

Zofia BRZozowska*

JEDEN Z HEREZJARCHÓW? PRZEDSTAWIENIA IKONOGRAFICZNE MAHOMETA W RĘKOPIŚCIE РНБ, F.IV.151 W KONTEKŚCIE STARORUSKICH NARRACJI NA JEGO TEMAT**

1. Лицевой летописный свод – specyfika formalna źródła. Rękopis РНБ, F.IV.151 stanowi trzeci tom niezwykle bogato ilustrowanej staroruskiej kompilacji historiograficznej (znanej w literaturze przedmiotu jako *Лицевой летописный свод* czy też *Лицевой свод*)¹, sporządzonej w jednym odpisie dla cara Iwana IV Groźnego (1533-1584), na potrzeby jego księgozbioru. Borys M. Kloss, poddawszy gruntownej analizie kodykologicznej i paleograficznej wszystkie części zabytku i skonfrontowawszy wyniki swoich badań z ustaleniami historyków na temat okoliczności jego powstania, skłonny jest przyjąć, iż *Лицевой свод* spisywany był w latach 1568-1576 przez zamknięty zespół skrybów i artystów-miniaturzystów, zatrudnionych w skrytorium działającym przy katedralnej cerkwi Opieki Matki Bożej, w ówczesnej siedzibie ruskiego władcy: Słobodzie Aleksandrowskiej².

Kompilacja, powstała w najmroczniejszym okresie rządów cara Iwana IV Groźnego, kojarzonym przede wszystkim z terrorem *opryczniny*, obejmuje obecnie dziesięć obszernych (ok. 1000 kart) rękopiśmiennych tomów. Kompleksowe badania nad nią utrudnia fakt, iż została ongiś rozdzielona pomiędzy trzy księgozbiory: bibliotekę Rosyjskiej Akademii Nauk w St. Petersburgu (БАН, 3 rękopisy); Rosyjską Bibliotekę Narodową w St. Petersburgu

* Dr Zofia A. Brzozowska – adiunkt naukowy w Katedrze Filologii Słowiańskiej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: zofia.brzozowska@uni.lodz.pl.

** Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2016/23/B/HS3/01891 (*Mahomet i narodziny islamu – stereotypy, wiedza i wyobrażenia w kręgu kultury bizantyńsko-ruskiej*).

¹ Przyjęta w historiografii nazwa nawiązuje do specyfiki formalnej kompilacji, tj. do jej ilustracyjno-tekstowego charakteru. W polskojęzycznej literaturze przedmiotu określa się ją niekiedy terminem *Iluminowany zwód latopisarSKI*, por. H. Gala, *Wygrać kłeskę: pamięć „wielkiej bitwy” w oficjalnej narracji moskiewskiej (XVI w.)*, w: *Bitwa pod Orszą*, red. M. Nagielski, Warszawa 2016, 237-238.

² Por. Б.М. Клосс, *Никоновский свод и русские летописи XVI-XVII вв.*, Москва 1980, 206-249.

(РНБ, 4 rękopisy) oraz Państwowe Muzeum Historyczne w Moskwie (ГИМ, 3 rękopisy)³.

Лицевой летописный свод prezentuje rozwój państwowości ruskiej na szerokim tle historii powszechnej. Zawiera, pomieszczony na kartach trzech rękopisów (ГИМ, Музейск. собр. 358; БАН, 17.17.9; РНБ, F.IV.151), dość syntetyczny wykład dziejów uniwersalnych, poczynając od stworzenia świata, przez wydarzenia opisane w Starym Testamencie, historię starożytnej Grecji, państw hellenistycznych, republiki i cesarstwa rzymskiego, aż po zarys dziejów Bizancjum (wraz z dość obszernymi dygresjami na temat Bułgarii), doprowadzony do początku X stulecia. Kolejne tomy (РНБ, F.IV.225; РНБ, F.IV.233; БАН, 31.7.30; РНБ, F.IV.232; ГИМ, Синод. собр., 962; ГИМ, Синод. собр., 149) ukazują historię Rusi od 1114 r. do roku 1567, tj. czasów współczesnych autorom zводу⁴.

Już pobieżny przegląd zawartości omawianego tu zabytku pozwala na wychwycenie interesującej *lacuny* w jego treści: o ile narracja na temat dziejów Bizancjum i Bułgarii urywa się dość niespodziewanie w 919 r., o tyle historia Rusi rozpoczyna się od opisu wypadków z drugiej dekady XII w., a zatem od momentu, do którego doprowadzono tekst *Повієсти миніonych лат*. Niektórzy badacze skłonni są zatem przypuszczać, że pierwotnie w obręb kompilacji wchodził także tom, ukazujący początki państwowości ruskiej, który nie zachował się jednak do czasów obecnych⁵. Do naszych dni nie dotrwała też zapewne ostatnia część dzieła, prezentująca wydarzenia z 1568 r. Warto również nadmienić, że *Лицевой свод* jest przedsięwzięciem nieukończonym – prace nad nim, z niewyjaśnionych do końca przyczyn (być może, wskutek niezadowolenia cara z zawartości wcześniejszych tomów) zarzucono⁶.

Można natomiast przypuszczać, że doprowadzenie wykładu historii powszechnej do tej epoki, w której ukształtowało się państwo ruskie, było świadomym zamierzeniem twórców kompilacji, pragnących ukazać swoją ojczyznę jako swoistego sukcesora dawnych imperiów, przede wszystkim cesarstwa rzymskiego i bizantyńskiego.

Лицевой летописный свод słusznie uchodzi w kręgu specjalistów za zjawisko bez precedensu w dziejach średniowiecznej historiografii ruskiej. Jest bodaj jedynym (obok manuskryptu РГБ, f. 173.100, zawierającego tekst

³ Por. tamże, s. 206; tenże, *Летописный свод лицевой*, w: *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV-XVI в.)*, ред. Д.С. Лихачев, т. 2, Ленинград 1989, 30; А.А. Амосов, *Лицевой летописный свод Ивана Грозного. Комплексное кодикологическое исследование*, Москва 1998, 13-16; *Лицевой летописный свод XVI в. Методика описания и изучения разрозненного летописного комплекса*, ред. Е.А. Белоконь – В.В. Морозов – С.А. Морозов, Москва 2003, 15-23; В.В. Морозов, *Лицевой свод в контексте отечественного летописания XVI в.*, Москва 2005, 12-19.

⁴ Por. Амосов, *Лицевой летописный свод*, s. 13-16; *Лицевой летописный свод*, s. 15-23; Морозов, *Лицевой свод*, s. 12-19.

⁵ Por. Клосс, *Никоновский свод*, s. 207 i 214; tenże, *Летописный свод лицевой*, s. 30.

⁶ Por. Клосс, *Никоновский свод*, s. 265; tenże, *Летописный свод лицевой*, s. 30-31.

słowiańskiego przekładu kroniki Jerzego Mnicha (Hamartolosa) oraz XV-wiecznego, iluminowanego odpisu *Powieści minionych lat*, tzw. *Latopisu Radziwiłłowskiego*) zabytkiem, prezentującym wydarzenia z przeszłości paralelnie za pomocą słowa i obrazu, tekstu i ilustracji⁷. W każdym z dziesięciu wspomnianych wyżej rękopisów niemal wszystkie karty ozdobiono miniaturami. Zazwyczaj iluminacja zajmuje 2/3 strony, a tekst tylko 1/3. Jak podkreślają znawcy zagadnienia, pracę nad kompilacją zorganizowano w taki sposób, by – dzięki ścisłemu współdziałaniu pisarzy i artystów – osiągnąć najpełniejszą synchronizację warstwy tekstowej z wizualną. Przeznaczony do włączenia w obręb zводу fragment narracji dzielono najprawdopodobniej na segmenty, które rozmieszczano na danej karcie. Kiedy kopista zakończył już pracę nad nią, trafiała ona w ręce iluminatora, którego zadaniem było sporządzenie – na pozostawionej mu do dyspozycji przestrzeni – miniatur, możliwie najwierniej ilustrujących znajdujący się na obu stronach tekst⁸. Artyści byli też, co ciekawe, zobligowani do zachowania określonego porządku, pracując nad kompozycją poszczególnych scen: wydarzenia, opisane na początku danego segmentu tekstu, winny zostać wyobrażone w górnej części miniatury, zaś te następujące po nich, w niższej partii przedstawienia. Kwestią drugorzędą były natomiast związki przyczynowo-skutkowe, zachodzące między ukazanymi wypadkami: nierzadko na jednej miniaturze przedstawiano kilka zgoła odrębnych scen⁹.

W tym miejscu warto również poświęcić choć kilka słów źródłom, w oparciu o które skompilowano *Лицевой летописный свод*. Jak wykazały badania rosyjskich uczonych, część dzieła, poświęcona historii Rusi, bazuje na utworach proveniencji wschodniosłowiańskiej, przede wszystkim zaś na *Latopisie Nikonowskim*, wielotomowym zabytku historiografii moskiewskiej, powstałym w latach pięćdziesiątych XVI w. Podstawą wykładu dziejów powszechnych był natomiast głównie *Latopis helleński i rzymski* drugiej redakcji (z 1. poł. XV w.) oraz, w mniejszym stopniu, *Chronografuski* z 1512 r. Dwa ostatnie źródła są natomiast zależne od tekstów bizantyńskich, znanych w (staro-)cerkiewno-słowiańskim przekładzie: kronik Jana Malalasa, Jerzego Mnicha (Hamartolosa) wraz z jej anonimową kontynuacją, Jana Zonarasa i Konstantyna Manasses¹⁰.

