

Paweł Izworski

<https://orcid.org/0009-0004-7843-210X>

Pojęcie „wojny świętej” w badaniach bizantynistycznych i w literaturze poświęconej Bizancjum

<https://doi.org/10.15633/9788363241742.02>

W środkach masowego przekazu, szczególnie od czasów zamachów na World Trade Center w Nowym Yorku, poświęca się sporo miejsca kwestiom związanym z religijnymi aspektami przemocy, w tym także wojen. Widzom spowszedniał widok zamaskowanych, uzbrojonych ludzi, którzy twierdzą, że są „wojownikami Boga”, akty przemocy uzasadnia się prowadzeniem walki z „wrogami Boga”. To nasze współczesne doświadczenie sprzyja zainteresowaniu wpływem religii na stosowanie przemocy w dziejach ludzkości, przede wszystkim na ideologię i przebieg konfliktów zbrojnych. Zainteresowanie to ma jednak znacznie starszą metrykę. Jak zobaczymy, nie było i nie jest ono obce badaczom dziejów i kultury Cesarstwa Wschodniego oraz literaturze popularnej poświęconej Bizancjum.

Zanim przejdę do omówienia zespołu pojęć dziś nas tutaj interesujących, chciałbym zwrócić uwagę na charakter sformułowania „wojna święta” na przykładzie polskiego przekładu oraz oryginału klasycznego podręcznika Georga Ostrogorskiego. Termin ten pojawia się przy okazji opisu perskiej wyprawy Herakliusza. Czytamy tam mianowicie: „Na wiosnę 630 r., podczas gdy Persowie wycofywali się z granic bizantyjskich, Herakliusz udał się do Jerozolimy, i tu 21 marca, wśród wybuchów ogólnej radości, przywrócił na dawne miejsce krzyż święty, odzyskany w czasie kampanii. Ten uroczysty akt miał symbolizować pomyślne zakończenie pierwszej w dziejach chrześcijaństwa świętej wojny”. Zastosowanie więc interesującego nas terminu stanowi raczej wynik niedosłownego tłumaczenia z oryginału, gdzie znajdujemy owszem podobną myśl, jakkolwiek z zastosowaniem pojęcia o znaczeniu nieco innym, ogólniejszym: „Dieser festliche Akt versinnbildlichte den siegreichen Abschluß des ersten großen Glaubenskrieges der christlichen Ära”¹. Już z tego przykładu rysuje się nam podstawowa trudność: pojęcie „wojny świętej”, jego użycie, zależy od punktu widzenia danego badacza; w tym zakresie istnieje niejednoznaczność, przestrzeń luzu metodologicznego w definicji zjawiska. Oczywiście istnieją próby jego ściślejszego określenia także i w badaniach bizantynistycznych, choć uzus terminu wykazuje ową niejednoznaczność.

Pojęcie „wojny świętej” używane jest w potocznym języku, ale również w dyskursie naukowym w zakresie dyscyplin: historii, antropologii, religioznawstwa i socjologii. Na tej ostatniej płaszczyźnie „wojna święta” jest rozpatrywana jako element typologii wojen, koncepcja formułowana przez intelektualistów i przywódców religijnych. Jest więc ona walką z przeciwnikami tej czy innej religii prowadzoną przez jej wyznawców, przy czym wystąpić musiał czynnik zagrożenia lub przekonania o zagrożeniu wśród tych ostatnich ze strony innowierców. Wskazuje się, że koncepcje te wzięły swój początek w okresie „wojen prymitywnych” oraz że dotyczą z jednej strony chrześcijaństwa z koncepcjami obrony wiary, widocznymi choćby już u św. Augustyna czy przejawiającymi się w średniowieczu w postaci

1 G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, red. H. Evert-Kappesowa, Warszawa 1967, s. 108; por. G. Ostrogorski, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München 1963, s. 87 – dosłownie: „Ten uroczysty akt symbolizował zwycięskie zakończenie pierwszej, wielkiej wojny religijnej ery chrześcijańskiej”.

krucjat; z drugiej strony islamu, w którym ukształtowała się specyficzna doktryna *dżihadu*, zakładająca także walkę zbrojną z niewiernymi². Na płaszczyźnie historiografii tematyka „wojny świętej” pojawiała się szczególnie przy okazji badań nad zagadnieniami związanymi z dziejami starożytnego Izraela; religijnych implikacji wojen w antyku; stosunku chrześcijan do przemocy, a co za tym idzie do służby wojskowej; wreszcie wyróżniała się ona w badaniach przyczyn i przebiegu podbojów arabskich oraz dziejów ruchu krucjatowego.

Z badań historyków, antropologów, religioznawców i socjologów, jeśli zaakcentujemy mocno fakt pewnego uproszczenia, wyłania się nam zespół cech charakteryzujących fenomen „wojny świętej” w różnych kulturach i okresach. Mimo tego, iż „wojna święta” należy do sfery ideologii, to poczucie, że się ją toczy, musi znajdować powszechny odbiór – nie tylko u kombatantów, ale wśród ludności „cywilnej” przynajmniej jednej ze stron biorących udział w walce. Niezbędne jest napięcie religijne wyrażające się w poczuciu zagrożenia wiary. Walkę prowadzi się bardziej jako przedstawiciel danej religii niż jakiejś rzeczywistości politycznej (jakkolwiek ten warunek nie bierze pod uwagę możliwości identyfikacji wiary z warunkami polityczno-społecznymi i powoduje nieporozumienia w interpretacji pewnych wydarzeń). „Wojnę świętą” może ogłosić władza, która ma naturę *par excellence* religijną. Tutaj powstają też pewne wątpliwości, na interesującym nas gruncie: czy cesarz był takim autorytetem religijnym?

Cel walki musi mieć charakter religijny, a uczestnicy zagwarantowaną nagrodę duchową – odpuszczenie win czy dostanie się do raju. Temu towarzyszy także przekonanie, że siły nadprzyrodzone nie tylko pochwalają walkę (słynne „Bóg tak chce!”), ale także wspomagają w niej swoich wyznawców. Zauważono też inną cechę *dżihadu* i krucjat – oba fenomeny „wojny świętej” charakteryzowały się wystąpieniem dialektyki „obronnej” w ich uzasadnieniu. Frazeologii obronnej może towarzyszyć jednak utrzymany w agresywnym, nierzadko sadystycznym, tonie opis metod prowadzenia „wojny świętej”³.

2 Q. Wrigth, s.v. *War: The Study of War*, [w:] *Encyclopedia of Social Sciences*, t. 4, New York 1967, s. 462–467.

3 Definicja wojny świętej – zob. P. Gerlitz, s.v. *Krieg I*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. von G. Müller, Bd. 20, Berlin–New York 1990, s. 14, 19 (tam literatura); G. T. Dennis, *Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium*, [w:] *The*

„Wojnę świętą” w kontekście bizantyńskim określa się czasem mianem „krucjaty”, traktując to pojęcie jako charakterystyczne dla chrześcijaństwa: krucjata to święta wojna chrześcijan przeciw innowiercom. Stanowi to jednak pewne uproszczenie. Pierwotne znaczenie terminu, które rzecz jasna nadal funkcjonuje, dotyczyło fenomenu wypraw krzyżowych organizowanych pod egidą papieżstwa od lat 90. XI wieku. W tym obszarze badawczym także panuje różnica opinii co do definicji zjawiska. Najkrócej rzecz ujmując: była to pielgrzymka zbrojnych do Ziemi Świętej pod opieką papieża i przez niego zwołana, od którego jej uczestnicy uzyskali przywileje duchowe (np. odpust) i doczesne, celem zaś było wyzwolenie Grobu Chrystusa w Jerozolimie spod panowania muzułmanów, a później zabezpieczenie bytu posiadłości chrześcijan łacińskich na Bliskim Wschodzie przed zagrożeniem ze strony wyznawców Allacha. Status krucjat zyskały też wyprawy przeciw muzułmanom w Hiszpanii (jakkolwiek stanowisko Kościoła wobec rekonkwisty przyczyniło się do ukształtowania się koncepcji krucjaty pod koniec XI w.), albigensom na południu Francji, pogańskim Słowianom połabskim i ludom bałtyjskim, wreszcie Turkom; jakkolwiek przebieg IV krucjaty można uznać za anomalie, bo jej pierwotnym celem była Palestyna, to nie można zaprzeczyć, że pojawiały się na Zachodzie Europy propozycje wypraw krzyżowych przeciw Bizancjum, co oznacza, iż wachlarz ewentualnych przeciwników powiększał się: niewierni – wyznawcy religii niechrześcijańskich, następnie heretycy i wreszcie schizmatycy⁴.

