura, usytuowana na karcie 9' Ewangeliarza

²⁴⁶ Pskov. *Art Treasures and Architectural Monuments 12th–17th centuries*, ed. S. Yamshchikov, Leningrad 1978, tabl. 38; G.V. Popov, A.V. Ryndina, *op. cit.*, s. 316; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 456; È.S. Smirnova, *Licevye rukopisi...*, s. 227.

²⁴⁷ D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 456.

Wołyńskiego, wykonanego w pierwszej połowie XVI w. (PHБ, F.I.13). Zamieszczono tu dość konwencjonalną kompozycję – pochylonemu nad kartą pergaminu św. Mateuszowi towarzyszy figura anioła, odzianego w purpurowy chiton i zielonkawą himation, o głowie otoczonej okrągłym nimbem²⁴⁸. Na artefakcie tym nie znajdujemy zatem żadnych elementów, które umożliwiałyby jednoznaczne rozstrzygnięcie kwestii, kim jest pojawiająca się obok świętego postać. Dopiero zapoznanie się z pozostałymi miniaturami frontyśpisowymi, zdobięcymi kodeks, pozwala stwierdzić, iż w rękopisie tym ewangeliści przedstawieni zostali nie z Sofią, lecz z tzw. istotami tetramorficznymi. Mateuszowi towarzyszy zatem anioł.

Jeszcze bardziej niejednoznaczne jest przedstawienie, utrwalone na miniaturze, zdobięcej czternastowieczny rękopis bizantyński, aktualnie przechowywany w zbiorach Biblioteki Narodowej w Atenach (nr 151). Na karcie 3' zabytku odnajdujemy wizerunek św. Mateusza w towarzystwie uskrzydłonej postaci. Towarzysząca wyobrażeniu inskrypcja nakazuje jednak przyjąć, iż mamy tu do czynienia nie tyle z figurą upersonifikowanej Mądrości Bożej czy też symbolem ewangelisty, ile – przedstawieniem anioła, przekazującego świętemu natchnienie²⁴⁹.

Identyfikację poszczególnych wyobrażeń ułatwiają niekiedy inskrypcje, zamieszczone obok interesujących nas postaci. Tu jednak zaobserwować można ciekawą prawidłowość: na miniaturach bizantyńskich widnieje zazwyczaj jedynie napis Σοφία, sugerujący odbiorcy, iż ma on do czynienia raczej z wyobrażeniem upersonifikowanej cnoty, niż – wizerunkiem osobowej Mądrości Bożej (np. Gr. 139, fol. 7'; PHБ, рреч. 269, fol. 3; *Codex Vaticanus Palatinus graecus* 381, fol. 2'). Inskrypcje, niepozostawiające żadnych wątpliwości interpretacyjnych, pojawiają się natomiast dopiero w sztuce ruskiej u schyłku XV w. (np. ikona КП 17/431).

²⁴⁸ Ja.P. Z a p a s k o, *Pamjatki kniżkovogo mistectva. Ukraïns'ka rukopisna kniga*, L'viv 1995, s. 331–332.

²⁴⁹ Co ciekawe, na miniaturach, zdobięcych omawiany rękopis, również inni ewangeliści zostali przedstawieni w towarzystwie osób przekazujących im natchnienie: Marka inspiruje św. Piotr (fol. 88'), a Łukasza – św. Paweł (fol. 143'). Jana Teologa wyobrażono natomiast tradycyjnie z uczniem Prochozem (fol. 23'). G. G a l a v a r i s, *The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels*, Wien 1979, s. 61–62, tabl. 37–40.

Jakie elementy pozwalają zatem przypuszczać, iż analizowany przez nas zabytek zawiera wyobrażenie upostaciowionej Mądrości Bożej? Podpowiedzi udzielają zazwyczaj utarte kanony obrazowania. W sztuce bizantyńskiej w VI–X w. Sofię przedstawiano pod postacią kobiety, odzianej w maforion. Przełom w kształtowaniu się ikonografii sapiencjalnej dokonał się natomiast w malarstwie kodeksowym epoki „renesansu macedońskiego”. Od X–XI w. upersonifikowana Mądrość Boża zaczęła być ukazywana z odkrytą głową, w stroju wyraźnie stylizowanym na antyczną modę grecką (chiton, himation, sandały, włosy upięte w kok i podtrzymywane wstążkami). Na początku XIV stulecia ten typ wizerunku upowszechnił się – najprawdopodobniej za pośrednictwem modeli, zaczerpniętych wprost z iluminacji rękopisów greckich z X–XI w. – w serbskim malarstwie freskowym i miniaturowym. W drugiej połowie XIV w. przeniknął na Ruś – być może za sprawą twórców, przesiedlających się z Bałkanów na wschód Europy (tzw. „drugi wpływ południowosłowiański”) lub też wskutek ożywionych kontaktów Słowiańszczyzny Wschodniej ze wspólnotą monastyczną na górze Atos.

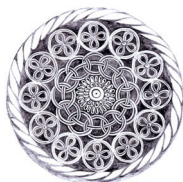
Godne odnotowania są również atrybuty, towarzyszące przedstawieniom Sofii. Już na najwcześniejszych wizerunkach pojawia się symbolika, nasuwająca skojarzenia z aktywnością intelektualną: upersonifikowana Mądrość Boża często dzierży w dłoniach księgę, w postaci kodeksu lub zwoju. Na wielu artefaktach z VI–XVI w. odnajdujemy również elementy, tradycyjnie kojarzone we wschodniochrześcijańskim kręgu kulturowym z władzą cesarską (purpurowe szaty i buty, diadem, berło). Stałym emblematem w ikonografii sapiencjalnej jest też nimb. Początkowo ma on klasyczny, okrągły kształt, a w XIV–XV w. upowszechnia się jego bardziej wyrafinowany wariant, w postaci dwóch nałożonych na siebie rombów. Co ciekawe, z tego typu aureolą stykamy się tylko w sztuce serbskiej i ruskiej, w przypadku wizerunków upersonifikowanej Mądrości Bożej oraz (niekanonicznych) przedstawień Boga Ojca. Relatywnie późno (XIII w.) Sofia zaczyna być natomiast ukazywana z anielskimi skrzydłami.

Warto również zwrócić uwagę na fakt, iż upostaciowiona Mądrość Boża wyobrażana jest zawsze w towarzystwie świętych mężów. Na miniaturach,

zdobiących rękopisy bizantyńskie, odnajdujemy ją zazwyczaj obok starotestamentowych władców Izraela (Dawida i Salomona). Na gruncie słowiańskim zdecydowanie najczęściej pojawia się u boku trzech ewangelistów: Mateusza, Marka i Łukasza. O wiele rzadziej spotkać ją można na przedstawieniach Jana Teologa – dysproporcja ta wynika zapewne z rozpowszechnionej w sztuce wschodniochrześcijańskiej tradycji ukazywania tego świętego z uczniem Prochosem. Wspomniane zjawisko można zaobserwować na wielu artefaktach: na miniaturach z ewangeliarzy serbskich (13/572; CAHY 69) i ruskich (m.in. ПГБ, ф. 247, Порожск. № 138; БАИ, 13.1.26, БАИ, 17.4.17), a także na malowidłach cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy na Wołotowym Polu Sofia pojawia się obok figur Mateusza, Marka i Łukasza, podczas gdy Janowi towarzyszy św. Prochor. Swoisty wyjątek od ogólnie przyjętej reguły stanowią wyobrażenia upersonifikowanej Mądrości Bożej w towarzystwie Ojców Kościoła (Jana Chryzostoma, Grzegorza z Nazjanzu, Bazylego Wielkiego, Atanazego Aleksandryjskiego, papieża Grzegorza). Na przedstawieniach tego typu obecny jest również niekiedy motyw tzw. „Źródła Mądrości”, zwizualizowanego w formie potoku bądź studni.

Na zakończenie warto jeszcze zastanowić się nad kwestią, z jakiego rodzaju źródłami mamy do czynienia w przypadku ikonografii sapiencjalnej. W sztuce bizantyńskiej motyw Sofii, przekazującej natchnienie chrześcijańskim twórcom, obecny jest niemal wyłącznie w malarstwie kodeksowym. W kulturze serbskiej wizerunki tego typu pojawiają się zarówno na miniaturach, zdobiących rękopisy, jak i w programie ikonograficznym wystroju wnętrza cerkwi i monasterów. Poczynając od XIV w. wyobrażenia Sofii, towarzyszącej ewangelistom, umieszczane są zazwyczaj na pendentywach, pod główną kopułą świątyni. Z obszaru Rusi znamy tylko jeden przykład wykorzystania interesującego nas tu motywu w malarstwie freskowym (polichromia cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy na Wołotowym Polu). O wiele więcej materiału dostarcza natomiast analiza miniatur, zdobiących rękopisy nowogrodzkie i moskiewskie, pochodzące z XIV–XVI. U schyłku XV stulecia pojawiają się również pierwsze ikony z przedstawieniem Sofii.

Uczta u Pani Mądrości (Prz 9, 1–6). Dzieje motywu w piśmiennictwie i sztuce obszaru *Slavia Orthodoxa*



Z przeprowadzonych w poprzednim rozdziale rozważań wynika, iż kanon przedstawiania upersonifikowanej Mądrości Bożej rozwinął się w malarstwie bizantyńskim w oparciu o wzorce, zaczerpnięte ze sztuki antycznej. W tym miejscu warto natomiast postawić pytanie o genezę literackich wizerunków Sofii, pojawiających się w piśmiennictwie obszaru *Slavia Orthodoxa* już od IX w. Z całą pewnością za źródło inspiracji dla tych obrazów – z których najstłynniejszym jest bezsprzecznie opis snu siedmioletniego Konstantyna–Cyryła, zamieszczony na kartach żywotu obszernego tego świętego¹ – należy uznać przekaz Ksiąg Sapiencjalnych Starego Testamentu.

¹ D. Češmedžiev, *Sofija – Premādrost Božija v kirilo-metodievskija agiografski cikāl*, Pbg 23.1, 1999, s. 67; idem, *Sofija – Premudrost' Bož'ja v kirillo-mefodievskom agiografičeskom cikale*, BHR 28, 2000, s. 20; M. Osterrieder, *Das Land der Heiligen Sophia: das Auftauchen des Sophia-motiv in der Kultur der Ostslaven*, WSA 50, 2002, s. 10–11.

Wśród znawców zagadnienia dominuje pogląd, iż dwie z nich (Księga Przysłów i Mądrość Syracha) zostały przetłumaczone na język staro-cerkiewno-słowiański bardzo wcześnie, bo już w IX stuleciu. Tradycja hagiograficzna, ukształtowana w IX–XII w., przypisywała św. Metodemu przekład wszystkich kanonicznych tekstów starotestamentowych, z wyłączeniem Ksiąg Machabejskich². W 15. rozdziale żywotu obszernego arcybiskupa Moraw, spisane najprawdopodobniej w drugiej połowie IX w., czytamy: прѣложи въ брѣзѣ всѣ кѣнигы испльнь, рѣзѣ Макави, отъ Грьчьска ѣзыка въ словѣньскѣ³. O zakrojonej na szeroką skalę działalności translatorycznej tego świętego informuje nas również Jan Egzarcha we wstępie do staro-cerkiewno-słowiańskiego tłumaczenia dzieł teologicznych Jana Damasceńskiego, a także anonimowi autorzy żywotu prologowego Braci Soluńskich i żywotu krótkiego św. Metodego⁴.

Co więcej, obszerne fragmenty Księgi Przysłów zachowały się do naszych dni w obrębie trzech najstarszych istniejących staro-cerkiewno-słowiańskich paremijników, tj. ksiąg liturgicznych, zawierających czytania ze Starego Testamentu. W tzw. Paremijniku Grigorowicza, rękopisie starobułgarskim, datowanym na przełom XII i XIII w., przechowywanym obecnie w Rosyjskiej Bibliotece Państwowej w Moskwie (РГБ, Григ. № 2, М. 1685)⁵ wyodrębnić można 28 paremii z interesującej nas tu księgi:

² J. Vašica, *Literární památky epochy Velkomoravské 863–885*, Praha 1966, s. 30; D. Angelov, *Vizantija. Duchovna kultura*, Stara Zagora 1994, s. 279; T. Slavova, *Rannata prevodna i originalna bǎlgarska literatura: žanrov i tematičen obchvat. Biblejski prevodi*, [in:] *Istorija na bǎlgarskata srednovekovna literatura*, red. A. Miltanova, Sofija 2008, s. 96–97.

³ *Żywot Metodego*, s. 228–229 (tłum. T. Leher-Spławiniński, s. 118).

⁴ T. Slavova, *op. cit.*, s. 96–97.

⁵ J. Vašica, *op. cit.*, s. 31; A.A. Alekseev, O.P. Lichačeva, *Biblija*, [in:] *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi (XI – pervaja polovina XIV v.)*, red. D.S. Lichačeva, Leningrad 1987, s. 72; A.A. Alekseev, *Kirillo-mefodievskoe perevodčeskoe nasledie i ego istoričeskie sud'by. Perevody sv. Pisanija v slavjanskoj piš'mennosti*, [in:] *Istorija, kul'tura, etnografija i fol'klor slavjanskich narodov. X Meždunarodnyj Sezđ Slavistov. Sofija, sentjabr' 1988 g. Doklady sovetskoj delegacii*, red. I.I. Kostjuško, Moskva 1988, s. 125; Z. Ribarova, Z. Chauptova, *Grigorovičev parimejnik. Tekst so kritički aparat*, Skopje 1998, s. I, IV.

Prz 1, 1–20 (fol. 14'/28–15'/9), Prz 1, 20–33 (fol. 16'/24–17/20), Prz 2, 1–20 (fol. 18/25–18'/21), Prz 3, 1–18 (fol. 20/2–20'/3), Prz 3, 19–34 (fol. 22/27–22'/20), Prz 3, 34–4, 22 (fol. 24/7–24'/11), Prz 4, 20–5, 15 (fol. 25'/11–26/22), Prz 5, 15–6, 3 (fol. 27/25–27'/18), Prz 6, 20–7, 1 (fol. 29'/27–30/27), Prz 8, 1–21 (fol. 32/14–32'/16), Prz 8, 22–30 (fol. 103/29–103'/16), Prz 8, 32–9, 11 (fol. 34, 1–33), Prz 10, 1–22 (fol. 36/5–36'/14), Prz 11, 28–12, 6 (fol. 38, 1–18), Prz 12, 8–22 (fol. 39'/24–40/24), Prz 12, 23–13, 9 (fol. 41'/12–42/10), Prz 13, 19–14, 6 (fol. 43/20–43'/13), Prz 14, 15–26 (fol. 44'/13–45/20), Prz 14, 27–15, 4 (fol. 46'/11–47/8), Prz 15, 7–19 (fol. 48/27–48'/22), Prz 15, 20–16, 9 (fol. 49'/28–50/22), Prz 16, 17–33 (fol. 51'/16–52/24), Prz 17, 17–18, 5 (fol. 53'/24–54/29), Prz 19, 16–25 (fol. 56'/28–57/15), Prz 21, 3–21 (fol. 58/26–58'/28), Prz 21, 23–22, 4 (fol. 60'/26–61/22), Prz 23, 15–24, 5 (fol. 62'/2–63/22), Prz 31, 8–31 (fol. 65'/17–66/30)⁶. Podobny zestaw cytatów znajduje się również w bułgarskim Paremijskim Łobkowskim (1294–1320 r.) oraz reprezentującym ruską redakcję języka staro-cerkiewno-słowiańskiego Paremijskim Zachariewskim (1271 r.)⁷.

Obszerne fragmenty Mądrości Syracha zostały natomiast włączone w obręb *Zbornika Symeona – Światostawa* z 1073 r. i *Zbornika Światostawa* z 1076 r.⁸ Warto również zauważyć, że tekst obu interesujących nas tu ksiąg odnajdujemy na kartach rękopisu PHB, F.I.461, przechowywanego w Rosyjskiej Bibliotece Narodowej w St. Petersburgu. Zdaniem Svetliny Nikolovej manuskrypt ten stanowi najstarszą, zachowaną do naszych dni próbę zebrania w jednym kodeksie możliwie wszystkich, dostępnych średniowiecznemu skrybie, tekstów starotestamentowych⁹. Rękopis

⁶ Z. Ribarova, Z. Chaupтова, *op. cit.*, s. 445–447.

⁷ J. Vašica, *op. cit.*, s. 31; A.A. Aleksejev, *op. cit.*, s. 125; Z. Ribarova, Z. Chaupтова, *op. cit.*, s. VI–VII, 445–447.

⁸ G.P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, vol. II, *The Middle Ages. The 13th to the 15th centuries*, Cambridge 1966, s. 75; O.V. Tvorogov, *Drevnerusskaja knižnost' XI–XIV vv. Katalog pamjatnikov*, TODL 56, 2004, s. 12–13.

⁹ S. Nikolova, *Za naj-starija bǎlgarski srednovekoven rǎkopis na Starija Zavet*, SbL 28/29, 1994, s. 110, 113, 115, 118.

PHB, F.I.461 jest zabytkiem bułgarskim, spisany w latach 1350–1370¹⁰. Język zamieszczonych w nim staro-cerkiewno-słowiańskich przekładów ksiąg biblijnych charakteryzuje się jednakże znaczną archaicznością. Analiza lingwistyczna wariantów Księgi Przysłów i Mądrości Syracha, znajdujących się we wspomnianym kodeksie, w *Zbornikach Światosława* z 1073 r. i 1076 r. oraz w paremijnikach, pozwala zatem postawić tezę, iż analizowane księgi rzeczywiście przetłumaczono na język scs niezwykle wcześniej – być może główny zrąb tekstu został przełożony przez św. Metodogo, a następnie przeredagowany przez jego uczniów, już po ich ucieczce z Moraw do Bułgarii, na przełomie IX i X stulecia¹¹.

Zgoła inaczej przedstawia się natomiast zagadnienie recepcji na obszarze *Slavia Orthodoxa* tekstu trzeciej księgi starotestamentowej, na której kartach odnaleźć można żeńską personifikację Mądrości Bożej, tj. deuterokanonicznej Księgi Mądrości [Salomona]. Najprawdopodobniej aż do XV w. na język staro-cerkiewno-słowiański przetłumaczono tylko niewielkie fragmenty tego utworu. W Paremijniku Grigorowicza znajduje się jedno czytanie z omawianej księgi, obejmujące zaledwie 18 wersetów (Mdr 3, 1–9; 4, 7–15, fol. 102/19–102'/30). W kodeksie Łobkowskim wyodrębnić można cztery paremie: Mdr 5, 15–23; 6, 1–3 (fol. 145'/19–146'/2), Mdr 3, 1–9; 4, 7–15; 5, 15 (fol. 147/15–148/10), Mdr 2, 1, 10–22; 4, 1, 14; 6, 11, 17–18, 21–23; 7, 15–16, 21–22, 26–30; 10, 9–12; 15, 1; 16, 13 (fol. 154/14–155/20), Mdr 4, 7 (fol. 155'/1; 156/22). Podobny układ zastosowano w Paremijniku Zachariewskim¹².

Najprawdopodobniej pierwszy całościowy przekład Księgi Mądrości [Salomona] został sporządzony w Nowogrodzie Wielkim, w związku z szeroko zakrojoną inicjatywą translatoryczną arcybiskupa Gennadiusza, stawiającego sobie za cel stworzenie pierwszego kompletnego tłumaczenia

¹⁰ A.A. Alekseev, O.P. Lichačeva, *op. cit.*, s. 75; S. Nikołova, *op. cit.*, s. 110, 113, 115, 118.

¹¹ A.A. Alekseev, *op. cit.*, s. 126, 128; S. Nikołova, *op. cit.*, s. 118; T. Slavova, *op. cit.*, s. 97–98.

¹² A.A. Alekseev, *op. cit.*, s. 125; Z. Ribarova, Z. Chauptova, *op. cit.*, s. 447–448; D. Bojović, *Trpeza Premudrosti*, Beograd–Niš 2009, s. 67.

Biblii na język staro-cerkiewno-słowiański. Podstawą ukończonego w 1499 r. przekładu wzmiankowanej księgi był zapewne tekst łaciński (Wulgata)¹³.

Obszerne cytacje ze starotestamentowej literatury sapiencjalnej pojawiają się również na kartach najstarszych zabytków piśmiennictwa staro-cerkiewno-słowiańskiego – utworów hagiograficznych i hymnograficznych, związanych z osobami Braci Sołuńskich. Co ciekawe, nieprzetłumaczona w IX–XII w. na język scs Księga Mądrości [Salomona] przywoływana jest w tych tekstach nieomal tak często, jak – znane ówczesnym twórcom południowosłowiańskim za sprawą przekładów św. Metodego – Księga Przysłów i Mądrość Syracha.

W żywocie obszerным Konstantyna–Cyryla, datowanym powszechnie na schyłek IX w., odwołania do starotestamentowych Ksiąg Mądrościowych znajdują się, rzecz jasna, w tej partii narracji, która następuje bezpośrednio po opisie snu przyszłego Apostoła Słowiańszczyzny. Jak pamiętamy, w widzeniu tym Sofia objawiła się siedmioletniemu wówczas Konstantynowi pod postacią młodej i pięknej kobiety, którą wybrał on na swą małżonkę spośród wielu, przyprowadzonych przed jego oblicze panien. Gdy nazajutrz opowiedział swój sen rodzicom, ci – rozentuzjzmowani relacją syna – zwrócili się do niego słowami z Księgi Przysłów i Księgi Mądrości [Salomona]:

сзиноу хранн законъ отьца своего, и не отвьрши наказанья матери
своея (Prz 6, 20); свѣтльннкъ бо заповѣдь законоу и свѣтъ (Prz 6, 23);
рѣци же прѣмѣдрости: сестра ми бѣди, а мѣдрость знаемъ себѣ
сзтвори (Prz 7, 4); сыяетъ бо прѣмѣдрость паче сльнца (Mdr 7, 20);
и аште приведеши ѿ себѣ имѣти подроужье, то отъ мзнога зъла
избавиши сѧ ѿѿ.

¹³A.M. Ammann, *Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland*, ОСР 4, 1938, s. 132; J. Vašica, *op. cit.*, s. 31; A.A. Alekseev, O.P. Lichačeva, *op. cit.*, s. 78–79; N.K. Gavrušin, „...I ellini premudrosti iščuť”. *Zametki o sofiologii*, [in:] idem, *Po sledam rycarej Sofii*, Moskva 1998, s. 88.

synu, przestrzegaj nakazów ojca twego i nie odrzucaj zaleceń matki twojej (Prz 6, 20), pochodnią bowiem jest nakaz zakonu i światłem (Prz 6, 23). Powiedz więc Mądrości: siostrą mi bądź, roztropność uczyni zażyłą sobie (Prz 7, 4). Jaśniej bowiem Mądrość bardziej od słońca (Mdr 7, 20), jeśli więc doprowadzisz ją, żeby była małżonką twoją, od wielu nieszczęść wybawi cię¹⁴.

Nie sposób również nie zauważyć, że opisywana wyżej scena wyraźnie nawiązuje do – najpełniej przedstawionego na kartach Księgi Mądrości – toposu duchowego małżeństwa, zawieranego przez mędrca z Sofią¹⁵. W dalszej części żywotu wzmiankowany tekst starotestamentowy cytowany jest jeszcze jeden raz: opisując scenę modlitwy młodego Konstantyna o dar mądrości, hagiograf wkłada w jego usta słowa z Mdr 9, 1–5¹⁶.

Po nawiązania do starotestamentowej literatury sapiencjalnej sięgał też chętnie w swych utworach Klemens z Ochrydy (zm. 916 r.). W mowie pochwalnej na cześć św. św. Konstantyna–Cyryla i Metodego jego autorstwa odnaleźć można np. stwierdzenie, iż Bracia Sołunscy uczynili Mądrość Bożą swoją siostrą (Prz 7, 4). Kilka wersów dalej wpleciona została natomiast parafraza Syr 39, 1–10¹⁷. Dość czytelne zapożyczenia z interesujących nas tu ksiąg Starego Testamentu zawiera również tekst enkomionu, dedykowanego Konstantynowi Filozofowi. Dla przykładu, w części wstępnej utworu czytamy, że *Mądrość zbudowała sobie w sercu jego mieszkanie* (Prz 9, 1)¹⁸. W dalszej partii rozważań odnajdujemy dwa

¹⁴ *Żywot Konstantyna*, s. 95 (tłum. T. L e h r - S p ł a w i ń s k i, s. 7).

¹⁵ M. O s t e r r i e d e r, *op. cit.*, s. 11–12; D. B o j o v i ć, *op. cit.*, s. 15.

¹⁶ *Żywot Konstantyna*, s. 97 (tłum. T. L e h r - S p ł a w i ń s k i, s. 8, 10).

¹⁷ K l e m e n s z O c h r y d y, *Mowa pochwalna na cześć świętych Cyryla i Metodego*, s. 38, 40–41. D. Č e š m e d ž i e v, *Sofija – Premādrost Božija...*, s. 76–77; i d e m, *Sofija – Premudrost' Bož'ja...*, s. 30; D. B o j o v i ć, *op. cit.*, s. 16–17.

¹⁸ K l e m e n s z O c h r y d y, *Mowa pochwalna na cześć św. Cyryla Filozofa*, s. 99. D. Č e š m e d ž i e v, *Sofija – Premādrost Božija...*, s. 76; i d e m, *Sofija – Premudrost' Bož'ja...*, s. 30; D. B o j o v i ć, *Trpeza Premudrosti archiepiskopa Danila II*, PKJIF 74, 2008, s. 27; i d e m, *Trpeza Premudrosti...*, s. 13, 77; K. P a s k a l e v a, *Sveti Joan Bogoslov i Premādrostta Božija*, [in:] e a d e m, „*V načaloto be slovoto!*”. *Sbornik statii i studii 1967–2011 g.*, Sofija 2011, s. 478.

krótkie cytaty z Księgi Przysłów (Prz 15, 2; 3, 16), a także nawiązanie do Mdr 8, 8 i Syr 39, 2¹⁹.

Dimo Češmedžiev utrzymuje, że za utwór, w którym motywy sapien-
cjalne zostały wyeksponowane w sposób szczególny, należy uznać oficjum
na cześć św. Konstantyna–Cyryla. Zachowało się ono w ok. 20 odpisach,
z których najstarsze można datować na XI/XII w. W jednej ze stycher
wieczerni święta 14. lutego pomieszczono parafrazy kilku wersetów Księgi
Przysłów (Prz 10, 20; 8, 11). Dwukrotnie odwołano się także do starote-
stamentowego toposu zaślubin mędrca z Sofią, wykorzystując obrazy,
zacerpnięte z Prz 7, 4 i Mdr 8, 2²⁰. W troparionie wieczerni czytamy:

от пелень прїлежно прѣмѣдрость сестрѣ себѣ створивѣ, богогласе,
прѣсвѣтлѣ видѣвѣ яко двѣницѣ чїстѣ, еѣ не принемѣ, прїведе
яко монистѣ златѣ: сеѣ зкраси своѣ доушѣ и смѣ, и обрѣте сѣ яко
дрочѣгѣи кврїль, блажене, разочумомѣ и именемѣ мѣдрѣ²¹.

Od kołyski na zawsze, o teologu,/ Mądrość obrałeś za siostrę,/ widząc ją
jako dziewicę czystą/ pojąłeś ją i wwiódłeś do siebie/ i przystroiliłeś w nią
duszę i rozum/ niczym w szlachetne ozdoby/ i stałeś się jakby drugim
Cyrylem/ przez rozum i imię swe, mądry!²²

Zaś w troparionie 6. pieśni kanonu jutrzni odnajdujemy następujący
passus:

вѣзлюбивѣ измлада мѣдрость, истиннѣ мѣдрость сестрѣ себѣ
придалѣ еси, и смѣдри сѣ богомѣ, блажене, и яви сѣ любомѣдрѣць²³.

¹⁹ Klemens z Ochrydy, *Mowa pochwalna na cześć św. Cyryla Filozofa*, s. 100–101. D. Češmedžiev, *Sofija – Premädrost Božija...*, s. 76; i dem, *Sofija – Premudrost' Bož'ja...*, s. 30.

²⁰ *Służba ku czci św. Cyryla*, s. 115–116; D. Češmedžiev, *Sofija – Premädrost Božija...*, s. 77; i dem, *Sofija – Premudrost' Bož'ja...*, s. 31.

²¹ Cyt. za: D. Češmedžiev, *Sofija – Premudrost' Bož'ja...*, s. 31.

²² *Służba ku czci św. Cyryla*, s. 117.

²³ Cyt. za: D. Češmedžiev, *Sofija – Premudrost' Bož'ja...*, s. 31.

Od młodości miłując mądrość/ wybrałaś za siostrę Mądrość prawdziwą/
i wciąż rosła twa mądrość w Bogu,/ i stałaś się mędrcom i filozofem²⁴.

Świadectwem popularności starotestamentowych tekstów sapiencjalnych wśród duchowieństwa i elit Rusi Kijowskiej jest natomiast fakt, iż kilka cytatów z Księgi Przysłów i Księgi Mądrości [Salomona] zostało wplecionych w tok narracji najstarszego latopisu wschodniosłowiańskiego – *Powieści minionych lat*²⁵. Z całą pewnością najwięcej reminiscencji sofijnych pojawia się w partiach narracji, poświęconych księżnej kijowskiej Oldze²⁶. Pod datą roczną 6463 (955), zaraz po opisie chrztu tej władczyni, który – zdaniem autora źródła – miał mieć miejsce w Konstantynopolu, znajduje się krótki enkomion na jej cześć. Pierwsza chrześcijanka Ziemi Ruskiej jest w nim porównywana do biblijnej królowej Saby, a jednocześnie określana mianem osoby poszukującej prawdziwej Mądrości Bożej. Wyjaśniając teologiczny sens poczynania Olgi, twórca latopisu przywołał

²⁴ *Služba ku czci św. Cyryla*, s. 125. W tym miejscu warto również nadmienić, iż motywy sapiencjalne cieszyły się znaczną popularnością w literaturze serbskiej XIII–XIV w. Dla przykładu, w żywocie św. Symeona (Stefana Nemanji) autorstwa św. Sawy znajduje się obszerny cytat z Księgi Przysłów (Prz 3, 13–18). Nawiązania do starotestamentowych Ksiąg Mądrościowych pojawiają się również w tekstach arcybiskupa Daniela II. S. R a d o j č i ć, *La table de la Sagesse dans la littérature et l'art serbes*, ZRVI 16, 1975, s. 217–218; i d e m, *O Trpezi Premudrosti u srpskoj književnosti i umetnosti od ranog XIII do ranog XIX v.*, [in:] i d e m, *Odabrani članci i studije 1933–1978*, Beograd–Novi Sad 1982, s. 224–225; *Dar slova. Ze starej literatury serbskiej*, red. A. N a u m o w, Łódź 1983, s. 12; I. M. Đ o r đ e v i ć, *Darovi Svetog Ducha u proskomidiji Bogorodične crkve u Morači*, [in:] *The Monastery of Morača*, ed. B. T o d i ć, D. P o p o v i ć, Belgrade 2006, s. 203–204; D. B o j o v i ć, *Trpeza Premudrosti arčiepiskopa Danila II...*, s. 21–29; i d e m, *Trpeza Premudrosti...*, s. 67; K. P a s k a l e v a, *op. cit.*, s. 476.

²⁵ F. S i e l i c k i, *Biblia w najstarszej kronice ruskiej Powieść minionych lat*, ZNKUL 27, 1984, s. 11; D. S. L i c h a č e v, *Velikoe nasledie. Klassičeskie proizvedenija literatury Drevnej Rusi*, Leningrad 1987. Brak odwołań do Mądrości Syracha w tekście *Powieści minionych lat* może pośrednio wskazywać na fakt, iż źródłem cytacji biblijnych był tu paremijnik.

²⁶ F. S i e l i c k i, *op. cit.*, s. 4; M. Ju. B r a j č e v s k i j, *Utverženie christianstva na Rusi*, Kiev 1989, s. 103; G. P o d s k a l s k y, *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988–1237)*, tłum. J. Z y c h o w i c z, Kraków 2000, s. 175, 297.

pięć fragmentów z Księgi Przysłów, cytując m.in. passusy z pierwszoosobowej wypowiedzi upersonifikowanej Sofii:

ищущи бо мѣрѣти въбрацють (Prz 8, 17) прмдѣрѣть на исходиницѣхъ поетса. на пѣтѣхъ же дерѣзновенье водить. на краихъ же забральянзихъ проповѣдлетъ. во врѣхъ же граднзихъ. дерѣзющи глѣть. елико бо лѣтъ зловиви держатса по правдѣ (Prz 1, 20–22) (...) желанье блгѣрнхъ наслаженъи дѣшо (Prz 13, 19) и приложиши въ срѣце твое в рѣзѣмъ (Prz 2, 2) дѣзъ любѣщяѣ ма люблю. и ищущи мене въбрѣцють ма (Prz 8, 17).

Szukający bowiem mądrości znajdują ją (Prz 8, 17). Mądrość na ulicach opowiada, a na drogach podnosi głos, na grodzkich wałach przepowiada, w bramach grodzkich głośno mówi: „Dokądże nieświadomi będą wzbraniać się przed prawdą?” (Prz 1, 20–22) (...) „Żądza sprawiedliwych słodką jest duszy” (Prz 13, 19) i „nakłoń serce twoje do rozumu” (Prz 2, 2); „Ja miłuję miłujących mnie, a szukający mnie znajdzie mię” (Prz 8, 17)²⁷.

Z interesującym zabiegiem stylistycznym stykamy się również w opisie podejmowanych przez Olgę prób nawrócenia na wiarę chrześcijańską syna Światosława. Autor latopisu, potępiając negatywne nastawienie księcia kijowskiego do perswazji matki, po raz kolejny przywołał fragment z pierwszego rozdziału Księgi Przysłów, w którym upersonifikowana Mądrość Boża przemawia własnym głosem:

понеже зѣахъ взѣи и не послушасте мене. прострохъ словеса и не внимасте. но ѡмѣтѣасте моѣ свѣтъѣ. моихъ же въбличении не внимасте (Prz 1, 24–25) възненавидѣша бо прмдѣрѣть. а страха Гна не изволиша. ни хотѣахъ моихъ внимати свѣтъѣ. подражахъ же мои въбличеньѣ (Prz 1, 29–30).

²⁷ *Latopis Ławrientiewski*, s. 63 (tłum. F. Sielicki, s. 55–56).

wołałem was, a nie posłuchaliście mnie, przestrzegałem słowami, a nie zważaliście na moje rady, moich pouczeń nie przyjęliście (Prz 1, 24–25); znienawidzili bowiem mądrość, a bojaźń Pańską odrzucili, nie chcieli słuchać moich rad, sztydzi z moich pouczeń (Prz 1, 29–30)²⁸.

Nie sposób zatem nie zauważyć, iż w analizowanej części *Powieści minionych lat* księżna Olga zostaje niejako utożsamiona z Sofią – upersonifikowaną Mądrością Bożą. Jej syn Światosław, odrzucający matczyne rady, w oczach twórców latopisu jest natomiast godny zaliczenia w poczet potępianych na kartach Księgi Przysłów „nieroztropnych”, ignorujących nauczanie upostaciowionej *Hokmah*. W partiach źródła, zawierających opis dokonań pierwszej chrześcijańskiej władczyni Rusi Kijowskiej, fragmenty starotestamentowych Ksiąg Sapiencjalnych pojawiają się jeszcze kilkakrotnie. W omówionej wyżej relacji na temat podejmowanych przez Olę prób ewangelizatorskich odnajdujemy też cytaty z Prz 13, 20 i Prz 9, 7–8²⁹. W zamieszczonej pod datą roczną 6477 (969) pochwalie zmarłej księżnej wyodrębnić można natomiast passusy z Prz 29, 2³⁰ oraz Mdr 5, 15–16 (jest to najprawdopodobniej jedyna cytacja z Księgi Mądrości [Salomona], znajdująca się w tekście *Powieści minionych lat*)³¹.

W dalszych partiach latopisu Księga Przysłów wykorzystywana jest głównie w charakterze źródła sentencji i pouczeń, służących ubarwieniu wywodu lub też nadaniu mu głębszej filozoficzno-teologicznej wymowy. I tak, poświęconą kobietom dygresję, poprzedzającą opis nawrócenia

²⁸ *Latopis Ławrientiewski*, s. 64 (tłum. F. Sielicki, s. 57). W tekście staro-cerkiewno-słowiańskim występują formy aorystu, a zatem czasu, w którym nie odzwierciedla się kategoria rodzaju gramatycznego. Franciszek Sielicki, przygotowując polski przekład latopisu, nadał czasownikom – wbrew poetyce tekstu biblijnego – formę rodzaju męskiego. Podobny zabieg zastosował Dymitr Lichaczew w tłumaczeniu *Powieści minionych lat* na współczesny język rosyjski: *Потому что звал вас и не послушались меня, направил слова и не внимали мне*. *Latopis Ławrientiewski*, tłum. D. S. Lichaczew, O. V. Tvorogov, s. 43.

²⁹ *Latopis Ławrientiewski*, s. 64–65 (tłum. F. Sielicki, s. 57).

³⁰ *Latopis Ławrientiewski*, s. 69 (tłum. F. Sielicki, s. 61).

³¹ *Latopis Ławrientiewski*, s. 69 (tłum. F. Sielicki, s. 62). F. Sielicki, *op. cit.*, s. 4; G. Podskalsky, *op. cit.*, s. 297.

księcia Włodzimierza I Światosławowicza, skompilowano w oparciu o obszerne fragmenty Prz 5, 3–6 (przeestroga przed nierządnicami) oraz Prz 31, 10–31 (pochwala mężnej niewiasty)³². Pod datą roczną 6504 (996) odnajdujemy maksymę zaczerpniętą z Prz 19, 17³³. W pochwalie księcia Włodzimierza, wplecionej w zapis o jego śmierci (6523/1015 r.), zamieszczono passus z Prz 11, 7³⁴, zaś w relację na temat zabójstwa księcia Borysa wkomponowano fragment Prz 1, 16–19³⁵. Sentencja z Prz 17, 17 zdobi także opis wydarzeń roku 6586, 1078³⁶.

Co więcej, dwukrotnie jeszcze na kartach *Powieści minionych lat* cytowane są pierwszoosobowe wypowiedzi upersonifikowanej Mądrości Bożej. Pod datą roczną 6545, 1037 fragment Prz 8, 12–17 włączono w opis intelektualnych aspiracji księcia Jarosława Mądrego. Charakteryzujące tego władcę umiłowanie wiedzy splotło się tu więc z apoteozą Sofii³⁷:

азъ прмдѣть вселихъ свѣтъ разумъ и мзисль. азъ призвахъ страхъ Гѣнь.
 мои свѣти. моя мдѣть. мое оутвержене. моя крѣпость. мною цѣре
 цѣреуютъ. А силнии пишють правду. мною вельможа величаютса.
 и мѣти держать землю. азъ любаша ма люблю. ищющи мене
 вбращють [благодарть]

Ja, mądrość, zaszczyliłam radę i rozum, i zmysł, jam przywołała bojaźń
 Pańską; moje są rady, moja mądrość, moje utwierdzenie, moja moc.

³² Latopis Ławrientiewski, s. 81–82 (tłum. F. Sielicki, s. 72–73). S.S. Averincev, *K ujasneniju smysla nadpisi nad konchoj central'noj apsidy Sofii Kiewskoj*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo i chudożestvennaja kul'tura domongol'skoj Rusi*, red. V. L a z a r e v, Moskva 1972, s. 28; J.D. G r o s s m a n, *Feminine Images in Old Russian Literature and Art*, CSS 11, 1980, s. 51; O.V. R j a b o v, *Russkaja filosofija ženstvennosti (XI–XX vv.)*, Ivanovo 1999, s. 11.

³³ Latopis Ławrientiewski, s. 126 (tłum. F. Sielicki, s. 112). F. Sielicki, *op. cit.*, s. 6.

³⁴ Latopis Ławrientiewski, s. 132 (tłum. F. Sielicki, s. 117). F. Sielicki, *op. cit.*, s. 6.

³⁵ Latopis Ławrientiewski, s. 133–134 (tłum. F. Sielicki, s. 118).

³⁶ Latopis Ławrientiewski, s. 204 (tłum. F. Sielicki, s. 179).

³⁷ F. Sielicki, *op. cit.*, s. 6; M.H. G r o m o v, *Obraz sakral'noj Premudrosti*, [in:] M.H. G r o m o v, V.V. M i l ' k o v, *Idejnye tečenija drevnerusskoj mysli*, Sankt-Peterburg 2001, s. 49; V.G. B r j u s o v a, *Sofija Premudrosť Bożija v drevnerusskoj literaturie i iskusstve*, Moskva 2006, s. 35.

Dzięki mnie władcy panują, a mocarze prawa piszą; mną wielmoże się szczyłą i ciemiężcy dzierżą ziemię. Ja lubiących mię lubię, szukający mnie znajdą łaskę³⁸.

Z interesującym zjawiskiem stykamy się w opisie wydarzeń roku 6576, 1068. Autor latopisu, chcąc przedstawić najazd Połowców na Ruś jako karę, zesłaną przez Stwórcę na chrześcijan za popełnione przez nich grzechy³⁹, odwołuje się do słów, wypowiedzianych przez uosobioną Sofię w pierwszym rozdziale Księgi Przysłów (Prz 1, 28):

БѸДѢТЬ БО ꙿѢ І҃ГДА ПРИЗОВЕТЕ МЯ ДЗЪ ЖЕ НЕ ПОСЛУШАХЪ ВАСЪ. ВЗИЩЕТЕ
МЕНЕ ЗЛИ И НЕ ВВРАЩЕТЕ

Stanie się bowiem – rzecze Pan – że gdy wezwiecie Mnie, Ja nie usłucham was, będziecie szukać Mnie w biedzie i nie znajdziecie⁴⁰.

Warto zauważyć, iż w zamieszczonym wyżej passusie fraza, zaczerpnięta z tzw. pierwszej mowy upersonifikowanej Mądrości, przypisana została samemu Bogu Ojcu. Być może więc w analizowanym fragmencie mamy do czynienia z refleksem przekonania, że hipostatyczna Sofia, pojawiająca się na kartach starotestamentowej Księgi Przysłów, jest bytem całkowicie tożsamym ze Stwórcą.



³⁸ *Latopis Ławrientiewski*, s. 153 (tłum. F. Sielicki, s. 135).

³⁹ F. Sielicki, *op. cit.*, s. 8–9.

⁴⁰ *Latopis Ławrientiewski*, s. 170 (tłum. F. Sielicki, s. 150).

I. Prz 9, 1–6 w piśmiennictwie staro-cerkiewno-słowiańskim

Spośród tekstów starotestamentowych, zawierających motyw upersonifikowanej Mądrości Bożej, największy wpływ na kształtowanie się obrazu Sofii w piśmiennictwie staro-cerkiewno-słowiańskim wywarł fragment z dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów, w którym znajduje się opowieść o Pani Mądrości wznoszącej dla siebie dom i zapraszającej spragnionych jej towarzystwa ludzi na ucztę. Z zaprezentowanego wyżej przeglądu czytań biblijnych, zamieszczonych w najstarszych słowiańskich paremijnikach, wynika, iż treść Prz 9, 1–6 musiała być dość dobrze znana twórcom z obszaru *Slavia Orthodoxa*. W Paremijniku Grigorowicza (fol. 34, 9–20) odnajdujemy niezwykle archaiczne pod względem językowym tłumaczenie tego fragmentu:

Прѣмѣдростѣ създа себѣ храмъ и оутверди стлѣпѣ седмѣ заколе и своѣ жрѣтѣвнаѣ и чрѣпа въ кратири вино свое и оупрѣтова своѣ трапезѣ посла своѣ рабѣ съзѣваѣщи съ вѣсокомъ проповѣданіемъ на чѣшѣ глѣщій: еже естѣ безъменъ да зклонитѣ са къ мнѣ ꙗко тѣмъ боудѣши оумѣ рече: придѣте бѣдите мои хлѣбъ и пїите вино еже чрѣпахъ вамъ оставите безъмие ꙗко живѣ бѣдѣте възъщѣте мѣдростѣ и поживѣте исправите въ свѣдѣнїи разумъ⁴¹.

Mądrość zbudowała sobie świątynię i umocniła filarów siedem, zabiła też swoje [zwierzęta] ofiarne i zacerpnęła w czasie wino swoje i przygotowała swój stół, wysłała swoje sługi, zwołując z donośnym głosem na ucztę, mówiąc: jeśli jest [tu ktoś] głupi, niech odwróci się ku mnie, zaś potrzebującym rozumu rzekła: przyjdźcie, jedzcie mój chleb i pijcie wino, które dla was zacerpnęłam, zaniechajcie szaleństwa, a żywi będziecie, pożądcie mądrości, a pożyjecie, naprawcie w poznaniu rozum.

⁴¹ Z. Ribarova, Z. Hauptova, *op. cit.*, s. 134–135.

Analogiczny cytat z Prz 9, 1–6 zamieszczono również w trzynastowiecznym paremijniku staroruskim, sporządzonym na potrzeby liturgiczne cerkwi Przemienienia Pańskiego (Zbawiciela) na Neredicy pod Nowogrodem Wielkim, obecnie przechowywanym w zbiorach Rosyjskiej Biblioteki Państwowej w Moskwie (РГБ, ОИДР, № 189, fol. 15)⁴²:

Премудрость созда себе храм и утверди себе столп седмь и закла
своя жертвенная черпа в кратъзири своеемъ вино готова свою трапезу
послати своя рабзи призвати с възисокзимъ проповѣданнемъ на кратъзирь
глаголющъ: иже безуменъ да оуклонитца ко мне и требующимъ ума
рече: придете и ядите хлеб мои и пиите вино еже черпахъ вам оставите
безумие и живи будете възидете премудрости да поживете исправите
въ сведѣньи разума.

Mądrość zbudowała sobie świątynię i umocniła sobie filarów siedem, zabiła też swoje [zwierzęta] ofiarne, zaczerpnęła w czasie swoją wino, przygotowała swój stół, [aby] wysłać swoje sługi, [by] zwoływać z donosnym głosem na ucztę, mówiąc: który [jest] głupi, niech odwróci się ku mnie, zaś potrzebującym rozumu rzekła: przyjdźcie i jedzcie chleb mój i pijcie wino, które dla was zaczerpnęłam, zaniechajcie szaleństwa, a żywi będziecie, pożądcie mądrości, a pożyjecie, naprawcie w poznaniu rozum.

W tym miejscu należy przede wszystkim zauważyć, iż przytoczone wyżej passusy zasadniczo nie różnią się między sobą pod względem treści, zawierając dość wierny i całościowy przekład interesującego nas tu fragmentu Księgi Przysłów. Warto również podkreślić, iż zarówno w bułgarskiej, jak i ruskiej redakcji tekstu grecki termin οἶκος oddany został staro-cerkiewno-słowiańskim rzeczownikiem храмъ, oznaczającym świątynię. Trudno natomiast dać jednoznaczną odpowiedź na pytanie, czy analizowane zabytki posiadały wspólny protograf scs, czy też

⁴² V.G. Brjusova, *op. cit.*, s. 58, 61, 152–153, 181.

reprezentują dwa, powstałe niezależnie od siebie na północy i na południu Słowiańszczyzny, tłumaczenia starotestamentowej księgi⁴³.

Na obszarze *Slavia Orthodoxa* znane były też – choć niestety zazwyczaj jedynie w formie fragmentarycznej – utwory egzegetyczne wschodnich Ojców Kościoła i pisarzy bizantyńskich, podejmujących próby wytłumaczenia obrazu upersonifikowanej Mądrości Bożej w zgodzie z teologią chrześcijańską. Bezsprzecznie największy wpływ na kształtowanie się słowiańskich wyobrażeń na temat Sofii wywarł komentarz do Prz 9, 1–6, spisany w VII w. przez Anastazego Synaitę w oparciu o utwór wcześniejszy, w tradycji wschodniochrześcijańskiej łączony zazwyczaj z osobą Hipolita Rzymskiego (ok. 170–235)⁴⁴. Tekst ten, jako tzw. 17/42 pytanie: *Czym jest Mądrość, która zbudowała sobie dom?*, w IX stuleciu został włączony w obręb kompilacji bizantyńskiej, zawierającej wybór pism różnych Ojców Kościoła. Możemy przypuszczać, iż cieszyła się

⁴³ V.G. Brjusova, *op. cit.*, s. 181.

⁴⁴ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 128; J. Meyendorff, *L'icographie de la Sagesse Divine dans la tradition byzantine*, CAr 10, 1959, s. 260; T.A. Sidorova, *Volotovskaja freska „Premudrost' sozda sebe dom” i ee otnošenje k novgorodskoj eresi strigoł'nikov v XIV v.*, TODL 26, 1971, s. 219; V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču Solomona v Izbornike 1073 g.*, [in:] *Izbornik Svjatoslava 1073 g. Sbornik statej*, red. B.A. Rybakov, Moskva 1977, s. 292; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj premudrosti v Srednevekovoj Rusi*, NoRo 1, 1997, s. 117; L. Lifšic, *Die Ikone „Sophia – Weisheit Gottes” aus der Sammlung der Museen des Moskauer Kreml. Zur Frage nach der Herkunft und der Zeit des ersten Auftauchens des sogenannten „Novgoroder” ikonographischen Typs*, [in:] *Die Weisheit baute ihr Haus”. Untersuchungen zu Hymnischen und Didaktischen Ikonen*, ed. K.C. Felmy, E. Hausteiner-Bartsch, München 1999, s. 30; D. Češmedžiev, *Sofija – Premadrost Božija...*, s. 73; idem, *Sofija – Premudrost' Božja...*, s. 26; L. Lifšic, *La Sapienza nell'iconografia russa*, [in:] *Sophia. La Sapienza di Dio*, ed. G.C. Azzaio, P. Azzaio, Milano 1999, s. 60; idem, *Sofija Premudrost' Božija v ruskoj ikonopisi*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka ruskoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Lifšic, G.V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 9; idem, *Premudrost' v ruskoj ikonopisi*, VV 61, 2002, s. 138; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 12; N.N. Bachareva, *Obraz Premudrosti iz Pritč Solomonovych v vostočno-christianskoj ekzegetike*, VNU 1.6, 2007, s. 127; P. Hunt, *Confronting the End. The Interpretation of the Last Judgment in a Novgorod Wisdom Icon*, Bsl 65, 2007, s. 283; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija. Problemy i perspektivy religiozno-filosofskogo i iskusstvo-vedčeskogo osmyslenija*, GRCR 44/45, 2008, s. 257.

ona znaczną popularnością – do naszych dni zachowały się aż 22 odpisy, z których najstarsze (*Coislinianus gr.* 120, *Patmius* 109, *Vaticanus gr.* 423, *Hierosolymitanus S. Sepulchri gr.* 34, *Ambrosianus gr.* 489) pochodzą z X w.⁴⁵ Niezwykle szybko interesujący nas tu zbiór został również przetłumaczony na język staro-cerkiewno-słowiański. Najprawdopodobniej przekładu dokonano w Bułgarii, za panowania cara Symeona I Wielkiego (zm. 927 r.)⁴⁶. Następnie, za pośrednictwem słynnego *Zbornika Symeona – Światosława* z 1073 r., będącego najprawdopodobniej bezpośrednią kopią starobułgarskiego protografu, omawiana kompilacja upowszechniła się w piśmiennictwie słowiańskim⁴⁷. Obecnie znanych jest łącznie 28 odpisów (24 staroruskich, trzy staroserbskie i jeden niejasnej proveniencji; niektóre niekompletne)⁴⁸. Co więcej, interesujący nas tu tekst Anastazego Synaity włączony był także w obręb innych słowiańskich rękopisów typu *miscellanea*⁴⁹. Wiera Briusowa jest zdania, iż łącznie z terytorium Rusi zachowało się ok. 15 odpisów Synaickiego komentarza do Prz 9, 1–6

⁴⁵ *Spasitelna kniga. Grăckijat original na Simeonovija sbornik. Kniga, proizchoždašta i sâstavena ot različni reči i dušepolezni razkazi, narečena „Spasitelna”,* red. P. J a n e v a, S. I v a n o v, Sofija 2008, s. 5–7.

⁴⁶ J. M e y e n d o r f f, *op. cit.*, s. 260–261; T. A. S i d o r o v a, *op. cit.*, s. 220; O. V. T v o r o g o v, *Izbornik 1073 g.*, [in:] *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi (XI–pervaja polovina XIV v.)...*, s. 194; D. Č e š m e d Ź i e v, *Sofija – Premădrost Božija...*, s. 73; i d e m, *Sofija – Premudrost' Bož'ja...*, s. 27; V. G. B r j u s o v a, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 181; N. N. B a c h a r e v a, *op. cit.*, s. 127; *Spasitelna kniga...*, s. 7; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 257.

⁴⁷ A. M. A m m a n n, *op. cit.*, s. 128; J. M e y e n d o r f f, *op. cit.*, s. 261; T. A. S i d o r o v a, *op. cit.*, s. 220; O. V. T v o r o g o v, *Izbornik 1073 g.*, s. 194; M. H. G r o m o v, *Obraz sakral'noj premudrosti v Srednevekovoj Rusi...*, s. 117; L. L i f š i c, *Die Ikone...*, s. 30; i d e m, *La Sapienza...*, s. 60; D. Č e š m e d Ź i e v, *Sofija – Premădrost Božija...*, s. 73; i d e m, *Sofija – Premudrost' Bož'ja...*, s. 27; L. L i f š i c, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 9; i d e m, *Premudrost'...*, s. 138; N. A. V a g a n o v a, *S. N. Bulgakov – „vizantijskij gumanist” XX v. (ikonografija Sofii Premudrosti i sofiologija S. N. Bulgakova)*, VPSTBI 2, 2004, s. 196; V. G. B r j u s o v a, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 12; N. N. B a c h a r e v a, *op. cit.*, s. 127; P. H u n t, *op. cit.*, s. 283; *Spasitelna kniga...*, s. 5; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 257; K. P a s k a l e v a, *op. cit.*, s. 478.

⁴⁸ O. V. T v o r o g o v, *Izbornik 1073 g.*, s. 194–195; *Spasitelna kniga...*, s. 15.

⁴⁹ V. G. B r j u s o v a, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 294; e a d e m, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 12, 175–176; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 258.

(m.in. ГИМ, Син. 31, fol. 155'–156; ГИМ, Син. 275, fol. 93'; РНБ, Кир.–Бел. 5/1082, fol. 255–255'; РНБ, Кир.–Бел. 75/1152, fol. 224'–225; ГИМ, Барс. 309, fol. 161–161'; РНБ, Толст. 100, Q-1-208 [niespaginowany], РГБ, Волок. 496, fol. 54–54'; РГБ, Рум. 6, fol. 167; РГБ, Волок. 432, fol. 192; РНБ, Солов. 807/917, fol. 168–169)⁵⁰. Z zabytków południowo-słowiańskich, zawierających interesujący nas tu tekst, wskazać można przede wszystkim *Zbornik* Władysława Gramatyka z 1456 r. Część kodeksu, w której znajduje się egzegeza dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów, przechowywana jest obecnie w bibliotece monasteru Rylskiego (nr 4/14, fol. 195'–200)⁵¹.

W *Zborniku Symeona – Światosława* z 1073 r. (ГИМ, Син. 31, fol. 155'–156) komentarz Anastazego Synaity do Prz 9, 1–6 ma następującą postać:

Иполучтово чьто естъ мудрость създъдавшина себе домъ. Христосъ
 бжина и оца мудрость и сила своѣхъ плзть слово бо плзть взи и възселѣса
 въ нзи и оутвѣрьди стзлпъ седмь стлаго доуха седморицю какоже
 рече исанѣ • и починаеть на немь седмь доухъ бжи и закла своѣа
 жрътвѣи пророкъи на врѣмена оубиваемъи отъ невѣрьныхъ за истинѣ
 и възпыжшта тобѣ дѣлѣ оумираемъи по всѣа дни • възмѣнени
 възхомъ акъи овѣчата на заколенине. съчрѣпа въ чаши своѣи вино въ
 дѣвници своѣе божьство съѣдинивъ съ плзтьиъ акъи вино цѣло съпачъ
 родиса отъ неѣ не измѣсьнѣ бѣ и члвкъ изготови своѣхъ трапезоу
 разоумъ трончынъин исповѣдаемъ послла своѣа рабъи съзъиваѣшти съ
 възискъзмь проповѣданнемь иже естъ несъмъзисльнѣ да склонитъса къ
 мнѣ апостолази въ всѣхъ миръ призываѣа всѣа странъи на разоумѣнне
 бжине • и скоудъзимъ съмъзисльмь рече иже не имѣтъ иеште силы стлаго

⁵⁰ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 129; V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 294–296; O.V. Tvorogov, *Izbornik 1073 g...*, s. 194–195; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 12, 175–176.

⁵¹ I. Velc, *Srednovekovni kniževni antologii. Rakopisnite antologiski zbornici vo makedonskata kniževna tradicija*, Skopje 2000, s. 34, 118, 120.

ΔΥΧΑ ΠΡΗΔΕΤΕ ΓΕΔΙΤΕ ΜΟΝ ΧΛΕΒΖ Ι ΠΗΝΤΕ ΒΙΝΟ ΚΕΖΕ ΣΥΧΡΥΠΑΧΥΖ ΒΑΜΖ
 ΒΟΖΥΣΤΒΗΝΟΥΥΚ ΝΕΡΟ ΠΛΖΤΥ Ι ΣΒΑΤΟΥΥΚ ΝΕΡΟ ΚΡΥΖΥΒ ΔΔΣΤΥ ΝΑΜΥ ΙΑΣΤΗ
 Ι ΠΗΤΗ ΒΥ ΟΣΤΑΒΛΕΝΗΕ ΓΡΥΧΟΥΒΖ⁵².

Hipolitowe. Czym jest Mądrość, która wybudowała sobie dom? Chrystus, Boża i Ojcowa Mądrość i siła [stworzyła]⁵³ swoje ciało. Słowo bowiem było ciałem i wcieliło się w nie i umocniło filarów siedem Świętego Ducha siedmiokrotnie, tak jak rzekł Izajasz: i spocznie na nim siedem duchów Bożych⁵⁴, i zabiło swoje ofiary – proroków, na przestrzeni czasu zabijanych przez niewiernych za prawdę i wyśpiewujących: z twojego powodu umieramy po wsze dni, uznani byliśmy za owczęta [przeznaczone] na rzeź⁵⁵. Zmieszała w swojej czaszy wino, w Dziewicy Bóstwo swoje zjednoczywszy z ciałem, jak wino całe⁵⁶, Zbawiciel narodził się z niej [jako] niez mieszan y Bóg i człowiek. Przygotowała swój stół – rozum potrójny wyznajemy⁵⁷. Wysłała swoje sługi, zwołujące z donośnym głosem: który jest nierozumny, niech odwróci się ku mnie – apostołowie na całym świecie przyzywają wszystkie krainy do zrozumienia [poznania] Boga. I ubogim

⁵² *Zbornik Symeona – Światostawa z 1073 r.*, s. 314–315.

⁵³ Wiera Briusowa jest zdania, iż w tym miejscu do staro-cerkiewno-słowiańskiego tłumaczenia zabytku wkradł się błąd: zamiast *сила* (siła) powinno być *създа* (stworzyła). V.G. B r j u s o v a, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 296; e a d e m, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 15. W tekście greckim analizowana fraza brzmi jednakże tak samo, jak w wariacie scs: *Chrystus, Mądrość i Siła Boga i Ojca – swoje ciało*. W zdaniu pominięto czasownik. *Spasitelna kniga...*, s. 237.

⁵⁴ Nieprecyzyjna cytacja z Księgi Izajasza (Iz 11, 2): *I spocznie na nim duch Jahwe: / duch mądrości i rozumu, / duch rady i męstwa, / duch umiejętności i bojaźni Jahwe*.

⁵⁵ Odwołanie do Psalmu 43/44, 23: *Lecz oto codziennie mordują nas z powodu Ciebie, / mają nas za owce przeznaczone na rzeź*. Niniejszy passus, odwołujący się do etosu martyrologii chrześcijańskiej, należy – zdaniem Wiery Brusowej – przypisywać Hipolitowi Rzymskiemu, żyjącemu w epoce prześladowań wyznawców tej religii. V.G. B r j u s o v a, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 297; e a d e m, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 15.

⁵⁶ W tekście greckim pojawia się tu określenie „wino niez mieszan e”. Sens metafory jest zatem następujący: Zbawiciela można porównać do nierozcieńczonego wina – jak trunek nie został wymieszany z wodą, tak Boskość Chrystusa nie stopiła się w jedno z jego człowieczeństwem. *Spasitelna kniga...*, s. 238.

⁵⁷ Określenie „rozum potrójny” odnosi się tu, rzecz jasna, do Trójcy Św.

w rozsądek rzekła: którzy nie mają jeszcze siły świętego Ducha, przyjdźcie, jedzcie mój chleb i pijcie wino, które zacerpnięłam dla was – Boskie jego ciało i świętą jego krew da nam jeść i pić na odpuszczenie grzechów.

W przytoczonym powyżej tekście zwraca na siebie uwagę przede wszystkim jeden element – Anastazy Synaita zaleca swym czytelnikom pojmować postać Pani Mądrości, pojawiającej się na kartach Księgi Przysłów, jako symboliczne wyobrażenie Chrystusa, nawiązując tym samym do poglądów wielu wschodnich Ojców Kościoła⁵⁸. Jednocześnie wprowadza do swej interpretacji Prz 9, 1–6 kilka elementów nowatorskich. Dom Sofii staje się zatem w jego ujęciu metaforą ludzkiej postaci, w którą wcielił się Zbawiciel⁵⁹, zaś siedem filarów – symbolami darów Ducha Świętego, zapowiadanych w prorocत्वach Izajasza⁶⁰. Zaskakujące jest również porównanie zwierząt ofiarnych, zabijanych przez sługi Mądrości z okazji wyprawianej przez nią uczy, do proroków, prześladowanych na przestrzeni dziejów za swe przekonania⁶¹.

W dalszej partii narracji rozwinięta zostaje natomiast metaforyka wina. Dwie natury Chrystusa (Boska i ludzka) nie zostały ze sobą zmieszane, zatem osoba Zbawiciela może być pojmowana jako „czyste wino”, podawane na uczcie bez uprzedniego rozcieńczenia wodą. Co ciekawe, osoba Bogurodzicy odgrywa w ujęciu Synaity drugoplanową rolę w procesie

⁵⁸ V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 297; D. Češmedžiev, *Sofija – Premädrost Božija...*, s. 73; idem, *Sofija – Premudrost' Bož'ja...*, s. 26; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 13; N.N. Bachareva, *op. cit.*, s. 127.

⁵⁹ V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 297; D. Češmedžiev, *Sofija – Premädrost Božija...*, s. 73; idem, *Sofija – Premudrost' Bož'ja...*, s. 26; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 13; N.N. Bachareva, *op. cit.*, s. 127.

⁶⁰ V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 297; D. Češmedžiev, *Sofija – Premädrost Božija...*, s. 73; idem, *Sofija – Premudrost' Bož'ja...*, s. 26; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 13; N.N. Bachareva, *op. cit.*, s. 127.

⁶¹ V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 297; eadem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 15.

wcielenia Boga–Słowa. Maria jest jedynie naczyniem, czarą, w której przez jakiś czas znajdował się Zbawiciel⁶².

Nowotestamentowa optyka dominuje również w końcowej partii zabytku: służący Sofii upodabniają się do apostołów, nawołujących ludzi na całym świecie do opamiętania, zaś proponowane przez Panią Mądrość swym gościom chleb i wino skojarzone zostają z darami eucharystycznymi⁶³.

Tekst Anastazego Synaity nie był jedynym utworem wschodniochrześcijańskim, zawierającym egzegezę dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów, znanym na obszarze *Slavia Orthodoxa*. W 1371 r. atoski mnich Izajasz ukończył bowiem pracę nad staro-cerkiewno-słowiańskim przekładem dzieł Pseudo-Dionizego Areopagity, wśród których znajdował się również list tego Ojca Kościoła do biskupa Tytusa, zawierający – w trzecim rozdziale – obszernie omówienie symboliki Prz 9, 1–6⁶⁴. Rękopis ze starserbskim tłumaczeniem *Corpus Dionysiacum* niezwykle szybko został przewieziony na Ruś (najprawdopodobniej dokonał tego metropolita Cyprian). Najstarszy zachowany odpis księgi przekładów mnicha Izajasza znajduje się obecnie w zbiorach Rosyjskiej Biblioteki Narodowej w St. Petersburgu (РНБ, Гильф. 46). Biorąc pod uwagę fakt, iż jest on manuskryptem reprezentującym serbską redakcję języka scs, datowanym na lata 70. XIV w.,

⁶² V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 298; eadem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 17.

⁶³ V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 297; D. Češmedžiev, *Sofija – Premädrost Božija...*, s. 73; idem, *Sofija – Premudrost' Bož'ja...*, s. 26; N.N. Bachareva, *op. cit.*, s. 127.

⁶⁴ G.M. Prochorov, *Korpus sočinienij s imenem Dionisija Areopagita v drevnerusskoj literature. Problemy i zadači izučenija*, TODL 31, 1976, s. 351; K. Stančev, *Koncepcijata na Pseudo-Dionisij Areopagit za obraznoto poznanie i nejnoto razprostranenie v srednevekovna Bălgarija*, Sbl 3, 1978, s. 71; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu Dionisija Areopagita v slavjanskom perevode i ikonografija „Premudrost' sozda sebe dom”*, TODL 38, 1985, s. 7; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj premudrosti v Srednevekovnoj Rusi...*, s. 116; D. Češmedžiev, *Sofija – Premädrost Božija...*, s. 73–74; idem, *Sofija – Premudrost' Bož'ja...*, s. 27; L. Neresjan, *Otkrovenie Premudrosti*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 304 (włoskojęzyczna wersja artykułu w: *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 340–343); M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 53; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 87.

można nawet zaryzykować przypuszczenie, że mamy w jego przypadku do czynienia z protografem autorstwa samego Izajasza⁶⁵.

Trzeci rozdział listu do biskupa Tytusa znajduje się na kartach 324’ i 329–329’ analizowanego rękopisu:

Добрѣ ѹбо прѣпрѣмудраѧ и благаѧ Прѣмудрость ѡт словесѣхъ
вспѣваетсе, чашѹ тѧиннѹю поставляющи и свѧщенноѣ неѣ пиво
прѣднзливаяющи, пачѣ же прѣвѣне сихъ тврѣдне пици прѣдлагающи
и съ взиокзнимъ проповѣданнемъ сама трѣвѣющѣихъ неѣ благолѣпнѣ
желающи. Сѹгубнѣ ѹбо пицѹ божественнаѧ Прѣмудрость прѣдлагаеть:
ѡвѹ ѹбо тврѣдѹ и прѣбзивателнѹ, ѡвѹ же мокрѹ и излѣваемѹ, и въ
чашѣи подаеть промзислителнѣ неѣ благостзѣи. Чаша ѹбо, ѡкрѹгла
сѹщи и ѡтверзена, ѡбразѣ да бѹдетъ прѣстрѣтаго ѡкѹпѣ и на
всѣхъ шѣствьнаго безначелнаго и нескончаемаго всѣхъ промзисла.
ѡбачѣ поннеже и на вса прохѣдещѣ, прѣбзиваетъ въ себѣ и стоить
въ недвижимомѣ тождѣствѣ и ѡтнѹдѣ нескѣдномъ себѣ ѡдрѹженна,
прѣбзивателнѣ и прикладнѣ самаѧ же чаша стоѧше.