⁷ Por. А.В. Арциховский, *Древнерусские миниатюры как исторический источник*, Москва 1944, 4-40; О.И. Подобедова, *Миниатюры русских исторических рукописей*, Москва 1965, 11-101; О.С. Ророва, *Altrussische Buchmalerei 11. bis Anfang 16. Jahrhundert*, Leningrad 1984, tabl. 17; О.Г. Ульянов, *Изучение семантики древнерусской миниатюры*, w: Макариевские чтения, т. 4/2: *Почитание святых на Руси*, Можайск 1996, 108-119.

⁸ Por. Амосов, *Лицевой летописный свод*, s. 226 i 234; Морозов, *Лицевой свод*, s. 207.

⁹ Por. В.Д. Черный, *Некоторые особенности обозначения исторической среды в миниатюрах лицевого летописного свода XVI в. (география, топография, архитектура)*, w: *Государственные музеи Московского Кремля. Материалы и исследования. Новые атрибуции*, т. 5, Москва 1987, 69; Амосов, *Лицевой летописный свод*, s. 230.

¹⁰ Por. О.В. Творогов, *О составе и источниках хронографических статей Лицевого свода*,

2. Mahomet na kartach rękopisu РНБ, F.IV.151 – aspekty wizualne. Rękopis РНБ, F.IV.151 (znany w literaturze przedmiotu jako *Лицевой хронограф*) jest kodeksem papierowym, obejmującym 1217 kart o wymiarach 40 x 30 cm, w oprawie z XVIII w. Jego treść ilustruje 2191 miniatur. Tom zawiera opis dziejów cesarstwa rzymskiego od lat siedemdziesiątych I w. po Chr. do czasu panowania Konstantyna I Wielkiego (306-337), a następnie wykład historii Bizancjum do roku 919. Tekst urywa się w trakcie narracji na temat przejmowania władzy cesarskiej przez Romana I Lekapena (920-944)¹¹.

Na kartach 677-681' odnajdujemy obszerną sekwencję poświęconą Mahometowi (ok. 570-632), zatytułowaną znacząco *В Божьих еретичь (O Bohmicie heretyku)*¹². Nie możemy jej niestety uznać za oryginalny utwór staroruski. Nawet pobieżna lektura interesującego nas tu tekstu pozwala bowiem stwierdzić, iż stanowi on *de facto* przereklamowaną wersję dedykowanego założycielowi islamu fragmentu kroniki Jerzego Mnicha. Twórcy trzeciego tomu *Iluminowanego zводу latopisarskiego* nie zaczerpnęli jej jednak bezpośrednio ze staro-cerkiewno-słowiańskiego przekładu dzieła Hamartolosa, lecz z bazującego na nim *Latopisu helleńskiego i rzymskiego* drugiej redakcji¹³. Treść tego ostatniego zabytku stała się również podstawą dalszej partii narracji (fol. 682-688'), zawierającej informacje o śmierci muzułmańskiego proroka i opis, rozpoczętych rychło po niej, najazdów arabskich na wschodnie tereny cesarstwa bizantyńskiego, w trakcie których

„Труды Отдела древнерусской литературы” 28 (1974) 353-364; Клосс, *Никоновский свод*, s. 206; tenże, *Летописный свод лицевой*, s. 31-32; В.В. Морозов, *От Никоновской летописи к Лицевому летописному своду. Развитие жанра и эволюция концепции*, „Труды отдела древнерусской литературы” 44 (1990) 246-268; Амосов, *Лицевой летописный свод*, s. 304-314.

¹¹ Пор. Амосов, *Лицевой летописный свод*, s. 13; *Лицевой летописный свод*, s. 16; Морозов, *Лицевой свод*, s. 13.

¹² Пор. *Лицевой летописный свод XVI в. Всемирная история*, ред. Х.Х. Мустафин, t. 8, Москва 2014, 389-398. W tekstach staroruskich zauważa się brak jednej, zwyczajowo przyjętej formy imienia Mahometa. W utworach tych odnaleźć można wiele różnych wariantów. Niektóre z nich są dość popularne: Махметъ (subwarianty: Махъметъ, Магметъ) oraz Божьмитъ (subwarianty: Божьмитъ, Божметъ, Бахметъ), inne zaś występują o wiele rzadziej (Муххуметъ / Мухаметъ; Моамедъ / Моамефъ / Моамефъ / Моямефъ; Моахмефъ / Моакмефъ; Мамедъ; Маамедъ / Мааметъ / Маамефъ / Маамефъ; Маомедъ; Махматъ; Магмитъ; Мухметъ; Махометъ; Бахматъ / Бахмитъ / Бехметъ / Богमितъ / Богъметъ). Istnieją też formy, których pojawienie się należy wiązać z błędem kopisty, np. Моамедъ / Иоамедъ; Боихметъ / Хमितъ). Warianty te były przez średniowiecznych autorów ruskich używane wymiennie. Niekiedy w tym samym tekście pojawia się obok siebie kilka odmiennych form. Fenomenowi temu oraz próbie wyjaśnienia jego genezy poświęciłam odrębny artykuł: Z.A. Brzozowska, *Махметъ, Муххуметъ, Моамедъ, Божьмитъ. Formy imienia Mahometa w średniowiecznych tekstach ruskich (XI-XVI w.) i ich pochodzenie*, „Die Welt der Slaven. Sammelbände” [w druku].

¹³ Пор. *Летописец Еллинский и Римский*, ред. О.В. Творогов, t. 1, Санкт-Петербург 1999, 402-405. Zob. Творогов, *О составе*, s. 356; P. Bushkovitch, *Orthodoxy and Islam in Russia 988-1725*, w: *Religion and Integration in Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen 14.-17. Jahrhundert*, hrsg. von L. Steindorff, *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 76, Wiesbaden 2010, 125.

szereg ważnych ośrodków (m.in. Damaszek i Jerozolima) przeszło pod panowanie wyznawców islamu¹⁴.

Omówiony wyżej fragment kodeksu zdobią, rzecz jasna, miniatury. Na dwóch spośród nich, umiejscowionych na początku i na końcu sekwencji *У БѹХМИТѢ ЄРѢТИЦѢ* (fol. 677 i 682), został najprawdopodobniej ukazany Mahomet. Jednoznaczną identyfikację obu wizerunków utrudnia jednak fakt, iż nie zaopatrzone ich, podobnie jak wielu innych podobizn postaci historycznych, pojawiających się na kartach zwodu, w podpisy. Należy również podkreślić, iż kwestia ewentualnych przedstawień ikonograficznych założyciela islamu w rękopisie РНБ, F.IV.151 nie została do tej pory podniesiona w literaturze przedmiotu. Badacze rosyjscy w swoich dotychczasowych studiach koncentrowali się bowiem głównie na tych częściach kompilacji, które poświęcone są historii Rusi¹⁵.

Zanim przystąpimy do analizy dwóch wspomnianych wyżej miniatur, warto jeszcze zwrócić uwagę na jedną interesującą kwestię: strony, na których znajduje się właściwy tekst *У БѹХМИТѢ ЄРѢТИЦѢ*, nie zostały w ogóle opatrzone iluminacjami (677^o-681^o). Fenomenowi tego nie należy jednak wiązać z próbą przeszczepienia na grunt kultury staroruskiej, charakterystycznych dla świata islamu, ograniczeń i zakazów sporządzania przedstawień figuratywnych, w szczególności zaś tworzenia wizerunków Mahometa. Jak wykazali znawcy zagadnienia, twórcy omawianej tu kompilacji konsekwentnie nie zdobili ilustracjami zamkniętych sekwencji monotematycznych, np. pierwotnie samodzielnych utworów literackich, wplecionych w treść zwodu¹⁶.

W jakim kontekście pojawia się w rękopisie РНБ, F.IV.151 opowieść o Mahomecie i narodzinach islamu? Na karcie 676^o, poprzedzającej stronę z kilkoma pierwszymi wersami interesującego nas tu tekstu, odnajdujemy adnotację, iż po śmierci cesarza bizantyńskiego Herakleonasa (641) rządy objął Konstans [II] (641-668), syn Konstantyna [III] i panował przez następne 27 lat. Powyżej zapisu umiejscowiono miniaturę. W jej lewym górnym rogu ukazano zmarłego Herakleonasa, spoczywającego w grobie, zaś w centrum kompozycji tronującego Konstansa II¹⁷. Na kluczowej z punktu widzenia naszych rozważań karcie 677 czytamy natomiast o tym, że za rządów Konstansa II miała miejsce klęska żywiołowa: zerwał się nadzwyczaj silny wicher, który

¹⁴ Пор. *Лицевой летописный свод XVI в.*, s. 399-412; *Летописець Еллинский и Римский*, s. 405-409. Zob. Творогов, *О составе*, s. 356.

¹⁵ Пор. Арциховский, *Древнерусские миниатюры*, s. 41-154; Подобедова, *Миниатюры*, s. 102-332; Черный, *Некоторые особенности*, s. 69. Wyjątkowe w tym kontekście wydają się badania Aleksandra A. Amosova (*Лицевой летописный свод*, s. 223-303), koncentrujące się na pierwszych dwóch tomach kompilacji (ГИМ, Музейск. собр. 358 oraz БАН, 17.17.9), zawierających wykład historii powszechnej od stworzenia świata do lat siedemdziesiątych I w. n.e. Interesującą nas w niniejszym studium rękopis РНБ, F.IV.151 jest więc chyba najslabiej, jak dotąd, przebadaną częścią *Iluminowanego zwodu latopisarskiego*.

