

Autoreferat

1. Imię i nazwisko.

Przemysław Piwowarczyk

2. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe lub artystyczne – z podaniem podmiotu nadającego stopień, roku ich uzyskania oraz tytułu rozprawy doktorskiej.

W 2013 r. uzyskałem stopień doktora nauk humanistycznych w Uniwersytecie Śląskim w Katowicach na podstawie pracy „Organizacja grup gnostyckich między II i IV w. n.e.” napisanej pod wspólnym promotorstwem (*cotutelle*) ks. prof. dra hab. Wincentego Myszora (UŚ) i prof. dr hab. Ewy Wipszyckiej-Bravo (UW). Doktorat został zrealizowany w ramach Międzyuczelnianego Programu Interdyscyplinarnych Studiów Doktoranckich prowadzonego przez Akademię „Artes Liberales” tworzoną przez osiem polskich uniwersytetów (KUL, UJ, UAM, UMCS, UMK, UŚ, UW, UWŕ).

Posiadam również tytuł zawodowy magistra nauk politycznych (2008) oraz licencjata filologii klasycznej (2011). Magisterium realizowałem w ramach programu magisterskiego Akademii „Artes Liberales”.

3. Informacja o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych lub artystycznych.

Od 1 października 2014 r. do dnia obecnego jestem zatrudniony w Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, na Wydziale Humanistycznym (do 1 października 2020 r. Wydział Filologiczny), początkowo (do 1 grudnia 2022 roku) na stanowisku adiunkta, a następnie na stanowisku profesora uczelni.

4. Omówienie osiągnięć, o których mowa w art. 219 ust. 1 pkt. 2 ustawy z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce (Dz.U. 2022 poz. 574 z późn. zm.). Omówienie to winno dotyczyć merytorycznego ujęcia przedmiotowych osiągnięć, jak i w sposób precyzyjny określać indywidualny wkład w ich powstanie, w przypadku, gdy dane osiągnięcie jest dziełem współautorskim, z uwzględnieniem możliwości wskazywania dorobku z okresu całej kariery zawodowej.

Jako główne osiągnięcie naukowe wskazuję monografię mojego wyłącznego autorstwa *Monastic Microtheologies: Religious Expressions and Imagery in the Monastic Letters from Western Thebes* [= *Journal of Juristic Papyrology Supplement* 42], Leuven, Peeters 2022.

Książka wykorzystuje materiał papirologiczny do badań nad światopoglądem religijnym. Lokuje się zatem w obszarze historii mentalności. Z racji proveniencji prymarnego materiału źródłowego, jak również ze względu na fakt, że mnisi tebańscy nie byli protagonistami wielkoskalowych wydarzeń politycznych i procesów dziejowych, można tę pracę postrzegać też w kategoriach mikrohistorii.

Książka ma zasadniczo charakter źródłowy, niemniej używa pojęcia mikroteologii (w liczbie mnogiej) jako narzędzia heurystycznego, które pomaga zdefiniować i zidentyfikować przedmiot badania. Jakkolwiek sam termin nie został przeze mnie stworzony, to wprowadzam go do dyskursu historycznego jako pierwszy. Dlatego poświęcę tej koncepcji nieco miejsca. Mikroteologie rozumiane są przeze mnie jako partykularne ekspresje złożonych, lecz niewyartykułowanych systemów teologicznych, co w praktyce oznacza izolowane wypowiedzi na temat Boga i świata ponadmysłowego użyte w kontekście większych całości o zasadniczo nieteologicznym charakterze. Mikroskala mikroteologii ma dwa wymiary. Jeden to lokalność (w aspekcie terytorialnym i grupowo-społecznym), drugi to fragmentaryczność konkretnych wypowiedzi w kontekście całości podzielanych przez jednostkę przekonań teologicznych. Koncepcja mikroteologii różni się od pokrewnych ujęć w teorii, historii i socjologii religii, takich jak „religia ludowa” (*folk religion*), „religia popularna” (*popular religion*) czy „teologia lokalna” (*local theology*). We wstępie do pracy precyzuję, na czym te różnice polegają (s. 4–5). Uważam, że analiza mikroteologii jest skutecznym narzędziem do badania światopoglądu religijnego (manifestującego się poprzez konkretne zwroty i metafory) w przeszłości w źródłach tak specyficznych jak listy dokumentowe zachowane na papirusach i ostrakach. Celem pracy jest bowiem właśnie rekonstrukcja tego światopoglądu wyrażonego w stwierdzeniach mikroteologicznych. Dokumentowe papirusy i ostraka z Teb są szeroko wykorzystywane w badaniach nad językiem, gospodarką, administracją państwową i kościelną bądź prawem w późnoantycznym Egipcie, nie zwróciły jednak jak dotąd uwagi badaczy przekonań religijnych. Moja książka jako pierwsza w literaturze wykorzystuje ten korpus tekstów jako źródło do badań nad historią wyobrażeń religijnych.

Praca składa się z wprowadzenia, trzech rozdziałów zasadniczych oraz konkluzji. Zawiera również indeksy odwołań źródłowych (osobne dla Biblii, papirusów i inskrypcji oraz źródeł literackich), postaci historycznych i biblijnych, autorów współczesnych oraz toponimów.

Wprowadzenie prezentuje założenia teoretyczne, charakterystykę regionu tebańskiego (wraz z określeniem ram terytorialnych i czasowych) oraz charakterystykę źródeł. Ramy terytorialne pracy obejmują tzw. szerszy region tebański, a więc nie tylko Teby Zachodnie na lewym brzegu Nilu (naprzeciw dawnych faraonów kompleksów świątynnych w Luksorze i Karnaku), gdzie w okresie koptyjskim znajdowała się osada Dżeme, wzniesiona w obrębie dawnej świątyni grobowej Ramzesa III, oraz leżące w pobliżu klasztor, lecz także obszar do ok. 30 km na północ, jak również tereny na południe aż po stolicę nomu, miasto Hermonthis. Zasadniczo z Tebami Zachodnimi były powiązane też klasztory na przeciwległym, prawym brzegu Nilu, ale niewiele o nich wiadomo. Obszar ten był już w przeszłości wydzielany przez badaczy jako specyficzny mikroregion monastyczny: „sąsiedztwo tebańskie” („Theban neighbourhood” – Walter E. Crum i Herbert E. Winlock) czy Zakole Kina („Qena Bend” – Frederic Krueger). Klasztory istniejące na tym terenie wykazują ścisłe powiązania wzajemne i względnie słabe relacje z klasztorami spoza obszaru tebańskiego. Istotne jest również to, że sieć klasztorna na tym obszarze jest stosunkowo dobrze znana dzięki dokładnej prospekcji archeologicznej, a część stanowisk monastycznych została przebadana w trakcie profesjonalnych wykopaliśk archeologicznych (w tym prowadzonych przez polskie misje).