Създаваяющи же Прѣмудрость домѣ себѣ глаголетсе и въ себѣ
и тврѣдне пице, и пива, и чашѹ прѣдлагающи, ѧко же бзѣти
иже божественнаѧ боголѣпнѣ слагающимъ явленно, ѧко и промзисль
ѡтнѹднѣи кѣсть, иже бзѣтнѣи и благобзѣтнѣи всѣхъ ѡновнѣ, и на
вса прохѣдѣть, и въ всачьскѣихъ бзѣваетъ, и ѡбзѣмлетъ вса,
и пакзѣ тѣжде въ себѣ по прѣвѣсхожденѣи, ничто же ни въ чѣсомѣ
по ничѣсомъ же кѣсть, нѣ ѡнѣ изѣть всѣхъ, самѣ въ себѣ тождѣствнѣ
и присносѹщнѣ сзѣи, и стоѣ, и прѣбзѣваѣ, и присно по тѣхѣде

⁶⁵ Warto jednak odnotować, iż rękopis ten został przywieziony z Bałkanów do Rosji dopiero w XIX w. Słowianie Wschodni w XIV–XV w. musieli się więc zaznajomić z korpusem tłumaczeń autorstwa mnicha Izajasza za pośrednictwem innych odpisów, np. kopii manuskryptu РНБ, Тильф. 46. G.M. P r o c h o r o v, *Korpus sočinenij...*, s. 352; K. S t a n č e v, *op. cit.*, s. 71; G.M. P r o c h o r o v, *Sočinenija Dionisija Areopagita v slavjanskoj rukopisnoj tradicii (kodikologičeskie nabljudenija)*, [in:] *Russkaja i armjanskaja srednevekovnye literatury*, Leningrad 1982, s. 80–94; i d e m, *Poslanie Titu-ierarchu...*, s. 12, 15; M.H. G r o m o v, *Obraz sakralnoj Premudrosti...*, s. 53.

И ТАКОЖДЕ ИМѢЮ, И НИКОЛИ ЖЕ ВЪНѢ СЕБЕ БЪИВАЕМЪ, НИ ЖЕ СВОЕГО СЪДАЛИЦА И НЕДВИЖИМАГО ПРѢБЪИВАНИА И СЕЛЕНИА ИСКУДАВАЕМЪ, НЪ И ВЪ СЕМЬ ВСЕ И ОТНУДѢННЕ ПРОМЪСЛИ БЛАГОДѢИСТВУЮЕ, И ПРОИСХОДЕ НА ВСА, И ПРѢБЪИВАЕ ВЪ СЕБѢ, И СТОЕ ПРИБНО, И ДВИЖИМЪ, И НИ ЖЕ СТОЕ, НИ ЖЕ ДВИЖИМЪ, НЪ ЯКО АЩЕ КТО РЕЧЕТЪ ПРОМЪСЛИТЕЛНАА ДѢИСТВИА ВЪ ПРѢБЪИВАТЕЛСТВѢ И ПРѢБЪИВАНИЕ ВЪНЕГДА ПРОМЪСЛИАТИ ИЕСТЬСТВЪНЪ, ВЪКУПѢ И ПРѢСЛАВНѢ ИМѢЮ⁶⁶.

Dobrze bowiem, że arcymądra i dobra Mądrość jest opiewana w Piśmie, jak czaszę tajemną stawia i święty swój napój rozlewa, przedtem zaś twarde pokarm proponuje i z donośnym głoszeniem samodzielnie i przepięknie zaprasza potrzebujących jej. Dwojaki bowiem pokarm Mądrość Boża proponuje: jeden – twarde i trwałe, drugi zaś mokry i rozlewający się, i w czaszy podaje opatrnościowe swoje dobrodziejstwa. Czasza bowiem, będąc okrągłą i otwartą, niech będzie obrazem Opatrzności, przestronnej zarazem i na wszystkich rozprzestrzeniającej się, bez początku i bez końca. I pomimo [że jest] rozprzestrzeniająca się na wszystko, przebywa w sobie i stoi w nieruchomej tożsamości, całkowicie nieporuszona, i podobnie trwale sama zaś czasza stała.

Mówi się zaś, że Mądrość buduje sobie dom i w nim i twarde pokarm, i napoje, i czaszę proponuje, po to, by [tym], którzy objaśniają Boskie w Bosko piękny sposób, objawić, że i Opatrzność doskonała jest, która bycia i dobrego bycia wszelkiego jest przyczyną, i na wszystko przechodzi, i we wszystkim przebywa, i wszystko obejmuje, i jeszcze sama w sobie w przewyższaniu [wszystkiego będąc] jest niczym w nicości, lecz pozbawia się wszystkiego, sama w sobie w tożsamości i w wieczności, i stojąc, i przebywając, zawsze jedno i to samo posiadając, i nigdy nie bywając poza sobą, ani swojego tronu i nieruchomego miejsca pobytu i osiedlenia nie tracąc, lecz w tym [miejscu] wszystkich doskonałych i opatrnościowych

⁶⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *List do Tytusa*, s. 32–35 (red. G.M. Prochorov).

dziel dokonując, i przechodząc na wszystko, i przebywając w sobie, i stojąc zawsze, i w ruchu, i ani stojąc, ani [będąc] w ruchu, lecz jakby kto rzekł, opatrnościowe działania i przebywanie w Opatrzności naturalnie, całkowicie i przesławnie posiadając⁶⁷.

⁶⁷ Niniejszy fragment w przekładzie Marii Dzielskiej (z tekstu greckiego) brzmi:

A więc nie bez powodu Pismo opiewa tę szlachetną i wyższą nad wszystko Mądrość, jak z mistycznym pucharem, do którego wlewa święty napój, po uprzednim zastawieniu stołu obfitymi potrawami zaprasza do niego donośnym głosem tych wszystkich, którzy pragną Jej szczodroblivości. Dwojakiego rodzaju jest pokarm, który podaje boska Mądrość: jeden trwały i stały, drugi płynny i rozlewający się, i jeden jest puchar, w którym podaje do picia dobrodziejstwa swojej Opatrzności. Ten puchar bowiem, zaokrąglony i szeroko rozwartny, jest symbolem tej Opatrzności, która nie ma ani początku, ani końca i która rozprzestrzenia się na wszystko i przenika wszystko. I chociaż ona rozciąga się na wszystko, pozostaje w sobie niezmiennej identyczności i zupełnie nieporuszona w swoim istnieniu, podobnie jak ten puchar w swojej niezniszczalnej trwałości i mocy.

*Również gdy powiada się, że Mądrość zbudowała sobie dom, w którym przygotowała potrawy i napoje oraz puchar, pragnie się, by ci, którzy objaśniają rzeczy boskie w sposób godny Boskości, zrozumieli wyraźnie, że Przyczyna wszelkiego bycia i dobrego bycia jest także doskonałą pod każdym względem Opatrznością, zstępującą na wszystko, obecną we wszystkim i we wszystkim się rodzącą, i wszystko obejmującą, i w tym samym czasie identyczną z samą sobą w sposób przekraczający wszystko, i będącą niczym w niczym w żaden sposób. W swoim wyniesieniu ponad wszystkie rzeczy Ona jest i trwa, i pozostaje zawsze w tożsamości ze sobą, nie doświadczając żadnej zmiany, nigdy nie wychodząc z siebie i nie opuszczając swego miejsca pobytu i siedziby swojego niezmiennego spoczynku. Stąd bowiem dokonuje wszystkich dzieł swojej doskonałej Opatrzności, rozchodząc się we wszystkim i nie przestając trwać w samej sobie, zawsze w spoczynku i w ruchu i nigdy nie spoczywająca i nie poruszająca się. Możemy więc powiedzieć, że dla spełnienia swych opatrnościowych działań posiada ona jednocześnie naturalną i nadnaturalną moc opatrnościowego działania i trwa w nim nieruchoma i niezmienna – Pseudo-Dionizy Areopagita, *List do Tytusa*, 3 (tłum. M. Dz i e l s k a, s. 361–362).*

Przekład mnicha Izajasza nie przekłamuje więc zasadniczo sensu myśli Pseudo-Dionizego, można jedynie odnieść wrażenie, że język staro-cerkiewno-słowiański nie pozwalał na oddanie wszystkich niuansów i złożoności pojęciowej koncepcji Areopagity. Na kwestię tę zwracano już w literaturze przedmiotu uwagę, np. K. Stančev pisał: *за сложната терминология на Псевдо-Дионисий Исаия Серски невината е можел да намери в езиковата традиция готови съответствия. При това положение единственият изход е бил в калкирането* (K. S t a n č e v, *op. cit.*, s. 74).

Nie sposób nie zauważyć, iż temat „uczty Mądrości Bożej” został w przytoczonych wyżej ustępach rozwinięty w zgoła inny sposób niż miało to miejsce na kartach utworu autorstwa Anastazego Synaity. Przede wszystkim należy podkreślić, że Pseudo-Dionizy nie odwołuje się do, rozpowszechnionej w piśmiennictwie wschodniochrześcijańskim, chryzologicznej interpretacji Prz 9, 1–6, proponując o wiele bardziej metafizyczne rozumienie biblijnej opowieści: upersonifikowana Mądrość Boża jest w jego oczach postacią całkowicie tożsamą ze Stwórcą, a ofiarowane przez nią dary mogą uchodzić za symboliczne wyobrażenie dobrodziejstw, zsyłanych przez Opatrzność na ludzkość.

W tym miejscu warto postawić pytanie, czy opowieść o upersonifikowanej Mądrości Bożej, wznoszącej dla siebie dom i zapraszającej na ucztę, znana na obszarze *Slavia Orthodoxa* za sprawą czytania, wchodzącego w skład paremijników oraz dwóch greckich utworów egzegetycznych (Anastazego Synaity i Pseudo-Dionizego Areopagity), pojawiała się również na kartach oryginalnych tekstów staroruskich. Znaczący zagadnienia wymieniają kilka zabytków wschodniosłowiańskiej kultury pisanej, zawierających nawiązania do Prz 9, 1–6.

Najstarszym z nich jest zapewne inskrypcja, zamieszczona na malowidle z przedstawieniem króla Salomona, znajdującym się na jednym z filarów pod centralną kopułą soboru sofijskiego w Nowogrodzie Wielkim. Artefakt ten, datowany na 1108 r., ukazuje biblijnego władcę w pozycji stojącej, w cesarskich szatach i diademie⁶⁸. W lewej dłoni trzyma on zwój, na którym widnieje czytelny napis: ПРѢМОУДРОСТЬ СЪЗЪДА СЕБѢ ХРАМЪ И ОУТВРѢДИ СЪЛЪПЪ СЕМЬ И ПОСЪЛА СВОА⁶⁹.

⁶⁸ D.S. Lichačev, G.K. Vagner, G.I. Vzdornov, R.G. Skrynnikov, *Velikaja Rus'. Istorija i chudožestvennaja kul'tura X–XVII v.*, Moskva 1994, s. 96, 111; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj premudrosti v Srednevekovoj Rusi...*, s. 116; i d e m, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 52; G. Kolpakova, *Iskusstvo Drevnej Rusi. Domongoł'skij period*, Sankt-Peterburg 2007, s. 175.

⁶⁹ V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 304; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj premudrosti v Srednevekovoj Rusi...*, s. 116; i d e m, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 52; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 38. Podobne wizerunki króla Salomona odnaleźć można na malowidłach, zdobiących wiele innych świątyń staroruskich.

Co ciekawe, twórcy polichromii nowogrodzkiej świątyni Mądrości Bożej cytując z Prz 9, 1 musieli zaczerpnąć z tekstu któregoś z paremijników, nie odwołując się w ogóle do komentarza Anastazego Synaity, znajdującego się w *Zborniku Symeona – Światostawa* z 1073 r. Wskazuje na to fakt, iż zastosowali rzeczownik $\chi\rho\alpha\mu\zeta$ (obecny w paremii) zamiast terminu $\Delta\omicron\mu\zeta$ (pojawiającego się w tłumaczeniu Synaickiej egzegezy)⁷⁰.

W drugiej połowie XI w. lub też na początku następnego stulecia pojawił się w piśmiennictwie staroruskim inny komentarz do Prz 9, 1–6, niewykazujący żadnych zależności tekstologicznych od utworu Anastazego Synaity. Wiera Briusowa jest zdania, iż mógł on powstać w oparciu o pewien, niezachowany do naszych dni, zabytek bizantyński, przewieziony na Ruś np. przez zdanego z erudycji metropolitę kijowskiego Nikefora I⁷¹. Interesujący nas tu tekst odnajdujemy m.in. na kartach 22–23 rękopisu Q.п.I.18, przechowywanego w zbiorach Rosyjskiej Biblioteki Narodowej w St. Petersburgu⁷². Badaczka manuskryptu, Halina Wątróbska jest skłonna datować go na początek XIII stulecia i wiązać ze środowiskiem intelektualnym Nowogrodu Wielkiego⁷³:

Dla przykładu: na północno-wschodnim filarze cerkwi Narodzenia Chrystusa w Nowogrodzie Wielkim, wzniesionej w latach 80. XIV w., odnajdujemy przedstawienie starotestamentowego władcy, któremu towarzyszy inskrypcja: $\text{премудрость создал себе храмъ и оутверди [...] ензна и черпа в кратъриъ}$. Cytat z Księgi Przysłów przytoczony został tu najprawdopodobniej w oparciu o tekst paremijnika. Ju.G. Mal'kov, *Freski cerkvi Roždestva „na pole” v Novgorode i ich „provočeskij čin”. K utočneniju ikonografičeskogo sostava rospisi*, [in:] *Drevnij Novgorod. Istorija. Iskusstvo. Archeologija. Novye issledovanija*, red. S. Jamščikov, Moskva 1983, s. 285–286.

⁷⁰ V.G. Briusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 38.

⁷¹ Eadem, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 302; eadem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 51–52, 58.

⁷² N. Nikoľ'skij, *O literaturnych trudach mitropolita Klimenta Smoljatiča, pisatelja XII v.*, Sankt-Peterburg 1892, s. 138; A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 131; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 220; V.G. Briusova, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 293, 302; eadem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 117.

⁷³ H. Wątróbska, *The Izbornik of the XIIIth Century (Cod. Leningrad, GRB, Q.p.I.18). Text in Transcription*, PKn 19/20, 1987. *Priloženie*, s. 3.

Премоудрость сзѣда себѣ храмъ. Т. Премоудрость естъ бѣтво а храмъ члѣчество еже възпрѣа ѿ дѣви. И оутвърди стѣлпъ зѣт. зѣтворъ тако же и дѣвѣ прѣрѣчствоваше о нихъ. река сзверѣте кемоу преподобнѣна него завѣщающа завѣтъ избраннѣмъ моимъ. Закла своя жьртвѣнаѣ. Т. Тѣло на крѣстѣ. И чѣрпа въ чаши свое вино. Тако бо и дѣвѣ рече тако чаша въ роуцѣ гѣви исплѣнена вина растворена преливающа ѿ сеѣа въ оноу. Т. Отъ жидовъ кѣ крѣстьяномъ. И оуготова свою трапезоу. Т. Новою нашу слоужьбою юже дастъ намъ самъ. река принѣте и ѣдите се естъ тѣло мое ломимое за вѣи въ оставленѣе грѣховъ и пакъи рѣ пните ѿ неѣа вси се естъ крѣвь моѣа новаго завѣта изливѣма за вѣи въ оставленѣе грѣховъ. Посла своя рабѣи. Т. аплѣи по всеи земли. Сзъзѣвающе сѣ възѣкомъ проповѣданѣемъ на чашю. Т. Возѣкомѣ проповѣданѣе цѣрѣствѣе нѣбноѣ. На чашю. Т. На жьртвоу. Иже естъ безоумнѣ да оуклонитѣсѣ кѣ мнѣ. Т. Идѣте бо рече на распоутыѣа и халогѣи ницаѣа и бѣднѣна възведѣте въ домъ моѣ. Т. Нищѣи бо естъ иже кто на трапезоу тоу не идѣте безоумнѣ же естъ. Т. Еже соутъ жидове. И требоующимъ оума рече. Т. Живота вѣчнаго. Придѣте и ѣдите моѣ хлѣвъ и пните вино еже чѣрпахъ вамъ. Т. Тѣло и крѣвь. Оставьте безоумѣе и живѣи воудѣте. Т. Оставьте невѣрѣство. И възѣщѣте премоудрости и поживете оѣа бо моудрость естъ хѣсѣ обрѣтъ него поживѣте а оставивъз него оумрѣте ѣакоже и керемѣна рече. Исправите въ свѣдѣннѣи разоумъ сѣрѣчь въ вѣрѣ истиноу.

Mądrość zbudowała sobie świątynię. *Mądrość jest Bóstwem, a świątynia – człowieczeństwem, które [Chrystus] przyjął z Dziewicy.* I umocniła siedem filarów. *Siedem soborów, tak jak Dawid prorokował o nich, mówiąc: zbierzcie mu świętych jego, przyrzekających przymierze wybrańcom moim.* Zabiła swoje [zwierzęta] ofiarne. *Ciało na krzyżu.* I zacerpnęła w czaszę swoje wino. Tak bowiem i Dawid rzekł, iż czasza w ręce Pana wypełniona [jest] winem rozcieńczonym, przelewającym [się] z tej w tamtą. *Od Żydów do chrześcijan.* I przygotowała swój stół. *Nową naszą służbę [tj. liturgię], którą da nam sam, mówiąc: przyjmijcie i jedzcie, to jest ciało moje, łamane za was*

na odpuszczenie grzechów. I znów rzecze: pijcie z niej wszyscy, to jest krew moja Nowego Przymierza, przelewana za was na odpuszczenie grzechów. Wysłała swoje sługi. Apostołów po całym świecie. Zwołujących z donośnym głoszeniem na czasę [tj. na ucztę]. Donośne głoszenie – Królestwo Niebieskie. Na czasę. Na ofiarę. Jeśli jest [tu ktoś] głupi, niech odwróci się ku mnie. Idźcie, rzekł bowiem, na rozstaje i w zaułki, ubogich i biednych wprowadźcie do domu mojego. Ubogim jest bowiem [ten], który na ucztę tę nie idzie, głupim zaś jest. Tymi są Żydzi. I potrzebującym rozumu rzekła. Życia wiecznego. Przyjdźcie i jedzcie mój chleb i pijcie wino, które zaczerpnęłam dla was. Ciało i krew. Zaniechajcie szaleństwa, a żywi będziecie. Zaniechajcie niewiary. I pożądcie Mądrości, a pożyjecie. Ojcową bowiem Mądrością jest Chrystus, [człowiek] znalazłszy go żyć będzie, a opuściwszy go – umrze, tak jak i Jeremiasz rzekł. Naprawcie w poznaniu rozum. To znaczy w wierze prawdziwej.

Nietrudno zauważyć, iż przytoczony wyżej komentarz do Prz 9, 1–6 jest utworem niezwykle mocno zakorzenionym we wschodniochrześcijańskiej tradycji egzegetycznej. Cytaty ze starotestamentowej Księgi Przysłów zaczerpnięte zostały z całą pewnością z treści paremii – wskazuje na to chociażby fakt, iż wznoszony przez upersonifikowaną Mądrość Bożą dom został w analizowanym zabytku określony mianem świątyni. Przybytek ten rozumiany jest przez autora tekstu jako metafora ludzkiego ciała, które Jezus przyjął za pośrednictwem Marii. W tym kontekście figura uosobionej Sofii, pojawiająca się na kartach Prz 9, 1–6, jest symbolem Boskości Chrystusa. Interesująca zdaje się również być interpretacja starotestamentowej wzmianki o siedmiu filarach, na których wspiera się siedziba Pani Mądrości. Zdaniem anonimowego twórcy omawianego zabytku należy je pojmować jako odniesienie do siedmiu soborów ekumenicznych⁷⁴.

W kolejnych partiach utworu coraz wyraźniejsze stają się konotacje eucharystyczne: zwierzęta, zabijane przez służących Sofii, pojmowane są jako metafora ciała Jezusa, rozpiętego na krzyżu; uczta w domu Pani

⁷⁴ N. N i k o l ' s k i j, *op. cit.*, s. 139; T. A. S i d o r o v a, *op. cit.*, s. 220; V. G. B r j u s o v a, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 51–52.

Mądrości jest symbolem liturgii, zaś dania, proponowane przez nią uczestnikom biesiady, wyobrażają prosforę i wino mszalne. Należy także podkreślić fakt, iż autor analizowanego komentarza był zaznajomiony z Synaicką egzegezą Prz 9, 1–6⁷⁵. Dowodem na zależność tekstologiczną od utworu Anastazego jest chociażby wprowadzenie do dyskursu porównania sług Sofii do apostołów, głoszących na całym świecie Dobrą Nowinę.

Warto również w tym miejscu podkreślić, iż komentarz do dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów, zamieszczony w trzynastowiecznym ruskim rękopisie typu *miscellanea*, zawiera również kilka elementów nowatorskich. Na uwagę zasługuje zwłaszcza wyraźnie antyżydowski ton wypowiedzi. W końcowej partii swych rozważań anonimowy autor egzegezy zadbał także o jednoznaczne podkreślenie faktu, iż starotestamentowa hipostazyjna Mądrość Boża to Jezus Chrystus.

Analizowany komentarz do Prz 9, 1–6 zainspirował kilku późniejszych twórców ruskich. Nawiązanie do jego treści odnajdujemy m.in. w liście do prezbitera Tomasza, autorstwa Klemensa Smolatycza, sprawującego funkcję metropolity kijowskiego od 1147 r. do połowy lat 50. XII w.⁷⁶

⁷⁵ W tym miejscu warto odnotować, iż komentarz autorstwa Anastazego Synaity do Prz 9, 1–6 został również zamieszczony w rękopisie Q.п.I.18 nieomal bezpośrednio po tekście analizowanego tu utworu, tj. na kartach 23'–24. Tekst ma następującą postać:

А се друугзи тѣлкъ Иполѣто. Что кесть мѡудрѡсть сѣздавѣшиа себѣ домъ. Т. Хрисѣ Бжиа и очѣ мѡудрѡсть и сила свою плѣть слово во плѣть взи и възелисѣ въз нзи. И оутвѣрди стѣлпъ седмъ Т. Стго Дѣха седмерицею ѣакоже рече Исаниа. и починеть на немъ седмъ дѣхъ Бии. И закла своя жертвѣ Т. Прркѣзи оубиваемъзи на времена отъ невѣрнѣицѣхъ за истинѡу и възпѡица тебѣ дѣла оумираемъ по всѣ дни възмѣнени възомъ ѣако овца на заколение. И чѣрпа въз чаши своеѣ вино Т. Въ Дѣвци своеѣ Бжѣство сѣединивъ плѣтью ѣако вино Спѣз родисѣ ѿ неѣ не измѣнѣнѣ Бѣ и члѣкѣ. И оубѡви свою трапезѡу Т. Разѡумъ тринчнѣзи испѡвѣдаемъ. Послѣ своя рабѣзи сѣзѣивѡица сѣ възокзѣимъ проповѣданиемъ иже кесть безѡумнѣ дѣ оуклонитѣсѣ кѣ мнѣ. Т. Аплѣзи въз всѣ миръ призѣивѡица всѣ странѣзи на разѡумнѣне Бжине. И скоудѣзимъ сѣзмѣслѣмъ рече Т. Иже не имѡуть иещѣ силѣи Стго Дѣха. Придѣте ѣдите мои хлѣвъъ и пинте вино иже чѣрпахъ вамъ. Т. Бжѣтвѡицѡю иего плѣть и стѡицѡю иего крѣвъъ дасть намъ ѣсти и пити въз оставление грѣховъ.

⁷⁶ N. Nikol'skij, *op. cit.*, s. II–III, 138; A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 131; G.P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, vol. I, *Kievan Christianity the 10th to the 13th centuries*, Cambridge 1966, s. 63–66; T.A. Sidrova, *op. cit.*, s. 220; V.G. Brjsova,

Utwór ten zachował się do naszych dni m.in. w odpisie piętnastowiecznym, przechowywanym obecnie w zbiorach Rosyjskiej Biblioteki Narodowej w St. Petersburgu (РНБ, Кир.–Бел. 134/1211)⁷⁷. Na 216. karcie wspomnianego manuskryptu czytamy:

оу же и соломѡ славѣи ища тако пише. или премѣрность созда себѣ хрѡм
и оутверди семь столпѡв, а то славѣи же ли ища пише, Се бо глѣть
соломѡ премѣрность созда себѣ хрѡм. Премѣрѡсть есть бжтво а хрѡм члчство
аки во хрѡм бо вселисѣ вѣз плвть ю прїагѣ ѡ прчтѣиѣ влчца нашеѣ бца
истиннѣи ишь хс бгъ. а еже оутвердивѣ .з. столпѡв. сирѣ .з. соборѡв
стѣи и боноснѣи ишии вѣцѣ⁷⁸.

już i Salomon, szukając chwały, tak pisze: albo Mądrość zbudowała sobie świątynię i umocniła siedem filarów, czy to chwały szukając pisze? To bowiem mówi Salomon: Mądrość zbudowała sobie świątynię. Mądrość jest Bóstwem, a świątynia – człowieczeństwem, bowiem jak w świątynię wcielił się w ciało, które przyjął od przeczystej władczyni naszej Bogurodzicy prawdziwy nasz Chrystus Bóg. A że umocniwszy siedem filarów? To znaczy siedem soborów świętych i pobożnych naszych ojców.

W powyższym cytacie zwraca na siebie uwagę kilka elementów. Przede wszystkim warto podkreślić, że Klemens Smolatycz, wprowadzając do narracji motyw, zaczerpnięty z dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów, jednoznacznie przypisuje jego autorstwo Salomonowi, nawiązując tym samym do szeroko rozpowszechnionej w piśmiennictwie scs tradycji. Następnie przytacza fragment Prz 9, 1 w redakcji, znanej nam z treści

Tolkovanie na IX Pritču..., s. 292–293; O.V. Tvorogov, *Kliment Smoljatič*, [in:] *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi (XI–pervaja polovina XIV v.)...*, s. 227; L. Lifšic, *Die Ikone...*, s. 30; idem, *La Sapienza...*, s. 60; idem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 9; G. Podskalsky, *op. cit.*, s. 137, 401; L. Lifšic, *Premudrost'...*, s. 138; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 196; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 54; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 258.

⁷⁷ N. Nikol'skij, *op. cit.*, s. I–II; O.V. Tvorogov, *Kliment Smoljatič...*, s. 227.

⁷⁸ Klemens Smolatycz, s. 121. N. Nikol'skij, *op. cit.*, s. 105.

paremijników (z charakterystyczną zamianą terminów: храмъ zamiast домъ). Tłumacząc starotestamentowy obraz, ucieka się natomiast do omówionego wyżej komentarza do Prz 9, 1–6, znajdującego się m.in. w trzynastowiecznym rękopisie Q.п.I.18. Mądrość staje się tym samym w jego ujęciu metaforą Boskości Chrystusa. Pewną zmianę dostrzegamy natomiast w egzegezie motywu domu/świątyni Sofii. Jest on symbolem ciała, które Syn Boży przyjął za sprawą Marii. Pozycja tej ostatniej ulega zatem, w porównaniu z wcześniejszymi tekstami, zawierającymi odniesienia do dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów, znacznemu wzmocnieniu: o ile w wizji Anastazego Synaity Dziewica była jedynie naczyniem, w którym przez jakiś czas przebywał Chrystus, o tyle przez dwunastowiecznego ruskiego twórcę zostaje ona obdarzona epitetem rodzicielki Boga i „władczyni”. Passus zamyka objaśnienie metafory siedmiu filarów domu Mądrości Bożej. Podobnie jak w analizowanym wyżej tekście egzegetycznym z XI–XII w., element ten powinien kojarzyć się odbiorcy z siedmioma soborami ekumenicznymi⁷⁹.

Obraz Mądrości wznoszącej dla siebie dom był również motywem wykorzystywanym niekiedy w staroruskiej twórczości hymnograficznej. Na odniesienia do Prz 9, 1–6 natrafiamy na kartach rękopisu z XIII–XIV w., przechowywanego w Rosyjskiej Bibliotece Państwowej w Moskwie (РГБ, Рум. 284)⁸⁰. Interesujący nas tu kodeks można sklasyfikować jako обиход, нотнаго пениа, tj. podręczną księgę liturgiczną, zawierającą zapis tekstowy i nutowy śpiewów, przeznaczonych na poszczególne święta⁸¹. Nawiązania do dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów pojawiają się w stycherach liturgii dnia wyznaczającego połowę okresu między Wielkanocą a Zesłaniem Ducha Świętego (tj. Преполовение Пятидесятницы)⁸²:

⁷⁹ V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 54–55.

⁸⁰ V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 63.

⁸¹ A. Znosko, *Mały słownik wyrazów starocerkiewno-słowiańskich i terminologii cerkiewno-teologicznej*, Bielsk Podlaski 1983, s. 201.

⁸² A. Znosko, *op. cit.*, s. 253.

Премудрость создал себе храм. Премудрость есть Божество, а храм Богородица (...) В церковь придет Мудрость Божия преполовльщица празднику, уча и обличага неверных иудея, фарисея и книжники и вопиа держновением к ним: жажди да придет ко мне и пьет воды жизни не имать жаждати в веки веруя и в мое божество реки истекуть от чрева его живота вечнаго, оле благостыниа и благосерднн твоего Христе Боже наш слава тебе (...) Премудрость силу отню слово ипостасно Христе сошедшея проповедаша свашении пречистое и святое миром знаменани сватни учителей⁸³.

Mądrość zbudowała sobie świątynię. Mądrość jest Bóstwem, a świątynia – Bogurodzicą (...) Do cerkwi weszła Mądrość Boża, kiedy święto osiągnęło swą połowę, ucząc i demaskując niewiernych żydów, faryzeuszów i uczonych w piśmie i zwracając się ze śmiałością do nich: pragnący niech przyjdzie do mnie i pije wodę, żywy nie będzie pragnąć [cierpieć pragnienia] przez wieki, wierząc i w moje Bóstwo, rzeki wypłyną z łona jego życia wiecznego. O, dobroci i litości twoja, Chryste, Boże nasz, chwała tobie! (...) Święci, uświęceni i naznaczeni światem nauczyciele głosili, że Mądrość, siła Ojca, Słowo hipostatyczne, Chrystus zstąpiło przeczyste i święte.

Niniejszy fragment staroruskiej poezji liturgicznej pozwala sądzić, iż – bazująca na patrystycznej wykładni Prz 9, 1–6 – interpretacja obrazu upersonifikowanej Mądrości Bożej, wznoszącej dla siebie dom i zapraszającej spragnionych jej towarzystwa ludzi na ucztę, upowszechniła się również w hymnografii. W stycherach święta Преполовение Пятидесятницы pobrzmiewa wszak, znana nam już z wielu omówionych wyżej utworów, tendencja do utożsamiania Sofii z Chrystusem – hipostatycznym Słowem. Głęboko zakorzenione we wschodniochrześcijańskiej tradycji jest również przekonanie, iż dom czy też świątynię Mądrości Bożej należy pojmować jako symbol Bogurodzicy.

⁸³ Cyt. za: V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 61–62.

Interesujący nas w niniejszym rozdziale motyw pojawia się również w tzw. *Palei komentowanej* – zbiorze komentarzy do ksiąg starotestamentowych⁸⁴, znanym z kilkunastu odpisów, z których najstarszy, datowany na XIV w., znajduje się w zbiorach Rosyjskiej Biblioteki Narodowej w St. Petersburgu (РНБ, ПДА, А.1.19)⁸⁵. Nieomal na samym początku tego zabytku czytamy:

Паки же друзиї жидове глаголють, яко къ своени мѹдрости рече Богъ: створимъ человека. То оуже явѣ сами овличаютъ невѣрство свое, яко ж и Соломонъ рече: Мѹдрость созда собѣ храмъ. Мѹдрость же оубо мнить Сѹзна Божиа, храмъ же свѣтъи пречистѹю, непорочнѹю, бесквернѹю Дѣвицю Богородицю Марью. Аще оубо не бѹи Премѹдрость Божья Сѹинъ Божии, не бѹи плоти носилъ⁸⁶.

Inni zaś żydzi mówią znów, że to do swojej Mądrości rzekł Bóg: stworzymy człowieka. To już w istocie sami demaskują swoją niewiarę, gdyż i Salomon rzekł: Mądrość zbudowała sobie świątynię. Mądrość rozumie zaś [jako] Syna Bożego, zaś świątynię świętą [jako] przeczystą, bezgrzeszną, nieskalaną Dziewicę, Bogurodzicę Marię. Jesliby bowiem nie była Mądrość Boża Synem Bożym, nie nosiłby ciała.

Widać zatem wyraźnie, że autorzy analizowanego tekstu pozostawali pod wpływem tej samej tradycji, do której wcześniej odwoływał się m.in. Klemens Smolatyč i twórcy omówionych wyżej stycher. Interpretacja sceny z dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów jest zatem dość konwencjonalna: upersonifikowaną Mądrość Bożą należy pojmować jako symboliczne

⁸⁴ N. Nikol'skij, *op. cit.*, s. 139; A. M. Ammann, *op. cit.*, s. 130; V. G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 293; M. Osterreich, *op. cit.*, s. 18–19; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 258. *Paleja komentowana*, s. 75.

⁸⁵ O. V. Tvorogov, *Paleja Tolkovaja*, [in:] *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi (XI–pervaja polovina XIV v.)...*, s. 285–287; V. Mil'kov, S. Poljanskij, *Paleja Tolkovaja: redakcija, sostav, religiozno-filosofskoe i ènciklopedičeskoe značenie pamjatnika*, [in:] *Paleja Tolkovaja*, red. A. Kamčatnov, Moskva 2002, s. 610.

⁸⁶ *Paleja komentowana*, s. 75.

wyobrażenie Chrystusa przed wcieleniem, świątynię Sofii zaś – jako metaforę Marii Panny. W zaprezentowanym fragmencie zwraca jednak na siebie uwagę jeszcze jeden element – powtórzenie tradycyjnej, chrystologicznej wykładni Prz 9, 1–6 zdaje się mieć na celu przeciwstawienie się poglądom *żydów* (tj. heretyków), utrzymujących, iż zastosowanie w tekście Księgi Rodzaju czasownika w liczbie mnogiej świadczy o współdziałaniu hipostatycznej Mądrości Bożej w dziele stwarzania człowieka. Być może mamy tu więc do czynienia ze śladem heterodoksyjnego wyobrażenia o Sofii, rozwijającego się w duchowości staroruskiej niezależnie od oficjalnych dogmatów.

Cytaty z Księgi Sapiencjalnych Starego Testamentu pojawiają się również w opowieści o panowaniu króla Salomona:

Се же оубо Соломонъ, възпримъ притчю, рече: възвѣщю вамъ и не крию васъ таинъ Божиихъ, яко то есть мудрости давецъ. Преже холмъ ражаетъ ма Господь, внигда готовашеть небо, съ нимъ бяхъ. И егда разлучаше свои престолъ на вѣтрехъ, внигда крѣпкъи творашеть възшная облакъи, яко тверды [полагаше источники поднебесная], полагашеть морю оустрой свои, и водъи не прендуть рока оустъ его, и крѣпкаи готовашеть основаниа земли, бяхъ къ немъ подобная. Азъ вѣхъ, иже радовашеса на всакъ день, веселэхъса предъ лицемъ его на всако время.

Се пакы, възпримъ притчю о Богородици и о воплощении, рече: есть оубо въ ней духъ различенъ, свато снание свѣта и образъ благодати Божия. Та другъи Божия [и] пророкъи оустраиваетъ. И подобнѣиша есть Солнца и паче всакого створениа звѣздъ. О ней же оубо Давидъ пѣвецъ многими различными звѣсти.

И пакы въ притчи Соломонъ рече о воплощении и о Дѣвици: премудрость созда собѣ храмъ, еже есть Слово Божие възселиса въ сватую Дѣвицю, и оутверди ѿ столпъ, иже суть правовѣрнии свори честныхъ отецъ, и закла свои жертвеная, еже есть тѣло и кровь, и черпа въ чаши свои вино, еже есть новъи законъ, и оуготова свою трапезу,

на неи же закалаетьса пречистѣи Агнецъ — тѣло и кровь Сѣина Божина, истачаѣа кровь Господню въ ѿпущение грѣховъ, и посла своѣа рабѣи, иже сѣуть апостоли, проповѣдѣюще Бога въ Троици, съзъывающе сѣ възсокъимъ проповѣданиемъ начинающе глаголати: иже естѣ безуменъ, да оуклонитѣса ко мнѣ, и требующимъ оумѣ речетѣ: придѣте, ѣдите мои хлѣбъ и пинте вино, еже черпахъ вамъ, оставите безумие и живи бѣдетѣ. Зачало премѣдрости страхъ Господень, а еже разумѣти законъ помышление естѣ благо, ѿ оустъ еѣ исходитъ правда, законъ же [и] милостѣиню на ѣзъицѣ носить.

О рожетѣ же его гаданиемъ рекъ и потаенаѣ възвѣщаѣа: праведнизи ражаетса въ животъ, звѣзда свѣтомъ сказѣема обрѣтаетьса, отрока Господна себе именѣетъ и бзистъ на обличение помышлениемъ нашимъ, оугажаящимъ еи ѿ волѣзни избавлеть и обѣщати разумъ имѣти Божии⁸⁷.

To zaś bowiem Salomon, otrzymawszy przypowieść, rzekł: oznajmię wam i nie ukryję przed wami Bożych tajemnic, ponieważ on jest dawcą mądrości. Przed pagórkami rodzi mnie Pan⁸⁸, kiedy przygotowywał niebo, byłam z nim i kiedy ustanawiał swój tron na wiatrach, kiedy mocne tworzył górne obłoki, tak jak [i wtedy, gdy] twarde umieszczał źródła pod niebiosami, nadawał morzu jego porządek i wody nie przekroczą postanowienia ust jego, i przygotowywał mocne fundamenty ziemi, byłam do niego podobna. Byłam [tą], którą cieszył się każdego dnia, radowałam się przed twarzą jego przez cały czas⁸⁹.

⁸⁷ *Paleja komentowana*, s. 516–518.

⁸⁸ Prz 8, 25. W Paremijskim Grigorowicza, w czytaniu na wieczernię świętą Zwiastowania analogiczny ustęp brzmi: прѣжде възвѣхъ хлѣмъ раждаетъ ма (fol. 103/33–34). Z. R i b a r o v a, Z. C h a u p t o v a, *op. cit.*, s. 411, 436.

⁸⁹ Prz 8, 27–30. W Paremijskim Grigorowicza: взнегда готоваше небо сѣ нимъ бѣхъ и егда разлѣчѣше свои прѣстола на вѣтрѣхъ взнегда же крѣпкѣи творѣше възшижа вѣлакъи тѣко твѣрды полагаше источникѣи подънебесѣи взнегда полагати морю оустри свои и водѣи не прѣидѣтъ вѣтъ его и крѣпка творѣше оупованиѣ земли вѣхъ къ нему побенъ азъ вѣхъ еиже радоваше са на вѣсѣкъ же днѣ

To znów, otrzymawszy przypowieść o Bogurodzicy i o wcieleniu, rzekł: jest bowiem w niej duch różny, święty blask światła i obraz łaski Bożej. Ona przyjaciół Boga i proroków ustanawia. I najbardziej podobna jest do słońca, bardziej od wszelkiego stworzenia gwiazd⁹⁰. O niej to bowiem Dawid śpiewak głosił licznymi, różnymi [słowami?].

I znów w przypowieści Salomon rzekł o wcieleniu i o Dziewicy: Mądrość zbudowała sobie świątynię, jest to Słowo Boże, [które] wcieliło się w świętą Dziewicę; i umocniła siedem filarów, które są prawowiernymi soborami czcigodnych ojców; i zabiła swoje [zwierzęta] ofiarne, które są ciałem i krwią, i zaczerpnęła w czaszy swojej wino, które jest Nowym Testamentem, i przygotowała swój stół, na nim zaś zabijany jest przeczysty Baranek – ciało i krew Syna Bożego, przelewającego krew Pańską dla odpuszczenia grzechów; i wysłała swoje sługi, które są apostołami, głoszącymi o Bogu w Trójcy; zwołujące z donośnym głosem, zaczynające mówić: jeśli jest [tu ktoś] głupi, niech odwróci się ku mnie, i potrzebującym rozumu rzecze: przyjdźcie, jedzcie mój chleb i pijcie wino, które dla was zaczerpnęłam, zaniechajcie szaleństwa, a żywi będziecie⁹¹. Początkiem mądrości [jest] bojaźń Boża, a aby rozumieć prawo – zamysł jest [to] dobry⁹².

ВЕСЕЛЪХЪ СѦ ПРЪДЪ ЛИЦЕМЪ ЕГО ВЪ ВСЪВКО ВРѦМѦ (fol. 103^v/2–14). Z. R i b a r o v a, Z. C h a u p t o v a, *op. cit.*, s. 418. Zaznacza się tu ciekawa oboczność: w starobułgarskim wariantcie (utrwalonym w Paremijnikach Grigorowicza i Łobkowskim) pojawia się forma męska (пѠбенъ), mogąca wskazywać na utożsamienie Sofii z Chrystusem, natomiast tekst ruski zachowuje oryginalną formę żeńską (пѠдобнаѦ), odnoszącą się niewątpliwie do upersonifikowanej Mądrości Bożej.

⁹⁰ Parafraza fragmentu Mdr 7, 25–29. Niniejszy cytat z Księgi Mądrości pojawia się w Paremijnikach Łobkowskim i Zachariewskim. Z. R i b a r o v a, Z. C h a u p t o v a, *op. cit.*, s. 448.

⁹¹ Cytaty z Prz 9, 1–6 wykazujące znaczne podobieństwo do tekstu, zamieszczonego w paremii.

⁹² Prz 9, 10. W Paremijniku Grigorowicza: ЗАЧАЛО ПРѦМЪДРОСТИ БОЪЗНЪ ГНЪ И СВЪТЪ СЪТЪХЪ РАЪСМЪ А ЕЖЕ РАЪОУМЪВАТИ ЗАКОНЪ ПОМЪШЛЕНИЪ ЕСТЬ БЛЪГА (fol. 34/28–31). Z. R i b a r o v a, Z. C h a u p t o v a, *op. cit.*, s. 135.

Z jej ust wychodzi prawda [sprawiedliwość], prawo zaś i miłosierdzie na języku nosi⁹³.

O narodzeniu zaś jego wróżbiarsko rzekł i tajemniczo ogłosił: sprawiedliwy rodzi się do życia⁹⁴, gwiazda przepowiedziana przez światło jest znajdująca⁹⁵, nazywa siebie chłopcem Pańskim i będzie na oskarżenie zamysłem naszym⁹⁶, dogadzających jej od choroby wybawia i obiecuje, że rozum będą mieć Boży⁹⁷.

Przytoczony wyżej tekst uznać można za próbę możliwie całościowego wytłumaczenia starotestamentowej wizji upersonifikowanej Mądrości Bożej. Niewątpliwie interesujący nas tu fragment ma charakter kompilacyjny. Jego twórcy pokusili się o dość staranny wybór cytatów z Księgi Sapiencjalnych, opowieść z dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów poprzedzając odniesieniami do passusu Prz 8, 22–31, w którym Sofia charakteryzowana jest – jak wspomniano już w rozdziale II – jako towarzyszka Boga, współodpowiedzialna za stworzenie uniwersum⁹⁸.

⁹³ Prz 3, 16. W Paremijniku Grigorowicza: $\overline{\text{W}} \text{ оусть ед исходитъ правда законъ же и мѡстѣ на азъщцѣ носитѣ}$ (fol. 20/30–31). Z. R i b a r o v a, Z. C h a u p t o v a, *op. cit.*, s. 79.

⁹⁴ Parafraza Prz 11, 19.

⁹⁵ Parafraza Mdr 7, 29.

⁹⁶ Parafraza Mdr 2, 13–14.

⁹⁷ Parafraza Mdr 10, 9–10. Wszystkie przywołane w niniejszym akapicie cytaty odnaleźć możemy również w Paremijnikach Łobkowskim i Zachariewskim. Z. R i b a r o v a, Z. C h a u p t o v a, *op. cit.*, s. 447, 448.

⁹⁸ C. I. K. S t o r y, *The Book of Proverbs and Northwest Semitic Literature*, JBL 64, 1945, s. 334; R. B. Y. S c o t t, *The Study of the Wisdom Literature*, Int 24, 1970, s. 213, 222; R. N. W h y b r a y, *Proverbs VIII 22–31 and its Supposed Prototypes*, VT 15, 1965, s. 509; M. D a h o o d, *Proverbs 8:22–31. Translation and Commentary*, CBQ 30, 1968, s. 512; N. C. H a b e l, *The Symbolism of Wisdom in Proverbs 1–9*, Int 26, 1972, s. 155; B. V a w t e r, *Prov 8:22: Wisdom and Creation*, JBL 99, 1980, s. 207; S. P o t o c k i, *Rady Mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu*, Lublin 1993, s. 64; J. M. H a d l e y, *Wisdom and the Goddess*, [in:] *Wisdom in Ancient Israel. Essays in honour of J. A. Emerton*, ed. J. D a y, R. P. G o r d o n, H. G. M. W i l l i a m s o n, Cambridge 1995 s. 236; R. L. S c h u l t z, *Unity or Diversity in Wisdom Theology? A Canonical*

Z całą pewnością niniejszy zabytek powstał w oparciu o fragmenty ksiąg starotestamentowych, znajdujące się w paremijnikach. Do postawienia niniejszej tezy uprawnia nie tylko tekstologiczna zbieżność, dostrzegalna między większością zamieszczonych w analizowanym utworze cytatów, a treścią czytań, ale również fakt, iż w zaprezentowanym wyżej tekście nie możemy wyodrębnić ani jednego zapożyczenia z Mądrości Syracha – księgi sapiencjalnej, nieuwzględnionej w paremiach.

Twórcy *Palei* wykazują również dość dobrą orientację we wschodniochrześcijańskiej tradycji egzegetycznej. Opowieść o Mądrości wznoszącej dla siebie dom/świątynię jest zatem, ich zdaniem, metaforą historii wcielenia Słowa Bożego w ludzką postać za sprawą Marii. Autorzy analizowanego zabytku, objaśniając poszczególne elementy pojawiające się w Prz 9, 1–6, wzorują się na wielu wcześniejszych utworach staro-cerkiewno-słowiańskich. I tak, interpretując siedem filarów domu Sofii jako symbol soborów ekumenicznych, zdają się odwoływać do tekstu, znanego nam z rękopisu Q.п.I.18. Porównując sługi Pani Mądrości do apostołów, w sposób czytelny nawiązują natomiast do komentarza Anastazego Synaity.

W zgodzie z – charakterystyczną dla pism wielu wschodnich Ojców Kościoła – chrystologiczną wykładnią Prz 9, 1–6, twórcy analizowanego zabytku poszerzają swą interpretację obrazów, składających się na dziewiąty rozdział Księgi Przysłów, o czytelne konotacje eucharystyczne. Zwierzęta, zabijane przez sługi Pani Mądrości, stają się zatem w ich ujęciu alegorią ciała i krwi Chrystusa, przygotowywane przez Sofię wino – symbolem Nowego Przymierza, zaś zastawiony na ucztę stół – metaforą ołtarza.

and Covenantal Perspective, TB 48, 1997, s. 304; P. E n n s, *Wisdom of Solomon and Biblical Interpretation in the Second Temple Period*, [in:] *The Way of Wisdom. Essays in Honor of Bruce K. Waltke*, ed. J. I. P a c k e r, S. K. S o d e r l u n d, Grand Rapids 2000, s. 224; R. R. R u e t h e r, *Goddesses and the Divine Feminine. A Western Religious History*, Berkeley–Los Angeles–London 2005, s. 94; A. L e n z i, *Proverbs 8:22–31. Three Perspectives on its Composition*, JBL 125, 2006, s. 713; S. W e e k s, *The Context and Meaning of Proverbs 8:30a*, JBL 125, 2006, s. 436; B. P o n i ż y, *Ku osobowej mądrości w literaturze Starego Testamentu*, PST 20, 2006, s. 32; i d e m, *Mądrość uosobiona w Syr 24 i w Księdze Mądrości*, [in:] *Mistrz i uczeń w tradycji biblijnej. Autorytet mistrza*, red. A. S. J a s i ń s k i, W. J. S z t y k, Katowice 2008, s. 42.

2. Motyw „uczty Mądrości” w sztuce obszaru *Slavia Orthodoxa*

Opowieść o upersonifikowanej Mądrości Bożej, wznoszącej dla siebie dom, a następnie wydającej w nim wystawną ucztę, zamieszczona w dziewiątym rozdziale starotestamentowej Księgi Przysłów, zdaje się być – poprzez swą malarskość – wymarzonej tematem dla artystów zajmujących się twórczością plastyczną. Tym bardziej zadziwiać nas musi fakt, iż motyw ten był praktycznie nieobecny w sztuce wschodniochrześcijańskiej aż do przełomu XIII i XIV stulecia. Jak podkreślają dość zgodni znawcy zagadnienia, do naszych dni nie zachował się ani jeden artefakt proveniencji bizantyńskiej, zawierający wyobrażenie Sofii zapraszającej spragnionych jej towarzystwa ludzi na ucztę⁹⁹. W starszej literaturze przedmiotu zetknąć się można było z poglądem, iż temat ten początkowo rozpowszechnił się w malarstwie kodeksowym łacińskiego

⁹⁹ T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 222; D.F. Fiene, *What is the Appearance of Divine Sophia?*, SRev 48, 1989, s. 454; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj premudrosti v Srednevekovoj Rusi...*, s. 117; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti*, [in:] *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 194 (włoskojęzyczna wersja artykułu w: *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 226–229); N.V. Pokrovskij, *Evangelie v pamjatnikach ikonografii preimuščestvenno vizantijskich i russkich*, Moskwa 2001, s. 465; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 65–66. Galina S. Kolpakova jest zdania, że tego typu kompozycja, wykonana ok. 1263 r., znajdowała się na malowidle, zdobiącym wnętrze kościoła Mądrości Bożej w Trapezuncie. G.S. Kolkova, *Iskusstvo Vizantii. Pozdnij period*, Sankt-Peterburg 2010, s. 69–70, 78, 287. Sirarpie der Nersessian skłonna była natomiast przypuszczać, iż przedstawienie nawiązujące do Prz 9, 1–6 zdołało część kopuły kościoła św. Apostołów w Tesalonice. Zachowane w postaci fragmentarycznej wyobrażenie, choć wykazuje pewną stylistyczną zbieżność z wizerunkami „uczty Sofii”, znanymi nam ze sztuki południowosłowiańskiej, nie zawiera jednak najważniejszego, z punktu widzenia naszych rozważań, elementu: personifikacji Mądrości Bożej. W centrum kompozycji na analizowanym malowidle znajduje się postać męska, którą niekiedy próbuje się w literaturze przedmiotu interpretować jako portret króla Salomona. S. der Nersessian, *Program and Iconography of the Frescoes of the Parecclesion*, [in:] *The Kariye Djami*, vol. IV, *Studies in the Art of the Kariye Djami and Its Intellectual Background*, ed. P.A. Underwood, London 1975, s. 341–342.

kręgu cywilizacyjnego, a następnie u schyłku średniowiecza przeniknął na Bałkany¹⁰⁰. O ile nie dysponujemy wystarczającym materiałem źródłowym, by przychylić się do tezy o zachodnioeuropejskiej genezie omawianej w niniejszym rozdziale kompozycji, o tyle nie jesteśmy w stanie zaprzeczyć, iż to właśnie z obszaru Serbii i zachodniej Bułgarii znane są najwcześniejsze przykłady ikonografii, nawiązującej do Prz 9, 1–6. Co więcej, nie ulega najmniejszej wątpliwości fakt, że ich rozpowszechnienie na obszarze południowej Słowiańszczyzny wpisuje się w szerszy prąd kulturowy, charakteryzujący się powrotem do estetyki antycznej, określaną w literaturze przedmiotu mianem „renesansu Paleologów”¹⁰¹.

Z całą pewnością najstarszym zachowanym do naszych dni przykładem ikonografii „uczty Mądrości Bożej” (Πир Премудрости) jest malowidło, znajdujące się na południowej ścianie narteksu cerkwi Bogurodzicy Peribleptos i św. Klemensa w Ochrydzie, datowany na 1295 r.¹⁰²

¹⁰⁰ K.C. Felmy, „Die unendliche Weisheit, des Lebens Allgrund und Erschafferin”. *Die Ikonen der Weisheit und die Göttliche Liturgie*, [in:] „Die Weisheit baute ihr Haus”..., s. 49; N.V. Pokrovskij, *op. cit.*, s. 465; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost’ Bożija*..., s. 66.

¹⁰¹ J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 270; A. Grabar, *Sur les sources des peintres byzantins des XIII^e et XIV^e siècles*, *CAr* 12, 1962, s. 379; S. der Nersessian, *Note sur quelques image se rattachant au thème du Christ–Ange*, *CAr* 13, 1962, s. 209; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 214, 222; J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme*, *DOP* 41, 1987, s. 391, 393; L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. B. Dąb-Kalinowska, Poznań 1993, s. 195; L.M. Evseeva, *op. cit.*, s. 194.

¹⁰² V.R. Petković, *La peinture Serbe du Moyen Âge*, vol. 1, Belgrad 1930, s. V, 24; I.D. Ștefănescu, *L’illustration des liturgies dans l’art de Byzance et de l’Orient*, Bruxelles 1936, s. 140; A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 144; J. Meyendorff, *L’iconographie de la Sagesse Divine*..., s. 270; S. Radović, *Freske Markovog Manastira i život sv. Vasilija Novog*, *ZRVI* 4, 1956, s. 223; S. der Nersessian, *Note sur quelques image*..., s. 209; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 222; L. Praškov, *Chreleva bašnja Ril’skogo monastyrja i ee stenopis’*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo. Zarubežnye svjazi*, Moskva 1975, s. 155; S. Radović, *La table de la Sagesse*..., s. 221; L.M. Evseeva, *Dve simboličeskie kompozicii v rospisi XIV v. Monastyrja Zarzma*, *VV* 43, 1982, s. 139; S. Radović, *O Trpezi Premudrosti*..., s. 227; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu*..., s. 8; I.F. Meyendorff, *Tema „Premudrosti” v vostočnoevropejskoj srednevekovoj kul’ture i ee nasledie*, [in:] *Literatura i iskusstvo v sisteme kul’tury*, red. B.B. Piotrovskij, Moskva 1988, s. 246; idem, *Wisdom–Sophia*..., s. 394; M.H. Gromov, *Obraz sakral’noj premudrosti v Srednevekovoj Rusi*..., s. 117; P. Balcarék, *The Image of Sophia in Medieval*

Upersonifikowaną Sofię umiejscowiono tu z lewej strony kompozycji, nadając jej postać młodej kobiety, odzianej w stylizowany na antyczną modę grecką strój (błękitno-purpurowy chiton z krótkimi rękawami, obszyty wokół szyi złotą taśmą). Mądrość Boża zasiada na tronie, bosa stopy trzymając na podnóżku. Lewą ręką wskazuje na znajdujący się przed nią stół. Jej głowa jest odkryta, a długie, ciemnobrązowe włosy podtrzymywane opaską. Za plecami Sofii widoczna jest para rozpostartych skrzydeł¹⁰³.

Na uwagę zasługuje również zamieszczenie na analizowanym artefakcie wielu elementów, zaczerpniętych z tzw. „mądrościowej ikonografii światła”, stanowiącej, zdaniem Priscilli Hunt, nawiązanie do – charakterystycznego dla myśli teologicznej Grzegorza Palamasa – wyobrażenia

Russian Iconography and its Sources, Bsl 60, 1999, s. 600; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 43; L. Lifšic, *Die Ikone...*, s. 31; M.V. Marini Clarelli, *Personificazioni, metafore e allegorie nell'arte paleologa*, [in:] *L'arte di Bisanzio e l'Italia al tempo del Paleologi 1261–1453*, ed. A. Iacobini, M. della Valle, Roma 1999, s. 58; L. Lifšic, *La Sapienza...*, s. 59; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 194; L. Lifšic, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 11; N. Pivovarova, *Premudrost' i Cerkov'*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 324 (włoskojęzyczna wersja artykułu w: *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 358–359); L. Lifšic, *Premudrost'...*, s. 140, 142; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 56; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 41; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 195; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 67; I.M. Đorđević, *op. cit.*, s. 196; A. Deyneka, *The Ackland Sophia: Contextualizing, Interpreting, and „Containing” Wisdom*, Chapel Hill 2007, s. 34; V. Tsamakda, *Darstellungen der Hagia Sophia bzw. der Weisheit Gottes in der kretischen Wandmalerei*, BZ 101, 2008, s. 227; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 299–300; E.B. Gromova, „Premudrost' sozda sebe dom...” *v bogoslovskoj i izobrazitel'noj tradicii XIV v.*, [in:] *Serbsko-russkie literaturnye i kul'turnye svjazi XIV–XX vv.*, red. L.K. Gavrišina, Sankt-Peterburg 2009, s. 7; G.S. Kolkpako, *Iskusstvo Vizantii...*, s. 77–78, 287; M. Čhenkeli, *Simboličeskaja svjaz' Premudrosti Božiej i Evcharistii v serbskom monumental'nom iskusstve XIII–XIV v.*, ChRes 4, 2010, s. 134; K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 476.

¹⁰³ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 270; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 222; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu...*, s. 9; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 43; L. Lifšic, *La Sapienza...*, s. 59; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 194; L. Lifšic, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 11; idem, *Premudrost'...*, s. 142; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 41; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 195; I.M. Đorđević, *op. cit.*, s. 196; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 300; M. Čhenkeli, *op. cit.*, s. 134.

o Mądrości jako jednej z energii Bożych¹⁰⁴. I tak, głowę Sofii zdobi nimb złożony z dwóch figur: błękitnego rombu oraz złotego koła, w który wpisany został krzyż (typowy dla wizerunków Chrystusa)¹⁰⁵. Co więcej, postać uosobionej Mądrości otacza kilka koncentrycznych kręgów, a z jej sylwetki zdają się wydobywać promienie światła¹⁰⁶.

Ochrydzkie przedstawienie stanowi dość wierną ilustrację tekstu Prz 9, 1–6. Obok figury Sofii widzimy stół, na którym znajduje się misa na chleb, dzban z winem oraz księga, otwarta na wersecie Prz 9, 5: Ἐλθετε φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων καὶ πίετε (*Przybywajcie, spożywajcie mój pokarm, pijcie wino, które przygotowałam!*)¹⁰⁷. Zarówno umieszczone na stole przedmioty, jak i przytoczony wyżej cytat, zdają się być czytelną aluzją do sakramentu Eucharystii¹⁰⁸. Z prawej strony kompozycji wyobrażono natomiast trzy służące Sofii, nadając im kształty powabnych młodych kobiet, odzianych – podobnie jak ich pani – na modłę antyczną. Jedna z nich trzyma w dłoni amforę, natomiast dwie pozostałe niosą bochenki chleba¹⁰⁹. Za ich plecami widać okazałych rozmiarów budowlę w kształcie

¹⁰⁴ P. Hunt, *The Wisdom Iconography of Light. The Genesis, Meaning and Iconographic Realization of a Symbol*, Bsl 67, 2009, s. 103.

¹⁰⁵ I.D. Ștefănescu, *op. cit.*, s. 140; J. Meyendorff, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 270; S. der Nersessian, *Note sur quelques image...*, s. 215; eadem, *Program and Iconography...*, s. 341; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 600; M.V. Marini Clarelli, *op. cit.*, s. 58; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 194; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 41; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 195; I.M. Đorđević, *op. cit.*, s. 196; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 300; M. Čchenkeli, *op. cit.*, s. 134.

¹⁰⁶ T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 222; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 43; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 196.

¹⁰⁷ J. Meyendorff, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 270; S. der Nersessian, *Note sur quelques image...*, s. 215; eadem, *Program and Iconography...*, s. 341; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 600; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 43; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 41; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 195; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 300; M. Čchenkeli, *op. cit.*, s. 134.

¹⁰⁸ J. Meyendorff, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 270; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 222–223; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 600; M.V. Marini Clarelli, *op. cit.*, s. 58; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 34–35; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 300.

¹⁰⁹ I.D. Ștefănescu, *op. cit.*, s. 140–141; J. Meyendorff, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 270; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 222; S. der Nersessian, *Program and Iconography...*, s. 341; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu...*,

bazyliki trójnawowej, otoczonej portykiem, w którym bez trudu można dostrzec siedem kolumn. Najprawdopodobniej mamy tu do czynienia z przedstawieniem, opisanego na kartach Księgi Przysłów, domu Mądrości, wspierającego się na siedmiu filarach¹¹⁰.

Zgoła niecodzienne rozwinięcie tematu „uczty Mądrości” odnajdujemy na malowidle, zdobiącym wschodnią ścianę narteksu cerkwi p.w. Wprowadzenia Bogurodzicy do Świątyni, stanowiącej część kompleksu monastycznego Chilandar na górze Atos¹¹¹. Niestety, pierwotna polichromia wnętrza kościoła, wykonana najprawdopodobniej w 1320–1321 r.¹¹², została na początku XIX w. poddana gruntownej „renowacji”, wskutek której znaczne partie malowideł utraciły swój pierwotny kształt¹¹³. Zdaniem znawców zagadnienia, istniejącą obecnie kompozycję – ilustrującą Prz 9, 1–6 – można jednak z pewną dozą niepewności uznać za zabytek czternastowieczny, wykonany na polecenie króla Serbii Stefana Urosza II Milutina¹¹⁴.

s. 9; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 600; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 43; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 194; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 41; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 195; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 300; M. Čhenkeli, *op. cit.*, s. 134.

¹¹⁰ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 270; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 222–223; S. der Nersessian, *Program and Iconography...*, s. 341; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 600; M.V. Marini Clarelli, *op. cit.*, s. 58; L. Lifšić, *La Sapienza...*, s. 59; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 194; L. Lifšić, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 11; idem, *Premudrost'...*, s. 142; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 41; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 195; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 300; M. Čhenkeli, *op. cit.*, s. 134.

¹¹¹ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 272; L.M. Evseeva, *Dve simvoličeskie kompozicii...*, s. 140; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 601; B. Tođić, *Serbian Medieval Painting. The Age of King Milutin*, Belgrade 1999, s. 60, 83, 105, 153, 165, 198, 353–354; I.M. Đorđević, *op. cit.*, s. 196; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 299–300.

¹¹² L.M. Evseeva, *Dve simvoličeskie kompozicii...*, s. 140; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 601; B. Tođić, *op. cit.*, s. 353; I.M. Đorđević, *op. cit.*, s. 196; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 300.

¹¹³ S. der Nersessian, *Program and Iconography...*, s. 341; L.M. Evseeva, *Dve simvoličeskie kompozicii...*, s. 140; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 601; B. Tođić, *op. cit.*, s. 60, 353; I.M. Đorđević, *op. cit.*, s. 196.

¹¹⁴ L.M. Evseeva, *Dve simvoličeskie kompozicii...*, s. 140; I.M. Đorđević, *op. cit.*, s. 196.

Na analizowanym artefakcie widzimy zastawiony stół, przy którym biesiadują trzy uskrzydłone postacie. Zdaniem wielu badaczy, jedną z nich, umiejscowioną – podobnie jak na omówionym wyżej malowidle z Ochrydy – z lewej strony kompozycji, można zidentyfikować jako uosobioną Mądrość Bożą¹¹⁵. Zasiada ona na tronie, wspierając stopy na podnóżku. Spowijają ją powłóczyste szaty: chiton i himation w kontrastowych barwach. Lewą dłonią Sofia sięga po ustawioną przed nią na stole paterę, prawą zaś zdaje się wyciągać w kierunku pozostałych uczestników uczyty.

Najbardziej frapującym elementem przedstawienia jest jednak fakt, iż upersonifikowaną Mądrość ukazano tu z trzema identycznymi głowami, otoczonymi wspólnym romboidalnym nimbem¹¹⁶. Jak była już o tym mowa w poprzednim rozdziale, tego typu wizerunki – niezwykle rzadko spotykane w sztuce bizantyńskiej – zdają się pośrednio sugerować, iż figurę Sofii należy odczytywać jako personifikację wszystkich osób Trójcy Świętej¹¹⁷. Trynitarne konotacje na chilendarskiej kompozycji nasuwają również dwie pozostałe istoty, towarzyszące Mądrości Bożej przy stole. Spoglądając na malowidło, już na pierwszy rzut oka dostrzegamy bowiem trzy biesiadujące wspólnie anioły, którą to scenę nietrudno jest nam skojarzyć z przedstawieniami tzw. Trójcy Starotestamentowej.

Relatywnie niewiele na interesującym nas tu artefakcie możemy natomiast odnaleźć czytelnych nawiązań do Prz 9, 1–6. Z całą pewnością jednym z nich jest umieszczenie nad głowami ucztujących postaci bogato zdobionego baldachimu, wspierającego się na siedmiu filarach¹¹⁸.

¹¹⁵ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 145; S. der Nersessian, *Program and Iconography...*, s. 341; L.M. Evseeva, *Dve simvoličeskie kompozicii...*, s. 140; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 601; I.M. Đorđević, *op. cit.*, s. 196.

¹¹⁶ S. der Nersessian, *Program and Iconography...*, s. 341; L.M. Evseeva, *Dve simvoličeskie kompozicii...*, s. 140; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 601; I.M. Đorđević, *op. cit.*, s. 196.

¹¹⁷ L.M. Evseeva, *Dve simvoličeskie kompozicii...*, s. 140; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 601.

¹¹⁸ S. der Nersessian, *Program and Iconography...*, s. 341; L.M. Evseeva, *Dve simvoličeskie kompozicii...*, s. 140.

Nie bez znaczenia zdaje się być również fakt, iż z prawej strony kompozycji umiejscowiono wizerunek biblijnego króla Salomona¹¹⁹.

Nieomal w tym samym czasie powstał z inicjatywy króla Stefana Urosza II Milutina inny zabytek sztuki serbskiej, zawierający wyobrażenie upostaciowionej Mądrości Bożej, ucztującej we wzniesionym przez siebie domu – datowane na 1321 r. malowidło, zdobiące wschodnią ścianę przestrzeni ołtarzowej cerkwi Zwiastowania Bogurodzicy w monasterze Gračanica¹²⁰.

Wizerunek Sofii, który odnajdujemy na wspomnianym malowidle, wpisuje się doskonale w na swój sposób klasycyzującą manierę wyobrażania upersonifikowanej Mądrości Bożej, znaną nam z wielu omówionych na kartach poprzedniego rozdziału artefaktów, ukazujących scenę inspiracji ewangelistów i Ojców Kościoła. Sofia zasiada w centrum kompozycji, za stołem, na którym znajduje się jedynie pergamin i przybory pisarskie. Okrywa ją purpurowa szata bez rękawów, wyraźnie podkreślająca linię biustu. Jej głowa jest odkryta i otoczona złotym, okrągłym nimbem. Za plecami widać parę rozpostartych do lotu skrzydeł. W lewej dłoni, jakby

¹¹⁹ S. der Nersessian, *Program and Iconography...*, s. 342; L.M. Evseeva, *Dve simvoličeskie kompozicii...*, s. 140.

¹²⁰ V.R. Petković, *op. cit.*, s. VI, 53; A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 145; J. Meyendorff, *L'icongraphie de la Sagesse Divine...*, s. 270, 273; S. Radojčić, *La table de la Sagesse...*, s. 220; L.M. Evseeva, *Dve simvoličeskie kompozicii...*, s. 139; S. Radojčić, *O Trpezi Premudrosti...*, s. 226; G.M. Prochorov, *Poslanie Titulierarchu...*, s. 8; I.F. Meyendorff, *Tema „Premudrosti”...*, s. 246; idem, *Wisdom – Sophia...*, s. 394; B. Živković, *Gračanica. Crteži fresaka*, Beograd 1989, tabl. VII; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 600; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 44; L. Lifšic, *Die Ikone...*, s. 31, 35; B. Tođić, *op. cit.*, s. 252, 330–331; idem, *Gračanica. Slikarstvo*, Priština 1999, s. 80, 144; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 194; L. Lifšic, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 10–11; N. Pivoarova, *op. cit.*, s. 324; L. Lifšic, *Premudrosť...*, s. 140; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 196; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrosť Božija...*, s. 61, 66; I.M. Đorđević, *op. cit.*, s. 196; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 34; M. Gligorijević-Maksimović, *Classical Elements in the Serbian Painting of the Fourteenth Century*, ZRVI 44, 2007, s. 366; M. Ténacé, *Le sens des représentations de la Sophia comme ange dans la tradition orthodoxe russe. Un pont entre théologie, philosophie et art*, JECS 59, 2007, s. 267; V. Tsamakda, *op. cit.*, s. 227; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 299–300; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 7; M. Čchenkeli, *op. cit.*, s. 136; K. Paskaleva, *op. cit.*, s. 476.

w nawiązaniu do najbardziej archaicznych form ikonografii sapiencjalnej, upostaciowiona Mądrość dzierży zwój pergaminu, w prawej zaś – trzcinę¹²¹.