¹⁶ Пор. Амосов, *Лицевой летописный свод*, s. 235-237.

¹⁷ Пор. *Лицевой летописный свод XVI в.*, s. 388.

wyrywał drzewa z korzeniami i przewracał słupy syryjskim anachoretom. Katastrofa ta, zgodnie z poetyką bizantyńskiej historiografii, miała zwiastować nadejście innego kataklizmu – w jakiś czas później objawił się fałszywy prorok, przywódca Saracenów: Bohmit¹⁸.

Warto tu zwrócić uwagę na kwestię chronologii. Autorzy starorusy nie zawsze poprawnie datują nauczanie Mahometa i początek podbojów arabskich, *de facto* mających miejsce za panowania cesarza Herakliusza (610-641). Niejednokrotnie lokują te wydarzenia w okresie krótkich rządów Konstantina III i Herakleonasa (641 r.), a czasami nawet wiążą je z epoką Konstansa II (641-668), przesuwając tym samym narodziny islamu o kilka dekad. Błąd ten pojawia się w *Illuminowanym zwodzie latopisarским*, w ślad za stanowiącym jego osnowę *Latopisem helleńskim i rzymskim* drugiej redakcji¹⁹. Odnajdujemy go także na kartach jednego z podstawowych źródeł informacji z zakresu historii powszechnej, którym rozporządzali starorusy historiografowie: w przekazie kroniki Jerzego Mnicha, zarówno w jej tłumaczeniu na język staro-cerkiewno-słowiański²⁰, jak i w greckim oryginale²¹. Charakterystyczne dla analizowanej tu kompilacji zaburzenie chronologii jest zatem konsekwencją omyłki, do której doszło już na gruncie bizantyńskim w IX w.

Powróćmy jednak do miniatury na karcie 677. W jej górnej części wyobrażono cesarza Konstansa II, zasiadającego na tronie w otoczeniu dworzan, a także personifikację wiatru (wychylającą się zza chmury postać chłopca, dmącego w trąbę). W niższych rejestrach przedstawienia widzimy gnące się w podmuchach wichru drzewa, przewracane kolumny oraz kilku słupników, zrozpaczonych utratą narzędzi swej ascezy. Na lewo od ich sylwetek dostrzegamy wyłaniającą się zza skał grupę mężczyzn, której przewodzi człowiek ubrany w ciemnozielone szaty, w prawej dłoni dzierżący zwój pergaminu. Jego włosy, broda i wąsy mają kolor brązowy.

Przyjmując, że na omawianej miniaturze – zgodnie z założeniami artystycznymi kompilacji – zostały przedstawione wszystkie osoby wspomniane w teście zamieszczonym na tej samej stronie, można stwierdzić, iż mężczyzną w zielonym płaszczu jest Mahomet, ukazany w gronie swoich uczniów. Warto też zauważyć, iż jego wizerunek został umiejscowiony w lewej części kompozycji. W literaturze przedmiotu spotkać można sądy, iż rozmieszczenie obiektów na miniaturach w analizowanym zabytku odzwierciedlało niekiedy ich położenie w rzeczywistej przestrzeni: lewa strona oznaczała wschód, a prawa – zachód (w konsekwencji kierunek południowy wyznaczała górna

¹⁸ Por. *Лицевой летописный свод XVI в.*, s. 389.

¹⁹ Por. *Летописец Еллинский и Римский*, s. 401-402.

²⁰ Por. *Книги времени и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь*, ред. В.М. Истрин, t. 1, Петроград 1920, 449.

²¹ Por. *Georgius Monachus, Chronicon*, ed. C. de Boor, t. 2, Leipzig 1904, 697, 9-15.

krawędź kompozycji, a północny – dolna)²². Staroruski artysta, przedstawiając muźłańskiego proroka na lewo od grupy anachoretów, chciał być może podkreślić, iż wywodził się on z obszaru, położonego na wschód od bizantyńskiej Syrii.

Druga z interesujących nas tu miniatur znajduje się na fol. 682. W towarzyszącym jej tekście czytamy o tym, iż po śmierci Mahometa na południu ukazała się gwiazda w kształcie kopii (komety?), zwiastująca kolejne, brzemiennie w skutkach dla cesarstwa, wydarzenie. Jak stwierdza, w ślad za wcześniejszą bizantyńsko-ruską tradycją historiograficzną, autor zwodu, „Arabowie dawniej zwani Saracenami (АРАВИТАНИ СИ ДРЕВЛЕ ГЛѢМІИ СРАЧИНАНИИ)” porzucili Arabię (АРАБІЮ УСТАВИВШЕ)²³, zaatakowali Bizancjum i zaczęli sukcesywnie zajmować kolejne tereny, znajdujące się we wschodniej części imperium, szybko dochodząc do wybrzeża [Morza Śródziemnego]²⁴. Twórca wzmiankowanej miniatury oddał wiernie treść przekazu, wyobrażając tuż przy górnej krawędzi kompozycji (odpowiadającej, jak pamiętamy, stronie południowej) kometa. Tuż pod nią, w lewym górnym rogu odnajdujemy wizerunek zmarłego Mahometa, spoczywającego w grobie. W centrum widzimy zaś jazdę arabską, wyruszającą na podbój cesarstwa, którego posiadłości zostały ukazane dość emblematycznie: pod postacią dwóch grup kamiennych budowli, otoczonych okazałymi rozmiarów murami obronnymi. Godny odnotowania jest również kierunek, w którym przemieszczają się zbrojni: sylwetki koni i jeźdźców zwrócone są w prawą stronę, co odpowiadałoby rzeczywistemu przebiegowi ekspansji: ze wschodu na zachód.

Przyjrzyjmy się teraz uważniej obu domniemanym przedstawieniom ikonograficznym muźłańskiego proroka. Zestawiając ze sobą wyobrażenia z fol. 677 i 682 dostrzec można przede wszystkim uderzającą zbieżność fizjonomii obu postaci. Nie ulega wątpliwości, iż na obu miniaturach ukazano tego samego mężczyznę. Jego „portrety” pozbawione jednak zostały jakichkolwiek

²² Por. Черный, *Некоторые особенности*, s. 70-73; Улянов, *Изучение*, s. 108-119.

²³ Por. *Лицевой летописный свод XVI в.*, s. 399-400. Co ciekawe, analizowany tu tekst jest jednym z nielicznych utworów z bizantyńsko-słowiańskiego kręgu cywilizacyjnego, na kartach którego pobratymcy Mahometa zostali określani wprost przynależnym im etnonimem. W zdecydowanej większości przekazów, zamiast terminów *Arabowie* i *Arabia*, pojawiają się takie rzeczowniki jak *Saraceni*, *Izmailici* czy *(H)agareni*, odwołujące się do wschodniochrześcijańskich wyobrażeń na temat pochodzenia tego ludu. Por. L.S. Chekin, *The Godless Ishmaelites: The Image of the Steppe in Eleventh to Thirteenth Century Rus'*, „Russian History” 19 (1992) nr 1, 9-28; М.А. Батунский, *Россия и ислам*, t. 1, Москва 2003, 35-36; Н.И. Зубов, *Заметки по поводу этнонима сарацины в некоторых древнерусских памятниках*, w: *Этнолингвистика проучавања српског и других славенских језика. У част академика Светлане Толстој: зборник радова*, уред. П. Пипер – Љ. Раденковић, Београд 2008, 163-171; T. Wolińska, *Arabowie, Agareni, Izmailici, Saraceni. Kilka uwag na temat nazewnictwa*, w: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji. VI-VIII w.*, red. T. Wolińska – P. Filipczak, Warszawa 2015, 31-46; таж, *Arabs, (H)agarenes, Ishmaelites, Saracens – a Few Remarks about Naming*, w: *Byzantium and the Arabs: the Encounter of Civilizations from Sixth to Mid-Eighth Century*, ed. T. Wolińska – P. Filipczak, Byzantina Lodziensia 22, Łódź 2015, 22-37.

²⁴ Por. *Лицевой летописный свод XVI в.*, s. 400-414.

cech indywidualnych. Jak podkreślają znawcy zagadnienia, stereotypizacja wizerunku jest zjawiskiem charakterystycznym dla znakomitej większości ilustracji, zdobiących wszystkie tomy *Illuminowanego zwołu latopisarskiego*. Warstwa wizualna została świadomie opracowana w ten sposób, by czytelnik już na pierwszy rzut oka mógł rozpoznać, do jakiej grupy społecznej zalicza się każda z wyobrażonych na miniaturach osób (władca, wojownik, duchowny, prorok, itp.). Co więcej, przedstawienia postaci ludzkich cechuje tu też brak zróżnicowania etnicznego i chronologicznego w obrębie przyjętych klisz myślowych. Dla przykładu: cesarz bizantyński z VI w. powinien, zgodnie z założeniami twórców zwołu, wyglądać dokładnie tak samo jak car bułgarski z X w., król serbski z XIII w. czy książę moskiewski z XVI stulecia, gdyż wszyscy ci władcy są prawosławnymi monarchami²⁵.

