

KULT MARYJNY W ETIOPSKIM KOŚCIELE ORTODOKSYJNYM

Wstęp

W artykule opisano rolę, jaką odgrywa kult Maryi¹ w Etiopskim Kościele Ortodoksyjnym², jednej z najstarszych wspólnot chrześcijańskich na świecie. Po krótkim wprowadzeniu na temat historii tego Kościoła, scharakteryzowano kult maryjny w Etiopii, oraz jego przejawy w liturgii, sztuce, piśmiennictwie i codziennej pobożności. Jeden z badaczy orientalnego chrześcijaństwa Paul Krüger określił Kościół Etiopski jako dysponujący „bogactwem dziecięcego zaufania i dziecięcej miłości do Maryi”³. Warto jednak pokazać, że cześć maryjna w Etiopii ma solidną podbudowę intelektualną i teologiczną, którą zachodni obserwatorzy niejednokrotnie ignorowali.

Historyczny rozwój kultu maryjnego

Chrześcijaństwo pojawiło się na terenach współczesnej Etiopii w połowie IV wieku. Starożytna Etiopia (znana pod nazwą Aksum, od miasta będącego siedzibą jej władców) była państwem dobrze znanym w chrześcijańskiej *oikumene*, potężnym militarnie i gospodarczo. Prowadziła ekspansję w głąb Afryki i na Półwysep Arabski oraz bogaciła się na dalekomorskim handlu afrykańskimi towarami takimi jak kość słoniowa czy skóry zwierzęce. Mimo to wiedza o najdawniejszych dziejach chrześcijańskiej Etiopii jest często wyrywkowa. Zaskakująco skromna

¹ W całym tekście konsekwentnie użyto form Maryja, Maryi, Maryję itd., co należy rozumieć jako wybór estetyczny dopuszczany przez Radę Języka Polskiego. W językach gyyz i amharskim imię matki Jezusa brzmi Märyām, jedynie bardzo stare rękopisy gyyz (jak na przykład datowane na IV–VII wiek tzw. Ewangelie Garimy) preferują formę Märyä.

² Oficjalna nazwa tego kościoła to *Yeltyopya ortodoks täwahdo betä krästiyān* czyli Etiopski ortodoksyjny kościół *tewahdo*, gdzie słowo *tewahdo* „zjednoczenie” odnosi się do pełnego złączenia natury boskiej i ludzkiej w Chrystusie. W tekście nazwa ta tłumaczona jest wymiennie jako Etiopski Kościół Ortodoksyjny i Kościół Etiopski.

³ P. Krüger, *Maria i Ecclesia w liturgii etiopskiej*, w: *Teksty o Matce Bożej. Kościoły przedchalcędońskie*, wstęp, wybór, oprac., posł. Henryk Paprocki, Niepokalanów 1995, s. 70.

jest znajomość choćby historii kościelnej, wystarczy wspomnieć, że nie wiadomo prawie nic o władzy biskupiej. Dzięki badaniom filologicznym można jednak zrekonstruować, jakie teksty zostały przetłumaczone w tym najdawniejszym okresie na lokalny język gyyz i na tej podstawie odtworzyć obraz wczesnego etiopskiego chrześcijaństwa.

Po upadku Aksum w VII wieku zapadły „wieki ciemne”, o których nie ma niemal żadnych informacji. Wiarygodne informacje na temat chrześcijańskiej Etiopii pojawiają się dopiero pod koniec wieku XIII, gdy realia międzynarodowe zmieniły się już całkowicie. Od tego momentu datuje się także zacieśnienie związków łączących Etiopię z patriarchatem w Aleksandrii i Kościołem koptyjskim, którego diecezją była Etiopia od czasów starożytnych do 1959 roku (choć z odrębnymi zwyczajami i własnym językiem liturgicznym). Bez wątplenia wiele elementów tradycji etiopskiej, w tym także te związane z kultem maryjnym, ma pochodzenie koptyjskie.

Nie ma żadnych bezpośrednich źródeł (takich jak inskrypcje czy przedstawienia), które świadczyłyby o istnieniu kultu maryjnego w chrześcijańskim Aksum, a więc pomiędzy IV a VII wiekiem. Analizując piśmiennictwo etiopskie można co prawda wskazać teksty pochodzące z Aksum, gdzie Maryja jest wzmiankowana (o czym dalej), ale nic nie wskazuje na to, aby jej kult był wówczas bardzo rozpowszechniony.

Cennym, choć niemal nieznanym, dokumentem dotyczącym wczesnej teologii etiopskiej jest homiliarz spisany w klasztorze Ḥayq ʿĒṣṭifānos w latach 1336–1340⁴. W tym ciągle nieopublikowanym rękopisie znajdują się m. in. etiopskie tłumaczenie jednego z kazań maryjnych Proklosa z Konstantynopola (f. 96b–106a) oraz homilii Jakuba z Sarug o zwiastowaniu (f. 80b–82a). Autorem jednego z kazań, poświęconego zaślęciu Maryi (f. 124b–129a), jest bliżej nieznaną Minās określony jako „biskup Aksum”. Może być to zatem najstarszy rdzennie etiopski tekst o tematyce mariologicznej.

Olbrzymi wzrost znaczenia kultu maryjnego miał miejsce za panowania cesarza Zar‘a Yā‘qoba. Władca ten wstąpił na tron w 1434 roku i swoje nieco ponad trzydziestoletnie panowanie podporządkował wielkiemu dziełu „maksymalnego scentralizowania władzy w rękę cesarską i ujednoczenia systemu zarządzania w całym państwie oraz poszerzenia granic Etiopii i umocnienia jej pozycji na północy”⁵. W swojej polityce cesarz wiele uwagi poświęcał sprawom kościelnym, zapewne wychodząc z założenia, że ortodoksyjna wiara jest (czy też powinna być)

⁴ Jego mikrofilm przechowywany jest obecnie w bibliotece Hill Museum and Monastic Library w Collegeville (USA) pod sygnaturą EMMML 1763.