Mimo dość swobodnego ujęcia tematu nie możemy mieć jednak żadnych wątpliwości, iż analizowane malowidło stanowi *de facto* ilustrację do opowieści z dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów. Informuje nas o tym chociażby czytelny, umiejscowiony w górnym rejestrze przedstawienia napis: *прѣмудростьъ създа сѣбѣ храмъ*¹²². Co więcej, za plecami upersonifikowanej Mądrości znajduje się portyk o siedmiu kolumnach, a zatem symbol, wyraźnie odsyłający nas do tekstu Prz 9, 1–6¹²³. Na malowidle znalazło się również miejsce dla służek Sofii: zbliżają się one do stołu, za którym zasiada ich pani, z obu stron, a ich sylwetki – podobnie jak na kompozycji z Ochrydy – zdradzają silne wpływy estetyki antycznej. Twórcy interesującego nas tu artefaktu i w tym przypadku wykazali się jednak niezwykle inwencją: zarówno rozwiane szaty obu dziewcząt, jak i trzymane przez nie w dłoniach instrumenty muzyczne (tamburyny?) każą domyślać się w nich raczej tancerek lub muzykantek, niż zwykłych służących¹²⁴.

¹²¹ I.D. Ștefănescu, *op. cit.*, s. 141; J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 270; S. Radojčić, *La table de la Sagesse...*, s. 221; idem, *O Trpezi Premudrosti...*, s. 227; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu...*, s. 9; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 600; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 44; B. Todić, *Gračanica...*, s. 145; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 66, 181; I.M. Đorđević, *op. cit.*, s. 196; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 300; D. Bojović, *Trpeza Premudrosti...*, s. 16, 65; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 7; M. Čhenkeli, *op. cit.*, s. 136.

¹²² J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 270–271; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 600; B. Todić, *Gračanica...*, s. 80; M. Tenace, *op. cit.*, s. 267; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 66; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 300; M. Čhenkeli, *op. cit.*, s. 136.

¹²³ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 270; S. der Nersessian, *Program and Iconography...*, s. 341; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 600; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 44; B. Todić, *Gračanica...*, s. 145; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 194; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 66; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 300; M. Čhenkeli, *op. cit.*, s. 136.

¹²⁴ I.D. Ștefănescu, *op. cit.*, s. 141; J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 270; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 44; B. Todić, *Gračanica...*, s. 207; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 300.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden element: analizowana kompozycja, podobnie jak omówiony wyżej artefakt z monasteru Chilandar, wywołuje u odbiorcy – poprzez umiejętne rozmieszczenie postaci – skojarzenia z wyobrażeniami typu Trójca Starotestamentowa. Co ciekawe, w programie ikonograficznym wystroju wnętrza cerkwi Zwiastowania, wizerunek trzech aniołów goszczonych przez Abrahama i Sarę umiejscowiono w bezpośredniej bliskości sceny „uczty Mądrości”¹²⁵.

Bezsprzecznie najbardziej rozwiniętą formę interesującej nas w niniejszym rozdziale kompozycji odnajdujemy na – wykonanych w latach 1343–1348 – malowidłach, zdobiących sklepienie kaplicy św. Mikołaja, będącej częścią serbskiego kompleksu monastycznego Visoki Dečani. Zamieszczono tu cykl, składający się z czterech powiązanych tematycznie scen, stanowiących niezwykle wierną ilustrację opowieści z dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów¹²⁶.

¹²⁵ S. Radojčić, *La table de la Sagesse...*, s. 220–221; idem, *O Trpezi Premudrosti...*, s. 226–227; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 44; B. Tođić, *Serbian Medieval Painting...*, s. 154, 250, 331; idem, *Gračanica...*, s. 144, 194–195; I.M. Đorđević, *op. cit.*, s. 196; M. Čchenkeli, *op. cit.*, s. 136.

¹²⁶ V.R. Petković, *op. cit.*, s. VII, 98; I.D. Ștefănescu, *op. cit.*, s. 141; A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 145; J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 271; S. Radojčić, *Staro srpsko slikarstvo*, Beograd 1966, s. 136; idem, *La table de la Sagesse...*, s. 221; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 222–223; L. Praškov, *op. cit.*, s. 155; L.M. Evseeva, *Dve simboličke kompozicije...*, s. 139; S. Radojčić, *O Trpezi Premudrosti...*, s. 227; idem, *Uloga antike u starom srpskom slikarstvu*, [in:] idem, *Odabrani članci i studije 1933–1978...*, s. 71; G.M. Prochorov, *Poslanje Titu-ierarchu...*, s. 8; I.F. Meyendorff, *Tema „Premudrosti”...*, s. 246; idem, *Wisdom–Sophia...*, s. 394; B. Tođić, *Tradition et innovations dans le programme et l'iconographie des fresques de Dečani*, [in:] *Dečani et l'art Byzantin au milieu du XIV^e siècle. A l'occasion de la celebration de 650 ans du monastere de Dečani. Septembre 1985*, ed. V.J. Djurić, Beograd 1989, s. 258–259; P. Balcarék, *op. cit.*, s. 600–601; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 44; L. Lifšic, *Die Ikone...*, s. 31; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 194; L. Lifšic, *Premudrost'...*, s. 140; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 196; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 67; I.M. Đorđević, *op. cit.*, s. 196; M. Gligorijević–Maksimović, *Ikonografija Bogorodičnih praobraza u srpskom slikarstvu od sredine XIV do sredine XV veka*, ZRVI 43, 2006, s. 286, 300; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 34; M. Gligorijević–Maksimović, *op. cit.*, s. 366; V. Tsamakda, *op. cit.*, s. 227; S. Zolotarev,

Na malowidle, umiejscowionym w zachodniej części sklepienia, widzimy Panią Mądrość, zasiadającą na tronie, tuż obok zastawionego na ucztę stołu. Jej wizerunek nawiązuje do rozpowszechnionego w czternastowiecznym malarstwie serbskim kanonu wyobrażania upersonifikowanej Mądrości Bożej: okrywa ją jasnoróżowy chiton, obszyty wokół szyi złotą taśmą i zielony himation. Głowa jest odkryta i ozdobiona nimbem, złożonym z dwóch figur – złotego okręgu, za którym widoczny jest zarys rombu. Za plecami Sofii znajduje się para skrzydeł. W lewej dłoni uosobiona Mądrość trzyma zwój pergaminu, prawą wznosi do góry. W tle dostrzec można fantastyczny budynek, będący z całą pewnością wyobrażeniem domu Sofii. W górnym rejestrze kompozycji zamieszczono cytaty z Prz 9, 1 (*Mądrość wzniosła dom dla siebie, wyciosała w nim siedem kolumn*)¹²⁷.

W północnej partii sklepienia odnajdujemy natomiast malowidło, ilustrujące Prz 9, 3–4 (*Rozesłała swoje służebnice i nawołuje na najbardziej wyniosłych miejscach w mieście: „Kto niedoświadczony, niechaj tu przybywa!*). Ponownie widzimy suto zastawiony stół, a za nim dwie uskrzydłone postacie, najprawdopodobniej – wizerunki służących Pani Mądrości. Figura, znajdująca się z lewej strony kompozycji, trzyma w dłoniach bochenek chleba, jej towarzyszka natomiast wznosi do góry kielich z winem¹²⁸.

op. cit., s. 299–300; D. Bojović, *Trpeza Premudrosti...*, s. 68; E. B. Gromova, *op. cit.*, s. 7; M. Čhenkeli, *op. cit.*, s. 134.

¹²⁷ I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, s. 141; J. Meyendorff, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 271–272; S. der Nersessian, *Program and Iconography...*, s. 341; B. Tođić, *Tradition et innovations...*, s. 259; L. M. Evseva, *Pir Premudrosti...*, s. 194–195; I. M. Đorđević, *op. cit.*, s. 196; M. Gligorijević-Maksimović, *op. cit.*, s. 285; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 300; M. Čhenkeli, *op. cit.*, s. 134–135.

¹²⁸ J. Meyendorff, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 272; B. Tođić, *Tradition et innovations...*, s. 259; L. M. Evseva, *Pir Premudrosti...*, s. 195; M. Gligorijević-Maksimović, *op. cit.*, s. 285; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 300–301; B. Cvetković, *Some Hierotopical Aspects of the New Jerusalem Programmes in the Fifteenth-century Serbia*, [in:] *Novye Ierusalimy. Ierotopija i ikonografija sakral'nych prostranstv*, red. A. M. Lidov, Moskva 2009, s. 618, 631; M. Čhenkeli, *op. cit.*, s. 135–136.

Kontekst interpretacyjny wyobrażenia zostaje tym samym poszerzony o czytelne konotacje eucharystyczne¹²⁹.

Scena trzecia, znajdująca się we wschodniej części sklepienia, zachowała się zdecydowanie najgorzej. W centrum kompozycji dostrzegamy stół, nad którym rozpostarto purpurowy baldachim. Wyobrażoną z lewej strony malowidła figurę interpretować można – poprzez analogię z omówionymi wyżej przedstawieniami z Ochrydy i monasteru Chilandar – jako wizerunek upersonifikowanej Mądrości Bożej, zapraszającej spragnionych jej towarzystwa ludzi na ucztę. Wyobrażeniu najprawdopodobniej towarzyszył cytat z Prz 9, 5 (*Przybywajcie, spożywajcie mój pokarm*)¹³⁰.

W ostatniej, południowej kwaterze odnajdujemy natomiast kompozycję, wzorowaną na malarskich wyobrażeniach sceny komunii apostołów. Usytuowaną z lewej strony malowidła, uskrzydloną postać możemy chyba uznać za wizerunek Sofii, biorąc pod uwagę fakt, iż okrywają ją identyczne szaty jak figurę upersonifikowanej Mądrości Bożej w pierwszej scenie cyklu. Nachyla się ona w kierunku wyobrażonej obok niej grupy ludzi, podając stojącemu najbliższej mężczyźnie kielich z winem. W górnej części przedstawienia widnieje napis, zaczerpnięty z Prz 9, 5 (*pijcie wino, które przygotowałam!*)¹³¹.

¹²⁹ I.D. Ștefănescu, *op. cit.*, s. 141; J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 272; B. Todić, *Tradition et innovations...*, s. 259; P. Balcar, *op. cit.*, s. 601; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 44; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 194–195; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 196; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 301; M. Čhenkeli, *op. cit.*, s. 135.

¹³⁰ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 272; B. Todić, *Tradition et innovations...*, s. 259; M. Gligorijević-Maksimović, *op. cit.*, s. 285; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 301; M. Čhenkeli, *op. cit.*, s. 135.

¹³¹ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 272–273; S. der Nersessian, *Note sur quelques image...*, s. 215; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 223; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu...*, s. 9; B. Todić, *Tradition et innovations...*, s. 259; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 44; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 195; L. Lifšic, *Premudrosť...*, s. 140; M. Gligorijević-Maksimović, *op. cit.*, s. 286; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 301; D. Bojović, *Trpeza Premudrosti...*, s. 68; M. Čhenkeli, *op. cit.*, s. 135–136.

Jak była już o tym mowa na kartach poprzedniego rozdziału, tendencja do ukazywania Mądrości Bożej pod postacią młodej kobiety, ubranej w strój, stylizowany na antyczną modę grecką, upowszechniła się na obszarze Słowiańszczyzny Wschodniej w drugiej połowie XIV w. Nie powinien nas zatem dziwić fakt, iż to właśnie u schyłku tego stulecia pojawiają się na gruncie sztuki ruskiej pierwsze próby ikonograficznego rozwinięcia opowieści, pochodzącej z dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów.

Być może najstarszym znanym nam przykładem ilustracji do Prz 9, 1–6, pochodzącym z terytorium Rusi, jest miniatura, umiejscowiona w prawym dolnym rogu 63. karty Psalterza Kijowskiego (1397 r., PHБ, ОЛДП F 6), tuż obok tekstu Psalmu 45¹³². Widzimy tu niewielkich rozmiarów figurę, wyobrażoną we wnętrzu budynku o trzech, zwieńczonych krzyżem kopułach. Wyciągając obie ręce do góry, zdaje się ona podtrzymywać strop budowli. Jej głowa jest odkryta i otoczona okrągłym, złotym nimbem. Za plecami widać parę rozpostartych skrzydeł¹³³. Warto zwrócić uwagę na okrywające omawianą postać szaty. Nie przypominają one – czego należałoby się spodziewać, biorąc pod uwagę sposób ukazywania Sofii w malarstwie południowoślowiańskim – antycznego chitonu kobiecego, nasuwając raczej skojarzenia z oficjalnym strojem cesarskim (purpurowe szaty ze złotymi obszyciami i szarfą oraz ciemnoczerwone

¹³² *Psalterz Kijowski*, fol. 63. A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 144; V.N. Lazarev, *Mozaiki Sofii Kiewskiej*, Moskwa 1960, s. 20; G.I. Vzdornov, *Issledovanie o Kiewskoj Psaltiri*, Moskwa 1978, s. 64, 118; i d e m, *Iskusstvo knigi v Drevnej Rusi. Rukopisnaja kniga Severo-Vostočnoj Rusi XII–načala XV vv.*, Moskwa 1980, tabl. 49; I.F. Meyendorff, *Tema „Premudrosti”...*, s. 246; i d e m, *Wisdom–Sophia...*, s. 394; F.v. Lilienfeld, *„Frau Weisheit” – in Byzantinischen und Karolingischen Quellen des 9. Jahrhunderts – allegorische Personifikation, Hypostase oder Typos?*, [in:] i d e m, *Sophia – die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983–1995*, Erlangen 1997, s. 129; G.V. Florovskij, *O počitanii Sofii, Premudrosti Božiej, v Vizantii i na Rusi*, [in:] i d e m, *Dogmat i istorija*, Moskwa 1998; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 596; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 46; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost’ Božija...*, s. 8, 69, 71, 182; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 6, 63; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 250, 292.

¹³³ G.I. Vzdornov, *Issledovanie...*, s. 118; J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 394; F.v. Lilienfeld, *op. cit.*, s. 129; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 596; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost’ Božija...*, s. 69, 182; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 250.

buty)¹³⁴. Analizowany wizerunek zdaje się tym samym antycypować pewne elementy kanonu wyobrażenia upersonifikowanej Mądrości Bożej, charakterystycznego dla sztuki nowogrodzkiej w XV–XVI w.

W górnej części kompozycji umiejscowiono napis, niepozostawiający żadnych wątpliwości w kwestii tożsamości ukazanej na miniaturze postaci: *ѢРАТА СОФІА*¹³⁵. Znaczący zagadnienia skłonni są więc przypuszczać, że na interesującym nas tu artefakcie wyobrazono upostaciowioną Mądrość Bożą, wznoszącą dla siebie dom¹³⁶.

O wiele trudniej jest natomiast dać ostateczną odpowiedź na pytanie, dlaczego przedstawienie, odwołujące się do Prz 9, 1–6, zostało przez twórców Psalterza Kijowskiego zamieszczone w charakterze ilustracji do tekstu Psalmu 45. Jak podkreśla badacz rękopisu, G. I. Vzdornov, mamy tu do czynienia z wyobrażeniem bezprecedensowym. W żadnym z zachowanych psalterzy bizantyńskich i słowiańskich nie pojawia się obraz, nawiązujący do opowieści z dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów¹³⁷. Co więcej, miniatura, zdobiąca 63 kartę analizowanego manuskryptu, nie wykazuje najmniejszych zbieżności stylistycznych i kompozycyjnych ze scenami „uczty Mądrości”, znanymi nam z czternastowiecznego serbskiego malarstwa freskowego. Jedynym artefaktem, który mógłby – z pewną dozą niepewności – uchodzić za źródło inspiracji dla twórców omawianego malowidła, jest zastawka, zdobiąca jedną z kart psalterza Branka Mladenovicia, powstałego w 1346 r. (aktualnie znajdującego się w zbiorach Biblioteki Narodowej w Bukareszcie). Wyobrazono na niej bowiem zwieńczoną kopułą budowlę, obok której widnieje napis: *ΠΡΕΒΜΟΥ ΔΡΟ ΣΒΖΑ ΣΕΒΞ ΧΡΑΜ*¹³⁸.

¹³⁴ F. v. Liliensfeld, *op. cit.*, s. 129.

¹³⁵ A. M. Ammann, *op. cit.*, s. 144; G. I. Vzdornov, *Issledovanie...*, s. 64, 118; F. v. Liliensfeld, *op. cit.*, s. 129; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 596; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 46; V. G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bozija...*, s. 69; A. Dejneka, *op. cit.*, s. 6; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 250.

¹³⁶ G. I. Vzdornov, *Issledovanie...*, s. 118.

¹³⁷ G. I. Vzdornov, *Issledovanie...*, s. 64, 118.

¹³⁸ S. Radojčić, *La table de la Sagesse...*, s. 219; G. I. Vzdornov, *Issledovanie...*, s. 64; S. Radojčić, *O Trpezi Premudrosti...*, s. 225; V. G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bozija...*, s. 70.

Wyobrażeniem sceny „uczty Mądrości Bożej”, które z całą pewnością posłużyło za wzór dla innych, późniejszych przedstawień tego typu, znanych z obszaru Słowiańszczyzny Wschodniej, zdaje się natomiast malowidło z cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy na Wołotowym Polu¹³⁹. Jak była już o tym mowa w poprzednim rozdziale, zabytek ten uległ całkowitemu zniszczeniu podczas II wojny światowej. Analizę zdobiących jego wnętrza polichromii – wykonanych najprawdopodobniej w latach 80.–90. XIV w. – zmuszeni jesteśmy zatem przeprowadzić w oparciu o fotografie i odrysy, sporządzone w pierwszej ćwierci XX w.¹⁴⁰

¹³⁹ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 272, 274; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 212, 214; M.V. Alpatov, *Freski cerkvi Uspenija na Volotovom Pole*, Moskwa 1977, s. 18–19, tabl. 12; A.I. Jakovleva, „*Obraz mira*” v ikone „*Sofija Premudrost' Bożija*”, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo. Problemy i atribucii*, red. V.N. Lazarev, O.I. Podobedova, Moskwa 1977, s. 395; È.S. Smirnova, *Miniatjury dwóch nowgorodskich rukopisej*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo. Rukopisnaja kniga*, red. O.I. Podobedova, Moskwa 1983, s. 188; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu...*, s. 9; I.F. Meyendorff, *Tema „Premudrosti”...*, s. 246; idem, *Wisdom – Sophia...*, s. 394; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 454; G.I. Vzdornov, *Volotovo. Freski cerkvi Uspenija na Volotovom pole bliz Novgoroda*, Moskwa 1989, s. 57; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj premudrosti v Srednevekovoj Rusi...*, s. 117; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 601; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 60; L. Lišic, *Die Ikone...*, s. 31–32; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; L. Lišic, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 11; N. Pivovarova, *op. cit.*, s. 324; L. Lišic, *Premudrost'...*, s. 142; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 57; T.V. Volodina, *Kul'tura regiona: chudožestvennaja kul'tura Velikogo Novgoroda. Izbrannye stranicy*, Velikij Novgorod 2002, s. 27; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 197; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 76, 80; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 34; P. Hunt, *Confronting the End...*, s. 282; A. Sulikowska-Gąska, *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Warszawa 2007, s. 261; V. Pucko, *Reznaja derevjannaja ikona pinskogo knjazja*, GBr 23, 2008; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 300; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 13. Teza T. A. Sidorovej, zakładająca, że zamieszczenie malowidła z przedstawieniem sceny uczty Mądrości Bożej we wnętrzu cerkwi na Wołotowym Polu było podyktowane koniecznością przeciwstawienia się nowogrodzkiej herezji strygołników już dawno została w literaturze przedmiotu uznana za błędną. T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 228–231; G.I. Vzdornov, *Volotovo...*, s. 66–67; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 602.

¹⁴⁰ G.I. Vzdornov, *Volotovo...*, tabl. 181; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 301. Scena „uczty Mądrości Bożej”, usytuowana pierwotnie na kolebkowym sklepieniu narteksu cerkwi, nie została jeszcze zrekonstruowana, niemniej jednak istnieje szansa, iż pracującym nad

Interesujące nas tu malowidło posiada kształt wydłużonego prostokąta¹⁴¹. W jego lewym dolnym rogu dostrzec można zarysy stołu, na którym jednak – w przeciwieństwie do omówionych wyżej kompozycji bałkańskich – nie znajduje się ani jeden przedmiot¹⁴². Ponad nim, jakby w dalszym planie wyobrażono budowlę, przypominającą antyczną grecką świątynię, wspierającą się na siedmiu filarach¹⁴³. Na jej dachu, w lewym górnym rogu malowidła umiejscowiono postać, trzymającą w lewej dłoni rozwiniętą kartę pergaminu. Zamieszczony na niej napis został przez historyków sztuki odczytany:

пре[мудр]ост[ь] ст[о]л[у] со[зд]а[н]а со[б]о[ю] храмъ и [о]б[р]а[з]ъ ст[ол]п[ов]ъ 7 [з]а[к]ла
сво[я] же[р]тв[ен]на и р[а]ств[ор]и[в] чл[аш]е свое[и] вино и ѿ[г]ото[в]и сво[ю]
триапезу посл[а] сво[его] раба¹⁴⁴.

Przytoczony wyżej cytat można zidentyfikować jako Prz 9, 1–3¹⁴⁵. O wiele więcej trudności interpretacyjnych dostarcza natomiast wyobrażona obok inskrypcji figura. Być może należy ją uznać za wizerunek biblijnego króla Salomona, któremu w średniowieczu częstokroć przypisywano autorstwo Księgi Przysłów¹⁴⁶.

malowidłem konserwatorom uda się ją przywrócić na właściwe miejsce w niedalekiej przyszłości.

¹⁴¹ T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 214; G.I. Vz dornov, *Volotovo...*, tabl. 181.

¹⁴² T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 215; G.I. Vz dornov, *Volotovo...*, tabl. 181; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 602; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; L. Lifšic, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 11; idem, *Premudrost'...*, s. 142; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 301; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 20.

¹⁴³ T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 215; A.I. Jakovleva, *op. cit.*, s. 396; G.I. Vz dornov, *Volotovo...*, tabl. 181; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 602; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; L. Lifšic, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 11; idem, *Premudrost'...*, s. 142; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 77; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 301; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 20; P. Hunt, *The Wisdom Iconography of Light...*, s. 104.

¹⁴⁴ G.I. Vz dornov, *Volotovo...*, tabl. 181.

¹⁴⁵ G.I. Vz dornov, *Volotovo...*, tabl. 181; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 60; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 78.

¹⁴⁶ T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 215; A.I. Jakovleva, *op. cit.*, s. 396; G.I. Vz dornov, *Volotovo...*, s. 58, tabl. 181; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 602; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 60;

W dalszej części kompozycji odnajdujemy przedstawienie upostaciowionej Mądrości Bożej, zasiadającej na tronie, tyłem do widza. Sofię okrywają – podobnie jak miało to miejsce na omówionej wyżej miniaturze z Psalterza Kijowskiego czy na późniejszych ikonach ze szkoły nowogrodzkiej – cesarskie szaty. W jednej dłoni dzierży ona długie berło. Jej głowę otacza źle zachowany nimb, najprawdopodobniej posiadający pierwotnie kształt dwóch nałożonych na siebie rombów¹⁴⁷.

Z prawej strony uosobionej Mądrości Bożej znajdują się natomiast ledwo dostrzegalne sylwetki trzech jej służących, zabijających – zgodnie z przekazem Księgi Przysłów – zwierzęta, przeznaczone do spożycia w trakcie uczy¹⁴⁸. Nad nimi widzimy figurę starszego człowieka, trzymającego w dłoniach zwój pergaminu. Zamieszczony na nim napis nie zachował się niestety do początku XX w.¹⁴⁹

W centralnej partii dostrzegamy zaś scenę, przypominającą wyobrażenie z monasteru Visoki Dečani: grupa służących Sofii podaje skupionym wokół nich ludziom kielichy z winem¹⁵⁰. Na prawo od nich odnajdujemy

L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 197; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 78, 182; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 301.

¹⁴⁷ T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 214–215; A.I. Jakovleva, *op. cit.*, s. 396; L.M. Evseeva, *Dve simvoličeskie kompozicii...*, s. 139; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu...*, s. 9; G.I. Vzdnornov, *Volotovo...*, tabl. 181; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 602; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 60; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; L. Lifšic, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 11; idem, *Premudrost'...*, s. 142; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 77–78, 182; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 301; V. Pucko, *op. cit.*; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 7, 13, 20; P. Hunt, *The Wisdom Iconography of Light...*, s. 103–104.

¹⁴⁸ T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 215; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu...*, s. 10; G.I. Vzdnornov, *Volotovo...*, tabl. 181; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 602; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; L. Lifšic, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 11; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 78, 182; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 301; V. Pucko, *op. cit.*; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 7, 20.

¹⁴⁹ T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 215; G.I. Vzdnornov, *Volotovo...*, tabl. 181; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 602; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 60; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 301.

¹⁵⁰ T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 215; A.I. Jakovleva, *op. cit.*, s. 396; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu...*, s. 10; G.I. Vzdnornov, *Volotovo...*, tabl. 181; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; L. Lifšic, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 11; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 78; S. Zolotarev,

jeszcze jedną postać męską, dzierżącą w dłoniach zwój pergaminu, na którym widnieje dość dobrze zachowana inskrypcja:

[вс]евин[н]а [и]п[о]дательна жнз[н]у бе[з]ч[и]сла пре[м]у[д]р[о]сть в[о]
ж[и]та созда храмъ свои от пр[е]ч[и]ст[и]на безм[у]жн[и]а м[а]т[р]е ц[е]
рк[о]вь плотн[у] оболжи себе славенъ прослависа х[р]исто[с]ъ в[о]г[т]ъ нашъ¹⁵¹.

Nietrudno zauważyć, iż mamy tu do czynienia z cytatem z jednego z troparionów z pierwszej pieśni kanonu jutrzni Wielkiego Czwartku autorstwa Kosmasa z Majumy, w którym proces budowy domu przez upersonifikowaną Mądrość Bożą porównywany jest do aktu wcielenia Chrystusa w ludzką postać za sprawą Dziewicy Marii¹⁵². W tym kontekście zdaje się być uzasadnionym fakt, iż dwie męskie postacie, wyobrażone na analizowanym artefakcie, przyjęto w literaturze przedmiotu interpretować jako wizerunki tych bizantyńskich hymnografów z VIII stulecia, którym wschodniochrześcijańska poezja liturgiczna zawdzięcza najważniejsze utwory poświęcone Sofii: Kosmasa z Majumy i jego przyrodniego brata, Jana Damasceńskiego, autora *Kanonu na Dzień Zmartwychwstania Pańskiego*¹⁵³.

op. cit., s. 301; V. Pucko, *op. cit.*; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 7, 20; P. Hunt, *The Wisdom Iconography of Light...*, s. 103–104.

¹⁵¹ G.I. Vzdornov, *Volotovo...*, tabl. 181.

¹⁵² A.I. Jakovleva, *op. cit.*, s. 396; G.I. Vzdornov, *Volotovo...*, tabl. 181; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 603; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 60; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 197; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bozija...*, s. 78; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 34; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 20; P. Hunt, *The Wisdom Iconography of Light...*, s. 104.

¹⁵³ T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 223; A.I. Jakovleva, *op. cit.*, s. 396; G.I. Vzdornov, *Volotovo...*, s. 58, tabl. 181; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 603; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 60; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 197; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bozija...*, s. 78, 182; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *Istorija drevnerusskoj živopisi*, Moskva 2007, s. 312–313; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 302; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 20; P. Hunt, *The Wisdom Iconography of Light...*, s. 104.

Na prawym krańcu analizowanej kompozycji zamieszczono natomiast – niejako w nawiązaniu do tekstu kanonu jutrzni Wielkiego Czwartku – wizerunek Bogurodzicy z Dzieciątkiem. Zamierzenie anonimowego artysty jest zatem dość czytelne: z lewej strony malowidła umieścił on przedstawienie domu Mądrości Bożej, z prawej zaś – wyobrazenie osoby, za której symbol w hymnografii Kościoła wschodniego ów dom uchodził¹⁵⁴.

Malowidło z cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy na Wołotowym Polu jest zapewne najstarszą, znaną w literaturze przedmiotu, próbą ikonograficznego rozwinięcia motywu „uczty Mądrości”, pochodzącą z obszaru Słowiańszczyzny Wschodniej. Na omawianym przedstawieniu odnaleźć można więc zarówno nawiązania do wcześniejszych kompozycji tego rodzaju, pojawiających się na Bałkanach w XIII–XIV w., jak i pewne elementy nowatorskie, które z czasem staną się typowe dla ruskich wyobrażeń, ilustrujących opowieść z dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów. Za najbardziej reprezentacyjny dla wschodniosłowiańskiego wariantu interesującego nas tu schematu ikonograficznego zabytek można natomiast uznać ikonę, wykonaną pierwotnie dla głównej cerkwi monasteru św. Cyryla, znajdującego się w okolicach Nowogrodu Wielkiego¹⁵⁵. Artefakt ten,

¹⁵⁴ T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 215; A.I. Jakovleva, *op. cit.*, s. 396; G.I. Vzdornov, *Volotovo...*, tabl. 181; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 602; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; T.V. Volodina, *op. cit.*, s. 27; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 78, 182; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 312–313; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 301; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 7, 20; P. Hunt, *The Wisdom Iconography of Light...*, s. 104.

¹⁵⁵ T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 212; D. Likhachov, V. Laurina, V. Pushkariov, *Novgorod Icons 12th–17th century*, Leningrad 1980, tabl. 205–206; D. Likhachov, *Novgorod. Art Treasures and Architectural Monuments 11th–18th centuries. Architecture. Frescoes. Archeological Artefacts. Minor Arts. Icons. Illuminated MSS*, Leningrad 1984, tabl. 196; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu...*, s. 12–13; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj premudrosti v Srednevekovoj Rusi...*, s. 117; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 53; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 57; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 90, 183; P. Hunt, *Confronting the End...*, s. 281; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 590; V. Pucko, *op. cit.*; A. Tradigo, *Ikony i święci prawosławni*, tłum. E. Maciszewska, Warszawa 2011, s. 45.

datowany w literaturze przedmiotu na schyłek wieku XV¹⁵⁶ lub pierwszą połowę XVI stulecia (do 1548 r.)¹⁵⁷, znajduje się obecnie w zbiorach Galerii Trietiakowskiej w Moskwie (nr inwentarza: 28830)¹⁵⁸.

Wspomniana ikona – podobnie jak wiele innych zabytków szesnastowiecznego rosyjskiego malarstwa sakralnego – jest obrazem niezwykle rozbudowanym kompozycyjnie¹⁵⁹. Scena uczty, wydawanej przez upersonifikowaną Mądrość Bożą, zamieszczona została w jego dolnej części. Figura Sofii znajduje się – podobnie jak miało to miejsce chociażby na malowidle w cerkwi Bogurodzicy Peribleptos w Ochrydzie, w monasterze Chilandar czy w świątyni na Wołotowym Polu – z lewej strony przedstawienia. Jej wizerunek wystylizowany został, zgodnie z założeniami – rozpowszechnionej już w tym okresie na Rusi – ikonografii sapiencjalnej, na wzór antycznych wyobrażeń muz. Uosobiona Mądrość Boża ma na sobie biały chiton, odkrywający ramiona i wyraźnie podkreślający linię biustu. Warto zwrócić uwagę na rozwiane wiatrem fałdy szaty, ukazane

¹⁵⁶ J. Meyendorff, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 274; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj premudrosti v Srednevekovoj Rusi...*, s. 117; idem, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 53; P. Hunt, *Confronting the End...*, s. 281; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 303.

¹⁵⁷ J. Meyendorff, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 274; D. Likhachov, V. Laurina, V. Pushkariev, *op. cit.*, tabl. 205–206; D. Likhachov, *op. cit.*, tabl. 196; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu...*, s. 12–13; D.S. Lichačev, G.K. Vagner, G.I. Vzdornov, R.G. Skrynnikov, *Velikaja Rus'. Istorija i chudožestvennaja kul'tura X–XVII v.*, Moskva 1994, s. 360, 371; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 53; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 95; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 35; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 590; V. Pucko, *op. cit.*; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 302; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 45.

¹⁵⁸ T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 212; D. Likhachov, V. Laurina, V. Pushkariev, *op. cit.*, tabl. 205–206; D. Likhachov, *op. cit.*, tabl. 196; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu...*, s. 13; D.S. Lichačev, G.K. Vagner, G.I. Vzdornov, R.G. Skrynnikov, *op. cit.*, s. 360, 371; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj premudrosti v Srednevekovoj Rusi...*, s. 117; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 53; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 57; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 95; P. Hunt, *Confronting the End...*, s. 281; V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 590; V. Pucko, *op. cit.*; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 303; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 45.

¹⁵⁹ V.D. Sarab'janov, È.S. Smirnova, *op. cit.*, s. 594–595; A. Sulikowska-Gąska, *op. cit.*, s. 10.

w identyczny niemal sposób jak na omówionych w poprzednim rozdziale miniaturach, zdobiących ewangeliarze ruskie z XV–XVI w. (np. МГҮ, 2 Bg 42; РГБ, ф. 247, Рогожск. № 138; БАН, 13.1.26). Głowa Sofii jest odkryta i otoczona nimbem, składającym się z dwóch rombów w kolorze czerwonym i zielonym. Upersonifikowana Mądrość Boża zasiada na tronie, wspierającym się na siedmiu filarach. W prawej dłoni dzierży długie berło, w lewej zaś – czarę eucharystyczną¹⁶⁰.

Interesujące, że postać Sofii otacza rozbudowana mandorla, składająca się z kilku koncentrycznych kręgów. Być może wprowadzenie tego elementu do analizowanego tu przedstawienia należy tłumaczyć chęcią nawiązania do koncepcji teologicznych Pseudo-Dionizego Areopagity. Wskazywałoby na to chociażby umieszczenie w dwóch zewnętrznych okręgach postaci anielskich, opisanych na kartach traktatu *Hierarchia niebiańska*: serafinów, cherubinów i tronów (byty z triady pierwszej, znajdującej się najbliżej Stwórcy) w polu czerwonym oraz aniołów z niższych chórów w najbardziej oddalonym od figury Mądrości Bożej kręgu o barwie zielono-brązowej¹⁶¹. Nie można również wykluczyć, iż mamy tu do czynienia z próbą ikonograficznego wyobrażenia najważniejszych założeń teologii Grzegorza Palamasa. Okręgi, bezpośrednio otaczające Sofię, są niemal całkowicie czarne, co interpretować można jako refleks wyobrażenia o niepoznawalnej naturze Boga. Anioły, umiejscowione w dalszych polach (czerwonym i zielonym), byłyby natomiast w tym kontekście personifikacjami niestworzonych Bożych energii¹⁶².

¹⁶⁰ J. Meyendorff, *L'icographie de la Sagesse Divine...*, s. 274; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 213; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj premudrosti v Srednevekovoj Rusi...*, s. 117; K.C. Fel'my, *op. cit.*, s. 54, 56; L. Lifšic, *La Sapienza...*, s. 64; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; L. Lifšic, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 16; idem, *Premudrost'...*, s. 149; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 57; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 13; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 90–91; P. Hunt, *Confronting the End...*, s. 282–283; V. Pucko, *op. cit.*; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 45.

¹⁶¹ T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 213; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu...*, s. 13, 15; K.C. Fel'my, *op. cit.*, s. 56; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; V. Pucko, *op. cit.*

¹⁶² A. Tradigo, *op. cit.*, s. 45.

Analizowana ikona jest jednak przede wszystkim wierną ilustracją tekstu Prz 9, 1–6. Obok figury Sofii widzimy zastawiony na ucztę stół, przy którym krzątają się jej służący. Jeden z nich przelewa wino z wkopanej w ziemię amfory do dzbanów i kielichów. Za jego plecami dwóch innych mężczyzn zabija cielęta przeznaczone do spożycia w trakcie biesiady¹⁶³. W dalszym planie umiejscowiono siedem sług Mądrości Bożej, podających – w analogiczny sposób jak miało to miejsce na wołotowskim malowidle – czary z winem, biegnącym im na spotkanie ludziom¹⁶⁴.

Na interesującym nas tu artefakcie odnajdujemy również trzy inne postacie, które pojawiły się w identycznym kontekście na malowidle ściennym w cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy na Wołotowym Polu. Z prawej strony kompozycji widzimy figurę Matki Bożej z Dzieciątkiem, ujętą w identyczną mandorlę jak upersonifikowana Mądrość Boża. Nimb ten składa się z kilku koncentrycznych kręgów, z których ostatni, najbardziej zewnętrzny, wypełniają czerwone postacie serafinów i cherubinów¹⁶⁵.

Z umiejscowionej w tle fantastycznej budowli wychyla się męska postać, wyobrażona w monarszych, purpurowych szatach i złotej koronie. Można ją uznać za wizerunek króla Salomona. Na trzymanym przez niego w lewej dłoni zwoju widnieje cytat z Prz 9, 1¹⁶⁶. U stóp Bogurodzicy znajduje się jeszcze jedna figura świętego. Jego strój (ciemnobrązowy płaszcz i biały

¹⁶³ T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 213–214; V. Pucko, *op. cit.*

¹⁶⁴ T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 213; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj premudrosti v Srednevekovoj Rusi...*, s. 117; idem, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 57; P. Hunt, *Confronting the End...*, s. 284; V. Pucko, *op. cit.*; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 45.

¹⁶⁵ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 274; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 213; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu...*, s. 12–13; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj premudrosti v Srednevekovoj Rusi...*, s. 117; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 58; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 57; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 13; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 92; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 35; P. Hunt, *Confronting the End...*, s. 284, 287; V. Pucko, *op. cit.*; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 45.

¹⁶⁶ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 274; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 213; V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 300; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu...*, s. 13; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj premudrosti v Srednevekovoj Rusi...*, s. 117; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 56; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 57; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 91;

zawój na głowie) zdaje się sugerować, iż mamy tu do czynienia z portretem Jana Damasceńskiego¹⁶⁷. Za zgołą inną interpretacją przemawia natomiast tekst, zamieszczony na dzierzonym przez niego pergaminie (всєвннѣд и живѣтѣ податєлнѣд мѣрѣсть божїѣд со҃здѣ хрѣ̑ собѣ̑ ѿ), będący fragmentem pierwszej pieśni kanonu jutrzni Wielkiego Czwartku autorstwa Kosmasa z Majumy¹⁶⁸.

W górnej części ikony widnieje natomiast wyobrażenie domu Mądrości Bożej. Nadano mu tu kształt okazałych rozmiarów sześciokątnej bazyliki, zwieńczonej siedmioma kopułami (sześcioma mniejszymi i jedną centralną)¹⁶⁹. Poniżej odnajdujemy przedstawienie siedmiu soborów ekumenicznych. Sprawia ono wrażenie elementu dość nieudolnie połączonego z wizerunkiem świątyni, najprawdopodobniej dodanego ręką późniejszego twórcy¹⁷⁰. Warto jednak zauważyć, iż choć sceny soborowe ukazane zostały dość konwencjonalnie (każdemu z zebrań duchowieństwa przewodniczy zasiadający w centrum zgromadzenia cesarz), szesnastowieczny artysta zadbał o oddanie kilku szczegółów historycznych. Dla przykładu: na przedstawieniu soboru w Chalkedonie (451 r.), którego obrady odbywały się w kościele św. Eufemii, widzimy postać tej świętej,

A. Deyneka, *op. cit.*, s. 35; P. Hunt, *Confronting the End...*, s. 287; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 45.

¹⁶⁷ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 274; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 213, 220; V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 300; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj premudrosti v Srednevekovoj Rusi...*, s. 117; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 58; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 57; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 13, 20; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 35; V. Pucko, *op. cit.*; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 45.

¹⁶⁸ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 274; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 213, 220; V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 300; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu...*, s. 13; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 58; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 13, 20; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 92, 97; P. Hunt, *Confronting the End...*, s. 287; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 45.

¹⁶⁹ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 276; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 214; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj premudrosti v Srednevekovoj Rusi...*, s. 117; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 53; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 92, 183; P. Hunt, *Confronting the End...*, s. 284.

¹⁷⁰ M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 57; P. Hunt, *Confronting the End...*, s. 281, 284, 290; V. Pucko, *op. cit.*

spoczywającej w swym grobowcu; w scenie soboru w Nicei z 787 r. dostrzec można natomiast sylwetki dwojga panujących: cesarzowej Ireny i jej syna, Konstantyna VI¹⁷¹.

W najwyższym rejestrze przedstawienia znajduje się natomiast siedem figur anielskich, ujętych w medaliony. Każda z nich trzyma w dłoniach zwój, na którym widnieje inny cytat ze starotestamentowej Księgi Mądrości (Mdr 2, 24; 1, 5; 2, 23; 1, 12; 1, 13; 2, 1)¹⁷². Postacie te symbolizują najprawdopodobniej dary Ducha Świętego lub kościoły z Apokalipsy św. Jana¹⁷³.

Reasumując, analizowana ikona stanowi najpełniejsze wyobrażenie motywu „uczty Mądrości”, zawierające wiele bezpośrednich odniesień do tekstu Księgi Przysłów oraz elementów, nawiązujących do symboliki chrześcijańskiej (sakrament Eucharystii, dogmat o wcieleniu Chrystusa). Pewnym *novum* jest natomiast próba poszerzenia kontekstu interpretacyjnego artefaktu o wątek historyczny, reprezentowany przez dość realistyczne przedstawienie siedmiu soborów ekumenicznych¹⁷⁴.

W tym miejscu warto również odnotować, iż analizowany zabytek mógł służyć za wzór późniejszym twórcom. Do naszych dni zachowały się bowiem trzy szesnastowieczne, rzeźbione w drewnie ikony, zawierające wyobrażenie „uczty Mądrości”, które wykazuje znaczną kompozycyjną i stylistyczną zbieżność z omówionym wyżej malowidłem. Być może najstarszym z interesujących nas tu artefaktów jest niewielkich rozmiarów plakietka, pierwotnie znajdująca się w kolekcji A. S. Uwarova, obecnie przechowywana w zbiorach Państwowego Muzeum Historycznego

¹⁷¹ T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 214; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 54; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 35; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 45.

¹⁷² T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 214; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj premudrosti v Srednevekovoj Rusi...*, s. 117; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 53–54; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 57; V. Pucko, *op. cit.*

¹⁷³ L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 57; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 13; V.G. Brjusova, *Sof'ija Premudrost' Bożija...*, s. 97, 183; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 45.

¹⁷⁴ P. Hunt, *Confronting the End...*, s. 287.

w Moskwie (ГИМ, № ОК 9153)¹⁷⁵. Wśród znawców zagadnienia brakuje, niestety, jednomyślności w kwestii datacji obiektu. W literaturze przedmiotu spotkać można więc przypuszczenia, iż powstał on u schyłku XV w.¹⁷⁶, na przełomie stuleci¹⁷⁷ lub nawet w pierwszej połowie XVI w.¹⁷⁸ Niekiedy próbuje się również uznać omawiany zabytek za wytwór warsztatu nowogrodzkiego¹⁷⁹.

Nie ulega natomiast najmniejszej wątpliwości fakt, iż znajdująca się na analizowanej płaskorzeźbie kompozycja w wyraźny sposób nawiązuje do wcześniejszych wyobrażeń sceny z Prz 9, 1–6, znanych nam z terytorium Rusi. Upersonifikowana Mądrość Boża umiejscowiona została z lewej strony przedstawienia. Jej wpisana w okrąg sylwetka charakteryzuje się niebywałą wprost delikatnością. Sofia zasiada na tronie, wspierając stopy na podnóżku. Spowijają ją stylizowane na antyczną modę grecką szaty, których rozwiane wiatrem krańce zdają się swobodnie opadać za plecami postaci. Głowa uosobionej Mądrości Bożej jest odkryta i ozdobiona romboidalnym nimbem. W prawej dłoni Sofia dzierży berło, a w lewej – najprawdopodobniej – czarę eucharystyczną¹⁸⁰.

Tuż obok figury Mądrości Bożej widzimy stół, na którym umieszczono dwa przedmioty, nasuwające skojarzenia z sakramentem eucharystii: kielich z winem i bochenek chleba. Wokół nich uwijają się słudzy Sofii:

¹⁷⁵ A. Uvarov, *Reznaja ikona „Premudrost’ sozda sebe dom”, prinadležaušaja pinskomu knjazju Feodoru Ivanoviču Jaroslaviču, 1499–1522*, Moskwa 1867, s. 8; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 212, tabl. 3; I.I. Plešanova, *Dva rezných obrazka v sobranii Russkogo Muzeja*, PK.NO 1979/1980, s. 209, 210, 216–217; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu...*, s. 9; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 53, 60; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 20; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost’ Božija...*, s. 117; V. Pucko, *op. cit.*; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 303.

¹⁷⁶ A. Uvarov, *op. cit.*, s. 8; V. Pucko, *op. cit.*

¹⁷⁷ T.A. Sidorova, *op. cit.*, tabl. 3; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu...*, s. 9; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 60–61; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 20.

¹⁷⁸ I.I. Plešanova, *op. cit.*, s. 215.

¹⁷⁹ L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196.

¹⁸⁰ K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 60–61; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost’ Božija...*, s. 117; V. Pucko, *op. cit.*

trzech z nich zabija zwierzęta, jeden rozlewa wino do naczyń, pięciu rozdaje wypełnione po brzegi kielichy ludziom, biegnącym w ich kierunku¹⁸¹.

W lewym górnym rogu kompozycji wyobrażono dom Mądrości Bożej, nadając mu kształt trójnawowej bazyliki, ozdobionej portykiem wspierającym się na siedmiu kolumnach. Na analizowanym artefakcie odnajdujemy również kilka postaci, które pojawiły się już w analogicznym kontekście na omówionej wyżej ikonie z Galerii Trietiakowskiej. Z prawej strony obrazu umiejscowiono wizerunek Matki Bożej, zasiadającej na tronie z Dzieciątkiem na kolanach. Otacza ją okrągły nimb. Tuż ponad sylwetką Bogurodzicy zamieszczono siedem medalionów z popiersiami aniołów. Obok fasady domu Mądrości widnieją również dwie męskie postacie, trzymające w dłoniach zwoje pergaminów. Być może należy je interpretować jako wizerunki króla Salomona i Kosmasa z Majumy¹⁸². Niestety, zły stan zachowania obiektu uniemożliwia odczyt inskrypcji, towarzyszących kompozycji.

Wyobrażenie sceny „uczty Mądrości Bożej”, zamieszczone na dwóch pozostałych rzeźbionych w drewnie ikonach, należy uznać za wierne odwzorowanie tego samego schematu, według którego zakomponowano przedstawienie, znajdujące się na plakietce, pochodzącej ze zbiorów A. S. Uwarova. Analizę ikonografii obu tych artefaktów ograniczymy zatem do wskazania elementów różnicujących wszystkie trzy zabytki.

Doskonale zachowany wizerunek Sofii, wydającej ucztę we wzniesionym przez siebie domu, odnajdziemy na miniaturowej, płaskorzeźbionej ikonce, znajdujące się obecnie w zbiorach Państwowego Muzeum Rosyjskiego w St. Petersburgu (ГРМ, № ДРД-47)¹⁸³. Została ona wykonana – według zamieszczonej na jej odwrociu inskrypcji – przez duchowne-

¹⁸¹ A. Uvarov, *op. cit.*, s. 9; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 61.

¹⁸² A. Uvarov, *op. cit.*, s. 8–9; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 60–61; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 117.

¹⁸³ T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 212; I.I. Plešanova, *op. cit.*, s. 210–211, 216; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu...*, s. 12; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 60, 62; L.M. Evseeva, *Pir Premudrosti...*, s. 196; E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 20; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 115; V. Pucko, *op. cit.*; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 304.

go o imieniu Ananiasz, a następnie ofiarowana przez Fiodora Iwanowicza Jarosławowicza niejakiemu Fiodorowi Iwanowiczowi Szczepinowi:

ДАНА БЪИСТЬ КНЯЗЕМЪ ФЕДРОМЪ ИВАНОВИЧЕМЪ
ЯРОСЛАВИЧА ФЕДРОУ ИВАНОВИЧОУ ЦЕПИНОУ РОБИЛЪ
ПОПЪ АНАНИА¹⁸⁴.

Pierwszą z wymienionych wyżej postaci zidentyfikować można jako księcia pińskiego Fiodora (zm. 1525 r.)¹⁸⁵. Na tej podstawie należy więc założyć, iż interesujący nas tu artefakt powstał na terytorium Wielkiego Księstwa Litewskiego. Co więcej, analiza paleograficzna zamieszczonego na ikonie cytatu z Prz 9, 1–2 pozwala sądzić, iż został on zaczerpnięty z tzw. Biblii Franciszka Skoryny – starodruku, wydanego najwcześniej w 1517 r. Czas powstania plakietki należałoby tym samym ograniczyć do lat 1517–1525¹⁸⁶.

Upersonifikowana Mądrość Boża została tu wyobrażona w nieomal identyczny sposób jak na ikonce, pochodzącej z kolekcji A. S. Uwarova. Sofia zasiada na tronie, wspierając stopy na podnóżku. Okrywa ją chiton i zarzucony na ramię himation. Jej głowa jest odkryta i otoczona klasycznym, okrągłym nimbem. W lewej dłoni trzyma zwój pergaminu, prawą zaś wyciąga przed siebie w geście błogosławieństwa. Co ciekawe, na analizowanym artefakcie nie sposób jednoznacznie określić płci Sofii. Jej postać jest masywna, a włosy krótkie. Być może więc intencją twórcy było wyobrażenie na omawianej ikonie nie tyle żeńskiej personifikacji Mądrości Bożej, ile – Chrystusa Emmanuela. Za tezę tą przemawiałaby również umieszczona obok postaci inskrypcja: **ИС ХС**. Sylwetkę Sofii

¹⁸⁴ I. I. Plešanova, *op. cit.*, s. 214; V. G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 115–116; V. Pucko, *op. cit.*

¹⁸⁵ A. Uvarov, *op. cit.*, s. 4; T. A. Sidorova, *op. cit.*, s. 212; I. I. Plešanova, *op. cit.*, s. 209, 214; K. C. Felmy, *op. cit.*, s. 60–62; V. G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 116; V. Pucko, *op. cit.*; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 304.

¹⁸⁶ V. Pucko, *op. cit.*

otacza okrągły nimb, po którego otoku biegnie napis: **ЗАКЛА СВОА ЖРТВИ ЧЕРПАВША ЧШИ ВИНО** (Prz 9, 2)¹⁸⁷.

Scenę „uczty Mądrości Bożej” również przedstawiono dość konwencjonalnie. Obok figury Sofii widzimy pusty stół, wokół którego krzątają się służący: dwóch zabija zwierzęta, jeden rozlewa wino, a pozostali rozdają napełnione kielichy zgromadzonym wokół nich ludziom. Powyżej można dostrzec fasadę domu Mądrości Bożej. Z jego balkonu wychyla się Salomon, trzymając w dłoniach zwój, na którym widnieje tekst Prz 9, 1: **ПРМДРОСТЬ СОЗДА СОбЕ ХРМЬ И УТВРДИ СТАП СДМЬ**. Z prawej strony kompozycji umiejscowiono natomiast wizerunek Bogurodzicy z Dzieciątkiem, otoczony nimbem, na otoku którego zamieszczono fragment anafory liturgii św. Jana Chryzostoma: **ЧЕСННИШЮ ХЕРУВИМЪ И СЛАВНИШЮ ВО ИС[ТИНУ СЕРАФИМЪ]**. Poniżej odnajdujemy postać Kosmasa z Majumy, dzierżącego zwój, na którym widnieje cytat z pierwszej pieśni kanonu jutrzni Wielkiego Czwartku: **ВСЕВИННА ПОДАТѢЛНА МУДР[ОСТЬ]**. W górnej części kompozycji znajduje się natomiast siedem medalionów z popiersiami aniołów. Nad nimi biegnie napis: **СОФЕИ [ПРЕМУ] ДРСТЬ БЖИА ДАНА БЖИСТЬ КНЗМЪ ФЕДОРМЪ ИВ**¹⁸⁸.

W tym miejscu należy dodać, iż do naszych dni dotrwała jeszcze jedna rzeźbiona w drewnie ikona, którą – dzięki zamieszczonej w jej górnej części inskrypcji – uznać można za przedmiot, wykonany na zlecenie księcia pińskiego Fiodora Iwanowicza Jarosławowicza. Co ciekawe, w literaturze przedmiotu przez długi czas była ona znana głównie za pośrednictwem odrysu, sporządzonego w połowie XIX w. na potrzeby artykułu, poświęconego zabytkom sztuki ruskiej, przechowywanym w zbiorach muzealnych Paryża¹⁸⁹. Znajdująca się na wzmiankowanej plakietce kompozycja jest

¹⁸⁷ I.I. Plešanova, *op. cit.*, s. 211; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 61; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 115; V. Pucko, *op. cit.*

¹⁸⁸ I.I. Plešanova, *op. cit.*, s. 211; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 61; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 115; V. Pucko, *op. cit.*

¹⁸⁹ A. Uvarov, *op. cit.*, s. 1; P. Lebedincev, *Sofija Premudrost' Bożija v ikonografii Severa i Juga Rossii*, KStar 10, 1884, s. 565; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 212, tabl. 4; I.I. Plešanova, *op. cit.*, s. 209, 210; G.M. Prochorov, *Poslanie Titu-ierarchu...*, s. 11;

nieomal identyczna z omówionym wyżej przedstawieniem sceny „uczty Mądrości”. Różnice ograniczają się jedynie do drugorzędnych detali, takich jak rozmieszczenie naczyń na stole, brak mandorli otaczających postacie anielskie i minimalne rozbieżności w sposobie wymodelowania postaci. Jedynym elementem, który pozwala dać jednoznaczną (negatywną) odpowiedź na pytanie, czy ikona z paryskiej kolekcji i artefakt, znajdujący się aktualnie w Państwowym Muzeum Rosyjskim, są tym samym zabytkiem, jest towarzysząca analizowanemu wyobrażeniu inskrypcja. Można ją zrekonstruować następująco:

СОФІИ ПРЕМУДРОСТЬ БЖІА ВРОБЛЕНА ПОВЕЛЕНИЕМЪ
БЛГОВЕРНА КНЗІА ФЕДОРА ИВАНОВІЧА ПАРОСЛАВЧА¹⁹⁰.

Interesujące wyobrażenie uczty, wydawanej przez uosobioną Mądrość Bożą, znajduje się w jednej z kwater wieloczęściowej, składanej ikony, wykonanej w XVI w. dla monasteru Hipackiego w Kostromie¹⁹¹. Na tym niewielkim, wyrzeźbionym w kości przedstawieniu widzimy Sofię, zasiadającą obok suto zastawionego stołu. Jej postać została wystylizowana na podobieństwo antycznych wizerunków muz: upersonifikowana Mądrość ma na sobie chiton i himation. Jej głowa jest odkryta i otoczona okrągłym nimbem. Tuż obok twarzy Sofii dostrzec można inskrypcję ИС ХС. Pani Mądrości towarzyszy troje służących: jeden z nich na pierwszym planie zabija cielę, a dwoje innych podaje wypełnione winem kielichy zgromadzonym z prawej strony kompozycji ludziom. Powyżej dostrzec możemy wizerunek Bogurodzicy, zamieszczony w okrągłej mandorli. W lewym górnym rogu odnajdujemy natomiast wyobrażenie domu Sofii, obok którego umiejscowiono dwie, zwrócone twarzą ku Marii, postacie

E.B. Gromova, *op. cit.*, s. 20; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 116; V. Pucko, *op. cit.*

¹⁹⁰ A. Uvarov, *op. cit.*, s. 1; P. Lebedincev, *op. cit.*, s. 565; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 61; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 116.

¹⁹¹ N.V. Pokrovskij, *Drevnosti Kostromskogo Ipat'evskogo monastyrja*, VAI 4, 1885, s. 21; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 212, tabl. 7; I.I. Plešanova, *op. cit.*, s. 211; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 53, 63; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 57.

męskie. Najprawdopodobniej należy je zidentyfikować jako biblijnego króla Salomona i Kosmasa z Majumy¹⁹².

Przegląd zabytków sztuki wschodniosłowiańskiej, zawierających wyobrażenie sceny „uczty Mądrości Bożej”, nawiązujące do schematu kompozycyjnego wypracowanego na gruncie ruskim w XIV–XV w., wypada zamknąć omówieniem siedemnastowiecznej ikony, wykonanej dla cerkwi Opieki Matki Bożej, znajdującej się na staroobrzędowym cmentarzu rogożskim w Moskwie¹⁹³. Na pierwszy rzut oka malowidło to zdaje się być wierną kopią wyżej omówionych przedstawień. Figura Mądrości Bożej, ujęta w mandorlę składającą się z kilku koncentrycznych kręgów, znajduje się z lewej strony kompozycji. Na pierwszym planie widzimy stół, wokół którego krzątają się słudzy: dwóch z nich zabija zwierzę, jeden rozlewa wino do naczyń, które następnie są rozdawane zgromadzonym ludziom. Odrobinę wyżej umiejscowiono postacie Salomona i Kosmasa z Majumy. Obaj trzymają w dłoniach zwoje pergaminu. Za plecami biblijnego władcy dostrzec można monumentalnych rozmiarów budowlę – dom Mądrości Bożej. Nad głową hymnografa umieszczono natomiast osiem medalionów. Największy z nich zawiera wizerunek Bogurodzicy z Dzieciątkiem, pozostałe zaś – popiersia aniołów. Wyobrażeniu towarzyszy cytat z Prz 9, 1: *пременоудрость созда себе храмъ и оутверди столпвѣзъ седмь*¹⁹⁴.

Na czym zatem polega nowatorstwo omawianego przedstawienia? Przede wszystkim należy podkreślić, iż z lewej strony kompozycji, tj. w miejscu, w którym spodziewalibyśmy się odnaleźć żeńską personifikację Mądrości Bożej, widzimy figurę długobrodego starca, zasiadającego na tronie w otoczeniu postaci anielskich. Spowija go biała szata, a głowę otacza nimb złożony z dwóch rombów: czerwonego i brązowego. Należy założyć, iż mamy tu do czynienia z niekanonicznym przedstawieniem

¹⁹² N.V. Pokrovskij, *Drevnosti...*, s. 22; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 218; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 63.

¹⁹³ N.P. Kondakov, *Licevoj ikonopisnyj podlinnik*, t. I, *Ikonografija Gospoda Boga i Spasa našego Iisusa Christa*, Sankt-Peterburg 1905, s. 88, tabl. 34; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 212; V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 298; I.I. Plešanova, *op. cit.*, s. 210; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 53, 63.

¹⁹⁴ V.G. Brjusova, *Tolkovanie na IX Pritču...*, s. 298; K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 63.

Boga Ojca jako tzw. Odwiecznego Dniami (w nawiązaniu do wizji proroka Daniela)¹⁹⁵. Omawiany zabytek byłby zatem jednym z najwcześniejszych świadectw upowszechniania się w duchowości ruskiej utożsamienia Sofii z Pierwszą Hipostazą.

W XVII stuleciu zaczyna się również na terytorium Słowiańszczyzny Wschodniej kształtować odrębny kanon przedstawienia sceny „uczty Mądrości Bożej”, nawiązujący do wzorców zachodnioeuropejskich. Ze względu na swój nowożytny charakter nie będzie on już przedmiotem rozważań w niniejszej pracy¹⁹⁶. Na zakończenie warto natomiast odnotować, iż interesujący nas w tym rozdziale motyw pojawia się w okresie postbizantyńskim na malowidłach, zdobiących świątynie z obszaru Bukowiny, m.in. monaster Suczawica (XVI w.)¹⁹⁷.

Reasumując, analizowany w niniejszym rozdziale motyw cieszył się dość dużą popularnością zarówno w piśmiennictwie, jak i sztuce obszaru *Slavia Orthodoxa*. Opowieść o upersonifikowanej Mądrości Bożej, wznoszącej dla siebie dom i zapraszającej spragnionych jej towarzystwa ludzi na ucztę, zamieszczona w dziewiątym rozdziale Księgi Przysłów, została przetłumaczona na język staro-cerkiewno-słowiański już w IX–X w. i włączona w obręb paremijnika, jako czytanie na wtorek trzeciego tygodnia Wielkiego Postu¹⁹⁸. Warto zauważyć, iż twórcy tego przekładu dokonali dość znaczącego przesunięcia znaczeniowego w obrębie tekstu, oddając grecki termin οἶκος staro-cerkiewno-słowiańskim rzeczownikiem *храмъ* (świątynia).

Na obszarze *Slavia Orthodoxa* znane były również dwa utwory bizantyńskie, zawierające egzegezę Prz 9, 1–6:

¹⁹⁵ K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 63.

¹⁹⁶ Omówienie wyobrażeń sceny „uczty Mądrości Bożej”, pochodzących z XVII–XVIII w., znajdzie Czytelnik w artykule: K.C. Felmy, *op. cit.*, s. 46–53.

¹⁹⁷ I.D. Ștefănescu, *op. cit.*, s. 140, 141–142, 164; A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 145; N. Isar, *L'espace iconique – inscription et transfiguration. La rhétorique paradoxale de l'image sacrée à l'âge post-byzantin*, SeS 3/4, 2005/2006, s. 203, 204, 207, tabl. 2.

¹⁹⁸ Z. Ribarova, Z. Chauptova, *op. cit.*, s. 431.

- komentarz Anastazego Synaity do dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów, spisany w VII stuleciu, przetłumaczony na język scs w Bułgarii za panowania Symeona I Wielkiego (zm. 927 r.), rozpowszechniony, jako część słynnego *Zbornika Symeona – Światosława* z 1073 r., w literaturze staroruskiej. Tekst ten zaznamił twórców słowiańskich z – charakterystycznym dla poglądów wielu wschodnich Ojców Kościoła – utożsamieniem figury upersonifikowanej Mądrości Bożej z Chrystusem;
- list Pseudo-Dionizego Areopagity do biskupa Tytusa, zawierający odniesienia do Prz 9, 1–6, przetłumaczony wraz z innymi pismami tego myśliciela przez serbskiego mnicha Izajasza na górze Atos w 1371 r., znany na Rusi od schyłku XIV w.

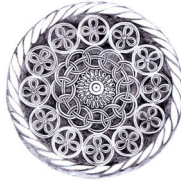
Wymienione wyżej utwory zainspirowały kilku pisarzy staroruskich, m.in. metropolitę kijowskiego Klemensa Smolatycza (XII w.), autora *Listu do prezbitera Tomasza* czy też anonimowych twórców *Palei komentowanej* (XIV w.). W tym miejscu warto zauważyć, iż w literaturze wschodniosłowiańskiej dominowała – bazująca na patrystycznej wykładni Prz 9, 1–6 – tendencja do pojmowania figury Sofii, pojawiającej się na kartach Księgi Przysłów, jako symbolicznego wyobrażenia Chrystusa przed wcieleniem.

Na przełomie XIII i XIV stulecia pojawiają się ikonograficzne przedstawienia, nawiązujące do Prz 9, 1–6. Początkowo scena „uczty Mądrości” upowszechnia się w południowosłowiańskim malarstwie freskowym, by w połowie XIV w. przeniknąć na Ruś. Na artefaktach, ilustrujących opowieść z dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów, Sofia wyobrażana jest zazwyczaj pod postacią młodej kobiety, odzianej w antyczny grecki strój (chiton i himation). Jej głowę otacza charakterystyczny nimb, złożony z dwóch figur: okręgu i rombu (na Bałkanach) lub dwóch przecinających się rombów (na Rusi). Na południu Słowiańszczyzny upersonifikowana Mądrość Boża przedstawiana jest ponadto, w interesującej nas tu scenie, z anielskimi skrzydłami. W wizerunkach tego typu zauważyć można

również nawiązania do – dominującej w piśmiennictwie staro-cerkiewno-słowiańskim – tendencji do utożsamiania Sofii z Chrystusem. Na Rusi jej postaci towarzyszy niekiedy charakterystyczny dla wizerunków Zbawiciela monogram **ИС ХС**. Na wszystkich omówionych wyżej artefaktach dostrzegalne są ponadto czytelne odwołania do symboliki eucharystycznej. Niezwykle rzadko mamy natomiast do czynienia z próbą łączenia figury Sofii z wszystkimi osobami Trójcy Świętej (malowidło z cerkwi p.w. Wprowadzenia Bogurodzicy do Świątyni w monasterze Chilandar na górze Atos, XIV w.), czy też Bogiem Ojcem (ikona, wykonana dla cerkwi Opieki Matki Bożej na cmentarzu rogożskim w Moskwie, XVII w.).



Sofia – upersonifikowana Mądrość Boża w kulturze Nowogrodu Wielkiego (XIII–XVI w.)



Sofia – upostaciowiona Mądrość Boża była otoczona szczególną estymą i kultem na obszarze Rusi Nowogrodzkiej. Nie ulega najmniejszej wątpliwości fakt, iż najważniejszą świątynią w ośrodku nad Wołchowem był wzniesiony w połowie XI w. sobór Sofijski. Co więcej, dane latopisów północnoruskich wskazują, iż wraz z narastaniem tendencji republikańskich w Nowogrodzie Wielkim katedra dedykowana Mądrości Bożej nabrała dodatkowego znaczenia: stała się ideologicznym centrum miasta, swoistym symbolem jego suwerenności i politycznej niezawisłości¹.

¹ D.S. L i c h a c e v, *Novgorod Velikij. Očerki istorii kul'tury Novgoroda XI–XVII vv.*, Moskva 1959, s. 9, 18, 25; i d e m, *Novgorod. Art Treasures and Architectural Monuments 11th–18th centuries. Architecture. Frescoes. Archeological Artefacts. Minor Arts. Icons. Illuminated MSS*, Leningrad 1984, s. 5, 11; M.H. G r o m o v, *Obraz sakral'noj Premudrosti*, [in:] M.H. G r o m o v, V.V. M i l' k o v, *Idejnye tečenija drevnerusskoj mysli*, Sankt-Peterburg 2001, s. 59; G. K o l p a k o v a, *Iskusstvo Drevnej Rusi. Domongoł'skij period*, Sankt-Peterburg 2007, s. 59–60; O.V. K u z' m i n a, *Respublika Svjatoj Sofii*, Moskva 2008, s. 82; V. T u l u p o v, *Rus' Novgorodskaja*, Moskva 2009, s. 82, 85, 154.

I. Republika Świętej Sofii. Mądrość Boża w ideologii politycznej Nowogrodu Wielkiego (XIII–XV w.)

Należy w tym miejscu zauważyć, iż – według danych źródeł historiograficznych, powstających w interesującym nas środowisku – na placu przed świątynią Świętej Sofii zbierał się zazwyczaj wiec – w teorii najwyższy organ władzy republiki nad Wołchowem². Dla przykładu, w pierwszym latopisie nowogrodzkim pod datą roczną 6798, 1291 czytamy: Новгородци же съзвониша вѣче у свѣатѣи Софѣи и у свѣатого Николзи³. Plac soborowy jest w tym przypadku, co prawda, tylko jednym z dwóch miejsc wyznaczonych na zgromadzenie, niemniej jednak warto mieć na uwadze fakt, iż cytowany passus pochodzi z opisu niepokojów społeczno-politycznych w Nowogrodzie, kiedy to po nagłej depozycji urzędującego posadnika (jeden z najwyższych urzędników republiki) i zabójstwie pewnego Nowogrodzianina, mieszkańcy miasta zbierali się na wiece w trybie nagłym, w pełnym bojowym rynsztunku (снидошаста в доспѣсѣ)⁴. O wiele bardziej jednoznaczna w swej wymowie jest natomiast wzmianka o wiecu, zwoływanym zaledwie kilka lat później: созвонивше вѣче у свѣатѣи Софѣи (6807/1299)⁵.

Z opisem ciekawej sytuacji stykamy się na kartach pierwszego latopisu nowogrodzkiego pod datą roczną 6850, 1342: kiedy został zabity syn byłego posadnika Bartłomieja Juriewicza Łukasz, jego syn Oncifor i brat Mateusz zwołali wiec na placu soborowym, zaś ich polityczny oponent,

² D. S. L i c h a c e v, *Novgorod Velikij...*, s. 14–15; O. V. K u z ' m i n a, *op. cit.*, s. 82; V. T u l u p o v, *op. cit.*, s. 54, 86. Godny odnotowania jest fakt, iż według badacza słowiańskiego systemu wiecowego, Klaus Zernacka zgromadzenia tego typu, odbywające się jeszcze w XII stuleciu w Kijowie (m.in. w 1113 r. i 1147 r.), zbierały się również przed tamtejszym soborem sofijskim. K. Z e r n a c k, *Die burgstädtischen Volksversammlungen bei den Ost- und Westslaven. Studien zur verfassungs-geschichtlichen Bedeutung des Veče*, Wiesbaden 1967, s. 76–77.