W analizowanych tu wizerunkach Mahometa uderza również brak jakichkolwiek prób orientalizacji stroju. Zastanawia, że twórcy miniatur nie odwołali się w trakcie pracy nad nimi chociażby do kanonu przedstawiania św. Jana z Damaszku (ok. 675 - ok. 750), żyjącego nieomal w tym samym czasie co muzułmański prorok i na pokrewnym kulturowo obszarze. Tradycja ukazywania tego świętego, zawierająca w sobie pewne elementy wschodnie, musiała być autorem rękopisu РНБ, F.IV.151 znana. Dość wskazać, że w manuskrypcie tym, na fol. 772' odnajdujemy wyobrażenie Damasceńczyka, wykonane w sposób całkowicie zgodny z kanonem, rozpowszechnionym w ikonografii Kościoła wschodniego: w brunatno-brązowych szatach i w charakterystycznym, białym zawoju na głowie²⁶.

Warto również pochylić się przez chwilę nad kwestią kolorystyki. Jak wspomniano wyżej, wierzchnie okrycie Mahometa ma barwę ciemnozieloną. W fakcie tym nie należy, oczywiście, doszukiwać się kolejnego nawiązania do ikonografii muzułmańskiej, w której odcień ten zajmuje niezwykle ważne miejsce. Można jednak przypuszczać, iż zieleń nie została na obu interesujących nas tu wizerunkach zastosowana przypadkowo. Aleksander A. Amosov, poddawszy gruntownej analizie miniatury zdobiące dwa inne tomy *Illuminowanego zwołu latopisarskiego* (ГИМ, Музейск. собр. 358 oraz БАН, 17.17.9), doszedł do wniosku, iż ich twórcy dość konsekwentnie stosowali swoisty klucz kolorystyczny w sporządzaniu wizerunków poszczególnych postaci historycznych. W szatach o barwie błękitnej ukazywali osoby kojarzące się ze sferą *sacrum*, zaś w czerwonym odzieniu (przez konotacje z cesarską purpurą) – monarchów. Kolor zielony zarezerwowany był zaś dla „aktorów drugiego

²⁵ Por. Амосов, *Лицевой летописный свод*, s. 227; Морозов, *Лицевой свод*, s. 207-215.

²⁶ Por. *Лицевой летописный свод XVI в. Всемирная история*, red. Х.Х. Мустафин, t. 9, Москва 2014, 80. Na wschodni zawój, jako charakterystyczny element kanonu wyobrażania św. Jana z Damaszku, zwracali też uwagę twórcy bizantyńskich *hermenei*. Zob. Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarzkiej*, tłum. I. Kania, red. M. Smorağ Różycka, Kraków 2003, 212. Por. A. Tradigo, *Ikony i święci prawosławni*, tłum. E. Maciszewska, Warszawa 2011, 319.

planu” – mniej ważnych z perspektywy narracji postaci, władców mniejszych państw, a nawet niektórych pogańskich cesarzy starożytnego Rzymu²⁷.

Do jakich wzorców ikonograficznych odwołali się ruscy iluminatorzy, sporządzając wyobrażenia Mahometa? Odpowiedzi dostarczyć może porównanie wizerunków założyciela islamu z przedstawieniami herezjarchów, zamieszczonymi w rękopisie РНБ, F.IV.151. Niestety, nie odnajdziemy w nim najprawdopodobniej ani jednego portretu Maniego (216-274). Twórcy ruchów heterodoksyjnych w obrębie chrześcijaństwa z III-IV w. pojawiają się natomiast na kartach analizowanego manuskryptu wielokrotnie. Ariusz (250/256-336) ukazany został na fol. 129-139 (na których zamieszczono tekst *Ὁ Ἀρίων ἑρετικὸς* – *O Ariuszu heretyku*) i 174’-175, jako sędziwy mężczyzna z długą białą brodą, odziany w strój kapłana w kolorze brązowo-brązowym lub fioletowo-błękitnym²⁸. Jedynym elementem, który odróżnia sylwetkę aleksandryjskiego prezbitera i jego zwolenników od postaci „ortodoksyjnych” duchownych, stojących po stronie uchwał soboru ekumenicznego w Nicei, jest brak nimbu. W analogiczny sposób wyobrażony został Nestoriusz (384-451). Na kartach 347’-350’ i 379-379’ (obok tekstu *Ὁ Νεστορίου ἑρετικὸς* – *O Nestoriuszu heretyku*) odnajdujemy kilka miniatur, na których występuje on nieodmiennie w szatach biskupich, bez nimbu²⁹.

Interesujące z punktu widzenia naszych rozważań wyobrażenie znajduje się też na fol. 696’. Umieszczono tu miniaturę, ilustrującą tekst o rozprzestrzenianiu się jednej z herezji dualistycznych, tj. o przypadającej na czas rządów Konstancyjna IV (668-685) działalności Konstancyjna-Sylwiana, nawiązującego w swych twierdzeniach do nauk Pawła z Samosaty (ok. 200 - ok. 275) i jego brata Jana, synów manichejki o imieniu Kalinika. Na wspomnianym artefakcie odnajdujemy zarówno wizerunek matki obu herezjarchów (odzianej w czerwony maforion), jak i ich samych. Paweł, Jan i wszyscy kontynuatorzy ich myśli (wśród których znajduje się, być może, wspomniany Konstancyjn-Sylwian) zostali przedstawieni w taki sam sposób jak Mahomet: jako brodaczy mężczyźni w średnim wieku, w szatach osób świeckich, bez nimbów³⁰.

Reasumując, muzułmański prorok został ukazany na miniaturach w rękopisie РНБ, F.IV.151 w niemal identyczny sposób jak herezjarchowie, których twierdzenia, wyrastające z myśli chrześcijańskiej, zostały potępione przez

²⁷ Por. Амосов, *Лицевой летописный свод*, s. 274-287 i 292.

²⁸ Por. *Лицевой летописный свод XVI в. Всемирная история*, ред. Х.Х. Мустафин, т. 6, Москва 2014, 269-289 i 360-361. Kanon przedstawiania Ariusza w scenie pierwszego soboru ekumenicznego w Nicei w roku 325: Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarzkiej*, s. 216: „Stojący Ariusz także nosi szaty biskupie”.

²⁹ Por. *Лицевой летописный свод XVI в. Всемирная история*, ред. Х.Х. Мустафин, т. 7, Москва 2014, 200-206 i 263-264. Wzorzec wyobrażania Nestoriusza w scenie trzeciego soboru ekumenicznego w Efezie w roku 431: Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarzkiej*, s. 217: „Naprzeciwko nich Nestoriusz, starzec w szatach arcybiskupich, rozmawiający z nimi”.

³⁰ Por. *Лицевой летописный свод XVI в.*, т. 8, s. 428.

Kościół. Czytelny nawiązaniem do kanonu wyobrażania proroków jest natomiast zwój pergaminu, dzierżony przez założyciela islamu w prawej dłoni na jednej z miniatur (fol. 677)³¹. Wizerunki te korespondują z wymową ideową tekstu *В Божимте еретицѣ (O Bohmicie heretyku)*, który ilustrują³². Wpisują się też doskonale w charakterystyczną dla literatury staroruskiej tendencję do postrzegania Mahometa jako fałszywego proroka, zaś stworzonej przez niego religii – jako jednej z wielu herezji w łonie chrześcijaństwa.

3. Mahomet na kartach rękopisu РНБ, F.IV.151 – aspekty literackie.

Jak wspominałam wyżej, rozdział *В Божимте еретицѣ* nie jest utworem oryginalnym, lecz tekstem, który za pośrednictwem *Latopisu helleńskiego i rzymskiego* drugiej redakcji został zaczerpnięty ze staro-cerkiewno-słowiańskiego przekładu kroniki Jerzego Mnicha. Co ciekawe, Hamartolos, snując swą opowieść o działalności Mahometa i narodzinach islamu, również posiłkował się źródłami wcześniejszymi. Dość stwierdzić, iż wkomponował on w obręb swojego tekstu fragment traktatu polemicznego autorstwa Michała Synkellosa (ok. 760-846). Dzieło to nie przetrwało do naszych dni w formie całościowej³³. Oprócz obszernej sekwencji przytoczonej przez Jerzego Mnicha i dzięki temu zachowanej w greckich i słowiańskich odpisach jego kroniki oraz w staroruskich utworach historiograficznych, bazujących na dziele Hamartolosa, znane są nam tylko te fragmenty Synkellosowej polemiki z islamem, które zostały włączone w treść trzeciej redakcji *Nomokanonu 14. Rozdziałów*, powstałej na zlecenie patriarchy konstantynopolitańskiego Tarazjusza (784-806) i przetłumaczonej na język staro-cerkiewno-słowiański najprawdopodobniej już w X w. Najstarszym istniejącym odpisem tego przekładu jest tzw. *Kormcza Efrema*, rękopis staroruski, datowany na początek XII w. (ГИМ, Син. 227)³⁴.

³¹ Por. C. Walter, *Sztuka i obrządek Kościoła bizantyńskiego*, tłum. K. Malcharek, Warszawa 1992, 224-225.

³² Warto tu też zwrócić uwagę na podobieństwo tytułów rozdziałów poświęconych Ariuszowi, Nestoriuszowi i Mahometowi: *В Арїи еретицѣ – O Ariuszu heretyku*; *В Несторїи еретицѣ – O Nestoriuszu heretyku*; *В Божимте еретицѣ – O Bohmicie heretyku*.