Obok idei „wojny świętej” występują jeszcze inne, zbliżone, choć nie tożsame terminy. Mamy do czynienia z koncepcjami „wojny sprawiedliwej” (czyli takiej, w której podjęcie działań wojennych uzasadnione jest wystąpieniem zbrojnym lub innego typu odpowiednim uchybieniem ze strony przeciwnika) i „wojny religijnej” (tj. mającej przyczyny i cele religijne).

Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World, ed. A. E. Laiou, R. Parviz Mottadeh, Washington D. C. 2001, s. 31; G. Minois, *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1998, s. 24–30.

4 Definicja krucjaty – zob. J. Riley-Smith, s.v. *Kreuzzüge*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, dz. cyt., Bd. 20, s. 1–10 (tam literatura); C. Morrison, *Krucjaty*, przeł. M. Kropiwnicka, Warszawa 1997, s. 5; J. Flori, *Croisade et chevalerie XIe–XIIIe siècles*, Paris–Bruxelles 1998, s. 12–20 oraz s. 19, przyp. 54: autor nie zgadza się z poglądami uczonych, którzy podkreślają pielgrzymkowy aspekt krucjat, co miałyby powodować, iż nie stanowią one rzeczywistej wojny świętej.

Z przytoczonych cech koncepcji „wojny świętej” widać, że jest ona niejednoznaczna i może podlegać wielorakim – często diametralnie odmiennym – interpretacjom. Abstrahując od dyskursu naukowego co do natury interesującego nas terminu, nie można jednak zaprzeczyć, iż jego określenia w różnych językach wzajemnie sobie odpowiadają; „holy war”, „heiliger Krieg”, „guerre sainte”. Już w klasycznej grece używano sformułowania ἱερός πόλεμος. Co więc oznaczało to sformułowanie dla wykształconego Bizantyńczyka?

Wyrażenie to w literaturze greckiej, zarówno klasycznej, późnoantycznej, jak i bizantyńskiej, było używane w odniesieniu do specyficznych wydarzeń okresu V i IV wieku przed Chrystusem. Tym określeniem mianowicie posługiwano się, mówiąc o wojnach prowadzonych przez amfiklionię delficką, chociaż u Tukidydesa (καλούμενος ἱερός πόλεμος) pewne wahanie pisarza oznacza, iż prawdopodobnie termin ten miał znaczenie nie specyficzne, a ogólniejsze – wojny, która toczy się pod boską opieką⁵. Omawianego wyrażenia użył również św. Grzegorz z Nazjanzu w nieco odmiennym znaczeniu. W mowie, w której żegnał się z ludem i klerem Konstantynopola, rezygnując z funkcji biskupa, umieścił na następujące słowa: „Co tu dużo mówić? Nie potrafię dalej prowadzić tej świętej wojny – a można nazwać to wojną «świętą», jak się mówi o wojnach barbarzyńskich” (przeł. J. M. Szymusiak)⁶. Wypada przywołać tutaj interpretację Jana M. Szymusiaka, że termin „święta wojna” w przywołanym fragmencie oznacza spór pomiędzy ludźmi poświęconymi Bogu, jednak należy ją uzupełnić. Z treści mowy wynika bowiem, że ową „świętą wojną” Grzegorza było staranie o zachowanie ortodoksji, depozytu wiary, pokoju

5 Thuc. Hist., I, 112; por. TLG, t. 4, s.v. ἱερός, s. 541–545; tamże, t. 6, πόλεμος, s. 1338n; Liddel – Scott, s.v. ἱερός, s. 822; w odniesieniu do literatury bizantyńskiej – zob. G. T. Dennis, *Defenders*, dz. cyt., s. 33n – nie mogę się zgodzić z wnioskiem G. T. Dennisa, że autorzy bizantyńscy, używając omawianego wyrażenia, mieli na myśli tylko wydarzenia okresu klasycznego.

6 Greg. Naz., Or. XLII, 21 (wg Gregorio di Nazianzo, *Tutte Le Orazioni*, a cura di C. Moreschini, Milano 2000, s. 1020): Τί τᾶλλα δεῖ λέγει; Ἄλλα πῶς οἶσω τὸν ἱερόν τοῦτον πόλεμον; Λεγέσθω γάρ τις καὶ πόλεμος ἱερός ὡσπερ καὶ βαρβαρικός. Polskie tłum. – zob. J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV w.*, Poznań 1965, s. 389. Jakkolwiek można mieć pewne zastrzeżenia do przytoczonego tłumaczenia, moim zdaniem powinno ono brzmieć: „Cóż mówić dalej? Lecz jakże będę kierował tą świętą wojną – bowiem trzeba nazywać wojnę świętą, tak jak nazywa się wojnami walki z barbarzyńcami...”

w Kościele, ochrona przed różnymi przeciwnikami i przeciwnościami, jak również walka ze strony ortodoksji o zjednanie odstępców lub samo sprawowanie biskupiej funkcji⁷. Interesujące z punktu widzenia niniejszej pracy jest zestawienie przez Grzegorza „wojny świętej” z „wojną barbarzyńską”. W paraleli wyraźnie jednak nie chodzi o to, że np. czasem nazywa się wojnę Rzymian z jakimś ludem „świętą”. Zdeponowany biskup Konstantynopola w swoim pożegnaniu z ludem stolicy cesarstwa wskazuje raczej na to, że jego działalność i wiążące się z nią trudności to również **wojna**, tylko „święta”, jak wojną jest również konflikt z barbarzyńcami toczony przez państwo (mowa powstała w 381 r. dobie nasilenia walk wojsk imperium z Gotami na Bałkanach). Znaczenie przymiotnika *ἱερός* w późnoantycznym piśmiennictwie chrześcijańskim odnosi się także do apostołów, biskupów, kleru, chrześcijan jako ludu Bożego w ogólności, budynków kościelnych i klasztornych bądź pewnych ich części⁸. Słowa św. Grzegorza nie stanowią rzecz jasna dowodu, iż „hieros polemos” istniało w języku greckim w znaczeniu odpowiadającym takim zwrotom jak: *święta wojna*, *holy war*, *guerre sainte*, *heiliger Krieg* etc. języków nowożytnych, jednak już tak ograniczona analiza semantyczna każe wątpić w pogląd wyrażony m.in. przez Georga T. Dennisa, że jego znaczenie odnosiło się tylko do ściśle określonych wydarzeń z dziejów Grecji V i IV wieku przed Chrystusem.

W niniejszej pracy siłą rzeczy musi się znaleźć odniesienie do dzieł badaczy Bizancjum, którzy używają zamiast interesującego pojęcia terminu choćby „krucjata” czy „duch krucjatosy”. Moim celem nie jest wyłącznie przegląd badań, taki bowiem można znaleźć w innych pracach⁹, lecz

7 J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, dz. cyt., s. 389; por. jednak Greg. Naz. Or. XLII, 20n i passim; C. Moerschini, *Introduzione*, [w:] Gregorio di Nazianzo, *Tutte Le Orazioni*, dz. cyt., s. LXXX (tam też o okolicznościach ułożenia mowy); św. Grzegorz z Nazjanzu posługuje się w swoich kazaniach odwołaniami militarnymi, np. Or. XLII, 11: „Patrz jaki zespół kapłanów, [...] jaka grupa diakonów [...], spójrz na statecznych lektorów, na lud chętny do nauki, [...] – wszyscy żołnierze Boga, łagodni we wszystkim, lecz bojowi w sprawie Ducha Świętego, wszyscy czciciele niebieskiego dworu [...]” – zob. także Greg. Naz. Or. XLIII, 58 (spór między biskupami to wojna).

8 Por. *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G. W. H. Lampe, Oxford 1987 (wyd. 9), s.v. *ἱερός*, s. 670n (jako substantivum oznacza np. sanktuarium w budynku kościelnym, ale też w pluralis budynki klasztorne, jak również sakramenty czy tajemnice święte). Zob. *A Patristic Greek Lexicon*, dz. cyt., s.v. *πόλεμος*, s. 1112.

9 Zob. np. A. Kolia-Dermitzaki, *Ho Byzantinos „hieros polemos”*. *He ennoia kai he probole tu treskeutikou polemou sto Byzantio*, Athena 1991, s. 15–28; T. Kolbaba, *Fighting for*

wyróżnienie pewnych grup badaczy oraz popularyzatorów i pokazanie cech charakterystycznych ich podejścia do problematyki ideologii „wojny świętej” w odniesieniu do określonej rzeczywistości, zespołu wyobrażeń ludzi żyjących w różnych okresach, a identyfikujących się jako Rzymianie – mieszkańcy Cesarstwa Rzymskiego, które my, mówiąc o rzymskim Wschodzie od IV wieku, określamy mianem „bizantyńskie”.