³ *Latopis nowogrodzki I*, s. 326.

⁴ K. Z e r n a c k, *op. cit.*, s. 174; V. L. J a n i n, *Očerki istorii srednevekovogo Novgoroda*, Moskva 2008, s. 95.

⁵ *Latopis nowogrodzki I*, s. 330.

nota bene oskarżany przez nich o przyczynienie się do śmierci Łukasza, urzędujący posadnik Fiodor Danielewicz zorganizował odrębne zgromadzenie w innym miejscu⁶: *Онцифоръ с Матфѣемъ созвони вѣще ꙗ свѣатѣи Софѣи, а Федоръ и Ондръшко другое созвониша на Грославли дворѣ*⁷. W opisie wydarzeń rozgrywających się w roku 6896, 1388 plac przed świątynią Mądrości Bożej jest już natomiast jedynym punktem miasta, w którym odbywa się wiec: *звонивше вѣще ꙗ свѣатѣи Софѣи*⁸. Z powyższego przeglądu źródeł można zatem wysnuć podstawowy wniosek: plac soborowy, nawet jeśli nie był jedyną lokalizacją, w której zgodnie z tradycją obradowało zgromadzenie mieszkańców Nowogrodu Wielkiego, może być uznany za niezwykle ważne miejsce na terytorium republiki⁹.

Co ciekawe, w latopisach północnoruskich od połowy XII w. pojawia się jeszcze jeden interesujący element: mianem dworu czy też domu Sofii zaczyna się w nich określać siedzibę arcybiskupa nowogrodzkiego, będącego – zdaniem wielu badaczy – jedną z najbardziej wpływowych politycznie postaci republiki, odpowiedzialną nie tylko za kwestie religijne,

⁶ O.V. Kuz'mina, *op. cit.*, s. 153; V.L. Janin, *Očerki istorii...*, s. 137.

⁷ *Latopis nowogrodzki I*, s. 356.

⁸ *Latopis nowogrodzki I*, s. 382; V.L. Janin, *Očerki istorii...*, s. 140.

⁹ Klaus Zernack jest natomiast zdania, iż przez cały okres istnienia republiki nowogrodzkiej nie było jednego oficjalnego punktu, w którym powinien zbierać się na obrady wiec, podobnie jak nigdy nie dokonano określenia terminów i częstotliwości zwoływania zgromadzeń. Z biegiem czasu ustalił się natomiast obyczaj odbywania wieców na tzw. Jarosławowym Dworze. K. Zernack, *op. cit.*, s. 183. We współczesnej literaturze przedmiotu wymienia się zazwyczaj cztery miejsca, w których mógł zbierać się nowogrodzki wiec: dziedziniec soboru Mądrości Bożej, rejon Jarosławowego Dworu, okolice cerkwi Czterdziestu Męczenników oraz plac przed świątynią św.św. Borysa i Gleba. Najważniejsze dla republiki zgromadzenia miały rozpoczynać się na Jarosławowym Dworze. Ich uczestnicy przemieszczali się następnie w okolice soboru Sofijskiego. Istnieje również hipoteza, zakładająca, iż w Nowogrodzie Wielkim mogły niekiedy równoległe obradować dwa wiece, po jednym dla każdej z podstawowych dzielnic ośrodka – na placu przed świątynią Mądrości Bożej (dla tzw. „sofijskiej strony” miasta) i na Jarosławowym Dworze (dla tzw. „targowej strony”). D.V. Pežemskij, *Archeologičeskij oblik „večevych” ploščadej Velikogo Novgoroda*, [in:] *Spory o novgorodskom veče. Meždisciplinarnyj dialog. Materialy „kruglogo stola”. Evropejskij universitet v Sankt-Peterburge. 20 IX 2010 g.*, red. M.M. Krom, Sankt-Peterburg 2012, s. 168, 174, 177–182.

ale również gospodarczo-finansowe (opieka nad skarbem i zarządzanie majątkami ziemskimi Nowogrodu)¹⁰: поручивше ему епископью въ дворѣ святѣзна Софѣна (6664/1156)¹¹; дому святѣзна Софѣна (6867/1359); възведоша владѣику Алексѣя в дом святѣзна Софѣна, на свои архиепископскнии степенъ (6883/1375)¹²; прииѣаша владѣика в домъ святѣзна Софѣна (6884/1376)¹³; в дому святѣни Софѣни (6896/1388)¹⁴; възведоша Самсона честно в дом святѣни Софѣни (6923/1415)¹⁵; възведоша игумена Феодосиа честно в домъ святѣни Софѣни (6929/1421)¹⁶.

W tym miejscu warto również nadmienić, iż nowogrodzcy arcybiskupi, poczynając od drugiej połowy XII w., byli wybierani – niejako wbrew tradycji eklezjalnej Kościoła wschodniego¹⁷ – w dość niezwykły sposób. Zazwyczaj zgromadzeni na wiecu mieszkańcy Nowogrodu wskazywali trzech kandydatów na tron arcybiskupi¹⁸, a następnie, zwłaszcza gdy

¹⁰ N.G. Porfiridov, *Drevnij Novgorod. Očerki iz istorii russkoj kul'tury XI–XV vv.*, Moskva 1947, s. 179; *Gramoty Velikogo Novgoroda i Pskova*, red. S.N. Val'k, Moskva–Leningrad 1949, s. 13, 16, 17, 25, 28, 241–242; G.P. Fedotov, *Respublika Svjatoj Sofii*, NaPr 11/12, 1950, s. 30; D.S. Lichačev, *Novgorod Velikij...*, s. 14; K. Zernack, *op. cit.*, s. 182; J. Leuschner, *Novgorod. Untersuchungen zu einigen Fragen seiner Verfassungs- und Bevölkerungsstruktur*, Berlin 1980, s. 127; D. Likhachov, *Novgorod. Art Treasures...*, s. 10; È.A. Gordienko, *Vladyčnaja palata novgorodskogo kremļa*, Leningrad 1991, s. 13, 60–61; E. Smirnova, *Fonti della Sapienza. Le miniature di Novgorod del XV secolo*, Milano 1996, s. 14; A.S. Chorošev, *Sofijskij patronat po Novgorodskoj pervoj letopisi*, NNZ 11, 1997, s. 210; M.H. Gromov, *op. cit.*, s. 59; G. Fiedotow, *Święci Rusi (X–XVII w.)*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 103; A. Deyneka, *The Ackland Sophia: Contextualizing, Interpreting, and „Containing” Wisdom*, Chapel Hill 2007, s. 29; G.P. Rajkov, *Sofijskij sobor Velikogo Novgoroda*, Sankt-Peterburg 2007, s. 99; V. Tulupov, *op. cit.*, s. 84, 88–89, 91–94.

¹¹ *Latopis nowogrodzki I*, s. 216.

¹² *Latopis nowogrodzki I*, s. 373.

¹³ *Latopis nowogrodzki I*, s. 374.

¹⁴ *Latopis nowogrodzki I*, s. 381.

¹⁵ *Latopis nowogrodzki I*, s. 405.

¹⁶ *Latopis nowogrodzki I*, s. 414.

¹⁷ A.S. Chorošev, *op. cit.*, s. 209.

¹⁸ G.P. Fedotov, *Respublika Svjatoj Sofii...*, s. 30; D.S. Lichačev, *Novgorod Velikij...*, s. 24; K. Zernack, *op. cit.*, s. 151; J. Leuschner, *op. cit.*, s. 125; A.S. Chorošev, *op. cit.*, s. 209; G. Fiedotow, *Święci Rusi...*, s. 103; V. Tulupov, *op. cit.*, s. 90.

wśród obradujących brakowało jednomyślności, o dokonanie ostatecznego wyboru zwracano się bezpośrednio do patronki katedralnej świątyni miasta, Świętej Sofii. By poznać wolę Mądrości Bożej wypisywano imiona wszystkich proponowanych na stanowisko arcybiskupa osób na specjalnie do tego celu przygotowanych gramotach-losach (жребиа), które następnie kładziono na ołtarzu sofijskiego soboru. Po odprawieniu uroczystej liturgii do kościoła przyprowadzano ślepcę, aby ciągnął losy (w późniejszym okresie zazwyczaj był to duchowny). Arcybiskupem zostawał ten kandydat, którego gramota pozostała na ołtarzu jako ostatnia¹⁹. Praktyka ta potwierdzona jest w latopisach wielokrotnie:

6701/1193: новгородци же съ княземъ Арславомъ, съ игумензи и съ софинанзи и с попзи и думаша себѣ: инни хотяху Митрофана поставити, а дружини Мантуриа, а и сии хотяху пакзи Гречина; в нихъ пакзи расприя взиеть немала, и ркоша къ себѣ: да сице положим три жребиа на святѣи триапезѣ въ святѣи Софѣи. И абие положиша и повелѣша пѣти святѣю литургию, и по совершении служебзи и послаша с вѣща слѣпца, да котораго дасть Богъ, и взиначася Божию благодатью жребии Мантуриев²⁰.

6737/1229: того же лѣта рече князь Михаил: се ѹ вас нѣтъ владѣицѣ, и нѣсть лѣпо взиати градѹ семѹ безо владѣицѣ; аще Богъ казнь свою възложилъ на Антона, и взи себѣ ищите таковаго мужа или в попех или в зигуменѣх или в чернцѣх. И рече нѣкзиин муж: княже,

¹⁹ K. Zernack, *op. cit.*, s. 151; J. Leuschner, *op. cit.*, 125; O. V. Kuz'mina, *op. cit.*, s. 136; V. L. Janin, *Očerki istorii...*, s. 54; V. Tulupov, *op. cit.*, s. 90; S. Franklin, *Pis'mennost', obščestvo i kul'tura v Drevnej Rusi (ok. 950–1300 gg.)*, Sankt-Peterburg 2010, s. 458.

²⁰ *Latopis nowogrodzki I*, s. 231–232: *Nowogrodzianie zaś z księciem Jarosławem, z ihumenami, i z „sofianami” [tj. klerem soboru sofijskiego], i z popami pomyśleli sobie: jedni chcieli wybrać Mitrofana, inni – Manturija, a ci zaś znów chcieli Griczina. Wśród nich zaś rozłam był niemały, i powiedzieli sobie: położmy zatem trzy losy na świętym ołtarzu w Świętej Sofii. I zaraz położyli i nakazali śpiewać świętą liturgię, i po odprawieniu mszy postali ślepcą z wiecu, [aby wybrać], którego da Bóg, i wyciągnięty został z Bożej łaski los Manturija.*

есть черноризиць диаконъ ѿ свѣтаго Георгина, именовъ зовемъзи
 Спиридонъ, достоинъ есть того; а инни Исифа володимирскаго,
 а друззи Гръчина: и кого дасть митрополитъ, тъ есть намъ отецъ.
 И рече князь Михаил: да положим три жребина, да коего дасть намъ
 Богъ. И положиша на свѣтѣи трапезѣ, написавше имена, и послаша из
 гриднѣцѣ владѣичнѣ княжица Ростислава; и изволи Богъ служителя
 совѣ и пастуха словеснѣх овецъ великому Новуградѣ и всен области
 новгородчкои, и взинаста Спиридоновъ²¹.

6867/1359: много же гадавшие посадникъ и тысячачкои и весь Новуград,
 игумени и попове, и не изволиша себѣ от человекъ избрания сътворити,
 нъ изволиша совѣ от Бога прияти извѣщение и ѿповати на милость его,
 кого Богъ възхоцетъ и свѣтаа Софѣа, того знаменаетъ, и избраша
 три мужи: Олексѣа чернца, ключника домѣ свѣтѣина Софѣа, и Саву,
 игумена Онтонова манастиря, и Ивана, попа свѣтѣина Варварѣи,
 и положиша три жребина на престолѣ въ свѣтѣи Софѣи, ѿтвердѣвши
 себѣ слово: егоже възхоцетъ Богъ и свѣтаа Софѣа, премудрость
 божна, своему престолѣ службника имѣти, того жребни да оставит
 на престолѣ своем. И избра Богъ, свѣтаа Софѣа свѣтителѣа имѣти
 мужа добра, разумна и о всемъ расмотрелива Олексѣа чернца, и остави
 жребни его на престолѣ своемъ²².

²¹ *Latopis nowogrodzki I*, s. 274–275: *Tęgo zaś roku rzekł książę Michał: oto nie macie arcybiskupa i nie jest dobrze, by miasto to pozostawało bez arcybiskupa. Skoro Bóg zesłał swą karę na Antoniego, szukajcie dla siebie takiego męża albo wśród popów, albo wśród iumenów, albo wśród mnichów. I rzekł pewien mężczyzna: książę, jest mnich – diakon u Świętego Jerzego, zwący się imieniem Spiridona, godny jest tego [stanowiska]. A inni [chcieli wybrać] Józefa z Włodzimierza, drudzy zaś – Greka: i kogo da metropolita, ten niech będzie naszym ojcem. I rzekł książę Michał: położmy trzy losy, [niech będzie ten], którego da nam Bóg. I położyli na świętym ołtarzu, napisawszy imiona, i postali z komnaty arcybiskupa Rościława, syna księcia. I zechciał Bóg służyć dla siebie i pasterza dla obdarzonych rozumem owiec z Wielkiego Nowogrodu i całego rejonu nowogrodzkiego. I wypadł [los] Spiridona.*

²² *Latopis nowogrodzki I*, s. 365: *Długo zaś naradzali się посадник i tysięчник, i cały Nowogród, iumenowie i popowie, i nie zechcieli poprzestać na wyborze ludzi, lecz zechcieli przyjąć wyrok od Boga i zdać się na jego miłosierdzie, kogo Bóg zechce i Święta Sofia, tego*

6896/1388: мѣного же гадавѣ посадникѣ и тѣсѣачкои и всѣ Новѣградѣ, игуменѣ и поповѣ, и не изволиша себѣ отъ чловѣкъ изѣрания, нѣ изволиша себѣ отъ Бога принати изѣвѣщение и ѹповати на милость его. И изѣраша три мѹжи: Иоданна игумена свѣтаго Спаса сѣ Хутина, Парфѣнна игумена свѣтаго Благовѣщенна, Афанасна игумена свѣтаго Рожества, и положиша три жребии на престолѣ въ свѣтѣи Софѣи, ѹтвердивше тако: егоже възхощеть Богъ и свѣтаѣа Софѣѣа своему ѹ престолу служебника, того жребии остави на престолѣ своемъ. И начаша иерѣи своромъ обѣдною пѣти, а новгородци сташа въцѣмъ ѹ свѣтѣи Софѣи, и сконцанѣ свѣтѣи службѣ възнесе протопопъ Измаило жеребен Афанасьевъ, потомъ Порфѣнневъ, и изѣра Богъ и свѣтаѣа Софѣѣа и престолъ божии мѹжа добра, тиха, смирена Иодана, игумена свѣтаго Спаса, и стави жеребен его на престолѣ своемъ²³.

6923/1415: новгородци, сдѹмавѣ на Арославѣ дворѣ и ставѣ въцѣмъ ѹ свѣтѣи Софѣи, и положиша три жеребѣи на престолѣ, во имена написавѣ: Самсона чернца отъ свѣтаго Спаса сѣ Хутина, Михаѣла игумена отъ свѣтаго Михаѣла сѣ Сквороткѣ, Лѣа игумена свѣтѣи Богородици сѣ Колмова, и по отпѣтѣи свѣтѣѣа службѣ Васиѣли протопопъ старѣи

wskaże. I wybrali trzech mężów: mnicha Aleksego, klucznika domu Świętej Sofii, i Sawę, ihumena monasteru Antoniewskiego, i Iwana, prezbitera od św. Barbary, i położyli trzy losy na ołtarzu w Świętej Sofii, dawszy sobie słowo: kogo zechce Bóg i Święta Sofia – Mądrość Boża mieć za służę przy swoim ołtarzu, tego los niech pozostawi na ołtarzu swoim. I wybrał Bóg, Święta Sofia na kapłana swego męża dobrego, rozumnego i o wszystko się troszczącego – mnicha Aleksego, i pozostawił jego los na swoim ołtarzu.

²³ *Latopis nowogrodzki I, s. 381–382: Długo zaś naradzali się posadnik i tysięcy, i cały Nowogród, ihumenowie i popowie, i nie zechcieli poprzestać na wyborze ludzi, lecz zechcieli przyjąć wyrok od Boga i zdać się na jego miłosierdzie. I wybrali trzech mężów: Joanna, ihumena Świętego Spasa [Zbawiciela] Chutyńskiego, Porfiredo, ihumena Świętego Zwiastowania, Atanazego, ihumena Świętego Narodzenia, i położyli trzy losy na ołtarzu w Świętej Sofii, postanowiwszy tak: kogo zechce Bóg i Święta Sofia za służę przy swoim ołtarzu, tego los pozostawi na ołtarzu swoim. I zaczęli kapłani wspólnie śpiewać liturgię, a Nowogrodzianie stali na wiecu w Świętej Sofii, i pod koniec mszy świętej protopop Izmael wyniósł los Atanazego, potem Porfiredo, i wybrał Bóg i Święta Sofia, i ołtarz Boży męża dobrego, cichego, pokornego – Joanna, ihumena Świętego Spasa, i pozostawił jego los na swoim ołtarzu.*

пръвое възнесе на вѣще Лвовъ жеребен, по сем Михаиловъ, а на престолѣ
остася Самсоновъ²⁴.

6929/1421: сдумавше новгородци на вѣщѣ на Ярославлѣ дворѣ,
и ставъ вѣщемъ ѱ свѣтѣ Софѣи, положиша три жеребви на престолѣ
во свѣтѣ Софѣи, написавъ: игумена Феодосиа свѣтѣ Троицѣ съ
Клопска, игумена Захарью отъ Благовѣщениа свѣтѣ Богородици,
Арсиниа ключника владѣчниа съ Лисцини горкѣ, и по отпѣтнн
свѣтѣзна службѣ Трѣфанъ попъ възнесе Арсѣниевъ жеребви, потомъ
Захарьинъ, а на престолѣ остася Феодосьевъ жеребви²⁵.

W przytoczonych wyżej fragmentach zwraca na siebie uwagę przede wszystkim jeden istotny szczegół: niezależnie od opisanych w latopisie „demokratycznych” procedur związanych z obsadzaniem stanowiska nowogrodzkiego arcybiskupa, ostatecznego wyboru dokonuje nieodmiennie patronka katedralnej świątyni miasta nad Wołchowem: Mądrość Boża. Można więc odnieść wrażenie, iż w oczach średniowiecznych mieszkańców Nowogrodu Wielkiego uchodziła ona za na swój sposób odrębną istotę, zdolną do podejmowania samodzielnych decyzji i wpływania na los republiki. Na ślad tego typu wyobrażeń, które uderzały nas już w wyżej omówionych relacjach podróżników północnoruskich, opisujących

²⁴ *Latopis nowogrodzki I*, s. 405: *Nowogrodzianie, naradziwszy się na Jarosławowym Dworze i zebrawszy się na wiec u Świętej Sofii, położyli trzy losy na ołtarzu, napisawszy na nich imiona: Samsona, mnicha od Świętego Spasa Chutyńskiego, Michała, ihumena od Świętego Michała w Skoworotce, Lwa, ihumena Świętej Bogurodzicy z Kołmowa, i po odśpiewaniu świętej liturgii starszy protopop Wasyl najpierw wyniósł na wiec los Lwa, potem Michała, a na ołtarzu pozostał Samsona.*

²⁵ *Latopis nowogrodzki I*, s. 414: *Nowogrodzianie, naradziwszy się na wiecu na Jarosławowym Dworze i zebrawszy się na wiec u Świętej Sofii, położyli trzy losy na ołtarzu w Świętej Sofii, napisawszy [na nich imiona]: ihumena Teodozego od Świętej Trójcy z Kłopska, ihumena Zacharego od Zwiastowania Świętej Bogurodzicy, Arseniusza, kluczника metropolity z Lisicznej Górki, i po odśpiewaniu świętej liturgii pop Trufan wyniósł los Arseniusza, potem Zacharego, a na ołtarzu pozostał los Teodozego.*

konstantynopolitańską bazylikę Hagia Sofia (Antoniego-Dobryni²⁶ i Stefana), natrafiamy na kartach kronik nowogrodzkich wielokrotnie. Zazwyczaj jednak mamy w nich do czynienia z ustaloną, podlegającą tylko niewielkim modyfikacjom formułą, zawierającą w sobie przekonanie, iż Sofia – upostaciowiona Mądrość Boża jest opiekunką ośrodka nad Wołchowem, nieustannie wypraszającą u Stwórcy łaski i dobrodziejstwa dla swych podopiecznych²⁷. Ważne wydarzenia w dziejach republiki dokonywały się zatem – zdaniem średniowiecznych Nowogrodzian – za sprawą bezpośredniej interwencji Boga i Sofii, bądź też były swoistą epifanią ich siły, woli czy miłosierdzia: **Божьею помощью и святъзла Софъиа** (6724/1216; 6733/1225; 6741/1233; 6750/1242)²⁸; **Божиею силою и помощью святъзла Софъиа** (6724/1216)²⁹; **силою святъзла Софъиа** (6809/1301)³⁰; **милоутиною святъзи Софъи** (6892/1384)³¹; **Божьею же милостью и святъзла**

²⁶ W nowszej literaturze przedmiotu przypisuje się niekiedy temu duchownemu upowszechnienie wyobrażenia o upersonifikowanej Mądrości Bożej jako opiekunce i patronce Nowogrodu Wielkiego w tamtejszym latopisarstwie. A. A. G i p p i u s, *Archiepiskop Antonij i novgorodskij kul't Sofii*, [in:] *V poiskach utračennoj Vizantii. Kul'tura srednevekovogo Novgoroda i Drevnej Rusi kak istočnik dlja sinchronno-stadial'noj rekonstrukcii vizantijskoj civilizacii IX–XV vv.*, red. D. E. A f i n o g e n o v, A. E. M u s i n, E. V. T o r o p o v a, Sankt-Peterburg–Velikij Novgorod 2007, s. 20; e a d e m, *Soperničestvo gorodskich koncov kak faktor kul'turnoj istorii Novgoroda XII–XIII vv.*, [in:] *Spory o novgorodskom veče...*, s. 130.

²⁷ A. M. A m m a n n, *Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland*, OCP 4, 1938, s. 133; G. P. F e d o t o v, *Respublika Svjatoj Sofii...*, s. 30; i d e m, *The Russian Religious Mind*, vol. II, *The Middle Ages. The 13th to the 15th centuries*, Cambridge 1966, s. 176–177; T. A. S i d o r o v a, *Volotovskaja freska „Premudrosť sozda sebe dom” i ee otnošenje k novgorodskoj eresi strigoľ'nikov v XIV v.*, TODL 26, 1971, s. 218; A. S. C h o r o š e v, *op. cit.*, s. 210; C. J. H a l p e r i n, *Novgorod and the „Novgorodian land”*, CMR 40, 1999, s. 353, 361; A. D e y n e k a, *op. cit.*, s. 28; G. K o l p a k o v a, *op. cit.*, s. 60; S. Z o l o t a r e v, *Sofija Premudrosť Božija. Problemy i perspektivy religiozno-filosofskogo i iskusstvovedčeskogo osmyslenija*, GRCR 44/45, 2008, s. 259; O. V. K u z ' m i n a, *op. cit.*, s. 53; V. T u l u p o v, *op. cit.*, s. 85, 88.

²⁸ *Latopis nowogrodzki I*, s. 64, 72, 256, 269, 282, 296. A. S. C h o r o š e v, *op. cit.*, s. 207.

²⁹ *Latopis nowogrodzki I*, s. 56.

³⁰ *Latopis nowogrodzki I*, s. 91, 331. A. S. C h o r o š e v, *op. cit.*, s. 207.

³¹ *Latopis nowogrodzki I*, s. 379.

София (6898/1390)³². Niekiedy, jak w przypadku zapisu umieszczonego pod datą roczną 6856, 1348, odnajdujemy w tekście kroniki także ślady przeświadczenia o wstawiennictwie upostaciowionej Mądrości Bożej przed tronem Stwórcy, mającym na celu zapewnienie mieszkańcom republiki jego przychylności: милостью Божьею и святѣи Софѣи злеступлениемъ, и молитвами пресвятѣна владѣчица Богородица нашаѣа³³.

Wzmianki na temat Sofii, pojawiające się niezwykle często w toku narracji latopisów nowogrodzkich, nierzadko wykraczają poza utarty schemat. Nawet pobieżny rzut oka na analizowany materiał źródłowy pozwala więc na postawienie kolejnej tezy: upostaciowiona Mądrość zdaje się być istotą stale obecną w życiu średniowiecznych Nowogrodzian, interweniującą zarówno w ich życie prywatne, jak i poczynania posiadające pierwszorzędne znaczenie dla republiki nad Wołchowem. I tak, w opisie wydarzeń z roku 6701, 1194 jej figura przywoływana jest w charakterze arbitra, mającego osądzić słuszność wyroku śmierci, wydanego na jednego z mieszkańców miasta, Jakuba (братѣ, судит ти Богъ и святѣа София)³⁴. Kilkakrotnie (np. w roku 6726/ 1219 i 6728/1220) pojawia się też w kontekście wydarzeń o charakterze wybitnie religijnym: ma strzec Nowogrodzian przed zakusami szatana, przyczyniając się do wzrostu ich pobożności oraz rozwoju kultu Krzyża Świętego³⁵ (jak pamiętamy, święto Podwyższenia Krzyża Pańskiego obchodzone było w nowogrodzkim soborze sofijskim w sposób wyjątkowo uroczysty).

We wzmiankach kronikarskich odnoszących się do wydarzeń trzynastowiecznych Sofia występuje już natomiast nieodmiennie jako obrończyni republiki, strzegąca jej politycznej niezawisłości, a tym samym wspomagająca Nowogrodzian w walce z zagrożeniem zewnętrznym. Dla przykładu: w 6742/1234 r. w bitwie z wojskami litewskimi szalę zwycięstwa pomógł

³² *Latopis nowogrodzki I*, s. 384.

³³ *Latopis nowogrodzki I*, s. 361. A.S. Chorošev, *op. cit.*, s. 207.

³⁴ *Latopis nowogrodzki I*, s. 233. Zdaniem A.A. Gippius (*Archiepiskop Antonij...*, s. 20) jest to najwcześniejsza chronologicznie wzmianka na temat Sofii, którą możemy odnaleźć na kartach tzw. pierwszego latopisu nowogrodzkiego.

³⁵ *Latopis nowogrodzki I*, s. 59, 60, 260, 262. A.S. Chorošev, *op. cit.*, s. 207.

przechylić na korzyść oddziałów ruskich *Bóg, drogocenny Krzyż i Święta Sofia – Mądrość Boża*: поможе Богъ и крестъ честнѣи и свѣтѣа Софѣа, Премудрость Божѣа³⁶. Błyskotliwe sukcesy militarne księcia Aleksandra Newskiego w 6748/1240 r. również uwarunkowane były – zdaniem autorów latopisu nowogrodzkiego – pomocą Boga i Sofii oraz modlitwami wstawienniczymi Bogurodzicy i świętych³⁷. Moc Stwórcy, Mądrości Bożej i Krzyża Świętego miała wspomagać oddziały republiki nad Wołchowem jeszcze kilkakrotnie w przeciągu XIII stulecia: w 6764/1256, 6770/1262 i 6776/1269 r.³⁸

Zgodnie z przekazem latopisów Sofia – Mądrość Boża ustrzegła również Nowogród Wielki w 6835/1327 r. przed najazdem wojsk tatarskich, które wcześniej zdobyły Twer i spustoszyły olbrzymie połacie ziem ruskich³⁹:

принде рать татарьскаѣ множество много, и взяша Тѣрь и Кашинъ и Новоторьскую волость и просто ркуще всю землю Рускую и положиша ю пчету, токмо Новъград, ѡблюдѣ Богъ и свѣтѣа Софѣа⁴⁰.

Patronka republiki nad Wołchowem interweniowała też w obronie „swego domu” podczas konfliktu z Litwą w 6889/1381 r.: заступѣ Богъ и свѣтѣа Софѣа свои домъ, и отъидоша, города не вземше⁴¹. W kilka lat później (6892/1384) powstrzymała natomiast Nowogrodzian przed bratobójczą walką: ѡблюдѣ Богъ и свѣтѣа Софѣа от ѡсовнѣа рати⁴².

³⁶ *Latopis nowogrodzki I*, s. 73, 284. A.S. Chorošev, *op. cit.*, s. 207; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 260.

³⁷ *Latopis nowogrodzki I*, s. 77, 294. A.S. Chorošev, *op. cit.*, s. 207; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 260.

³⁸ *Latopis nowogrodzki I*, s. 81, 83, 87, 308–309, 312, 317. A.S. Chorošev, *op. cit.*, s. 207.

³⁹ T.A. Sidорова, *op. cit.*, s. 217; A.S. Chorošev, *op. cit.*, s. 208; C.J. Halperin, *op. cit.*, s. 353; O.V. Kuz'mina, *op. cit.*, s. 54.

⁴⁰ *Latopis nowogrodzki I*, s. 98, 341.

⁴¹ *Latopis nowogrodzki I*, s. 378.

⁴² *Latopis nowogrodzki I*, s. 379. A.S. Chorošev, *op. cit.*, s. 207.

Z interesującym zjawiskiem stykamy się również na kartach pierwszego latopisu nowogrodzkiego pod datą roczną 6841, 1333. Anonimowy autor kroniki wplótł bowiem w opis działalności administracyjno-kulturalnej arcybiskupa Wasyla słowa modlitwy dziękczynnej, ułożonej w intencji arcybiskupa: *данъ емѹ, Господи Боже, святѣла Софѣя, в сии вѣкъ и в будѹщии отпущение грѣховъ с дѣтми его, с новгородци*⁴³. Nie trudno zauważyć, iż Mądrość Boża – również w tym fragmencie – zdaje się być odrębną istotą, posiadającą – na równi ze Stwórcą – moc przychylenia się do prośb zanoszonych przez wiernych.

W kontekście przywołanych powyżej przykładów nie powinna nas również dziwić upowszechniająca się w Nowogrodzie Wielkim w XIII stuleciu praktyka wiązania figury upostaciowionej Mądrości Bożej ze sferą militarną. W latopisach północnoruskich odnaleźć możemy szereg passusów, pozwalających przypuszczać, iż mieszkańcy ośrodka nad Wołchowem, podejmując działania zbrojne w obronie swej ojczyzny, wyruszeni w bój niejako z imieniem Sofii na ustach, zaś oddanie życia za republikę i jego niebieską patronkę uznawane było za czyn godny podziwu i naśladowania, przejaw najszczytniejszych cnót obywatelskich⁴⁴. Jedną z chronologicznie najwcześniejszych wzmianek na temat analizowanego obyczaju odnajdujemy na kartach pierwszego latopisu nowogrodzkiego w opisie konfliktu między Nowogrodem a wielkim księciem włodzimierskim Jerzym Wsiewołodowiczem w 6732/1224 r. Wspomagany przez wojska innych władców ruskich zażądał on od mieszkańców miasta wydania w jego ręce najznacniejszych Nowogrodzian, grożąc, iż w przeciwnym razie *napoi swego konia w Wołchowie*. Jego ultimatum spotkało się jednak z kategoryczną odmową: obywatele republiki zapowiedzieli, iż wolą umrzeć za Świętą Sofię i posadników, niż zdradzić swoich współbraci (*хотѣша ѹмрети за святѹю Софѣю о посадникъи Иоанкѣ о Дмитровици*)⁴⁵.

⁴³ *Latopis nowogrodzki I*, s. 345.

⁴⁴ D.S. Ličhačev, *Novgorod Velikij...*, s. 9, 25; A.S. Chorošev, *op. cit.*, s. 207; C.J. Halperin, *op. cit.*, s. 362; A. Dejneka, *op. cit.*, s. 28; G. Kolpakova, *op. cit.*, s. 60; O.V. Kuz'mina, *op. cit.*, s. 54; V. Tulupov, *op. cit.*, s. 85.

⁴⁵ *Latopis nowogrodzki I*, s. 64, 268. D. Fennel, *Kryzys srednevekovoj Rusi 1200–1304*, Moskva 1989, s. 109; A.S. Chorošev, *op. cit.*, s. 207; V.L. Janin, *Očerki istorii...*, s. 67.

Podobny motyw pojawia się w relacji z wydarzeń o dziesięć lat późniejszych: Nowogrodzianie, polegli we wspomnianym już wyżej starciu z oddziałami litewskimi w 6742/1234 r., charakteryzowani są przez autorów latopisu jako swoiści lokalni męczennicy za wiarę, niewahający się przelać swojej krwi w obronie Sofii i chrześcijaństwa (покои Господи Душа их въ царствии небесномъ, пролившихъ крови своя за святую Софью и за кровь крестиянскую)⁴⁶.

Mieszkańcy Nowogrodu Wielkiego zadeklarowali również chęć oddania życia za patronkę swego miasta podczas najazdu tatarskiego w 6767/1259 r. (умремъ честно за святую Софью и за домъи церковныя)⁴⁷. W 6776/1268 r., w okupionej olbrzymimi stratami bitwie z wojskami Zakonu Krzyżackiego, wielu obywateli republiki ponownie zmuszonych zostało – według przekazu pierwszego latopisu nowogrodzkiego – do przelania krwi w obronie niezawisłości swej ojczyzny i ocalenia honoru Mądrości Bożej: главами покъивающе за святую Софью (...) кровь свою пролиаша за святую Софью, живот свои отдавшие честно⁴⁸.

Pod datą roczną 6809, 1301 natrafiamy natomiast na passus, świadczący o tym, iż figura upostaciowionej Mądrości przywoływana była przez Nowogrodzian nie tylko przy okazji działań obronnych, mających na celu odparcie zagrożenia zewnętrznego, ale również – w trakcie kampanii wojsk republiki. Tradycyjna formuła (главы своя положиша за святую Софью)⁴⁹ pojawia się bowiem w trakcie opisu wydarzeń, towarzyszących oblężeniu i zdobyciu przez oddziały nowogrodzkie wzniesionego przez Szwedów grodu (najprawdopodobniej późniejszej twierdzy Szlisselburg).

Najpóźniejsze wzmianki, zawierające interesującą nas tu frazę, odnajdujemy – rzecz jasna – w relacjach ze zmagani republiki z wojskami książąt moskiewskich, dążących do stopniowego ograniczenia suwerenności Nowogrodu. Dla przykładu: w 6906/1398 r. mieszkańcy ośrodka nad

⁴⁶ *Latopis nowogrodzki I*, s. 73, 284.

⁴⁷ *Latopis nowogrodzki I*, s. 82, 310. A.S. Chorošev, *op. cit.*, s. 207.

⁴⁸ *Latopis nowogrodzki I*, s. 87, 317–318.

⁴⁹ *Latopis nowogrodzki I*, s. 91, 331. T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 217.

Wołchowem, podnosząc bunt przeciwko tendencjom ekspansjonistycznym księcia Wasyla I Dymitrowicza, zadeklarowali wprost, iż wołą zginąć w obronie Świętej Sofii i swego Pana Nowogrodu Wielkiego, niż znosić krzywdy i upokorzenia (въ обидѣ быти) ze strony władzy moskiewskiej:

свои головы положимъ за святую Софью и за своего господина за великия Новгород, (...) лучши, братие, нам изомрети за святую Софью, нежели въ обидѣ быти от своего князя великаго⁵⁰.

Spośród passusów na temat Sofii – Mądrości Bożej, rozsianych po kartach latopisów nowogrodzkich na szczególną uwagę – ze względu na swe ideologiczne znaczenie – zasługują zwłaszcza dwa, odnoszące się do wydarzeń z XIII w. I tak, pod datą roczną 6723, 1216 przytoczono wypowiedź Mścislawa II Udałego, sprawującego urząd księcia nowogrodzkiego w latach 1210–1215 i 1216–1218, świadcząca o tym, iż w jego epoce Sofia i poświęcony jej sobór stanowiły już niezaprzeczalny symbol niezawisłości i politycznej tożsamości Nowogrodu Wielkiego. Zagrzewając zebranych na wiecu mieszkańców ośrodka nad Wołchowem do podjęcia działań wojennych przeciwko swemu politycznemu konkurentowi, Jarosławowi Wsiewłodowiczowi, przebywającemu wówczas w mieście Torżok, wypowiedział on – według autorów kroniki – znamienne słowa⁵¹: *nie będzie Torżok nad Nowogrodem, ani Nowogród pod Torżkiem, lecz gdzie Święta Sofia – tam i Nowogród, i w [sprawach] wielkich Bóg, i w matych Bóg, i sprawiedliwość*:

⁵⁰ *Latopis nowogrodzki I*, s. 391–392.

⁵¹ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 133; D.S. Lichačev, *Novgorod Velikij...*, s. 46; G.P. Fedotov, *The Russian Religious Mind...*, vol. II, s. 176; K. Zernack, *op. cit.*, s. 157–158; T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 217; D. Fennel, *op. cit.*, s. 86, 94; A.S. Chorošev, *op. cit.*, s. 206; G. Kolpakova, *op. cit.*, s. 60, 84; V. Tulupov, *op. cit.*, s. 85.

НЕ БУДЕТ НОВЗИИ ТОРГЪ НАД, НОВЗИМГОРОДОМЪ, НИ НОВЗГОРОД, ПОД,
ТОРЖЬКОМЪ, НЪ ГДѢ СВЯТАГА СОФѢА, И ТУ И НОВЗГОРОД; А ВЪ МНОЗѢ
БОГЪ, И В МАЛѢ БОГЪ И ПРАВДА⁵².

Niemniej znacząca zdaje się być wypowiedź pewnego Nowogrodzianina, Łazarza Mojżeszowicza, przytoczona przez twórców latopisu w kontekście wydarzeń z roku 6778, 1270. Co ciekawe, pojawia się ona – podobnie jak wiele ze wspomnianych wyżej passusów odnoszących się do figury upostaciowionej Mądrości Bożej – w opisie sporu republiki północnoruskiej z próbującym narzucić jej swe rządy księciem. Tym razem przebieg wypadków zrekonstruować można następująco: władca Tweru i wielki książę włodzimierski Jarosław Jarosławowicz, rządzący również przez kilka lat w Nowogrodzie, pragnąc podporządkować sobie ostatecznie ośrodek nad Wołchowem, zwrócił się o pomoc do Ordy. Kiedy militarna interwencja Tatarów pod wodzą Mengu-Temira nie zdołała zmusić Nowogrodu do uległości, Jarosław Jarosławowicz spróbował w pokojowy sposób ułożyć swoje stosunki z republiką⁵³. Wysłane przez Nowogrodzian poselstwo odmówiło jednakże poddania się jego władzy, argumentując wolę wiecu w następujący sposób: *książę, miałeś złe zamiary wobec Świętej Sofii, zatem odejdziesz, raczej umrzemy godnie za Świętą Sofię, u nas nie ma księcia, lecz Bóg, i prawda [sprawiedliwość], i Święta Sofia, a ciebie nie chcemy*:

КНЯЖЕ, СДУМАЛЪ ЕСИ НА СВЯТУЮ СОФѢЮ; И ТЪИ ПОИДИ, ДАЖЬ ИЗОМРЕМЪ
ЧЕСТНО ЗА СВЯТУЮ СОФѢЮ; У НАС КНЯЗЯ НѢТУ, НЪ БОГЪ И ПРАВДА
И СВЯТАГА СОФѢА, А ТЕБЕ НЕ ХОЦЕМЪ⁵⁴.

⁵² *Latopis nowogrodzki I*, s. 254.

⁵³ K. Z e r n a c k, *op. cit.*, s. 170–171; D. F e n n e l, *op. cit.*, s. 171–172; V. L. J a n i n, *Očerki istorii...*, s. 91–92.

⁵⁴ *Latopis nowogrodzki I*, s. 320–321. A. S. C h o r o š e v, *op. cit.*, s. 207, 212.

Powyższy passus w sposób syntetyczny i przejrzysty ukazuje istotę ustroju politycznego Nowogrodu Wielkiego: mieszkańcy republiki zdają się całkowicie świadomie odrzucać władzę monarchiczną, podkreślając, że ich suwerenem i opiekunem może być jedynie Bóg lub Święta Sofia – Mądrość Boża.

W tym miejscu wyłania się jednak pewna wątpliwość: część badaczy skłonna jest bowiem twierdzić, iż wzmianki na temat Sofii, pojawiające się na kartach latopisów północnoruskich, odnoszą się nie tyle do postaci hipostatycznej Mądrości Bożej, ile – dedykowanego jej soboru. W literaturze przedmiotu zetknąć się można nawet z tezą, iż omawiane zagadnienie jest w swej istocie refleksem rozleglejszego fenomenu, charakterystycznego dla kultury staroruskiej, tj. pojmowania danej świątyni jako swoistego symbolu, widomego znaku istoty, której została poświęcona⁵⁵. Dla przykładu: w pierwszym latopisie nowogrodzkim pod datą roczną 6807, 1299 czytamy, iż książę pskowski Dowmont wycierpiał wiele *za Świętą Sofią i za Świętą Trójcą* (мно́го пострадалъ за свѣтѣю Софїю и за свѣтѣю Троицю)⁵⁶. Niektórzy badacze są zdania, iż terminy pojawiające się w przytoczonej frazie należy rozumieć jako określenia konkretnych cerkwi, nie zaś – Mądrości Bożej i Trójcy Św. jako bytów duchowych⁵⁷. Warto jednak wziąć pod uwagę fakt, iż przekaz latopisu jest w tym miejscu dość niejednoznaczny i nie pozwala na dokonywanie ostatecznych ustaleń. O wiele bardziej dobitny w swej wymowie zdaje się być inny fragment kroniki nowogrodzkiej, odnoszący się do wydarzeń z 6746/1239 r. Odnajdujemy w nim jednoznaczną konstatację, iż Nowogród przed zagrożeniem zewnętrznym ustrzegła nie upersonifikowana Mądrość Boża, lecz – dedykowana jej katedra: Новъ же градъ, заступни Богъ и свѣтла и великаѧ сборнаѧ и апостольскаѧ церковь свѣтѣна Софїѧ⁵⁸. Wypada jednak nadmienić,

⁵⁵ A.S. Chorošev, *op. cit.*, s. 211; S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 261.

⁵⁶ *Latopis nowogrodzki I*, s. 330. A.S. Chorošev, *op. cit.*, s. 209.

⁵⁷ S. Zolotarev, *op. cit.*, s. 261.

⁵⁸ *Latopis nowogrodzki I*, s. 289. A.S. Chorošev, *op. cit.*, s. 211; V.L. Janin, *Očerki istorii...*, s. 74.

iz tego typu zapisy należą w analizowanych źródłach do rzadkości. Przeważają natomiast sformułowania, w przypadku których dopuszczalna jest dwójaka interpretacja (Święta Sofia jako sobór i jako odrębny byt duchowy). Co więcej, czytając o Mądrości Bożej ochraniającej republikę przed najazdem wojsk nieprzyjacielskich czy też wybierającej arcybiskupa nowogrodzkiego chyba trudno mieć wątpliwości, co (a raczej – kogo) miał w danym wypadku na myśli twórca latopisu.

Dodatkowego materiału porównawczego dostarczają również źródła normatywne, powstałe w środowisku nowogrodzkim. W tym miejscu należy jednak z całą mocą podkreślić, iż wbrew zdomowionej w literaturze przedmiotu opinii⁵⁹, figura Sofii – Mądrości pojawia się w dokumentach republiki relatywnie rzadko. Odwołania do jej postaci są jednakże na tyle interesujące, że warto poświęcić im choć kilka zdań.

Najprawdopodobniej za najstarszy dokument nowogrodzki, zawierający interesujący nas tu element, wypadnie uznać tzw. ustaw wielkiego księcia Wsiewołoda – bazującą na słynnym *Ustawie Włodzimierza* kompilację tekstów prawnych, datowaną obecnie na XIII w. i przypisywaną przez niektórych znawców przedmiotu (m.in. Walentyna L. Janina) Wsiewołodowi Mścislawiczowi, sprawującemu rządy w Nowogrodzie Wielkim w latach 1219–1221⁶⁰. W części wstępnej wspomnianego źródła, w opisie świadczeń, ustanowionych przez księcia Włodzimierza Światosławowicza na rzecz wzniesionej przezeń tzw. cerkwi Dziesięcinnej w Kijowie, natrafiamy bowiem na stwierdzenie, iż daniny te należą się *de facto* Zbawicielowi, Bogurodzicy i Mądrości Bożej (святomu Спасу и пречистен его матери и премудрости Божии святей Софии)⁶¹. Nietrudno więc zauważyć, iż Sofia przedstawiona tu została jako niezależna istota, nieomal równa rangą Synowi Bożemu i jego Matce.

⁵⁹ G.P. Fedotov, *Republika Svjatoj Sofii...*, s. 28; i d e m, *The Russian Religious Mind...*, vol. II, s. 191; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 261; O.V. K u z ' m i n a, *op. cit.*, s. 3; V. T u l u p o v, *op. cit.*, s. 84.

⁶⁰ Ja.N. Š č a p o v, *Knjažeskie ustavy i cerkov' v Drevnej Rusi XI–XIV vv.*, Moskva 1972, s. 165–177; *Rossijskoe zakonodatel'stvo X–XX vv.*, red. O.I. Č i s t j a k o v, t. I, *Zakonodatel'stvo Drevnej Rusi*, red. V.T. P a š u t o, Moskva 1984, s. 249, 254.

⁶¹ *Ustaw wielkiego księcia Wsiewołoda*, s. 250.

Figura upersonifikowanej Mądrości Bożej pojawia się również w tekście umowy handlowo-dyplomatycznej, zawartej między władzami Nowogrodu Wielkiego i Lubeki w 1301 r. Co ciekawe, w dokumencie tym Sofia wymieniona jest – obok Boga i księcia nowogrodzkiego – jako właścicielka ziem, znajdujących się we władaniu republiki (*lant des almechtigen Godes unde der hilgen Sophie unde des groten koniniges van Nowarden*)⁶².

W XV stuleciu imię Sofii przywoływane jest natomiast sporadycznie w inwokacjach dokumentów, wystawianych przez arcybiskupów nowogrodzkich lub władze republiki nad Wołchowem. Dla przykładu, akt arcybiskupa Teofila, datowany na 1473/ 1474 r., rozpoczyna się od słów: милостию Божию и святзйна Софѣи⁶³. O wiele bardziej rozbudowana formuła poprzedza zaś tekst porozumienia Nowogrodzian z biskupem juriewskim, podpisanego w dniu 13 I 1474 r. Upersonifikowana Mądrość Boża wymieniona tu została wraz z osobą Stwórcy i Trójcą Świętą: милостью Божьею, стоѣaniemъ светзйна Софѣи промудрости Божьи, и стоѣаньемъ святзйна живоначальнзйна Троица⁶⁴.

Teza, zakładająca, iż Sofia – upostaciowiona Mądrość Boża była przez mieszkańców Nowogrodu Wielkiego postrzegana jako samoistny duchowy byt, nieomal niezależny od Boga, a tym samym mogący pełnić rolę zarówno niebiańskiej patronki czy też opiekunki republiki, jak i depozytariuszki najwyższej władzy politycznej⁶⁵, znajduje swe potwierdzenie

⁶² *Umowa Nowogrodu z Lubeką*, s. 62–63. Omawiana wzmianka odnosić się może zarówno do upersonifikowanej Mądrości Bożej, jak i dedykowanego jej soboru, będącego wszak właścicielem rozległych majątków ziemskich na obszarze republiki nowogrodzkiej.

⁶³ *Dokument arcybiskupa nowogrodzkiego Teofila*, s. 305. S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 261.

⁶⁴ *Umowa Nowogrodu z Pskowem*, s. 133. Być może użyte w analizowanym cytacie terminy należy rozumieć jako określenia cerkwi, nie zaś – konkretnych bytów duchowych. Wyjaśniałoby to poniekąd sprzeczność teologiczną, wynikającą w omawianym źródle z przywołania Boga i Trójcy Świętej jako dwóch odrębnych istot. S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 261.

⁶⁵ G.P. Fedotov, *Respublika Svjatoj Sofii...*, s. 28; i d e m, *The Russian Religious Mind...*, vol. II, s. 191; A.S. Chorošev, *op. cit.*, s. 209; C.J. Halperin, *op. cit.*, s. 347, 353, 361–362; O.V. Kuz'mina, *op. cit.*, s. 53; V. Tulupov, *op. cit.*, s. 61, 84–85, 88.

również w zachowanym z obszaru północnej Rusi materiale numizmatycznym. W świetle obecnego stanu badań nie ulega najmniejszej wątpliwości fakt, iż ok. 1420 r. ośrodek nad Wołchowem rozpoczął emisję własnej monety⁶⁶. Co więcej, zachowane do naszych dni numizmaty pozwalają skonstatować, iż jej program ikonograficzny nie tylko odbiegał od wyobrażeń, zamieszczanych zwyczajowo na ruskim pieniądzu kruszcowym schyłku średniowiecza. Piętnastowieczni Nowogrodzianie pokusili się bowiem o ozdobienie rewersu wybijanych w swych mennicach monet zgoła zagadkową kompozycją (na awersie najprawdopodobniej widniał zazwyczaj napis: **ВЕЛИКОГО НОВАГОРОДА**)⁶⁷.

Na interesującym nas tu artefakcie umieszczono dwie figury: jedna, wyobrażona w pozycji tronującej, z otwartą koroną na głowie, zdaje się przyjmować hołd od drugiej, klęczącej przed nią postaci. W oparciu o szczegółową analizę ikonograficzną wizerunku znawca historii i kultury średniowiecznego Nowogrodu, Walentyn L. Janin (a w ślad za nim wielu innych badaczy) jest skłonny przypuszczać, iż na rewersach monet republiki widniało przedstawienie Sofii – upostaciowionej Mądrości Bożej, ukazanej z anielskimi skrzydłami, w szatach cesarskich i z insygniami władzy monarchicznej (podobnie – jak będzie o tym jeszcze mowa w dalszych partiach niniejszej monografii – miało to miejsce na ikonach sofijnych, powstających w warsztatach nowogrodzkich od XV w.). Portretowi opiekunki ośrodka nad Wołchowem towarzyszyło zazwyczaj wyobrazenie

⁶⁶ V.N. L a z a r e v, *Mozaiki Sofii Kiewskiej*, Moskwa 1960, s. 20; T.A. S i d o r o v a, *op. cit.*, s. 218; P. B a l c a r e k, *The Image of Sophia in Medieval Russian Iconography and its Sources*, Bsl 60, 1999, s. 606, 610; C.J. H a l p e r i n, *op. cit.*, s. 347; A. D e y n e k a, *op. cit.*, s. 29; O.V. K u z ' m i n a, *op. cit.*, s. 54; V.L. J a n i n, *Očerki istorii...*, s. 168, 231, 250; i d e m, *Denežno-vesovye sistemy domongol'skoj Rusi i očerki istorii denežnoj sistemy srednevekovogo Novgoroda*, Moskwa 2009, s. 186; A. M u s i n, *Russian Medieval Culture as an „Area of Preservation” of the Byzantine Civilization*, [in:] *Towards Rewriting? New Approaches to Byzantine Archaeology and Art. Proceedings of the Symposium on Byzantine Art and Archaeology. Cracow, September 8–10, 2008*, ed. P.Ł. G r o t o w s k i, S. S k r z y n i a r z, Warsaw 2010, s. 34.

⁶⁷ C.J. H a l p e r i n, *op. cit.*, s. 347; V.L. J a n i n, *Denežno-vesovye sistemy...*, s. 186; V. T u l u p o v, *op. cit.*, s. 106.

posadnika, odbierającego z rąk swej niebiańskiej zwierzchniczki symbol najwyższej władzy w republice (być może tarczę, pas lub pieczęć)⁶⁸.

Niekiedy na rewersach nowogrodzkich monet odnajdujemy inny wizerunek: wyobrażenie głowy kobiety o długich, upiętych wokół twarzy włosach. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, iż skronie przedstawionej postaci zdobi otwarta korona, łudząco podobna do tej, która pojawia się na ikonicznych wizerunkach tronującej Sofii, charakterystycznych dla sztuki interesującego nas tu obszaru u schyłku średniowiecza⁶⁹. Artefakty tego rodzaju potwierdzałyby zatem tezę, iż postacią wyobrażaną na monetach republiki nad Wołchowem była jej Boska opiekunka – upersonifikowana Mądrość Boża.

Unikalność omówionych wyżej kompozycji na tle całokształtu przedstawień, charakterystycznych dla ruskiego pieniądza kruszcowego schyłku średniowiecza, nakazuje postawić pytanie o genezę programu ikonograficznego nowogrodzkich monet. W. L. Janin, porównawszy analizowane artefakty z zabytkami numizmatyki zachodnioeuropejskiej, doszedł do zadziwiających wniosków. Przede wszystkim zwrócił uwagę na fakt, iż istnieje znaczna zbieżność między interesującym nas tu schematem, a przedstawieniem, pojawiającym się na rewersie monet i pieczęci weneckich z XIII–XVIII w. Podobnie jak na zabytkach nowogrodzkich, odnajdujemy na nich bowiem wyobrażenie dwóch postaci: klęczącego doży odbierającego insygnia władzy od stojącego przed nim patrona włoskiej republiki – św. Marka⁷⁰.

Zaadaptowanie nad Wołchowem elementów weneckiego systemu autoprezentacji władzy zdaje się być uzasadnione podobieństwem ustroju społeczno-politycznego obu republik kupieckich. Sprawę jednak komplikuje fakt, iż kontakty nowogrodzko-weneckie są fenomenem niezwykle

⁶⁸ T.A. Sidorova, *op. cit.*, s. 218; P. Balcarak, *op. cit.*, s. 606, 610; C.J. Halperin, *op. cit.*, s. 362; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 29; O.V. Kuz'mina, *op. cit.*, s. 54; V.L. Janin, *Očerki istorii...*, s. 167–168, 231, 250; i d e m, *Denezno-vesovye sistemy...*, s. 149, 186–189; V. Tulupov, *op. cit.*, s. 106.

⁶⁹ A. Musin, *op. cit.*, s. 34.

⁷⁰ O.V. Kuz'mina, *op. cit.*, s. 54; V.L. Janin, *Očerki istorii...*, s. 168, 231, 250; i d e m, *Denezno-vesovye sistemy...*, s. 188–189.

słabo udokumentowanym źródłowo. W latopisach północnoruskich miasto św. Marka wspomina się tylko incydentalnie, np. pod datą roczną 6712, 1204, przy okazji opisu zdobycia Konstantynopola w trakcie IV krucjaty (Дѹжь слепзи от Маркова острова Бенедикъ)⁷¹. Wykopaliska archeologiczne potwierdzają, co prawda, obecność na obszarze Nowogrodu Wielkiego przedmiotów pochodzenia włoskiego⁷², niemniej jednak nie pozwalają jednoznacznie rozstrzygnąć kwestii, jaką drogą, w jakich okolicznościach i w którym okresie zabytki te dotarły do ośrodka nad Wołchowem.

Julia L. Szczapowa, badając importy szkła weneckiego, odkryte na interesującym nas tu terytorium, wysunęła interesującą hipotezę, zakładającą, iż za panowania cesarza Karola IV Luksemburskiego zyskał na znaczeniu szlak handlowy, łączący północną Italię z Brugią we Flandrii. Produkty weneckiego rzemiosła, po dotarciu na rynki zachodnioeuropejskie, miały być następnie sprzedawane w wielu miastach hanzeatyckich, np. w Lubecie⁷³. Jeśli zaś weźmiemy pod uwagę ożywione kontakty Nowogrodu Wielkiego z Hanżą, przenikanie towarów (a być może także monet) weneckich na obszar republiki północnoruskiej wyda się nam faktem dość prawdopodobnym.

W kontekście przeanalizowanych wyżej źródeł (historiograficznych, normatywnych i numizmatycznych) najmniejszej wątpliwości nie ulega natomiast inna kwestia: wyobrażenie o Sofii – upersonifikowanej Mądrości Bożej zajmowało poczesne miejsce w kulturze duchowej i politycznej Nowogrodu Wielkiego. Najprawdopodobniej w przeciągu XIII w. zaczęło się też na interesującym nas tu gruncie kształtować przekonanie, iż patronka katedralnej świątyni miasta może uchodzić za swego rodzaju niebieską opiekunkę republiki, strażniczkę czy też gwarantkę jej suwerenności i politycznej niezawisłości. Jednocześnie, na co zwracał

⁷¹ *Latopis nowogrodzki I*, s. 49, 245.

⁷² V.L. Janin, *Denezno-vesoye sistemy...*, s. 190.

⁷³ Ju.L. Ščapova, *Novyj vzgljad na dve novgorodskie nachodki (Venecianskoe ste-
klo v Novgorode)*, [in:] *Istorija i kul'tura drevnerusskogo goroda*, red. G.A. Fedorov-
Davydov, Moskva 1989, s. 84–86.

już uwagę Georgij Fiedotow⁷⁴, cechą charakterystyczną myśli nowogrodzkiej pozostaje brak jednoznacznego doprecyzowania, kim – z teologicznego punktu widzenia – jest hipostatyczna Mądrość Boża. Odrzuciwszy, charakterystyczne dla tradycji patrystycznej i bizantyńskiej, utożsamienie Sofii z Synem Bożym – Wcielonym Logosem, średniowieczni Rusini zdają się nie odczuwać potrzeby znalezienia głębszego filozoficznego uzasadnienia swych przekonań i wyobrażeń.



⁷⁴ G.P. Fedotov, *The Russian Religious Mind...*, vol. II, s. 191.

2. Caryca Sofia Przemądra. Wyobrażenie o upostaciowionej Mądrości Bożej a folklor północnoruski

W poprzednim podrozdziale ukazane zostało miejsce, zajmowane przez motyw upersonifikowanej Mądrości Bożej w oficjalnej kulturze Nowogrodu Wielkiego w XIII–XV w. Niestety, dane zaprezentowanych wyżej źródeł historiograficznych, normatywnych i numizmatycznych, wskazując jednoznacznie na wyjątkowość wyobrażeń o Sofii w republice nad Wołchowem, nie pozwalają nam udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, dlaczego to właśnie na tym obszarze fenomen uosobionej Mądrości Bożej wykroczył poza przepisane mu przez tradycję wschodniochrześcijańską ramy, przybierając niespotykane w żadnym innym środowisku formy. Z całą pewnością u podstaw nowogrodzkich wyobrażeń sofijnych leżą przekaz starotestamentowych tekstów sapiencjalnych (dość wspomnieć, iż to właśnie w tym ośrodku u schyłku XV w. dokonano pierwszego kompletnego tłumaczenia na język staro-cerkiewno-słowiański deuterokanonicznej Księgi Mądrości Salomona) oraz – w mniejszym stopniu – pism Ojców Kościoła. Z całą pewnością niebagatelny wpływ na niektóre z ikonograficznych wizerunków Sofii, powstające na północy Rusi, miały też impulsy artystyczne, płynące z Bałkanów. Pora jednakże postawić pytanie, czy za przekonaniem mieszkańców Nowogrodu Wielkiego, iż Mądrość Boża jest na swój sposób odrębnym bytem, sprawującym pieczę nad ich miastem, nie stoi jeszcze jeden czynnik, tj. wyobrażenia, charakterystyczne dla religijności ludowej.

Niestety nie dysponujemy wystarczającymi źródłami, by zagłębić się w sferę nieoficjalnej północnoruskiej duchowości w interesującym nas okresie. Musimy však mieć na uwadze fakt, iż spuścizna folklorystyczna tych obszarów zaczęła być spisywana dopiero w XIX w. W tej sytuacji badacz skazany jest zatem na domysły, w której epoce i na jakim konkretnie obszarze pojawił się interesujący go motyw. Nawet pobieżny przegląd

tekstów proveniencji ludowej pozwala jednakże na jedną zasadniczą konstatację: fenomen uosobionej Mądrości Bożej znany był folklorowi Rusi Nowogrodzkiej.

Z całą pewnością najistotniejszym dla naszych rozważań zabytkiem jest legenda o kupcu nowogrodzkim Iwanie, synu Gostiewa. Zgodnie z przechowanym w pamięci ludowej przekazem miał on przez całe swoje życie czcić Sofię – Mądrość Bożą i podejmować niebezpieczne, bo sięgające aż wybrzeży Morza Lodowego (tj. Oceanu Arktycznego) wyprawy handlowe. U progu starości, podczas jednej z tego rodzaju ekspedycji pojawiło się w nim zwątpienie i zaczął zastanawiać się nad sensem swojej działalności. I wtedy miał doświadczyć osobliwej wizji. Pod głównym masztem swego statku ujrzał młodą kobietę o jaśniejącym nadnaturalnym światłem obliczu. Za jej plecami dostrzegł parę ognistych skrzydeł, zwrócił też uwagę na okrywające ją monarsze szaty: zdobiącą głowę koronę i purpurową suknię. Dziewczyna stała rachując coś i zapisując w złotej księdze. Gdy kupiec Iwan spytał ją, kim jest i co robi na jego statku, przedstawiła mu się wprost jako Mądrość Boża, Sofia Nowogrodzka. Następnie dodała, że każda wyprawa morska, wszelkie niebezpieczeństwa i trudy, które były udziałem bohatera legendy, zostały przez nią zanotowane w księdze życia Nowogrodu Wielkiego. Skonfundowany kupiec zdał sobie wówczas sprawę, iż nie powinien nigdy więcej wątpić w celowość tego, co robi⁷⁵.

Dla naszych rozważań wspomniana legenda ma pierwszorzędne znaczenie. Przede wszystkim warto zwrócić uwagę na fakt, iż w swej najwcześniejszej wersji musiała powstać w okresie, w którym handel nowogrodzki osiągnął swój największy zasięg terytorialny, tj. właśnie w XIV–XV w. Można ją również uznać za kolejny dowód rozpowszechnionego w kulturze północnoruskiej przekonania, iż Mądrość Boża jest samoistnym bytem duchowym, niezwykle mocno związanym z losem mieszkańców Nowogrodu Wielkiego. Co więcej, w świetle podania o kupcu Iwanie należy ją uznawać za istotę o jednoznacznie kobiecej tożsamości. Zwraca także uwagę sposób, w jaki anonimowy autor zabytku opisał uosobioną Sofię. W jej wizerunku odnajdujemy bowiem szereg

⁷⁵ *Sofia nowogrodzka*, s. 348–350; O.V. Kuz'mina, *op. cit.*, s. 53.

elementów, charakterystycznych dla jej ikonograficznych wyobrażeń, pojawiających się w sztuce interesującego nas tu obszaru w XV w. (skrzydła, purpurowa szata, korona, pałające ogniem oblicze).

Należy jednak podkreślić, iż omawiana legenda stanowi jeden z nielicznych śladów upowszechnienia się motywu upersonifikowanej Mądrości Bożej w sferze wschodniosłowiańskiej wyobraźni ludowej. Niekiedy próbuje się również w literaturze przedmiotu łączyć z fenomenem Sofii postać matki Jegora Chrobrego, bohatera epickiej pieśni, powstałej najprawdopodobniej na obszarze północnej Rusi⁷⁶. Z jednego z wariantów utworu dowiadujemy się bowiem, że ongiś w Jerozolimie, wraz z mężem Fiodorem, sprawowała rządy prawowierna i święta caryca Sofia Przemądra:

Во граде было в Иерусалиме
При Царе было при Федоре,
Жила царица благоверная,
Святая София Премудрая⁷⁷.

Nie sposób jednak nie zauważyć, że sylwetka wspomnianej władczyni jest postacią synkretyczną, harmonijnie łączącą w sobie – zgodnie z poetyką słowiańskiego folkloru – cechy kilku różnych osób. W eposie pojawia się głównie jako rodzicielka Jegora Chrobrego, a zatem bohatera, którego przyjęto utożsamiać z chrześcijańskim św. Jerzym. Fakt posiadania przez nią trzech córek nasuwa natomiast czytelne skojarzenia z korpusem tekstów hagiograficznych, poświęconych św. Zofii Rzymskiej⁷⁸. Nie wolno również przeoczyć innego aspektu badanego zagadnienia: matka Jegora przedstawiona jest jako Sofia Przemądra tylko w jednym z wariantów

⁷⁶ M. P l j u c h a n o v a, *Sžužety i simvoly Moskovskogo carstva*, Sankt-Peterburg 1995, s. 227–229; O. V. R j a b o v, *Russkaja filosofija ženstvennosti (XI–XX vv.)*, Ivanovo 1999, s. 14; L. L i f š i c, *Premudrost' v russkoj ikonopisi*, VV 61, 2002, s. 150; M. O s t e r r i e d e r, *Das Land der Heiligen Sophia: das Auftauchen des Sophia-motivs in der Kultur der Ostslaven*, WSA 50, 2002, s. 45; O. V. K u z ' m i n a, *op. cit.*, s. 55.

⁷⁷ *Jegor Chrobry*, s. 49.

⁷⁸ *Pieśń o niebieskiej księdze. Antologia rosyjskiej ludowej poezji religijnej*, red. R. Ł u ż n y, Warszawa 1990, s. 180–183; M. P l j u c h a n o v a, *op. cit.*, s. 227–229.

pieśni, zapisanym w XIX w. przez Piotra Kiriejewskiego. W innych redakcjach utworu nosi natomiast inne miano, lub też w ogóle nie jest wymieniana z imienia⁷⁹. Trudno zatem uznawać tę postać za jednoznaczną reminiscencję nowogrodzkich wyobrażeń o uosobionej Mądrości Bożej.

Godny odnotowania jest również fakt, że w środkowej partii eposu znajduje się scena, w której główny bohater spotyka swą matkę we wnętrzu cerkwi soborowej. Caryca stoi pogrążona w modlitwie, kierowanej do Boga i Chrystusa:

Стоит его матушка родимая,
Святая София перемудрая,
На молитвах стоит на Иисусовых:
Она Богу молит об своем сыну⁸⁰.

Widać zatem wyraźnie, iż w oczach anonimowych autorów eposu Sofia Przemądra jest człowiekiem, zwracającym się do Władcy Wszechrzeczy jak zwykły śmiertelnik. Nie może być zatem utożsamiana z upersonifikowaną Mądrością Bożą, która – jako byt Boski, tożsamy ze Stwórcą i Chrystusem – posiada moc samodzielnego ingerowania w sprawy świata. Na zakończenie dodać można jeszcze jeden element: w pieśni o Jegorze Chrobrym ani razu nie pojawia się – w przeciwieństwie do omówionej wyżej legendy o kupcu Iwanie – wzmianka o republice nowogrodzkiej.



⁷⁹ T.F. Puchova, *Duchovnye stichi o Egorii Chrobrom, zapisannye v Voronežskom krae v XIX–XXI vv. (po materialam fol'klornogo archiva kafedry teorii literatury i fol'klora VGU i Archiva Russkogo Geografičeskogo obščestva)*, [in:] *Duchovnye stichi Voronežskogo kraja*, red. T.F. Puchova, T.V. Manukovskaja, A.A. Černobaevaja, Voronež 2011, s. 8, 11.

⁸⁰ *Jegor Chrobry*, s. 55.

3. Tronująca Sofia na ikonach nowogrodzkich – geneza i rozwój motywu

Nowogród Wielki może być również uznany za ten ośrodek na Rusi, w którym wykształcił się zgoła oryginalny, nieznajdujący analogii w sztuce Bizancjum i Bałkanów w XIV–XV w., kanon wyobrażania upostaciowionej Mądrości Bożej. Z całą pewnością charakterystyczny dla republiki nad Wołchowem wariant ikonografii sofijnej został opracowany u schyłku średniowiecza.

Wzmianki na temat ikony upersonifikowanej Mądrości Bożej pojawiają się w północnoruskich źródłach historiograficznych niezwykle późno: odnajdujemy je dopiero w jednej z młodszych redakcji tzw. czwartego latopisu nowogrodzkiego, w opisie wydarzeń z początkowych dekad XVI w. I tak, pod datą roczną 7018, 1510 czytamy o tym, iż wielki książę moskiewski Wasyl III Iwanowicz rozkazał przez całą dobę palić świece *przed Sofią Mądrością Bożą*, nawiązując tym samym do zwyczaju, istniejącego w nowogrodzkiej katedrze już w okresie wcześniejszym⁸¹:

Да ѣдучи изъ Пскова князь велики Василѣи Ивановичь всеа Руси велѣлъ ѣстроити ѣ свѣтъби Троици свечю негасимую день и ношь, а въ Новѣгородѣ Великомъ, ѣдучи на Москву, такъ же велѣлъ свечю негасимую день и ношь ѣстроити предъ Софиею Премудростию Божию, по старинѣ, какъ была преже⁸².