Ramy chronologiczne pracy obejmują cały okres objęty bazą źródłową w postaci listów dokumentowych. Co prawda najstarsze wiadomości o mnichach na obszarze tebańskim pochodzą już ze schyłku IV w., ostatnie zaś klasztory przestały funkcjonować w wieku IX, niemniej dokumentacja listowa zasadniczo obejmuje okres od schyłku V (najstarszy precyzyjnie datowany list – i w ogóle dokument – poświadcza zaćmienie słońca z 601 r.; część listów opublikowanych w 2019 r. przez F. Kruegera na pewno pochodzi z V w.) do ok. połowy VIII w., ze znaczącą luką w dokumentacji (przynajmniej tej dającej się wydatować) z drugiej połowy VII w.

Monastycyzm tebański był zjawiskiem dość jednolitym w wymiarze językowym (koptyjski był językiem codziennej komunikacji; wiemy, że nawet niektórzy biskupi nie znali greckiego), wyznaniowym (mnisi prochalcedońscy są niewidoczni w dokumentacji, choć istnieją pewne poszlaki wskazujące na ich obecność), liturgicznym i ekonomicznym. Jednocześnie był otwarty na wpływy intelektualne idące z zewnątrz, a znaleziska rękopisów literackich oraz wzmianki o książkach w korespondencji mniszej pokazują, że życie umysłowe klasztorów tebańskich były kształtowane przez teksty powstałe poza najbliższą okolicą. Kulturę literacką mnichów tebańskich w oparciu o materiał dokumentowy oraz wpływ literatury monastycznej spoza regionu omawiam na s. 28–41 i, jak mi się wydaje, partia ta może służyć szerszemu gronu badaczy. Rozpoznanie tych wpływów pozwoliło mi nieraz użyć różnorodnej literatury

monastycznej w celu naświetlenia idei zawartych w mniszych listach z Teb Zachodnich. Korzystam zarówno z tekstów dobrze znanych, jak *apoftegmata patrum* (z różnych kolekcji), *Historia Lausiaca* czy *Historia monachorum in Aegypto*, jak i tych raczej niszowych, rzadko wykorzystywanych nawet przez badaczy późnoantycznego Egiptu, jak *Żywot Makrobiusza z Tkow* czy *Żywot Patape* (indeks cytowań obrazowo pokazuje zakres wykorzystanego materiału). Szczególne miejsce wśród tych źródeł kontekstowych zajmują listy Barsanufiusza i Jana, dwóch rekluzów z okolic Gazy (przynajmniej Barsanufiusz był Egipcjaninem znającym koptyjski), które poruszają wiele motywów znanych z listów tebańskich, umieszczając je wszakże w szerszym kontekście (s. 40–41).

Podstawowym źródłem są jednak listy dokumentowe wymieniane między mnichami lub mnichami i świeckimi (nazywam je zbiorczo korespondencją monastyczną). Trudno podać dokładną liczbę tego typu dokumentów (przyczyn jest wiele: nieznana lub niepewna proveniencja, fragmentaryczny stan zachowania, niejasność co do tożsamości autora i adresata), ale liczba samych opublikowanych listów oscyluje wokół dwóch tysięcy (dokładne wyliczenia według edycji na s. 43–44). Zostały one napisane w języku koptyjskim (ostatnia faza języka egipskiego). Wykorzystuję nie tylko wydania poszczególnych zespołów papirusów i ostraków tebańskich, lecz sięgam także do *Koptisches Sammelbuch* oraz wydań rozproszonych po czasopismach i pracach zbiorowych. Uwzględniam ponadto ostatnie publikacje ostraków tebańskich *O.Lips.Kopt.* II (2019) oraz, co chcę podkreślić, ostraka pozyskane podczas wykopalisk prowadzonych przez polską misję archeologiczną pod kierownictwem śp. Tomasza Góreckiego w eremie MMA 1152 (wydane w latach 2017–2019 przez Anne Boud'hors). Poza listami, jako materiał kontekstowy, uwzględniam również edycję testamentów opatów klasztoru św. Fojbamona, *P.Mon.Theb.Phoib.* (2020, wydane przez Esther Garel). Oczywiście jedynie niewielka część listów mniszych zawiera mikroteologie. Drugim źródłem powstałym w regionie tebańskim i traktującym o tamtejszych mnichach jest górnoegipski synaksarion, czyli zbiór żywotów świętych uporządkowanych według kalendarza liturgicznego, przeznaczonych do publicznej lektury we wspomnienie danego świętego. Księga ta ma w Kościele koptyjskim złożoną tradycję, ale interesująca mnie redakcja zawiera żywoty lokalnych świętych z regionu Teb. Ponieważ historie te to ciągle narracje, możemy dzięki nim uzupełniać fragmentaryczne mikroteologie dokumentowe. Trzeci tebański korpus źródłowy to dossier biskupa Pesynthiosa z Koptos (zm. 632 wedle ustaleń Renate Dekker). Jest to unikalny przypadek, kiedy do dyspozycji mamy zarówno archiwum listów dokumentowych Pesynthiosa (dla moich potrzeb jednak mało użyteczne), jak i jego obszerny żywot spisany zapewne niedługo po jego śmierci (najstarszy znany rękopis – odkryty w Tebach Zachodnich przez śp.

Tomasza Góreckiego, a zidentyfikowany przez śp. Wincentego Myszora, jest datowany na ok. 100 lat po śmierci Pesynthiosa; sam utwór musiał zostać skomponowany wcześniej). Zachowała się także jedna homilia autorstwa Pesynthiosa. Teksty te, powstałe w regionie tebańskim, doskonale uzupełniają wiedzę o konceptualizacji pojęć i zachowań religijnych w interesującym mnie okresie.