³³ Por. В.Г. Васильевский – П.В. Никитин, *Сказания о 42 Аморійских мучениках и церковная служба им*, Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg, VIII^e serie: Classe historico-philologique VII/2, St.-Petersbourg 1905, 111-113; H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 1: *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978, 261; *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, ed. D. Thomas – B. Roggema, vol. 1: *600-900, History of Christian-Muslim Relations* 11, Leiden – Boston 2009, 632, 731. Co ciekawe, w jednym z greckich odpisów kroniki Jerzego Mnicha, znajdującym się obecnie w zbiorach Biblioteki Narodowej Francji (MS BNF Coislin 305, fol. 312^v), odnajdujemy wzmiankę, iż w tekst o Mahomecie został wpleciony wcześniejszy utwór autorstwa Michała Synkellosa.

³⁴ Por. Я.Н. Шапов, *Номоканон Иоанна Схоластика и Синтагма 14 титулов у Славян в IX-X вв.*, w: *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.-11. Jahrhundert*, hrsg. von V. Vavřínek, Praga 1978, 387-411; К.А. Максимович, *Древнерусская Ефремовская кормчая XII в.: локализация перевода в связи с историей текста*, w: *Лингвистическое источниковедение*

Jaki obraz Mahometa wyłania się z utworu *У Божмиѣ ерѣтицѣ*, w wersji przekazanej przez autorów *Iluminowanego zwođu latopisarskiego*? Przede wszystkim w rękopisie РНБ, F.IV.151 czytamy o tym, że nasz bohater był przywódcą Saracenów (срѣчиньскы началникѣ) oraz złym i fałszywym prorokiem (слыи прѣркѣ Божмитѣ и живыи)³⁵. W dość plastyczny sposób kreślą też twórcy kompilacji, w nawiązaniu do tradycji narracyjnej, ukształtowanej w historiografii bizantyńskiej, obraz prapoczątków islamu. Z ich tekstu dowiadujemy się zatem, że Mahomet w młodości, podczas licznych podróży do Palestyny, które odbywał wiodąc karawany swej ówczesnej chlebodawczyni i jedynej małżonki Chadidży, stykał się z żydami i chrześcijanami, z których pism przejmował niektóre nauki. U jego boku miał się też wówczas pojawić pewien nieznaną z imienia arianin, podający się za mnicha (być może, tożsamy z Sergiuszem Bahirą, postacią znaną z przekazów arabskich, syryjskich i bizantyjskich)³⁶. Pod wpływem bezpośrednich kontaktów z nim oraz innymi przedstawicielami dwóch religii monoteistycznych (judaizmu i chrześcijaństwa), Mahomet miał stworzyć, jak stwierdzają *expressis verbis* nasi autorzy, własną herezję (прелесть ерѣтичества его)³⁷.

O kolejne interesujące elementy wzbogaca wizję narodzin islamu, wyłaniającą się z analizowanego źródła, przekaz tej partii tekstu, która została zapożyczona z traktatu Michała Synkellosa. Według tego autora, Mahomet miał w zwyczaju rozmawiać z przedstawicielami wielu różnych religii, herezji i wyznań, od każdego z interlokutorów przejmując jakiś inny element. W rękopisie РНБ, F.IV.151 czytamy zatem o tym, iż wchodził on często w dyskusje z żydami i zwolennikami nieortodoksyjnego chrześcijaństwa, tj. arianami i nestorianami (съ хрѣтъяны рекше къ арианомъ и к несторіаномъ). Od wyznawców judaizmu przejął w efekcie tych dysput ideę monoteizmu, od arian – pojęcie stworzonego Słowa i Ducha, zaś od nestorian – члѣвкослуженіе (antropolatrię). Zebrawszy wszystkie te elementy, stworzył na ich podstawie własną wiarę (вѣрову)³⁸. Warto tu też zauważyć, iż w świetle niniejszego passusu – pojawiającego się

и история русского языка (2004-2005), Москва 2006, 102-113; tenże, *Byzantine Law in Old Slavonic Translations and the Nomocanon of Methodius*, „Byzantinoslavica” 65 (2007) 9-18.

³⁵ Por. *Лицевой летописный свод XVI в.*, t. 8, s. 389.

³⁶ Por. S. Gerö, *The Legend of the Monk Bahīrā, the Cult of the Cross and Iconoclasm, w: La Syrie de Byzance à l’Islam: VII^e-VIII^e siècles, Actes du Colloque international „De Byzance à l’Islam”, Lyon – Maison de l’Orient Méditerranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11-15 Septembre 1990*, publ. par P. Canivet – J.-P. Rey-Coquais, Publications de l’Institut Français de Damas 137, Damas 1992, 47-57; B. Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā. Eastern Christians Apologies and Apokalyptic in Response to Islam*, Leiden – Boston 2009; A. Bahkou, *The Monk Encounters the Prophet. The Story of the Encounter between Monk Bahīra and Muhammad as it is Recorded in the Syriac Manuscript of Mardain 259/2*, „Cultural and Religious Studies” 3 (2015) nr 6, 349-357; tenże, *The Story of the Encounter between Monk Bahīra and Muhammad as it is Recorded in the Syriac Manuscript of Mardain 259/2: „The Monk Encounters the Prophet”*, Lewiston 2017.

³⁷ Por. *Лицевой летописный свод XVI в.*, t. 8, s. 391.

³⁸ Por. tamże.

w nieomal identycznym brzmieniu w *Latopisie helleńskim i rzymskim* drugiej redakcji, w słowiańskim przekładzie kroniki Jerzego Mnicha oraz w tekście Michała Synkellosa, zachowanym w staroruskich odpisach *Nomokanonu 14. Rozdziałów* (m.in. w *Kormczej Efrema*) – ortodoksyjni chrześcijanie, uznający postanowienia pierwszych soborów ekumenicznych, zostali wyraźnie wyłączeni z kręgu potencjalnych inspiratorów Mahometa³⁹.

Co ciekawe, w innych utworach staroruskich katalog religii, wyznań i herezji, z przedstawicielami których miał się stykać późniejszy założyciel islamu, ulega dalszemu rozszerzeniu, np. we wspomnianym już wyżej *Latopisie Nikonowskim* (połowa XVI w.) oraz w zależnej od niego tekstologicznie zachodnioruskiej redakcji *Ruskiego Chronografu* (XVI w.) czytamy o tym, iż rozmawiał on z żydami, chrześcijanami (ortodoksyjnymi?), arianami, nestorianami, manichejczykami, jakobitami (syryjskimi monofizytami), Armeńczykami (nieuznającymi postanowień soboru w Chalcedonie), *христораздорины* (autor tekstu ma tu zapewne na myśli chrystolitów, tj. „rozszczepiających Chrystusa”), donatystami oraz lampetianami⁴⁰. Można przypuszczać, iż nazwy trzech ostatnich odłamów zostały przez twórców *Latopisu Nikonowskiego* zapożyczone z traktatu *O herezjach* Jana Damasceńskiego. Pozwala tak twierdzić fakt, iż we wspomnianym utworze poglądy chrystolitów, donatystów i lampetian zostały omówione w tej samej partii narracji (jako herezje 93, 95 i 98)⁴¹.

Tekst herezjologiczny Jana z Damaszku ukształtował też w znacznym stopniu obraz islamu w literaturze staroruskiej i był jednym z najważniejszych źródeł, rozpowszechnionego na interesującym nas tu gruncie, wyobrażenia o stworzonej przez Mahometa religii jako o jednej z herezji w łonie chrześcijaństwa. Traktat ten – w tradycji bizantyńsko-słowiańskiej błędnie identyfikowany jako *Panarion* Epifaniusza z Salaminy (310/320 - 402/403), którego skrót *de facto* stanowi – został najprawdopodobniej przetłumaczony na język staro-cerkiewno-słowiański na początku X w. w Bułgarii, w obrębie *Nomokanonu 14. Rozdziałów*. Przekład ten musiał trafić na Ruś najpóźniej w pierwszych dekadach XII w., w których powstawała zawierająca go *Kormcza Efrema* (ГИМ, Син. 227)⁴². Co ciekawe, w rękopisie tym nie odnajdziemy jednak

³⁹ Por. *Летописец Еллинский и Римский*, s. 402; *Книги времени и образныя Георгия Мниха*, s. 450; *Syntagma XIV titularum sine scholiis secundum versionem Palaeo-Slovenicam, adjecto textu Graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato*, ed. V.N Benešević, t. 1, Petropoli 1906, 701.

⁴⁰ Por. *Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, Полное собрание русских летописей 9, Москва 2000, 59; *Русский хронограф. Хронограф Западнорусской редакции*, Полное собрание русских летописей 22/2, Петроград 1914, 123. Zob. Клосс, *Никоновский свод*, s. 171.

⁴¹ Por. Johannes Damascenus, *Liber de haeresibus* (93) 1-3, (95) 1-4, (98) 1-9, ed. B. Kotter, w: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. 4, PTS 22, Berlin – New York 1981, 57-59, tłum. A. Zhyrkova; Jan Damasceński, *O herezjach*, ŻMT 59, Kraków 2011, 133-134.