Warto jednak zauważyć, że przytoczony wyżej passus nie zawiera jednoznacznej informacji o istnieniu w nowogrodzkim soborze ikony upersonifikowanej Mądrości Bożej. O tym, że autor analizowanego fragmentu miał

⁸¹ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 137; G.V. Florovskij, *O počitanii Sofii, Premudrosti Bożej, v Vizantii i na Rusi*, [in:] idem, *Dogmat i istorija*, Moskva 1998; V.G. Brjusova, *Ikona „Sofija Premudrost’ Božija” novgorodskogo perevoda i „Slovo o Premudrosti”*, [in:] *Germenevika drevnerusskoj literatury*, red. M.Ju. Ljustrov, t. X, Moskva 2000, s. 386; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 5.

⁸² *Latopis nowogrodzki IV*, s. 537.

na myśli malarskie wyobrażenie Sofii, a nie poświęconą jej świątynię, wnioskować możemy jedynie pośrednio, w oparciu o fakt, iż w najistotniejszej z punktu widzenia naszych rozważań frazie (предъ Со-финею Премудростию Божию) użyto przyimka „przed”. Dla porównania: w znajdującym się kilka wersów wyżej zapisie (ładząco podobnym do omawianego passusu pod względem stylistycznym), o zapalaniu świecy w cerkwi Troickiej, pojawia się fraza u *Trójcy Świętej* (у свѣтѣхъ Троици).

Ikona upersonifikowanej Mądrości Bożej jest natomiast wspomniana wprost w opowieści o pracach restauratorskich, przeprowadzonych we wnętrzu i na fasadzie nowogrodzkiego soboru sofijskiego, z inicjatywy arcybiskupa Makarego (późniejszego metropolity moskiewskiego), w roku 7036, 1528⁸³. Anonimowy twórca latopisu, opisując nowo ustanowiony w katedrze ikonostas, nadmienia, że jednym z najbardziej wyeksponowanych w jego obrębie artefaktów było właśnie wyobrażenie Sofii⁸⁴ (самую чудную икону свѣтѣхъ Со-финею вѣше воздвигъ)⁸⁵. Zdaniem autora źródła, w tym samym roku miało również powstać, zachowane do chwili obecnej, malowidło, umiejscowione po zewnętrznej stronie jednej ze ścian świątyni, tuż nad głównym, zachodnim wejściem do przybytku⁸⁶ (настѣнное писмо на стѣнѣхъ у свѣтѣхъ Со-фине надъ дверми, коими самъ входитъ отъ запада, и написати вѣше Живоначальную Троицу, а долѣхъ свѣтѣхъ Со-финею Премудрость Божию)⁸⁷. Kompozycja ta – jak będzie jeszcze o tym mowa niżej – doskonale wpisuje się w charakterystyczny

⁸³ P. Lebedincev, *Sofija Premudrost' Božija v ikonografii Severa i Juga Rossii*, KStar 10, 1884, s. 558; A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 136; D.F. Fiene, *What is the Appearance of Divine Sophia?*, SRev 48, 1989, s. 458; V.G. Brjusova, *Ikona „Sofija Premudrost' Božija” ...*, s. 386; eadem, *Sofija Novgorodskaja. Pamjatnik iskusstva i istorii*, Moskva 2001, s. 134; M. Osterrieder, *op. cit.*, s. 7; A. Dejneka, *op. cit.*, s. 7.

⁸⁴ P. Lebedincev, *op. cit.*, s. 558; A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 136; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 458; V.G. Brjusova, *Ikona „Sofija Premudrost' Božija” ...*, s. 386.

⁸⁵ *Latopis nowogrodzki IV*, s. 545.

⁸⁶ V.G. Brjusova, *Ikona „Sofija Premudrost' Božija” ...*, s. 386; eadem, *Sofija Novgorodskaja...*, s. 134; M.A. Orlova, *Naružnye rospisi srednevekovykh chramov. Vizantija. Balkany. Drevnjaja Rus'*, Moskva 2002, s. 174, 244–245.

⁸⁷ *Latopis nowogrodzki IV*, s. 546.

dla sztuki Nowogrodu Wielkiego kanon wyobrażenia uosobionej Mądrości Bożej.

Za tezę o niezwykle późnym wykształceniu się omawianego w niniejszym podrozdziale motywu ikonograficznego przemawia jeszcze jedna kwestia: najstarsze zachowane do naszych dni przedstawienia tego typu datować możemy na XV w. Z całą pewnością najwięcej kontrowersji wzbudził w dotychczasowej literaturze przedmiotu zwłaszcza jeden artefakt, tj. dwustronna ikona, znajdująca się w soborze Zwiastowania Bogurodzicy na moskiewskim Kremlu (aktualnie w zbiorach tamtejszego muzeum pod numerem inwentarzowym Ж-413, 480 соб.)⁸⁸. Dość długo dominowała wśród badaczy opinia, iż jest to zabytek szesnastowieczny⁸⁹. Obecnie przeważa pogląd, że malowidło to zostało wykonane w pierwszej ćwierci XV w. i tym samym może uchodzić za najwcześniejszą, zachowaną do naszych dni, realizację „nowogrodzkiego” kanonu ukazywania Sofii⁹⁰. Trudno też udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, gdzie powstała interesująca nas tu ikona. Niektórzy historycy sztuki, przeanalizowawszy jej cechy formalne, skłonni są w niej widzieć wytwór warsztatu

⁸⁸ A.I. Jakowlewa, „Obnaz mira” v ikone „Sofija Premudrost’ Bożija”, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo. Problemy i atribucii*, red. V.N. Lazarev, O.I. Podobedova, Moskva 1977, s. 388; E. Ostašenko, *Sofija Premudrost’ Bożija*, [in:] *Sofija Premudrost’ Bożija. Vystavka russkoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Liščic, G.V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 40 (włoskojęzyczna wersja artykułu w: *Sophia. La Sapienza di Dio*, ed. G.C. Azzauro, P. Azzauro, Milano 1999, s. 72–74); V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost’ Bożija v drevnerusskoj literature i iskusstve*, Moskva 2006, s. 94; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 7, 64.

⁸⁹ A.I. Jakowlewa, *op. cit.*, s. 388–389; E. Ostašenko, *op. cit.*, s. 40; K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, tłum. Z. Szanter, Warszawa 2002, s. 140–141; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 7, 64.

⁹⁰ A. Lukašov, *Predislovie*, [in:] *Sofija Premudrost’ Bożija...*, s. 31; i dem, *Blagoe dejstvie Premudrosti v mire*, [in:] *Sofija Premudrost’ Bożija...*, s. 247 (włoskojęzyczna wersja artykułu w: *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 274–276); L. Nersesjan, *Otkrovenie Premudrosti*, [in:] *Sofija Premudrost’ Bożija...*, s. 306 (włoskojęzyczna wersja artykułu w: *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 340–343); E. Ostašenko, *op. cit.*, s. 40; L. Liščic, *op. cit.*, s. 148; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost’ Bożija...*, s. 94; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 64.

twerskiego⁹¹. Najbardziej prawdopodobna jest jednak teza, iż analizowany artefakt powstał – jak wiele mu podobnych – nad Wołchowem, a w połowie XVI w. został przewieziony do Moskwy z inicjatywy metropolity Makarego, sprawującego wcześniej, jak pamiętamy, urząd arcybiskupa nowogrodzkiego (1)⁹².

Z całą pewnością jednym z najwcześniejszych przykładów „nowogrodzkiej” ikonografii sapiencjalnej jest miniatura, znajdująca się na karcie 7’ praksapostołu (księgi liturgicznej, zawierającej wybór czytań z Dziejów i Listów apostoelskich), aktualnie przechowywanego w archiwum Instytutu Historii Rosyjskiej Akademii Nauk w St. Petersburgu (ф. 238, оп. 1, № 274). Badająca rękopis Engelina Smirnova skłonna jest datować interesujący nas tu artefakt na lata 1490–1500 (2)⁹³.

Kolejne zabytki sztuki nowogrodzkiej, zawierające omawiany schemat wyobrażenia upostaciowionej Mądrości Bożej, pochodzą już z wieku XVI. Oprócz wspomnianego wyżej malowidła, wykonanego w 1528 r. nad zachodnim wejściem do soboru sofijskiego (3)⁹⁴, należy tu wymienić zwłaszcza:

- ikonę z początku XVI w., znajdującą się obecnie w zbiorach Państwowego Muzeum Rosyjskiego w St. Petersburgu (4)⁹⁵;
- haftowaną pielęgę/podeę (tkaninę, podwieszaną tradycyjnie pod ikony z najniższego rzędu ikonostasu) z końca XV/początku XVI

⁹¹ E. Ostašenko, *op. cit.*, s. 40.

⁹² M.H. Gromov, *Obraz sakrał'noj premudrosti v Srednevekovoj Rusi*, NoRo 1, 1997, s. 117; i dem, *Obraz sakrał'noj Premudrosti...*, s. 54–55; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 24.

⁹³ È.S. Smirnova, *Licevy rukopisi Velikogo Novgoroda XV v.*, Moskva 1994, s. 392–393, 400; eadem, *Fonti della Sapienza...*, s. 56, 58–59, 98–99; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 91; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 7, 63.

⁹⁴ V.G. Brjusova, *Ikona „Sofija Premudrost' Božija”...*, s. 386; eadem, *Sofija Novgorodskaja...*, s. 134; M.A. Orlova, *op. cit.*, s. 174, 244–245; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 95; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 74.

⁹⁵ V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 92; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 65.

stulecia, przechowywaną w Państwowym Muzeum Historycznym w Moskwie (№ 190-РВ) (5)⁹⁶;

- ikonę, stanowiącą środkową część tryptyku, pochodzącego z warsztatu nowogrodzkiego lub moskiewskiego, datowanego na drugą połowę XVI w., aktualnie w zbiorach Państwowej Galerii Trietiakowskiej w Moskwie (№ 19973) (6)⁹⁷;
- ikonę z końca XVI w., będącą częścią prywatnej kolekcji w Oslo (7)⁹⁸;
- ikonę z końca XVI w., znajdującą się w stałej ekspozycji Muzeum Państwowego w Nowogrodzie Wielkim (8)⁹⁹;
- siedemnastowieczną ikonę, umieszczoną w głównym ikonostasie nowogrodzkiego soboru sofijskiego, kontynuującą wzorce wcześniejsze (9)¹⁰⁰.

W połowie XVI stulecia, najprawdopodobniej w związku z budową w latach 1568–1570, z inicjatywy cara Iwana IV Groźnego, nowej świątyni dedykowanej Mądrości Bożej, analizowany motyw upowszechnia się

⁹⁶ A.I. Jakovleva, *op. cit.*, s. 393; V.G. Brjusova, *Ikona „Sofija Premudrost’ Bożija”...*, s. 386; eadem, *Sofija Premudrost’ Bożija...*, s. 43.

⁹⁷ V.I. Antonova, I.E. Mneva, *Katalog drevnerusskoj živopisi. Opyt istoriko-chudożestvennoj klassifikacii*, t. II, XVI – načalo XVIII v., Moskva 1963, s. 100–101; A. Lukašov, *Sofija Premudrost’ Bożija, s izbrannymi svjatymi (triptich)*, [in:] *Sofija Premudrost’ Bożija...*, s. 274 (włoskojęzyczna wersja artykułu w: *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 306–307); V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost’ Bożija...*, s. 4; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 79.

⁹⁸ J. Meyendorff, *L’iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition byzantine*, CAr 10, 1959, s. 276; P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2006, tabl. 12.

⁹⁹ N. Majorova, G. Skokov, *Sedevry russkoj ikonopisi*, Moskva 2008, s. 400–401.

¹⁰⁰ D. Likhachov, *Novgorod. Art Treasures...*, tabl. 17; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 62.

również w sztuce Wołogy¹⁰¹. Co więcej, możemy także przypuszczać, iż nowogrodzki kanon wyobrażeń sofijnych dotarł na wspomniany grunt już u schyłku XV w. Dowodem na poparcie tego przypuszczenia jest chociażby ikona wielodzielna, będąca produktem warsztatów ikonopisarskich interesującego nas tu ośrodka, datowana przez niektórych badaczy na XV w. W jednej z jej bocznych kwater odnajdujemy wyobrażenie upersonifikowanej Sofii (10)¹⁰². Z Wołogy pochodzą też dwa inne artefakty, wykonane w XVI stuleciu: ikona, znajdująca się obecnie w zbiorach Państwowej Galerii Trietiakowskiej w Moskwie (№ 28643) (11)¹⁰³ oraz ikona, stanowiąca część kolekcji Ackland Art Museum (sygn. 89.83) (12)¹⁰⁴.

W okresie późniejszym wykształcony na gruncie sztuki nowogrodzkiej kanon wyobrażania upersonifikowanej Mądrości Bożej zyskuje znacznie na popularności. Spośród siedemnastowiecznych artefaktów, które ze względu na ograniczone ramy chronologiczne niniejszej rozprawy nie będą bezpośrednim przedmiotem naszych rozważań¹⁰⁵, warto wskazać m.in. wykonane w latach 1630–1640, w oparciu o wzorce wcześniejsze (być może nawet z 1516 r.), malowidła, zdobiące fasadę soboru Zaśnięcia Bogurodzicy na moskiewskim Kremlu¹⁰⁶; ikonę z tamtejszego ikonostasu¹⁰⁷; ikonę z początku XVII stulecia, przechowywaną w zbiorach

¹⁰¹ G.V. Florovskij, *op. cit.*; A. L. Lukášov, *Sofija Premudrost' Božija*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 152 (włoskojęzyczna wersja artykułu w: *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 184–185); M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 56.

¹⁰² K. Onasch, A. Schnieper, *op. cit.*, s. 82–83.

¹⁰³ A. Lukášov, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 152; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 106; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 68.

¹⁰⁴ A. Deyneka, *op. cit.*, s. 61, 83–87.

¹⁰⁵ Interesującym, choć niestety niezwykle słabo przebadanym zabytkiem jest również ikona, zawierająca wizerunek upostaciowionej Mądrości Bożej typu nowogrodzkiego, eksponowana w Muzeum Sztuki i Historii w Genewie. Niekiedy bywa ona datowana na XV w. M. L. Zolov, *Icone „Sainte Sophie la Sagesse Divine” de la Collection Provatoroff*, *Zog* 6, 1975, s. 68–70.

¹⁰⁶ V.G. Brjusova, *Ikona „Sofija Premudrost' Božija”...*, s. 386; M.A. Orlova, *op. cit.*, s. 224–225; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 100–101; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 75.

¹⁰⁷ T.V. Nikolaeva, *Drevnerusskaja živopis' Zagorskogo muzeja*, Moskva 1977, s. 37, 69.

Państwowego Muzeum Rosyjskiego w St. Petersburgu (ДРЖ-1200)¹⁰⁸; ikonę z kolekcji Muzeum Brytyjskiego (1998.6–5.21)¹⁰⁹; ikonę z Muzeum Sztuki w Permie¹¹⁰, czy też kompozycję, zdobiącą zwieńczenie przenośnego ikonostasu, uznawaną za wytwór warsztatu nowogrodzkiego¹¹¹.

Co więcej, w XV–XVII w. wyobrażenie upersonifikowanej Mądrości Bożej pojawia się również na przedmiotach zbytku, powstających w Nowogrodzie Wielkim na zamówienie tamtejszych arcybiskupów. Wizerunek Sofii odnajdujemy zatem m.in. na panagii (tj. medalionie, przeznaczonym do noszenia na piersi przez dostojników kościelnych), wykonanej dla biskupa Pimena w latach 50. XVI w.¹¹², na palicy (element episkopalnych szat liturgicznych) z 1654 r.¹¹³ oraz na tzw. lasce metropolity Gerontego z XV w.¹¹⁴

Zapoznawszy się z istniejącą bazą źródłową, możemy przystąpić do omówienia, charakterystycznego dla sztuki nowogrodzkiej, kanonu wyobrażeń sofijnych. Na wszystkich, wspomnianych wyżej, artefaktach figura upersonifikowanej Mądrości Bożej wpisana została w dość skomplikowaną kompozycję. Sofia zasiada na tronie, umiejscowionym w centrum przedstawienia. Okrywają ją – na co już wielokrotnie zwracano

¹⁰⁸ I. Šalīna, *Sofija Premudrost' Božija*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 74 (włoskojęzyczna wersja artykułu w: *Sophia. La Sapienza di Dio...*, s. 106–107). Cechą charakterystyczną niniejszego artefaktu jest przede wszystkim niezwykle dynamiczne ujęcie figury Sofii.

¹⁰⁹ R. K o r m a k, *Ikony*, Moskwa 2008, s. 125.

¹¹⁰ A. D e y n e k a, *op. cit.*, s. 69; A. T r a d i g o, *Ikony i święci prawosławni*, tłum. E. M a c i s z e w s k a, Warszawa 2011, s. 44.

¹¹¹ A. T r a d i g o, *op. cit.*, s. 56–57.

¹¹² G. N. B o č a r o v, N. P. G o r i n a, *Ob odnoj gruppe novgorodskich izdelij konca XV i XVI v.*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo. Problemy i atribucii...*, s. 307–309; D. L i k h a c h o v, *Novgorod. Art Treasures...*, tabl. 147; Ė. A. G o r d i e n k o, *op. cit.*, s. 90.

¹¹³ D. L i k h a c h o v, *Novgorod. Art Treasures...*, tabl. 128; E. V. I g n a š i n a, *Drevnerusskoe licevoe i ornamental'noe šit'e v sobranii Novgorodskogo Muzeja. Katalog. Velikij Novgorod 2003*, s. 64, 115.

¹¹⁴ D. L i k h a c h o v, *Novgorod. Art Treasures...*, tabl. 152–154; V. G. B r j u s o v a, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 98–99.

w literaturze przedmiotu uwagę – cesarskie szaty¹¹⁵. Porównując wyobrażenie uosobionej Mądrości z wizerunkami bizantyńskich i południowosłowiańskich władców z XIV–XV w. można stwierdzić, iż wyobraźnię twórcy analizowanego motywu ikonograficznego zainspirował konstantynopolitański strój monarszy z epoki Paleologów. Sofia ma na sobie purpurowy (3, 4, 6, 7, 10, 11, 12) lub złoto-brunatny (1, 8, 9) sakkos¹¹⁶, ozdobiony złotym, udrapowanym według późnobizantyńskiej mody dworskiej lorosem, tj. długą szarfą, której koniec przerzucany był zazwyczaj przez lewe ramię¹¹⁷.

Biorąc pod uwagę fakt, iż strój ten był na obszarze cywilizacji bizantyńsko-prawosławnej noszony przez panujących obojga płci¹¹⁸, należałoby postawić pytanie, czy upersonifikowaną Mądrość Bożą przedstawiano w oficjalnych szatach cesarzy, czy też cesarzowych. Najważniejszą

¹¹⁵ P. L e b e d i n c e v, *op. cit.*, s. 556; M. L a z o v i ć, *op. cit.*, s. 68; L. L i f š i c, *Die Ikone „Sophia – Weisheit Gottes” aus der Sammlung der Museen des Moskauer Kreml. Zur Frage nach der Herkunft und der Zeit des ersten Auftauchens des sogenannten „Novgoroder” ikonographischen Typs*, [in:] *„Die Weisheit baute ihr Haus”. Untersuchungen zu Hymnischen und Didaktischen Ikonen*, ed. K. C. F e l m y, E. H a u s t e i n - B a r t s c h, München 1999, s. 33; A. L u k a š o v, *Blagoe dejstvie Premudrosti...*, s. 246; E. O s t a š e n k o, *op. cit.*, s. 40; V. G. B r j u s o v a, *Sofija Novgorodskaja...*, s. 137; P. H u n t, *Georgij Florovskij o novgorodskoj ikone sv. Sofii v kontekste moskovskoj kul'tury XVI v.*, NIS 10 (20), 2003, s. 160; P. E v d o k i m o v, *op. cit.*, s. 285; M. T e n a c e, *Le sens des représentations de la Sophia comme ange dans la tradition orthodoxe russe. Un pont entre teologie, philosophie et art*, JEasCS 59, 2007, s. 269; G. S. K o l p a k o v a, *Iskusstvo Vizantii. Pozdnij period*, Sankt-Peterburg 2010, s. 287.

¹¹⁶ P. L e b e d i n c e v, *op. cit.*, s. 556; E. P i l t z, *Trois sakkoi byzantins. Analyse iconographique*, Stockholm 1976, s. 18; e a d e m, *A Portrait of a Palaiologan Emperor*, VV 55, 1998, s. 224; M. G. P a r a n i, *Reconstructing the Reality of Image. Byzantine Material Culture and Religious Iconography (11th–15th Centuries)*, Leiden – Boston 2003, s. 23, tabl. 3; e a d e m, *Fabrics and Clothing*, [in:] *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, ed. E. J e f f r e y s, J. H a l d o n, R. C o r m a c k, New York 2008, s. 414.

¹¹⁷ M. L a z o v i ć, *op. cit.*, s. 68; E. P i l t z, *Trois sakkoi byzantins...*, s. 18; e a d e m, *A Portrait...*, s. 224; È. S. S m i r n o v a, *Licevye rukopisi...*, s. 400; E. O s t a š e n k o, *op. cit.*, s. 40; M. G. P a r a n i, *Reconstructing the Reality...*, s. 18, 21–23, tabl. 3, 5; e a d e m, *Fabrics and Clothing...*, s. 411, 414–415.

¹¹⁸ E. P i l t z, *A Portrait...*, s. 225; M. G. P a r a n i, *Reconstructing the Reality...*, s. 21–25, tabl. 3, 5; e a d e m, *Fabrics and Clothing...*, s. 414–415.

cechą różnicującą męski i damski wariant sakkosu była w epoce Paleologów szerokość rękawów: bazyleus zazwyczaj wkładał tunikę z wąskimi rękawami, a bazylissa – z szerokimi¹¹⁹. Nie sposób nie zauważyć, iż na zdecydowanej większości zachowanych wizerunków z XV–XVI w. uosobioną Mądrość Bożą okrywa sakkos ściśle opinający ramiona i ręce. Niemniej trudno tylko na tej podstawie wnosić, iż w zamyśle nowogrodzkich artystów Sofia miała być wyobrażana w stroju męskim. Wśród portretów bizantyńskich i południowoślowiańskich władczyń z XIV–XV w. odnaleźć można bowiem także takie wyobrażenia, na których suknia monarchini praktycznie nie różni się od szat okrywających jej męża, np. na wykonanym w latach 1402–1405 malowidle ściennym w serbskim monasterze Ljubostinja para książęca (Lazar i Milica) została ukazana w identycznych pod względem kroju tunikach z wąskimi rękawami i lorosach¹²⁰.

Za elementy oficjalnego stroju cesarskiego (zarówno w jego wariacie męskim, jak i żeńskim) należy również uznać, pojawiające się na większości analizowanych wizerunków Sofii, purpurowe buty oraz szeroki, złoty kołnierz, wysadzany perłami i drogimi kamieniami¹²¹.

¹¹⁹ M.G. P a r a n i, *Reconstructing the Reality...*, s. 25, tabl. 3, 5; e a d e m, *Fabrics and Clothing...*, s. 414–415. W purpurowym sakkosie z niezwykle szerokimi rękawami oraz lorosie, którego koniec przerzucony został przez lewe ramię wyobrażono m.in. św. Helenę (matkę Konstantyna Wielkiego) na malowidle ściennym, wykonanym ok. 1320 r. w cerkwi Zwiastowania Bogurodzicy w serbskim monasterze Gračanica; bizantyńską cesarżową Annę Sabaudzką na miniaturze, zdobiącej rękopis, przechowywany aktualnie w Württembergische Landesbibliothek w Stuttgarcie (cod. hist. 2° 601, fol. 4), datowany na lata 1328–1341; serbską carycę Helenę, żonę Stefana Uroša IV Dušana, na malowidle z połowy XIV w., znajdującym się we wnętrzu monastycznej cerkwi w Lesnovie oraz bazylissę Teodorę na ikonie, ilustrującej wydarzenia z roku 843, powstałej w okresie 1375–1425. I. B o Ź i l o v, *Familijata na Asenevci (1186–1460). Genealogija i prosopografija*, Sofija 1985, tabl. 26; M.G. P a r a n i, *Reconstructing the Reality...*, s. 26, tabl. 5, 28; M. C u n n i n g h a m, *Wiara w świecie bizantyńskim*, tłum. T. S z a f r a ń s k i, Warszawa 2006, s. 28–29; C. W a l t e r, *The Iconography of Constantine the Great, Emperor and Saint*, Leiden 2006, tabl. 79.

¹²⁰ G. B a b i ć, *Vladarske insignije kneza Lazara*, [in:] *O knezu Lazaru. Naučni skup u Kruševcu 1971*, red. I. B o Ź i ć, V.J. Đ u r i ć, Beograd 1975, s. 76.

¹²¹ E. O s t a š e n k o, *op. cit.*, s. 40; M.G. P a r a n i, *Reconstructing the Reality...*, s. 23, 25.

O wiele bardziej złożoną kwestią jest natomiast zagadnienie insygniów najwyższej władzy monarchicznej, z którymi przyjęto w Nowogrodzie Wielkim wyobrażać uosobioną Mądrość Bożą. Głowę Sofii zdobi odkryta korona, przypominająca swym kształtem diadem bizantyńskich i południowosłowiańskich władczyń z XIV–XV w.¹²² Niekiedy ozdobiona jest ona nawet *prependoulia*, tj. dwoma wisiorami (6)¹²³. W prawej dłoni Mądrość Boża dzierży długie berło zwieńczone krzyżem, charakterystyczne dla przedstawień cesarzy z epoki Paleologów (1, 5, 12), bądź też ozdobione na końcu perłami i drogimi kamieniami (tzw. *baton*), przynależne w tym okresie cesarzowym (4, 6, 7, 8, 9)¹²⁴. Dość tajemniczy jest też przedmiot, trzymany przez Sofię w lewej ręce (1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12). Można go interpretować jako zwój pergaminu¹²⁵, stanowiący atrybut upersonifikowanej Mądrości Bożej na niektórych jej wcześniejszych przedstawieniach, m.in. na miniaturze z tzw. Biblii Niketasa (Ms. 6, fol. 83') czy na malowidle ściennym w monasterze Gračanica. Jeśli jednak założymy, iż źródłem inspiracji dla twórców omawianego w niniejszym podrozdziale schematu ikonograficznego był portret cesarski z okresu późnobizantyńskiego, w elemencie tym będziemy skłonni widzieć raczej *akakía* – insygnium konstantynopolitańskich bazyleusów, jedwabny, cylindryczny woreczek, wypełniony popiołem¹²⁶.

¹²² M.G. Parani, *Reconstructing the Reality...*, s. 29, tabl. 5, 32; eadem, *Fabrics and Clothing...*, s. 415.

¹²³ M.G. Parani, *Reconstructing the Reality...*, s. 29, tabl. 5; eadem, *Fabrics and Clothing...*, s. 415.

¹²⁴ P. Lebedincev, *op. cit.*, s. 556; G. Babić, *op. cit.*, s. 66–68; E. Piltz, *A Portrait...*, s. 225; E. Ostašenko, *op. cit.*, s. 40; M.G. Parani, *Reconstructing the Reality...*, s. 31–32, tabl. 3, 5; eadem, *Fabrics and Clothing...*, s. 414–415.

¹²⁵ P. Lebedincev, *op. cit.*, s. 556; A. Lukašov, *Blagoe dejstvie Premudrosti...*, s. 246; E. Ostašenko, *op. cit.*, s. 40; V.G. Brjusova, *Ikona „Sofija Premudrost' Božija”...*, s. 384; eadem, *Sofija Novgorodskaja...*, s. 137; P. Evdokimov, *op. cit.*, s. 285; G.S. Kolpakova, *Iskusstvo Vizantii...*, s. 287.

¹²⁶ E. Piltz, *A Portrait...*, s. 225; M.G. Parani, *Reconstructing the Reality...*, s. 33, tabl. 3; eadem, *Fabrics and Clothing...*, s. 414.

Wizerunek upersonifikowanej Mądrości Bożej na malowidłach typu nowogrodzkiego różni się jednakże od przedstawień bizantyńskich monarchów. Cera Sofii ma nieodmiennie purpurowo-czerwony kolor¹²⁷. Jej włosy – podobnie jak na większości wcześniejszych wyobrażeń – są odkryte, dość luźno zaczesane, podtrzymywane niekiedy przez pendition, którego końce unoszą się swobodnie po obu stronach twarzy (4, 5, 8, 11). Za plecami uosobionej Mądrości dostrzegamy parę purpurowych skrzydeł¹²⁸. Na artefaktach proveniencji nowogrodzkiej są one zazwyczaj opuszczone (1–10), zaś na ikonach pochodzących z Wołogdy – rozpostarte do lotu (11–12).

Sofia zasiada na tronie, wspierającym się na siedmiu filarach (1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9). Zdaniem wielu znawców zagadnienia element ten stanowi nawiązanie do omówionego w rozdziale poprzednim fragmentu dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów, zawierającego opowieść o Pani Mądrości, wznoszącej dla siebie dom (Prz 9, 1–6)¹²⁹. Pod stopami Sofii dostrzegamy nieodmiennie okrągły kamień (symbol kuli ziemskiej?). Na miniaturze z praxapostołu (ф. 238, оп. 1, № 274, fol. 7') podtrzymują go cztery trony, tj. anioły z jednego z najwyższych chórów niebiańskich¹³⁰.

Na analizowanej kompozycji zauważyć możemy również kilka elementów, nawiązujących do tzw. „mądrościowej ikonografii światła”, rozpowszechnionej w sztuce bizantyńskiej pod bezpośrednim wpływem idei hezychastycznych: postać Sofii otacza okrągła mandorla, składająca się

¹²⁷ P. Lebedincev, *op. cit.*, s. 555; M. Lazović, *op. cit.*, s. 68; L. Lifšic, *Die Ikone...*, s. 33; A. Lukašov, *Blagoe dejstvie Premudrosti...*, s. 246; V.G. Brjusova, *Sofija Novgorodskaja...*, s. 137; P. Evdokimov, *op. cit.*, s. 285.

¹²⁸ P. Lebedincev, *op. cit.*, s. 555; L. Lifšic, *Die Ikone...*, s. 33; A. Lukašov, *Blagoe dejstvie Premudrosti...*, s. 246; E. Ostašenko, *op. cit.*, s. 40; V.G. Brjusova, *Ikona „Sofija Premudrost' Božija”...*, s. 384; eadem, *Sofija Novgorodskaja...*, s. 137; P. Evdokimov, *op. cit.*, s. 285; G.S. Kolpakova, *Iskusstvo Vizantii...*, s. 287.

¹²⁹ M. Lazović, *op. cit.*, s. 68; V.G. Brjusova, *Ikona „Sofija Premudrost' Božija”...*, s. 384; eadem, *Sofija Novgorodskaja...*, s. 137; P. Hunt, *The Novgorod Sophia Icon and „The Problem of Old Russian Culture”. Between Orthodoxy and Sophiology*, Symp 4/6, 1999/2001, s. 27; eadem, *Georgij Florovskij...*, s. 156; P. Evdokimov, *op. cit.*, s. 285–286.

¹³⁰ È.S. Smirnova, *Licevyje rukopisi...*, s. 401.

z trzech koncentrycznych kręgów w różnych odcieniach zieleni lub błękitu. Co więcej, z figury uosobionej Mądrości Bożej zdają się wydobywać promienie jaskrawego światła (1, 4, 6, 7, 8, 9). Niekiedy za jej plecami widoczne są też gwiazdy (8). Głowę Sofii zdobi klasyczny, okrągły nimb¹³¹.

Jak wspomniano wyżej, sylwetka tronującej Mądrości Bożej jest na przedstawieniach typu nowogrodzkiego częścią dość skomplikowanej kompozycji. Przede wszystkim należy zaznaczyć, iż jej postać wpisano tu w klasyczny schemat deesis: po prawej ręce zasiadającej w majestacie Sofii wyobrażono Bogurodzicę, po lewej zaś – Jana Chrzciciela. Maria trzyma przed piersią medalion z wizerunkiem Chrystusa – Emmanuela, co stanowi dość czytelne nawiązanie do rozpowszechnionego w teologii bizantyńskiej przekonania, że była ona rodzicielką Słowa (Logosu) i Mądrości Bożej. Jan dzierży natomiast w lewej dłoni zwój pergaminu, na którym widnieje napis *Oto Baranek Boży* (Се Агнецъ Божи) ¹³².

Co ciekawe, na szesnastowiecznych ikonach z Wołody sposób ukazania obu omawianych postaci ulega pewnym interesującym zmianom. Wyobraźnia artysty wyposaża je bowiem w skrzydła (11, 12). O ile w przypadku Jana Chrzciciela zabieg ten wytłumaczyć można chęcią nawiązania do – dość popularnej w sztuce wschodniochrześcijańskiej – tradycji

¹³¹ M. L a z o v i ć, *op. cit.*, s. 68; E. O s t a š e n k o, *op. cit.*, s. 40; P. H u n t, *The Novgorod Sophia Icon...*, s. 30; e a d e m, *Georgij Florovskij...*, s. 160, 163–164; e a d e m, *The Wisdom Iconography of Light. The Genesis, Meaning and Iconographic Realization of a Symbol*, Bsl 67, 2009, s. 57, 71, 77; G.S. K o l p a k o v a, *Iskusstvo Vizantii...*, s. 287.

¹³² P. L e b e d i n c e v, *op. cit.*, s. 556; M. L a z o v i ć, *op. cit.*, s. 68; A.I. J a k o v l e v a, *op. cit.*, s. 393–394; È.A. G o r d i e n k o, „Pokrov” v novgorodskom izobrazitel'nom iskusstve. (Istočniki obrazovanija tipa), [in:] *Drevnij Novgorod. Istorija. Iskusstvo. Archeologija. Novye issledovanija*, red. S. J a m š č i k o v, Moskva 1983, s. 326; E. S m i r n o v a, *Fonti della Sapienza...*, s. 56; M.H. G r o m o v, *Obraz sakral'noj premudrosti...*, s. 117; V.G. B r j u s o v a, *Ikona „Sofija Premudrost' Božija”...*, s. 384; A. L u k a š o v, *Blagoe dejstvie Premudrosti...*, s. 246; E. O s t a š e n k o, *op. cit.*, s. 42; V.G. B r j u s o v a, *Sofija Novgorodskaja...*, s. 137; M.H. G r o m o v, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 55; P. H u n t, *The Novgorod Sophia Icon...*, s. 27–28; e a d e m, *Georgij Florovskij...*, s. 160; P. E v d o k i m o v, *op. cit.*, s. 285, 289, 291; M. T e n a c e, *op. cit.*, s. 269; G.S. K o l p a k o v a, *Iskusstvo Vizantii...*, s. 287; R. M a z u r k i e w i c z, *Deesis. Idea ustawiennictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*, Kraków 2012, s. 109, 143.

ukazywania tego świętego pod postacią tzw. Anioła Pustyni, o tyle wizerunku uskrzydłonej Bogurodzicy nie sposób zakwalifikować do żadnego, funkcjonującego na obszarze cywilizacji bizantyńskiej, schematu ikonograficznego. Być może rację mają więc ci badacze, którzy przypuszczają, że dla twórców tego typu wyobrażeń skrzydła były przede wszystkim znakiem dziewictwa, a zatem aspektu, upodabniającego Marię i Jana do aniołów¹³³. Równie wieloznaczna jest również symbolika przedmiotów, pojawiających się na ikonach z Wołogdy w rękach Anioła Pustyni. W lewej dłoni dzierży on podniesiony miecz, w prawej zaś – zwierciadło, w którym odbija się oblicze Sofii. Na piersi Jana Chrzciciela – jakby *per analogiam* z przedstawieniem Bogurodzicy – umiejscowiono portret Chrystusa – Emmanuela¹³⁴.

Nowogrodzki kanon ukazywania upersonifikowanej Mądrości Bożej przewidywał również miejsce dla wizerunku Chrystusa, utożsamianego wszak częstokroć w teologii Kościoła wschodniego z Sofią. Zbawiciel wyobrażany był nad głową tronującej Mądrości, zazwyczaj w okrągłej mandorli (1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10). Obiema rękami zdawał się błogosławić usytuowaną pod nim istotę¹³⁵.

Najwyższa partia kompozycji zarezerwowana była natomiast dla wyobrażenia hetojmazji, tj. pustego tronu, przygotowanego na powtórne przyjście Chrystusa¹³⁶. Na interesujących nas tu artefaktach

¹³³ A. L u k a š o v, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 152; P. H u n t, *The Novgorod Sophia Icon...*, s. 30.

¹³⁴ A. L u k a š o v, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 152; A. D e y n e k a, *op. cit.*, s. 10–12.

¹³⁵ P. L e b e d i n c e v, *op. cit.*, s. 556; M. L a z o v i ć, *op. cit.*, s. 68; A. I. J a k o v l e v a, *op. cit.*, s. 398; È. A. G o r d i e n k o, „Pokrov”..., s. 326; M. H. G r o m o v, *Obraz sakral'noj premudrosti...*, s. 117; V. G. B r j u s o v a, *Ikona „Sofija Premudrost' Božija”...*, s. 384; A. L u k a š o v, *Blagoe dejstvie Premudrosti...*, s. 246; E. O s t a š e n k o, *op. cit.*, s. 42; V. G. B r j u s o v a, *Sofija Novgorodskaja...*, s. 137; M. H. G r o m o v, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 55; P. H u n t, *The Novgorod Sophia Icon...*, s. 27; e a d e m, *Georgij Florovskij...*, s. 160–161; P. E v d o k i m o v, *op. cit.*, s. 289; M. T e n a c e, *op. cit.*, s. 269.

¹³⁶ P. L e b e d i n c e v, *op. cit.*, s. 556; M. L a z o v i ć, *op. cit.*, s. 68; A. I. J a k o v l e v a, *op. cit.*, s. 399; È. A. G o r d i e n k o, „Pokrov”..., s. 326; E. S m i r n o v a, *Fonti della Sapienza...*, s. 56, 58; M. H. G r o m o v, *Obraz sakral'noj premudrosti...*, s. 117; V. G. B r j u s o v a, *Ikona „Sofija Premudrost' Božija”...*, s. 384; A. L u k a š o v, *Blagoe*

otaczają go zazwyczaj postacie aniołów: dwie (11), cztery (2, 10), bądź sześć (1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9). Co więcej, na późniejszych ikonach w górnej części przedstawienia pojawia się też niekiedy figura Boga Ojca (12)¹³⁷.

Na zakończenie warto wspomnieć o jeszcze jednym istotnym aspekcie: na artefaktach, wpisujących się w nowogrodzki kanon przedstawień sapiencjalnych, odnajdujemy zazwyczaj inskrypcje, jednoznacznie identyfikujące wyobrażoną w centrum kompozycji postać jako Sofię – upersonifikowaną Mądrość Bożą: *Вѣра Софїи Премудрости Бжїи* (1), *премудрость бѣа* (2), *Премъ Бжїа* (3), *ста софѣа* (4), *Софїа премѣрость бжїа* (6), *ста софѣа премудростъ божїа* (8).

Przeanalizowawszy elementy, składające się na – charakterystyczną dla kultury materialnej Nowogrodu Wielkiego – kompozycję sapiencjalną, należałoby podjąć próbę wyjaśnienia genezy interesującego nas tu motywu. Nie będzie to zadanie łatwe, gdyż – jak wspomniano wyżej – omawiany schemat ukazywania upersonifikowanej Mądrości Bożej zdaje się być fenomenem całkowicie oryginalnym, nieznajującym analogii w ikonografii Kościoła wschodniego. Wizerunków tronującej, odzianej w cesarski strój Sofii najprawdopodobniej nie znało ani malarstwo bizantyńskie, ani – rozwijająca się pod jego przemożnym wpływem – sztuka Słowian Południowych.

Jedyny znany nam artefakt, nasuwający pewne skojarzenia z nowogrodzkimi przedstawieniami Mądrości Bożej, znajduje się na obszarze niezwykle oddalonym od republiki nad Wołchowem, tj. w południowej Italii. W absydzie kościoła św. Stefana, wzniesionego w latach 1346–1347 w miejscowości Soletto¹³⁸, umieszczono bowiem dość zagadkowe

dejstvie Premudrosti..., s. 246; E. Ostašenko, *op. cit.*, s. 42; V.G. Brjusova, *Sofija Novgorodskaja...*, s. 137; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 55; P. Hunt, *The Novgorod Sophia Icon...*, s. 27–28; eadem, *Georgij Florovskij...*, s. 160–162; P. Evdokimov, *op. cit.*, s. 289; M. Tenace, *op. cit.*, s. 269.

¹³⁷ P. Hunt, *Georgij Florovskij...*, s. 169.

¹³⁸ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 144; G. Florovskij, *The Hagia Sophia Churches*, [in:] idem, *Aspects of Church History*, Belmont 1975, s. 134; M. Berger, *Les peintures de l'abside de S. Stefano à Soletto. Une illustration de l'anaphore en terre d'Otrante à la fin du XIV^e siècle*, MEFRA 84, 1982, s. 122; D.F. Fienne, *op. cit.*, s. 453, 458;

malowidło. Przedstawia ono młodą osobę o długich, brązowych, luźno opadających na plecy włosach. Okrywają ją bogate szaty: biała haftowana tunika, ozdobiona skrzyżowanym na piersiach lorosem oraz jasnozielony himation. Spod fałd sukni wysuwają się małe stopy w purpurowych butach. Omawiana postać zasiada na wyściełanym czerwonymi poduszkami tronie, usytuowanym tuż obok stołu (ołtarza?), na którym znajduje się kielich. Prawa dłoń figury wznosi się nad nim w geście błogosławieństwa. Kompozycji dopełnia niewielkich rozmiarów anioł, usytuowany nad stołem ofiarnym, trzymający ripidion (ceremonialny wachlarz liturgiczny)¹³⁹. Przedstawieniu towarzyszy greckojęzyczna inskrypcja: ΣΟΦΙΑ Ο ΛΟΓΟ[Σ] ΤΟΥ Θ[ΕΟ]Υ (*Mądrość Słowo Boże*)¹⁴⁰.

Niejednoznaczność płci przedstawionej na malowidle osoby unie możliwia, niestety, ostateczne rozstrzygnięcie kwestii, czy w absydzie kościoła św. Stefana wyobrażono upersonifikowaną Mądrość Bożą czy też Chrystusa – Emmanuela. Otaczający głowę figury krzyżowy nimb oraz czytelne reminiscencje eucharystyczne, dostrzegalne w omawianej kompozycji, przemawiałyby za drugą z wymienionych interpretacji¹⁴¹. Dla naszych rozważań istotna jest jednak inna kwestia: analogie między

M.T. d'Alverny, *La symbolisme de la Sagesse et le Christ de Saint Dunstan*, [in:] eadem, *Etudes sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, Aldershot 1993, s. 240; G.V. Florovskij, *op. cit.*; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 601; M. Berger, A. Jacob, *La chiesa di S. Stefano a Soletto: tradizioni bizantine e cultura tardogotica*, Lecce 2007, s. 13, 23.

¹³⁹ M. Berger, *op. cit.*, s. 124–126; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 453; M. Berger, A. Jacob, *op. cit.*, s. 24.

¹⁴⁰ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 144; G. Florovsky, *The Hagia Sophia...*, s. 135; M. Berger, *op. cit.*, s. 126; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 453; M.T. d'Alverny, *op. cit.*, s. 240; G.V. Florovskij, *op. cit.*; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 601; M. Berger, A. Jacob, *op. cit.*, s. 24.

¹⁴¹ G. Florovsky, *The Hagia Sophia...*, s. 134–135; M. Berger, *op. cit.*, s. 126, 128, 131; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 453; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 601; M. Berger, A. Jacob, *op. cit.*, s. 24. W tym miejscu warto nadmienić, że we wnętrzu kościoła św. Stefana w Soletto znajduje się jeszcze jedno – praktycznie nie odnotowane w dotychczasowej literaturze przedmiotu – wyobrażenie Sofii. Malowidło to umiejscowiono na południowej ścianie świątyni. Widzimy na nim młodzieńczą postać (ani kobietą, ani mężczyzną), odzianą w białą tunikę. Jej głowę otacza krzyżowy nimb. Obok znajduje się napis, pozwalający

analizowanym wizerunkiem a nowogrodzkimi przedstawieniami Sofii są tak odległe, że, z całą pewnością, nie można uznać malowidła z Soletto za prototyp, wytworzonej na gruncie północnoruskim, ikonografii sapiencjalnej.

Brak bezpośrednich analogii do interesującego nas tu motywu w sztuce wschodniochrześcijańskiej skłania niektórych badaczy do szukania genezy nowogrodzkiej tradycji wyobrażenia upersonifikowanej Mądrości Bożej w innych – niż bizantyński – kręgach cywilizacyjnych. Z pewnością niezwykle frapująca, choć niestety nieomal nieweryfikowalna, jest teza o wpływie na ikonografię Sofii kultów wschodnich, m.in. irańsko-perskiego boga Ahuramazdy (kojarzonego wszak przez swych wyznawców zarówno z przymiotem mądrości, jak i symboliką ognia)¹⁴².

O wiele bardziej złożoną kwestią jest zagadnienie związków nowogrodzkiej ikonografii sapiencjalnej ze średniowieczną kulturą zachodnioeuropejską. Już w pierwszej połowie XX w. zwrócono w literaturze przedmiotu uwagę na fakt, iż źródłem inspiracji dla omawianych tu wyobrażeń mogły być pisma Henryka Suzo (zm. 1366 r.) – niemieckiego mistyka, będącego autorem traktatu *Księga mądrości przedwiecznej* (*Büchlein der Ewigen Weisheit*)¹⁴³.

Przypuszczenie to na pierwszy rzut oka wydawać się może dość prawdopodobne. Republika północnoruska była wszak ważnym ośrodkiem handlu międzynarodowego, utrzymującym w XIV–XV w. dość ożywione kontakty z Hanzą. Warto jednak zauważyć, iż nie dysponujemy żadnymi danymi źródłowymi, pozwalającymi przyjąć, że traktat Henryka Suzo był rzeczywiście nad Wołchowem czytany. Nie zachował się ani jeden rękopis nowogrodzki, zawierający staro-cerkiewno-słowiańskie tłumaczenie

stwierdzić, iż ukazaną na artefakcie osobą jest „Mądrość Słowo Boże”. M. Berger, A. Jacob, *op. cit.*, s. 80–81.

¹⁴² M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj premudrosti...*, s. 115; V.G. Brjusova, *Ikona „Sofija Premudrost' Bożija” ...*, s. 388; eadem, *Sofija Novgorodskaja...*, s. 142; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 52–53.

¹⁴³ A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 139; P. Hunt, *The Novgorod Sophia Icon...*, s. 9; eadem, *Georgij Florovskij...*, s. 142–143.

tekstu dzieła. W żadnym z zabytków piśmiennictwa północnoruskiego nie odnajdziemy też bodaj najskromniejszej aluzji do poglądów niemieckiego mistyka. Nie bez znaczenia jest jeszcze jeden element: wizja Sofii w *Księdze mądrości przedwiecznej*, bazująca na przekazie starotestamentowych tekstów sapiencjalnych i ich chrystologicznej wykładni, utrwalonej m.in. w tradycji patrystycznej, zasadniczo nie odbiega od wyobrażeń, znanych nam z obszaru kultury bizantyńskiej¹⁴⁴.

Równie wątpliwe zdają się być próby wykazywania paraleli między interesującym nas tu motywem a wizerunkami upersonifikowanej Mądrości Bożej, pojawiającymi się w zachodnioeuropejskim malarstwie miniaturowym. Średniowiecznemu iluminatorstwu tego kręgu cywilizacyjnego nieobce były, co prawda, przedstawienia uosobionej Sofii. Dla przykładu: na karcie 260' rękopisu łacińskiego z IX w., przechowywanego obecnie w zbiorach biblioteki miejskiej w Bambergu (MS 1), odnajdujemy – usytuowany na początku tekstu księgi Mądrości Syracha – inicjał, ukazujący siedzącą postać niewieścią, podpisaną jako Sofia¹⁴⁵. Niemniej jednak warto zauważyć, że wyobrażenia uosobionej Mądrości Bożej, zdobiące manuskrypty zachodnioeuropejskie, wykazują pewne podobieństwo do wizerunków Sofii, pojawiających się na kartach kodeksów greckich i słowiańskich. Trudno zatem utrzymywać, iż nowogrodzcy twórcy wzorowali się na artefaktach zachodnich (z całą pewnością o wiele gorzej im znanych), mając na podorędziu gotowe schematy przedstawiania upersonifikowanej Mądrości Bożej, wypracowane na gruncie malarstwa miniaturowego ich własnego obszaru kulturowego¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Henryk Suzo, s. 137–144.

¹⁴⁵ F. v. Lili enfeld, „Frau Weisheit” – in *Byzantinischen und Karolingischen Quellen des 9. Jahrhunderts – allegorische Personifikation, Hypostase oder Typus?*, [in:] idem, *Sophia – die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983–1995*, Erlangen 1997, s. 127, 139.

¹⁴⁶ Nie do obronienia jest także teza o rzekomym wpływie na nowogrodzką ikonografię sapiencjalną miniatur, zdobiących odpisy dzieła Henryka Suzo. Upersonifikowaną Mądrość Bożą wyobrażono bowiem na niektórych z nich w postaci męskiej (np. na malowidle, umiejscowionym na 89. karcie rękopisu *Vat. Rossiano 572 z 1482 r.*). A. M. A m m a n n, *op. cit.*, s. 139–140, tabl. 3; P. H u n t, *The Novgorod Sophia Icon...*, s. 9; e a d e m, *Georgij Florovskij...*, s. 142–143.

Dowodem zachodnioeuropejskich korzeni nowogrodzkich wyobrażeń sapiencjalnych nie może być również wykorzystanie schematu ikonograficznego deesis. Znamcy zagadnienia są zgodni, iż przedstawienia tronuującego Chrystusa z Bogurodzicą i Janem Chrzcicielem (tzw. *trimorfion*) upowszechniły się w sztuce bizantyńskiej już w X–XI w. W XV stuleciu pojawiały się natomiast na artefaktach proveniencji wschodniochrześcijańskiej częściej niż w zachodnim malarstwie sakralnym¹⁴⁷.

Wnioski, płynące z przedstawionych wyżej rozważań, pozwalają przypuścić, że omawiany typ ikonograficzny był oryginalnym produktem kultury Nowogrodu Wielkiego, rozwijającej się w XIV–XV w. pod przemożnym wpływem impulsów estetycznych, przenikających na grunt ruski z Bizancjum i państw południowoślowiańskich na Bałkanach. Analizowany kanon wyobrażeń sofijnych pozwalają powiązać ze sztuką wschodniochrześcijańską przede wszystkim dwa aspekty:

- obecność na analizowanych artefaktach elementów tzw. „mądrościowej ikonografii światła” (skomplikowanego systemu mandorli i nimbów), której wykształcenie na gruncie malarstwa bizantyńskiego tłumaczy się zazwyczaj chęcią znalezienia formy artystycznego wyrazu dla idei hezychastycznych¹⁴⁸;
- wystylizowanie szat upersonifikowanej Mądrości Bożej na wzór oficjalnego stroju cesarskiego z okresu Paleologów (purpurowy sakkos z lorosem, przerzuconym przez lewe ramię).

W tym miejscu należałoby zatem postawić pytanie, jakie motywy ikonograficzne – charakterystyczne dla sztuki wschodniochrześcijańskiej – mogły stanowić źródło inspiracji dla twórców nowogrodzkich. Z całą pewnością, zarówno z teologicznego, jak i artystycznego punktu widzenia,

¹⁴⁷ K. Onasch, A. Schnieper, *op. cit.*, s. 228; A. Tradigo, *op. cit.*, s. 248–249; R. Mazurkiewicz, *op. cit.*, s. 14–16, 101–109.

¹⁴⁸ P. Hunt, *The Novgorod Sophia Icon...*, s. 14, 21, 34; eadem, *Georgij Florovskij...*, s. 147, 154, 156, 163–164.

uzasadnione byłyby próby powiązania interesującego nas tu schematu z tradycją wyobrażania Chrystusa pod postacią Anioła Wielkiej Rady¹⁴⁹. Kilkakrotnie zwracano już w literaturze przedmiotu uwagę na fakt, iż najbliższe nowogrodzkim wizerunkom Sofii, pod względem formalnym, artefakty łączyć należy właśnie z tym, zyskującym – co znamienne – na popularności na przełomie XIII i XIV w., typem ikonograficznym. Lev Lifšic, jako *genus proximum* analizowanej kompozycji, wymieniał m.in. wizerunki Anioła Wielkiej Rady, znajdujące się w cerkwi Bogurodzicy Miłosiernej nad jeziorem Prespa, wzniesionej w latach 1409–1410 oraz w monasterze Pantanassa w Mistrze z ostatniej ćwierci XIV stulecia¹⁵⁰.

Nie powinno się również wykluczać możliwości wpływu ikonografii sił bezcielesnych na nowogrodzki typ przedstawień sofijnych. Co więcej, można się nawet pokusić o wykazanie pewnych paraleli między interesującymi nas tu artefaktami, a niektórymi wizerunkami archanioła Michała, znanymi nam z obszaru cywilizacji bizantyńskiej. Polska uczona, Małgorzata Martens-Czarnecka, w oparciu o analizę malowideł wschodniochrześcijańskich z katedry w Faras i monasteru w Starej Dongoli, wykazała, że Arcystrateg już w VIII–XIII w. wyobrażany był w stroju cesarskim: tunice, ozdobionej lorosem. Na malowidłach z dongolańskiej kaplicy klasztornej (Kom H) ukazano go również z koroną i długim berłem zwieńczonym krzyżem¹⁵¹.

¹⁴⁹ P. Lebedincev, *op. cit.*, s. 558, 560–561, 567; A.M. Ammann, *op. cit.*, s. 135; idem, *Slawische „Christus-Engel“ Darstellungen*, OCP 6, 1940, s. 474; J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 266–269; A.I. Jakovleva, *op. cit.*, s. 395; D.F. Fiene, *op. cit.*, s. 460; L. Lifšic, *Sofija Premudrost' Božija v ruskoj ikonopisi*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 11–12; P. Hunt, *The Novgorod Sophia Icon...*, s. 8, 27; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 54; L. Lifšic, *Premudrost'...*, s. 146; P. Hunt, *Georgij Florovskij...*, s. 141, 159; P. Evdokimov, *op. cit.*, s. 286; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 45; A. Musin, *op. cit.*, s. 35.

¹⁵⁰ L. Lifšic, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 14; idem, *Premudrost'...*, s. 146.

¹⁵¹ M. Martens-Czarnecka, *Les éléments décoratifs sur les peintures de la Cathédrale de Faras*, Warszawa 1982, s. 20, 31, 60, 94; eadem, *Wall Paintings discovered in Old Dongola*, [in:] *Dongola-Studien: 35 Jahre polnischer Forschungen im Zentrum des makuritischen Reiches*, ed. S. Jakobielski, P.O. Schulz, Warszawa 2001, s. 262–264; eadem, *Malowidła z Dongoli*, [in:] *Polskie wykopaliska w Starej Dongoli*.

Archanioł Michał pojawia się także, chociaż dość sporadycznie, w identycznych kontekstach ikonograficznych jak upersonifikowana Mądrość Boża. Dla przykładu: tetraewangeliarz koptyjski z 1205 r. (*Codex Vaticanus Copto* 9, fol. 146') zdobi miniatura, na której Arcystratega wyobrażono w roli inspiratora ewangelisty Marka. Stojącego przed pochyłym nad pracą świętym anioła okrywa tu purpurowy sakkos ze złotym, wysadzonym drogimi kamieniami lorosem, przerzuconym przez lewe ramię. W lewej dłoni dzierży on długie berło, a pod fałdami szat widoczna jest para purpurowych butów¹⁵².

Teza, zakładająca, że inspiracją dla twórców nowogrodzkiego schematu przedstawień sofijnych były wizerunki istot niebiańskich, zwłaszcza zaś archanioła Michała, znajduje również swe potwierdzenie w źródłach pisanych. Na kartach rozdziału I wspomniano o tym, iż w IX w. powstała w Bizancjum, zawierająca wiele elementów legendarnych, opowieść o wypadkach towarzyszących budowie konstantynopolitańskiej świątyni Hagia Sofia. Za jedno z najbardziej kluczowych dla tego utworu wydarzeń należy uznać epifanię upersonifikowanej Mądrości Bożej. Sofia – zdaniem anonimowego autora zabytku – miała się objawić nastoletniemu synowi naczelnego architekta pod postacią anioła o płomiennym obliczu, którego zszokowany młodzieniec wziął za służącego w cesarskim pałacu eunucha (a zatem osobę o niejednoznacznej tożsamości płciowej)¹⁵³.

Zabytek ten został przetłumaczony na język staro-cerkiewno-słowiański relatywnie wcześnie. Być może przekładu z greki dokonano w Bułgarii, z inicjatywy cara Symeona I Wielkiego, na początku X w. Biorąc pod

45 lat współpracy archeologicznej z Sudanem, red. S. J a k o b i e l s k i, Warszawa 2006, s. 34, 38–39; e a d e m, *The Wall Paintings from the Monastery on Kom H in Dongola*, Warszawa 2011, s. 184–193; A. M u s i n, *op. cit.*, s. 35.

¹⁵² M. C r a m e r, *Koptische Buchmalerei. Illuminationen in Manuskripten des christlich-koptischen Ägypten vom 4. bis 19. Jahrhundert*, Recklinghausen 1964, s. 15, 80, 84.

¹⁵³ *Opowieść o budowie Wielkiego Kościoła*, s. 417; P. B a l c a r e k, *op. cit.*, s. 603; M. L. F o b e l l i, *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la Descrizione di Paolo Silenziario*, Roma 2005, s. 2; P. E v d o k i m o v, *op. cit.*, s. 290; A. D e y n e k a, *op. cit.*, s. 46; L. B r u b a k e r, *Talking about the Great Church: ekphrasis and the Narration on Hagia Sophia*, Bsl 69, 2011, s. 80.

uwagę fakt, iż do naszych dni dotrwało sporo odpisów słowiańskiego wariantu tekstu, można przyjąć, iż analizowany utwór cieszył się znaczną popularnością w piśmiennictwie staroruskim¹⁵⁴. Z całą pewnością był on również znany i czytany w Nowogrodzie Wielkim. Z tego obszaru pochodzą bowiem teksty, zawierające twórcze rozwinięcie motywów bizantyńskiej opowieści, wprowadzające do jej fabuły – co niezwykle ciekawe – postać archanioła Michała.

Anonimowy nowogrodzianin, będący autorem szczegółowej relacji z podróży do Konstantynopola (najprawdopodobniej z końca XIV w.), opisując tamtejszą świątynię Hagia Sofia, przytacza legendę o wydarzeniach towarzyszących jej budowie z pewnymi istotnymi modyfikacjami. Opisując widzenie, jakiego miał doświadczyć nastoletni syn architekta, stwierdza bowiem, iż młodzieńcowi nie objawiła się upersonifikowana Mądrość Boża, lecz archanioł Michał, który nakazał nadać katedrze imię *świętej Sofii*¹⁵⁵. Wspomniany już wyżej arcybiskup nowogrodzki Antoni (Dobrynia Jadrejkowicz) streszcza w swym itinerarium z początku XIII w. pierwotny wariant opowieści, dodając, że na pamiątkę epifanii upersonifikowanej Mądrości Bożej w głównym ołtarzu konstantynopolitańskiej Hagia Sofia umiejscowiono trzy ikony z wyobrażeniami aniołów¹⁵⁶.

W świetle powyższych rozważań dość prawdopodobnym zdaje się więc być przypuszczenie, że nowogrodzcy artyści, tworząc całkowicie nowy typ obrazowania, posilkowali się kanonem wyobrażenia bezcielesnych istot niebiańskich. Nie można również wykluczyć innej możliwości: pewien wpływ na powstający nad Wołchowem schemat ukazywania uosobionej Mądrości Bożej wywarły także wcześniejsze warianty jej ikonografii: kompozycje, będące ilustracją do opowieści z Prz 9, 1–6 oraz

¹⁵⁴ O.A. Belobrova, *Skazanie o postroenii chrama svjatoj Sofii*, [in:] *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi (vtoraja polovina XIV–XVI v.)*, red. D.S. Lichačev, t. II, Leningrad 1989, s. 386; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 54; G. Evtušenko, *Chram svjatoj Sofii v Konstantinopole*, Sankt-Peterburg 2008, s. 10, 19.

¹⁵⁵ *Opowieść o Konstantynopolu*, s. 129–131, 202–206. G. Evtušenko, *op. cit.*, s. 195.

¹⁵⁶ Antoni z Nowogrodu, s. 8–9, 44–45, 74. V.G. Brjusova, *Ikona „Sofija Premudrost' Bożija”...*, s. 389.

artefakty, przedstawiające Sofię w roli inspiratorki świętych. Nie trzeba tu chyba dodawać, że wyobrażenia te były doskonale znane nowogrodzким twórcom.

Ukazanie postaci abstrakcyjnej w cesarskich szatach także trudno uznać za zjawisko bez wcześniejszego precedensu. Maria G. Parani udowodniła wszak, że w purpurowej tunice z lorcem przyjęto w sztuce bizantyńskiej okresu „renesansu Paleologów” wyobrażać m.in. personifikację Kosmosu, pojawiającą się na malowidłach, przedstawiających scenę Zesłania Ducha Św.¹⁵⁷ Incydentalnie w tego rodzaju stroju ukazywano także uosobioną Mądrość Bożą: dość wspomnieć w tym miejscu miniaturę, zdobioną 63. kartę Psalterza Kijowskiego z 1397 r.¹⁵⁸

O wiele trudniej dać jednoznaczną odpowiedź na pytanie o genezę układu kompozycyjnego interesujących nas tu artefaktów. Jak wspomniano wyżej, w sztuce bizantyńskiej i południowosłowiańskiej XIV–XV w. nie odnajdziemy wyobrażeń tronującej Sofii, wpisanej w schemat deesis. W literaturze przedmiotu próbuje się niekiedy wskazywać, jako na jeden z możliwych pierwowzorów nowogrodzkiej ikonografii sapiencjalnej, na miniaturę–zastawkę z dwunastowiecznego odpisu *Drabiny raj* Jana Klimaka, pochodzącego z monasteru św. Katarzyny na górze Synaj (Gr. 418, fol. 283)¹⁵⁹. Przedstawiono na niej uosobioną Agape (Miłość), odzianą w cesarskie szaty. Za jej plecami widać parę rozpostartych do lotu skrzydeł. Figura zasiada na tronie, przed którym skłaniają się z obu stron dwie inne żeńskie personifikacje (Wiary i Nadziei), ukazane pod postacią młodych, uskrzydłonych kobiet. Sylwetkę Agape otacza okrągła

¹⁵⁷ M.G. Parani, *Reconstructing the Reality...*, s. 42, tabl. 48.

¹⁵⁸ A.M. Ammann, *Darstellung und Deutung...*, s. 144; F.v. Liliensfeld, *op. cit.*, s. 129; G.V. Florovskij, *op. cit.*; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 596; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 6.

¹⁵⁹ A.M. Ammann, *Darstellung und Deutung...*, s. 143; J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 267, 269; G.V. Florovskij, *op. cit.*; P. Balcarek, *op. cit.*, s. 605; L. Lifšic, *Die Ikone...*, s. 32; P. Hunt, *The Novgorod Sophia Icon...*, s. 33; eadem, *Georgij Florovskij...*, s. 160; P. Evdokimov, *op. cit.*, s. 287; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 54, 82.

mandorla, zaś nad jej głową dostrzec możemy osobę Chrystusa, błogosławiącego obiema rękami tronującą postać¹⁶⁰.

Trudno uznać omówioną wyżej miniaturę za bezpośrednie źródło inspiracji dla nowogrodzkich twórców. Należałoby raczej założyć, iż zarówno iluminacje, zdobiące odpis dzieła Jana Klimaka, jak i omawiany w niniejszym podrozdziale motyw ikonograficzny są przejawami tego samego nurtu w sztuce bizantyńskiej: tendencji do ukazywania abstrakcyjnych pojęć i bezcielesnych istot w ludzkiej postaci.



¹⁶⁰ A.M. Ammann, *Darstellung und Deutung...*, s. 143–144; J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 269–270; L. Lifšic, *Die Ikone...*, s. 32; P. Hunt, *The Novgorod Sophia Icon...*, s. 33; eadem, *Georgij Florovskij...*, s. 160; P. Evdokimov, *op. cit.*, s. 287; A. Deyneka, *op. cit.*, s. 54, 82.

4. Kontrowersje wokół ikon Sofii w świetle źródeł ruskich z XV–XVI w.

Przeanalizowawszy wypracowany na gruncie sztuki nowogrodzkiej schyłku średniowiecza kanon wyobrażeń sapiencjalnych, należy podjąć próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób interesujące nas tu artefakty były postrzegane przez mieszkańców północnej Rusi. W oparciu o zachowany materiał źródłowy możemy skonstatować, iż ikony upersonifikowanej Mądrości Bożej, ze względu na swe nowatorstwo i złożoność kompozycyjną, stanowiły wizerunki trudne w odbiorze dla przeciętnego nowogrodzianina w XV–XVI w. Co więcej, nierzadko były interpretowane w tak oddalony od chrześcijańskiej ortodoksji sposób, że wywoływały kontrowersje natury teologicznej, a duchownym, zaznajomionym z chrystologiczną wykładnią fenomenu uosobionej Sofii, dominującą w tradycji patrystycznej i piśmiennictwie bizantyńskim, uświadamiały konieczność wytłumaczenia ogółowi wiernych, w jakiej optyce należy figurę Mądrości Bożej postrzegać.

Najstarsze teksty polemiczne, dotyczące nowogrodzkiego schematu ukazywania upersonifikowanej Mądrości Bożej, datować można na schyłek XV w. Świadczy o tym chociażby fakt, iż z tego właśnie okresu (ok. 1470 r.) pochodzi najwcześniejszy, zachowany do naszych dni odpis zabytku, znanego w literaturze przedmiotu jako *Słowo o Mądrości* (Слово о Премудрости). Aktualnie wspomniany manuskrypt jest przechowywany w zbiorach Państwowego Muzeum Historycznego w Moskwie (ГИМ, ЧУА. 320, fol. 341–343)¹⁶¹.

¹⁶¹ A. N i k o l ' s k i j, *Sofija Premudrost' Bożija. Novgorodskaja redakcija ikony i služba Sv. Sofii*, Sankt-Peterburg 1905, s. 5; A. I. J a k o v l e v a, *op. cit.*, s. 394; N. K. G a v r j u š i n, „...I ellini premudrosti iščuť”. *Zametki o sofologii*, [in:] i d e m, *Po sledam rycarej Sofii*, Moskva 1998, s. 81; L. L i f š i c, *Die Ikone...*, s. 31; V. G. B r j u s o v a, *Ikona „Sofija Premudrost' Bożija” ...*, s. 387–388; e a d e m, *Sofija Novgorodskaja...*, s. 139, 143; N. A. V a g a n o v a, *S. N. Bulgakov – „vizantijskij gumanist” XX v. (ikonografija Sofii Premudrosti i sofilogija S. N. Bulgakova)*, VPSTBI 2, 2004, s. 197; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 264–265. Tekst ten zachował się także w kilku innych odpisach, m.in. piętnastowiecznym

Omawiany zabytek zawiera szczegółową analizę interesującego nas tu kanonu przedstawień sofijnych, połączoną z pogłębioną teologicznie interpretacją wszystkich elementów kompozycji. Utwór otwiera konstatacja, że wyobrażana na ikonach postać jest dziewicą (ДѢВУШТВА ЧИСТОТА). Nad jej głową umieszcza się zawsze wizerunek Chrystusa w celu uświadomienia odbiorcy, że upersonifikowaną Mądrość Bożą uznawać należy za byt całkowicie tożsamy z drugą hipostazą Trójcy Św. Ognistoczerwona barwa cery uosobionej Sofii symbolizuje natomiast Boski ogień, oczyszczający duszę z cielesnych namiętności. Widoczne nad uszami Pani Mądrości wstęgi (gr. *pendition*, scs. *торока*), stanowiąc czytelne nawiązanie do ikonografii sił niebiańskich, wskazują na fakt, iż Sofię można zaliczyć do tej samej kategorii istot, do której przypisani zostali aniołowie: jest ona wszak postacią pozbawioną ciała, a tym samym bezgrzeszną i czystą.