Trzy właściwe rozdziały książki zajmują się odpowiednio słowami i tekstami nacechowanymi religijnie („words and texts”), dłuższymi frazami religijnymi o charakterze performatywnym („words in action”) oraz elementami złożonych koncepcji teologicznych („glimpses of an unexpressed system”). Pozwolę sobie przedstawić jedynie ogólną problematykę tych rozdziałów, ze zwróceniem uwagi na ciekawsze, moim zdaniem, kwestie i osiągnięte rezultaty. Ważnym efektem moich badań jest identyfikacja i systematyzacja źródeł, stąd książka zawiera liczne tabele i zestawienia. Ze względu na analizy leksykalne obficie przytaczam tekst koptyjski. Oryginałowi zawsze towarzyszy jednak tłumaczenie – część z ostraków została po raz pierwszy przełożona przeze mnie na język angielski.

Pierwszy rozdział dzieli się na dwa podrozdziały. W pierwszym z nich zajmuję się teologicznie znaczącymi określeniami mnichów, które pojawiają się w korespondencji monastycznej: „święty/święci”, „prorok”, „noszący Chrystusa”, „noszący Ducha Świętego”, „anioł” „miłujący Boga/Chrystusa”, „czciciel Boga”, „sługa Chrystusa”, „ten, poprzez którego zna się Boga”. Wszystkie te określenia zostały przedstawione na szerokim tle literatury monastycznej i dokumentacji papirusowej spoza Teb. Szczególną uwagę chciałbym zwrócić na partię mówiącą o mnichach jako aniołach (s. 77–94). Analizuję tam specyficzne wyrażenie „twój anioł”, jakim w niektórych listach pozdrawia się mniszego adresata. O ile mi wiadomo, nikt do tej pory nie zajął się tym niewielkim korpusem całościowo. Wskazuję na kilka możliwości wyjaśnienia tego zwrotu. Podkreślam zwłaszcza powiązania aniołów ze sposobem mniszego życia oraz zwracam uwagę na możliwy związek „twojego anioła” z „aniołem topos” i „aniołem ołtarza” (polemizuję tu z F. Kruegerem, zob. s. 86) – inną figurą egipskiej angelologii.

Drugi podrozdział pierwszego rozdziału traktuje o Biblii w listach mniszych. Przede wszystkim ustaliłem korpus wypisów biblijnych na ostrakach, które pochodzą z tych samych stanowisk archeologicznych co listy mnisze. Pokazują one zainteresowania mnichów konkretnymi partiami Biblii. Zdecydowanie przeważają psalmy. Duży jest też udział ewangelii. W porównaniu z tekstami hagiograficznymi niewiele mamy cytatów z ksiąg prorockich i listów Pawła. Brak wypisów z Apokalipsy Jana (choć w greckim chrześcijaństwie księga ta była przedmiotem sporu, to w Egipcie za kanoniczną uważał ją Atanazy Aleksandryjski, wiążący

autorytet dla kościołów tak chalcedońskich, jak i niechalcedońskich). Przedstawiam sześć możliwych interpretacji takich wypisów, zwracając uwagę, że w praktyce taki logiczny podział zapewne nie zachodził, a konkretny tekst na ostrakonie mógł czasem zmieniać swoje przeznaczenie. Wypisy biblijne mogły zatem po pierwsze pełnić funkcję wprawek szkolnych w sztuce pisania (wcale niekoniecznie młodzieńczych!). Po drugie zapisywanie fragmentów Biblii mogło być uznawane za ćwiczenie pobożne, a zapisane już ostraka mogły być pomocą w modlitwie. Po trzecie możemy takie obiekty traktować jako „teksty mocy rytualnej” (popularnie rzecz ujmując – jako obiekty „magiczne”). Po czwarte ostraka takie mogły być użyteczne w memoryzacji Biblii, co było wysoce cenione przez mnichów¹. Po piąte mogły stanowić namiastkę biblioteki, jako że źródła wyraźnie wskazują na trudności z dostępem do kodeksów biblijnych. Po szóste wreszcie mógł to być poręczny zbiór pomocnych cytatów do użycia w dyskusji na tematy religijne, ale też w celu wywarcia nacisku na adresata argumentem z autorytetu pisma. To właśnie z takich wypisów biblijne frazy trafiały do frazeologii epistolarniej.

Druga partia drugiego podrozdziału jest poświęcona już bezpośrednio cytatom biblijnym zawartym w listach monastycznych. W partii tej zbieram korpus takich cytatów. Zastanawiam się też, jakie cele miało stosowanie cytatów biblijnych w listach kierowanych do świeckich, którzy prawdopodobnie części z nich nie znali. Stawiam tezę o retorycznej roli takich fraz, dzięki którym mnich mógł narzucać swoje zdanie adresatom jako ten, który ma za sobą autorytet Pisma (czyli Boga). Udowadniam tę tezę na kilku przykładach z obfitej korespondencji mnicha Frange².

Rozdział drugi składa się z dwóch obszernych podrozdziałów, poświęconych modlitwie i błogosławieństwu, oraz dwóch krótszych, w których omawiam inwokacje (do Trójcy Świętej, do Boga, do Chrystusa, Maryi i świętych) i problematykę kierownictwa duchowego w listach. Zagadnienia te łączy aktywne użycie mowy religijnej w aktach, które uważane są za sprawcze/performatywne same w sobie (stąd „words in action”). Prośby o modlitwę analizuję na przykładzie obszernego korpusu korespondencji z toposu Epifaniasza. Z analizy tej wynika,

¹ Zakresowi i technikom memoryzacji wśród mnichów egipskich poświęciłem osobne studium: P. Piwowarczyk, „The Memorisation of the Bible among the Egyptian Clergy and Monks”, [w:] *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Wysocki, M. Szram [= *Studia Patristica* 103], Peeters, Leuven 2021, s. 87–98.