⁴² Por. H. Miklas, *Zur kirchenslavischen Überlieferung der Häresiengeschichte des Johannes*

ostatniego rozdziału traktatu *O herezjach*, poświęconego islamowi. W trzeciej redakcji *Nomokanonu 14. Rozdziałów*, na której bazuje *Kormcza Efrema*, zamiast polemiki Jana Damasceńskiego z mahometanizmem zamieszczono bowiem z jakis względów skrót antymuzułmańskiego tekstu Michała Synkellosa⁴³. Słowiańskie tłumaczenie rozdziału o islamie autorstwa Damasceńczyka powstało więc najprawdopodobniej dopiero po 1219 r. w Serbii, na potrzeby nowej kompilacji prawnej, tj. *Nomokanonu św. Sawy*. Na Rusi stało się ono znane ok. 1270 roku⁴⁴.

Wyobrażenie o Mahomecie jako herezjarsze/falszywym proroku charakterystyczne jest więc głównie dla tych zabytków piśmiennictwa staroruskiego, które są treściowo zależne od wspomnianych wyżej utworów bizantyńskich: traktatów Jana Damasceńskiego i Michała Synkellosa oraz kroniki Jerzego Mnicha, zawierającej czytelne zapożyczenia z tekstu tego ostatniego autora. Oprócz wspomnianych wyżej utworów historiograficznych, prezentujących wykład dziejów powszechnych (*Latopisu helleńskiego i rzymskiego*, *Latopisu Nikonowskiego* oraz obu redakcji *Chronografu Ruskiego* z 1512 r.), warto tu wskazać m.in. skompilowany w latach 40. XV w. *Rogożski Chronograf* (РГБ, ф. 247.253: Но и срацинскыи ажывыи пророкъ и началникъ Бохмитъ)⁴⁵, *Latopis Zmartwychwstania*, datowany na lata 1542-1544 (Срацинские вѣры ажываго пророка)⁴⁶ oraz XVI-wieczny *Latopis Nikolaja A. Lwowa* (При семъ бысть Бохмитъ еретикъ, Срацинский начальникъ, злый и ажывый)⁴⁷.

Przeświadczenie o tym, iż islam nie jest niczym więcej jak tylko jedną z herezji w łonie chrześcijaństwa, towarzyszyło także wielu autorom staroruskim, opisującym bieżące wypadki. Na ślad tego rodzaju wyobrażeń

von Damaskus, „Monumenta Linguae Slavicae” 15 (1981) 331-333; W.K. Hanak, *The Impact of Byzantine Imperial Thought upon Vladimirian-Jaroslavian Russia*, „Byzantine Studies/Études Byzantines” 8-12 (1981-1985) 125; Максимович, *Древнерусская Ефремовская кормчая*, s. 102-113; tenże, *Byzantine Law*, s. 11; Bushkovitch, *Orthodoxy*, s. 125-126; *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, red. G. Minczew – M. Skowronek – J.M. Wolski, *Series Ceranea* 1, Łódź 2015, 237; А.А. Лушников, *Панарион Епифания Кипрского и восприятие язычества в историософских взглядах древнерусских книжников XI-XIV вв.*, „Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология” 7 (2015) 95-100.

⁴³ Por. *Syntagma XIV titulorum*, s. 701-704.

⁴⁴ Por. *Zakonopravilo or the Nomocanon of Saint Sava. The Ilovica Manuscript from 1262. Photoprint reproduction*, ed. and appendices written by M.M. Petrović, Beograd 1991, fol. 369^v-373^v; Я.Н. Щапов, *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI-XIII в.*, Москва 1978, 119 i 261-270; Miklas, *Zur kirchenslavischen*, s. 338-343; M.M. Petrović, *Saint Sava's Zakonopravilo on the Teachings of Muhammed*, Belgrade 1997, 7; Maksimovich, *Byzantine Law*, s. 11; S. Prodić, *Knjiga 'O jeresima' prepodobnog Jovana Damaskina kao 61. poglavlje sarajevskog rukopisa 'Zakonopravila' svetog Save Srpskog*, Šibenik 2016, 9-14.

⁴⁵ *Rogożский хронограф: текст*, ред. Т.В. Анисимова, w: *Летописи и хроники. Новые исследования. 2009-2010*, ред. О.Л. Новикова, Москва – Санкт-Петербург 2010, 67.

⁴⁶ *Летопись по Воскресенскому списку*, Полное собрание русских летописей 7, Санкт-Петербург 1856, 249.

⁴⁷ *Львовская летопись*, Полное собрание русских летописей 20/1, Санкт-Петербург 1910, 33.

natrafiamy m.in. w opowieści – pojawiającej się na kartach kilku utworów historiograficznych, np. *Latopisu Sofijskiego pierwszego* (XV w.), *Latopisu Symeonowskiego* (koniec XV w.), zwodu moskiewskiego z końca XV stulecia, *Latopisu wologodzko-permskiego* z przełomu XV i XVI w. oraz *Latopisu Nikanora* z 2. poł. XV w. – o osobistej konwersji na islam, dokonanej przez pewnego mieszkańca Jarosławia o imieniu Zosym w 6770/1262 r. Relacjonując to wydarzenie, nasi kronikarze stwierdzają wprost, że stał się on *bisurmaninem* (muzułmaninem), zwiedziony przez kłamstwa fałszywego proroka Mahometa (И высть бесерменинъ, въступивъ въ прелесть лжяго пророка Махмета)⁴⁸. Interesującym świadectwem jest również pouczenie metropolity Focjusza (1408-1431), skierowane do mieszkańców Pskowa w 1422/1425 r., zawierające konstatację, iż heretyków i muzułmanów należy traktować w ten sam sposób, tzn. karać anatema (в том беззаконнии будущиъ, якоже убо оканнаго Магмета ересовбудущиъ, отлучайте и тех Божия церкви)⁴⁹. W podobnym tonie wyraża się też o islamie książę moskiewski Wasyl II (1425-1462) w liście do cesarza bizantyńskiego Jana VIII Paleologa (1425-1448), przytoczonym w *Latopisie Nikołaja A. Lwowa* pod datą roczną 6946/1438 (оканнаго же и богомерскаго Моамефа и злочестивую ересь)⁵⁰. Mianem fałszywego proroka określają Mahometa także twórcy *Latopisu Kazańskiego*, zawierającego relację ze zdobycia Kazania przez wojska Iwana IV Groźnego w 1552 r. (А вашъ лживы пророкъ Махметъ не поможетъ вамъ ничемъ же, ныне же въ него вѣруете заъ прелстившеся и не познавъше истинного Бога)⁵¹ oraz książę Andrzej Kurbski (1528-1583) w jednym ze swoich tekstów polemicznych (Ѹгда уже умножишася Антихристовы стаинники на земли Срацыне, псевдопрорифта Магмета чествующее)⁵².

W tym miejscu należy wyraźnie podkreślić, iż ukazywanie założyciela islamu jako fałszywego proroka, a islamu jako herezji, nie było jedynym sposobem prezentowania interesującego nas tu zagadnienia w literaturze staroruskiej. Ponieważ kwestia ta wykracza poza ramy tematyczne niniejszego

⁴⁸ *Софийская первая летопись*, Полное собрание русских летописей 5, Санкт-Петербург 1851, 190; *Софийская первая летопись по списку И.Н. Царского*, Полное собрание русских летописей 39, Москва 1994, 89; *Симеоновская летопись*, Полное собрание русских летописей 18, Москва 2007, 72; *Московский летописный свод конца XV в.*, Полное собрание русских летописей 25, Москва – Ленинград 1949, 144; *Вологодско-Пермская летопись*, Полное собрание русских летописей 26, Москва – Ленинград 1959, 88; *Никаноровская летопись*, Полное собрание русских летописей 27, Москва – Ленинград 1962, 48.

⁴⁹ *Послание митрополита Фотия во Псков против стригольников (и по другим вопросам)*, w: Н.А. Казакова – И.С. Лурье, *Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в.*, Москва – Ленинград 1955, 249. Рог. Батунский, *Россия*, s. 97.

⁵⁰ *Львовская летопись*, s. 251.

⁵¹ *История о Казанском царстве (Казанский Летописец)*, Полное собрание русских летописей 19, Санкт-Петербург 1903, 146.

⁵² *Сочинения князя Курбского XXVI*, ред. Г.З. Кунцевич, t. 1: *Сочинения оригинальные*, Русская Историческая Библиотека 31, Санкт-Петербург 1914, kol. 473.

artykułu, ograniczymy się tutaj jedynie do przytoczenia kilku wybranych przykładów. I tak, dla autora *Słowa o idolach*, tworzącego prawdopodobnie jeszcze w XII stuleciu, Mahomet jest przede wszystkim pogańskim kapłanem Saracenów (Мамаѣда проклятаго срациньскаго жерца)⁵³. O krok dalej idą twórcy *Opowieści o poboju na Kulikowym Polu*, XV-wiecznej literackiej relacji z bitwy na Kulikowym Polu (1380). W ich ujęciu muzułmański prorok, wymieniony obok Peruna, Heraklita (sic!) i Chorsa, staje się jednym z bogów, których rzekomo czcili Mongołowie/Tatarzy (Мамаи же видѣвъ побѣду свою, нача призывати боги своя: Перуна, Ираклія, Салавата, Хурса и великаго пособника Махъмета)⁵⁴.