Wiele miejsca poświęca też anonimowy autor zabytku wyjaśnieniu symboliki cesarskiego stroju i insygniów władzy monarszej, pojawiających się na interesujących nas tu wizerunkach. Koronę (ВЪВНЕЦЬ ЕИ ЦАРСКИ), zdobiącą głowę Sofii, próbuje więc tłumaczyć jako odniesienie do umiejętności panowania nad namiętnościami, charakteryzującej – jego zdaniem – hipostatyczną Mądrość Bożą. W podobny sposób może być również, według niego, interpretowana szarfa (loros), ciasno opasująca lędźwie postaci. Na cesarski status upersonifikowanej Sofii wskazuje także trzymane przez nią w dłoniach berło (скипетръ владетельскыи санъ).

Widoczne za plecami Mądrości Bożej skrzydła symbolizują prorocstwo i rozum. Trzymany przez nią w lewej dłoni przedmiot autor tekstu uznaje natomiast za zwój pergaminu, na którym zapisane są wszystkie najświętsze tajemnice uniwersum, ukryte zarówno przed aniołami, jak i przed ludźmi. Otaczająca figurę Sofii kolistą sfera oraz tron, na którym ona zasiada, stanowią natomiast odniesienie do rzeczywistości „przyszłej”, tj. życia wiecznego. Kamień, na którym spoczywają stopy upersonifikowanej

Троицк. 122, fol. 147–150 i siedemnastowiecznym ГИМ, Син. 70/238, fol. 406–406'. N.K. G a v r j u š i n, *op. cit.*, s. 81; L. L i f š i c, *Die Ikone...*, s. 31; M.H. G r o m o v, *Образ сакрал'ной Премудрости...*, s. 55; S. Z o l o t a r e v, *op. cit.*, s. 264–265.

Mądrości Bożej, interpretować można zaś jako znak trwałości Kościoła i wiary chrześcijan.

W dalszej partii wywodu pojawia się natomiast, nawiązujący do pochwały Oblubienicy ze starotestamentowej Pieśni nad Pieśniami (СОЛОМОНЬСКЪЯ ПЕВЪСТЪЯ), szczegółowy opis zdobiącej Sofię biżuterii. Co więcej, każdy z klejnotów, stanowiących uzupełnienie bogatego stroju kobiecego, staje się tu symbolem określonych cnót chrześcijańskich, m.in. złoto – powściągliwości, srebro – czystości, perły – łez, towarzyszących spowiedzi¹⁶², godny strój – dobrych obyczajów, złotogłów – miłości i czystości, perfumy – Słowa Bożego, naszyjniki – pouczeń, skromności i pokory, miesiąc (rodzaj ozdoby) – prostoty i prawości, kołnierz – milczenia, obrączki i pierścienie – cierpienia i ciężkiej pracy rąk, zausznice i pierścionki – łagodności i wyciszenia, opaska na głowę – czuwania, naczółek – pokłonu, świetlista korona – doskonałej miłości, zwierciadło – czystego sumienia, prawdziwej skruchy i samopoznania, pas – czystości, a buty – *drogi ewangelicznej*.

W niniejszym punkcie narracji zastosowano interesujący zabieg: autor utworu, kontynuując tę swoistą litanie przedmiotów–przymiotów, niepostrzeżenie przechodzi od elementów stroju niewieściego do atrybutów, tradycyjnie kojarzonych z męskością. Ich przegląd otwiera, rzecz jasna, żelazny pancerz, będący – według anonimowego twórcy – symbolem cierpliwości i łagodności. Następnie wymienione zostają: mnisi kłobuk, oznaczający rytuał wstępowania do monasteru, znamię korony cierniowej, hełm zbawienia, zbiorowe modlitwy, miecze duchowe (metafora Słowa Bożego), krzyż – kopia, przebijająca zawziętych wojowników, strzały – psalmy, chorągwie (symbolizujące moc, jaką wszelkiemu działaniu daje pokora), berło trzymane w ręce (alegoria nadziei), podpora, złota trzcina – bojaźń Boża, świecznik, liczne dary, żądza poznania istoty bytu, rączy koń, itp. Końcową partię tekstu wypełniają rozważania, zogniskowane na cnocie

¹⁶² Obserwujemy tu niezwykle ciekawe z perspektywy lingwistycznej zjawisko: dwa z pozoru synonimiczne określenia pereł w języku staro-cerkiewno-słowiańskim (БИСЕРЪ і ЖЕНЧЮРЪ) użyte zostały w charakterze określeń dwóch odmiennych kategorii klejnotów.

mądrości, skomponowane w oparciu o odwołania do Pisma Św.¹⁶³ Można zatem zauważyć, iż ramy tematyczne utworu, poświęconego w części wstępnej omówieniu i interpretacji nowogrodzkiego schematu wyobrażeń sapiencjalnych, ulegają stopniowemu rozszerzeniu. Jednocześnie w tekście stopniowo ztraca się figura samej upersonifikowanej Sofii, po to, by w części finałowej zabytku całkowicie ustąpić miejsca dywagacjom na temat mądrości, rozumianej jako cecha charakteru człowieka.

Poczucie konieczności podjęcia polemiki z rozpowszechnionymi w kulturze północnoruskiej schyłku średniowiecza wyobrażeniami o upersonifikowanej Mądrości Bożej jako o bez mała samodzielnej istocie, rozporządzającej prawem wpływania na los republiki nad Wołchowem i jej mieszkańców, wyczuwamy również w dwóch tekstach poświęconych Sofii, autorstwa nowogrodzkiego mnicha Zenobiusza z Otyni, żyjącego w połowie XVI w.¹⁶⁴ W utworze, poruszającym problematykę sensu przeniesienia święta patronalnego nowogrodzkiej katedry na dzień Zaśnięcia Bogurodzicy (inicjatywę tę podjął – jak wspomniano wyżej – arcybiskup Gennadiusz u schyłku XV w.), Zenobiusz z nieomal publicystyczną pasją apeluje do swych współwyznawców, by zaprzestali rozpowszechniać fałszywe, w jego odczuciu, opinie, jakoby nikt nie wiedział, kim jest przedstawiana na ikonach sofijnych istota (престаните, братце, уже глаголати, како неведом есть толк Софiei Премудрости Божией). Duchowny ten nie ma bowiem najmniejszych wątpliwości, iż upersonifikowana Mądrość Boża to Chrystus (постаснои Божии Премудрости Господу нашему Исусу Христу)¹⁶⁵.

¹⁶³ *Słowo o Mądrości*, s. 11–13.

¹⁶⁴ A. Nikol'skij, *op. cit.*, s. 3; J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme*, DOP 41, 1987, s. 400; N.K. Gavrušič, *op. cit.*, s. 69; V.G. Brjusova, *Ikona „Sofija Premudrost' Božija”...*, s. 392; eadem, *Sofija Novgorodskaja...*, s. 144–145; L. Lifšic, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 13; idem, *Premudrost'...*, s. 145; M.H. Gromov, *Obraz sakral'noj Premudrosti...*, s. 54; N.A. Vaganova, *op. cit.*, s. 199; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 86, 182; S. Zolotarev, *O chramach vo imja Sofii Premudrosti Božiej*, VNGUIF 49, 2008, s. 17; idem, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 267.

¹⁶⁵ Zenobiusz z Otyni, *Wyjaśnienie*, s. 156. A. Nikol'skij, *op. cit.*, s. 4; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 267.

Swym poglądom na temat teologicznego znaczenia wyobrażeń sapien-
cjalnych, rozpowszechniających się w sztuce nowogrodzkiej w XVI w.,
Zenobiusz z Otyni dał również wyraz w dość obszernym tekście, zatytu-
łowanym *Wyjaśnienie, czym jest Sofia Mądrość Boża* (Сказание известно,
что есть Софии Премудрость Божия). Już na wstępie swych rozważań
autor informuje nas, że motywacją do podjęcia tematu stały się dla niego
rozmowy z otaczającymi go ludźmi. Stwierdza przy tym wprost, że wiele
osób pytało go, jak należy pojmować ukazywaną na ikonach postać lub
też utrzymywało, że sobór sofijski jest świątynią dedykowaną Bogurodzicy,
a zdobiące go artefakty przedstawiają pewną, bliżej niezidentyfikowaną
z punktu widzenia myśli chrześcijańskiej, istotę:

Иногда же и ко мне приходяще отъ людей пришедша и с докуча-
ниемъ многимъ мене питающе, скажи намъ, что слышалъ еси о семъ,
овни ѹбо глаголють, яко освятися сия церковь во имя Пречистаго
Богородица, овни же глаголють, яко нѣсть здѣ имени сему въ Руси
въдомо, ниже мудрости сия мощно толку въдати¹⁶⁶.

Zenobiusz z Otyni nie ma jednak najmniejszych wątpliwości, że nur-
tujące umysły jego współczesnych pytania wynikają tylko z ignorancji
i niedouczenia w kwestiach teologicznych, a tym samym nieznamości
utrwalonej w piśmiennictwie wschodniochrześcijańskim chrystologicznej
wykładni osoby Sofii. By ukrócić szerzące się wokół niego interpretacje,
nowogrodzki mnich postanawia zatem raz jeszcze sięgnąć do *najświętszych
źródeł* religii, tj. do Pisma Św. i tekstów Ojców Kościoła, by przypomnieć
swym krajanom, jak powinno się pojmować fenomen upersonifikowanej
Mądrości Bożej.

Wielokrotnie na kartach swego traktatu podkreśla zatem Zenobiusz,
że hipostatyczną Sofię należy uznawać za byt całkowicie tożsamy z drugą
osobą Trójcy. Przypomina, że pogląd ten obecny był już w nauczaniu apo-
stołów, zwłaszcza zaś św. Pawła, który nie zawahał się nazwać Chrystusa

¹⁶⁶ Zenobiusz z Otyni, *Wyjaśnienie, czym jest Sofia Mądrość Boża*, s. 153.

wprost mianem Bożej Siły i Mądrości¹⁶⁷. Konstatuje również, że wszyscy dawni teologowie utożsamiali Sofię z Chrystusem – wcielonym Słowem – Logosem: *вси богословци умзислиша поетаси Сзина Софен, рекше Премудрость, Логосъ, сирѣчь Слово, Силу Божию и симъ подобное*¹⁶⁸.

Interesujący jest przy tym dobór cytatów z tradycji wschodniochrześcijańskiej, zastosowany przez Zenobiusza. Analizując jego wywód możemy bowiem zaobserwować, które zabytki piśmiennictwa patrystycznego i bizantyńskiego były znane na Rusi północnej w XVI w. i oddziaływały na tamtejszą myśl teologiczną. Nowogrodzki mnich wspomina zatem teksty Cyryla Aleksandryjskiego oraz próbuje zreferować jego polemikę z Nestoriuszem. Cytuje również (rzecz jasna, w tłumaczeniu na język scs) *Kanon na Dzień Zmartwychwstania Pańskiego* autorstwa Jana Damasceńskiego: *О паеха велика, о свѣщеннаа Христе, о мудрость, рекше Софена, слово Божие и сила*¹⁶⁹. Kilka słów poświęca też poglądom na temat istoty upersonifikowanej Mądrości Bożej, wyrażonym przez Pseudo-Dionizego Areopagite na kartach listu do Tytusa. Co więcej, nadmienia, że z utworem tym każdy może zapoznać się bezpośrednio (*аще хочете видѣти словесъ его о Премудрости Божии к Титу ерарху в послании о семъ пишеть, премудро протоковано, тамо шедше словесъ его насладителста*)¹⁷⁰. Należy zatem przypuszczać, że Zenobiusz podczas pracy nad swym traktatem korzystał m.in. z przekładu pism Pseudo-Dionizego, sporządzonego na górze Atos przez serbskiego mnicha Izajasza w 1371 r.¹⁷¹

¹⁶⁷ Zenobiusz z Otyni, *Wyjaśnienie, czym jest Sofia Mądrość Boża*, s. 154. A. Nikol'skij, *op. cit.*, s. 26.

¹⁶⁸ Zenobiusz z Otyni, *Wyjaśnienie, czym jest Sofia Mądrość Boża*, s. 155. A. Nikol'skij, *op. cit.*, s. 4, 28; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 267.

¹⁶⁹ Zenobiusz z Otyni, *Wyjaśnienie, czym jest Sofia Mądrość Boża*, s. 154. A. Nikol'skij, *op. cit.*, s. 4, 26–27; V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 88; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 267.

¹⁷⁰ Zenobiusz z Otyni, *Wyjaśnienie, czym jest Sofia Mądrość Boża*, s. 154.

¹⁷¹ V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 87; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 267.

Zenobiusz z Otyni nie unika również odwołań do starotestamentowych obrazów upersonifikowanej Mądrości Bożej. Szczególnie chętnie cytuje Księgę Przysłów. Przytaczając fragment jej dziewiątego rozdziału, mówiący o Sofii wznoszącej dla siebie dom i zapraszającej ludzi na ucztę, śpieszy jednakże dodać, że passus ten zawiera *de facto* symboliczne wyobrażenie aktu Wcielenia (плоть храмъ созда себѣ). Zwraca także uwagę na pierwszoosobową wypowiedź Sofii, pomieszczoną w Prz 8, 22–31, nadmieniając, że u początków chrześcijaństwa jej błędne odczytanie stało się zarzewiem kontrowersji ariańskiej¹⁷².

Kilka słów poświęca też nowogrodzki duchowny kwestiom związanym z Bogurodzicą. Zauważa, że nigdy nie była ona w tradycji patrystycznej utożsamiana z upersonifikowaną Sofią, a jedynie uznawana za *rodzicielkę Mądrości i matkę Logosu* (родительница Божии Премудрости, Мати Слова безначального, Христа Еммануила)¹⁷³.

Wytlumaczywszy najistotniejsze, w swoim odczuciu, kwestie teologiczne, przechodzi Zenobiusz do próby wyjaśnienia nieporozumień, związanych z praktyką dedykowania świątyń Mądrości Bożej. Przede wszystkim stwierdza, że tradycję tę zapoczątkował cesarz Konstantyn Wielki, wznosząc w swej nowej stolicy kościół pod wezwaniem... Pokoju Bożego (Hagia Eirene). Następnie nowogrodzki mnich zamieszcza niezwykle interesującą dla historyka informację, nadmieniając, że wielu niezaznajomionych z istotą zagadnienia ludzi utrzymywało potem, że przybytek ten był poświęcony świętej męczennicy Irenie:

¹⁷² Zenobiusz z Otyni, *Wyjaśnienie, czym jest Sofia Mądrość Boża*, s. 153. A. Nikol'skij, *op. cit.*, s. 25. Do wątku tego powraca również Zenobiusz z Otyni w innym swoim utworze: *Zinovija černorizca o svjatem Ipatii, Gangr'scem episkope i čjudotvorcy*. Warto jednak zauważyć, że zarówno we wzmiankowanym tekście, jak i w traktacie poświęconym upersonifikowanej Mądrości Bożej, przytaczając fragmenty Księgi Przysłów, duchowny zawsze mówi o Sofii w formie żeńskiej. V.I. K o r e c k i j, *Vnov' najdennoe protivoretičeskoe proizvedenie Zinovija Otenskogo*, TODL 21, 1965, s. 168, 176–177; L. L i f š i c, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 12–13; i d e m, *Premudrost'...*, s. 144–145; V.G. B r j u s o v a, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 88–89; S. Z o l o t a r e v, *Sofija Premudrost' Božija...*, s. 268.

¹⁷³ Zenobiusz z Otyni, *Wyjaśnienie, czym jest Sofia Mądrość Boża*, s. 155. A. Nikol'skij, *op. cit.*, s. 4, 29.

Егда же преселися отъ Рима в Византию и созда ту храмъ и нарече го Аргносъ Иринии, по словенски же свѣтъи миръ Господа нашего Исуса Христа, а не такоже нѣцъи все нещююще, что царь Константинъ поставилъ храмъ во имя свѣтъи мученицы Ирини, не разумѣюще греческиа рѣчи силъ¹⁷⁴.

Opisując nieporozumienia, związane z dedykacją kościoła Hagia Eirene, Zenobiusz nie wspomina jednak ani słowem o analogicznych kontrowersjach, powstających wokół nazwy najważniejszej świątyni Konstantynopola. Wprost przeciwnie, stwierdza, że katedra Hagia Sofia była od momentu wzniesienia (za panowania cesarza Justyniana I Wielkiego) pojmowana jako przybytek poświęcony Zbawicielowi. Nowogrodzki mnich przytacza również, znaną nam już z wcześniejszych tekstów ruskich, legendę o epifanii, towarzyszącej budowie kościoła, konstatając jednakże, że synowi architekta objawił się anioł. Z jego inspiracji Justynian postanowił dedykować nowopowstałą katedrę *Mądrości Jednorodzonemu Synowi Bożemu* (Премудрости Единородному Сыну Божию). By rozwiać wątpliwości swych współczesnych i potomnych, dotyczące nazwy świątyni Hagia Sofia, skomponował również specjalny utwór¹⁷⁵, a także nakazał obchodzić w charakterze świąt patronalnych konstantynopolitańskiej katedry najważniejsze dni w chrześcijańskim roku liturgicznym. Tradycja ta – konkluduje Zenobiusz – miała być również kulturowana w nowogrodzkim soborze sofijskim aż do reformy arcybiskupa Gennadiusza¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Zenobiusz z Otyni, *Wyjaśnienie, czym jest Sofia Mądrość Boża*, s. 155. V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 88.

¹⁷⁵ Najprawdopodobniej Zenobiusz z Otyni ma tu na myśli hymn *Jednorodzony Synu*, którego autorstwo przypisywano niekiedy cesarzowi Justynianowi I Wielkiemu w tradycji bizantyńsko-słowiańskiej. V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 21; E. Wellesz, *Historia muzyki i hymnografii bizantyńskiej*, tłum. M. Kazicki, Kraków 2006, s. 187, 200.

¹⁷⁶ Zenobiusz z Otyni, *Wyjaśnienie, czym jest Sofia Mądrość Boża*, s. 155. A. Nikolskij, *op. cit.*, s. 29–30; S. Zolotarev, *Sofija Premudrost' Bożija...*, s. 267.

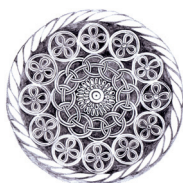
Reasumując, miejsce, zajmowane przez hipostatyczną Mądrość Bożą, Świętą Sofię w kulturze republiki nowogrodzkiej schyłku średniowiecza należy uznać za całkowicie oryginalne zjawisko, nieznajdujące żadnej analogii w cywilizacji bizantyńskiej czy też na obszarze *Slavia Orthodoxa*. Najprawdopodobniej już w XIII w. upersonifikowana Mądrość Boża zaczęła być pojmowana w tym środowisku jako nieomal niezależny od Stwórcy byt osobowy, dysponujący suwerennym prawem wpływania na los miasta i wszystkich jego mieszkańców. Analizując źródła, powstałe na obszarze północnoruskim, nie sposób jednak nie zauważyć znacznego odejścia tamtejszej myśli sapiencjalnej od patrystycznych i bizantyńskich korzeni. Nie można również – biorąc pod uwagę ożywione kontakty Nowogrodu Wielkiego z Hanzą – wykluczyć wpływu kultury zachodnioeuropejskiej na kształtowanie się nad Wołchowem całkowicie oryginalnych wyobrażeń na temat istoty Sofii – upostaciowionej Mądrości.

Wyobrażenie o tym, iż uosobiona Mądrość Boża jest swego rodzaju patronką i opiekunką Nowogrodu Wielkiego, funkcjonowało nie tylko w tzw. sferze kultury wysokiej, ale obecne było również w folklorze północnoruskim. Być może więc to ludowe przekonania religijne wpłynęły na ostateczne ukształtowanie się, charakterystycznego dla sztuki nowogrodzkiej schyłku średniowiecza, typu ikonografii sapiencjalnej. Na artefaktach tego typu Sofia, ukazana pod postacią młodej, uskrzydłonej kobiety, odzianej w strój cesarski, zasiada na tronie pomiędzy zgęzonymi w kornych pokłonach Bogurodzicą i Janem Chrzcicielem. Warto w tym miejscu zauważyć, iż ten sposób przedstawiania upersonifikowanej Mądrości Bożej, nieposiadający bezpośredniego pierwowzoru w sztuce bizantyńskiej, budził w wielu nowogrodzianach wątpliwości. Wiele osób z pewnością zadawało sobie pytanie, kim – z teologicznego punktu widzenia – jest wyobrażona na ikonach postać i w jaki sposób można wpisać ją w krąg wierzeń chrześcijańskich. Ruskie teksty polemiczne, powstałe u schyłku wieku XV oraz w pierwszej połowie XVI stulecia wyraźnie wskazują na fakt, iż „nieortodoksyjne” poglądy na temat Sofii

były w owym czasie tak rozpowszechnionym w kulturze Nowogrodu Wielkiego zjawiskiem, że wielu duchownych odczuwało potrzebę przypomnienia wiernym, iż upostaciowioną Mądrość Bożą należy, w świetle nauczania wielu wschodnich Ojców Kościoła, uznawać za byt całkowicie tożsamy z Chrystusem.



Zakończenie



Motyw upersonifikowanej Mądrości Bożej upowszechnił się w kulturze Słowian bizantyńsko-prawosławnych u schyłku średniowiecza – w XIV–XV w. W okresie wcześniejszym stykamy się z nim w źródłach z interesującego nas tu obszaru incydentalnie, np. w korpusie tekstów hagiograficznych i hymnograficznych, poświęconych św. św. Konstantynowi-Cyrylowi i Metodemu (IX–XII w.). Należy również podkreślić, iż zwyczaju ukazywania Sofii – uosobionej Mądrości pod postacią kobiety nie sposób postrzegać w kategoriach fenomenu, wykreowanego jedynie na płaszczyźnie literackiej konwencji czy też kanonu ikonograficznego. Wyobrażenia te są o wiele bardziej złożonym zjawiskiem, ukształtowanym na obszarze *Slavia Orthodoxa* w oparciu o następujące źródła inspiracji:

- Wizja Pani Mądrości, pojawiająca się na kartach starotestamentowych Ksiąg Sapiencjalnych (Prz 1–9; Syr 1, 4, 14–15, 24, 51; Mdr 6–9) – teksty te były najprawdopodobniej znane średniowiecznym twórcom słowiańskim jedynie w postaci fragmentarycznej. Niektóre passusy z Księgi Przysłów i deuterokanonicznej Księgi

Mądrości [Salomona] wchodziły w skład staro-cerkiewno-słowiańskiej wersji paremijnika, tj. księgi liturgicznej, zawierającej wybór czytań ze Starego Testamentu. Mądrość Syracha była natomiast zabytkiem dość często cytowanym w obrębie rękopisów typu *miscellanea*: liczne wyjątki z tego utworu odnajdujemy m.in. na kartach słynnego *Zbornika Symeona – Światosława* z 1073 r. i *Zbornika Światosława* z 1076 r. Z całą pewnością największy wpływ na ikonografię upersonifikowanej Mądrości Bożej, ukształtowaną na obszarze *Slavia Orthodoxa*, wywarł fragment dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów, zawierający opowieść o Sofii wznoszącej dla siebie dom i wydającej ucztę (Prz 9, 1–6).

- Wschodniochrześcijańska tradycja patrystyczna – pisma Ojców Kościoła oraz późniejszych autorów bizantyńskich (m.in. Pseudo-Dionizego Areopagity i Anastazego Synaity) stanowiły teologiczny fundament dla słowiańskich wyobrażeń na temat upostaciowionej Mądrości Bożej. Wydzwięk ideowy tekstów polemicznych Zenobiusza z Otyni (połowa XVI w.) jasno wskazuje na fakt, iż nawet pod koniec średniowiecza żywe było na obszarze *Slavia Orthodoxa* przekonanie, iż starotestamentowa hipostatyczna Sofia jest bytem całkowicie tożsamym z Chrystusem.
- Sztuka antyczna – źródłem inspiracji dla ikonografii sapiencjalnej były natomiast wizerunki muz i personifikacji, charakterystyczne dla artefaktów proveniencji grecko-rzymskiej. Z założeniami estetyki pogańskiego antyku twórcy słowiańscy mogli się zaznajomić m.in. za pośrednictwem bizantyńskiego malarstwa miniaturowego z X–XIII w., wyraźnie nawiązującego do wzorców klasycznych.
- Malarstwo bizantyńskie z epoki tzw. renesansu Paleologów – mogło stanowić istotny impuls artystyczny dla bałkańskich i ruskich wyobrażeń uosobionej Mądrości Bożej. Warto wszak mieć na uwadze fakt, iż żeńskie personifikacje pojęć abstrakcyjnych były

niezwykle popularnym motywem w sztuce cesarstwa w XIV–XV w. W okresie tym pojawiło się również w malarstwie wschodniochrześcijańskim – najprawdopodobniej za sprawą myśli hezychastycznej – zjawisko, określane w literaturze przedmiotu mianem „mądrościowej ikonografii światła”. Zgodnie z jej założeniami niewidzialne Boże energie należało przedstawiać w formie rozbudowanego systemu mandorli, nimbów oraz promieni. Z elementem tym stykamy się na wielu słowiańskich przedstawieniach Sofii. Ikonografia doby Paleologów oddziaływała też, z całą pewnością, na tzw. nowogrodzki typ wyobrażeń sapiencjalnych. Na ikonach, pochodzących z terytorium republiki nad Wołchowem, uosobioną Mądrość Bożą okrywa bowiem konstantynopolitański strój cesarski z okresu późnobizantyńskiego: purpurowy sakkos ze złotym lorosem, przerzuconym przez lewe ramię.

Późnośredniowieczne wizerunki Sofii, znane z obszaru *Slavia Orthodoxa*, zaliczyć można do trzech odrębnych typów ikonograficznych:

1. Sofia – inspiratorka świętych – jedyny wariant wyobrażeń sapiencjalnych, przejęty przez artystów słowiańskich bezpośrednio ze sztuki bizantyńskiej. Kanon przedstawiania uosobionej Mądrości Bożej w scenie przekazywania natchnienia ewangelistom, starotestamentowym władcom Izraela lub Ojcom Kościoła wykształcił się najprawdopodobniej na gruncie bizantyńskiego malarstwa miniaturowego w X–XI w. w oparciu o wzorce antyczne: kompozycje, ukazujące starożytnego twórcę bądź filozofa w towarzystwie inspirującej go muzy. Wizerunki Sofii tego rodzaju charakteryzują się zatem wieloma zapożyczeniami z ikonografii grecko-rzymskiej. Uosobiona Mądrość wyobrażana jest zazwyczaj pod postacią powabnej młodej kobiety, odzianej w chiton i himation, z odkrytą głową, włosami ułożonymi według starożytnej mody oraz – niekiedy – parą rozpostartych do lotu skrzydeł. Jej sylwetka cechuje się częstokroć niebywałym na gruncie sztuki

wschodniochrześcijańskiej dynamizmem: niejednokrotnie widzimy, jak Sofia przysiadła na ramieniu świętego lub swobodnie się do niego przytuliła, podczas gdy jej misternie udrapowane szaty rozwiewa wiatr. Niniejszy wariant wyobrażeń sapiencjalnych nie posiada, niestety, swego odpowiednika w systemie wzorców literackich interesującego nas tu obszaru. Z tego też względu zazwyczaj skazani jesteśmy na domysły, czy postać, ukazana na analizowanych przez nas artefaktach, jest wizerunkiem Sofii, czy też – zwykłą personifikacją cnoty mądrości. Wątpliwości pozwalają rozwiązać jedynie podpisy, towarzyszące niektórym – głównie późniejszym, ruskim – wyobrażeniom. Przedstawienia tego typu pojawiają się na obszarze *Slavia Orthodoxa* głównie na miniaturach, zdobiących rękopisy oraz na malowidłach naściennych. Ikony Sofii – inspiratorki są natomiast zjawiskiem relatywnie późnym (schyłek XV w.).

2. Pani Mądrość budująca dom i zapraszająca na ucztę – motyw praktycznie nieznanymi malarstwu bizantyńskiemu, wykształcony na gruncie sztuki południowo-słowiańskiej u schyłku XIII w. W przeciwieństwie do omówionego wyżej schematu, wizerunki tego rodzaju posiadają konkretną podbudowę literacko-teologiczną: stanowią ilustrację do opowieści z dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów, niekiedy zawierając również czytelne nawiązania do rozpowszechnionych w piśmiennictwie bizantyńsko-słowiańskim interpretacji tej sceny (dom Mądrości jako symbol ciała, które przyjął Chrystus; ucztę jako metafora ofiary eucharystycznej). Patrząc na analizowane kompozycje nie możemy więc mieć wątpliwości, iż ukazana na nich figura to upersonifikowana Mądrość Boża. Średniowieczni artyści przedstawiali ją na omawianych artefaktach, podobnie jak w scenie inspiracji świętych, pod postacią młodej kobiety, odzianej w antyczny grecki strój, z odkrytą głową. Niekiedy wyposażali ją również w parę anielskich skrzydeł. Wizerunki, ilustrujące Prz 9, 1–6, pojawiają się przede wszystkim w malarstwie freskowym. Ikony, zawierające interesujący nas tu motyw ikonograficzny,

znamy natomiast jedynie z terytorium Rusi i możemy datować je na XV–XVI w.

3. Tronująca Mądrość Boża (tzw. nowogrodzki typ ikonografii sapiencjalnej) – motyw ten wykształcił się na obszarze republiki nad Wołchowem pod koniec XV w. Jest całkowicie oryginalnym fenomenem artystycznym, nie znajdującym bezpośrednich analogii ani w sztuce bizantyńskiej, ani w malarstwie obszaru *Slavia Orthodoxa*. Nowogrodzki kanon nakazywał wyobrazić Sofię pod postacią zasiadającej na tronie kobiety, odzianej w cesarski strój (purpurowy sakos z lorosem, przewieszonym przez lewe ramię), w otwartej koronie na głowie, z berłem w prawej dłoni i ze skrzydłami. Co więcej, figura upersonifikowanej Mądrości Bożej została tu wpisana w kompozycję typu deesis – towarzyszą jej postaci Bogurodzicy i Jana Chrzciciela. Sylwetkę Sofii otacza nimb, złożony z kilku koncentrycznych kręgów (nawiązanie do tzw. „mądrościowej ikonografii światła”). Analizowany motyw obecny jest również w piśmiennictwie ruskim z przełomu XV i XVI stulecia. Komentarze do ikon sofijnych, pochodzące z tego czasu, jak i inskrypcje, towarzyszące interesującym nas tu artefaktom, pozwalają skonstatować, że wyobrażona w centrum kompozycji postać to upersonifikowana Mądrość Boża. Warto również dodać, że wizerunki, zaliczane do omawianego typu, pojawiają się przede wszystkim w malarstwie ikonowym.

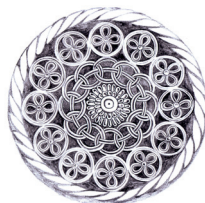
W tym miejscu warto również podkreślić jeszcze jeden aspekt zagadnienia: wyobrażenia o uosobionej Mądrości Bożej nie upowszechniły się w tym samym stopniu w kulturze wszystkich państw słowiańskich, znajdujących się w orbicie wpływów cywilizacji bizantyńskiej. Pod względem ilościowym dominują artefakty proveniencji serbskiej i ruskiej.

Za tę część Słowiańszczyzny Wschodniej, na której upersonifikowana Sofia otoczona była szczególną estymą i kultem, z całą pewnością należy natomiast uznać Nowogród Wielki. Analiza źródeł historiograficznych,

powstałych na tym obszarze, pozwala przyjąć, iż charakterystyczne dla piśmiennictwa ośrodka nad Wołchowem przekonanie, że uosobiona Mądrość – „święta Sofia” jest swego rodzaju patronką i opiekunką republiki, było fenomenem kształtującym się od początku XIII w., a tym samym wyprzedzającym w czasie, przypadający na XIV stulecie, wzrost zainteresowania tematyką sapiencjalną w kulturze południowosłowiańskiej. Nie sposób jednak wykluczyć wpływu sztuki tamtejszych etnosów na malarstwo ruskie schyłku średniowiecza. Impulsy artystyczne, przenikające z Bałkanów – najprawdopodobniej za pośrednictwem wspólnoty monastycznej na górze Atos – zaznajomiły wschodnich artystów z manierą ukazywania Sofii pod postacią „muzy”, tj. młodej, nierzadko uskrzydłonej kobiety, odzianej w stylizowany na antyczną modę grecką strój. Wizerunki tego typu powstawały także w Nowogrodzie Wielkim. Rodzi się jednak pytanie, dlaczego mieszkańcy ośrodka nad Wołchowem, obeznani z wypracowanymi na gruncie sztuki serbskiej sposobami ukazywania upersonifikowanej Mądrości Bożej, postanowili – mimo wszystko – stworzyć własny kanon przedstawiania swej patronki. Odpowiedzi należy najprawdopodobniej szukać w sferze wydarzeń politycznych. Warto zauważyć, że nowogrodzki typ ikonografii sapiencjalnej kształtuje się ostatecznie pod koniec XV w., a zatem w okresie, w którym Nowogród Wielki traci swą niezależność na rzecz Moskwy. Być może więc wizerunki tronującej Sofii, odzianej w oficjalny strój dworski konstantynopolitańskich monarchów, miały m.in. za zadanie przypominać nowogrodzianom o ich sławnej przeszłości? Historii jedynej ruskiej republiki, której niepodległości strzegła upersonifikowana Mądrość Boża.



Wykaz skrótów



БАН	Библиотека Российской академии наук (St. Petersburg)
ГИМ	Государственный исторический музей (Moskwa)
ГРМ	Государственный русский музей (St. Petersburg)
МГУ	Московский государственный университет (Moskwa)
РГБ	Российская государственная библиотека (Moskwa)
РНБ	Российская национальная библиотека (St. Petersburg)
САНУ	Српска академија наука и уметности (Belgrad)
AJSLL	The American Journal of Semitic Languages and Literatures
AIOM	Al'fa i omega
AUL.FH	Acta Universitatis Lodziensis. Folia historica
BETS	Bulletin of the Evangelical Theological Society
BHR	Bulgarian Historical Review/Revue bulgare d'histoire
Bib	Biblica. Commentarii Periodici Pontificii Instituti Bibliici
BibS	Biblioteca Sacra
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies
Bro	Byzantinorossica
Bsl	Byzantinoslavica. Revue internationale des études byzantines
BZ	Byzantinische Zeitschrift

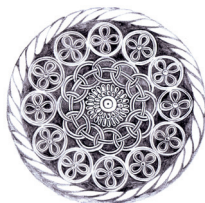
CAr	Cahiers archéologiques. Fin de l'antiquité et Moyen âge
ChRes	Christian Researches
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CMR	Cahiers du Monde Russe
CSS	California Slavic Studies
CT	Collectanea Theologica
DOP	Dumbarton Oaks Papers
EQ	The Esoteric Quarterly
GBr	Gistaryčnaja Brama
GRCR	Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubežom
HTR	The Harvard Theological Review
Hyb	Hybris. Internetowy Magazyn Filozoficzny
IIIM	IIIM Magazine Online
Int	Interpretation. A Journal of Bible and Theology
ITQ	Irish Theological Quarterly
JATS	Journal of the Adventist Theological Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JEasCS	Journal of Eastern Christian Studies
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHebS	Journal of Hebrew Scriptures
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
KMS	Kirilo-Methodievski studii
KStar	Kievskaia Starina
MEFR.A	Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité
MEFR.MÂ	Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen âge et temps modernes
NaPr	Narodnaja Pravda
NIS	Novgorodskij istoričeskij sbornik
Nom	Nomos
NNZ	Novgorod i Novgorodskaja Zemlja. Istorija i archeologija
NRo	Novaja Rossija
NViz	Niš i Vizantija

OCh	Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients
OCP	Orientalia Christiana Periodica
Or	Oriens. Dwumiesięcznik poświęcony sprawom religijnym Wschodu
Pbg	Palaeobulgarica
PG	<i>Patrologiae cursus completus. Series graeca</i> , ed. J.-P. Migne, Paris 1857–1866
PI	Problemi na izkustvoto
PKJIF	Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor
PK.NO	Pamjatniki kul'tury. Novye otkrytija. Pis'mennost'. Iskusstvo. Archeologija
PKn	Polata knigopisnaja. A Journal Devoted to the Study of Early Slavic Books, Texts and Literature
PreCh	Premislia Christiana
PST	Poznańskie Studia Teologiczne
PSRL	<i>Polnoe sobranie russkich letopisej</i>
RACr	Rivista di archeologia cristiana
REB	Revue des études byzantines
RES	Revue des études slaves
ResQ	Restoration Quarterly
RPh	Respectus Philologicus
RT.KUL	Roczniki Teologiczne Towarzystwa Naukowego KUL
RTK	Roczniki Teologiczno-Kanoniczne
S.RZZSK	Saopštenja. Republički zavod za zaštitu spomenika kulture
SbL	Starobalgarska literatura
SCer	Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Ceran Research Center for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-Eastern Europe
SEI	Studia Elckie
Star	Starinar
SOr	Slavia Orientalis

SS.ASH	Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae
SUBB.TCL	Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica Latina
SRev	Slavic Review
Symp	Symposion. A Journal of Russian Thought
TS	Theological Studies
TST	Tarnowskie Studia Teologiczne
TB	Tyndale Bulletin
Tek	Tekmerion
TODL	Trudy Otdela drevnerusskoj literatury Instituta russkoj literatury Akademii Nauk SSSR
VAI	Vestnik archeologii i istorii izdavaemyj Archeologičeskim institutom
VDI	Vestnik drevnej istorii
VFi	Voprosy filosofii
VNGU.IF	Vestnik Novogrodskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Istorija, filologija
VNU	Vestnik Nižnegorodskogo Universiteta im. N.I. Lobačevskogo
VP	Vox Patrum. Antyk Chrześcijański
VPSTBI	Vestnik Pravoslavnogo Svjato-Tichonovskogo Bogoslovskogo Instituta. Filologija. Istorija. Filosofija
VT	Vetus Testamentum: Quarterly Published by the International Organization of Old Testament Scholars
WS	Die Welt der Slaven
WSA	Wiener Slavistischer Almanach
WWo	Word & World
Zog	Zograf. Časopis za srednjovekovnu umetnost
ZMSLU	Zbornik Matice srpske za likovne umetnosti
ZNKUL	Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
ZRVI	Zbornik Radova Vizantološkog Instituta



Bibliografia



Źródła

Akatyst

Hymn Akathistos, tłum. W. Kania, [in:] *Muza chrześcijańska*, t. III, *Poezja grecka od II do XV w.*, red. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 194–208.

Anafora Bazylego Wielkiego

Anafora Bazylego Wielkiego, tłum. H. Paprocki, [in:] *Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, red. H. Paprocki, Warszawa 1988, s. 129–139.

Anafora Cyryla Aleksandryjskiego

Anafora Cyryla Aleksandryjskiego, tłum. H. Paprocki, [in:] *Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, red. H. Paprocki, Warszawa 1988, s. 88–93.

Anafora Marka Ewangelisty

Anafora Marka Ewangelisty, tłum. H. Paprocki, [in:] *Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, red. H. Paprocki, Warszawa 1988, s. 73–82.

Anonim z Tarragony

K.N. C i g g a a r, *Une Description de Constantinople dans le Tarragonensis* 55, REB 53, 1995, s. 117–140.

Antoni z Nowogrodu

Kniga Palomnik. Skazanie mest Svjatykh vo Caregrade Antonija Archiepiskopa Novgorodskago v 1204 g., izd. Ch.R. L o p a r e v, Sankt-Peterburg 1899.

Atanazy z Aleksandrii, List

Athanasius, *Epistola I ad Serapionem*, ed. J.-P. M i g n e, [in:] PG 26, kol. 530–608.

Athanase d'Alexandrie, *Lettres a Serapion sur la divinite du Saint-Espirit*, transl. J. L e b o n, Paris 1947

Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, tłum. S. K a l i n k o w s k i, Kraków 1996.

Atanazy z Aleksandrii, Mowy przeciwko arianom

Athanasius, *Orationes contra Arianos*, ed. J.-P. M i g n e, [in:] PG 26, kol. 12–524.

Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom I–III*, tłum. P.M. S z e w c z y k, Kraków 2013.

Atanazy z Aleksandrii, Mowy przeciwko poganom

Athanasius, *Orationes contra gentes*, ed. J.-P. M i g n e, [in:] PG 25, kol. 1–94.

Athanase d'Alexandrie, *Discours contre les païens*, transl. P.Th. C a m e l o t, Paris 1947, s. 106–205.

Atanazy z Aleksandrii, *Przeciw poganom*, tłum. M. W o j c i e c h o w s k i, Warszawa 2000.

Atenagoras z Aten

Athenagoras, *Legatio pro Christianis*, ed. J.-P. M i g n e, [in:] PG 6, kol. 889–972.

Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, tłum. S. K a l i n k o w s k i, Warszawa 1985.

Cyprian

Posłanie mitropolita Kipriana igumenam Sergiju i Feodoru, [in:] *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, red. D.S. Lichačev, L.A. Dmitriev, A.A. Alekseev, N.V. Ponoriko, t. VI, Sankt-Peterburg 1999, s. 433.

Cyryl z Aleksandrii

Cyrillus Alexandrinus, *Expositio in Ioannis Evangelium*, ed. J.-P. Migne, [in:] *PG* 73.

Cyryl z Jerozolimy

Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogicae Catecheses*, ed. J.-P. Migne, [in:] *PG* 33, kol. 331–1058.

Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, Kraków 2000.

Dokument arcybiskupa nowogrodzkiego Teofila

Vkladnaja novgorodskogo archiepiskopa Feofila Vjažickomu monastyrju na cerkov' sv. Nikolaja v Šunge, [in:] *Gramoty Velikogo Novgoroda i Pskova*, red. S.N. Valik, Moskva–Leningrad 1949, № 315, s. 305.

DSP

Dokumenty soborów powszechnych, tekst grecki, łaciński, polski, t. I, 325–787. *Nicea, Konstantynopol, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.

Eutymiusz Tyrnowski, Żywot Filotei Temniskiej

Euthymius, *Leben der H. Philothea*, [in:] *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393) nach den besten Handschriften*, ed. E. Kaulžniacki, Wien 1901, s. 78–99.

Eutymiusz Tyrnowski, Żywot Hilariona Megleńskiego

Prostranno žitie na Ilarion Măglenski ot patriarch Evtimij, [in:] *Stara bălgarska literatura v sedem toma*, t. IV, *Žitiepisni tvorbi*, red. K. Ivanova, Sofija 1986, s. 89–108.

Eutymiusz Zygabenos

Euthymius Zigabenus, *Panoplia dogmatica*, ed. J.-P. Migne, [in:] PG 130.

Euzebiusz z Cezarei, *Demonstratio evangelica*

Eusebius Caesariensis, *Demonstratio evangelica*, ed. J.-P. Migne, [in:] PG 22, kol. 9–794.

Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościoła*

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique, Livres I–IV*, t. I, ed. G. Bardy, Paris 1952

Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Caba, Kraków 2013.

Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio evangelica*

Eusebius Caesariensis, *Praeparatio evangelica*, ed. J.-P. Migne, [in:] PG 21, kol. 21–1456.

Filoteusz Kokkinos

Filofeja, *patriarcha Konstantino-poł skago XIV veka, tri reči k episkopu Ignatiju s objasneniem izrečenija Pritčej: Premudrost' sozda sebe dom*, izd. ep. Arsenij, Novgorod 1898.

Grzegorz Palamas

Gregorius Palamas, *Theophanes*, ed. J.-P. Migne, [in:] PG 150, kol. 909–960.

Grzegorz z Nazjanzu, *Do Chrystusa*

Gregorius Nazianensis, *Carm.* 1, 1, 30, ed. J.-P. Migne, [in:] PG 37, kol. 507–510.

Grzegorz z Nazjanzu, *Do Chrystusa*, tłum. T. Sanko, [in:] *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, red. L. Małunowiczówna, L. Gładyszewski, Lublin 1993, s. 259–260.

Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa XXXI*

Gregorius Nazianensis, *Oratio* 31, ed. J.-P. Migne, [in:] PG 36, kol. 133–172.

Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, red. S. Kazikowski, Warszawa, 1967.

Grzegorz z Nazjanzu, Oddanie Bogu zmarłego brata Cezarego

Gregorius Nazianensis, *Oratio 7, In Laudem Caesarii Fratris*, ed. J.-P. Migne, [in:] *PG 35*, kol. 756–788.

Grzegorz z Nazjanzu, *Oddanie Bogu zmarłego brata Cezarego*, tłum. J.M. Szymusiak, [in:] *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, red. L. Małunowiczówna, L. Gładyszewski, Lublin 1993, s. 252–253.

Grzegorz z Nazjanzu, Pożegnanie

Gregorius Nazianensis, *Carm. 2, 1, 42*, ed. J.-P. Migne, [in:] *PG 37*, kol. 1344–1346.

Grzegorz z Nazjanzu, *Pożegnanie*, tłum. I. Hołowiński, [in:] *Muza chrześcijańska*, t. III, *Poezja grecka od II do XV w.*, red. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 106–107.

Grzegorz z Nazjanzu, Uczczenie Paschy

Gregorius Nazianensis, *Oratio 45, In Sanctum Pascha*, ed. J.-P. Migne, [in:] *PG 36*, kol. 624–664.

Grzegorz z Nazjanzu, *Uczczenie Paschy*, [in:] *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, red. L. Małunowiczówna, L. Gładyszewski, Lublin 1993, s. 252.

Grzegorz z Nyssy

Gregorius Nyssenus, *Vita Moisis*, ed. J.-P. Migne, [in:] *PG 44*, kol. 298–433.

Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2009.

Henryk Suzo

G. Suzo, *Kniga Večnoj Premudrosti*, red. M. Chor'kov, Moskva 2008.

G. Suzo, *Księga mądrości przedwiecznej*, tłum. W. Szymona, Poznań 1983.

Hilarion

Słowo Ilariona po spisku GIM Sin. 591, izd. K.K. Akent'ev, [in:] idem, „*Słowo o zakonie i blagodati*” Ilariona Kiewskiego. *Drevnejšaja versija po spisku GIM Sin. 591*, Bro 3, 2005, s. 122–152.

Iłarion, *Słowo o prawie i łasce*, tłum. W. Hryniewicz, [in:] idem, *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Iłariona (XI w.)*, Warszawa 1995, s. 184–204.

Iłarion, *Słowo o prawie i łasce*, tłum. R. Łużny, [in:] *Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej*, red. idem, Kraków 1995, s. 39–57.

Ignacy z Antiochii

Ignatius Antiochensis, *Ad Ephesios*, ed. J.-P. Migne, [in:] *PG* 5, kol. 644–661.

Ignacy Antiocheński, *List do Efezjan*, tłum. W. Kania, [in:] *Świadkowie naszej tradycji. Pisma Ojców Kościoła. (Głos Tradycji I – Seria nowa)*, red. J. Królikowski, Ł. Wilczura, Tarnów 2000.

Ignacy ze Smoleńska

Chożdenie Ignatija Smolnjanina, ed. G.P. Majeska, [in:] idem, *Russian Travelers to Constantinople in the 14th and 15th centuries*, Washington 1984, s. 76–113.

Ireneusz z Lyonu

Irénée de Lyon, *Contre les heresies. Livre II*, ed. A. Rousseau, Paris 1982.

Irénée de Lyon, *Contre les heresies. Livre IV*, ed. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, C. Mercier, L. Doutreleau, Paris 1965.

Jan Chryzostom

Ioannes Chrysostomus, *In Evangelium Secundum Lucam, in drachmam, et in illud, homo quidam habebat duos filios (Luc. 15, 11)*, ed. J.-P. Migne, [in:] *PG* 61, kol. 781–784.

Jan z Damaszku, Kanon na Dzień Pański Zmartwychwstania

Jan Damasceński, *Kanon na Dzień Pański Zmartwychwstania*, tłum. M. Bednarz, [in:] *Muza chrześcijańska*, t. III, *Poezja grecka od II do XV w.*, red. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 224–230.

Jan z Damaszku, Wykład wiary prawdziwej

Iohannes Damascenus, *De Fide Orthodoxa*, ed. J.-P. Migne, [in:] PG 94, kol. 790–1226.

Jan z Damaszku, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969.

Jan Geometres

Iohannes Geometra, *Hymni in Beatissimam Dei Genetricem*, ed. J.-P. Migne, [in:] PG 106, kol. 855–868.

Jan Kyriotes Geometres, *Hymn ku czci Najświętszej Bogarodzicy*, tłum. J. Birkenmajer, [in:] *Muza chrześcijańska*, t. III, *Poezja grecka od II do XV w.*, red. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 284–285.

Jan Kyriotes Geometres, *Hymn do Dziewicy*, tłum. A. Szastyńska-Siemion, *Muza chrześcijańska*, t. III, *Poezja grecka od II do XV w.*, red. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 286–287.

Jegor Chrobry

Egorij Chrabryj, [in:] *Golubinaja kniga. Russkie narodnye duchovnye stichi XI–XIX vv.*, red. L.F. Sološčenko, Ju.S. Prokošina, Moskwa 1991, s. 49–60.

Pieśń o Jegorze Chrobrym, tłum. R. Łużny, [in:] *Opowieść o niewidzialnym grodzie Kitiężu. Z legend i podań dawnej Rusi*, red. idem, Warszawa 1988, s. 222–228.

Jerzy Pachymeres

Georgius Pachymeres, *Relations historiques*, ed. A. Failler, V. Laurent, vol. II, Paris 2006.

Justyn

Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, ed. J.-P. Migne, [in:] PG 6, kol. 472–800.

Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012.

Kallistos I

Prostranno žitie na Teodosij Tărnovski ot patriarch Kalist, [in:] *Stara bălgarska literatura v sedem toma*, t. IV, *Žitiepisni tvorbi*, red. K. Ivanova, Sofija 1986, s. 443–468.

Klemens z Aleksandrii

Clément d'Alexandrie, *Stromate I*, ed. C. Mondésert, M. Caster, Paris 1951.

Clément d'Alexandrie, *Stromate VII*, ed. A. Le Boulluec, Paris 1997.

Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. I–II, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.

Klemens z Ochrydy, Mowa pochwalna na cześć świętych Cyryla i Metodego

Klemens z Ochrydu, *Mowa pochwalna na cześć świętych Cyryla i Metodego*, [in:] *Pasterze wiernych Słowian: święci Cyryl i Metody*, red. A. Naumow, Kraków 1985, s. 37–52.

Klemens z Ochrydy, Mowa pochwalna na cześć św. Cyryla Filozofa

Klemens z Ochrydu, *Mowa pochwalna na cześć św. Cyryla Filozofa*, [in:] *Pasterze wiernych Słowian: święci Cyryl i Metody*, red. A. Naumow, Kraków 1985, s. 99–105.

Klemens Smolatycz

Poslanie, napisano Klimentom, mitropolitom ruskim, Fome, preswiteru smolenskomu, istolkovano Afonasiem' mnichom, [in:] *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, red. D.S. Lichačev, L.A. Dmitriev, A.A. Alekseev, N.V. Ponyrko, t. IV, Sankt-Peterburg 1997.

Kontynuacja Teofanesa

Theophanes Continuatus, ed. I. Bekker, Bonn 1838.

Konstytucje apostołskie

Konstytucje apostołskie, tłum. S. Kalinkowski, [in:] *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne św. Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Strapiona*,

tłum. S. Kalinkowski, A. Caba, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007,
s. 1–293.

Kosmas z Majumy

Cosmas Hierosolymitanus, *In Natale Domini*, ed. J.-P. Migne, [in:] *PG* 98,
kol. 459–466.

Kosma Jerozolimski, *Pieśń na Boże Narodzenie*, tłum. W. Kania, [in:] *Muza
chrześcijańska*, t. III, *Poezja grecka od II do XV w.*, red. M. Starowieyski, Kraków
1995, s. 232–237.

Latopis hipacki

Ipať evskaja letopis', *PSRL* 2, Sankt-Peterburg 1908.

Latopis kijowski, tłum. E. Goranin, t. I, 1118–1158, Wrocław 1995; t. II, 1159–1198,
Wrocław 1988.

Latopis Ławrientiewski

Lawrent' evskaja letopis', *PSRL* 1, Leningrad 1926–1928.

Powieść minionych lat. Najstarsza kronika kijowska, tłum. F. Sielicki, Wrocław 2005.
Przekład rosyjski: *Povest' vremennyh let*, perev. D.S. Lichačev, O.V. Tvorogov,
Sankt-Peterburg 2012.

Latopis nowogrodzki I

Novgorodskaja pervaja letopis' staršego i mladšego izvodov, red. M.N. Tichomirov,
Moskva–Leningrad 1950.

Latopis nowogrodzki II

Novgorodskaja vtoraja letopis', [in:] *Novgorodskie letopisi*, *PSRL* 3, Sankt-Peterburg 1841.

Latopis nowogrodzki III

Novgorodskaja tret'ja letopis', [in:] *Novgorodskie letopisi*, *PSRL* 3, Sankt-Peterburg 1841.

Latopis nowogrodzki IV

Novgorodskaja četvertaja letopis', PSRL 4, Leningrad 1929.

Latopis sofijski I

Sofijskaja pervaja letopis', PSRL 5, Leningrad 1925.

Leon VI Filozof

Leon VI Filozof, *Symbol lilii*, tłum. A. Szastyńska - Siemion, [in:] *Muza chrześcijańska*, t. III, *Poezja grecka od II do XV w.*, red. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 282–283.

Maksym Wyznawca

Maximus Confessor, *Expositio in Psalmum LIX*, ed. J.-P. Migne, [in:] *PG* 90, kol. 855–870.

Metody z Olimpu

Methodios, *Convivium decem virginum*, ed. J.-P. Migne, [in:] *PG* 18, kol. 27–228.
Metody z Olimpu, *Hymn Tekli*, tłum. S. Kalinkowski, [in:] *Muza chrześcijańska*, t. III, *Poezja grecka od II do XV w.*, red. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 65–70.

Na inaugurację kościoła Mądrości Bożej

A. Palmer, *The inauguration anthem of Hagia Sophia in Edessa: a new edition and translation with historical and architectural notes and a comparison with a contemporary Constantinopolitan kontakion*, *BMGS* 12, 1988, s. 117–167.

Opowieść o budowie Wielkiego Kościoła

Opowieść o budowie Wielkiego Kościoła Bożego zwanego kościołem Mądrości Bożej w Konstantynopolu (Narratio de structura templi S. Sophiae), tłum. R. Sawa, *VP* 11/12.20–23, 1991/1992, s. 409–428.

Opowieść o Konstantynopolu

Skazanie o svjatyh mestech, o Kostjantinegrade i o svjatyh moščech spassichsja vo Ierusalime, a sobranych Kostjantinom carem' v naricaemyi Car'grad, ed. G.P. Majaeska, [in:] idem, *Russian Travelers to Constantinople in the 14th and 15th centuries*, Washington 1984, s. 128–154.

Orygenes, Komentarz

Orygenes, *Commentaria in Evangelium Ioannis*, ed. J.-P. Migne, [in:] PG 14, kol. 21–830.

Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2003.

Orygenes, O zasadach

Orygenes, *De principiis*, ed. J.-P. Migne, [in:] PG 11, kol. 115–414.

Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.

Paleja komentowana

Paleja Tolkovaja, izd. A. Kamčatnov, Moskva 2002.

Paweł Sylencjariusz

Paolo Silenziario, *Descrizione della Santa Sofia*, [in:] M.L. Fobelli, *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la Descrizione di Paolo Silenziario*, Roma 2005, s. 33–117.

Prokopiusz z Cezarei, Historia wojen

Procopius, *History of the Wars*, transl. H.B. Dewing, t. I–VI, London 1914–1935.

Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. I (*ks. I–IV*), tłum. D. Brodka, Kraków 2013.

Prokopiusz z Cezarei, O budowlach

Procopius, *On Buildings*, transl. H.B. Dewing, London 1940.

Prokopiusz z Cezarei, *O budowlach*, tłum. P.Ł. Grotowski, Warszawa 2006.

Psalterz Kijowski

Kievskaja Psaltir' 1397 goda iz Gosudarstvennoj Publičnoj Biblioteki imeni M. E. Saltykova-Ščedrina v Leningrade [OLDP F 6], red. T.V. Jur o v a, Moskva 1978.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*

Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Coelesti Hierarchia*, [in:] Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, ed. G. Heil, A.M. Ritter, Berlin–Boston 2012, s. 5–58.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dz i e l s k a, Kraków 2005, s. 71–136.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*

Dionysius Aeropagita, *De divinis nominibus*, ed. J.-P. Migne, [in:] *PG* 3, kol. 586–996.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dz i e l s k a, Kraków 2005, s. 217–321.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *List do Tytusa*

Dionysius Aeropagita, *Epistula IX*, ed. J.-P. Migne, [in:] *PG* 3, kol. 1103–1118.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dz i e l s k a, Kraków 2005, s. 335–365.

Przekład scs: *Titu-ierarchu, voprosivšemu poslaniem, čo takoe dom Premudrosti, čo – čaša i čo – eda ee i piť e. Devjatoe*, red. G.M. Prochorov, [in:] *idem, Poslanie Titu-ierarchu Dionisija Areopagita v slavjanskom perevode i ikonografija „Premudrost' sozda sebe dom”*, TODL 38, 1985, s. 18–41.

Roman Melodos, *Hymn VI*

Romanos le Mélode, *Hymne des dix drachmes (6. hymne de la Résurrection)*, [in:] *idem, Hymnes*, ed. J. Grosdidier de Matons, t. IV, *Nouveau Testament*, Paris 1967, s. 565–601.

Roman Melodos, *Hymn XXXV*

Roman Melodos, *Hymn 35*, tłum. W. Kania, [in:] *Muza chrześcijańska*, t. III, *Poezja grecka od II do XV w.*, red. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 179–184.

SC

Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, ed. G.D. Mansi, vol. XI, Florentia 1765.

Słowo o Mądrości

Slovesa izbranna ot mnog knig, vāprosov i otvetov raznoličnych strok. Slovo o premudrosti, izd. A. Nikoľskij, [in:] idem, *Sofija Premudrost' Božija. Novgorodskaja redakcija ikony i služba Sv. Sofii*, Sankt-Peterburg 1905, s. 11–13.

Służba ku czci św. Cyryla

Służba ku czci św. Cyryla, [in:] *Pasterze wiernych Słowian: święci Cyryl i Metody*, red. A. Naumow, Kraków 1985, s. 113–140.

Sofia nowogrodzka

Sofija Novgorodskaja, [in:] *Povesti i rasskazy*, red. V. Šergin, Leningrad 1984, s. 348–350.

Sofroniusz

Epistola synodica ad Sergium Cp, ed. J.-P. Migne, [in:] *PG 87/3*, kol. 3148–3200.

Sokrates Scholastyk

Socrates, *Kirchengeschichte*, ed. G.C. Hansen, Berlin 1995.

Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, wstęp E. Wiprzycka, kom. A. Ziółkowski, Warszawa 1986.

Stefan z Nowogrodu

Od strannika Stefanova Novgorodca, ed. G.P. Majeska, [in:] idem, *Russian Travelers to Constantinople in the 14th and 15th centuries*, Washington 1984, s. 28–47.

Synezjusz z Cyreny, *Hymn VI (VII)*

Synezjusz z Cyreny, *Hymn VI (VII)*, tłum. M. Brożek, [in:] *Muza chrześcijańska*, t. III, *Poezja grecka od II do XV w.*, red. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 131–132.

Synezjusz z Cyreny, *Hymn IX (I)*

Synezjusz z Cyreny, *Hymn IX (I)*, tłum. M. Brożek, [in:] *Muza chrześcijańska*, t. III, *Poezja grecka od II do XV w.*, red. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 137–141.

Teodor Studyta

Theodorus Studites, *Oratio VI. In Sanctos Angelos*, ed. J.-P. Migne, [in:] *PG* 99, kol. 729–748.

Teofil z Antiochii

Theophilus Antiochensis, *Ad Autolicum*, ed. J.-P. Migne, [in:] *PG* 6, kol. 1023–1175.

Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, [in:] *Pierusi apologetki greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Micjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, tłum. L. Misiarczyk, red. J. Naumowicz, Kraków 2004.

Teofilakt z Ochrydy, *Komentarz do ewangelii wg św. Jana*

Feofilakt Bolgarskij, *Blagovestnik ili tolkovanie na Evangelie ot Ioanna*, Moskva 2005.

Teofilakt z Ochrydy, *Komentarz do ewangelii wg św. Łukasza*

Feofilakt Bolgarskij, *Blagovestnik ili tolkovanie na Evangelie ot Luki*, Moskva 2005.

Teofilakt z Ochrydy, *Komentarz do ewangelii wg św. Marka*

Feofilakt Bolgarskij, *Blagovestnik ili tolkovanie na Evangelie ot Marka*, Moskva 2005.

Teofilakt z Ochrydy, Komentarz do ewangelii wg św. Mateusza

Teofilakt Bolgarskij, *Blagovestnik ili tolkovanie na Evangelie ot Matfeja*, Moskva 2005.

Tertulian

Tertullianus, *Treatise against Praxeas*, ed. E. Evans, London 1948.

Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, tłum. E. Buszewicz, Kraków 1997.

Umowa Nowogrodu z Lubeką

Gramota Novgoroda Ljubeku o trgovle i prisylke poslov dlja peregovorov po povodu zachvata nevskogo puti Šveciej, [in:] *Gramoty Velikogo Novgoroda i Pskova*, red. S.N. Valik, Moskva–Leningrad 1949, № 33, s. 62–63.

Umowa Nowogrodu z Pskowem

Dogovornaja gramota Velikogo Novgoroda i Pskova s episkopom jur'evskim o peremirii na 30 let, [in:] *Gramoty Velikogo Novgoroda i Pskova*, red. S.N. Valik, Moskva–Leningrad 1949, № 78, s. 133–136.

Ustaw wielkiego księcia Wsiewołoda

Ustav velikogo knjazja Vsevoloda o cerkovnych sudach, i o ljudech, i o merilach trgovych, [in:] *Rossijskoe zakonodatel'stvo X–XX vv.*, red. O.I. Čistjakov, t. I, *Zakonodatel'stvo Drevnej Rusi*, red. V.T. Pašuto, Moskva 1984, s. 250–253.

Zbornik Symeona – Światosława z 1073 r.

Izbornik Svjatoslava 1073 goda. Faksimil'noe izdanie, Moskva 1983.

Zenobiusz z Otyni, Wyjaśnienie

Zinovij Otenskij, *Skazanie, kotoryja radi viny pričten byst' prazdnik Uszenie Svjatyja Bogorodicy k dvunadesjať vladycnich prazdnikov*, izd. V.G. Brjusova, A. Nikol'skij, [in:] V.G. Brusova, *Sofija Premudrost' Božija v drevnerusskoj literature i iskusstve*, Moskva 2006, s. 155–156.

Zenobiusz z Otyni, Wyjaśnienie, czym jest Sofia Mądrość Boża

Zinovij Otenskiĭ, *Skazanie izvestno, čto est' Sofei Premudrost' Božija*, izd. V.G. Brjusova, A. Nikol'skiĭ, [in:] V.G. Brjusova, *Sofija Premudrost' Božija v drevnerusskoj literature i iskusstve*, Moskva 2006, s. 153–155.

Zonaras

Zonaras, *Epitome historiarum libri XIII–XVIII*, ed. T. Büttner-Wobst, Bonnae 1897.

Zosym

Kniga glagolemaja Ksenos sireč Strannik Zosimy dijakona o ruskom puti do Carjagrada i do Ierosalima, ed. G.P. Majeska, [in:] idem, *Russian Travelers to Constantinople in the 14th and 15th centuries*, Washington 1984, s. 176–195.

Żywot Konstancyjna

Prostrannoje žitie Konstantina–Kirilla Filosoĭa, izd. A.A. Turilov, [in:] *Žitija Kirilla i Mefodija*, red. D.S. Lichačev, Moskva 1986, s. 41–130.

Żywot Konstancyjna, [in:] *Żywoty Konstancyjna i Metodego (obszerne)*, tłum. T. Lehr-Spławiński, Warszawa 2000, s. 1–93.

Żywot Metodego

Prostrannoje žitie Mefodija, izd. O.A. Knjazevskaja, [in:] *Žitija Kirilla i Mefodija*, red. D.S. Lichačev, Moskva 1986, s. 181–246.

Żywot Metodego, [in:] *Żywoty Konstancyjna i Metodego (obszerne)*, tłum. T. Lehr-Spławiński, Warszawa 2000, s. 95–121.

Wszystkie cytaty z Biblii w tłumaczeniu na język polski pochodzą z: *Pismo Święte. Stary i Nowy Testament. W przekładzie z języków oryginalnych*, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 2006.

Opracowania

- Ak ent'ev K.K., *Mozaiki kievskoj Sv. Sofii i „Slovo” mitropolita Ilariona v vizantij-skom liturgičeskom kontekste*, Bro 1, 1995, s. 75–94.
- Ak ent'ev K.K., „*Slovo o zakone i blagodati*” Ilariona Kievskogo. *Drevnejšaja versija po spisku GIM Sin. 591*, Bro 3, 2005, s. 116–152.
- Albright W.F., *The Goddess of Live and Wisdom*, *AJSLL* 36, 1920, s. 258–294.
- Alekseev A.A., *Kirillo-mefodievskoe perevodčeskoe nasledie i ego istoričeskie sud'by. Perevody sv. Pisanija v slavjanskoj piš'mennosti*, [in:] *Istorija, kul'tura, étnografija i fol'klor slavjanskich narodov. X Meždunarodnyj Sezđ Slavistov. Sofija, sentjabr' 1988 g. Doklady sovetsoj delegacii*, red. I.I. Kostjuško, Moskva 1988, s. 124–145.
- Alekseev A.A., Lichačeva O.P., *Biblija*, [in:] *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi (XI – pervaja polovina XIV v.)*, red. D.S. Lichačev, Leningrad 1987, s. 68–83.
- Alpatov M.V., *Freski cerkvi Uspenija na Volotovom Pole*, Moskva 1977.
- Alpatov M.V., *Freski chrama Uspenija na Volotovom Pole. Opyt istolkovanija*, [in:] *idem, Étjudy po istorii russkogo iskusstva*, t. I, Moskva 1967, s. 76–87.
- d'Alverny M.T., *La Sagesse et ses sept filles. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du IX^e au XII^e siecle*, [in:] *eadem, Etudes sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, Aldershot 1993, art. I, s. 245–278.
- d'Alverny M.T., *La symbolisme de la Sagesse et le Christ de Saint Dunstan*, [in:] *eadem, Etudes sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, Aldershot 1993, art. II, s. 232–244.
- Ammann A.M., *Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland*, *OCP* 4, 1938, s. 120–156.
- Ammann A.M., *Slawische „Christus–Engel” Darstellungen*, *OCP* 6, 1940, s. 467–494.
- Angelov D., *Vizantija. Duchovna kultura*, Stara Zagora 1994.
- Angold M., *Byzantium. The Bridge from Antiquity to the Middle Ages*, London 2005.
- Antonopoulos É., *L'énigme de la mélodie: David Jouant du psaltérion, et sa parèdre, rendue visible*, *Tek* 7, 2007, s. 89–136.
- Antonova V.I., Mneva I.E., *Katalog drevnerusskoj živopisi. Opyt istoriko-chudo-žestvennoj klassifikacii*, t. II, *XVI – načalo XVIII v.*, Moskva 1963.