Wobec problemu istnienia idei „wojny świętej” w Bizancjum można wyróżnić trzy stanowiska wśród badaczy: jedni w ogóle zaprzeczają istnieniu takich koncepcji; inni wskazują, że Cesarstwo prowadziło swoje własne „krucjaty” zanim jeszcze pojawił się fenomen wypraw krzyżowych na zachodzie; ostatni natomiast podkreślają istnienie specyficznych cech wojen bizantyńskich z niechrześcijańskimi przeciwnikami w odróżnieniu od właściwych krucjat, czyli wypraw chrześcijan kręgu Europy łacińskiej¹⁰. Dwie ostatnie grupy przypisują występowanie idei „wojny świętej” pewnym znaczącym momentom dziejów wschodniego Imperium Romanum. Poniżej wskażę je w odniesieniu do historiografii, prezentując w takim porządku, w jakim przypisywano im walor „wojny świętej”, nie zaś w porządku chronologii dziejów.

Wyżej przywołałem cytaty z *Dziejów Bizancjum* Georga Ostrogorskiego. Jakkolwiek można ów cytat zinterpretować jako nieścisłość przekładu, to pojawia się ona w odniesieniu do wydarzeń mających długi, o ile wiem, najdłuższą tradycję postrzegania w kategoriach „wojny świętej”, a ściśle rzecz biorąc – krucjaty. Już bowiem Wilhelm z Tyru, opisując dzieje wypraw krzyżowych, na początku swego dzieła wspomina cesarza Herakliusza jako tego, który przywrócił relikwie Krzyża Świętego Jerozolimie w wyniku zwycięskiej wojny przeciw Persom w latach 20. VII wieku, odzyskania Palestyny, miejsc związanych z życiem Chrystusa oraz Azji Mniejszej, Syrii i Egiptu. Tradycja ta zakorzeniła się do tego stopnia, że trudno jest wskazać pozycje, które nie używają frazeologii wojen religijnych, „świętych”, w odniesieniu do wspomnianych wydarzeń, nawet jeśli autorzy tych prac nie uważają tego za właściwe¹¹.

Christianity: Holy War in the Byzantine Empire, „Byzantion” 68 (1998), s. 194–221.

10 A. Kolia-Dermizaki, *Ho Byzantinos*, dz. cyt., s. 15n, 394; T. Kolbaba, *Fighting for*, dz. cyt., s. 195–201.

11 Tytułem przykładu: M. Dąbrowska, s.v. *Krzyżowe wyprawy, krucjaty*, [w:] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 290: „[...] związane z ideą

Etykieta „krucjaty” pojawia się także w kontekście walk cesarzy Nikefora II Fokasa i Jana Tzymiskesa z Arabami. Takie ujęcie historiografia zawdzięcza wybitnemu francuskiemu bizantyniście, Gustawowi Schlumbergerowi, który w swoich dwóch pracach przedstawił tych władców jako krzyżowców. Obaj mieli prowadzić walkę z Arabami, szczególnie drugi z nich zamierzał odzyskać święte miejsca chrześcijaństwa, które zajęli niewierni¹².

Określenie „krucjaty” pojawiło się wreszcie w badaniach również w odniesieniu do innych wydarzeń dziejów bizantyńskich, także z okresu wczesnego: konfliktów zbrojnych przeciw Persji. Kenneth G. Holum określił wojnę prowadzoną przez Rzymian z państwem Sasanidów w latach 421–422 słowami „krucjata Pulcherii”¹³. Mankamentem pracy amerykańskiego badacza jest brak wyjaśnienia, co rozumie on pod pojęciem krucjaty. Czytelnik natomiast dowiaduje się o wyznaniowym aspekcie powodów wybuchu konfliktu, czyli prześladowaniu chrześcijan w Persji, wreszcie o wprowadzeniu na solidach typu ikonograficznego przedstawiającego Wiktoria z tzw. długim krzyżem, co pojawiło się prawdopodobnie w związku z zakończeniem walk rzymsko-perskich, a z pewnością miało upamiętniać wystawienie z rozkazu cesarzowej Pulcherii monumentalnego krzyża w miejscu męki Chrystusa. Jednak to przekazy literackie umożliwiły powiązanie wizerunku namonetarne z wydarzeniami¹⁴. Można zatem uznać, że Kenneth G. Holum, abstrahując tutaj od kwestii słuszności takiego stanowiska, posługiwał się terminem „krucjata”, mając na myśli konflikt, w którym akcentowano obronę chrześcijan, jakkolwiek nie wiązał się on z Ziemią Świętą, a towarzyszyło temu napięcie religijne, które

wojny świętej, która pojawiła się w Bizancjum za cesarza Herakliusza, walczącego z naporem arabskim [...]”; z zastrzeżeniem, że wymiar krucjaty nadaje się raczej konfliktowi z Persami, bowiem w walce z nimi Herakliusz odzyskał Jerozolimę i relikwie Krzyża (PI); C. Morrison, *Les événements/ perspective chronologiques*, [w:] *Le Monde Byzantin*, t. 1: *L'Empire romain d'Orient (337–641)*, Paris 2002, s. 45: „La guerre victorieuse contre la Perse a pris une dimension religieuse qu'il ne faut pas pour autant assimiler à une croisade”.

- 12 G. Schlumberger, *L'épopée byzantin à la fin du Xe siècle*, Paris 1896, s. 82–87 i passim; por. T. Kolbaba, *Fighting for*, dz. cyt., s. 195n.
- 13 K. G. Holum, *Pulcheria's crusade A.D. 421–422 and the ideology of imperial victory*, „Greek Roman and Byzantine Studies” 18 (1977), no. 2, s. 153–177.
- 14 K. G. Holum, *Pulcheria's crusade*, dz. cyt., s. 155; por. M. Salamon, *Numizmatyka*, [w:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 3: *Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, red. E. Wipszycka, Warszawa 1999, s. 572.

znalazło odbicie uchwytnie dla nas w przekazach literackich i ikonografii monetarnej. Pewną rolę odegrała być może informacja (sic!), że żołnierze rzymscy walczący z Persami nosili na płaszczach krzyże, co miało im zapewnić zwycięstwo (upamiętnieniem tego miały być właśnie monety z wyobrażeniem krzyża), o czym pisze w połowie V wieku przywoływany przez amerykańskiego badacza Quodvultdeus (*Liber promissionum ac praedictorum dei*, 3, 36), który wiązał konflikt omyłkowo z czasami Arkadiusza.

Określenie „krucjaty” zastosowano także wobec projektów wojny przeciw Persji podjętych przez Konstantyna Wielkiego pod koniec jego życia¹⁵. Znowu nie otrzymujemy właściwej definicji pojęcia, lecz wyłącznie opis sytuacji, którą określa się mianem „krucjaty”. Mamy zatem do czynienia z interpretacją. Garth Fowden wyszedł od stwierdzenia przyjęcia przez Konstantyna chrześcijaństwa, co przejawiało się w postaci przekonania o opiece, jaką Chrystus darzy cesarza. W takim ujęciu Kościół staje się nierozzerwalnie zespolony z Cesarstwem, władca okazuje się opiekunem wyznawców religii Chrystusowej. Misje i rozszerzanie chrześcijaństwa stwarzały okazje do ekspansji wpływów Rzymu. Przez chrzest Armenii i Iberii wytworzyła się szersza wspólnota – „commonwealth”. Konstantyn próbował odgrywać rolę opiekuna w stosunku do chrześcijan zamieszkujących Persję (Eus., *Vita Constantini* IV, 43), miał kontakt z tamtejszymi hierarchami chrześcijańskimi – zarówno przy okazji Soboru Nicejskiego, jak i poświęcenia Kościoła Anastasis w Jerozolimie w 335 roku. Badacz przywołuje też wyniki badań Timothy’ego Barnes’a, który wykazał, że perscy chrześcijanie oczekiwali z nadzieją najazdu rzymskiego. Armii Konstantyna, tak jak w walce z Licyniuszem, mieli towarzyszyć duchowni chrześcijańscy. Jeśli dodać do tego religijne znaczenie godeł bojowych czy symboli przypominających kształtem krzyż – na czele wojsk podążać miał krzyż – to na podbój i anihilację pogańskiej Persji udałaby się armia chrześcijańska na czele z cesarzem otoczonym Boską opieką, aby rozszerzyć imperium w ten sposób, by wszyscy chrześcijanie znaleźli się pod władzą Konstantyna¹⁶. Tutaj mielibyśmy więc do czynienia z pojęciem „krucjaty”

15 G. Fowden, *Empire to commonwealth. Consequences of monotheism in late antiquity*, Princeton 1993, s. 95n.

16 G. Fowden, *Empire to commonwealth*, dz. cyt., s. 86–97; por. T. D. Barnes, *Constantine and the Christians of Persia*, „Journal of Roman Studies” 75 (1985), s. 126–136.

jako wojny chrześcijan na czele z cesarzem z niewiernymi, której celem byłoby zniszczenie przeciwnika lub narzucenia mu rzymskiej zwierzchności oraz rozciągnięcie opieki władz rzymskich na tamtejszych chrześcijan i być może zaprowadzenie misji wśród ludności niechrześcijańskiej.