⁵ A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Wrocław 1987, s. 73. Gwoli wyjaśnienia, północ Etiopii od najdawniejszych czasów przejawiała tendencje separatystyczne, czego wyrazem w bliskich nam czasach była np. secesja Erytrei od Etiopii w 1993 r.

czynnikiem jednoczącym ludność Etiopii. Cesarz pisał (lub raczej firmował swoim nazwiskiem) liczne dzieła teologiczne, w których poczesne miejsce zajmuje tematyka mariologiczna.

Rozbudowanie pobożności maryjnej przez cesarza Zar‘a Yā‘qoba nie wynikało tylko z jego osobistych skłonności, lecz było także (a zdaniem niektórych nade wszystko) działaniem politycznym⁶. Według wizji Zar‘a Yā‘qoba legitymizacja władzy etiopskich cesarzy płynęła z utożsamienia Aksum z Jerozolimą, ludu Etiopii z Izraelitami, zaś ich samych – z biblijnym Salomonem. Poprzez analogię pomiędzy Maryją a Syjonem Zar‘a Yā‘qob postrzega Maryję jako punkt zbieżny Starego i Nowego Przymierza. Cesarz Etiopii jest strażnikiem Arki Przymierza w mieście Aksum (gdzie odbywały się koronacje cesarzy) jak również ukochanym dzieckiem Maryi⁷.

Tak radykalny wzrost znaczenia kultu maryjnego spotkał się z opozycją przynajmniej części środowiska monastycznego. Mnisi związani z klasztorem Gundä Gunde (określani mianem stefanitów od imienia ich pierwszego opata) sprzeciwiali się nadmiernemu ich zdaniem eksponowaniu Maryi w teologii i, jak zaświadcza ich żywoty, odmawiali dokonywania prostracji przed wizerunkiem Maryi⁸. Ten „antymaryjny” prąd nie pozostawił jednak trwałego śladu w teologii etiopskiej. Można tym samym przyjąć, że to właśnie cesarz Zar‘a Yā‘qob jest twórcą etiopskiego kultu maryjnego w jego obecnym kształcie. Późniejsze większe spory teologiczne na forum Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego, z których ostatni zakończył się po zwołanym przez Jana IV synodzie w Boru Meda, nie dotyczyły w sposób bezpośredni znaczenia Maryi⁹.

Miejsce Maryi w liturgii i teologii Kościoła Etiopskiego

Maryja zajmuje poczesne miejsce w liturgii eucharystycznej¹⁰, zarówno ze względu na dedykowane jej anafory¹¹ jak i obecność w *ordinarium missae*. W li-

⁶ Por. “La dévotion mariale en Éthiopie n’est pas un phénomène de piété populaire. À l’origine de ce mouvement, on trouve le pouvoir royal”. M.-L. Derat, *La domaine de rois éthiopiens. Espace, pouvoir, monachisme*, Paris 2003, s. 280.

⁷ B. Hirsch, F. X. Fauvelle-Aymar, *Aksum après Aksum. Royauté, archéologie et herméneutique chrétienne de Ménélik II (r. 1865–1913) à Zära Yaqob (r. 1434–1468)*, “Annales d’Éthiopie” 17 (2001), s. 91–97.

⁸ S. Kur, *Herezja (?) Stefanitów w Kościele Etiopskim*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 19 (2006), s. 213–214.

⁹ Yacob Beyene, *Controversie christologiche in Etiopia*, Napoli 1977, s. 7.

¹⁰ Pełen przekład etiopskiej liturgii eucharystycznej można znaleźć w: S. Mercer, *The Ethiopic liturgy. Its sources, development and present form*, Milwaukee-London, 1915 lub M. Daoud, *The liturgy of the Ethiopian Church*, Cairo 1959. Znakomitą monografią na ten temat jest: Habtemichael Kidane, *L’ufficio divino della Chiesa Etiopica*, Roma 1998.

¹¹ Terminem anafora określa się w kościołach wschodnich modlitwę eucharystyczną. W Kościele Etiopskim używanych jest kilkanaście anafor, dobieganych w zależności od pory liturgicznej.

turgii Maryja pełni przede wszystkim rolę pośredniczki między wiernymi a Synem, u którego wstawia się za grzesznikami¹².

Podczas mszy modlitwa *Ave Maria* odmawiana jest bezpośrednio przed czytaniem biblijnym¹³. Spośród dwudziestu anafor będących w użyciu w Etiopskim Kościele Ortodoksyjnym jedna nosi nazwę „anafory naszej pani Maryi” (gyyz: *qəddāse ’əgzə ’ətna Māryām*). Tradycja etiopska przypisuje jej autorstwo Cyriakowi, biskupowi al-Bahnasa (starożytny Oxyrynchus). O życiu tego pisarza nie wiadomo prawie nic, przypuszcza się, że mógł żyć w VI wieku, a z jego spuścizny zachowało się osiem homilii w języku arabskim, w tym niektóre o tematyce maryjnej¹⁴.

Wyjątkowo oryginalnym etiopskim konceptem teologicznym jest zestawienie ze sobą trzech symboli *sacrum*: Maryi, Syjonu i Arki Przymierza. Miejscem, gdzie te trzy świętości spotykają się jest katedra w Aksum. Co najmniej od XVI wieku nosi ona wezwanie „naszej matki Syjonu”. Chociaż nie wiadomo dokładnie, kiedy i w jakich okolicznościach katedra otrzymała to miano, bardzo możliwe, iż stanowi ono nawiązanie do jerozolimskiej bazyliki Hagia Sion konsekrowanej w 394 roku, a zburzonej przez Persów w 614 roku¹⁵. Góra Syjon, na której Dawid umieścił Arkę, i dla której jego syn Salomon zbudował Świątynię, już w Psalmach posiada pewien aspekt macierzyński¹⁶.