- Averincev S., *Kujasneniju smysla nadpisi nad konchoj central'noj apsidy Sofii Kievskoj*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo i chudožestvennaja kul'tura domongoľ'skoj Rusi*, red. V. Lazarev, Moskva 1972, s. 25–49.
- Averincev S., *La Sapienza di Dio ha costruito una casa (Pr 9,1) per la dimora di Dio stesso tra noi: il concetto di Sofia e il significato dell'icona*, [in:] *Sophia. La Sapienza di Dio*, ed. G.C. Azzaro, P. Azzaro, Milano 1999, s. 3–7.
- Averincev S., *Literatura*, [in:] *Kul'tura Vizantii. IV – pervaja polovina VII v.*, red. Z.V. Udal'cova, Moskva 1984, s. 272–330.
- Averincev S., *Premudrost' Božija postroila „dom“ (Kniga Pritčej Solomonovych 9:1) dlja prebyvanija Božija s nami. Ponjatie Sofii i smysl ikony*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka russkoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Lifšic, G.V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 4–8.
- Averincev S., *Premudrost' v Vetchom Zavete*, *AlOm* 1, 1994, s. 25–38.
- Averincev S., *Sofiologia e Mariologia : osservazioni preliminari*, [in:] *Sophia. La Sapienza di Dio*, ed. G.C. Azzaro, P. Azzaro, Milano 1999, s. 9–13.
- Averincev S., *Sofiologija i Mariologija: predvaritel'nye zamečanja*, [in:] *idem, Sofija – Logos. Slovar'*, Kiev 2000, s. 244–251.
- Averincev S., *Sofija*, [in:] *idem, Sofija – Logos. Slovar'*, Kiev 2000, s. 159–161.
- Babić G., *Vladarske insignije kneza Lazara*, [in:] *O knezu Lazaru. Naučni skup u Kruševcu 1971*, red. I. Božić, V.J. Đurić, Beograd 1975, s. 65–79.
- Bachareva N.N., *Obraz Premudrosti iz Pritč Solomonovych v vostočno-christianskoj ekezegetike*, *VNU* 1.6, 2007, s. 123–128.
- Bachareva N.N., *Sofijnje motivy v vostočno-christianskoj chudožestvennoj kul'ture IV – načala XV vv. Avtoreferat dissertacii na soiskanie učennoj stepeni kandidata filozofskih nauk*, Nižnij Novgorod 2007.
- Baje Š., *Vizantijskoe iskusstvo*, Sankt-Peterburg 1888.
- Bakalov G., *Za imeto na „Sv. Sofija“*, [in:] *Rannochristijanski chram „Sveta Sofija“ – Premadrost Božija*, red. S. Bojadžiev, V.N. Dinova - Ruseva, G. Bakalov, M. Mladenova, Sofija 2009, s. 65–80.
- Bakalova E., *Kām interpretacijata na naj-rannija žitien cikāl za Ivan Rilski v izobrazitelното izkustvo*, *KMS* 3, 1986, s. 146–153.
- Balabanov K., *St. Pantelejmon. Nerezi. Skopje*, Skopje 1989.

- Balcarek P., *The Image of Sophia in Medieval Russian Iconography and its Sources*, Bsl 60, 1999, s. 593–610.
- Balla I., *Attitudes toward Sexuality in the Book of Ben Sira*, Perth 2008.
- Barber C., *Theotokos and Logos: the Interpretation and Reinterpretation of the Sanctuary Programme of the Koimesis Church, Nicaea*, [in:] *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, red. M. Vassilaki, Ashgate 2004, s. 51–56.
- Barskaja N.A., *Sjužety i obrazy drevnerusskoj živopisi*, Moskva 1993.
- Baumstark A., *Frühchristlich-syrische Psalterillustration in einer bizantinischen Abkürzung*, OCh 5, 1905, s. 295–320.
- Beleckij A.A., *Grečeskie nadpisi na mozaikach Sofii Kievskoj*, [in:] V.N. Lazarev, *Mozaiki Sofii Kievskoj*, Moskva 1960, s. 159–192.
- Belobrova O.A., *Skazanie o postroenii chrama svjatoj Sofii*, [in:] *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi (utoraja polovina XIV–XVI v.)*, red. D.S. Lichačev, t. II, Leningrad 1989, s. 386.
- Belting H., Cavallo G., *Die Bibel des Niketas. Ein Werk der höfischen Buchkunst in Byzanz und sein antikes Vorbild*, Wiesbaden 1979.
- Bennema C., *The Strands of Wisdom Tradition in Intertestamental Judaism: Origins, Developments and Characteristics*, TB 52, 2001, s. 61–82.
- Berger M., *Les peintures de l'abside de S. Stefano à Soletto. Une illustration de l'anaphore en terre d'Otrante à la fin du XIV^e siècle*, MEFR.MÂ 84, 1982, s. 121–170.
- Berger M., Jacob A., *La chiesa di S. Stefano a Soletto: tradizioni bizantine e cultura tardogotica*, Lecce 2007.
- Blocher H., *The Fear of the Lord as the „Principle” of Wisdom*, TB 28, 1977, s. 3–28.
- Bočarov G.N., Gorina N.P., *Ob odnoj gruppe novgorodskich izdelij konca XV i XVI v.*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo. Problemy i atribucii*, red. V.N. Lazarev, O.I. Podobedova, Moskva 1977, s. 291–320.
- Bojović D., *Trpeza Premudrosti*, Beograd–Niš 2009.
- Bojović D., *Trpeza Premudrosti archiepiskopa Danila II*, PKJIF 74, 2008, s. 21–29.
- Bowes K., Mitchell J., *The Main Chapel of the Durrës Amphitheater. Decoration and Chronology*, MEFR.A 121.2, 2009, s. 569–595.
- Božilov I., *Familijata na Asenevci (1186–1460). Genealogija i prosopografija*, Sofija 1985.
- Brajčevskij M.Ju., *Utverždenie christianstva na Rusi*, Kiev 1989.

- Br alew ski S., *Konstantynopolitańskie kościoły*, [in:] *Konstantynopol. Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. L e s z k a, T. W o l i ń s k a, Warszawa 2011, s. 132–151.
- Br alew ski S., *Miejsca kultu w Konstantynopolu w relacji historyków kościelnych Sokratesa i Sozomena*, AUL.FH 87, 2011, s. 11–30.
- Br alew ski S., *Życie religijne mieszkańców Konstantynopola*, [in:] *Konstantynopol. Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. L e s z k a, T. W o l i ń s k a, Warszawa 2011, s. 401–432.
- Br j u s o v a V.G., *Ikona „Sofija Premudrost’ Bożija” novgorodskiego perevoda i „Slovo o Premudrosti”*, [in:] *Germenevika drevnerusskoj literatury*, red. M.Ju. L j u s t r o v, t. X, Moskva 2000, s. 384–395.
- Br j u s o v a V.G., *Sofija Novgorodskaja. Pamjatnik iskusstva i istorii*, Moskva 2001.
- Br j u s o v a V.G., *Sofija Premudrost’ Bożija v drevnerusskoj literature i iskusstve*, Moskva 2006.
- Br j u s o v a V.G., *Tolkovanie na IX Pritču Solomona v Izbornike 1073 g.*, [in:] *Izbornik Svjatoslava 1073 g. Sbornik statej*, red. B.A. R y b a k o v, Moskva 1977, s. 292–306.
- Br u b a k e r L., *Talking about the Great Church: ekphrasis and the Narration on Hagia Sophia*, Bsl 69, 2011, s. 80–87.
- Br u b a k e r L., *The Vienna Dioskorides and Anicia Juliana*, [in:] *Byzantine Garden Culture*, ed. A. L i t t l e w o o d, H. M a g u i r e, J. W o l s c h k e - B u l m a h n, Washington 2002, s. 189–214.
- B r u e g g e m a n n W., *Scripture and an Ecumenical Life-Style. A Study in Wisdom Theology*, Int 24, 1970, s. 3–19.
- B r u n o v I.I., *Kievskaja Sofija – drevnejšij pamjatnik russkoj kamennoj architektury*, VV 3, 1950, s. 154–200.
- B u c h t h a l H., *Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford 1957.
- B u c h t h a l H., *The Miniatures of the Paris Psalter. A Study in Middle Byzantine Painting*, London 1938.
- B u r k e r t W., *Hesiod in Context: Abstractions and Divinities in an Aegean-Eastern koiné*, [in:] *Personification in the Greek World. From Antiquity to Byzantium*, ed. E. S t a f f o r d, J. H e r r i n, London 2005, s. 3–20.
- B y a r g e o n R.W., *The Structure and Significance of Prov 9:7–12*, JETS 40, 1997, s. 367–375.

- Byzantine Art in the Collections of Soviet Museums*, ed. A. B a n k, Leningrad 1977.
- Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*, vol. IV, *The East*, ed. E. M c G e e r, J. N e s b i t t, N. O i k o n o m i d e s, Washington 2001.
- C a v e d o R., *Mędrzec wychowany przez wiarę (Mądrość Syracha, Prz 1–9, Księga Mądrości)*, [in:] A. F a n u l i, J. L. S i c r e - D i a z, M. G i l b e r t, R. C a v e d o, G. R a v a s i, *Historia duchowości*, t. I, *Duchowość Starego Testamentu*, tłum. M. P i e r z c h a ł a, Kraków 2002, s. 559–580.
- C h o r o š e v A. S., *Sofijskij patronat po Novgorodskoj pervoj letopisi*, NNZ 11, 1997, s. 205–212.
- C h o r u Ź i j S., *Perepuť ja russkoj softologii*, [in:] i d e m, *O starom i novom*, Sankt-Peterburg 2000, s. 141–168.
- C i g g a a r K. N., *Une Description de Constantinople dans le Tarragonensis 55*, REB 53, 1995, s. 117–140.
- C l i f f o r d R. J., *Proverbs IX: a Suggested Ugaritic Parallel*, VT 25, 1975, s. 298–306.
- C l i f f o r d R. J., *Wisdom*, Colledgeville 2013.
- C o n n o r C. L., *Women of Byzantium*, New Haven–London 2004.
- C r a m e r M., *Koptische Buchmalerei. Illuminationen in Manuskripten des christlich-koptischen Ägypten vom 4. bis 19. Jahrhundert*, Recklinghausen 1964.
- C u n n i n g h a m M., *Wiara w świecie bizantyńskim*, tłum. T. S z a f r a ń s k i, Warszawa 2006.
- C u t l e r A., *The Aristocratic Psalters in Byzantium*, Paris 1984.
- C u t l e r A., S p i e s e r J. M., *Byzance médiévale 700–1204*, Paris 1996.
- C v e t k o v i ć B., *Some Hierotopical Aspects of the New Jerusalem Programmes in the Fifteenth-century Serbia*, [in:] *Novye Ierusalimy. Ierotopija i ikonografija sakral'nych prostranstv*, red. A. M. L i d o v, Moskva 2009, s. 607–632.
- C v e t k o v i ć V., *Wisdom in St. Maximus the Confessor Reconsidered*, [in:] *Sveti car Konstantin i hrišćanstvo*, red. D. B o j o v i ć, t. II, Niš 2013, s. 197–215.
- Č c h e n k e l i M., *Simboličeskaja svjaz' Premudrosti Božiej i Evcharistii v serbskom monumental'nom iskusstve XIII–XIV v.*, ChRes 4, 2010, s. 132–142.
- Č e k a l o v a A. A., *Obraz vizantijskoj aristokratki konca V – načala VI v. (Juliana Anicija i ee evergetičeskaja dejatel'nost')*, [in:] *Mir Aleksandra Každana. K 80–letiju so dnja roždenija*, red. A. A. Č e k a l o v a, Sankt-Peterburg 2003, s. 138–149.

- Černyšev I.M., *Iskusstvo freski v Drevnej Rusi. Materialy k izučeniju drevnerusskich fresok*, Moskva 1954.
- Češmedžiev D., *Sofija – Premädrost Božija v kirilo-metodievskija agiografski cikäl*, Pbg 23.1, 1999, s. 67–79.
- Češmedžiev D., *Sofija – Premudrost' Božja v kirillo-mefodievskom agiografičeskom cikle*, BHR 28, 2000, s. 20–33.
- Dagron G., *Constantinople imaginaire: études sur le recueil des „Patria”*, Paris 1984.
- Dahood M., *Proverbs 8:22–31. Translation and Commentary*, CBQ 30, 1968, s. 512–521.
- Dal Pino A.M., *Iconografia Mariana dal secolo VI al XIII*, Roma 1963.
- Dar stowa. Ze starej literatury serbskiej*, red. A. Naumow, Łódź 1983.
- Davidson R.M., *Proverbs 8 and the Place of Christ in the Trinity*, JATS 17, 2006, s. 33–54.
- Day J., *Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature*, JBL 105, 1986, s. 385–408.
- Day J., *Foreign Semitic Influence on the Wisdom of Israel and its Appropriation in the Book of Proverbs*, [in:] *Wisdom in Ancient Israel. Essays in honour of J. A. Emerton*, ed. J. Day, R.P. Gordon, H.G.M. Williamson, Cambridge 1995, s. 55–70.
- Day J., *Yahweh and Gods and Goddesses of Canaan*, [in:] *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, ed. W. Dietrich, M.A. Klopfenstein, Freiburg 1994, s. 181–193.
- Demus O., *The Mosaics of Norman Sicily*, New York 1987.
- Deutsch Kornblatt J., *Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah*, SRev 50, 1991, s. 486–496.
- Deyneka A., *The Ackland Sophia: Contextualizing, Interpreting, and „Containing” Wisdom*, Chapel Hill 2007.
- Di Lella A.A., *Conservative and Progressive Theology: Sirach and Wisdom*, CBQ 28, 1966, s. 139–154.
- Djulgerova N., *Sofija – bädešte prez minaloto*, [in:] *Sofija – 130 godini bälgarska stolica*, Sofija 2009, s. 9–21.
- Dölger F., Weigand E., Deindl A., *Mönchsland Athos*, München 1943.
- Downey G., *The Name of the Church of St. Sophia in Constantinople*, HTR 52, 1959, s. 37–41.

- Dušanović S., *Muzej Srpske Pravoslavne Crkve*, Beograd 1969.
- Dvornik F., *Byzantine Political Ideas on Kievan Russia*, DOP 9/10, 1956, s. 73–121.
- Džurova A., *Văvedenie v slavjanskata kodikologija. Vizantijskijat kodeks i recepcijata mu sred slavjanite*, Sofija 1997.
- Đorđević I.M., *Darovi Svetog Ducha u proskomidiji Bogorodičine crkve u Morači*, [in:] *The Monastery of Morača*, red. B. Tođić, D. Popović, Belgrade 2006, s. 195–211.
- Đurić V.J., *Resava*, Beograd 1963.
- Đurić V.J., Ćirković S., Korać V., *Pečka patrijaršija*, Beograd 1990.
- Eastmond A., *Art and Identity in Thirteenth-century Byzantium. Hagia Sophia and the Empire of Trebizond*, Farnham 2004.
- Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurawicz, Warszawa 2002.
- Enns P., *Wisdom of Solomon and Biblical Interpretation in the Second Temple Period*, [in:] *The Way of Wisdom. Essays in Honor of Bruce K. Waltke*, ed. J.I. Packer, S.K. Soderlund, Grand Rapids 2000, s. 212–225.
- Ètingof O., *Ikonografija Iisusa Christa kak obraza voploščennoj Sofii Premudrosti Božiej*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka russkoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Lifšic, G.V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 59–63.
- Evdokimov P., *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991.
- Evdokimov P., *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2006.
- Evseeva L.M., *Dve simvoličeskie kompozicii v rospisi XIV v. Monastyryja Zarzma*, VV 43, 1982, s. 134–146.
- Evseeva L.M., *Pir Premudrosti*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka russkoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Lifšic, G.V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 194–197.
- Evseeva L.M., Kočetkov I.A., Sergeev V.N., *Živopis' drevnej Tveri*, Moskva 1983.
- Evtušenko G., *Chram svjatoj Sofii v Konstantinopole*, Sankt-Peterburg 2008.
- Faludy A., *Malarstwo bizantyńskie*, tłum. A. Cieśła, Warszawa 1984.
- Felmy K.C., „Die unendliche Weisheit, des Lebens Allgrund und Erschafferin”. *Die Ikonen der Weisheit und die Göttliche Liturgie*, [in:] „Die Weisheit baute ihr Haus”.

- Untersuchungen zu Hymnischen und Didaktischen Ikonen*, ed. K.C. Felmy, E. Hauste in - Bartsch, München 1999, s. 43–68.
- Fennel D., *Krizis srednevekovoj Rusi 1200–1304*, Moskva 1989.
- Fiedotow G. (Fedotov G.P.), *Respublika Svjatoj Sofii*, NaPr 11/12, 1950, s. 21–33.
- Fiedotow G., *Święci Rusi (X–XVII w.)*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002.
- Fiedotow G., *The Russian Religious Mind*, vol. I, *Kievan Christianity the 10th to the 13th centuries*, Cambridge 1966; vol. II, *The Middle Ages. The 13th to the 15th centuries*, Cambridge 1966.
- Fiene D.F., *What is the Appearance of Divine Sophia?*, SRev 48, 1989, s. 449–476.
- Finan T., *Hellenistic Humanism in the Book of Wisdom*, ITQ 27, 1960, s. 30–48.
- Fletcher-Louis C.H.T., *The Cosmology of P and Theological Anthropology in the Wisdom of Jesus ben Sira*, [in:] *On Scribes and Sages. Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*, vol. I, *Ancient Versions and Traditions*, ed. C.A. Evans, New York 2004, s. 69–113.
- Florovskij G.V. (Florovsky G.), *The Hagia Sophia Churches*, [in:] *idem, Aspects of Church History*, Belmont 1975, s. 131–135.
- Florovskij G.V., *O počitanii Sofii, Premudrosti Božiej, v Vizantii i na Rusi*, [in:] *idem, Dogmat i istorija*, Moskva 1998, s. 394–414.
- Florovskij G.V., *Vizantijskie Otcy V–VIII vv.*, Moskva 2007.
- Fobelli M.L., *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Constantinopoli e la Descrizione di Paolo Silenziario*, Roma 2005.
- Folda J., *Crusader Art in the Holy Land. From the Third Crusade to the Fall of Acre*, Cambridge 2005.
- Fox M.V., *Ideas of Wisdom in Proverbs 1–9*, JBL 116, 1997, s. 613–633.
- Franklin S., *Pis'mennost', obščestvo i kul'tura v Drevnej Rusi (ok. 950–1300 gg.)*, Sankt-Peterburg 2010.
- Frolow A., *Le „Znamenie” de Novgorod: évolution de la légende*, RES 24, 1949, s. 67–81.
- Frolow A., *Le „Znamenie” de Novgorod: les origins de la légende*, RES 25, 1949, s. 45–72.
- Gabelentz H. von der, *Mittelalterliche Plastik in Venedig*, Leipzig 1903.

- G a g o v a N., *Vladeteli i knigi. Učastieto na južnoslavjanskija vladetel v proizvodstvoto i upotrebata na knigi prez Srednovekovieto (IX–XV v.): recepcijata na vizantijskija model*, Sofija 2010.
- G a l a v a r i s G., *The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels*, Wien 1979.
- G a l u š k o V., D a j n o v i č N., *Logos i Sofija. Filozofsko-bogoslovskaja interpretacija*, RPh 6, 2002.
- G a r i d i s M., P a l i o u r a s A., *Monasteries of the Island of Ioannina. Painting*, Ioannina 1993.
- G a v r i l o v i ć Z., *Divine Wisdom as Part of Byzantine Imperial Ideology. Research into the Artistic Interpretations of the Theme in Medieval Serbia Narthex Programmes of Lesnovo and Sopoćani*, Zog 11, 1980, s. 44–53.
- G a v r i l o v i ć Z., *Kingship and Baptism in the Iconography of Dečani and Lesnovo*, [in:] *Dečani et l'art Byzantin au milieu du XIV^e siècle. A l'occasion de la celebration de 650 ans du monastere de Dečani. Septembre 1985*, ed. V. J. D j u r i ć, Beograd 1989, s. 297–306.
- G a v r j u š i n N. K., „... I ellini premudrosti iščuť”. *Zametki o sofiologii*, [in:] i d e m, *Po sledam rycarej Sofii*, Moskva 1998, s. 69–114.
- G i l b e r t M., *Mądrość Salomona*, tłum. S. K o b i a ł k a, t. I–II, Kraków 2002.
- G i p p i u s A. A., *Archiepiskop Antonij i novgorodskij kul't Sofii*, [in:] *V poiskach utračennoj Vizantii. Kul'tura srednevekovogo Novgoroda i Drevnej Rusi kak istočnik dlja sinchronno-stadial'noj rekonstrukcii vizantijskoj civilizacii IX–XV vv.*, red. D. E. A f i n o g e n o v, A. E. M u s i n, E. V. T o r o p o v a, Sankt-Peterburg–Velikij Novgorod 2007, s. 20–21.
- G i p p i u s A. A., *Soperničestvo gorodskich koncov kak faktor kul'turnoj istorii Novgoroda XII–XIII vv.*, [in:] *Spory o novgorodskom več'e. Meždisciplinarnyj dialog. Materialy „kruglogo stola”. Evropejskij universitet v Sankt-Peterburge. 20 IX 2010 g.*, red. M. M. K r o m, Sankt-Peterburg 2012, s. 121–135.
- G l i g o r i j e v i ć - M a k s i m o v i ć M., *Classical Elements in the Serbian Painting of the Fourteenth Century*, ZRVI 44, 2007, s. 363–371.
- G l i g o r i j e v i ć - M a k s i m o v i ć M., *Ikografija Bogorodičinih praobraza u srpskom slikarstvu od sredine XIV do sredine XV veka*, ZRVI 43, 2006, s. 281–317.

- Gordienko È.A., „Pokrov” v novgorodskom izobrazitel'nom iskusstve. (Istočniki obrazovanija tipa), [in:] *Drevnij Novgorod. Istorija. Iskusstvo. Archeologija. Novye issledovanija*, red. S. Jamščikov, Moskva 1983, s. 314–337.
- Gordienko È.A., *Vladyčnaja palata novgorodskogo kremlja*, Leningrad 1991.
- Grabar A., *Sur les sources des peintres byzantins des XIII^e et XIV^e siècles*, CAr 12, 1962, s. 351–380.
- Gramoty Velikogo Novgoroda i Pskova*, red. S.N. Val'k, Moskva–Leningrad 1949.
- Gregory T.E., *A History of Byzantium*, Malden–Oxford 2005.
- Gromov M.H., *Obraz sakral'noj Premudrosti*, [in:] M.H. Gromov, V.V. Mil'kov, *Idejnye tečenija drevnerusskoj mysli*, Sankt-Peterburg 2001, s. 44–59.
- Gromov M.H., *Obraz sakral'noj premudrosti v Srednevekovoj Rusi*, NRo 1, 1997, s. 114–119.
- Gromov M.N., Kozlov N.S., *Russkaja filosojskaja mysl' X–XVII vv.*, Moskva 1990.
- Gromova E.B., „Premudrost' sozda sebe dom...” v bogoslovskoj i izobrazitel'noj tradicii XIV v., [in:] *Serbsko-russkie literaturnye i kul'turnye svjazi XIV–XX vv.*, red. L.K. Gavrušina, Sankt-Peterburg 2009, s. 6–23.
- Grossman J.D., *Feminine Images in Old Russian Literature and Art*, CSS 11, 1980, s. 33–70.
- Grozdanov C., *O živopisu na severnom zidu narтекса Bogorodice Perivlepte (Svetog Klimenta) u Ochridu*, Zog 36, 2012, s. 109–114.
- Grozdanov C., *Slika javljanja Premudrosti sv. Jovanu Zlatoustom u sv. Sofiji Ochridskoj*, ZRVI 19, 1980, s. 147–154.
- Grozdanov C., *Sveta Sofija. Ochrid*, Zagreb 1988.
- Habel N.C., *The Symbolism of Wisdom in Proverbs 1–9*, Int 26, 1972, s. 131–157.
- Hadley J.M., *From Goddess to literary Construct: the Transformation of Asherah into Hokmah*, [in:] *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies*, ed. A. Brenner, C. Fontaine, Sheffield 1997, s. 360–399.
- Hadley J.M., *The Khirbet el-Qom Inscription*, VT 37, 1987, s. 50–62.
- Hadley J.M., *Wisdom and the Goddess*, [in:] *Wisdom in Ancient Israel. Essays in honour of J. A. Emerton*, ed. J. Day, R. P. Gordon, H. G. M. Williamson, Cambridge 1995, s. 234–243.
- Hadley J.M., *Yahweh and „bis Asherah”: Archaeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddess*, [in:] *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer*

- Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, ed. W. Dietrich, M.A. Klopfenstein, Freiburg 1994, s. 235–256.
- Halperin C.J., *Novgorod and the „Novgorodian land”*, CMR 40, 1999, s. 345–364.
- Horbury W., *The Christian Use and the Jewish Origins of the Wisdom of Solomon*, [in:] *Wisdom in Ancient Israel. Essays in honour of J. A. Emerton*, ed. J. Day, R.P. Gordon, H.G.M. Williamson, Cambridge 1995, s. 182–196.
- Hoti A., *Durrës. Épidamnus. Dyrrhachion*, Tirana 2006.
- Hubbard D.A., *The Wisdom Movement and Israel's Covenant Faith*, TB 17, 1966, s. 3–33.
- Hunt P., *Confronting the End. The Interpretation of the Last Judgment in a Novgorod Wisdom Icon*, Bsl 65, 2007, s. 275–325.
- Hunt P., *Georgij Florovskij o novgorodskoj ikone sv. Sofii v kontekste moskovskoj kul'tury XVI v.*, NIS 10 (20), 2003, s. 133–175.
- Hunt P., *The Novgorod Sophia Icon and „The Problem of Old Russian Culture”. Between Orthodoxy and Sophiology*, Symp 4/6, 1999/2001, s. 1–40.
- Hunt P., *The Wisdom Iconography of Light. The Genesis, Meaning and Iconographic Realization of a Symbol*, Bsl 67, 2009, s. 55–118.
- Hurowitz V.A., *Nursling, Advisor, Architect? Amon and the Role of Wisdom in Proverbs 8, 22–31*, Bib 80, 1999, s. 391–400.
- Icones de Serbie et de Macédoine*, ed. S. Radójić, Zagreb b.d.w.
- Ignasina E.V., *Drevnerusskoe licevoe i ornamental'noe šit'e v sobranii Novgorodskogo Muzeja. Katalog, Velikij Novgorod* 2003.
- Irwin W.A., *Where Shall Wisdom Be Found?*, JBL 80, 1961, s. 133–142.
- Isar N., *L'espace iconique – inscription et transfiguration. La rhétorique paradoxale de l'image sacrée à l'âge post-byzantin*, ScS 3/4, 2005/2006, s. 199–224.
- Iseva E., *Motiv Sofija–Premudrost' v pervom pamjatnike drevnerusskoj literatury*, [in:] *Biblejskie motivy v russkoj kul'ture i literature*, red. Č. Andruško, Poznań 2000, s. 105–110.
- Jakobson A.L., *Architektura*, [in:] *Kul'tura Vizantii. Vtoraja polovina VII–XII v.*, red. Z.B. Udal'cova, G.G. Litavrin, Moskva 1989, s. 496–519.
- Jakobson A.L., *Vizantijskoe zodčestvo èpochi Paleologov*, [in:] *Kul'tura Vizantii. XIII – pervaja polovina XV v.*, Moskva 1991, s. 484–509.

- Jakovleva A.I., „Obraz mira” v ikone „Sofija Premudrost’ Božija”, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo. Problemy i atribucii*, red. V.N. Lazarev, O.I. Podobedova, Moskva 1977, s. 388–404.
- Janin V.L., *Aktovye pečati Drevnej Rusi X–XV vv.*, t. II, *Novgorodskie pečati XIII–XV vv.*, Moskva 1970.
- Janin V.L., *Denežno-vesovye sistemy domongoľskoj Rusi i očerki istorii denežnoj sistemy srednevekovogo Novgoroda*, Moskva 2009.
- Janin V.L., *Očerki istorii srednevekovogo Novgoroda*, Moskva 2008.
- Jastrzębowska E., *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Kraków 2008.
- Jazykova I., *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2003.
- Jončev V., *Knigata prez vekove*, Sofija 1976.
- Jones S.C., *Wisdom’s Pedagogy: a Companion of Proverbs 7 and 4Q184*, *IIM* 3, 2001, s. 1–20.
- Joža D.Z., *Sofiologija Otca Pavla Florenskogo*, *SS.ASH* 47, 2002, s. 147–166.
- Kaldellis A., *The Christian Parthenon. Classicism and Pilgrimage in Byzantine Athens*, Cambridge 2009.
- Karpov S.P., *Kul’tura Latinskoj Romanii*, [in:] *Kul’tura Vizantii. XIII – pervaja polovina XV v.*, Moskva 1991, s. 138–187.
- Karpov S.P., *Kul’tura Trapezundskoj imperii*, [in:] *Kul’tura Vizantii. XIII – pervaja polovina XV v.*, Moskva 1991, s. 86–119.
- Karsavin L.P., *Svjatye otcy i učiteli cerkvi. Raskrytie pravoslavija v ich tvorenijach*, Moskva 1994.
- Kašić D.Lj., *Pogled u prošlost Srpske crkve. Kratak istorijski pregled*, Beograd 1984.
- Každan A.P., *Vizantijskaja kul’tura*, Moskva 1968.
- Keel O., *L’Eternel féminin. Une face cachée du Dieu biblique*, Fribourg 2007.
- Kitchen K.A., *Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East. The Factual History of a Literary Form*, *TB* 28, 1977, s. 69–114.
- Klopfenstein M.A., *Auferstehung der Göttin in der spätisraelitischen Weisheit von Prov 1–9*, [in:] *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, ed. W. Dietrich, M.A. Klopfenstein, Freiburg 1994, s. 531–540.
- Kloppenborg J.S., *Isis and Sophia in the Book of Wisdom*, *HTR* 75, 1982, s. 57–84.

- Knjazev A., *Ponjatje i obraz Božestvennoj Premudrosti v Vetchom Zavete*, AIOM 3,21, 1999.
- Kolpakova G.S., *Iskusstvo Drevnej Rusi. Domongoľskij period*, Sankt-Peterburg 2007.
- Kolpakova G.S., *Iskusstvo Vizantii. Pozdnij period*, Sankt-Peterburg 2010.
- Kolpakova G.S., *Iskusstvo Vizantii. Rannij i srednij periody*, Sankt-Peterburg 2010.
- Kondakov N.P., *Licevoj ikonopisnyj podlinnik*, t. I, *Ikonografija Gospoda Boga i Spasa našego Iisusa Christa*, Sankt-Peterburg 1905.
- Kondracki A., *Duch i Mądrość w Księdze Mądrości*, RT.KUL 46, 1999, s. 45–61.
- Koreckij V.I., *Vnov' najdennoe protivoeiretičeskoe proizvedenie Zinovija Otenskogo*, TODL 21, 1965, s. 166–182.
- Kormak R., *Ikony*, Moskva 2008.
- Kornienko V.V., Nikitenko N.N., *Drevnejšie graffiti Sofijskogo sobora v Kieve i ego datirovka*, Bsl 68, 2010, s. 205–240.
- Korunovski S., Dimitrova E., *Painting and Architecture in Medieval Macedonia. Artists and Works of Art.*, Skopje 2011.
- Koscova A.S., *Drevnerusskaja živopis' v sobranii Ėrmitaža. Ikonopis', knižnaja miniatjura i ornamentika XIII–načalo XVII v.*, Sankt-Peterburg 1992.
- Kostenec J., Dark K., *Paul the Silentiary's description of Hagia Sophia in the light of new archaeological evidence*, Bsl 69, 2011, s. 88–105.
- Kourkoutidou-Nikolaïdou E., Tourta A., *Wandering in Byzantine Thessaloniki*, Athens 1997.
- Krasnoreč'ev L.E., *O datirovke volotovskich fresok*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo. Problemy i atribucii*, red. V.N. Lazarev, O.I. Podobedova, Moskva 1977, s. 149–152.
- Kreidl-Papadopoulos K., *Bemerkungen zum Justinianischen Tempel der Sophienkirche in Konstantinopel*, JÖB 17, 1968, s. 279–289.
- Krivošeïn V., *Asketičeskoe i bogoslovskoe učenie svjatogo Grigorija Palamy*, AIOM 3,6, 1995.
- Krzak Z., *Od matriarchatu do patriarchatu*, Warszawa 2007.
- Kuz'mina O.V., *Respublika Svjatoj Sofii*, Moskva 2008.
- Kvlividze N.V., *Ikona Sofii Premudrosti Božiej i osobennosti novgorodskoj liturgičeskoj tradicii v konce XV v.*, [in:] *Sakraľnaja topografija srednevekovogo goroda: Izvestija Instituta christianskoj kыл'tury srednevekov'ja*, t. I, Moskva 1998, s. 86–99.

- Kvlividze N.V., *Novgorodskaja ikona Sofii Premudrosti Božiej*, [in:] e a d e m, *Pravoslavnaja ikona. Kanon i stil: K bogoslovskomu rassmotreniju obraza*, Moskva 1998, s. 387–393.
- Lamp J.S., *Wisdom in Col 1:15–20. Contribution and Significance*, JETS 41, 1998, s. 45–53.
- Lang B., *Der monarchische Monotheismus und die Konstellation zweier Götter im Frühjudentum: ein neuer Versuch über Menschensohn, Sophia und Christologie*, [in:] *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, ed. W. Dietrich, M.A. Klopfenstein, Freiburg 1994, s. 559–563.
- Lang B., *Lady Wisdom: a Polytheistic and Psychological Interpretation of a Biblical Goddess*, [in:] *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies*, ed. A. Brenner, C. Fontaine, Sheffield 1997, s. 400–423.
- Laurent V., *Le Corpus des sceaux l'Empire byzantin*, vol. IV, *L'Église*, p. 1, *L'Église de Constantinople*, Paris 1963; vol. V, *L'Église. Planches*, Paris 1965.
- Laurina V.K., *O novgorodskoj ikonopisi XV v.*, [in:] *Živopis' Velikogo Novgoroda XV v.*, red. È.S. Smirnova, V.K. Laurina, È.A. Gordienko, Moskva 1982, s. 143–174.
- Lazarev V.N., *Istorija vizantijskoj živopisi*, t. I, *Tekst*, Moskva 1947; t. II, *Atlas*, Moskva 1948.
- Lazarev V.N., *Mozaiki Sofii Kievskoj*, Moskva 1960.
- Lazarev V.N., *Novgorodskaja ikonopis'*, Moskva 1976.
- Lazarev V.N., *Stranicy istorii novgorodskoj živopisi. Dvustoronnie tabletki iz sobora sv. Sofii v Novgorode*, Moskva 1977.
- Lazović M., *Icone „Sainte Sophie la Sagesse Divine” de la Collection Provatoroff*, Zog 6, 1975, s. 68–70.
- Lebedincev P., *Sofija Premudrost' Božija v ikonografii Severa i Juga Rossii*, KStar 10, 1884, s. 555–567.
- Lee D.A., *The Heavenly Woman and the Dragon. Rereadings of Revelation 12*, [in:] *Feminist Poetics of the Sacred. Creative Suspicions*, ed. F. Devlin-Glass, L. McCredden, New York 2001, s. 198–220.
- Lenzi A., *Proverbs 8:22–31. Three Perspectives on its Composition*, JBL 125, 2006, s. 687–714.

- Leszka M.B., Leszka M.J., *Zarys dziejów Konstantynopola w latach 337–602*, [in:] *Konstantynopol. Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka, T. Wolińska, Warszawa 2011, s. 42–101.
- Leszka M.J., *Rola Anicji Juliany w Konstantynopolu końca V – początków VI w.*, AUL. FH 87, 2011, s. 227–238.
- Leszka M.J., Wolińska T., *Cesarz, dwór i poddani*, [in:] *Konstantynopol. Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka, T. Wolińska, Warszawa 2011, s. 234–269.
- Leuschner J., *Novgorod. Untersuchungen zu einigen Fragen seiner Verfassungs- und Bevölkerungsstruktur*, Berlin 1980.
- Lichačev D.S. (Likhachov D.), *Novgorod. Art Treasures and Architectural Monuments 11th–18th centuries. Architecture. Frescoes. Archeological Artefacts. Minor Arts. Icons. Illuminated MSS*, Leningrad 1984.
- Lichačev D.S., *Novgorod Velikij. Očerki istorii kul'tury Novgoroda XI–XVII vv.*, Moskva 1959.
- Lichačev D.S., *Velikoe nasledie. Klassičeskie proizvedenija literatury Drevnej Rusi*, Leningrad 1987.
- Lichačev D.S. (Likhachov D.), Laurina V., Pushkariov V., *Novgorod Icons 12th–17th century*, Leningrad 1980.
- Lichačev D.S., Vagner G.K., Vzdornov G.I., Skrynnikov R.G., *Velikaja Rus'. Istorija i chudožestvennaja kul'tura X–XVII v.*, Moskva 1994.
- Lichačeva V., *Iskusstvo Vizantii IV–XV vv.*, Leningrad 1986.
- Lichačeva V., *Izobrazitel'noe iskusstvo*, [in:] *Kul'tura Vizantii. Vtoraja polovina VII–XII v.*, red. Z.B. Udal'cova, G.G. Litavrin, Moskva 1989, s. 470–495.
- Lichareva Z., *Hagia Sophia w Konstantynopolu*, Or 5.4, 1937, s. 106–110.
- Lifšic L., *Die Ikone „Sophia – Weisheit Gottes“ aus der Sammlung der Museen des Moskauer Kreml. Zur Frage nach der Herkunft und der Zeit des ersten Auftauchens des sogenannten „Novgoroder“ ikonographischen Typs*, [in:] *„Die Weisheit baute ihr Haus“.* *Untersuchungen zu Hymnischen und Didaktischen Ikonen*, ed. K.C. Felmy, E. Haustein-Bartsch, München 1999, s. 29–41.
- Lifšic L., *Premudrost' v russkoj ikonopisi*, VV 61, 2002, s. 138–150.
- Lifšic L., *La Sapienza nell'iconografia russa*, [in:] *Sophia. La Sapienza di Dio*, ed. G.C. Azzaro, P. Azzaro, Milano 1999, s. 57–65.

- Lifšic L., *Sofija Premudrost' Božija v ruskoj ikonopisi*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka ruskoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Lifšic, G.V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 9–17.
- Lilienfeld F. v., *Das Patrocinium der „Heiligen Sophia“ in Europa und besonders in Russland*, [in:] idem, *Sophia – die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983–1995*, Erlangen 1997, s. 212–218.
- Lilienfeld F. v., „*Frau Weisheit*“ – in *Byzantinischen und Karolingischen Quellen des 9. Jahrhunderts – allegorische Personifikation, Hypostase oder Typus?*, [in:] idem, *Sophia – die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983–1995*, Erlangen 1997, s. 111–150.
- Lilienfeld F. v., *Sophia – die Weisheit Gottes*, [in:] idem, *Sophia – die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983–1995*, Erlangen 1997, s. 151–174.
- Lowden J., *Early Christian & Byzantine Art*, London–New York 2012.
- Lowden J., *The Beginnings of Biblical Illustration*, [in:] *Late Antique and Medieval Art of the Mediterranean World*, ed. E.R. Hoffman, Malden–Oxford 2007, s. 117–134.
- Lukašov A., *Blagoe dejstvie Premudrosti v mire*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka ruskoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Lifšic, G.V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 245–247.
- Lukašov A., *Predislovie*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka ruskoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Lifšic, G.V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 30–34.
- Lukašov A., *Sofija Premudrost' Božija*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka ruskoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Lifšic, G.V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 152–153.
- Lukašov A., *Sofija Premudrost' Božija, s izbrannymi sujatymi (triptich)*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka ruskoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Lifšic, G.V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 274–275.
- Lur'e V.M., *Istorija Vizantijskoj filosofii. Formativnyj period*, Sankt-Peterburg 2006.
- Łosski W.N., *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007.
- Mack B.L., *Wisdom Myth and Mythology. An Essay in Understanding a Theological Tradition*, *Int* 24, 1970, s. 46–60.
- Majeska G.P., *Russian Pilgrims in Constantinople*, *DOP* 56, 2002, s. 93–108.

- Majeska G.P., *Russian Travelers to Constantinople in the 14th and 15th centuries*, Washington 1984.
- Majeska G.P., *St. Sophia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. The Russian Travelers on the Relics*, DOP 27, 1973, s. 69–87.
- Majeska G.P., *The Image of the Chalke Savior in Saint Sophia*, Bsl 32, 1971, s. 284–295.
- Majorova N., Skokov G., *Šedevry ruskoj ikonopisi*, Moskva 2008.
- Maksimović J., *Les miniatures byzantines et serbes vers le milieu du XIV^e siècle*, [in:] *Dečani et l'art Byzantin au milieu du XIV^e siècle. A l'occasion de la célébration de 650 ans du monastère de Dečani. Septembre 1985*, ed. V.J. Djurić, Beograd 1989, s. 137–144.
- Malkov Ju.G., *Freski cerkvi Roždestva „na pole” v Novgorode i ich „proročeskij čin”. K utočneniju ikonografičeskogo sostava rospisi*, [in:] *Drevnij Novgorod. Istorija. Iskusstvo. Archeologija. Novye issledovanija*, red. S. Jamščikov, Moskva 1983, s. 271–294.
- Mal'ceva A., *Evangelist Matfej*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka ruskoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Lišic, G.V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 282.
- Mango C.A., *Documentary Evidence on the Apse Mosaics of St. Sophia*, BZ 47, 1954, s. 395–402.
- Mango C., Parker J., *A Twelfth-Century Description of St. Sophia*, DOP 14, 1960, s. 233–245.
- Marcus R., *The Tree of Live in Proverbs*, JBL 62, 1943, s. 117–120.
- Marichal R., *La construction de Sainte-Sophie de Constantinople dans l'anonyme grec (X^e siècle?) et les versions vieux-russes*, Bsl 21, 1960, s. 238–259.
- Marini Clarelli M.V., *Personificazioni, metafore e allegorie nell'arte paleologa*, [in:] *L'arte di Bisanzio e l'Italia al tempo del Paleologi 1261–1453*, ed. A. Iacobi, M. della Valle, Roma 1999, s. 55–67.
- Martens-Czarnecka M., *Les éléments décoratifs sur les peintures de la Cathédrale de Faras*, Warszawa 1982.
- Martens-Czarnecka M., *Malowidła z Dongoli*, [in:] *Polskie wykopaliska w Starej Dongoli. 45 lat współpracy archeologicznej z Sudanem*, red. S. Jakobielski, Warszawa 2006, s. 33–48.
- Martens-Czarnecka M., *The Wall Paintings from the Monastery on Kom H in Dongola*, Warszawa 2011.

- Martens-Czarnecka M., *Wall Paintings discovered in Old Dongola*, [in:] *Dongola-Studien: 35 Jahre polnischer Forschungen im Zentrum des makuritischen Reiches*, ed. S. Jakobielski, P.O. Schulz, Warszawa 2001, s. 253–284.
- Maslencyn S.I., *Jaroslavskaja ikonopis'*, Moskva 1983.
- Mathews T.F., *The Cash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton–Oxford 2003.
- Mavrodinov N., *Starobălgarskoto izkustvo XI–XIII v.*, Sofija 1966.
- Mavrodinova L.I., *Stennata živopis v Bălgarija do kraja na XIV v.*, Sofija 1995.
- Mazurczak U.M., *Motywy inspiracji w średniowiecznych wizerunkach ewangelistów*, Lublin 1992.
- Mazurkiewicz R., *Deesis. Idea wstawienictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*, Kraków 2012.
- McGinn B., McGinn P.F., *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2008.
- McVey K.E., *The domed church as microcosm: literary roots of an architectural symbol*, DOP 37, 1983, s. 91–121.
- Meyendorff J., *L'iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition byzantine*, CAR 10, 1959, s. 259–277.
- Meyendorff J., *O vizantijskom isichazme i ego roli v kulturnom i istoričeskom razvittii Vostočnoj Evropy v XIV v.*, TODL 29, 1974, s. 291–305.
- Meyendorff J., *Tema „Premudrosti” v vostočnoevropejskoj srednevekovoj kulturne i ee nasledie*, [in:] *Literatura i iskusstvo v sisteme kulturny*, red. B.B. Piotrovskij, Moskva 1988, s. 244–252.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- Meyendorff J., *Wisdom–Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme*, DOP 41, 1987, s. 391–401.
- Meyendorff J., *Žizn' i trudy svjatitelja Grigorija Palamy. Vvedenie v izučenie*, Sankt-Peterburg 1997.
- Mijatov K., *Arhitekturatata na srednovekovna Bălgarija*, Sofija 1965.
- Mijović P., *Carska ikonografija u srpskoj srednjovekovnoj umetnosti II*, Star 22, 1971, s. 67–92.
- Miljković-Peppek P., *Deloto na zografite Michailo i Eutihij*, Skopje 1967.

- Millet G., *La peinture du Moyen Âge en Yougoslavie (Serbie, Macédoine et Monténégro)*, vol. III, Paris 1962; vol. IV, Paris 1969.
- Mil'kov V., Poljanskij S., *Paleja Tolkovaja: redakcija, sostav, religiozno-filosofskoe i ènciklopedičeskoe značenje pamjatnika*, [in:] *Paleja Tolkovaja*, red. A. Kamčatnov, Moskva 2002, s. 604–631.
- Minczew G., *Starotestamentowe teksty pseudokanoniczne w południowosłowiańskiej tradycji rękopiśmiennej*, [in:] *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian Południowych*, red. G. Minczew, M. Skowronek, Kraków 2006, s. XVII–XLII.
- Mirković L., *Da li se freske Markova Manastira mogu tumačiti žitijem sv. Vasilija Novoga*, *Star* 12, 1961, s. 77–90.
- Misiarczyk L., *Midraszyczne korzenie chrystologicznej interpretacji Prz 8, 22 w „Dialogu” Justyna Męczennika*, *CT* 70, 2000, s. 93–107.
- Moeller H.R., *Wisdom Motifs and John's Gospel*, *BETS* 6, 1963, s. 92–100.
- Moore M.S., „Wise Women” or Wisdom Woman? *A Biblical Study of Women's Roles*, *ResQ* 35, 1993, s. 147–158.
- Mouriki D., *The Mosaics of Nea Moni on Chios*, Athens 1985.
- Murphy R.E., *Assumptions and Problems in Old Testament Research*, *CBQ* 29, 1967, s. 101–112.
- Murphy R.E., *The Personification of Wisdom*, [in:] *Wisdom in Ancient Israel. Essays in honour of J. A. Emerton*, ed. J. Day, R.P. Gordon, H.G.M. Williamson, Cambridge 1995, s. 222–233.
- Murphy R.E., *Wisdom and Creation*, *JBL* 104, 1985, s. 3–11.
- Murphy R.E., *Wisdom and Eros in Proverbs 1–9*, *CBQ* 50, 1988, s. 600–603.
- Murphy R.E., *Wisdom's Song: Proverbs 1:20–33*, *CBQ* 48, 1986, s. 456–460.
- Musin A., *Russian Medieval Culture as an „Area of Preservation” of the Byzantine Civilization*, [in:] *Towards Rewriting? New Approaches to Byzantine Archaeology and Art. Proceedings of the Symposium on Byzantine Art and Archaeology. Cracow, September 8–10, 2008*, ed. P.Ł. Grotowski, S. Skrzyniarz, Warsaw 2010, s. 11–44.
- Muzej Drevnerusskogo Iskusstva imeni Andreja Rubleva*, red. A.A. Saltykov, Leningrad 1989.
- Nash J.F., *Sophia: the Gnostic Heritage*, *EQ* 5, 2009, s. 29–39.
- Naumow A., *Sofiologia w Akatyscie ku czci Bogurodzicy*, *SOR* 47, 1998, s. 365–370.

- Nersesjan L., *Otkrovenie Premudrosti*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka ruskoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Lifšic, G.V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 304–307.
- der Nersessian S., *Apse and New Testament Manuscript at Dumbarton Oaks*, DOP 19, 1965, s. 155–183.
- der Nersessian S., *Note sur quelques images se rattachant au thème du Christ–Ange*, CAr 13, 1962, s. 209–216.
- der Nersessian S., *Program and Iconography of the Frescoes of the Parecclesion*, [in:] *The Kariye Djami*, vol. IV, *Studies in the Art of the Kariye Djami and Its Intellectual Background*, ed. P.A. Underwood, London 1975, s. 303–349.
- Nesterova O.E., *Sofija – Premudrost'*, [in:] *Mify narodov mira*, red. S.A. Tokarev, t. II, Moskva 1992, s. 464–465.
- Nikitenko N.N., *Rus' i Vizantija v monumental'nom komplekse Sofii Kievskoj. Istoričeskaja problematika*, Kiev 2004.
- Nikitenko N.N., *Svjataja Sofija Kievskaja*, Kiev 2008.
- Nikolaeva T.V., *Drevnerusskaja živopis' Zagorskogo muzeja*, Moskva 1977.
- Nikolajević I., *Images votives de Salone et de Dyrrachium*, ZRVI 19, 1980, s. 59–70.
- Nikolova B., *Pravoslavnite cārki prez bālgarskoto Srednovekovie (IX–XIV)*, Sofija 2002.
- Nikolova S., *Za naj-starija bālgarski srednovekoven rākopis na Starija Zavet*, SbL 28/29, 1994, s. 110–118.
- Nikol'skij A., *Sofija Premudrost' Božija. Novgorodskaja redakcija ikony i služba Sv. Sofii*, Sankt-Peterburg 1905.
- Nikol'skij N., *O literaturnych trudach mitropolita Klimenta Smoljatiča, pisatelja XII v.*, Sankt-Peterburg 1892.
- Novgorod Icons 12th–17th century*, ed. D. Likhachov, Leningrad 1980.
- Ochotina-Linc N.A., *Rukopisnoe nasledie Valaamskogo monastyrja XV–načala XVII vv.*, TODL 49, 1996, s. 440–470.
- Onasch K., Schnieper A., *Ikony. Fakty i legendy*, tłum. Z. Szanter, Warszawa 2002.
- Orlova M.A., *Naružnye rospisi srednevekovyh chramov. Vizantija. Balkany. Drevnjaja Rus'*, Moskva 2002.

- Ostašenko E., *Presvjataja Troica – Predvečnyj Sovet i Božestvennaja Premudrost'*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka ruskoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Liščic, G.V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 36–40.
- Ostašenko E., *Sofija Premudrost' Božija*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka ruskoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Liščic, G.V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 40–42.
- Osterrieder M., *Das Land der Heiligen Sophia: das Auftauchen des Sophia-motivs in der Kultur der Ostslaven*, WSA 50, 2002, s. 5–62.
- Ozoline N., *La symbolique cosmique du temple Chrétien selon la mystagogie de saint Maxime le Confesseur*, [in:] *Liturgija, arhitektura i iskusstvo vizantijskogo mira*, red. K.K. Akent'ev, Sankt-Peterburg 1995, s. 30–38.
- Palmer A., *The inauguration anthem of Hagia Sophia in Edessa: a new edition and translation with historical and architectural notes and a comparison with a contemporary Constantinopolitan kontakion*, BMGS 12, 1988, s. 117–167.
- Panajotova D., *Bolgarskaja monumental'naja živopis' XIV veka*, Sofija 1966.
- Panić D., Babić G., *Bogorodica Ljeviška*, Beograd 1988.
- Paprocki H., *Święta Mądrość*, PrPr 12, 1996, s. 16–17.
- Parani M.G., *Fabrics and Clothing*, [in:] *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, ed. E. Jeffreys, J. Haldon, R. Cormack, New York 2008, s. 407–420.
- Parani M.G., *Reconstructing the Reality of Image. Byzantine Material Culture and Religious Iconography (11th–15th Centuries)*, Leiden–Boston 2003.
- Paskaleva K., *Sveti Joan Bogoslov i Premädrostta Božija*, [in:] eadem, „*V načaloto be slovoto?*”. *Sbornik statii i studii 1967–2011 g.*, Sofija 2011, s. 469–490, 620–626.
- Pelekanidis S.M., Christou P.C., Tsioumis C., Kadas S.N., *The Treasures of Mount Athos. Illuminated Manuscripts*, vol. I, Athens 1974; vol. II, Athens 1975.
- Peno Z., *Christološki značaj predstave Premudrosti u crkvi Svete Sofije u Ochridu*, [in:] *Byzantine World in the Balkans*, ed. B. Kršmanović, Lj. Maksimović, R. Radić, vol. I, Belgrade 2012, s. 137–144.
- Perkins P., *Jesus: God's Wisdom*, WWO 7, 1987, s. 273–280.
- Petković S., *The Patriarchate of Peć*, Belgrade 2009.
- Petković V.R., *La peinture Serbe du Moyen Âge*, vol. I, Belgrad 1930.

- Petrov V.V., *Maksim Ispovednik. Ontologija i metod v vizantijskoj filosofii VII v.*, Moskva 2007.
- Petrović R.D., *Slikarstvo kupole manastira Nove Pavlice*, S.RZZSK 24, 1992, s. 193–215.
- Pežemskij D.V., *Archeologičeskij oblik „večevych” ploščadej Velikogo Novgoroda*, [in:] *Spory o novgorodskom veče. Meždisciplinarnyj dialog. Materialy „kruglogo stola”. Evropejskij universitet v Sankt-Peterburge. 20 IX 2010 g.*, red. M.M. Krom, Sankt-Peterburg 2012, s. 162–185.
- Pieśń o niebieskiej księdze. Antologia rosyjskiej ludowej poezji religijnej*, red. R. Łużny, Warszawa 1990.
- Pijon J., Machowski M., *Wczesnochrześcijańska sztuka Syrii i Palestyny*, [in:] *Sztuka świata*, red. P. de Palol, J. Pijon, t. III, Warszawa 1993, s. 49–59.
- Piltz E., *A Portrait of a Palaiologan Emperor*, VV 55, 1998, s. 222–226.
- Piltz E., *Trois sakkoi byzantins. Analyse iconographique*, Stockholm 1976.
- Pivovarova N., *Premudrost' i Cerkov'*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka ruskoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Lifšic, G.V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 324–325.
- Plešanova I.I., *Dva reznych obrazka v sobranii Russkogo Muzeja*, PK.NO, 1979/1980, s. 209–217.
- Pljuchanova M., *Sjužety i simvolj Moskovskogo carstva*, Sankt-Peterburg 1995.
- Podskalsky G., *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988–1237)*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2000.
- Pokrovskij N.V., *Drevnosti Kostromskogo Ipaťevskogo monastyrja*, VAI 4, 1885, s. 1–34.
- Pokrovskij N.V., *Evangelie v pamjatnikach ikonografii preimuščestvenno vizantijskich i russkich*, Moskva 2001.
- Poniży B., *Księga Mądrości o Bogu*, Poznań 2008.
- Poniży B., *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Poznań 2000.
- Poniży B., *Ku osobowej mądrości w literaturze Starego Testamentu*, PST 20, 2006, s. 27–40.
- Poniży B., *Logos w Księdze Mądrości (18, 14–16) między personifikacją a teologizacją*, ZNKUL 40, 1997, s. 75–92.

- Poniży B., *Mądrość Salomona – ΣΟΦΙΑ ΣΑΛΩΜΩΝΟΣ księgą spotkania. Judaizm i hellenizm w Księdze Mądrości*, [in:] *Biblia w kulturze. Materiały sesji zorganizowanej przez Katedrę Filologii Polskiej WSP w Słupsku i Wyższe Seminarium Duchowne w Koszalinie*, red. S. R z e p c z y ń s k i, Słupsk 1996, s. 7–20.
- Poniży B., *Mądrość uosobiona w Syr 24 i w Księdze Mądrości*, [in:] *Mistrz i uczeń w tradycji biblijnej. Autorytet mistrza*, red. A.S. J a s i ń s k i, W.J. S z t y k, Katowice 2008, s. 38–58.
- Poniży B., *Wykład pochwalny charakterystyki Mądrości (Mdr 7, 22b–8, 1)*, TST 23, 2004, s. 25–41.
- Popov G.V., *Carskie vrata. Levaja stvorka*, [in:] *Sofija Premudrost' Bożija. Wystavka russoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. P o p o v a, G.V. P o p o v, L.I. L i f š i c, G.V. S i d o r e n k o, Moskva 2000, s. 280.
- Popov G.V., *Periodizacija rusko-balkanskich svjazej XV v. (po materialam živopisi i miniatjury)*, [in:] *Slavjanskie kul'tury i Balkany (Les cultures slaves et les Balkans)*, t. I, (IX–XVIII vv.), red. N. T o d o r o v, V. T y p k o v a - Z a i m o v a, Sofija 1978, s. 277–289.
- Popov G.V., Ryndina A.V., *Živopis' i prikladnoe iskusstvo Tveri XIV–XVI v.*, Moskva 1979.
- Popova O.S., *Altrussische Buchmalerei 11. bis Anfang 16. Jahrhundert*, Leningrad 1984.
- Popova O.S., *Il volto di Cristo nell' arte bizantina*, [in:] *Sophia. La Sapienza di Dio*, ed. G.C. A z z a r o, P. A z z a r o, Milano 1999, s. 19–30.
- Popova O.S., *Izobrazitel'noe iskusstvo*, [in:] *Kul'tura Vizantii. IV – pervaja polovina VII v.*, red. Z.V. U d a l ' c o v a, Moskva 1984, s. 546–572.
- Popova O.S., *Les miniatures russes du XI^e au XV^e siècle*, Leningrad 1975.
- Popova O.S., *Novgorodskie miniatjury i vtoroe južnoslavjanskoe vlijanie*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo. Chudožestvennaja kul'tura Novgoroda*, red. V.N. L a z a r e v, V.V. K o s t o č k i n, O.I. P o d o b e d o v a, Moskva 1968, s. 179–200.
- Popova O.S., *Obraz Christa v vizantijskom iskusstve*, [in:] *Sofija Premudrost' Bożija. Wystavka russoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. P o p o v a, G.V. P o p o v, L.I. L i f š i c, G.V. S i d o r e n k o, Moskva 2000, s. 18–28.
- Popova O.S., *Russian Illuminated Manuscripts*, London 1984.

- Porfiridov N.G., *Drevnij Novgorod. Očerki iz istorii ruskoj kul'tury XI–XV vv.*, Moskva 1947.
- Potocki S., *Mądrość a życie ludzkie w ujęciu Księgi Przysłów*, PreCh 1 1987/1988, s. 107–112.
- Potocki S., *Personifikacja Mądrości*, [in:] *Księga Przysłów*, red. S. Potocki, Poznań 2008, s. 246–250.
- Potocki S., *Rady Mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu*, Lublin 1993.
- Potocki S., *Układ literacki Prz 1–9*, RTK 18, 1971, s. 51–83.
- Potocki S., *Uosobienia Mądrości w Księdze Przysłów (rozdz. 1–9)*, CT 41, 1971, s. 45–58.
- Potocki S., *Wstęp historyczno-krytyczny*, [in:] *Księga Przysłów*, red. S. Potocki, Poznań 2008, s. 27–55.
- Povesti i skazanja Drevnej Rusi. Pamjatniki literatury XI–XVII vv. v izbrannyh perevodach. Izbornik*, red. D.S. Lichacev, Moskva–Sankt-Peterburg 2001.
- Praškov L., *Chreleva bašnija Rił'skogo monastyrja i ee stenopis'*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo. Zarubežnye svjazi*, Moskva 1975, s. 147–171.
- Praškov L., *Chreľ ovata kula: istorija, arhitektura, živopis*, Sofija 1973.
- Pratt R.L., *The Wisdom of the Gospel. 1 Corinthians 1:18–2:5*, IIM 3, 2001, s. 16–28.
- Pravoslavnaja ikona*, red. N.L. Volkovskij, Sankt-Peterburg 2005.
- Pripačkin I.A., *Ikono grafija Gospoda Isusa Christa*, Moskva 2001.
- Prochorov G.M., *Isichazm i obščestvennaja mysl' v Vostočnoj Evrope v XIV v.*, [in:] idem, *Rus' i Vizantija v èpochu Kulikovskoj bitvy. Staťi*, Sankt-Peterburg 2000, s. 44–95.
- Prochorov G.M., *K istorii liturgičeskoj poëzii: gimny i molitvy patriarcha Filofeja Kokkina*, TODL 27, 1972, s. 120–149.
- Prochorov G.M., *Korpus sočinenij s imenem Dionisija Areopagita v drevne-ruskoj literature. Problemy i zadači izučenija*, TODL 31, 1976, s. 351–361.
- Prochorov G.M., *Poslanie Titu-ierarchu Dionisija Areopagita v slavjanskom perevode i ikono grafija „Premudrost' sozda sebe dom”*, TODL 38, 1985, s. 18–41.
- Prochorov G.M., *Sočinenija Dionisija Areopagita v slavjanskoj rukopisnoj tradicii (kodikologičeskie nabljudenija)*, [in:] *Russkaja i armjanskaja srednevekovnye literatury*, Leningrad 1982, s. 80–94.

- Procopiou A., *La question macedonienne dans la peinture byzantine*, Athènes 1962.
- Protokoly seminarov otca Sergija Bulgakova o Sofii, Premudrosti Božiej, red. V.A. Zander, [in:] *Bratstvo svjatoj Sofii. Materialy i dokumenty 1923–1939*, red. N.A. Struve, Moskva–Pariž 2000, s. 113–143.
- Pskov. Art Treasures and Architectural Monuments 12th–17th centuries*, ed. S. Yamshchikov, Leningrad 1978.
- Puchova T.F., *Duchovnye stichi o Egorii Chrabrom, zapisannye v Voronežskom krae v XIX–XXI vv. (po materialam fołklornogo archiva kafedry teorii literatury i fołklora VGU i Archiva Russkogo Geografičeskogo obščestva)*, [in:] *Duchovnye stichi Voronežskogo kraja*, red. T.F. Puchova, T.V. Manukovskaja, A.A. Černobaevaja, Voronež 2011, s. 7–13.
- Pucko V., *Reznaja derevjannaja ikona pinskogo knjazja*, GBr 23, 2008.
- Radojčić S., *Freska pokajanja Davidovog u ochridskoj sv. Sofiji*, [in:] *idem, Tekstovi i freske*, Novi Sad 1965, s. 128–135.
- Radojčić S., *Freske Markovog Manastira i život sv. Vasilija Novog*, ZRVI 4, 1956, s. 215–227.
- Radojčić S., *Likovi inspirisanich*, [in:] *idem, Tekstovi i freske*, Novi Sad 1965, s. 9–22.
- Radojčić S., *O Trpezi Premudrosti u srpskoj književnosti i umetnosti od ranog XIII do ranog XIX v.*, [in:] *idem, Odabrani članci i studije 1933–1978*, Beograd–Novi Sad 1982, s. 223–229.
- Radojčić S., *Prilozi za istoriju najstarijeg ochridskog slikarstva*, [in:] *idem, Odabrani članci i studije 1933–1978*, Beograd–Novi Sad 1982, s. 109–127.
- Radojčić S., *Staro srpsko slikarstvo*, Beograd 1966.
- Radojčić S., *La table de la Sagesse dans la literature et l'art serbes*, ZRVI 16, 1975, s. 215–224.
- Radojčić S., *Uloga antike u starom srpskom slikarstvu*, [in:] *idem, Odabrani članci i studije 1933–1978*, Beograd–Novi Sad 1982, s. 65–73.
- Radojčić S., *Umetnički spomenici manastira Chilandara*, ZRVI 3, 1955, s. 163–192.
- Radojčić S., *Zografî. O teoriji slike i slikarskog stvaranja u našoj staroj umetnosti*, [in:] *idem, Odabrani članci i studije 1933–1978*, Beograd–Novi Sad 1982, s. 81–96.
- Rajkov G.P., *Sofijskij sobor Velikogo Novgoroda*, Sankt-Peterburg 2007.
- Reese J.M., *Plan and Structure in the Book of Wisdom*, CBQ 27, 1965, s. 391–399.

- Ribarova Z., Chauptova Z., *Grigorovičev parimejnik. Tekst so kritički aparat*, Skopje 1998.
- Ristić V., *Novootkrivene freske u crkvi Sv. Bogorodice manastira Naupare*, S.RZZSK 26, 1994, s. 131–149.
- Rjabov O.V., *Russkaja filosofija ženstvennosti (XI–XX vv.)*, Ivanovo 1999.
- Rodley L., *Cave monasteries of Byzantine Cappadocia*, Cambridge 2010.
- Romaniuk K., *Wstęp historyczno-krytyczny*, [in:] *Księga Mądrości*, red. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1969, s. 15–81.
- Rossijskoe zakonodatel'stvo X–XX vv.*, red. O.I. Čistjakov, t. I, *Zakonodatel'stvo Drevnej Rusi*, red. V.T. Pašuto, Moskva 1984.
- Rozanova N.V., *Rostovo-suzdał'skaja živopis' XII–XVI vv.*, Moskva 1970.
- Rozanova S.S., *Transformacija obraza Sofii v drevnerusskoj kul'ture: ot archetipa k konceptu. Avtoreferat dissertacii na soiskanie učnoj stepeni kandidata filosofovskih nauk*, Sankt-Peterburg 2010.
- Różycka-Bryzek A., *Hagia Sophia*, [in:] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 193–195.
- Rudolph K., *Gnostycka kosmologia i kosmogonia*, Nom 2, 1992, s. 5–24.
- Rudolph K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995.
- Ruether R.R., *Goddesses and the Divine Feminine. A Western Religious History*, Berkeley–Los Angeles–London 2005.
- Sarab'janov V., „Sujatiteli – istočniki Premudrosti” vo freskach Spaso-Preobraženskoj cerkvi Evfrosin'eva monastyrja v Polocke, PI 43,1, 2010, s. 12–17.
- Sarab'janov V.D., Smirnova È.S., *Istorija drevnerusskoj živopisi*, Moskva 2007.
- Schapiro M., *Notes on Castelseprio*, [in:] *idem, Late Antique, Early Christian and Medieval Art. Selected Papers*, New York 1979, s. 115–130.
- Schroer S., *Die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit*, [in:] *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, ed. W. Dietrich, M.A. Klopfenstein, Freiburg 1994, s. 543–557.
- Schroer S., *Wisdom Has Built Her House. Studies on the Figure of Sophia in the Bible*, Collegeville 2000.

- Schultz R.L., *Unity or Diversity in Wisdom Theology? A Canonical and Covenantal Perspective*, TB 48, 1997, s. 271–306.
- Scott R.B.Y., *The Study of the Wisdom Literature*, Int 24, 1970, s. 20–45.
- Scott R.B.Y., *Wisdom in Creation: the *āmôn* of Proverbs VIII 30*, VT 10, 1960, s. 213–223.
- Sidorova T.A., *Volotovskaja freska „Premudrost’ sozda sebe dom” i ee otnošenje k novgorodskoj eresi strigołnikov v XIV v.*, TODL 26, 1971, s. 212–231.
- Simić G., Todorović D., Brmbolić M., Zarić R., *Manastir Resava*, Beograd 2011.
- Sebesta J., *Ikona Bożej Mądrości – Sedes Sapientiae. Boska Sofia w nauczaniu i ikonografii chrześcijańskiej*, SEI 13, 2011, s. 431–450.
- Seibt W., Zarnitz M.L., *Das Byzantinische Bleisiegel als Kunstwerk. Katalog zur Ausstellung*, Wien 1997.
- Semoglou A., *La théophanie de Latôme et les exercices d’interprétations artistiques durant les „renaissances” byzantines. Les nouveaux signifiants de (la vision de) Dieu*, [in:] *Bizancjum a renesansy. Dialog kultur, dziedzictwo antyku. Tradycja i współczesność*, red. M. Janocha, A. Sulikowska, I. Tatárova, Warszawa 2012, s. 231–239.
- Sielicki F., *Biblia w najstarszej kronice ruskiej Powieść minionych lat*, ZNKUL 27, 1984, s. 3–12.
- Sinkević I., *The Church of St. Panteleimon at Nerezi. Architecture, Programme, Patronage*, Wiesbaden 2000.
- Sinnott A.M., *The Personification of Wisdom*, Ashgate 2005.
- Skehan P.W., *Structures in Poems on Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24*, CBQ 41, 1979, s. 365–379.
- Slavova T., *Rannata prevodna i originalna bälgarska literatura: žanrov i tematičen obchvat. Biblejski prevodi*, [in:] *Istorija na bälgarskata srednovekovna literatura*, red. A. Miltenova, Sofija 2008, s. 93–103.
- Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1990.
- Smirnova E., *Fonti della Sapienza. Le miniature di Novgorod del XV secolo*, Milano 1996.
- Smirnova È.S., *Licevye rukopisi Velikogo Novgoroda XV v.*, Moskva 1994.