Interesujące nas tu podejście w badaniach dotyczy także późniejszych okresów dziejów Bizancjum. Studia nad retoryką bizantyńską powstałą w przededniu nieudanej kampanii Manuela I Komnena przeciw Turkom w Azji Mniejszej (1176 rok) pozwoliły niektórym badaczom na uznanie tych działań jako swojego rodzaju wyprawy krzyżowej skierowanej przeciw niewiernym, aby odzyskać dawne tereny chrześcijańskie, cesarskie, czyli po prostu rzymskie¹⁷.

Aż dotąd w centrum naszego zainteresowania pozostawały użycia określeń „wojna święta” i „krucjata” w odniesieniu do konkretnych wydarzeń dziejów bizantyńskich. Posługiwano się nimi jednak w charakterze pewnej etykiety – pojęcia mającego bogatą tradycję w literaturze, nie tylko zresztą historycznej, rozumianego powszechnie w kręgach współczesnych czytelników. Nie stawiano sobie jednak pytań o znaczenie tych pojęć ani o ich przydatność w badaniach bizantynistycznych, abstrahując od wyników dyskusji nad istotą „wojen świętych”, wpływu religii na prowadzenie wojen itp., a przecież od pewnego momentu prowadzono takie badania również w ramach studiów nad Bizancjum.

Interesująca nas tematyka wiąże się z problematyką wojny w światopoglądzie chrześcijan późnego antyku i prace temu poświęcone stanowiły punkt startu w śledzeniu implikacji religijnych konfliktów zbrojnych w sferze ideologii. Bodźcem do pojawienia się i rozwoju takich badań w bizantynistyce były opracowania dotyczące muzułmańskiej koncepcji dżihadu z jednej strony, z drugiej, i to w większym stopniu, teorii ruchu krucjatowego. W nurcie badań nad wyprawami krzyżowymi pojawiały się też pewne opinie, jakkolwiek nie poparte szerszymi studiami nad źródłami bizantyńskimi, odnośnie do początków rozważanego zjawiska. Na przykład René Grousset pisze, że „krucjata, rzecz nowa dla ludzi z zachodu, była od wieków i, bez tego określenia, jedną z permanentnych

17 R.-J. Lilie, *Byzantium and the Crusader States*, trans. J. C. Morris, J. E. Ridings, Oxford 1993, s. 211–214; P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180*, Cambridge 1993, s. 95–98.

cech życia bizantyńskiego, jeśli przynajmniej zrozumie się w taki sposób codzienną walkę przeciw islamowi”¹⁸. Pojawiły się w opracowaniach ogólnych dziejów bizantyńskich – jak też pracach dotyczących ideologii cesarskiej – pewne konstatacje. Jeśli osoba cesarza uchodziła w oczach Bizantyńczyków za świętą, poddani cesarza – chrześcijanie – za lud wybrany, to wojny prowadzone przez władcę były niejako *par excellence* święte, również w znaczeniu błogosławione przez Boga¹⁹. Problematyka „wojny świętej” w realiach Bizancjum stała się w międzyczasie samoistnym tematem badań i będących ich pokłosiem opracowań.

Marius Canard porównał założenia islamskiej świętej wojny oraz krucjat z postawą Bizantyńczyków. W przypadku dżihadu doszedł do wniosku, że korzenie tej koncepcji, uformowanej w momencie wielkich podbojów arabskich VII wieku sięgają do wierzeń Semitów – widocznych choćby u Izraelitów w ich wojnach z „wrogami Jahwe”. Dżihad miał być narzędziem podboju świata i rozszerzania strefy dominacji arabskiej. Jeśli chodzi zaś o chrześcijaństwo zachodnie, wobec zagrożenia ze strony muzułmanów – dotyczącego Półwyspu Iberyjskiego, wybrzeży Morza Śródziemnego na południu dzisiejszej Francji oraz Italii – od IX wieku wypracowano założenia przeciwne do pierwotnej postawy chrześcijan odrzucającej generalnie przemoc. Chrześcijanie, którzy walczyli z muzułmanami, byli uznani za wojowników Kościoła. Gdy ponieśli śmierć, zyskiwali zbawienie jako męczennicy za wiarę. Wojna obronna z punktu widzenia chrześcijańskiego przerodziła się zdaniem Canarda w agresywną, gdy narodziła się inicjatywa odzyskania z rąk muzułmanów Ziemi Świętej²⁰. W ujęciu francuskiego badacza koncepcje muzułmanów i chrześcijan zachodnich były obce Bizantyńczykom. Nie był dla nich oczywisty wymiar religijny arabskich podbojów, jakkolwiek je dostrzegano. Co więcej, widoczny był także wpływ takich czynników na morale walczących. Nicefor Fokas poznał ten aspekt światopoglądu Arabów podczas wypraw

18 R. Grousset, *Histoire des Croisades*, t. 1, Paris 1934, s. 15: „La croisade, fait nouveau pour les Occidentaux, était depuis des siècles et, sans le mot, une des données permanentes de la vie byzantine, si du moins l'on entend par là la lutte quotidienne contre l'Islam”.

19 G. T. Dennis, *Defenders*, dz. cyt., s. 34.

20 M. Canard, *La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien*, „Revue africaine” 78 (1936), 3–4e Trimestres, t. 2^e, s. 605–615 (islam i chrześcijaństwo zachodnie).

wojennych i postanowił przeszczepić go na grunt chrześcijański. Żołnierze, którzy zginęliby podczas walk z niewiernymi, mieliby zostać świętymi męczennikami – rozwiązanie to spotkało się ze skutecznym sprzeciwem patriarchy Polyuktosa i innych biskupów Cesarstwa, którzy wskazali na jeden z kanonów św. Bazylego, w którym poruszono problem dostępu żołnierzy do komunii i nabożeństw. Udział w wojnie i zabijanie wroga to grzechy, za które należało odpokutować, będąc przy tym wykluczonym od możliwości przyjęcia komunii przez okres 3 lat²¹. Francuski badacz upatrywał w działaniach Nicefora Fokasa jedynej nieudanej próby wprowadzenia czegoś w rodzaju „wojny świętej” w Bizancjum, jakkolwiek stoi na stanowisku obcości tak dżihadu, jak i krucjat dla światopoglądu Romejów ze względu na przekonanie, że wojna jest złem i nie można jej podejmować w zgodzie z sumieniem chrześcijanina.

Podobną opinię wyraził Vitalien Laurent²², jednak upatrywał on gdzie indziej przyczyny nieukształtowania się doktryny „wojny świętej” w światopoglądzie Bizantyńczyków. Wyszedł on z przekonania, że ekspansja islamu postawiła chrześcijaństwo przed koniecznością wypracowania odpowiedniej postawy. Wyróżnił jej dwa modele: „Jeden, negatywny, ten z Bizancjum, uparcie unikający walki za swoją wiarę; drugi, dynamiczny, ten z Zachodu, który to znalazł siłę by nadrobić uchylenie się Greków”²³. Następnie francuski badacz podał definicję „wojny świętej”, która jest walką zbrojną prowadzoną wytrwale i spontanicznie w celu nawrócenia bądź zupełnego podporządkowania niewiernych, zarazem stanowi cechę takiej religii, która ma tendencje uniwersalne – pozyskanie

21 M. Canard, *La guerre sainte*, dz. cyt., s. 618n; jakkolwiek Canard nie dostrzega tego, że kanonu Bazylego z reguły nie stosowano – por. A. Kolia-Dermizaki, *Ho Byzantinos*, dz. cyt., s. 126–141, 398n. Można również zauważyć wpływ idei dżihadu na Bizantyńczyków wcześniej – zob. K. Kościelniak, *Naśladownictwo islamskiej ideologii dżihadu w Tactica cesarza Leona VI (886–912) w kontekście zmagania bizantyńsko-muzułmańskich od VII do X wieku*, [w:] *Byzantina Europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokoszko i M. J. Leszka, Łódź 2007, s. 305–320.

22 V. Laurent, *L'idée de guerre sainte et la tradition byzantine*, „Revue historique du Sud-Est Européen” 23 (1946), s. 71–98.