Ciekawą prawidłowość można zauważyć, analizując dzieło zwane *Maṣḥafa ’Aksum* („Księga Aksum”)¹⁷. Zawiera ono między innymi odpisy nadań ziemskich, jakie otrzymała katedra w Aksum od królów Etiopii. Badacze podkreślają, że z uwagi na ich ogromne znaczenie dla Etiopczyków odpisy takie można uznać za autentyczne, nawet jeśli dotyczą czasów bardzo odległych¹⁸. Charakterystyczne jest, że o ile władcy aksumscy pisząc o adresacie nadania używają po prostu określenia „kościół w Aksum”, władcy późniejsi bez wyjątku łączą w jakiś sposób ten kościół z postacią Maryi, na przykład określając go jako *’amməna Ṣəyon* „nasza matka Syjon”¹⁹. Teologia etiopska

¹² G. Migliorati, *Il culto di Maria in Etiopia*, w: *Miscellanea Aethiopica reverendissimo domino Stanislao Kur septuagenario professori illustrissimo viro amplissimo ac doctissimo oblate*, Warszawa 2000 (=Warszawskie Studia Teologiczne 12, 2), s. 185.

¹³ Aymro Wondmagegnehu, J. Motovu (red.), *The Ethiopian Orthodox Church*, Addis Ababa 1970, s. 106–107.

¹⁴ *The Coptic encyclopedia. Vol. 2*, ed. Aziz Atiya, New York 1991, s. 669–671.

¹⁵ V. M. Lur’e, *Iz Ierusalima v Aksum čerez Hram Solomona. Arhaičnye predaniâ o Sione i Kovčegę Zaveta v sostave Kebrā Negest i ih translaciâ čerez Konstantinopol’*, „Hristianskij Vostok” new ser. 2 [8] (2000), s. 175.

¹⁶ Ps. 87,5. Polski przekład zaciera tu „żeński” charakter Syjonu, o którym autor hebrajski pisze w *femininum* „w niej” (נָּה).

¹⁷ Najstarsze rękopisy przekazujące ten tekst (jak np. BN Abb. 97 z Biblioteki Narodowej w Paryżu) pochodzą z XVII wieku, zawierają jednak odpisy dokumentów dużo wcześniejszych.

¹⁸ D. Crummey, *Literacy in an oral society: the case of Ethiopian land records*, w: “Journal of African Cultural Studies” 18, 1, 2006, s. 12–13.

¹⁹ C. Conti Rossini (tłum.), *Documenta ad illustrandam historiam. 1, Liber Axumae*, Parisiis; Lipsiae, 1910, s. 20–80.

czyni analogię pomiędzy Syjonem, wybranym przez Boga na miejsce przechowania tablic przymierza a Maryją, wybraną na Bogurodzicę. Znajduje to odzwierciedlenie w tytułach, jakimi obdarzana jest Maryja: „tron Boga”, „komnata świętości”, „pałac na niebie i na ziemi”²⁰. Motyw utożsamienia Maryi z Syjonem i Arką został w obszerny sposób rozwinięty w bodaj najsłynniejszym dziele literatury etiopskiej *Kəbra nagašt* („Chwale królów”)²¹. W rozdziale 95. rola Maryi zostaje wyjaśniona następująco:

„Zaprawdę zostało dane zbawienie nam wszystkim, całemu ludowi chrześcijańskiemu, który uwierzył w naszą Panią Maryję – obraz niebiańskiego Syjonu. Pan bowiem zamieszkał w łonie dziewicy i został zrodzony z niej bez współzycia cielesnego. Palcem Bożym zostało napisane dziesięć słów prawa i umieszczone na Syjonie jako arka prawa Pana”²².

Bardzo podobne rozumowanie znaleźć można w obszernym zbiorze homilii skompilowanym w XV wieku pod tytułem *Maṣḥafa bərhān* („Księga światłości”), którego autorstwo przypisywane jest wspomnianemu już cesarzowi Zar‘a Yā‘qobowi. Autor porównuje w nim łono Maryi do tablic przymierza. Zauważa też dodatkowo związek pomiędzy liczbą dziesięciu przykazań a dziesiątą literą greckiego alfabetu *iota* oznaczającą Jezusa²³.

W sanktuarium każdego kościoła etiopskiego znajduje się replika Arki zwana *tābot*. Jest to niewielka kwadratowa kamienna tablica z inskrypcją informującą, komu poświęcony jest dany *tābot* (w liczbie mnogiej *tābotāt*). W Etiopii to *de facto* nie kościoły, ale właśnie *tābotāt* noszą wezwania. Bardzo powszechne jest nadawanie im wezwań związanych z Maryją. Tradycyjnie w najważniejszych kościołach przynajmniej jeden z przechowywanych w nim *tābotāt* powinien być poświęcony Maryi²⁴.

Charakterystyczna dla etiopskiej mariologii jest również idea „przymierza ła-ski” (*gyyz kidāna məhrat*). Według niej Jezus zawarł z Maryją przymierze, zgodnie z którym osoba czyniąca dobro w imię Maryi, rozpamiętująca jej ból i wznosząca do niej prośby otrzyma odpuszczenie grzechów²⁵.

²⁰ G. Lanczkowski, *Zur äthiopischen Madonnenverehrung*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 66 (1954/1955), s. 34–35.

²¹ Głównym motywem tego dzieła jest wyprawa królowej Saby do biblijnego króla Salomona. Z tego związku rodzi się Menelik, który uprowadza z Jerozolimy Arkę Przymierza i przywozi ją do Etiopii na znak wybraństwa Etiopii jako nowego Izraela. Fragmenty dzieła zostały przetłumaczone na polski: S. Strelcyn (tłum.), *Kebra Nagast czyli chwala królów Abisynii*, Warszawa 1956. Tłumaczenie to nie zawiera licznych dygresji teologicznych przeplatających główną narrację.

²² Carl Bezold (wyd.), *Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige*, München 1905, s. [130]. Pozycja ta jest do dzisiaj jedynym pełnym wydaniem tekstu etiopskiego *Kəbra nagašt*.