- Smirnova È.S., *Miniatury dvuch novgorodskich rukopisej*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo. Rukopisnaja kniga*, red. O.I. Podobedova, Moskva 1983, s. 180–203.
- Smirnova E., *Moskauer Ikonen des 14. bis 17. Jahrhunderts*, Leningrad 1989.
- Smirnova È.S., *Očerki istorii novgorodskoj ikonopisi XV v.*, [in:] *Živopis' Velikogo Novgoroda XV v.*, red. È.S. Smirnova, V.K. Laurina, È.A. Gordienko, Moskva 1982, s. 16–142.
- Smith M.S., *God Male and Female in the Old Testament: Yahweh and his „Asherah”*, TS 48, 1987, s. 333–340.
- Smith M.S., *Yahweh and Other Deities in Ancient Israel: Observations on Old Problems and Recent Trends*, [in:] *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, ed. W. Dietrich, M.A. Klopfenstein, Freiburg 1994, s. 197–227.
- Smolčić-Makuljević S., *Manastir Treskavac u 15. veku i program zidnog slikarstva naosa crkve Bogorodičinog Uspenja*, ZMSLU 37, 2009, s. 43–79.
- Smorąg-Różycka M., *Bizantijskie miniatury rysunkowe w dobie renesansu macedońskiego: czy tylko odnowienie tradycji antycznej?*, [in:] *Disegno – rysunek u źródeł sztuki nowożytnej*, red. T.J. Żuchowski, S. Dudzik, Toruń 2001, s. 35–51.
- Smyskowska E., *Sofia*, [in:] eadem, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2008, s. 72–73.
- Snaitch J.G., *Ecclesiasticus: a Tract for the Times*, [in:] *Wisdom in Ancient Israel. Essays in honour of J. A. Emerton*, ed. J. Day, R.P. Gordon, H.G.M. Williamson, Cambridge 1995, s. 170–181.
- Sneed M., „White Trash” Wisdom: Proverbs 9 Deconstructed, JHebS 7, 2007, s. 2–10.
- Sorokatyj V., *Knižnaja miniaturjura. Evangelist Mark*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka ruskoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Lifšic, G.V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 284.
- Spasitelna kniga. Grăckijat original na Simeonovija sbornik. Kniga, proizchoždašča i săstavena ot različni reči i dušepolezni razkazi, narečena „Spasitelna”*, red. P. Janeva, S. Ivanov, Sofija 2008.
- Spiteris Y., *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas*, tłum. B. Widła, Warszawa 2006.
- Stančev K., *Koncepcijata na Pseudo-Dionisij Areopagit za obraznoto poznanie i nejnoto razprostranenie v srednovekovna Bălgarija*, SBL 3, 1978, s. 62–76.
- Staroslavjanskij slovar' po rukopisjam X–XI vv.*, Moskva 1994.

- Ștefănescu I.D., *L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient*, Bruxelles 1936.
- Steinmann A.E., *Proverbs 1–9 as a Solomonic Composition*, JETS 43, 2000, s. 659–674.
- Stępień T., *Osoba i pisma Pseudo-Dionizego Areopagity*, [in:] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, red. M. Dziewiska, Kraków 2005, s. 7–14.
- Story C.I.K., *The Book of Proverbs and Northwest Semitic Literature*, JBL 64, 1945, s. 319–337.
- Strękowski S., *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy teologii trynitarniej i antropologii w „Homiliach” do „Pieśni nad Pieśniami”*, Kraków 2006.
- Strub-Roessler O.H., *Die Hagia Sophia, die Kirche der Göttlichen Weisheit. Eine generelle Untersuchung ihrer Konstruktion*, BZ 42, 1942, s. 158–177.
- Strzygowski J., *Die Miniaturen des Serbischen Psalters der Königl. Hof- und Staatsbibliothek in München*, Vienna 1906.
- Stylianou A., Stylianou J.A., *The Painted Churches of Cyprus. Treasures of Byzantine Art*, Nicosia 1997.
- Sulikowska-Gąska A., *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Warszawa 2007.
- Svirin A.N., *Iskusstvo knigi Drevnej Rusi XI–XVII vv.*, Moskva 1964.
- Szram M., *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesesa*, Lublin 1997.
- Szram M., *Obrazowe terminy biblijne w funkcji alegorii Chrystusa – Mądrości Bożej w pismach Orygenesesa*, [in:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 1998, s. 117–143.
- Święte niewiasty. Mały leksykon hagiograficzny*, red. J. Charkiewicz, Hajnówka 2001.
- Šalina I., *Bogorodica – Dom i Chram Premudrosti*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka ruskoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Lifšic, G.V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 136–141.
- Šalina I., *Domostroitel'stvo Christa – Sofii – osuščestvlenie plana spasenija*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka ruskoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Lifšic, G.V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 80–85.

- Šalina I., *Sofija Premudrost' Božija*, [in:] *Sofija Premudrost' Božija. Vystavka russkoj ikonopisi XIII–XIX vv. iz sobranij muzeev Rossii*, red. O.S. Popova, G.V. Popov, L.I. Lifšic, G.V. Sidorenko, Moskva 2000, s. 74–75.
- Ščapov Ja.N., *Knjažeskie ustavy i cerkov' v Drevnej Rusi XI–XIV vv.*, Moskva 1972.
- Ščapova Ju.L., *Novyj vzgljad na dve novgorodskie nachodki (Venecijskoe steklo v Novgorode)*, [in:] *Istorija i kul'tura drevnerusskogo goroda*, red. G.A. Fedorov-Davydov, Moskva 1989, s. 82–88.
- Ščepkina M.V., *Minijatury Chludovskoj Psaltyri. Grečeskij illjustrirovannyj kodeks IX v.*, Moskva 1977.
- Špidlik T., *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2005.
- Špidlik T., *Sofiologia*, [in:] idem, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 393–421.
- Špidlik T., *Zmierzając ku teologii sofiologicznej*, [in:] *Chrześcijańska tożsamość Europy. Dwa płuca*, red. idem, tłum. L. Rodziewicz - Doktor, Kraków 2007, s. 91–137.
- Štender G.M., *Kompozicionnye osobennosti trech drevnerusskich Sofijskich soborov v ich svjazi s liturgiej*, Bro 1, 1995 s. 298–302.
- Štender G.M., Sivak S.I., *Architektura inter'era novgorodskogo Sofijskogo sobora i nekotorye voprosy bogosluženija*, Bro 1, 1995, s. 288–297.
- Tarasov O.Ju., *Ikona i blagočestie. Očerki ikonnogo dela v imperatorskoj Rossii*, Moskva 1995.
- Tatić-Đurić M., *Premudrost uz jevanđelistu u Resavi*, [in:] eadem, *Studije o Christu*, Beograd 2011, s. 74–91.
- Tenace M., *Le sens des représentations de la Sophia comme ange dans la tradition orthodoxe russe. Un pont entre teologie, philosophie et art*, JEasCS 59, 2007, s. 261–280.
- Teteriatnikov N.B., *Mosaics of Hagia Sophia, Istanbul. The Fossati Restoration and the Work of the Byzantine Institute*, Washington 1998.
- Teteriatnikov N.B., *The Image of the Virgin Zoodochos Pege: Two Questions Concerning its Origin*, [in:] *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, red. M. Vasilaiki, Ashgate 2004, s. 225–233.
- Tjaželov V., Sopocinskij O., *Malaja istorija iskusstv. Iskusstvo srednich vekov. Vizantija. Armenija i Gruzija. Bolgarija i Serbija. Drevnjaja Rus'. Ukraina i Belorussija*, Moskva 1975.

- To dić B., *Archiepiskop Lav – tvorac ikonografskog programa fresaka u Svetoj Sofiji Ochridskoj*, [in:] *Byzantine World in the Balkans*, ed. B. Krsmanović, Lj. Maksimović, R. Rađić, vol. I, Belgrade 2012, s. 119–136.
- To dić B., *Gračanica. Slikarstvo*, Priština 1999.
- To dić B., *Serbian Medieval Painting. The Age of King Milutin*, Belgrade 1999.
- To dić B., *Staro Nagoričino*, Beograd 1993.
- To dić B., *Tradition et innovations dans le programme et l'iconographie des fresques de Dečani*, [in:] *Dečani et l'art Byzantin au milieu du XIV^e siècle. A l'occasion de la celebration de 650 ans du monastere de Dečani. Septembre 1985*, ed. V.J. Djurić, Beograd 1989, s. 251–271.
- Tradigo A., *Ikony i święci prawosławni*, tłum. E. Maciszewska, Warszawa 2011.
- Tribble P., *Wisdom Builds a Poem. The Architecture of Proverbs 1:20–33*, JBL 94, 1975, s. 509–518.
- Trofimova M.K., *Pervyj pokajannyj gimn Sofii. Iz gnostičeskoj interpretacii*, VDI 4, 1990, s. 105–117.
- Trubeckoj S.N., *O svjatoj Sofii, Premudrosti Božiej*, VFi 48.9, 1995, s. 120–168.
- Tsamakda V., *Darstellungen der Hagia Sophia bzw. der Weisheit Gottes in der kretischen Wandmalerei*, BZ 101, 2008, s. 209–230.
- Tulupov V., *Rus' Novgorodskaja*, Moskva 2009.
- Turilov A.A., *K voprosu o datirovke rospisi chrama Uspenija na Volotovom Pole i proischoždenii masterov fresok cerkvi Spasa na Kovaleve (po dannym paleografii*, [in:] *V poiskach utračennoj Vizantii. Kul'tura srednevekovogo Novgoroda i Drevnej Rusi kak istočnik dlja sinchronno-stadial'noj rekonstrukcii vizantijskoj civilizacii IX–XV vv.*, red. D.E. Afinogenov, A.E. Musin, E.V. Toropova, Sankt-Peterburg–Velikij Novgorod 2007, s. 53–56.
- Turilov A.A., *Majskaja pamjat' osvjaščenija Sofii Kievskoj (952 g.): popytka interpretacii izvestija*, [in:] *Stanovlenie slavjanskogo mira i Vizantija v epochu rannego srednevekov'ja*, red. G.G. Litavrin, Moskva 2001, s. 110–111.
- Turkiel J., *Przewodniki po Księdze Syracha – αὐτός, ὁ, σὺ, τίς, τίμη (Syr 1–10)*, Słupsk 2005.
- Tvorogov O.V., *Drevnerusskaja knižnost' XI–XIV vv. Katalog pamjatnikov*, TODL 56, 2004, s. 3–45.

- Tvorogov O.V., *Izbornik 1073 g.*, [in:] *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi (XI – pervaja polovina XIV v.)*, red. D.S. Lichachev, Leningrad 1987, s. 194–196.
- Tvorogov O.V., *Kliment Smoljatič*, [in:] *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi (XI – pervaja polovina XIV v.)*, red. D.S. Lichachev, Leningrad 1987, s. 227–228.
- Tvorogov O.V., *Paleja Tolkovaja*, [in:] *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi (XI – pervaja polovina XIV v.)*, red. D.S. Lichachev, Leningrad 1987, s. 285–288.
- Tysiāc lat ikony bulgarskiej IX–XIX w. Katalog wystawy ze zbiorów bulgarskich*, red. L. Praszko, Warszawa 1978.
- Udal'cova Z.V., *Razvitie istoričeskoj mysli*, [in:] *Kul'tura Vizantii. IV – pervaja polovina VII v.*, red. Z.V. Udal'cova, Moskva 1984, s. 119–271.
- Uspienski L., *Teologia ikony*, tłum. B. Dąb-Kalinowska, Poznań 1993.
- Uvarov A., *Reznaja ikona „Premudrost' sozda sebe dom”, prinadležavšaja pinskomu knjazju Feodoru Ivanoviču Jaroslaviču, 1499–1522*, Moskva 1867.
- Vaganova N.A., *S.N. Bulgakov – „vizantijskij gumanist” XX v. (ikonografija Sofii Premudrosti i softologija S.N. Bulgakova)*, VPSTBI 2, 2004, s. 191–232.
- Vaklinov S., *Formiranje na starobalgarskata kultura. VI–XI v.*, Sofija 1977.
- Valentin R., *Immortality in the Book of Wisdom in the Context of the Overlapping Worlds*, SUBB.TCL 55, 2010, s. 85–99.
- Vašica J., *Literární památky epochy Velkomoravské 863–885*, Praha 1966.
- Vawter B., *Prov 8:22: Wisdom and Creation*, JBL 99, 1980, s. 205–216.
- Velev I., *Srednovekovni kniževni antologii. Rakopisnite antologiski zbornici vo makedonskata kniževna tradicija*, Skopje 2000.
- Vikan G., *Sacred Image, Sacred Power*, [in:] *Late Antique and Medieval Art of the Mediterranean World*, ed. E.R. Hoffman, Malden–Oxford 2007, s. 135–146.
- Volodina T.V., *Kul'tura regiona: chudožestvennaja kul'tura Velikogo Novgoroda. Izbrannye stranicy*, Velikij Novgorod 2002.
- Vranešević B., *Muza – Božanska Premudrost: jedan antički motiv i njegova transformacija u hrišćanskom kontekstu*, NViz 10, 2012, s. 415–427.
- Vranešević B., *Primer personifikacija Božanske Premudrosti u Radoslavljevom jevanđelju*, NViz 9, 2011, s. 377–387.
- Vzdornov G.I., *Iskusstvo knigi v Drevnej Rusi. Rukopisnaja kniga Severo-Vostočnoj Rusi XII–načala XV vv.*, Moskva 1980.
- Vzdornov G.I., *Issledovanie o Kievskoj Psaltiri*, Moskva 1978.

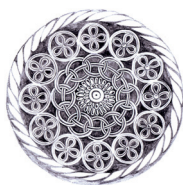
- Vzdornov G.I., *Miniatjura iz Evangelija popa Domki i čerty vostočno-christianskogo iskusstva v novgorodskoj živopisi XI–XII vv.*, [in:] *Drevnerusskoe iskusstvo. Chudožestvennaja kul'tura Novgoroda*, red. V.N. Lazarev, V.V. Kostockin, O.I. Podobedova, Moskva 1968, s. 201–222.
- Vzdornov G.I., *Volotovo. Freski cerkvi Uspenija na Volotovom pole bliz Novgoroda*, Moskva 1989.
- Walter C., *Raising on the Shield in Byzantine Iconography*, REB 33, 1975, s. 133–176.
- Walter C., *Sztuka i obrządek Kościoła bizantyńskiego*, tłum. K. Malcharek, Warszawa 1992.
- Walter C., *The Iconography of Constantine the Great, Emperor and Saint*, Leiden 2006.
- Waltke B.K., *The Book of Proverbs and Ancient Wisdom Literature*, BibS 136, 1979, s. 211–238.
- Warzecha J., *Personifikacja Słowa i Mądrości jako przygotowanie Wcielenia*, CT 70, 2000, s. 21–35.
- Wątróbska H., *The Izbornik of the XIIIth Century (Cod. Leningrad, GRB, Q.p.I.18). Text in Transcription*, PKn 19/20, 1987. *Priloženie*.
- Weeks S., *The Context and Meaning of Proverbs 8:30a*, JBL 125, 2006, s. 433–442.
- Weisbach W., *Die Darstellung der Inspiration aufmittelalterlichen Evangelistenbildern*, RACr 16, 1939, s. 101–127.
- Weitzmann K., *Der Pariser Psalter Ms. Grec. 139 und die mittelbyzantinische Renaissance*, [in:] *idem, Byzantine Liturgical Psalters and Gospels*, London 1980, art. I, s. 178–194.
- Weitzmann K., *Eine Pariser-Psalter-Kopie des 13. Jahrhunderts auf dem Sinai*, [in:] *idem, Byzantine Liturgical Psalters and Gospels*, London 1980, art. II, s. 125–144.
- Weitzmann K., *Late Antique and Early Christian Book Illumination*, New York 1977.
- Weitzmann K., *The Character and Intellectual Origins of the Macedonian Renaissance*, [in:] *idem, Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, Chicago–London 1971, s. 176–223.
- Weitzmann K., *The Classical in Byzantine Art as a Mode of Individual Expression*, [in:] *idem, Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, Chicago–London 1971, s. 151–175.

- Weitzmann K., Chatzidakis M., Miatev K., Radojčić S., *Frühe Ikonen. Sinai. Griechenland. Bulgarien. Jugoslavien*, Sofia–Belgrad 1972.
- Wellesz E., *Historia muzyki i hymnografii bizantyńskiej*, tłum. M. Kazński, Kraków 2006.
- Whybray R.N., *Proverbs VIII 22–31 and its Supposed Prototypes*, VT 15, 1965, s. 504–514.
- Whybray R.N., *Some Literary Problems in Proverbs I–IX*, VT 16, 1966, s. 482–496.
- Williams D.H., *Proverbs 8:22–31*, Int 48, 1994, s. 275–279.
- Wilken R.L., *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga*, tłum. D. Waszkiewicz, Kraków 2009.
- Włosiński M., *Przesłanie katechetyczne Księgi Syracha*, Włocławek 2005.
- Wójcicka U., *Literatura staroruska z elementami historii i kultury dawnej Rusi*, Bydgoszcz 2010.
- Wójtowicz M., *Najstarsze datowane inskrypcje słowiańskie X–XIII w.*, Poznań 2005.
- Wright A.D., *The Structure of Wisdom 11–19*, CBQ 27, 1965, s. 28–34.
- Wroński S., *Mądrość*, Kraków 2010.
- Yoder C.R., *The Woman of Substance. A Socioeconomic Reading of Proverbs 31:10–31*, JBL 122, 2003, s. 427–447.
- Zamfir K., *Quest for Wisdom as Quest for Identity. The Case of the Deuterocanonical Wisdom Literature*, SUBB.TCL 53, 2008, s. 79–89.
- Zapasko Ja.P., *Pamjatki knižkovogo mistectva. Ukraïns'ka rukopisna kniga*, L'viv 1995.
- Zernack K., *Die burgstädtischen Volksversammlungen bei den Ost- und Westslaven. Studien zur verfassungsgeschichtlichen Bedeutung des Veče*, Wiesbaden 1967.
- Znosko A., *Mały słownik wyrazów starocerkiewno-słowiańskich i terminologii cerkiewno-teologicznej*, Bielsk Podlaski 1983.
- Zolotarev S., *O chramach vo imja Sofii Premudrosti Božiej*, VNGUIF 49, 2008, s. 16–19.
- Zolotarev S., *Sofija Premudrost' Božija. Problemy i perspektivy religiozno-filosofskogo i iskusstvovedčeskogo osmyslenija*, GRČR 44/45, 2008, s. 228–330.
- Žavoronkov P.I., *Kul'tura Nikejskoj imperii*, [in:] *Kul'tura Vizantii. XIII – pervaja polovina XV v.*, Moskva 1991, s. 46–85.
- Živković B., *Bogorodica Ljeviška. Crteži fresaka*, Beograd 1990.
- Živković B., *Gračanica. Crteži fresaka*, Beograd 1989.
- Živković B., *Manasija. Crteži fresaka*, Beograd 1983.
- Živković B., *Ravanica. Crteži fresaka*, Beograd 1990.

ZOFIA BRZOWSKA

Sophia – the Personification
of Divine Wisdom:
the History of the Notion
in the Byzantine-Slavonic Culture

SUMMARY



The images of Sophia – the personified God's Wisdom became popular in the art of Orthodox Slavs (in wall paintings, miniatures adorning manuscripts and on icons) in the period between fourteenth and sixteenth century. The representation of Wisdom as almost an independent being of the Creator, which is present and acts in the history of humanity as an independent female figure should be considered a very old motif having its roots in the pre-Christian tradition. In the three books of the Old Testament: The Book of Proverbs, The Book of Sirach and The Book of Wisdom of Solomon, one can find the passages with an image of the hypostatic Sophia sitting with Yahweh on one throne and providing

thorough assistance to him. In Eastern Christian literature, starting from the times of the Fathers of the Church, it was assumed to identify the Old Testament Wisdom with the second person of the Trinity – the Son of God. The Hagia Sophia churches in Byzantium were devoted just to Him, the theological treatises and hymnographic texts were written in honor of Him and He was represented on “Sophia” icons.

The female personification of the God’s Wisdom was however a very rare motif in early Byzantine art. The oldest representations of this type known to modern art historians can be connected with miniatures adorning Eastern Christian (mainly Greek) manuscripts. The above-mentioned iconographic type is formed finally in the period between tenth and eleventh century in the era of the so-called “Macedonian Renaissance”, when Byzantine art returns to ancient patterns. Since then, Sophia has been presented in the form of a young and beautiful woman, who resembles an ancient muse due to her dress and hairstyle, rather than a saint of the Eastern Church.

Beginning from tenth century, the medieval culture of South and East Slavs was under a strong, direct, and multi-faceted influence of Byzantine civilization. Certain passages of the Old Testament, theological texts of the Fathers of the Church, and the works of later Byzantine writers were successively translated into Old Church Slavonic. Relatively early Slavic authors also became acquainted with the motif of Sophia. Evidence of this is, above all, the presence of this subject in the oldest written texts in Old Church Slavonic devoted to Saints Constantine-Cyril and Methodius. Moreover, in Bulgaria and Russia, soon after Christianization of those countries, the temples of Holy Sophia (Hagia Sophia) began to be built.

The representations of the personified God’s Wisdom popular in the art of South and East Slavs in the period between fourteenth and sixteenth century can be assigned to three specific types of iconography:

1. Sophia – the inspiration of Holy Men (Evangelists, Saints and Fathers of the Church) – the only scheme with specific patterns in the Byzantine painting, i.e. miniatures adorning the manuscripts

from the period between tenth and eleventh century, containing the representations of the personified God's Wisdom in the form of "Christian muse". Representations of this kind began to appear on the ground of South Slavic art at the end of the thirteenth century. At first, they became popular in wall paintings – a feminine silhouette of Sophia placed next to the figures of Evangelists can now be found on the pendentives under the central dome of many temples in Serbia and western Bulgaria. The oldest examples of the use of the analyzed motif on the miniatures in South Slavic manuscripts are dated back to the mid-fourteenth century. At that time, the iconography of Sophia – the inspiration of Holy Men – began to appear in Old Russian art: in wall paintings, miniatures, and also on icons from the end of the fifteenth century.

2. Wisdom's Feast – this type is an illustration of a specific passage of the ninth chapter of the Old Testament Book of Proverbs: *Wisdom hath built herself a house* (Proverbs 9: 1-6). That text became widespread in Old Russian literature within liturgical books containing passages of the Old Testament. Also the comment of Anastasius Sinaites for Proverbs 9: 1-6 was translated into Old Church Slavonic. Iconographic images of the Wisdom's feast scene should be considered as a phenomenon typical of South Slavic wall paintings from the period of fourteenth century. Later on, the discussed motif became popular in Old Russian art and began to appear on the East Slavic icons.
3. The Novgorodian iconography of God's Wisdom was definitely formed in the second half of the fifteen century. According to the scheme, which was known in the late Middle Ages to Russian artists only, Sophia was presented as a woman sitting on a throne, enshrouded with imperial purple and gold robes, with a sceptre in her right hand and red wings. It should also be mentioned that from the period of thirteenth century, the idea of Sophia – Divine

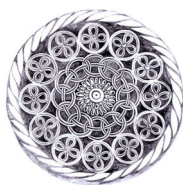
Wisdom – served as a symbol of independence and identity of the republic in the political culture of Novgorod the Great. In Old Russian chronicles and other narrative sources, which can be connected with Novgorod, one may find statements, showing that – in the eyes of the Novgorodians themselves – Holy Wisdom was not only one of the main attributes of God, but also a separate character. A kind of divine being, who could be interpreted as patronesses and supernatural protectress of the city-state. Construction of the temple of Divine Wisdom in Novgorod is usually dated to 1045–1050. In the source material one can find information, that the Novgorodian Sophia church was undoubtedly the most significant and important monument in the city. The theme of Divine Wisdom is also a very prominent topic in Novgorodian historiography and literature. Moreover, the feminine personification of God's Wisdom can also be found on coins distributed by the city-state since 1420.



ZOFIA BRZOWSKA

София – олицетворенная
Премудрость Божия.
История сюжета в византийско-
славянской культуре

РЕЗЮМЕ



Изображения Софии – олицетворенной Премудрости Божией получили широкое распространение в искусстве (стенописи, книжной миниатюре и иконописи) православных славян в XIV–XVI вв. Однако представление о Премудрости как о почти независимом от Господа божественном существе, проявляющемся и действующем в истории человечества как самостоятельная, женственная личность, стоит считать очень древним сюжетом, восходящим своими корнями к дохристианской традиции. В трех книгах Ветхого Завета: Притчей Соломоновых, Премудрости Иисуса сына Сирахова и Премудрости Соломона можно обнаружить фрагменты, содержащие повествова-

ние о гипостатической Софии, заседающей с Яхве на одном престоле и оказывающей ему помощь во всех делах. В восточнохристианской литературе, начиная со времен Отцов Церкви, принято отождествлять ветхозаветную Премудрость со вторым лицом Святой Троицы – Сыном Божиим. Именно в его честь строились в Византии храмы Святой Софии, ему посвящались богословские трактаты и духовные песнопения, его писали на «софийных» иконах.

Женская персонификация Премудрости Божией являлась очень редким мотивом в ранневизантийском искусстве. Древнейшие, известные современным искусствоведам, изображения стоит относить к миниатюрам, украшающим восточнохристианские (прежде всего греческие) рукописи. Вышеупомянутый сюжет окончательно складывается в X–XI вв., в эпоху т.н. «македонского ренессанса», когда византийское искусство возвращает к античным образцам. С тех пор София изображается в виде молодой и красивой женщины, своим нарядом и прической больше напоминающей образы муз дохристианского периода, чем иконы святых Восточной церкви.

Средневековая культура южных и восточных славян, начиная с X столетия, находилась под сильным, непосредственным и всесторонним влиянием византийской цивилизации. Определенные фрагменты Ветхого Завета, богословские сочинения Отцов Церкви и тексты позднейших греческих писателей постепенно переводились на древнецерковнославянский язык. Относительно рано православные славянские книжники познакомились и с софийным сюжетом – свидетельствует о том, прежде всего, присутствие этой темы в древнейших литературных памятниках, посвященных св. Константину-Кириллу и Мефодию. Кроме того, в Болгарии и на Руси, сразу после крещения этих стран, стали появляться храмы Святой Софии.

Изображения олицетворенной Премудрости Божией, широко распространившиеся в искусстве южных и восточных славян в XIV–XVI вв., относятся к трем определенным иконографическим типам:

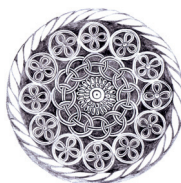
1. София – вдохновительница и советница святых мужей (евангелистов, святых, Отцов и учителей Церкви) – единственная схема, для которой можно обнаружить непосредственные прообразы в византийской живописи, т.е. книжные миниатюры X–XI вв., содержащие изображение олицетворенной Премудрости в виде своеобразной «христианской музыки». Образы такого рода стали появляться на почве южнославянского искусства в конце XIII в. Первоначально они встречаются в стенописи – женственный силуэт Софии, помещенный рядом с фигурами евангелистов, можно с тех пор найти в росписи центрального купола многих храмов на территории Сербии и западной Болгарии. Древнейшие примеры использования обсуждаемой схемы в южнославянской книжной миниатюре датируются серединой XIV столетия. В это же время иконография Софии – вдохновительницы святых мужей начинает существовать и в древнерусском искусстве: в стенописи, книжной миниатюре, а с конца XV в. – также в иконописи.

2. Пир Премудрости – этот тип является иллюстрацией определенного фрагмента девятой главы ветхозаветной Книги Притчей Соломоновых: Премудрость созда[ла] себе дом (Притч. 9:1-6). Вышеупомянутый текст распространился в древнерусской письменности в составе паремейников (богослужбных книг, содержащих фрагменты Ветхого Завета). На древнецерковнославянский язык было переведено также толкование Анастасия Синаита на эту тему. Живописные изображения сцены т.н. Пира Премудрости следует считать явлением, свойственным южнославянской стенописи XIV в. В последующее время обсуждаемый сюжет распространился в древнерусском искусстве и стал появляться на восточнославянских иконах и изделиях мелкой пластики.

3. Новгородская иконография Премудрости Божией, сложившаяся окончательно во второй половине XV в. – следуя этой схеме, известной в позднем Средневековье только севернорусским художникам, София изображалась в виде огнезрочной женщины, заседающей на престоле, в багряно-золотых царских одеждах, со скипетром в правой руке и алыми крыльями за спиной. Здесь стоит также отметить, что в общественно-политической жизни Великого Новгорода идея Премудрости Божией начиная с XIII в. служила символом независимости и самоидентичности купеческой республики. В древнерусских летописях, а также в других письменных источниках, возникших в среде новгородских книжников, можно обнаружить свидетельства того, что для жителей упомянутого города Премудрость Божия была почти самостоятельным божественным существом, активно действующим как покровительница республики. Источники содержат информацию, что важнейшим зданием в Великом Новгороде считался храм Премудрости Божией, т.н. Софийский собор, воздвигнутый в 1045–1050 гг. Софийные сюжеты пользовались также огромной популярностью в новгородской литературе. Кроме того, женская персонификация Премудрости Божией находится на серебряных монетах, чеканеных в Великом Новгороде с 1420 г.



Indeks osób



A

- Abraham, postać biblijna 294
Adam, postać biblijna 182, 193
Ahuramazda, bóg irańsko-perski 360
Albert Wielki, teolog, doktor
 Kościoła (XIII w.) 5
Aleksander, bp Aleksandrii
 (313–326) 30
Aleksander Newski, wielki książę
 kijowski (1249–1263), wielki
 książę włodzimierski (1252–1263)
 329
Alkuin, teolog, uczonec anglosaski
 (VIII w.) 5
Alpatov Michail 228
Amman Albert M. 8
Ananiasz, duchowny ruski (XVI w.) 311
Anastazjusz, bp Samos (VII–VIII w.)
 195
Anastazy Synaita, teolog, egzegeta
 (VII w.) 13, 41, 54, 90, 141–145,
 263–265, 267–268, 272–273, 276,
 278, 285, 316, 380
Anat, bogini ugarycka 99, 107, 132
Andrzej, metropolita (VII w.)
 194–195
Andrzej I Bogolubski, wielki książę
 włodzimierski (1157–1174)
 167–168
Andrzej z Krety, hymnograf
 (VII w.) 137
Angelov Svetozar 222
Anicja Juliana, córka ces. Olibriusza,
 wnuczka ces. Walentyniana III,
 patrycjuszka (V/VI w.) 176–178
Anioł Pustyni zob. Jan Chrzciciel
Anioł Wielkiej Rady zob. Jezus
 Chrystus

- Anna Sabaudzka, cesarzowa bizantyńska, żona Andronika III Paleologa 353
- Antoni – Dobrynia Jadrejkowicz, arcybiskup nowogrodzki (1210–1218, 1226–1229) 12, 62, 146, 327, 365
- Apostoł Słowiańszczyzny zob. Konstantyn Filozof
- Ariusz, kaznodzieja aleksandryjski, kapłan (III/IV w.) 30
- Arseniusz, klucznik nowogrodzki (XV w.) 326
- Aszera, bogini, małżonka Jahwe 100, 130–131
- Aszarte, bogini kanaaneńska 132
- Atanazy Wielki, bp Aleksandrii (328–335, 337–339/340, 346–356, 361–362, 364–365, 366–373) 31–32, 41–42, 54, 89–90, 92, 207–208, 210, 247, 325
- Atenagoras z Aten, filozof (II w.) 27, 90
- Augustyn, bp Hippony (396–430) 5
- Awierincew Siergiej* 8
- B**
- Bachariewa Natalia* 10
- Balcarek Petr* 10
- Baruch, postać biblijna 94, 117
- Bazyli I Macedończyk, cesarz bizantyński (867–886) 59
- Bazyli II Bułgarobojca, cesarz bizantyński (960/976–1025) 199
- Bazyli Wielki, teolog, bp Cezarei Kapadockiej (370/371–379) 33–34, 43, 91, 199, 207, 209, 247
- Bernard z Clairvaux, teolog, uczonec (XII w.) 5
- Bogurodzica zob. Maria
- Bojović Dragiša* 11
- Borys, syn księcia Włodzimierza I Światosławowicza, św. 259, 321
- Bracia Soluńscy, zob. Konstantyn Filozof, Metody
- Bralewski Sławomir* 17
- Briusowa Wiera* 9, 142, 264, 266, 273
- Buchthal Hugo* 200
- C**
- Ceran Waldemar* 17
- Clifford Richard J.* 7
- Cyprian, metropolita kijowski (1389–1406) 147, 268
- Cyryl zob. Konstantyn Filozof
- Cyryl, bp Aleksandrii (412–444) 36, 43, 90, 373
- Cyryl, bp Jerozolimy (348/349–357, 358–360, 362–367, 378–386/387) 31, 90
- Č**
- Češmedžiev Dimo* 255

D

- Dałmat, arcybiskup nowogrodzki
(1249–1274) 79, 168
- Daniel, prorok żydowski, postać
biblijna 72, 315
- Daniel II, arcybiskup serbski
(1324–1337) 205, 256
- Dawid, król Izraela i Judy (XI–X w.
p.n.e.) 155, 185, 187, 190, 200,
222, 247, 283
- Dawid z Tesaloniki, św. (V/VI w.) 65
- Day John* 7, 131
- Deyneka Alexandra* 10
- Dionizy z Korisos, św. (XIV w.)
- Dobrynia Jadrejkowicz, zob. Antoni
– Dobrynia Jadrejkowicz
- Dowmont, książę pskowski
(1266–1299) 334

E

- Efrem, metropolita kijowski
(1054/1055–ok. 1065) 158
- Efrem Syryjczyk, mnich, poeta,
teolog (IV w.) 134
- Elżbieta z Hesji, mistyczka (XII w.) 5
- Eutymiusz, zob. Jan Zygabenos
- Eutymiusz Tyrnowski, patriarcha
bułgarski (1375–ok. 1403)
79, 148
- Euzebiusz, bp Cezarei Palestyńskiej
(ok. 313–339/340) 31, 90
- Evdokimov Paul* 41

- Ezechiel, prorok żydowski, postać
biblijna 72, 74, 78, 83–84

F

- Fiedotow Georgij* 340
- Fiene Donald M.* 10
- Filon z Aleksandrii, teolog (I w. n.e.)
4, 123
- Filotea Temnizka, św. (IX/X w.)
148
- Filoteusz Kokkinos, patriarcha
Konstantynopola (1353–1354,
1364–1376) 51–54, 89–90, 137
- Fiodor Danielewicz, posadnik
nowogrodzki (1335–1336,
1338–1339) 321
- Fiodor Iwanowicz Jarosławowicz,
książę piński (1501–1520)
311–312
- Fiodor Iwanowicz Szczepinow
(XVI w.) 311
- Florowski Gieorgij* 8
- Focjusz, patriarcha Konstantynopola
(858–867, 877–886) 64–65, 155

G

- Gabriel, archanioł 64
- Gawriuszin Nikołaj* 19
- German, patriarcha Konstantynopola
(ok. 634–733) 42, 90
- Geronty, metropolita moskiewski
(1473–1489) 351

- Gertruda z Helfty, mistyczka (XIII w.) 5
- Gennadiusz, arcybiskup nowogrodzki (1484–1505) 160–161, 252, 371, 375
- Gleb, syn księcia Włodzimierza I Światosławowicza, św. 321
- Grozdanov Cvetan* 199
- Grzegorz Palamas, mnich atoski, arcybiskup Tesaloniki (1296/1297–1359) 43, 49–54, 75, 91, 288, 305
- Grzegorz Synaita, mnich, św. (XIII/XIV w.) 63, 235
- Grzegorz I Wielki, bp Rzymu (590–604) 235, 237
- Grzegorz z Nazjanzu, bp Sazymy (372–390/391), potem Konstantynopola (379/380–381) i Nazjanzu (382–384), pisarz, poeta, homiletyk 33–34, 45, 90, 207, 209, 234–235, 247
- Grzegorz z Nyssy, bp Nyssy (371–376, 378–394), pisarz, teolog 34–35, 90
- H**
- Hadley Judith M.* 7, 131
- Hadrian, cesarz rzymski (117–138) 194
- Helena, cesarzowa rzymska, matka Konstantyna I Wielkiego, św. 159–160, 353
- Helena, caryca serbska, żona Stefana Uroša IV Dušana (XIV w.) 353
- Henryk Suzo, mistyk niemiecki (XIV w.) 5, 360–361
- Hilarion, metropolita kijowski (1051–1054) 154–156, 164
- Hilarion Megleński, św. (XII w.) 79
- Hildegarda z Bingen, mistyczka (XII w.) 5
- Hipolit, antypapież rzymski (217–235), pisarz wczesnochrześcijański 41, 263, 266
- Homer, poeta gr. 172
- Hraban Maur, teolog, kronikarz, uczony (VIII/IX w.) 5
- Hunt Priscilla* 9, 75, 288
- I**
- Ibn Hazm, myśliciel muzułmański (XI w.) 5
- Ignacy, bp Antiochii (ok. 70–ok. 107) 27, 52
- Ignacy ze Smoleńska, podróżnik ruski (XIV w.) 12, 147
- Inanna, zob. Isztar
- Irena, cesarzowa bizantyńska (797–802) 308
- Irena, męczennica, św. (III w.) 374
- Ireneusz z Lyonu, teolog, apologeta (II w.) 88, 91
- Isztar (Inanna), bogini mezopotamska 131

- Iwan, syn Gostiewa, kupiec nowogrodzki 342, 344
- Iwan IV Groźny, wielki książę moskiewski (1533–1547), car (1547–1584) 349
- Iwaszkiewicz-Wronikowska Bożena* 16
- Izajasz, prorok bibl. 72, 74, 83, 85, 139, 165, 266–267
- Izajasz, mnich atoski (XIV w.) 268–269, 271, 316, 373
- Izyda, bogini egipska, hellenistyczna 114, 122, 125, 127, 131–133
- J**
- Jahwe 5, 25, 32, 98, 100, 103–106, 109, 111–113, 115–118, 122–125, 127, 129–131, 133, 135, 266
- Jakub, nowogrodzianin (XII w.) 328
- Jan Chryzostom (Jan Złotousty), kaznodzieja antiocheński, bp Konstantynopola (398–404) 74, 181–182, 199–200, 207–210, 247, 312
- Jan Chrzyciel, Anioł Pustyni, prorok, asceta 182, 356–357, 362, 376, 383
- Jan z Damaszku, mnich, teolog, egzegeta, hymnograf (VII/VIII w.) 14, 45–46, 89, 91, 250, 302, 307, 373
- Jan Egzarcha, duchowny i pisarz bułgarski (X w.) 250
- Jan Ewangelista (Jan Teolog), św. 24–26, 29, 36, 64, 79, 90, 191–192, 204–205, 210, 212, 214, 216, 220–221, 224–226, 229, 232, 236, 238, 240, 245, 247
- Jan II Prodomos, metropolita kijowski (1076/7–ok. 1090) 143
- Jan Klimak, Scholastyk, Synaita, mnich, eremita, mistyk, św. (VI/VII w.) 366–367
- Jan Kyriotes Geometres, hymnograf bizantyński (X w.) 137
- Jan Szkot Eriugena, teolog (IX w.) 5
- Jan Szyszman, car bułgarski (1371–1395) 68
- Jan Teolog, zob. Jan Ewangelista
- Jan VI Kantakuzen, cesarz bizantyński (1347–1354) 51, 62, 77
- Jan Złotousty, zob. Jan Chryzostom
- Jan Zonaras, historyk biz. (XII w.) 61, 63, 91
- Jan Zygabenos (Eutymiusz), mnich (XI/XII w.) 79, 89, 148
- Janin Walentyn* 335, 337–338
- Jarosław Mądry, wielki książę kijowski (1016–1054) 155–156, 158, 259
- Jarosław Wsiewołodowicz, wielki książę kijowski (1236–1238), wielki książę włodzimierski (1238–1246), książę nowogrodzki (1215–1216, 1222–1223, 1226–1229, 1231–1236) 323, 332–333

- Jastrzębowska Elżbieta* 16
- Jazykowa Irina* 168
- Jegor Chrobry, postać z folkloru
ruskiego 343–344
- Jerzy, św. 15, 158, 324, 343
- Jerzy Kedrenos, historyk biz.
(XI/XII w.) 55, 63
- Jerzy Pachymeres, historyk biz.
(XIII/XIV w.) 55, 63
- Jerzy Wsiewołodowicz, wielki książę
włodzimierski (1212–1216,
1218–1238) 330
- Jeżus Chrystus, Anioł Wielkiej
Rady, Emmanuel, Pantokrator,
Logos 21–37, 39–50, 53–54, 56,
58–60, 63–65, 70–92, 94–95, 111,
119, 127, 134, 136–140, 142–143,
145–146, 156–157, 161–166,
168–169, 180, 182, 186–187,
191–192, 195, 202, 241, 266–267,
274–279, 280–281, 283, 285, 289,
302, 308, 311, 316–317, 340, 344,
356–357, 359, 362–363, 367, 369,
371–374, 377, 380, 382
- Józef z Włodzimierza (XIII w.) 324
- Jubał, postać bibl. 193
- Juriewicz Bartłomiej, posadnik
nowogrodzki (1323–1324,
1331–1332) 320
- Juliana Anicja, zob. Anicja Juliana
- Justyn Męczennik, Justyn Filozof,
apologeta, męczennik (II w.)
27, 90
- Justynian I Wielki, cesarz wschodnio-
rzymski/bizantyński (527–565)
44, 55–58, 60, 91, 155, 375
- Justynian II, cesarz bizantyński
(685–695, 705–711) 2
- K**
- Kallistos I, patriarcha Konstantynopola
(1350–1354, 1355–1363) 51, 63
- Karol IV Luksemburski, król nie-
miecki (1347–1378) cesarz rzym-
ski (1355–1378) 339
- Keel Othmar* 130–131
- Kiriejewski Piotr (1808–1856),
znawca folkloru 344
- Klemens, arcybiskup nowogrodzki
(1276–1299) 79, 168
- Klemens Aleksandryjski, teolog
(II/III w.) 26–29, 90
- Klemens Smolatycz, metropolita
kijowski (1147–1155) 78, 143,
276–277, 280, 316
- Klemens z Ochrydy, biskup Bułgarii,
św. (IX/X w.) 254
- Kokoszko Maciej* 17
- Kolpakova Galina* 286
- Konstancjusz II, cesarz rzymski
(337–361) 55
- Konstantyn I Wielki, cesarz rzymski
(306–337) 55, 159–160, 374
- Konstantyn VII Porfirogeneta, cesarz
bizantyński (908/954–959) 1, 171

Konstantyn Filozof, Cyryl, Apostoł
Słowiańszczyzny, św. 201, 249,
253–255, 379

Konstantyn, metropolita (VII/VIII w.)
195–196

Kosmas, św. 188

Kosmas z Majumy (z Jeruzolimy),
hymnograf (VIII w.) 14, 44,
46–48, 54, 91, 137, 212, 302, 307,
310, 312, 314

Krzęzel Piotr 17

Krzyszewska Karolina 17

Kwliwidze Nina 9

L

Lang Bernhard 7

Leon VI Mądry (Filozof), cesarz
bizantyński (870/886–912) 63

Leon Diakon, historyk biz. (X w.) 63

Leszka Mirosław J. 17

Lichaczew Dymitr 258

Lifšic Lev 9, 363

Lucjusz Apulejusz, pisarz, filozof
rzymski (II w. n.e.) 133

Ludwik IX Święty, król Francji
(1226–1270) 192

Ł

Łazariew Wiktor 189

Łukasz Ewangelista, św. 23–24,
193, 212–214, 216–217, 219–221,
224–225, 228–233

Łukasz, syn posadnika nowogrodz-
kiego Bartłomieja Juriewicza
(XIV w.) 320–321

M

Makary, metropolita moskiewski
(1542–1563), arcybiskup nowo-
grodzki (1526–1542) 346, 348

Maksym Wyznawca, teolog, św.
(VI/VII w.) 40–43, 54, 85, 91

Malachiasz, prorok bibl. 85

Manuel I Komnen, cesarz bizantyń-
ski (1143–1180) 61

Maria, Matka Boża, Bogurodzica,
Theotokos, Dziewica 48, 54,
134–140, 142, 144, 156, 162–169,
178–181, 184, 199, 266–268, 274,
277–280, 283, 302, 306, 310, 329,
335, 356, 374

Marinow Kiril 17

Martens-Czarnecka Małgorzata 16, 363

Mateusz Ewangelista, św. 23, 26, 210,
212–214, 216, 218, 220, 223–225,
228–229, 232, 236, 238–241,
243–245, 247

Mateusz, brat posadnika nowogrodz-
kiego Bartłomieja Juriewicza
(XIV w.) 320

Mathews Thomas F. 73

Matthews Caitlin 7

Mazurczak Urszula M. 176

- Mądrość Boża, Sofia, Hokmah,
Pani Mądrość 97–109, 111–118,
120–148, 152–169, 171–247,
249–250, 253–255, 257–261,
263–268, 272–273, 275–276,
278–279, 281, 283–289, 291–293,
295–299, 301–307, 309–313,
315–317, 319–384
- Mengu-Temir, chan Tatarów
(XIII w.) 333
- Metody, brat Konstantyna Filozofa,
św. 1, 171, 250, 252–254, 379
- Metody, bp Olimpu (?–311) 30, 90
- Meyendorff John* 8, 26, 180
- Michał, archanioł 363–365
- Michał z Tesaloniki, pisarz biz.
(XII w.) 63
- Mikołaj, św. 15, 81–82, 84, 205,
224–225
- Mikołaj, kijowianin (XI w.) 154
- Mikołaj Kabasilas, teolog biz.
(XIV w.) 138
- Mikołaj z Kuzy, mistyk, teolog
(XV w.) 5
- Mikołaj Mesaryta, historyk biz.
(XII/XIII w.) 62, 91
- Minczew Georgi* 17
- Mistrz Eckhart, mistyk, teolog
(XIII/XIV w.) 5
- Mojżesz, postać biblijna 77, 117
- Mojżeszowicz Łazarz, nowogrodzianin
(XIII w.) 333
- Mścisław, syn Andrzeja Bogolubskiego
(XII w.) 167
- Mścisław II Udały, książę nowogrodzki
(1209–1215, 1216–1217) 332
- Murphy Roland E.* 7
- Mysłińska-Brzozowska Elżbieta* 17
- N**
- Nabuchodonozor II, władca babiloński
(ok. 605–562 p.n.e.) 201
- Narses, biskup (VII–VIII w.) 196
- Natan, postać biblijna 200
- Naumowicz Józef* 16–17
- Nersessian Sirarpie der* 286
- Nestoriusz, bp Konstantynopola
(428–431) 373
- Nikefor I, metropolita kijowski
(1104–1121) 273
- Niketas z Paflagonii, pisarz, retor
(IX w.) 63, 183, 354
- Nikitienko Nadieżda* 154
- Nikolova Svetlina* 251
- O**
- Oikonomides Nicolas* 197
- Olga – Helena, księżna kijowska
(945–969) 256–258
- Oncifor, syn posadnika nowogrodzkiego
Bartłomieja Juriewicza
(XIV w.) 320
- Osterrieder Markus* 10, 87
- Orygenes, teolog (III w.) 28–29, 33,
35–36, 90, 110

P

- Paprocki Henryk* 47
Parani Maria G. 366
Paskaleva Kostadinka 72, 222, 226
 Paweł, apostoł, św. 22, 24, 26, 28, 35,
 37, 79, 87, 186–187, 208, 245, 372
 Paweł Silencjariusz, urzędnik, poeta
 (VI w.) 58–59, 91
 Paweł z Samosaty, teolog, biskup
 Antiochii (260–268) 91
 Petka, Paraskewa, św. (XI w.) 222
Petrow Iwan 17
 Pimen, arcybiskup nowogrodzki
 (1552–1571) 351
 Pimen, metropolita kijowski
 (1382–1384/9) 147
 Piotr, św., biskup Rzymu (zm. 64/67?)
 245
 Piotr, archidiakon, współpracownik
 Grzegorza I Wielkiego (VI w.) 235
 Piotr Damiani, teolog, eremita
 (XI w.) 5
 Piotr Mohyla, metropolita kijowski
 (1632–1647) 158
Podskalsky Gerhard 143
Poniży Bogdan 129
Potocki Stanisław 99, 101
Powell Robert 7
 Prochor, uczeń św. Jana 205, 210,
 212, 216, 224, 229, 232, 236, 238,
 245, 247
 Prokopiusz z Cezarei, historyk biz.
 (VI w.) 57, 91

- Pseudo-Dionizy Areopagita, teolog
 (V w.) 37–38, 40–41, 43, 49,
 75, 85, 91, 268, 271–272, 305, 316,
 373, 380
 Pseudo-Salomon, autor Księgi
 Mądrości (I w. p.n.e.) 119–128, 133
 Ptolemeusz VIII Euergetes, król
 egipski (170–116 p.n.e.) 110

R

- Radojčić Svetozar* 10, 162, 181, 185,
 206, 218, 221, 226
 Roman, protospatariusz, strateg temu
 Mezopotamia (X/XI w.) 197
 Roman Melodos, hymnograf (VI w.)
 14, 44, 58, 136, 199
 Rublow Andrzej, mnich, twórca
 ikon (XIV/XV w.) 84, 237, 243

S

- Saby królowa, postać biblijna 24, 256
Salamon Maciej 16
 Salomon, król Izraela i Judy
 (X w. p.n.e.) 24, 95, 118, 121, 140,
 144, 155, 180, 183, 192–193, 247,
 272, 277, 280–283, 286, 292,
 300, 306, 310, 312, 314
 Sara, żona Abrahama, postać
 biblijna 294
 Sawa IV, patriarcha serbski
 (1354–1375) 215–216, 234, 256, 325
Schroer Silvia 7
 Serapion, biskup Thmuis (IV w.) 89

Sergiusz z Radoneża, ihumen monasteru Trójcy Św. (XIV w.) 147

Sidorova T.A. 299

Sielicki Franciszek 258

Sinnott Alice M. 7, 98, 129, 133

Skowronek Małgorzata 17

Smirnova Engelina 9, 238, 348

Sofia, zob. Mądrość Boża

Sofroniusz z Damaszku, patriarcha Jerozolimy (634–638) 137

Sokrates, filozof grecki 173

Sokrates Scholastyk, historyk (IV/V w.) 55–57, 91

Sozomen Hermiasz, historyk (V w.) 55–56

Stefan Nemanja, wielki żupan Raszki (1170–1196) 256

Stefan Urosz II Milutin, król serbski (1282–1321) 203, 226, 290, 292

Stefan z Nowogrodu Wielkiego, podróżnik (XIV w.) 12, 147

Stępień Tomasz 16

Symeon I Wielki, car bułgarski (893–927) 264, 316, 364

Symeon Metafrast, Logoteta, autor biz. (X w.) 42, 90

Symeon Nowy Teolog, mnich, poeta (X/XI w.) 42, 90

Synezjusz z Cyreny, bp Ptolemais (410–413), mówca, poeta 21

Szachowski Siemion, książę, pisarz religijny, poeta (XVII w.) 11–12

Szczapowa Julia 339

Š

Špidlik Tomáš 135

T

Tekla, św. 30, 186–187

Teodor, arcybiskup rostowski (XIV w.) 147

Teodor Studyta, mnich, teolog (VIII/IX w.) 42, 85

Teodora, cesarzowa, żona Justyniana I Wielkiego 197, 353

Teodoret, bp Cyru (423–449), historyk, teolog 37, 90

Teodozjusz, diakon, ekonom (VI/VII w.) 194–195

Teodozjusz Tyrnowski, mnich, asceta (XIV w.) 63

Teodozy, ihumen monasteru Trójcy Św. (XV w.) 326

Teofanes Grek, twórca ikon (XIV/XV w.) 83–84, 228

Teofil, arcybiskup nowogrodzki (1470–1480) 336

Teofil, patriarcha Antiochii (169–188), apologeta 87–88, 91

Teofilakt, arcybiskup Ochrydy (XI/XII w.) 42

Teognost, metropolita (VII/VIII w.) 196

Tertulian, apologeta (II/III w.) 28

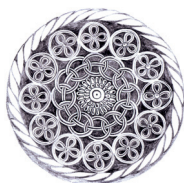
Todić Branislav 226

Tomasz, prezbiter ruski (XII w.) 78, 143, 276, 316

- Trufan, duchowny nowogrodzki
(XV w.) 326
- Tymoteusz, św. 186
- Tytus, biskup, adresat Pseudo-
Dionizego Areopagity 40,
268–271, 316, 373
- U**
- Uspieński Leonid* 65
- V**
- Vranešević Branka* 11
- Vzdornov Gerol'd* 228, 298
- W**
- Walter Christopher* 207
- Wasył, arcybiskup nowogrodzki
(1331–1352) 330
- Wasył, protopop nowogrodzki
(XV w.) 326
- Wasył I Dymitrowicz, wielki książę
włodzimierski (1389–1425), ksią-
żę moskiewski (1389–1425) 332
- Wasył III Iwanowicz, wielki książę
włodzimierski i moskiewski
(1505–1533) 345
- Wątróbska Halina* 13, 273
- Władysław Gramatyk, pisarz bułgar-
ski (XV w.) 265
- Włodzimierz I Światosławowicz,
Bazyli, wielki książę kijowski
(978–1015) 155–156, 259, 335
- Wolińska Teresa* 16
- Wolski Jan M.* 17
- Wsiewołod Mściśławowicz, książę
nowogrodzki (1218–1221) 335
- Z**
- Zachariasz I, katolikos armeński
(855–876) 155
- Zachary, ihumen monasteru
Zwiastowania (XV w.) 326
- Zenobiusz z Otyni, mnich, polemiki
ruski (XVI w.) 11, 160–161,
371–375, 380
- Zernack Klaus* 320–321
- Zofia, męczennica, św. (II w.) 2, 194,
196, 343
- Zołotariew Siergiej* 10
- Zosym, diakon, podróżnik ruski
(XV w.) 12, 147



Indeks nazw geograficznych i etnicznych



cieśn.	cieśnina
etn.	lud, plemię, grupa etniczna
g.	góra/góry, pasmo górskie
j.	jezioro
k.	kontynent
kr.	kraj, kraina, państwo
m.	miasto, miejscowość
płw.	półwysep
rz.	rzeka
w.	wyspa
zat.	zatoka

A

Agiasmati, m. 224

Akka, m. 192

Aleksandria, m. 30–31, 54, 72, 90, 92

Anatolia, kr. 190

Arktyczny Ocean (Lodowate Morze)

342

Armenia, kr. 155

Arta, m. 68

Ateny, m. 71, 74, 182, 190, 245

Athos, g. 215, 223

B

Babilon, m. 187

Balkany, kr. 3, 13, 80, 82, 86, 198, 219,

222, 241, 246, 269, 287, 303, 313,

316, 341, 345, 362, 384

Bamberg, m. 361

Belgrad, m. 203, 218, 222

Benewent, m. 68

Bizancjum (cesarstwo bizantyńskie, wschodniorzymskie), kr. 3, 10, 12, 16–17, 19, 55, 61, 90–91, 138, 146–147, 155, 157, 178, 192, 207, 345, 362, 364

Bizantyńczycy, etn. 56, 58

Bliski Wschód, kr. 101, 107, 116, 131

Bobośewo, m. 222

Bosfor, cieśn. 55, 147, 165

Brugia, m. 339

Bułgaria, kr. 15, 80, 141, 227, 252, 264, 287, 316, 364

C

Cypr, w. 68, 224

Czarnogóra, kr. 82

Č

Čučer, m. 205

D

Dragalewski monaster 68

Dyrrachium, m. 178–181, 188

E

Edessa, m. 67, 72

Efez, m. 66

Efezjanie, etn. 24

Egipt, kr. 105, 119, 133

Europa, k. 227, 246

Europa Południowo-Wschodnia, kr. 17

F

Faras, m. 363

Flandria, kr. 339

Fokida, kr. 164

G

Genewa, m. 350

Gračanica, m. 353–354

Grecja, kr. 172

H

Hebrajczycy, etn. 26

I

Italia, kr. 5, 140, 175, 339, 358

Izrael, kr. 107, 116, 118, 129–130, 140, 155, 180, 183, 189, 192, 222, 244, 247, 381

J

Jamska Sloboda, m. 242

Janina, m. 225

Jarosław, m. 84, 166

Jerozolima, m. 190, 193, 343

Jordania, kr. 72

Jošanica, m. 212

K

Kakopetria, m. 224

Kapadocja, kr. 188

Karabaş Kilise, m. 188

Kijów, m. 148, 152, 154, 157–158, 162–163, 166, 320, 335

- Klisura Gorniačka, m. 219
Kolosanie, etn. 24, 26
Konstantynopol, m. 37, 55–56, 62,
66, 91, 146–148, 159, 164, 174,
180, 183, 190, 256, 339, 365, 375
Kopenhaga, m. 183
Kordoba, m. 5
Koryntianie, etn. 22, 24, 26, 28, 35,
37, 79, 87
Kostroma, m. 313
Kreta, w. 137, 226
Kuntillet Ajrud, m. 130
- L**
Lesново, m. 207, 209–210, 235, 353
Lewant, kr. 5
Litwa (Wielkie Księstwo Litewskie),
kr. 329
Lodowate Morze, zob. Arktyczny
Ocean
Lubeka, m. 336, 339
- M**
Macedonia, kr. 81
Matejče, m. 202
Mediolan, m. 187
Mezopotamia, kr. 197
Mistra, m. 363
Monachium, m. 221
Monreale, m. 140
Morača, m. 82
Morawy, kr. 250, 252
- Moskwa, m. 84, 166, 231, 237, 250,
264, 278, 304, 309, 314, 317,
348–350, 368, 384
- N**
Nag Hammadi, m. 6
Naupara, m. 211
Nazaret, m. 22, 34, 59, 86
Nerezi, m. 213
Nikea, m. 30, 67, 308
Nikolje, m. 82
Nikozja, m. 68
Nova Pavlica, m. 213
Nowogród Wielki, m. 6, 12, 15, 62,
69, 79, 146–148, 152–153, 157,
159, 161, 166–168, 227, 242, 252,
262, 272–273, 303, 319, 322, 331,
345, 349
Nowogród Wielki (republika nowo-
grodzka), kr. 4, 14–15, 321–322,
326–327, 329–339, 341–342, 347,
351, 354, 358, 362, 365, 376–377,
383–384
- O**
Ochryda, m. 200–201
Opoczka, m. 243
Osło, m. 349
- P**
Palestyna, kr. 110, 130, 174
Paryż, m. 139, 180, 184, 192, 312

- Peć, m. 205, 207
 Perm, m. 351
 Petra, m. 72
 Platanistassa, m. 224
 Poganow, m. 79
 Poliboton, m. 148
 Połock, m. 70, 148
 Prespa, j. 80, 363
 Prizren, m. 15, 203
 Psków, m. 234, 244
- R**
- Rawenna, m. 65, 73, 197
 Resava, m. 15, 212
 Rosja, kr. 153, 269
 Rossano, m. 174
 Ruś, kr. 227, 231, 234, 238, 246–247,
 256, 260, 264, 273, 297, 304, 309,
 316–317, 337, 341, 343, 345, 368,
 373, 376, 383
 Ruś Kijowska, kr. 165, 256, 258
 Ruś Moskiewska, kr. 83
 Rylski monaster 80, 265
 Rzym, m. 61, 190
 Rzymianie, etn. 24, 186
- S**
- Samos, w. 195
 Serbia, kr. 15, 223, 226–227, 234,
 287, 290
 Skopje, m. 81, 205
Slavia Orthodoxa, kr. 3, 7, 10–11,
 40, 60, 68, 78–79, 84, 141, 145,
 156–157, 162, 169, 198, 249,
 252, 261, 263, 268, 272, 315, 376,
 380–383
 Sliwen, m. 69
 Słowiańszczyzna, kr. 1, 70, 162
 Słowiańszczyzna Południowa, kr.
 3, 234, 287, 316
 Słowiańszczyzna Wschodnia, kr.
 3, 8, 11, 145, 161, 227, 246, 287,
 299, 303, 345, 383
 Sofia (Serdyka), m. 68
 Soletto, m. 358, 360
 Sankt Petersburg, m. 15, 189, 219,
 241, 243, 251, 268, 273, 277, 289,
 310, 348
 Stara Dongola, m. 363
 Staro Nagoričino, m. 15, 204
 Stuttgart, m. 353
 Sycylia, w. 140
 Synaj, g. 65, 74–75, 187–190, 366
 Syria, kr. 87
- Ś**
- Śródziemne Morze 17
- T**
- Taanach, m. 130
 Tarragona, m. 61
 Tatarzy, etn. 333
 Tesalonika, m. 49–50, 63
 Torżok, m. 332
 Trapezunt, m. 67, 286
 Treskavac, m. 213

Turcy, etn. 65, 226

Twer, m. 231, 233, 242, 329, 333

V

Velúće, m. 211

Vis, m. 68

Visoki Dečani, m. 15, 294, 301

W

Wenecja, m. 74, 80, 291

Wiedeń, m. 176

Wołogda, m. 350, 355–357

Wołotowe Pole, m. 15, 227–228,
230–231, 247, 299, 303–304, 306

Z

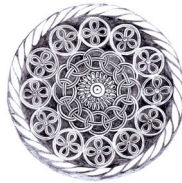
Zarzma, m. 82, 202

Ż

Żydzi, etn. 110, 119, 274–275



Ilustracije





1. Matka Boża w towarzystwie dwóch aniołów oraz personifikacji Pokoju i Mądrości (z prawej). Mozaika z kaplicy amfiteatru w Dyrrachium, VI–VII w. (fot. Z. Brzozowska).

2. Król Dawid między personifikacjami Mądrości (z lewej) i Proroctwa. Miniatura z psalterza bizantyńskiego, XIII w. Oddział Rękopisów Rosyjskiej Biblioteki Narodowej w St. Petersburgu. РНБ, греч. 269, fol. 3 (dzięki uprzejmości RBN).





3. Malowidła z pendentywów pod główną kopułą cerkwi św. Pantelajmona w Nerezi, XVI w. Sofia ze św. Mateuszem (powyżej) i św. Łukaszem (poniżej). Pozostałe dwa wizerunki są niemal całkowicie zniszczone (fot. Z. Brzozowska).



4. Główna kopuła cerkwi Bogurodzicy Hodegetrii w Peći, będącej częścią kompleksu budowli sakralnych w siedzibie patriarchy serbskiego. Na pendentywach malowidła, ukazujące Sofię z ewangelistami: z Łukaszem (w lewym górnym rogu), z Markiem (zniszczone, w prawym górnym), z Mateuszem (w lewym dolnym), z Janem (w prawym dolnym). 1324–1337 (fot. Z. Brzozowska).

5. Sofia zasiada przed swym domem i zaprasza na ucztę. Detal przedstawienia z pierwszej kwatery cyklu malowideł ilustrujących Prz 9, 1–6. Sklepienie kaplicy św. Mikołaja w cerkwi Chrystusa Pantokratora w monasterze Visoki Dečani. 1343–1348 (fot. Z. Brzozowska).





6. Sofia z ewangelistami (rzędami, od lewej): z Mateuszem, Markiem, Łukaszem i Janem. Miniatury z tetraewangeliarza południowoślowiańskiego. 1427–1429. Oddział Rękopisów Rosyjskiej Biblioteki Narodowej w St. Petersburgu. PHB, F.I.591 (dzięki uprzejmości RBN).



7. Sofia z ewangelistami. Miniatury fronty-
spisowe z ruskiego ewangeliarza typu apra-
kos, koniec XV w. Biblioteka Rosyjskiej
Akademii Nauk w St. Petersburgu. БАН,
13.1.26. Scena inspiracji (rzędami, od lewej):
Mateusza (fol. 72'), Marka (fol. 148')
i Łukasza (fol. 195') (fot. Z. Brzozowska).





8. Sofia z ewangelistami. Miniatury frontyspisowe z tetraewangeliarza ruskiego, połowa XVI w. Biblioteka Rosyjskiej Akademii Nauk w St. Petersburgu. БАИ, 17.4.17. Scena inspiracji (rzędami, od lewej): Mateusza (fol. 23'), Marka (fol. 228') i Łukasza (fol. 371') (fot. Z. Brzozowska).



9. Sobór Sofii – Mądrości Bożej w Nowogrodzie Wielkim, połowa XI w. Elewacja zachodnia. Nad wejściem widoczne malowidło z wyobrażeniem m.in. tronującej Sofii (fot. Z. Brzozowska).

10. Cerkiew Zaśnięcia Bogurodzicy na Wołotowym Polu pod Nowogrodem Wielkim, wzniesiona w połowie XIV w., zburzona (do wysokości ok. 1,5 m) podczas II wojny światowej, odbudowana w latach 2001–2003 (fot. Z. Brzozowska).





11. Wyobrażenie Mądrości Bożej „typu nowogrodzkiego”: tronująca, uskrzydłona Sofia między Bogurodzicą i Janem Chrzcicielem. Malowidło, usytuowane nad zachodnim wejściem do soboru Mądrości Bożej, 1528 r. (fot. Z. Brzozowska).



12. Sofia – upersonifikowana Mądrość Boża. Przedstawienie „typu nowogrodzkiego”. Ikona rosyjska z końca XIX/początku XX w. Prywatne zbiory autorki (fot. Z. Brzozowska).



BYZANTINA ŁODZIENSIA

1997–2015

I.

Sławomir Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Łódź 1997, ss. 197.

II.

Maciej Kokoszko, *Descriptions of Personal Appearance in John Malalas' Chronicle*, Łódź 1998, ss. 181.

III.

Mélanges d'histoire byzantine offerts à Oktawiusz Jurewicz à l'occasion de Son soixante-dixième anniversaire, red. **Waldemar Ceran**, Łódź 1998, ss. 209.

IV.

Mirosław Jerzy Leszka, *Uzurpacje w cesarstwie bizantyńskim w okresie od IV do połowy IX wieku*, Łódź 1999, ss. 149.

V.

Małgorzata Beata Leszka, *Rola duchowieństwa na dworze cesarzy wczesnobizantyńskich*, Łódź 2000, ss. 136.

VI.

Waldemar Ceran, *Historia i bibliografia rozumowana bizantynologii polskiej (1800-1998)*, tom I-II, Łódź 2001, ss. 786.

VII.

Mirosław Jerzy Leszka, *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII – pierwsza połowa XII wieku)*, Łódź 2003, ss. 169.

VIII.

Teresa Wolińska, *Sycylia w polityce cesarstwa bizantyńskiego w VI-IX wieku*, Łódź 2005, ss. 379.

IX.

Maciej Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum (III-VII w.)*, Łódź 2005, ss. 445.

X.

Sławomir Bralewski, *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006, ss. 334.

XI.

Byzantina Europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi, red. **Maciej Kokoszko, Mirosław J. Leszka**, Łódź 2007, ss. 573.

XII.

Paweł Filipczak, *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, Łódź 2009, ss. 236.

XIV.

Jolanta Dybała, *Ideal kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Łódź 2012, ss. 480.

XV.

Mirosław J. Leszka, *Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyńskich w latach 893-927*, Łódź 2013, ss. 368.

XVI.

Maciej Kokoszko, Krzysztof Jagusiak, Zofia Rzeźnicka, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, część I, *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i Bizancjum (II-VII w.)*, Łódź 2014, ss. 672.

XVII.

Andrzej Kompa, Mirosław J. Leszka, Teresa Wolińska, *Mieszkańcy stolicy świata. Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem*, Łódź 2014, ss. 490.

XVIII.

Waldemar Ceran, *Artisans et commerçants à Antioche et leur rang social (secondo moitié du siècle de notre ère)*, Łódź 2013, ss. 236.

XIX.

Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II–VII w.), część II, *Pokarm dla ciała i ducha*, red. **Maciej Kokoszko**, Łódź 2014, ss. 607.

XX.

Maciej Kokoszko, Krzysztof Jagusiak, Zofia Rzeźnicka, *Cereals of antiquity and early Byzantine times: Wheat and barley in medical sources (second to seventh centuries AD)*, Łódź 2014, ss. 516.

W PRZYGOTOWANIU:

XIII.

Kirił Marinow, *W klisurach Hemosu. Znaczenie masywów Starej Płaniny i Średniej Góry w zmaganiach zbrojnych Bizancjum z Bułgarią (koniec VII – początek XI wieku)*



Zofia Brzozowska

UNIwersytet Łódzki

Wydział Filologiczny

Katedra Filologii Słowiańskiej

* * *

ul. Pomorska 171/173

90-236 Łódź, Polska

filslow@uni.lodz.pl

Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu

Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej

Im. Prof. Waldemara Cerana, CERANEUM

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Katedra Historii Bizancjum