² Problem ten omawiam na szerokim wyborze ostraków tebańskich w dwóch innych tekstach: P. Piwowarczyk, „Using the Scriptures in Documentary Letters from Western Thebes”, [w:] *Uses and Misuses of Ancient Mediterranean Sources: Erudition, Authority, Manipulation*, red. Ch. Meccariello, J. Singletary [= *Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs* 12], Mohr Siebeck, Tübingen 2022, s. 265–284; P. Piwowarczyk, „Social Contexts of the Biblical Quotations in the Letters of Frange”, [w:] *Religious Identifications in Late Antique Papyri: 3rd–12th Century Egypt*, red. M. Brandt, E. Scheerlinck, Routledge, London 2022, s. 248–277.

że prośba taka rzadko miała charakter szczegółowy. Zasadniczo służyła retorycznemu wzmocnieniu pozycji adresata jako osoby zdolnej skutecznie mediować przed Bogiem w intencji petenta. Kiedy już konkretne intencje modlitwy się pojawiają, są to głównie prośby o zdrowie, ocalenie z niebezpieczeństwa (jak argumentuję, przede wszystkim demonicznego) lub odpuszczenie grzechów. Interesujące, że w ogóle nie występują prośby o zażegnanie klęsk żywiołowych lub pomyślnie rozstrzygnięcie konfliktów z administracją lokalną – co wedle znanego modelu świętego męża autorstwa Petera Browne’a stanowiło główną domenę działań mnichów uznawanych za świętych (s. 135–136). Oczywiście z prośbami o interwencje w tego typu sprawach do mnichów się zwracano, ale spodziewano się, że mnich zadziała inaczej niż (tylko) modlitwą. Innym ciekawym rezultatem analizy jest wskazanie na niewielką grupę mnichów, do których zwracano się z prośbą o modlitwę. Nie była to standardowa formuła grzesznościowa dodawana do każdego listu, świadczyła natomiast o uznanym statusie konkretnego mniszego adresata. Autorytety monastyczne takie jak Epifaniusz, Eliasz czy Cyriak są w korespondencji wyróżniane również w inny sposób, a listy kierowane do nich obfitują we frazeologię religijną bardziej niż te pisane do innych mnichów. Co ważne, nie chodzi tutaj o formalną pozycję tych mnichów – nie były to postaci stojące na czele rozbudowanych wspólnot klasztornych (a były takie w Tebach Zachodnich!), ale osoby o społecznie uznanej aurze osobistej świętości.

Szczególną wagę przywiązuję w rozdziale drugim do analizy znaczenia pojęcia błogosławieństwa (gr. *eulogia*, kopt. *smou*), które jest używane w listach tebańskich w szerokim spektrum znaczeniowym, do tej pory nie w pełni sproblematyzowanym w literaturze. Wyróżniam sześć pól semantycznych tego terminu, które w konkretnych wypowiedziach nieraz wzajemnie się na siebie nakładają. W tej części polemizuję z tezą niedawno sformułowaną przez Daniela Canera, który wiąże koncepcję „błogosławieństwa” wyłącznie z wymianą dóbr. Dla mnie „koło błogosławieństw” („circle of blessings” – s. 186) obejmuje również wymianę słów i gestów, a cała idea cyrkulacji błogosławieństwa pod różnymi postaciami ma swoje źródła w postrzeganiu Boga jako pierwotnego źródła sprawczej łaski. Ilustratywne jest zestawienie formuł błogosławieństwa, co umożliwi wskazanie, w jakich aspektach rzeczywistości mnisi i ich korespondenci dostrzegali szczególne działanie Bożej łaski. Otóż nieodłącznie wiązało się ono ze sferą zachowania i pomnażania życia, co przejawia się w powracających błogosławieństwach dzieci i bydła. W partii tej przedstawiam również propozycje interpretacji kilku listów tebańskich, w których o błogosławieństwie mówi się w sposób niejasny.

Wreszcie rozdział trzeci to próba zrekonstruowania ogólniejszych i bardziej złożonych koncepcji teologicznych w oparciu o rozproszony w listach dokumentowych materiał. Inaczej

niż w poprzednich partiach, nie mamy tutaj do czynienia z powtarzającymi się frazami – obraz całości zostaje zbudowany z pojedynczych wypowiedzi o różnym charakterze, pochodzących od różnych autorów (pamiętajmy jednak, że zakładam zasadniczą zgodność formacji intelektualno-religijnej mnichów tebańskich). Poprzestaję też w tym rozdziale na tym, co można wyczytać z samych listów, nie próbując uzupełniać obrazu zawartością traktatów teologicznych. Dzięki temu możemy otrzymać reprezentację światopoglądu religijnego bliską temu, co sądzili o świecie przeciętni mnisi. Zbieram zatem i systematyzuję wypowiedzi na temat miejsca człowieka w świecie, Boga, grzechu oraz życia monastycznego. Szczególne znaczenie mają w tym rozdziale utarte frazy zawierające słownictwo religijne („theology petrified in language”). Są one bardzo wariantywne, ale zasadniczo można je przełożyć jako: „klnę się na Boga”, „(niech się dzieje) wola Boża”, „Bóg tak chce”, „Bóg wie”, „na Boga”. Mamy w języku polskim podobne wtrącenia: „Bóg jeden wie” albo „jak Bóg pozwoli” itp. Niektórzy badacze odmawiają takim wypowiedziom religijnej treści. Sam uważam natomiast, że język, jakim człowiek się posługuje, zdradza jego głębokie (niekoniecznie uświadamiane) założenia na temat świata, które utrwała i reprodukuje poprzez repetycję. Podobnie jak we wcześniejszych partiach przede wszystkim identyfikuję i systematyzuję materiał źródłowy, gdyż jedna fraza może występować w wielu wariantach, które jednak nie zmieniają jej treści. Cały ten rozdział pozwolił zrekonstruować mnisi (można zaryzykować, że nie tylko mnisi – choć dla wyrobienia sobie pełnego zdania o świeckich brak dość materiału) światopogląd. Jest on zdecydowanie pesymistyczny, negatywnie wartościujący świat, który jest postrzegany jako nieprzewidywalny i niebezpieczny. Ludzka wola jest w nim ograniczona przez czynniki zewnętrzne, sam człowiek zaś przytłoczony grzechem (ale co ważne, powszechne określenie siebie jako grzesznika z reguły jest jedynie elementem epistolarnej etykiety, zob. s. 221), a jedyna możliwość zrealizowania ludzkich zamierzeń to łaska Boga, który jako jedyny zna rzeczywistą postać świata i może zapewnić jednostce pomyślny los. Za pośrednika Boga w działaniu powszechnie bywał uważany święty mnich.