²³ L. Ricci (tłum.), „*Il libro della luce*” di negus Zar‘a Yā‘qob (*Mashafa Berhan*), Louvain 1965, s. 38.

²⁴ Agostino Tedla da Hēbo, *Il Tabot: la sua importanza religiosa e giuridico-culturale nella Chiesa etiopica*, „Orientalia Christiana Periodica” 60 (1994), s. 139–140.

²⁵ M.-A. van den Oudenrijn, *La dévotion mariale dans l’église d’Éthiopie*, w: *Hommage aux catholiques suisses*, Fribourg 1954, s. 129.

Z teologicznego punktu widzenia istotne jest również przekonanie o szczególnej opiece, jaką Maryja darzy Etiopię. Mimo uniwersalnego charakteru chrześcijańskiego przesłania, już od czasów apostoelskich rysowały się wyraźne odmienności pomiędzy kościołami w Syrii, Egipcie czy na Zachodzie. Kościoły, które nie uznały ustaleń Soboru Chalcedońskiego mają zdecydowanie narodowy charakter²⁶. Prawdopodobnie jednak nigdzie sakralizacja własnego kraju nie posunęła się tak daleko jak w Etiopii. Jak wspomniano, fakt przeniesienia Arki Przymierza do Etiopii czyni z niej kraj wybrany przez Boga, sama zaś Arka jest (przynajmniej od pewnego momentu) ściśle związana z Maryją. W tekście skompilowanym pod koniec XIX wieku pojawia się scena, w której Chrystus pokazuje Maryi poszczególne krainy Etiopii oddając je pod jej opiekę²⁷. Podobny motyw znaleźć można też w pismach portugalskiego zakonnika Francisco Alvaresa, który przebywał w Etiopii w latach 1520–1526. W swojej relacji z pobytu w Etiopii Alvares cytuje list króla Etiopii do króla Portugalii, w którym afrykański władca mówi o sobie: „ja kadzidło Dziewicy, król Etiopii, syn Nachuma, syn królewski z ręki Maryi, syn królewski z rodu Jakuba”²⁸.

Święta maryjne

Kalendarz liturgiczny²⁹ Kościoła Etiopskiego zawiera trzydzieści trzy święta maryjne. Można je podzielić na uroczystości: celebrujące jej życie (prezentacja w Świątyni, narodziny, poczęcie, zaśnięcie, wniebowzięcie), wychwalające jej imię (Maryja jako Syjon, Maryja jako „przymierze łaski”), upamiętniające dokonane za jej sprawą cuda (jak objawienie się Ildefonsowi z Toledo) oraz ustanowione na cześć sanktuariów maryjnych (głównie egipskich, jak Qusquam, ale za poświęcony Maryi uznaje też tradycja etiopska kościół w Filippi znany z Dziejów Apostoelskich [Ap. 16, 1–40])³⁰. Dodatkowo, zgodnie z Synaksariuszem³¹ Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego, dwudziesty pierwszy dzień każdego miesiąca poświęcony jest Maryi.

Szczególną formą oddania czci Maryi może być również odbycie pielgrzymki do jednego z licznych etiopskich sanktuariów maryjnych. Oprócz nabożeństwa, któremu jak zwykle w Etiopii towarzyszy śpiew i taniec, wierni mogą też wziąć

²⁶ P. Siniscalco, *Starożytne kościoły wschodnie. Historia i literatura*, Kraków 2013, s. 40–46.

²⁷ G. Fiaccadori, *Aethiopica minima*, „Quaderni Utinensi” 7 (1989), s. 147.

²⁸ F. Alvares, *Verdadeira informação das terras do preste João das Indias*, Lisboa 1889, s. 189.

²⁹ Tak w liturgii jak w życiu codziennym Etiopczycy posługują się kalendarzem zupełnie odmiennym od gregoriańskiego. Nowy rok przypada 11 września, każdy miesiąc ma 30 dni, z wyjątkiem ostatniego, który ma dni 5 w roku zwykłym lub 6 w przestępnym. Data roczna jest wcześniejsza w stosunku do „europejskiej” o 7 lub 8 lat.

³⁰ E. Fritsch, *The liturgical year of the Ethiopian Church*, w: “Ethiopian Review of Cultures” special issue, 9/10 (2001), s. 57–63.

³¹ Synaksariusz to księga liturgiczna mająca formę kalendarza zawierającego spis świętych czczonych w danym Kościele, daty ich wspomnienia liturgicznego oraz krótki żywot.

udział w procesji czy zaczerpnąć leczniczej wody ze świętego źródła zwanego w Etiopii *ṣābāl*³².

Dzieła literackie poświęcone Maryi

Literatura etiopska spisywana przez wieki w języku gyyz jest jedną z wielkich literatur Wschodu chrześcijańskiego. Składają się na nią tłumaczenia dokonane z greki i z arabskiego oraz oryginalne utwory etiopskie. Ma ona charakter niemal wyłącznie religijny i nie brakuje w niej dzieł o tematyce maryjnej.

Tradycja etiopska wiąże tłumaczenia tekstów maryjnych w szczególności ze wspomnianym już cesarzem Zar‘a Yā‘qobem (panował w latach 1434–1468), ale też z jego ojcem Dawidem (1379/1380–1412) i wnukiem Nadodem (1494–1508)³³.

W liturgii Kościoła Etiopskiego wykorzystuje się kilka długich poematów maryjnych, które są dzielone na części śpiewane w określone dni tygodnia. Zdecydowanie najpopularniejszym z nich jest *Wəddāsē Māryām* („Pochwała Maryi”), przetłumaczony w XIV wieku z arabskiego oryginału³⁴. Równie ważne *‘Argānōna dāngəl* („Harfa Dziewicy”) według tradycji jest dziełem Giyorgisa, preceptora cesarza Zar‘a Yā‘qoba³⁵. Trzecie oficjum maryjne – *‘Anqasha bərhān* („Brama światłości”) – przypisywane jest mitycznemu etiopskiemu śpiewakowi imieniem Yāred. Pod względem treści przypomina „Pochwałę Maryi”, ale zawiera bardziej szczegółowe przesłanie teologiczne. Rozgranicza bowiem ściśle pomiędzy czią należną tylko Synowi, a pochwałą kierowaną także do Maryi.