Nierzadkie są też u autorów staroruskich skojarzenia z siłami piekielnymi. Dla przykładu: w niewielkim utworze historiograficznym, zachowanym na kartach rękopisu РГБ, Муз. собр. 3841 (XVI w.), Mahometa nazwano wprost synem szatana (Окаанныи же злу пророк их Магмед, взяв силу и крепость у отца своего сатаны)⁵⁵. W treści *Wielkich Mineji Lekcyjnych*, skompilowanych w połowie XVI w., natrafić możemy na stwierdzenie, że nasz bohater nie był Bożym prorokiem ani apostołem, lecz dowódcą armii szatańskiej (Махмету ли, иже нѣсть от Бога, ни вожий пророкъ, ни апостолъ, но сатанина полка полководецъ сый)⁵⁶. Dość powszechnym zjawiskiem jest też postrzeganie założyciela islamu jako zwiastuna Antychrysta. Został on zaprezentowany w ten sposób np. we wspomnianej wyżej zachodnioruskiej redakcji *Chronografu Ruskiego* (При семъ бысть предтеча антихристовъ, ажепророкъ скверный Бахметъ)⁵⁷. Niezwykle interesujący passus odnajdujemy też w jednym z pism Zenobiusza z Otyni († 1568). Autor ten, polemizując z ruchami heterodoksyjnymi, rozpowszechnionymi na Rusi w jego czasach, sugeruje, iż w dziejach ludzkości było tylko trzech groźnych poprzedników Antychrysta: Mahomet, który siał zamęt na Wschodzie, Marcin Niemiec [tj. Luter], który rozniecił ogień sporów religijnych na Zachodzie oraz Teodozy Kosy († po 1575), rozsiewający herezję na Litwie (востокъ весь разврати Бахметомъ, западъ же Мартиномъ нѣмчиномъ, Литву же Косымъ, предпутіе творя антихристу предотечами его — Бахметомъ и Мартиномъ и Косымъ)⁵⁸.

⁵³ Е.В. Аничков, *Язычество и Древняя Русь*, Санкт-Петербург 1914, 384. Рог. Батунский, *Россия*, s. 46.

⁵⁴ *Памятники Куликовского цикла*, X, ред. Б.А. Рыбаков – В.А. Кучкин, Санкт-Петербург 1998, 247. Рог. Батунский, *Россия*, s. 63-64; В.Н. Рудаков, *Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII–XV вв.*, Москва 2014, 158.

⁵⁵ М.Н. Тихомиров, *Русское летописание*, Москва 1979, 161; Батунский, *Россия*, s. 94.

⁵⁶ *Мучение святого и прославленного великомученика Христова Гергия Нового, пострадавшего в болгарском городе Средце*, ред. Н.Ф. Дробленковая, w: *Библиотека литературы Древней Руси*, ред. Д.С. Лихачев – Л.А. Дмитриев – А.А. Алексеев – Н.В. Поньрко, t. 12: *XVI век*, Санкт-Петербург 2003, 260.

⁵⁷ *Русский хронограф. Хронограф Западнорусской редакции*, s. 122.

⁵⁸ Зиновий Отенский, *Истины показание. К вопросившем о новом учении*, Казань 1863, 48-49. Рог. Батунский, *Россия*, s. 87.

Niekiedy w tekstach staroruskich natrafić możemy na stwierdzenia, noszące wszelkie znamiona inwektywy. Dla przykładu: w *Paleji kometowanej* z XIV w., czytamy, iż Agareni wierzą w żydowskiego niewolnika Mahometa (Агаране, вѣровавшѣ въ жидовьскаго хлапа Бохмита)⁵⁹. Nadspodziewanie rzadko w utworach z interesującego nas tu obszaru muzułmański prorok ukazywany jest natomiast jako założyciel nowej, odrębnej od chrześcijaństwa i judaizmu, religii monoteistycznej. Za jeden z nielicznych zabytków, zawierających tego rodzaju przekaz, uznać możemy zachodnioruską redakcję *Chronografu Ruskiego*. Odnajdujemy w niej narrację o Osmanie (1258-1324), eponimicznym protoplaście Turków Osmańskich i jego konwersji na islam, w której czytamy o tym, iż „przyjął on wiarę saraceńską, założoną przez Mahometa (пріялъ с ними вѣру Сарацинску, отъ Махомета уставиеную)⁶⁰”.

Reasumując, można przyjąć, iż na kartach rękopisu РНБ, F.IV.151 zamieszczono dwa wyobrażenia ikonograficzne Mahometa (fol. 677 i 682). Ich twórcy nawiązali do głęboko zakorzenionej w kulturze staroruskiej, przejętej z literatury bizantyńskiej, tradycji ukazywania założyciela islamu jako fałszywego proroka/heretarchy. Jego wizerunki korespondują też z wymową ideową tekstu *В Бохмите еретицѣ* (*O Bohmicie heretyku*), który ilustrują.

ONE OF THE HERESIARCHS?
ICONOGRAPHIC REPRESENTATIONS OF MUHAMMAD
IN THE РНБ, F.IV.151 MANUSCRIPT
IN THE CONTEXT OF THE OLD RUSSIAN NARRATIVES ABOUT HIM

(Summary)

The РНБ, F.IV.151 manuscript is the third volume of a richly illustrated historiographical compilation (so-called *Лицевой летописный свод – Illustrated Chronicle of Ivan the Terrible*), which was prepared in one copy for tsar Ivan IV the Terrible in 1568-1576 and represents the development of the Russian state on the broad background of universal history. The aforementioned manuscript, which contains a description of the history of the Roman Empire and then the Byzantine Empire between the seventies of the 1st century A.D and 919, includes also an extensive sequence devoted to Muhammad (*В Бохмите еретицѣ*), derived from the Old Church Slavonic translation of the chronicle by George the Monk (Hamartolus). It is accompanied by two miniatures showing the representation of

⁵⁹ *Палей Толковая*, ред. А. Камчатнов, Москва 2002, 183. Рог. Батунский, *Россия*, s. 44.

⁶⁰ *Русский хронограф. Хронограф Западнорусской редакции*, s. 233.

the founder of Islam. He was shown in an almost identical manner as the creators of earlier heterodox trends, such as Arius or Nestorius. These images therefore become a part of the tendency to perceive Muhammad as a heresiarch, a false prophet, and the religion he created as one of the heresies within Christianity, which is also typical of the Old Russian literature.

Key words: Muhammad, Islam, Byzantine sources, Old Russian Literature, *Illustrated Chronicle of Ivan the Terrible* (*Лицевой летописный свод*).

Słowa kluczowe: Mahomet, islam, źródła bizantyńskie, literatura staroruska, *Umienowany zwód latopisarski* (*Лицевой летописный свод*).

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- DIONIZJUSZ Z FURNY, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarskiej*, tłum. I. Kania, red. M. Smorağ Różycka, Kraków 2003.
- GEORGIUS MONACHUS, *Chronicon*, ed. C. de Boor, t. 2, Leipzig 1904.
- JOHANNES DAMASCENUS, *Liber de haeresibus*, ed. B. Kotter, w: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. 4, PTS 22, Berlin – New York 1981, 19-67, tłum. A. Zhyrkova; Jan Damasczeński, *O herezjach*, ŻMT 59, Kraków 2011.
- Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem Palaeo-Slovenicam, adjecto textu Graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato*, ed. V.N Benešević, t. 1, Petropoli 1906.
- Zakonopravilo or the Nomocanon of Saint Sava. The Ilovica Manuscript from 1262. Photoprint reproduction*, ed. and appendices written by M.M. Petrović, Beograd 1991.
- *
- Вологодско-Пермская летопись*, Полное собрание русских летописей 26, Москва – Ленинград 1959.
- ЗИНОВИЙ ОТЕНСКИЙ, *Истины показание. К вопросившему о новом учении*, Казань 1863.
- История о Казанском царстве (Казанский Летописец)*, Полное собрание русских летописей 19, Санкт-Петербург 1903.
- Книги времения и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь*, ред. В.М. Истрин, t. 1, Петроград 1920.
- Летописец Еллинский и Римский*, ред. О.В. Творогов, t. 1, Санкт-Петербург 1999.
- Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, Полное собрание русских летописей 9, Москва 2000.
- Летопись по Воскресенскому списку*, Полное собрание русских летописей 7, Санкт-Петербург 1856.
- Лицевой летописный свод XVI в. Всемирная история*, ред. Х.Х. Мустафин, t. 6-9, Москва 2014.
- Львовская летопись*, Полное собрание русских летописей 20/1, Санкт-Петербург 1910.
- Московский летописный свод конца XV в.*, Полное собрание русских летописей 25, Москва – Ленинград 1949.
- Мучение святого и прославленного великомученика Христова Гергия Нового, пострадавшего в болгарском городе Средце*, ред. Н.Ф. Дробленковая, w:

- Библиотека литературы Древней Руси*, ред. Д.С. Лихачев – Л.А. Дмитриев – А.А. Алексеев – Н.В. Понырко, т. 12: *XVI век*, Санкт-Петербург 2003, 257-270.
- Никаноровская летопись*, Полное собрание русских летописей 27, Москва – Ленинград 1962.
- Палея Толковая*, ред. А. Камчатнов, Москва 2002.
- Памятники Куликовского цикла*, ред. Б.А. Рыбаков – В.А. Кучкин, Санкт-Петербург 1998.
- Послание митрополита Фотия во Псков против стригольников (и по другим вопросам)*, в: Н.А. Казакова – И.С. Лурье, *Антифеодалные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в.*, Москва – Ленинград 1955, 247-251.
- Рогожский хронограф: текст*, ред. Т.В. Анисимова, в: *Летописи и хроники. Новые исследования. 2009-2010*, ред. О.Л. Новикова, Москва – Санкт-Петербург 2010, 102-161.
- Русский хронограф. Хронограф Западнорусской редакции*, Полное собрание русских летописей 22/2, Петроград 1914.
- Симеоновская летопись*, Полное собрание русских летописей 18, Москва 2007.
- Софийская первая летопись*, Полное собрание русских летописей 5, Санкт-Петербург 1851.
- Софийская первая летопись по списку И.Н. Царского*, Полное собрание русских летописей 39, Москва 1994.
- Сочинения князя Курбского*, ред. Г.З. Кунцевич, т. 1: *Сочинения оригинальные*, Русская Историческая Библиотека 31, Санкт-Петербург 1914.