23 V. Laurent, *L'idée de guerre*, dz. cyt., s. 72: „La Chrétienté médiévale, brutalement possédée devant le problème par l'apparition de l'Islam, lui a donné une double solution. L'une, négative, celle de Byzance, se refusant obstinément à combattre pour sa foi; l'autre, dynamique, celle de l'Occident, qui y trouva la force de suppléer partiellement la carence des Grecs”.

nowych wyznawców na całym świecie²⁴. Przeszedł później do charakterystyki reakcji chrześcijan zachodniej Europy pod egidą kolejnych papieży na zagrożenie ze strony islamu. Papiestwo stało się ponadpaństwowym arbitrem, miało aspiracje do władzy nie tylko duchowej, ale i świeckiej. W obliczu wypraw muzułmańskich na Italię, zagrażających w ciągu IX wieku nawet Rzymowi, wypracowano rozwiązanie na gruncie teologicznym, które miały zachęcić do walki. Papież Leon IV ogłosił m.in., że ci, którzy zginą w walce za wiarę i ocalenie ojczyzny, dostaną się do raju. Wojna za wiarę to wojna obronna, co więcej słuszna. To rozwiązanie włączono w wachlarz przywilejów uczestników wypraw krzyżowych, które w takim ujęciu stanowiły wojnę sprawiedliwą, defensywną – bo podjętą w celu odzyskania miejsc świętych chrześcijaństwa, a co za tym idzie, różniącą się fundamentalnie od agresywnego w ujęciu Laurenta *dżihadu*. W tej kwestii znów francuski badacz odnosi się do postawy Bizantyńczyków, sytuuje bowiem krucjaty „w połowie drogi od fanatyzmu muzułmańskiego i od pasywności wschodnich chrześcijan”²⁵. „Wschodni chrześcijanie” to Bizantyńczycy. „Pasywność” czy „unik” stanowią zaś całokształt stosunków Bizancjum z krajami muzułmańskimi. Na gruncie światopoglądu postawę tę charakteryzuje bardziej jako obojętność niż wrogość wobec religii proroka. Wreszcie, co jest istotne z punktu widzenia niniejszej pracy, Vitalien Laurent, tak jak wcześniej Marius Canard, podnosząc kwestię braku koncepcji „wojny świętej” wśród Bizantyńczyków, interpretował wydarzenia środkowego i późnego okresu dziejów Cesarstwa – od stabilizacji granic po podbojach arabskich aż do zdobycia Konstantynopola przez Turków.

Inny wybitny bizantynista – Paul Lemerle²⁶ – doszedł do podobnych wniosków, jednak obaj różnili się istotnie co do przesłanek określonej

24 V. Laurent, *L'idée de guerre*, dz. cyt., s. 73.

25 V. Laurent, *L'idée de guerre*, dz. cyt., s. 78–79: „La croisade en est née, position de raison et de prudence, qui se situe à mi-chemin du fanatisme musulman et de la passivité des chrétientés orientales”; co ciekawe, można wyczuć pewne wahanie co do uznania krucjat za wojny święte – V. Laurent, *L'idée de guerre*, dz. cyt., s. 78: „Le fanatisme (sc. dążenie do narzucenia chrześcijaństwa podbitym muzułmanom) n'y eut donc aucune part et l'on ne saurait donner qu'au sens large le nom de guerre sainte aux multiples croisades venues d'Occident”.

26 P. Lemerle, *Byzance et la croisade*, [w:] *Relazioni del X Congresso internazionale di Scienze storiche*, vol. 3: *Storia del medioevo*, Firenze 1955, s. 595–620.

postawy Bizantyńczyków. Artykuł badacza francuskiego osnuty był wokół problemu stosunku poddanych cesarza do zjawiska wypraw krzyżowych, więc i tym razem mamy do czynienia ze studium dotyczącym epoki środkowobizantyńskiej, aczkolwiek nacisk położony został na różnice w stosunku do koncepcji chrześcijan Europy łacińskiej, nie zaś Arabów czy Turków. Pojawia się ogólna i nieuzasadniona opinia: u Bizantyńczyków nigdy nie zaistniała koncepcja „krucjaty”, wobec czego nie zaistniało zjawisko „wojny świętej”. Nie wynikało to z „moralnej inercji” – tu Lemerle niewątpliwie polemizuje z Laurentem – lecz ze specyficznej i konsekwentnej postawy Kościoła bizantyńskiego potępiającej użycie przemocy, a co za tym idzie, upatrującej we wszelkich wojnach przejawu zła²⁷.

Po tych trzech artykułach, powstałych między drugą połową lat trzydziestych a końcem pierwszej połowy XX wieku, interesująca nas tutaj tematyka nie mogła znaleźć osób skłonnych do poświęcenia jej samodzielnych opracowań przyczynkarskich ani monograficznych, jakkolwiek problematyka wzajemnych implikacji między religią a sferą „polityki” przewijała się w pracach, które poruszały zagadnienia związane m.in. z ideologią władzy cesarskiej, miejscem wojen w światopoglądzie ludzi starożytności i średniowiecza, koncepcjami wysuwanymi przez chrześcijan w odniesieniu do przemocy i wojen, wreszcie poszczególnymi epizodami dziejów Cesarstwa²⁸. Wreszcie w 1991 ukazała się, przywoływana już wcześniej, monografia pt. *Ho Byzantinos «hieros polemos». He ennoia kai he probole tou treskeutikou poleμου sto Byzantio* (Athena 1991). Jej autor – Athina Kolia-Dermitzaki – założył, iż wcześniejszym pracom brakowało sprecyzowania terminologii pojęcia krucjaty, jej definicji w odniesieniu do fenomenu zachodnioeuropejskiego, aspektów propagandowych, wreszcie motywacji ludzi biorących udział w wyprawach krzyżowych. Powyższe rozważania miały stanowić wstęp do właściwej tematyki, czyli dotyczącej światopoglądu i ideologii prowadzenia wojen z niewiernymi. Studium to miało zaczynać się w momencie, gdy chrześcijaństwo stało się *religio licita* w Cesarstwie, a kończyć, gdy Bizantyńczycy utracili możliwości zaczepnego wystąpienia przeciw niewiernym, co nastąpiło,

27 P. Lemerle, *Byzance et la croisade*, dz. cyt., s. 617n.

28 Zob. A. Kolia-Dermitzaki, *Ho Byzantinos*, dz. cyt., s. 15–27; por. także wykaz literatury zawarty tamże – s. 419nn.

jak uważa autorka, po 1204 roku. Całość wieńczy porównanie ideologii bizantyńskiej z łacińską i muzułmańską²⁹. Rozłożenie materiału pozwoliło na zajęcie się definicją „krucjaty” w historiografii, charakterystyką dżihadu, następstwami przyjęcia przez Konstantyna chrześcijaństwa w kontekście podejmowania wojen, opiniami ojców Kościoła dotyczącymi przemocy, konfliktami z Persją, Arabami i wreszcie Seldżukami. Pozwoliło to na wysunięcie następujących wniosków: Bizancjum prowadziło wojny, w trakcie których kładziono nacisk na aspekt religijny nie tylko, by podnieść morale żołnierza, lecz również ludności cywilnej. Musiały przy tym wystąpić następujące przesłanki: przeciwnikami musieli być niechrześcijanie, którzy wcześniej wyrządzili wyznawcom Chrystusa krzywdy (np. prześladowanie). Jednym z celów wojny było odzyskanie ziem utraconych, a zakończenie wojny wiązało się z przywróceniem stanu chrześcijaństwa i Cesarstwa³⁰. *De facto* były to konflikty, w których stroną atakującą mogło być Cesarstwo, jakkolwiek postrzegano je w kategoriach wojny nie dość, że sprawiedliwej, to defensywnej; sam Bóg powodował wybuch walk i prowadził żołnierzy do zwycięstwa. Stąd w źródłach wytworzonych po pewnym okresie wojny, które Cesarstwo przegrało, mogły tracić pierwotną konotację religijną. Cesarz, któremu przyszło toczyć walki tego typu, musiał wzbudzać pozytywne oceny wśród potomnych. Źródła z reguły deprecjonują osiągnięcia niektórych władców, szczególnie ikonoklastów, z tego względu ich aktywność militarna, w przypadku Leona III czy Konstantyna V niezwykle przecież skuteczna, nie mogła uchodzić w oczach potomnych za prowadzoną z błogosławieństwem i opieką Boską³¹.