Ciekawym przykładem poezji maryjnej są hymny pochwalne określane jako *malkə*’ („wizerunek”). W utworach tych każda zwrotka opiewa jakąś część ciała Maryi. Hymny tego rodzaju mogą być poświęcone także Jezusowi i świętym. Są one bardzo popularne i charakterystyczne dla literatury gyyz. Ich geneza jest ciągle niejasna, niektórzy badacze doszukują się analogii syryjskich i greckich, ale wskazuje się też na obecność podobnych tekstów w spuściznie literackiej świętej Brygidy Szwedzkiej, której dzieła były znane w Etiopii. Oto przykładowy fragment hymnu *malkə*³⁶:

³² F. Heyer, *Die Kirche Äthiopiens*, Berlin–New York, 1971, s. 187–193.

³³ A. Caquot, *Aperçu préliminaire sur le Maṣḥafa Tēfut de Gechen Amba*, „Annales d’Éthiopie” 1 (1955), s. 99, 108.

³⁴ Tekst został przetłumaczony na język polski przez ks. prof. Stanisława Kura, zob. *Teksty o Matce Bożej: kościoły przedchalcedońskie*, wstęp, wybór, oprac., posł. Henryk Paprocki, Niepokalanów 1995, s. 37–47.

³⁵ P. Leander, *‘Argānōna ueddāsē: nach Handschriften in Uppsala, Berlin, Tübingen und Frankfurt a. M.*, Leipzig 1922.

³⁶ Oryginał: Ch. Hayoz, *Portrait de Marie; Complainte de la Vierge*, Fribourg 1956, s. 37–38.

Chwała twoim policzkom moja Pani Maryjo, tronowi światła,
[O których] pisał dla ciebie król Salomon:
„Policzki twe są jak skóra granatu”³⁷
Dziewico w dwójnasób, Maryjo która jesteś Syjonem.

Chwała twoim uszom moja Pani Maryjo, które w Nazarecie i Galilei
Usłyszały dobrą nowinę od Gabriela:
„Oto w sposób cudowny będąc dziewicą poczniesz Pana”
I które nasłuchiwały słów twego nowonarodzonego.

Z rozlicznych apokryfów poświęconych życiu Maryi, o którym tak skromnie informują ewangelie kanoniczne, warto wspomnieć o dwóch. Utwór funkcjonujący pod tytułem *Mashafa lədatā laMāryām* („Księga narodzin Maryi”) stanowi przeróbkę słynnej Protoewangelii Jakuba i opisuje okoliczności poczęcia i narodzenia oraz życia Maryi przed Zwiastowaniem³⁸. Księga znana jako *Nagara Māryām* („Mowa Maryi”) poświęcona jest wydarzeniom towarzyszącym ucieczce Świętej Rodziny do Egiptu. Tekst ten nie został dotychczas wydany³⁹.

Spośród innych dzieł prozą zdecydowanie największe znaczenie odgrywa obszerna kompilacja zatytułowana *Ta’amməra Māryām* („Cuda Maryi”). Zbiór ten został przetłumaczony z inicjatywy cesarza Zar’a Yā’qoba w latach 1411–1468 z języka arabskiego. Zawiera on opowieści o cudach dokonanych przez Maryję bądź dzięki jej wstawiennictwu. Rękopisy składają się standardowo z trzydziestu trzech opowieści. Szacunek dla tej księgi był tak wielki, że jej odczytywanie zostało włączone do etiopskiej liturgii⁴⁰.

Oprócz powyższych tekstów należących do ścisłego kanonu Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego, Maryja pojawia się także w tekstach o charakterze magicznym, na przykład na niewielkich zwojach, których noszenie ma chronić przed złym urokiem bądź leczyć dolegliwości. Teksty te można uznać za literaturę bardziej ludową i zawierającą treści nieobecne w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Pojawiają się w nich takie motywy jak na przykład poznanie przez Maryję tajemnych imion Jezusa i wyjawienie ich⁴¹.

³⁷ PnP 4, 3.

³⁸ Wydanie tekstu zob. M. Chaîne, *Apocrypha de Beata Maria Virgine*, Louvain 1955.

³⁹ W kolekcjach europejskich rękopisy tego dzieła znajdują się między innymi w Bibliotece Narodowej Paryżu (BN Abb. 102) czy British Library (BL Orient 602). Żaden nie jest starszy niż XVIII wiek.

⁴⁰ A. Ferenc, *Writing and literature in Classical Ethiopic (Giiz)*, w: *Literatures in African languages*, red. Bogumił Andrzejewski, Stanisław Piłaszewicz, Witold Tyloch, Warszawa-Cambridge 1985.

⁴¹ C. Conti Rossini, *Note per la storia litteraria abissina*, „Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche” 5, 8 (1899), s. 263–264.

Inspiracje maryjne w sztuce etiopskiej

Przedstawienia figuralne w sztuce etiopskiej znajdujemy na takich nośnikach jak: malowidła w kościołach, iluminacje pergaminowych rękopisów, drewniane ikony, inskrypcje na metalowych krzyżach procesyjnych.

Najstarszym znanym etiopskim przedstawieniem Maryi w sztuce etiopskiej jest datowany na XIV wiek wizerunek na *manbara tābot*⁴² przedstawiający Maryję z Dzieciątkiem. Podobnie datowane jest – nie mające żadnej analogii w Etiopii – malowidło z kościoła Gännätä Maryam przedstawiające Maryję jako dziecko siedzące na kolanach świętej Anny⁴³.