Na podstawie całości materiału zamieszczonego w książce formułuję kilka ogólnych konkluzji. Listy nie stanowiły medium wymiany poglądów teologicznych ani debat na tematy doktrynalne. Kwestie te były istotne dla ówczesnych mnichów. Mamy na to dowody na przykład w tekstach dipinti wykonywanych na ścianach – ale nie przenikały one do korespondencji. Podobnie pobożność osobista zostawiła w listach tylko niewielki ślad, choć jest ona obecna w licznych graffiti i dipinti rozsianych po całych Tebach Zachodnich. Wydaje się, że skuteczność inwokacji do świętych wiązano w sposób szczególny z sakralną topografią i że ogniskowały się one w pobliżu materialnych manifestacji sacrum – kościołów czy

klasztorów związanych z danym świętym. Ostraka jako medium niezwiązane z miejscem były mniej podatne do tego typu wypowiedzi. Kwestie indywidualnych dylematów religijnych zapewne roztrząsano przede wszystkim w osobistej rozmowie (wiemy to dobrze z apoftegmatów). Nie znaczy to, że nie przenikały one do korespondencji, niemniej przykłady na to są nieliczne (*O.Monastery of Cyriacus* 14, *O.Frange* 773). Istniało zatem kilka równoległych obiegów treści teologicznych, a medium w dużej mierze warunkowało zawartość treściową. Z braku jakichś treści w listach nie można zatem wnioskować, że były one nieistotne dla społeczności tebańskich mnichów (a wniosek ten ma i bardziej ogólny charakter) – należy brać pod uwagę spektrum mediów dostępnych w danym kontekście (na co też zwracam w książce uwagę).

Kolejną istotną konkluzją jest wykazanie przydatności wypowiedzi mikroteologicznych w rekonstruowaniu światopoglądu dzielonego przez niewielkie zwarte społeczności. Tym, którzy uważają, że spetryfikowana w języku teologia to tylko kwestia uzusu językowego, należy wskazać na wariacyjność formuł w obrębie pewnego zasadniczego modelu. Tak na przykład formuła listownego błogosławieństwa mogła być modyfikowana lub wzbogacana o nowe elementy, które świadczą zarówno o świadomej refleksji nad jej treścią, jak i o swobodzie w aktualizacji frazy w konkretnej sytuacji komunikacyjnej. Standaryzacja dotyczy raczej religijnego przesłania formuły (ale nic dziwnego w tym, że ludzie o podobnej formacji intelektualnej i religijnej postrzegali świat podobnie) oraz pewnych jej aspektów gramatycznych, a nie jej dokładnej treści. Istotnym argumentem na rzecz świadomego używania przez mnichów tebańskich języka religijnego w korespondencji jest zakres stosowania różnego typu odwołań biblijnych, cytatów, parafraz czy aluzji. Są one częste i bardzo zindywidualizowane. Studiując je, przekonujemy się również, że mnisi używali biblijnych fraz w sposób kreatywny, modyfikując cytaty i pozbawiając je kontekstu, nieraz dla poparcia zupełnie przyziemnych żądań kierowanych do adresatów listów.

Nie jesteśmy w stanie w pełni odpowiedzieć, na ile tebańskie mikroteologie były specyficzne dla tego obszaru, a na ile stanowiły część praktyk ogólnoeגיпskich. Wynika to z tej prostej przyczyny, że z żadnego innego obszaru Egiptu nie mamy nawet w przybliżeniu równie licznego i różnorodnego materiału epistolarnego. Wiele z formuł występuje poza Tebami, niektóre są poświadczane już w IV w. n.e., niemniej wydaje się, że pewne, na czele ze zwrotem do adresata jako do anioła, są specyficzne dla Teb. Powracanie tych samych cytatów biblijnych w listach różnych osób może również wskazywać na lokalną tradycję ich użycia. Niezależnie jednak od unikalności czy też powszechności sformułowań i wyobrażeń obecnych w monastycznych listach tebańskich materiał ten umożliwił wgląd w myślenie religijne

przeciętnych mnichów, działających daleko od centrów życia politycznego i ośrodków kontrowersji religijnych, którymi zwykle zajmują się historycy późnego antyku. Pozwolił nam zatem znaleźć się bliżej rzeczywistych ludzi i ich mentalności, niż umożliwia to literatura teologiczna czy hagiografia.

Próbując całościowo spojrzeć na wartość własnej monografii, zaryzykuję twierdzenie, że udostępnia ona i systematyzuje materiał źródłowy mało znany nawet historykom specjalizującym się w późnej starożytności (ze względu na język, ale i ograniczenie efektywnego obiegu literatury przedmiotu do kręgu papirologów i archeologów). Rekonstruuje ona świat wyobrażeń religijnych ludzi, którzy nie należeli do elit politycznych i religijnych na skalę Imperium, choć bez wątplenia stanowili elity lokalne. W przypadku historii starożytnej rzadko mamy wgląd w światopogląd takich grup i jednostek. Fakt, że książka powstała w języku angielskim czyni ją z miejsca dostępną dla badaczy na całym świecie.

Mój wkład (czy istotny – ocenią inni) w badania nad późnym antykiem wykracza jednak poza przedstawioną wyżej monografię. Warto podkreślić, że badaczom późnego antyku nie brakuje źródeł. Są one niezwykle różnorodne i wymagają szerokich kompetencji językowych oraz interpretacyjnych. Edycje tekstów literackich, papirusów czy inskrypcji pojawiają się z każdym rokiem. Przeczytać je wszystkie, a co dopiero przemyśleć, niepodobna. Wychodzę jednak z założenia, że trzeba przynajmniej próbować, gdyż zrozumienie człowieka antyku i jego kultury powinno być możliwie wielowymiarowe, a nie ograniczone do jednej tylko kategorii źródeł. Zwłaszcza że pytania, które sobie zadaję, nie dotyczą wyłącznie wąskich problemów źródłoznawczych, ale odnoszą się do sfery wyobrażeń religijnych, ich językowych reprezentacji oraz sposobu, w jaki ludzie podzielający dane wyobrażenia się organizują (religia jest bowiem zjawiskiem *per se* społecznym). W mojej pracy staram się więc po pierwsze integrować materiał źródłowy pochodzący z różnych grup źródeł, często badanych w ramach wąskich specjalności, które bywają zamknięte w sobie (papirologia, koptologia, historia monastycyzmu, historia magii czy „Nag Hammadi studies”); tylko historyk może dokonać integracji tak rozczłonkowanej wiedzy. Podejście takie zawdzięczam przede wszystkim Ewie Wipszyckiej-Bravo, a pośrednio również Alberto Camplaniemu. Po drugie staram się widzieć w źródłach semiofory, a zatem analizując treść, nie tracić z oczu fizycznej postaci medium. To z kolei zawdzięczam lekturom i spotkaniom: fundamentalnym pracom Krzysztofa Pomiana, które wspaniale zaimplementował do badań nad tabliczkami orfickimi Lech Trzcionkowski, projektowi „Archaeological Atlas of Coptic Literature” Paoli Buzi oraz nowej filologii w wydaniu Hugona Lundhauga, którego pomysły nieraz krytykuję, ale i wiele od niego biorę.