Kolia-Dermitzaki uważa, że występują pewne podobieństwa „bizantyńskiej wojny świętej” do dżihadu, a szczególnie do krucjat. Są one widoczne po pierwsze w manifestowanym celu podjęcia działań militarnych, czyli obronie chrześcijan w związku z różnego rodzaju prześladowaniami; po drugie w roli krzyża uznawanego za symbol zwycięstwa Chrystusa, a zarazem jako godło niesione na czele armii; po trzecie w przekonaniu o podjęciu walki z nakazu Boga; po czwarte w obecności

29 A. Kolia-Dermitzaki, *Ho Byzantinos*, dz. cyt., s. 396.

30 A. Kolia-Dermitzaki, *Ho Byzantinos*, dz. cyt., s. 401.

31 A. Kolia-Dermitzaki, *Ho Byzantinos*, dz. cyt., s. 404.

duchownych w wojskach w celu utrzymania morale przez zapewnienie posług religijnych żołnierzom; wreszcie w przekonaniu, że Chrześcijaństwo to „naród wybrany”. Różnice natomiast kryją się z jednej strony w fakcie, że ogłoszenie krucjaty leżało w gestii papieża, natomiast „bizantyńską wojnę świętą” podejmował cesarz. Z drugiej strony na Zachodzie wypracowano normy prawa kanonicznego zapewniające najpierw w zamian za stanie się krzyżowcem darowanie kar za grzechy, później odpuszczenie grzechów. Takich rozwiązań nie zastosowano w Kościele bizantyńskim. Co więcej, krzyżowca, który zginął w starciu z niewiernymi, postrzegano jako męczennika zbawionego przez sam fakt takiej śmierci. W Bizancjum mamy do czynienia z kilkoma przypadkami żołnierzy poległych w starciach z niechrześcijanami, którzy zostali uznani za świętych męczenników. Cesarze zaś niejednokrotnie obiecywali żołnierzom w przypadku śmierci zbawienie, jednak próby wprowadzenia konkretnych rozstrzygnięć napotykały przy różnych okazjach sprzeciw przedstawicieli Kościoła odwołujących się do tradycji patrystycznych, szczególnie do opinii św. Bazylego wyrażonej w liście do biskupa Ikonium Amfilochiosa³².

Tezy greckiej uczonej nie znalazły pełnej akceptacji w środowisku naukowym, nie tylko wśród recenzentów tej pracy³³. W jakiejś mierze wyrazem tego jest artykuł Angeliki Laiou, która porusza też problem „wojny świętej” w kontekście Bizancjum. Jakkolwiek przedmiotem studium jest mechanizm usprawiedliwienia wybuchu i prowadzenia wojen przede wszystkim przez pryzmat *Aleksjady* Anny Komneny, to natrafiamy na wnioski dotyczące materii nas interesującej. Bizantyńczycy nie toczyli „wojen świętych”, ponieważ w Cesarstwie w gestii przedstawicieli hierarchii kościelnej nie znajdowały się kwestie wojny i pokoju, gdyż było

32 A. Kolia-Dermizaki, *Ho Byzantinos*, dz. cyt., s. 405nn; św. Bazyl píše: „Zabójstw popełnionych na wojnach nasi ojcowie nie uważali za zabójstwa, wybacząc je, jak sądzę, walczącym o obyczajność i cnotę. Być może, jest rzeczą słuszną radzić, aby przez trzy lata pozostawali oni poza wspólnotą wiernych, jako że rąk czystych nie mają” (Ep. 188, 13; wg św. Bazylego Wielkiego, *Listy*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 193). Funkcje duchownych w armii bizantyńskiej – zob. np. G. T. Dennis, *Religious services in the Byzantine Army*, [w:] *Eulogema. Studies in Honor of Robert Taft, SJ*, eds. E. Carr et al., Rome 1993, s. 107–117.

33 Por. W. E. Kaegi, „Speculum” 69 (1994), s. 518–520.

to prerogatywą cesarza³⁴. Podobny wydźwięk ma niewątpliwie praca Nicolasa Oikonomidesa, osnuta wokół interpretacji dwóch X-wiecznych plaketek wykonanych z kości słoniowej: tryptychu przechowywanego w Palazzo Venezia w Rzymie i relikwiarza Prawdziwego Krzyża (obecnie w kościele św. Franciszka w Cortonie). Badacz dochodzi do wniosku, że wojen prowadzonych przez Bizancjum w X wieku, w których nawet występował aspekt religijny, nie można uznać za „święte”. Bizantyńczyków nie interesują wierzenia czy religia przeciwnika, aspekt konfesyjny dotyczy natomiast osoby cesarza, jest składnikiem ideologii cesarskiej, tak jak zwycięstwo – co więcej, warunkuje je³⁵. Warto zwrócić uwagę, że obie przywoływane prace, jakkolwiek pisane na podstawie odmiennych kategorii źródeł i dotyczące różnych czasów epoki środkowobizantyńskiej, zgadzają się co do nieistnienia w światopoglądzie Bizantyńczyków interesującej nas koncepcji.

Kolejny przyczynek do tematu, którym się zajmujemy, pojawił się w 1998 roku. Po dokonaniu przeglądu literatury, który pomijał monografie i artykuły stosujące nomenklaturę „krucjatową” w odniesieniu do Bizancjum, nie zajmujące się jednak badaniem samego zjawiska, Tia M. Kolbaba wskazała w polemice z wcześniejszymi pracami cechy, jej zdaniem, charakterystyczne „wojny świętej”. Zalicza do nich następujące: walka odbywa się pod dowództwem Boga; przeciwnik to innowierca bądź heretyk, jest definiowany za pomocą słownictwa religijnego; walczący wierzy, że spotka go nagroda duchowa: odpuszczenie win, a w przypadku śmierci – zbawienie; ogłasza ją władza *par excellence* religijna, papież lub kalif, natomiast w żadnym razie cesarz; ma charakter agresywny, jej cel to zniszczenie lub nawrócenie innowiercy; wreszcie, „wojna święta” musi znaleźć żywy oddźwięk społeczny, być popularna³⁶. Już sam dobór wymienionych cech (szczególnie tej dotyczącej władzy mogącej ogłosić wybuch „wojny świętej”) nasuwa przypuszczenie, że amerykańska uczona odrzuca istnienie interesującej nas koncepcji w Bizancjum, jakkolwiek przyznaje,

34 A. Laiou, *On Just War in Byzantium*, [w:] ΤΟ'ΕΛΛΗΝΙΚΟΝ. *Studies in honor of Speros Vryonis, Jr.*, ed. J. S. Langdon et al., New Rochelle–New York 1993, s. 153–177.

35 N. Oikomides, *The Concept of „Holy War” and two tenth-century Byzantine ivories*, [w:] *Peace and War in Byzantium. Essays in honor of George T. Dennis S.J.*, eds. T. S. Miller, J. Nesbitt, Washington D.C. 1995, s. 62–86.

36 T. Kolbaba, *Fighting for*, dz. cyt., s. 202–209.

iż idea, że Bóg stoi na czele walki przeciwko niewiernym, a walczący z nimi chrześcijanie mogą liczyć na nagrodę w życiu wiecznym, nie była całkiem obca cesarzom i ich poddanym³⁷. Korzystając następnie przede wszystkim z *Aleksjady*, wskazuje, że wyprawy krzyżowe budziły nieprzychylnie opinie Bizantyńczyków, choćby ze względu na obyczaje pozwalające duchownym łacińskim brać udział w walce. Zasadniczo jednak do pewnego momentu natura krucjat zdaje się umykać romejskim obserwatorom, koncentrując się bardziej na poszczególnych przywódcach. Ten moment to zdobycie Konstantynopola przez krzyżowców w 1204 roku. Od tego wydarzenia łacinnicy stają się większymi wrogami w szerokiej opinii niż muzułmanie. Chrześcijanie zachodni, ich zwyczaje, także i wojowanie „w imię Boże” staje się obiektem krytyki ze strony intelektualistów, stąd niemożliwość przejścia wzorców krucjatowych³⁸.

Problem przydatności pojęcia „wojny świętej” poruszył również John Haldon w monografii dotyczącej wojskowości, prowadzenia wojen i ich wpływu na państwo i społeczeństwo. W ujęciu angielskiego badacza priorytetowym celem polityki bizantyńskiej, a co za tym idzie, prowadzenia wojen, było osiągnięcie lub zachowanie pokoju nawet wobec niechrześcijan, a wszystko pod wpływem idei wyrażanej słowem *philanthropia*. Ideologia polityczna i zwyczaje bizantyńskie dotyczące wojen odwoływały się często do religii, pomocy Bożej – Bóg prowadził swój „naród wybrany”, Bizantyńczycy walczyli pod znakiem krzyża, żołnierzom towarzyszyły także w trakcie wypraw wojennych ikony, ale cele, które Cesarstwo chciało osiągnąć, nie były podobne ani do celów muzułmańskiego *dżihadu* – poszerzania *dar al-Islam*, ani do krucjat chrześcijan zachodnich (za wyjątkiem działań Nicefora Fokasa i Jana Tzymiskesa) – odzyskania miejsc związanych z życiem Chrystusa z rąk muzułmańskich. W takim znaczeniu zjawisko „wojna święta” nie dotyczy Bizancjum³⁹.