Iluminacje w rękopisach są zapewne dziedziną, w której sztuka etiopska znalazła swój najpełniejszy wyraz. Do naszych czasów zachowały się jedynie bardzo nieliczne rękopisy starsze niż XIII wiek. Znakomitym przykładem wczesnego iluminowanego rękopisu etiopskiego jest ewangeliarz należący do mnicha imieniem ʾIyasus Moʾa⁴⁴. Był on przeorem jednego z najważniejszych etiopskich klasztorów – Dabra Hayq ʾEstifānos. W zawartym w nim cyklu ikonograficznym znajduje się pięć przedstawień maryjnych. Obok scen pochodzących z Ewangelii (zwiastowanie – f. 17v, narodziny Jezusa – f. 18r), występują również trzy sceny o genezie apokryficznej – prezentacja w Świątyni (f. 15r), ucieczka Świętej Rodziny do Egiptu (f. 19r) i tak zwana próba gorzkiej wody (f. 17v). Szczególnie interesujące jest to ostatnie przedstawienie, niezwykle rzadkie zarówno w sztuce etiopskiej jak wczesnochrześcijańskiej⁴⁵, mające swoją genezę w Protoewangelii Jakuba⁴⁶.

Rozpowszechnienie przedstawień Maryi w sztuce było efektem działalności Zarʾa Yāʿqoba, pod którego patronatem powstały liczne ikony maryjne. Sam cesarz nosił ikonę Maryi na piersi, aby chronić się przed złą magią. W społeczeństwie, w którym umiejętność czytania ograniczona była do wąskiej elity kościelnej, obrazy pełniły zasadniczą rolę w popularyzacji kultu maryjnego⁴⁷.

Artystą, którzy z inicjatywy cesarza tworzył wizerunki maryjne był Føre Şəyon, jeden z dosłownie kilku dawnych etiopskich artystów znanych z imienia

⁴² Dosłownie “tron na *tābot*”. Jest to kamienny postument, na którym *tābot* spoczywa w sanktuarium.

⁴³ S. Chojnacki, *Notes on a lesser-known Marian iconography in 13th and 14th Century Ethiopian painting*, „Aethiopica” 5 (2002), s. 43–46.

⁴⁴ Rękopis datowany jest na rok 1280/1281. Rozbieżność dat wynika ze sposobu przeliczania kalendarza etiopskiego na gregoriański.

⁴⁵ Na jego temat zob.: E. Jastrzębowska, *Bild und Wort: das Marienleben und die Kindheit Jesu in der christlichen Kunst vom 4. bis 8. Jh. und ihre apokryphen Quellen*, Warszawa 1992, s. 49, 94–95, 144. Próbie gorzkiej wody miały być według prawa Starego Testamentu (por. Lb 5, 11–31) kobiety, które popełniły cudzołóstwo. Według Protoewangelii Jakuba próbie tej została poddana także Maryja, oczywiście wychodząc z niej zwycięsko.

⁴⁶ Por. *Apokryfy Nowego Testamentu. T. 1, Ewangelie apokryficzne*, pod red. M. Starowieyskiego, Lublin 1980, s. 197–198.

⁴⁷ S. Kaplan, *Seeing is believing. The power of visual culture in the religious world of Aṣe Zārʾa Yaʿeqob of Ethiopia (1434–1468)*, “Journal of Religion in Africa” 32, 4 (2002), s. 413–415.

(sztuka etiopska, podobnie jak europejska sztuka średniowieczna, była z zasady anonimowa). Tworzone przez niego dyptyki i tryptyki zestawiają wizerunek Maryi z wizerunkami Apostołów. Podobnie jak dawniejsze malarstwo etiopskie czerpią one ze wzorów bizantyjskich. Zdradzają jednak także innowacyjne inspiracje malarstwem florenckim oraz ikonami italo-kreteńskimi⁴⁸.

Oprócz przedstawień pojedynczych znamy również ze sztuki etiopskiej obszernie cykle ikonograficzne poświęcone Maryi. Powstawały one od XVII wieku jako ilustracje do wspomnianych powyżej dzieł takich jak *Ta'ammara Māryām* czy *Nagara Māryām*⁴⁹.

Codzienna pobożność maryjna etiopskich chrześcijan

W 1980 Abraha François – katolicki arcybiskup Asmary⁵⁰ i uczestnik Soboru Watykańskiego II – opublikował artykuł, w którym podjął się opisanie psychologii codziennej pobożności etiopskich chrześcijan⁵¹. Pisząc o kulcie maryjnym, zwrócił uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, według niego Chrystusa postrzegają Etiopczycy tak jak cesarza, dlatego też postać Maryi przywodzi im na myśl skojarzenia z matkami cesarzy. Rzeczywiście, w dziejach Etiopii znajdujemy przykłady królewskich małżonek, które w okresie małoletniości synów-cesarzy aktywnie angażują się w sprawy państwa⁵². Podobnie też Maryja, choć podporządkowana Synowi, ma jednak realną możliwość wpływania na życie wiernych. Po drugie, zdaniem autora, mężczyźni etiopscy kierują się w życiu etosem wojownika, dlatego też nie okazują litości czy współczucia. Etiopczycy we wszelkich rozterkach uciekają się zatem do Maryi, która jako kobieta kojarzona jest z okazywaniem miłosierdzia.

Cześć oddawana Maryi znajduje odzwierciedlenie w codziennym języku. W niniejszym artykule ograniczono się jedynie do przykładów z języka amharskiego. Język ten jest wskazywany przez około 17 milionów obywateli jako rodzimy. Czy ni go to jednym z dwóch największych pod względem liczby użytkowników języków Etiopii. Co również istotne, jego użytkownicy są w zdecydowanej większości ortodoksyjnymi chrześcijanami.

Podczas porodu, zwłaszcza w regionach mniej rozwiniętych, gdzie dostęp do nowoczesnej medycyny jest utrudniony, kobiety siedzą wokół rodzącej powtarzając imię Dziewicy. Kiedy goście odwiedzają kobietę w położu, witają ją słowami

⁴⁸ M. Heldman, *The Marian icons of the painter Frē Seyon. A study in fifteenth-century Ethiopian art, patronage and spirituality*, Wiesbaden 1994.