Badania nad monastycyzmem tebańskim prowadziłem przede wszystkim w ramach projektu NCN OPUS kierowanego przez Ewę Wipszycką-Bravo³. Swoistym wprowadzeniem w zagadnienie jest artykuł „Ostraka z Teb Zachodnich jako źródło do badań nad duchowością i wyobrażeniami religijnymi mnichów egipskich” (*U schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze* 15 [2016], s. 165–193). Jest to też jedyne wprowadzenie do ostraków tebańskich w języku polskim. Jeśli zaś idzie o studia nad konkretnymi aspektami życia mniszego w oparciu o materiał tebański, to przeanalizowałem struktury gromadzenia i przekazywania wiedzy monastycznej („modes of knowing”) w środowisku mniszym ze wskazaniem na rolę tradycji biblijnej, reguły mniszej i kierownictwa duchowego („Modes of Knowing among Coptic Monks of Western Thebes”, [w:] *Papers Presented at the Eighteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2019*, t. 21, *Hagiographica, Ascetica, Martyria*, red. M. Vinzent, [= *Studia Patristica* 124], Peeters 2021, s. 111–124). Szczególną uwagę zwróciłem na rolę Biblii jako podstawowego źródła wiedzy mniszej, ale i medium komunikacji. W świetle współczesnych teorii komunikacji (Bernard Lahire, Allan Bell) przeanalizowałem użycie odwołań biblijnych w listach dokumentowych mnicha Frange („Social Contexts of the Biblical Quotations in the Letters of Frange”, [w:] *Religious Identifications in Late Antique papyri: 3rd–12th Century Egypt*, red. M. Brandt, E. Scheerlinck, Routledge, London 2022, s. 248–277). Scharakteryzowałem również trzy sposoby twórczego wykorzystania tekstu biblijnego (dekontekstualizacja, konflacja, inwencja [„free creation”]) jako narzędzia perswazji w całym korpusie listów dokumentowych z obszaru tebańskiego („Using the Scriptures in Documentary Letters from Western Thebes”, [w:] *Uses and Misuses of Ancient Mediterranean Sources: Erudition, Authority, Manipulation*, red. Ch. Meccariello, J. Singletary [= *Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs* 12], Mohr Siebeck, Tübingen 2022, s. 265–284). Opracowałem też monograficznie jeden ze szczególnie interesujących listów z eremu TT29 („O.Frange 773 as a Micro-Discourse on a Solitary Life in Western Thebes”, [w:] *Being Alone in Antiquity: Greco-Roman Ideas and Experiences of Misanthropy, Isolation and Solitude*, red. R. Matuszewski, De Gruyter, Berlin 2021, s. 101–117). Drugie studium szczegółowe związane z Tebami dotyczy konkretnego rękopisu. Dzięki życzliwości śp. Tomasza Góreckiego miałem okazję pracować nad odkrytym przez niego kodeksem z koptyjskim przekładem *Męczeństwa św. Piotra*, a artykuł na ten temat pozostaje najpełniejszą publikacją dotyczącą tego manuskryptu („Preliminary Remarks on the Recently Identified Leaves with Martyrium

³ https://projekty.ncn.gov.pl/index.php?projekt_id=300179

Petri from Sheikh Abd el-Gurna”, *Adamantius* 24 [2018], s. 184–194). Ustaliłem w nim m.in. dokładną zawartość rękopisu oraz zidentyfikowałem partię utworu niepoświadczoną dotąd w wersji koptyjskiej.

Z dość specjalistycznymi badaniami nad monastycyzmem tebańskim łączę szersze prace poświęcone społecznym aspektom monastycyzmu egipskiego w ogólności. Wykorzystuję w nich materiał zarówno papirologiczny, jak i literacki (hagiografia, homiletyka, teksty normatywne). Zgromadziłem najpełniejszy – jak sądzę – w dotychczasowej literaturze materiał literacki dotyczący spożycia wina w monastycyzmie egipskim („Wino wśród mnichów w arabskim Egipcie”, [w:] *Hermeneutyka wina*, red. P. Matusiak, A. Kucz, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2017, s. 103–121). Podobnie na bazie różnorodnych źródeł opracowałem problematykę memoryzacji Biblii wśród egipskich mnichów. Zbadałem zakres memoryzowanego materiału, techniki memoryzacji oraz prawdopodobny czas potrzebny na pamięciowe opanowanie Biblii. Pozwoliło mi to na sformułowanie konkluzji – sprzecznej z narracjami hagiograficznymi – o zupełnie wyjątkowym przyswojeniu całej Biblii na pamięć („The Memorisation of the Bible among the Egyptian Clergy and Monks”, [w:] *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Wysocki, M. Szram [= *Studia Patristica* 103], Peeters, Leuven 2021, s. 87–98).