Opracowania

- BAŃKOU A., *The Monk Encounters the Prophet. The Story of the Encounter between Monk Bahīra and Muhammad as it is Recorded in the Syriac Manuscript of Mardain 259/2*, „Cultural and Religious Studies” 3 (2015) nr 6, 349-357.
- BAŃKOU A., *The Story of the Encounter between Monk Bahīra and Muhammad as it is Recorded in the Syriac Manuscript of Mardain 259/2: „The Monk Encounters the Prophet”*, Lewiston 2017.
- BRZozowska Z.A., *Махметъ, Мухуметъ, Моамедъ, Бохмутъ. Formy imienia Mahometa w średniowiecznych tekstach ruskich (XI-XVI w.) i ich pochodzenie*, „Die Welt der Slaven. Sammelbände” [w druku].
- BUSHKOVITCH P., *Orthodoxy and Islam in Russia 988-1725*, w: *Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen 14.-17. Jahrhundert*, hrsg. von L. Steindorff, Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 76, Wiesbaden 2010, 117-143.
- CHEKIN L.S., *The Godless Ishmaelites: The Image of the Steppe in Eleventh to Thirteenth Century Rus’*, „Russian History” 19 (1992) nr 1, 9-28.
- Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, ed. D. Thomas – B. Roggema, vol. 1: *600-900*, History of Christian-Muslim Relations 11, Leiden – Boston 2009.
- GERO S., *The Legend of the Monk Bahīrā, the Cult of the Cross and Iconoclasm*, w: *La Syrie de Byzance à l’Islam: VII^e-VIII^e siècles, Actes du Colloque international „De Byzance à l’Islam”*, Lyon – Maison de l’Orient Méditerranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11-15 Septembre 1990, publ. par P. Canivet – J.-P. Rey-Coquais, Publications de l’Institut Français de Damas 137, Damas 1992, 47-57.
- GRALA H., *Wygrać klęskę: pamięć „wielkiej bitwy” w oficjalnej narracji moskiewskiej (XVI w.)*, w: *Bitwa pod Orszą*, red. M. Nagielski, Warszawa 2016, 227-242.

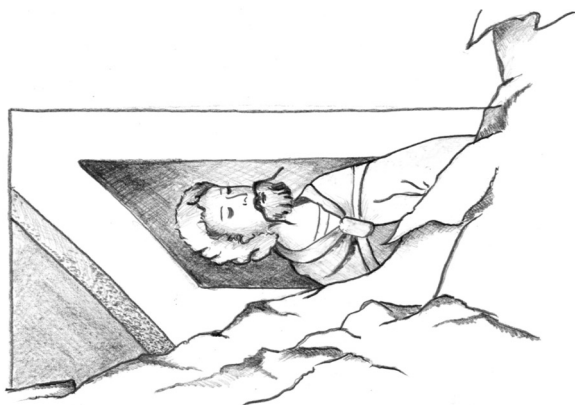
- HANAK W.K., *The Impact of Byzantine Imperial Thought upon Vladimirian-Jaroslavian Russia*, „Byzantine Studies/Études Byzantines” 8-12 (1981-1985), 117-129.
- HUNGER H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 1: *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978.
- MAKSIMOVICH K., *Byzantine Law in Old Slavonic Translations and the Nomocanon of Methodius*, „Byzantinoslavica” 65 (2007) 9-18.
- MIKLAS H., *Zur kirchenslavischen Überlieferung der Häresiengeschichte des Johannes von Damaskus*, „Monumenta Linguae Slavicae” 15 (1981) 323-387.
- PETROVIĆ M.M., *Saint Sava's Zakonopravilo on the Teachings of Muhammed*, Belgrade 1997.
- POPOVA O.S., *Altrussische Buchmalerei 11. bis Anfang 16. Jahrhundert*, Leningrad 1984.
- PRODIĆ S., *Knjiga 'O jeresima' prepodobnog Jovana Damaskina kao 61. poglavlje sarajevskog rukopisa 'Zakonopravila' svetog Save Srpskog*, Šibenik 2016.
- ROGGEMA B., *The Legend of Sergius Bahīrā. Eastern Christians Apologies and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden – Boston 2009.
- Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie, red. G. Minczew – M. Skowronek – J.M. Wolski, Series Ceranea 1, Łódź 2015.
- TRADIGO A., *Ikony i święci prawosławni*, tłum. E. Maciszewska, Warszawa 2011.
- WALTER C., *Sztuka i obrządek Kościoła bizantyńskiego*, tłum. K. Malcharek, Warszawa 1992.
- WOLIŃSKA T., *Arabowie, Agareni, Izmailici, Saraceni. Kilka uwag na temat nazewnictwa*, w: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji. VI-VIII w.*, red. T. Wolińska – P. Filipczak, Warszawa 2015, 31-46.
- WOLIŃSKA T., *Arabs, (H)agarenes, Ishmaelites, Saracens – a Few Remarks about Naming*, w: *Byzantium and the Arabs: the Encounter of Civilizations from Sixth to Mid-Eighth Century*, ed. T. Wolińska – P. Filipczak, *Byzantina Lodziensia* 22, Łódź 2015, 22-37.
- *
- АМОСОВ А.А., *Лицевой летописный свод Ивана Грозного. Комплексное кодикологическое исследование*, Москва 1998.
- АНИЧКОВ Е.В., *Язычество и Древняя Русь*, Санкт-Петербург 1914.
- АРЦИХОВСКИЙ А.В., *Древнерусские миниатюры как исторический источник*, Москва 1944.
- БАТУНСКИЙ М.А., *Россия и ислам*, t. 1, Москва 2003.
- ВАСИЛЬЕВСКИЙ В.Г. – НИКИТИН П.В., *Сказания о 42 Аморийских мучениках и церковная служба им*, Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg, VIII^e serie: Classe historico-philologique VII/2, St.-Petersbourg 1905.
- ЗУБОВ Н.И., *Заметки по поводу этнонима сарацины в некоторых древнерусских памятниках*, w: *Этнолингвистичка проучавања српског и других славенских језика. У част академика Светлане Толстој: зборник радова*, уред. П. Пипер – Љ. Раденковић, Београд 2008, 163-171.
- КЛОСС Б.М., *Летописный свод лицевой*, w: *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV-XVI в.)*, ред. Д.С. Лихачев, t. 2, Ленинград 1989, 30-32.
- КЛОСС Б.М., *Никоновский свод и русские летописи XVI-XVII вв.*, Москва 1980.
- Лицевой летописный свод XVI в. Методика описания и изучения разрозненного летописного комплекса*, ред. Е.А. Белоконь – В.В. Морозов – С.А. Морозов, Москва 2003.

- Лушников А.А., *Панарион Елифания Кипрского и восприятие язычества в историософских взглядах древнерусских книжников XI-XIV вв.*, „Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология” 7 (2015) 95-100.
- Максимович К.А., *Древнерусская Ефремовская кормчая XII в.: локализация перевода в связи с историей текста*, в: *Лингвистическое источниковедение и история русского языка (2004-2005)*, Москва 2006, 102-113.
- Морозов В.В., *Лицевой свод в контексте отечественного летописания XVI в.*, Москва 2005.
- Морозов В.В., *От Никоновской летописи к Лицевому летописному своду. Развитие жанра и эволюция концепции*, „Труды отдела древнерусской литературы” 44 (1990) 246-268.
- Подобедова О.И., *Миниатюры русских исторических рукописей*, Москва 1965.
- Рудаков В.Н., *Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII-XV вв.*, Москва 2014.
- Творогов О.В., *О составе и источниках хронографических статей Лицевого свода*, „Труды Отдела древнерусской литературы” 28 (1974) 353-364.
- Тихомиров М.Н., *Русское летописание*, Москва 1979.
- Ульянов О.Г., *Изучение семантики древнерусской миниатюры*, в: *Макариевские чтения*, т. 4.2: *Почитание святых на Руси*, Можайск 1996, 108-119.
- Черный В.Д., *Некоторые особенности обозначения исторической среды в миниатюрах лицевого летописного свода XVI в. (география, топография, архитектура)*, в: *Государственные музеи Московского Кремля. Материалы и исследования. Новые атрибуции*, т. 5, Москва 1987, 68-78.
- Щапов Я.Н., *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI-XIII в.*, Москва 1978.
- Щапов Я.Н., *Номоканон Иоанна Схоластика и Синтагма 14 титулов у Славян в IX-X вв.*, в: *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.-11. Jahrhundert*, hrsg. von V. Vavřínek, Praga 1978, 387-411.

ANEKS



Rys. 1. Mahomet w gronie swoich uczniów. Fragment miniatury z rękopisu PHB, F.IV.151 (fol. 677). Odrys: E. Myślińska-Brzozowska.



Rys. 2. Mahomet w grobie. Fragment miniatury z rękopisu PHB, F.IV.151 (fol. 682). Odrys: E. Myślińska-Brzozowska.