⁴⁹ G. Annequin, *L'illustration des Ta'amra Maryam de 1630 à 1730. Quelques remarques sur le premier style de Gondar*, „Annales d'Éthiopie” 9 (1972).

⁵⁰ Asmara obecnie jest stolicą Erytrei, wówczas była jeszcze miastem w Etiopii.

⁵¹ Abraha François, *Psicologia religiosa del cristiano etiopico*, „Quaderni di Studi Etiopici” 1 (1980), s. 17–22.

⁵² H. Rubinkowska, *Kobiety w elitach władzy Cesarstwa Etiopskiego*, „Afryka” 28 (2008), s. 60–80.

'*ənk^wan Maryam marräččəš* „jak dobrze, że Maryja zlitowała się nad Tobą”, wyrażając tym samym gratulacje, że trudny czas porodu dobiegł końca. Na pożegnanie życzą jej: *Maryam bāšəlləm tawtaš* „niech Maryja sprawi, byś wyszła ozdobioną”⁵³. W wielu wyrażeniach Maryja jawi się jako wspomóżycielka wspierająca wiernych w ich codziennych trudnościach. Osobie, która usilnie czegoś poszukuje, można życzyć *Maryam taftaw* „oby Maryja to rozwiązała”, zaś gdy dziecko potknie się i upadnie, czym prędzej należy powiedzieć *Maryam tanätəflätalläč* „oby Maryja rozpostarała dla niego [coś miękkiego]”⁵⁴.

Obok literatury maryjnej wzmiankowanej już powyżej, spisanej w liturgicznym języku gyyz, a więc dostępnej niemal wyłącznie mężczyznom (którzy odbierali edukację religijną), istnieją w Etiopii liczne popularne pieśni w języku amharskim wykonywane przez kobiety z okazji któregoś z trzydziestu trzech świąt maryjnych czy liturgicznego wspomnienia archanioła Gabriela. Pieśni te opiewają Maryję jako opiekunkę kobiet, ideał cnót oraz akcentują jej rolę w zbawieniu ludzkości⁵⁵.

Wśród chrześcijan w Etiopii bardzo powszechne jest również nadawanie imion zawierających element maryjny⁵⁶. Często spotykane imiona to np. *Şagge Maryam* „kwiat Maryi”, *Säblä Dəngəl* „plon Dziewicy”, *Gäbrä Maryam* „sługa Maryi” czy *Haylä Maryam* „potęga Maryi”⁵⁷. Tego rodzaju imiona używane są częściej, ale nie wyłącznie, przez kobiety, które – jak to często bywa w wielu kulturach – noszą imiona kojarzące się z pięknem, łagodnością czy płodnością⁵⁸. Oczywiście przejawia się w tym również szczególna więź łącząca wszystkie chrześcijańskie kobiety z Maryją.

Zakończenie

Maryjny kult pełni bardzo istotną rolę w życiu etiopskich chrześcijan. Wiele z jego przejawów jest dobrze znanych z tradycji katolickiej czy prawosławnej, należy bowiem do wspólnego dziedzictwa chrześcijaństwa. Charakterystyczne dla Etiopii jest natomiast: interpretowanie Maryi w kontekście Starego Testamentu⁵⁹,

⁵³ Baye Yimam, *The pragmatics of greetings, felicitation and condolence expressions in four Ethiopian languages*, „African Languages and Cultures” 10, 2 (1997), s. 119–120.

⁵⁴ T. L. Kane, *Amharic-English dictionary. Vol. I*, Wiesbaden 1990, s. 192.

⁵⁵ C. Marcus, *In praise of women: the veneration of the Virgin Mary in the Ethiopian Orthodox Church*, „Journal of Ethiopian Studies” 35, 1 (2002), s. 9–23.

⁵⁶ W Etiopii (podobnie jak np. na Islandii) zamiast nazwiska używa się imienia ojca.

⁵⁷ Zakrawać może na ponurą ironię, iż to ostatnie nosił w charakterze *patronymicum* krwawy komunistyczny dyktator Etiopii z lat 1974–1991 Mängəstu Haylä Maryam.

⁵⁸ K. Kołakowska, *Nie imię czyni człowieka? Etiopskie nazwy własne w procesie identyfikacji pozycji społeczno-kulturowej*, w: *Role społeczne płci w Afryce Subsaharyjskiej*, pod red. Laury Łukowskiej, Warszawa 2012, s. 23.

⁵⁹ We wspomnianym w artykule oficjum *Wəddāse Māryām* znajdują się porównania Maryi między innymi do: Jerozolimy, krzewu gorejącego, laski Aarona, przybytku Świątyni. Skądinąd interpretacja, zgodnie z którą Maria symbolizuje Stare Przymierze, jest nieobca również tradycji łacińskiej. Por. E. Adamiak, *Mariologia*, Poznań 2003, s. 41.

utożsamienie jej z Arką Przymierza oraz włączenie elementów jej kultu do ideologii władzy cesarskiej. W postaci Maryi spotyka się w tradycji etiopskiej Stare i Nowe Przymierze, ponadczasowe *sacrum* i *profanum* codziennego życia i politycznej władzy. Wszystko to czyni z etiopskiego kultu maryjnego zjawisko wyjątkowe i fascynujące.

Dr Marcin Krawczuk – adiunkt w Katedrze Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania badawcze: filologia etiopska, Etiopski Kościół Ortodoksyjny.