Istotna część moich badań dotyczy również tekstów z Nag Hammadi, tj. ponad 50 utworów zawartych w 13 kodeksach odkrytych w 1945 r. podczas nielegalnych wykopalsk w Górnym Egipcie. Na tej grupie tekstów oparłem mój niewydany doktorat „Organizacja grup gnostyckich między II i IV w. n.e.”⁴. Jako echo badań prowadzonych w czasie studiów doktoranckich powstał przyczynek, w którym analizuję koncepcję władzy w jednym z najdłuższych tekstów z całego zbioru („Stosunek gnostyków do władzy w świetle Traktatu Trójdzielnego (Nag Hammadi Codex I, 5)”, [w:] *W kręgu ikon władzy, ludzi oraz idei świata starożytnego*, red. W. Kaczanowicz i in., Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2014, s. 71–84). Z kolei w jednym z moich ostatnich tekstów w oparciu o szeroki przegląd badań i studiów (artykuł ma po części formę przewodnika bibliograficznego) wykazuję, że teksty z Nag Hammadi nie miały charakteru ezoterycznego, co dość często im się przypisuje („Popularity of the Nag Hammadi Texts in Early Christianity: Survey and Interpretation of External Evidence”, *U schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze* 20 [2021], s. 85–138). Zająłem

⁴ Ponieważ po uzyskaniu stopnia doktora nie znalazłem zatrudnienia w szkolnictwie wyższym i prowadziłem jednoosobową działalność gospodarczą, dopracowanie i opublikowanie doktoratu nie było moim priorytetem. Obecnie, ze względu na przyrost wiedzy, wymagałby on wielu rewizji. Praca jest jednak dostępna w internecie w repozytorium UŚ i sporadycznie bywa nawet cytowana (file:///C:/Users/piwow/Downloads/Piwowarczyk_Organizacja_grup_gnostyckich.pdf).

również stanowisko w sporze o schyłek gnostycyzmu, opowiadając się za jego stopniową samoistną integracją z innymi nurtami egipskiego chrześcijaństwa, zdecydowanie podkreślając, że nie był to efekt prześladowań („Crisis and Transformation of Gnostic Christianity in Late Roman and Early Byzantine Egypt”, [w:] *Crisis in Early Religion*, red. M. Köiv i in., Springer, Wiesbaden 2022, s. 185–198). W moim dorobku znajdują się również szczegółowe studia korzystające łącznie z literatury z Nag Hammadi oraz pism antyheretyckich – jedynie ich równoległa lektura pozwala zrekonstruować możliwie pełen obraz społecznych ram funkcjonowania gnostyków („Aktywność misyjna gnostyków na przykładzie walentynian”, *Vox Patrum* 64 [2015], s. 345–359; „Walentynianie w Egipcie w IV wieku n.e.”, *U schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze* 14 (2015), s. 31–63)⁵. Jeszcze podczas studiów doktoranckich poświęciłem też przyczynę interpretacji passusu w *Adversus haereses* Ireneusza („Communes et ecclesiastici” w «Adversus haereses» III 15, 2 Ireneusza z Lugdunum”, *Vox Patrum* 57 [2012], s. 495–503), a kontynuując przerwana pracę przedwcześnie zmarłego promotora i mojego mistrza Wincentego Myszora, scharakteryzowałem pokrótce cechy pism apokaliptycznych z Nag Hammadi („Apokaliptyka w pismach z Nag Hammadi. Uwagi wstępne”, [w:] *Apokaliptyka w pismach gnostyckich*, red. A. Sowińska, Fundacja Centrum Badań nad Historią Kościoła im. ks. Wincentego Myszora, Katowice 2017, s. 9–22 [razem z Wincentym Myszorem])⁶. Poza doktoratem właściwie nie przekładałem gnostyckich tekstów koptyjskich na język polski. Jedynym wyjątkiem jest przekład *Allogenesa* z Kodeksu Tchacos, rękopisu bardzo bliskiego tym z Nag Hammadi, jeśli idzie o formę i treść. Przekład ten to w ogóle najpełniejsza wersja tego utworu dostępna w jakimkolwiek języku, uwzględniłem bowiem nie tylko edycje fragmentów zidentyfikowanych po *editio princeps* Kodeksu, ale – dzięki życzliwości Alina Suci, który podzielił się ze mną zdjęciami rękopisu oraz transkrypcją – także niewielkie, niepublikowane fragmenty rękopiśmienne tzw. Lafayette Fragments („Obcy [Allogenes] czwarty utwór z kodeksu Tchacos. Wstęp, przekład, komentarz”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 52 [2019], s. 23–37). Na marginesie prac nad tekstami gnostyckimi zająłem się również kwestią podatności badaczy na manipulacje, rolą mediów w kreowaniu „faktów” naukowych oraz wsparciem, jakim dla pracy naukowej może być dziennikarstwo śledcze. A wszystko to przy

⁵ W ostatnim czasie powróciłem do tych samych źródeł, proponując reewaluację topografii walentyniańskiej zawartej u Epifaniusza z Salaminy; referat pt. *Mapping Valentianians in Fourth-Century Egypt according to Epiphanius of Salamis (Panarion XXXI 7,1)* wygłosiłem w 2021 r. podczas kongresu EASR w Pizie.

⁶ Literatura apokaliptyczna jest zresztą stale w moim polu zainteresowania. W 2022 r. dokonałem swoistej syntezy bazującej na materiale rękopiśmienniczym, co przedstawiłem w referacie pt. *Obieg apokryfów Starego Testamentu w literaturze koptyjskiej* podczas konferencji organizowanej przez KUL (szczegóły w wykazie osiągnięć).

okazji sprawy tzw. Ewangelii żony Jezusa („Mechanizmy mistyfikacji i demystyfikacji w nauce na przykładzie sporu o autentyczność tzw. Ewangelii żony Jezusa”, [w:] *Prawda i fałsz w nauce i sztuce*, red. E. Kosowska, B. Bokus, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2020, s. 35–45).

Najciekawsze są oczywiście te momenty, w których zderzam ze sobą korpusy źródeł zwykle studiowane osobno. W kontrze do postulowanych przez niektórych badaczy związków tekstów z Nag Hammadi z monastycyzmem egipskim napisaliśmy wraz z Ewą Wipszycką-Bravo dwa obszernie artykuły recenzyjne, które przeciwstawiają się pomysłom szkoły Hugona Lundhauga z Oslo (P. Piwowarczyk, E. Wipszycka-Bravo, „A Monastic Origin of the Nag Hammadi Codices?”, *Adamantius* 23 [2017], s. 432–458; P. Piwowarczyk, E. Wipszycka-Bravo, „Religious Diversity in Late Antique Egypt through the Lenses of New Philology: Remarks on the Recently Published Volume Edited by H. Lundhaug and L. Jenott, *Adamantius* 25 [2019], s. 452–463). Artykuły te spotkały się z żywym oddźwiękiem (zarówno z poparciem, jak i z krytyką) w środowisku naukowym – choć ich szeroka lektura jest oczywiście przede wszystkim zasługą współautorstwa Ewy Wipszyckiej-Bravo.