Podobne stanowisko prezentuje również George T. Dennis, jakkolwiek z mocniej wyrażonym odrzuceniem pojęcia „wojny świętej”. Wskazuje,

37 T. Kolbaba, *Fighting for*, dz. cyt., s. 210; zob. J. Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World 565 – 1204*, London 1999, s. 28.

38 T. Kolbaba, *Fighting for*, dz. cyt., s. 212–221.

39 J. Haldon, *Warfare*, dz. cyt., s. 27–33.

na fakt, że Bizantyńczycy nie rozumieli religijnych implikacji ekspansji arabskiej ani również krucjat. Ofensywne wojny Herakliusza, Nicefora Fokasa, Jana Tzymiskesa i Bazylego II toczone były dla odzyskania posiadłości Cesarstwa – były więc „sprawiedliwe”. Usprawiedliwienie nie oznaczało jednak, że przestawano uważać prowadzenie wojen za zło, w pewnych wypadkach, po prostu konieczne⁴⁰.

Pojęcie wojny świętej pojawiło się także ostatnio w kontekście badań bizantynistycznych, tożsamości średniowiecznych Rzymian, etyki politycznej i ideologii władz cesarstwa. Jeśli tacy badacze, jak np. Antonio Carile czy Athina Kolia-Dermizaki⁴¹, zakładają istnienie bizantyńskiej wojny świętej, to odmiennie przedstawia się problem w pracach Yannisa Stouraitisa. Odrzuca on użycie terminu „wojna święta”, bo stanowi on pojęcie anachroniczne dla Bizancjum i czasów przednowożytnych, przy czym rozumie go jako „usprawiedliwienie prowadzenia wojen przez wprowadzenie czynnika religijnego” (s. 228); natomiast nieanachroniczny jest termin „wojny sprawiedliwej”, należy tu jednak pamiętać, że jego znaczenie ulegało zmianom na przestrzeni czasu. Religia w prowadzeniu wojen przez Bizancjum w takim ujęciu nie odgrywa roli przy usprawiedliwianiu podejmowania działań bojowych w tym sensie, że powodem podejmowania przez Cesarstwo wojen nie było wyznawanie przez przeciwnika innej religii bądź wyznania chrześcijańskiego. Retoryka religijna towarzyszy natomiast legitymizacji przemocy – hasła w rodzaju „Bóg wspiera Rzymian”. Kościół dostarcza usprawiedliwienia i wsparcia, zarówno duchowego, jak i psychologicznego dla żołnierzy i propagandy państwowej we wszystkich właściwie wojnach Cesarstwa. Jednocześnie duchowieństwo żywi przekonanie, że wojna nie jest zadaniem religii i nie towarzyszy jej motywowany religijnie militarizm; wreszcie świeckie władze Cesarstwa, postępując

40 G. T. Dennis, *Defenders*, dz. cyt., s. 34–39.

41 A. Carile, *La Guerra Santa nella Romània (Impero Romano d'Oriente) Secoli VII–XI*, [w:] *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica. Atti del convegno internazionale Ravenna 11 maggio – Bertinoro 12–13 maggio 2004*, a cura di M. Perani, Firenze 2005, s. 251–259; A. Kolia-Dermizaki, „Holy war” in Byzantium twenty years later: a question of term definition and interpretation, [w:] *Byzantine war ideology between Roman imperial concept and Christian religion, Akten des Internationalen Symposiums (Wien 19.–21. Mai 2011)*, eds. J. Koder, I. Stouraitis, Wien 2012, s. 121–132. Por. dla interesującej nas tematyki prace innych badaczy z tego tomu.

się motywami religijnymi w propagandzie i dla osiągnięcia celów politycznych oraz wytworzenia poczucia silnej tożsamości wspólnotowej podczas różnych konfliktów, nie dopuszczają Kościoła do mocniejszych wpływów na prowadzenie wojen i polityki zagranicznej⁴². O ile można się zgodzić z greckim uczonym co do tego, że pojęcia „wojny świętej” lepiej nie używać, to jednak po przeanalizowaniu przebiegu konfliktów Cesarstwa z Persją Sasanidów w okresie późnego antyku rodzą się następujące obiekcje: po pierwsze – chrześcijaństwo odgrywa pewną rolę już polityce Konstantyna Wielkiego w przededniu planowanej kampanii, po drugie – wypełnianie postulatu ochrony chrześcijan poza własnym imperium ma zapewnić cesarzowi nie tylko opiekę boską i w efekcie zwycięstwo, ale też poparcie ze strony chrześcijan – poddanych Sasanidów. W ciągu V wieku kwestia uchronienia chrześcijan przed prześladowaniami pojawia się w kontekście wojny lat 421–422. Trzeba także odnotować rolę biskupów, tak jako dyplomatów obu zresztą mocarstw, jak i jako przedstawicieli i przywódców lokalnej ludności wobec walczących armii, a w odniesieniu do armii wschodniorzymskiej – wykonawców polityki cesarskiej, ludzi dbających o morale, o zaopatrzenie żołnierzy, wreszcie o wykup jeńców.

Na zakończenie tego przeglądu literatury chciałbym zwrócić uwagę na stosowanie pojęcia „wojny świętej”, konkretnie „krucjaty” w literaturze popularnej. Biorąc do ręki pozycje tego typu, jakkolwiek niekiedy reprezentujące pewną wartość, można mieć wrażenie, że nie istnieje właściwie dyskusja co do istoty „wojen świętych”, także i na gruncie bizantynistyki. Nie jest jeszcze najgorzej, gdy pewien autor przedstawia całą historię Cesarstwa Wschodniorzymskiego od Herakliusza do 1099 jako państwa *de facto* „pierwszego krzyżowca”⁴³, korzysta w pewnym stopniu z literatury dotyczącej idei „wojny świętej”, ale już w minimalnym, jeśli chodzi o badania bizantynistyczne tego typu. Ale już kompletnym nieporozumieniem jest poruszanie się na płaszczyźnie ideologii autora dającego zajmujący zarys wojskowości rzymskiej od II do końca IV wieku, w którym abstrahuje się m.in. od stosunku chrześcijan do przemocy i wojen, a wyznacznikiem

42 Y. Stouraitis, *'Just War' and 'Holy War' in the Middle Ages. Rethinking Theory through the Byzantine Case Study*, „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik” 62 (2012), s. 227–264, DOI: 10.1553/joeb62s227; por. też Y. Stouraitis, *Krieg und Frieden in der politischen und ideologischen Wahrnehmung in Byzanz (7.–11. Jahrhundert)*, Wien 2009, passim.

43 G. Reagan, *First Crusader. Byzantium's Holy War*, New York 2001.

toczenia przez późne Cesarstwo Rzymskie chrześcijańskich świętych wojen, krucjat, jest obecność labarum, krzyży i innych ozdób religijnych w stroju żołnierzy⁴⁴. Wiele mówiące jest porównanie tytułu i treści w nim się kryjącej. Możliwy byłaby tematyki armii bizantyńskiej od XI do XV, a otrzymujemy – niezbyt zresztą poprawny – zarys wojskowości późnorzymskiej, w którym odwołanie do wypraw krzyżowych, kompletnie bezrefleksyjne, ma raczej zadanie przyciągnąć uwagę czytelnika.