Bibliografia

- Abraha F., *Psicologia religiosa del cristiano etiopico*, “Quaderni di Studi Etiopici” 1, 1980.
- Adamiak E., *Mariologia*, Poznań 2003.
- Atiya A. (red.), *The Coptic encyclopedia*, New York 1991.
- Alvares F., *Verdadeira informação das terras do preste João das Indias*, Lisboa 1889.
- Wondmagegnehu Aymro, Motovu J. (red.), *The Ethiopian Orthodox Church*, Addis Ababa 1970.
- Annequin G., *L'illustration des Ta'amra Maryam de 1630 à 1730. Quelques remarques sur le premier style de Gondar*, “Annales d'Éthiopie” 9, 1972, s. 193–226.
- Bartnicki A., J. Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Wrocław 1987.
- Yimam Baye, *The pragmatics of greetings, felicitation and condolence expressions in four Ethiopian languages*, “African Languages and Cultures” 10, 2, 1997, s. 103–128.
- Bezold C. (wyd.), Kebra Nagast. *Die Herrlichkeit der Könige*, München 1905.
- Caquot A., *Aperçu préliminaire sur le Maṣḥafa Ṭēfut de Gechen Amba*, “Annales d'Éthiopie” 1, 1955, s. 89–108.
- Chojnacki S., *Notes on a lesser-known Marian iconography in 13th and 14th Century Ethiopian painting*, „Aethiopica” 5, 2002, s. 42–66.
- Rossini C. Conti (tłum.), *Documenta ad illustrandam historiam. I, Liber Axumae*, Parisiis; Lipsiae, 1910.
- Rossini C. Conti, *Note per la storia litteraria abissina*, „Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche” 5, 8, 1899, s. 197–220, 263–285.
- Crummey D., *Literacy in an oral society: the case of Ethiopian land records*, w: “Journal of African Cultural Studies” 18, 1, 2006, s. 9–22.
- Derat M.-L., *La domaine de rois éthiopiens. Espace, pouvoir, monachisme*, Paris 2003.

- Ferenc A., *Writing and literature in Classical Ethiopic (Giiz)*, w: *Literatures in African languages*, red. Bogumił Andrzejewski, Stanisław Piłaszewicz, Witold Tyloch, Warszawa-Cambridge 1985, s. 255–299.
- Fiaccadori G., *Aethiopica minima*, „Quaderni Utinensi” 7, 1989, [1993], s. 145–165.
- Fritsch E., *The liturgical year of the Ethiopian Church*, w: “Ethiopian Review of Cultures” special issue, 9/10, 2001.
- Hayoz Ch., *Portrait de Marie; Complainte de la Vierge*, Fribourg 1956.
- Heldman M., *The Marian icons of the painter Frē Seyon. A study in fifteenth-century Ethiopian art, patronage and spirituality*, Wiesbaden 1994.
- Heyer F., *Die Kirche Äthiopiens*, Berlin-New York, 1971.
- Hirsch B., F. X. Fauvelle-Aymar, *Aksum après Aksum. Royauté, archéologie et herméneutique chrétienne de Ménélik II (r. 1865–1913) à Zära Yaqob (r. 1434–1468)*, „Annales d’Éthiopie” 17, 2001, s. 57–107.
- Jastrzębowska E., *Bild und Wort: das Marienleben und die Kindheit Jesu in der christlichen Kunst vom 4. bis 8. Jh. und ihre apokryphen Quellen*, Warszawa 1992.
- Kane T. L., *Amharic-English dictionary*, Wiesbaden 1990.
- Kołąkowska K., *Nie imię czyni człowieka? Etiopskie nazwy własne w procesie identyfikacji pozycji społeczno-kulturowej*, w: *Role społeczne płci w Afryce Subsaharyjskiej*, pod red. Laury Łykowskiej, Warszawa 2012, s. 15–27.
- Krüger P., *Maria i Ecclesia w liturgii etiopskiej*, w: *Teksty o Matce Bożej. Kościoły przedchalcedońskie*, wstęp, wybór, oprac., posł. Henryk Paprocki, Niepokalanów 1995, s. 70–87.
- Lur’ė V. M., *Iz Ierusalima v Aksum čerez Hram Solomona. Arhaičnye predaniá o Sione i Kovčėge Zaveta v sostave Kebra Negest i ih transláciá čerez Konstantinopol’*, „Hristianskij Vostok” new ser. 2 [8], 2000, s. 137–206.
- Kaplan S., *Seeing is believing. The power of visual culture in the religious world of Aše Zār ‘a Ya ‘eqob of Ethiopia (1434–1468)*, „Journal of Religion in Africa” 32, 4, 2002, s. 403–421.
- Kur S., *Herezja (?) Stefanitów w Kościele Etiopskim*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 19, 2006, s. 211–218.
- Lanczkowski G., *Zur äthiopischen Madonnenverehrung*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 66, 1954/1955, s. 25–38.
- Marcus C., *In praise of women: the veneration of the Virgin Mary in the Ethiopian Orthodox Ch G. urch*, “Journal of Ethiopian Studies” 35, 1, 2002, s. 9–26.
- Migliorati, *Il culto di Maria in Etiopia*, w: *Miscellanea Aethiopica reverendissimo domino Stanislaeo Kur septuagenario professori illustrissimo viro amplissimo ac doctissimo oblate*, Warszawa 2000 (=Warszawskie Studia Teologiczne 12, 2), s. 181–202.
- van den Oudenrijn M.-A., *La dévotion mariale dans l’église d’Éthiopie*, w: *Homage aux catholiques suisses*, Fribourg 1954.

- Paprocki H. (wstęp, wybór, oprac., posł.), *Teksty o Matce Bożej: kościoły przed-chalcedońskie*, Niepokalanów 1995.
- Ricci L. (tłum.) „*Il libro della luce*” di negus Zar‘a Ya‘qob (*Mashafa Berhan*), Louvain 1965.
- Rubinkowska H., *Kobiety w elitach władzy Cesarstwa Etiopskiego*, „Afryka” 28, 2008, s. 60–80.
- Siniscalco P., *Starożytne kościoły wschodnie. Historia i literatura*, Kraków 2013.
- Starowieyski M. (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. T. I, Ewangelie apokryficzne*, Lublin 1980.
- da Hēbo Agostino Tedla, *Il Tabot: la sua importanza religiosa e giuridico-culturale nella Chiesa etiopica*, “*Orientalia Christiana Periodica*” 60, 1994, s. 131–157.
- Beyene Yacob, *Controversie christologiche in Etiopia*, Napoli 1977.