Reasumując, użycie terminu „wojna święta”, „krucjata” i pokrewnych w badaniach bizantynistycznych pojawiało się dla opisu charakteru niektórych przedsięwzięć wojennych cesarstwa w okresie począwszy od IV wieku po dobę właściwych wypraw krzyżowych chrześcijan łacińskich. Decydujące było przekonanie danego badacza, czasem nieuzasadnione, o podobieństwie odpowiedniego konfliktu do charakteru fenomenu krucjat łacinników. Podobieństwo to mogło dotyczyć z jednej strony treści religijnych ujawnianych w propagandzie cesarskiej, jak też w zachowaniach kombatantów i ludności cywilnej podczas walk, z drugiej strony właściwego celu politycznego wojny: ochrony prześladowanych chrześcijan poza rzymskimi granicami, a później odzyskania terenów uważanych za kolebkę chrześcijaństwa. Na płaszczyźnie badań dziejów zasadniczo epoki średnibizantyńskiej pojawił się osobny nurt badań: debata wokół kwestii czy Bizantyńczycy mieli swoją własną koncepcję „wojny świętej”, swoją własną „krucjatę”. Przeważająca część uczonych zaprzecza, przynajmniej jednak religii ważne miejsce w ideologii imperialnej Bizancjum i znaczny wpływ na prowadzenie wojen, jak i morale kombatantów i cywilów. Skąd więc te nieznikające z literatury badawczej i popularnej „wojny święte” i „krucjaty”? Niewątpliwie stanowią te określenia pewnego rodzaju niezdefiniowane do końca etykiety, które jednak brzmią efektownie i przyciągają uwagę potencjalnych czytelników. Rzeczą autorów jest jednak wyzbywanie się nieprecyzyjnego, nie oddającego adekwatnie przeszłości, słownictwa. Przykładem takiego rozwiązania jest w moim przekonaniu rozdział najnowszego francuskiego podręcznika dziejów Bizancjum⁴⁵. Nie

44 A. Michałek, *Wyprawy Krzyżowe. Bizancjum*, Gdańsk 2006.

45 J.-C. Cheynet, *L'armée et la marine*, [w:] *Le Monde Byzantin*, t. 2: *L'Empire byzantin (641–1204)*, Paris 2006, s. 173n; por. P. Schreiner, *Soldiers*, [w:] *The Byzantines*, ed. G. Cavallo, trans. Th. Dunlap [et al.], Chicago–London 2000, s. 87n.

znajdziemy w nim terminu „guerre sainte”. Rzecz została ujęta w sposób, który oddaje już tytuł interesującej nas części: „czemu armia walczy?”. Nacisk położony jest więc na morale, w czym chrześcijaństwo odgrywało rolę dominującą.

Abstract

The concept of "holy war" in Byzantine studies and literature

This article deals with the notions of “holy war” or “crusade” in historical studies on the Byzantium. Some historians uses this terms without definitions or justifications, holy war or crusades play a role of an emphasis of dominant religious aspects in some wars waged by christian Roman Empire throughout all its history. Other researchers thought if there were holy wars in Byzantium at all or, if we answer positively on the question, they tried to make definitions of such phenomena, which can be called “holy wars”. Eventually what notions or ways of interpretation should be applied instead using the titular terms in historiography.

KEYWORDS: Byzantium, holy war, crusades, religion war, modern research

Bibliografia

- A Patristic Greek Lexicon*, ed. G. W. H. Lampe, Oxford 1987.
- Barnes T. D., *Constantine and the Christians of Persia*, „Journal of Roman Studies” 75 (1985), s. 126–136.
- Canard M., *La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien*, „Revue africaine” 79 (1936), 3–4e Trimestres, t. 2^e, s. 605–615.
- Carile A. , *La Guerra Santa nella Romània (Impero Romano d’Oriente) Secoli VII – XI*, [w:] *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica. Atti del convegno internazionale Ravenna II maggio – Bertinoro 12-13 maggio 2004*, a cura di M. Perani, Firenze 2005, s. 251–259;
- Cheyne J.-C., *L’armée et la marine*, [w:] *Le Monde Byzantin*, t. 2: *L’Empire byzantin (641–1204)*, Paris 2006.

- Dąbrowska M., s.v. *Krzyżowe wyprawy, krucjaty*, [w:] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 290–292.
- Dennis G. T., *Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium*, [w:] *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, ed. A. E. Laiou, R. Parviz Mottadeh, Washington D. C. 2001.
- Dennis G. T., *Religious services in the Byzantine Army*, [w:] *Eulogema. Studies in Honor of Robert Taft, SJ*, eds. E. Carr et al., Rome 1993, s. 107–117.
- Flori J., *Croisade et chevalerie XIe–XIIe siècles*, Paris–Bruxelles 1998.
- Fowden G., *Empire to commonwealth. Consequences of monotheism in late antiquity*, Princeton 1993.
- Gerlitz P., s.v. *Krieg I*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. von G. Müller, Bd. 20, Berlin–New York 1990, s. 14–19.
- Grousset R., *Histoire des Croisades*, t. 1, Paris 1934.
- Haldon J., *Warfare, State and Society in the Byzantine World 565–1204*, London 1999.
- Holum K. G., *Pulcheria's crusade A.D. 421–422 and the ideology of imperial victory*, „Greek Roman and Byzantine Studies” 18 (1977), no. 2, s. 153–177.
- Kaegi W. E., rec. A. Kolia-Dermitzaki, *Ho Byzantinos „hieros polemos”. He ennoia kai he probole tu treskeutikou polemou sto Byzantio*, „Speculum” 69 (1994), s. 518–520.
- Kolbaba T., *Fighting for Christianity: Holy War in the Byzantine Empire*, „Byzantion” 68 (1998), s. 194–221.
- Kolia-Dermitzaki A., „Holy war” in Byzantium twenty years later: a question of term definition and interpretation, [w:] *Byzantine war ideology between Roman imperial concept and Christian religion, Akten des Internationalen Symposiums (Wien 19.–21. Mai 2011)*, eds. J. Koder, I. Stouraitis, Wien 2012, s. 121–132.
- Kolia-Dermitzaki A., *Ho Byzantinos „hieros polemos”. He ennoia kai he probole tu treskeutikou polemou sto Byzantio*, Athena 1991.
- Kościelniak K., *Nasładownictwo islamskiej ideologii džihadu w Tactica cesarza Leona VI (886–912) w kontekście zmagañ bizantyńsko-muzułmańskich od VII do X wieku*, [w:] *Byzantina Europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokoszko i M. J. Leszka, Łódź 2007, s. 305–320.
- Laiou A., *On Just War in Byzantium*, [w:] *ΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟΝ. Studies in honor of Speros Vryonīs, Jr.*, ed. J. S. Langdon et al., New Rochelle–New York 1993, s. 153–177.

- Laurent V., *L'idée de guerre sainte et la tradition byzantine*, „Revue historique du Sud-Est Européen” 23 (1946), s. 71–98.
- Lemerle P., *Byzance et la croisade*, [w:] *Relazioni del X Congresso internazionale di Scienze storiche*, vol. 3: *Storia del medioevo*, Firenze 1955, s. 595–620.
- Lilie R.-J., *Byzantium and the Crusader States*, trans. J. C. Morris, J. E. Ridings, Oxford 1993.
- Magdalino P., *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180*, Cambridge 1993.
- Michałek A., *Wyprawy Krzyżowe. Bizancjum*, Gdańsk 2006.
- Moreschini Cl., *Introduzione*, [w:] Gregorio di Nazianzo, *Tutte Le Orazioni*, a cura di Cl. Moreschini, Milano 2000.
- Morrison C., *Krucjaty*, przeł. M. Kropiwnicka, Warszawa 1997.
- Morrison C., *Les événements/ perspective chronologiques*, [w:] *Le Monde Byzantin*, t. 1: *L'Empire romain d'Orient (337–641)*, Paris 2002, s. 3–47.
- Oikomides N., *The Concept of „Holy War” and two tenth-century Byzantine ivories*, [w:] *Peace and War in Byzantium. Essays in honor of George T. Dennis S.J.*, eds. T. S. Miller, J. Nesbitt, Washington D.C. 1995, s. 62–86.
- Ostrogorski G., *Dzieje Bizancjum*, przekł. red. H. Evert-Kappesowa, Warszawa 1967.
- Ostrogorski G., *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München 1963.
- Reagan G., *First Crusader. Byzantium's Holy War*, New York 2001.
- Riley-Smith J., s.v. *Kreuzzüge*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. von G. Müller, Bd. 20, Berlin–New York 1990, s. 1–10.
- Salamon M., *Numizmatyka*, [w:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 3: *Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, red. E. Wipszycka, Warszawa 1999, s. 490–584.
- Schlumberger G., *L'épopée byzantin à la fin du Xe siècle*, Paris 1896.
- Schreiner P., *Soldiers*, [w:] *The Byzantines*, ed. G. Cavallo, trans. Th. Dunlap [et all.], Chicago–London 2000, s. 74–94.
- Stouraitis Y., *‘Just War’ and ‘Holy War’ in the Middle Ages. Rethinking Theory through the Byzantine Case Study*, „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik” 62 (2012), s. 227–264, DOI: 10.1553/joeb62s227.
- Stouraitis Y., *Krieg und Frieden in der politischen und ideologischen Wahrnehmung in Byzanz (7.–11. Jahrhundert)*, Wien 2009.
- Szymusiak J. M., *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV w.*, Poznań 1965.
- Wright Q., s.v. *War: The Study of War*, [w:] *Encyclopedia of Social Sciences*, t. 4, New York 1967, s. 462–467.