Bardzo istotne dla moich badań są również związki „biblioteki” z Nag Hammadi z tekstami mocy rytualnej, czyli – bardziej tradycyjnie – tekstami magicznymi. Autorski *Lexicon of Spiritual Powers in the Nag Hammadi “Library” in the Light of the Texts of Ritual Power* (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2021) – dzisiaj wybrałbym bardziej chwytliwy tytuł – przerzuca most pomiędzy demonologią spekulatywnych i liturgicznych utworów z 13 kodeksów znalezionych w Nag Hammadi a demonologią tzw. papirusów magicznych, lamelli, *defixiones* oraz gemm magicznych. Książka zawiera 343 hasła poświęcone poszczególnym istotom demonicznym. W oparciu o szeroki materiał źródłowy poddany opracowaniu ilościowemu (stosowne tabele i wyliczenia znajdują się we wstępie do leksykonu) udowadniam, że demonologia tekstów z Nag Hammadi była tworem oryginalnym, nieopartym na tekstach magii grecko-rzymskiej. Skrótowym podsumowaniem badań przedstawionych w leksykonie jest artykuł w języku polskim „Demonologia jako źródło do badań nad pochodzeniem i przeznaczeniem tekstów i kodeksów z Nag Hammadi” (*U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze* 17 [2019], s. 3–38). Demonologia znana z Nag Hammadi istotnie natomiast rezonowała w późniejszym piśmiennictwie koptyjskim. Relacje pomiędzy „biblioteką” z Nag Hammadi a koptyjskimi tekstami magicznymi analizuję również w innych publikacjach, wykazując, że mamy do czynienia z trwaniem niektórych wątków mitologii gnostyckiej mimo przypadku utworów spekulatywnych („Sethians and their Texts in Christian Egypt in the 4th and 5th Centuries”, *Studi e materiali di storia delle religioni* 86 [2020], s. 99–

116; „Sethian Luminaries in the Texts of Ritual Power and Related Coptic Compositions”, *Gnosis* 8 [2023], s. 102–125).

Teksty mocy rytualne były również przedmiotem mojego osobnego zainteresowania, nie tylko w odniesieniu do literatury z Nag Hammadi. Zająłem się nimi w dwóch artykułach, mających wspólną ramę teoretyczną opartą na trzech filarach o bardzo różnej proveniencji dyscyplinowej: nowej filologii Hugona Lundhauga, koncepcji semioforu Krzysztofa Pomiana i manifeście liberatury Zenona Fajfera („Microtheologies behind the Biblical Amulets: Six Case Studies”, *Journal of Juristic Papyrology* 49 [2019], s. 253–279; „Charakterystyka materialna i teologiczna amuletów biblijnych w późnoantycznym Egipcie”, [w:] *Od zwoju do e-booka. kulturotwórcza rola tekstów religijnych*, red. R. Hołda, P. Plichta, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2022, s. 95–109)⁷. Dużo miejsca poświęcam tekstom magicznym również w ogólniejszym studium o roli religii w sytuacji zagrożenia („Strategie kontaktu z sacrum w sytuacji niepewności i zagrożenia (na podstawie chrześcijańskich źródeł z obszaru późnoantycznego Egiptu)”, [w:] *Człowiek w sytuacji nie tylko z perspektywy psychologa. Studia inspirowane teorią Tadeusza Tomaszewskiego*, red. B. Bokus, E. Kosowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 286–301).

Studia nad manicheizmem egipskim stanowią niewielką część mojej pracy, niemniej bez manichejczyków nie sposób zrozumieć krajobrazu religijnego późnoantycznego Egiptu. Opracowałem całościowo zagadnienie monastycyzmu manichejskiego w Egipcie ze szczególnym uwzględnieniem wówczas niedawno opublikowanych listów manichejskich z oazy Dachla („Monastycyzm manichejski w Egipcie”, *U schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze* 15 [2016], s. 41–60). Przełożyłem na język polski i skomentowałem również fundamentalny dla pobożności manichejskiej tekst greckiej *Modlitwy do emanacji* znaleziony także w oazie Dachla („Modlitwa do emanacji, czyli manichejska modlitwa codzienna z Kellis (P.KellisGr. 98)”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 53 [2020], s. 36–48).

Z komentowanych przekładów składa się natomiast cały mój jak dotąd publikowany dorobek poświęcony badaniom kultu św. Menasa w Abu Mina – najważniejszym sanktuarium pielgrzymkowym wschodniego Śródziemnomorza w późnym antyku. Przekład greckiego *Męczeństwa św. Menasa* pozostaje jedynym tłumaczeniem tego utworu na jakikolwiek język nowożytny (towarzyszący mu przekład koptyjskiego męczeństwa ma tłumaczenie na angielski)

⁷ Zawartość tych artykułów w pewnej mierze się pokrywa, choć studia przypadków są częściowo różne, a kontekst polski jest w tekście anglojęzycznym mocno ograniczony. Mimo że tekst w języku polskim złożony został wcześniej, to ukazał się po artykule w *Journal of Juristic Papyrology*. Stąd ten ostatni pełniej prezentuje możliwości metody badawczej, jak również korzysta z większej liczby źródeł.

(„Greckie i koptyjskie *Męczeństwo św. Menasa*: wstęp i przekład z komentarzem”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 51 [2018], s. 361–375). Przekłady dwóch kolekcji cudów św. Menasa jako jedyne w światowej literaturze zbierają w jednym miejscu wszystkie rozproszone edycje poszczególnych cudów i podają je czytelnikowi z komentarzem („*Cuda św. Menasa* według rękopisu IFAO copte inv. 315–322 (Coptic Literary Manuscript ID 1770; Clavis Coptica 398)”, *Vox Patrum* 79 [2021], s. 523–540; „*Cuda św. Menasa* według rękopisu Pierpont Morgan Library M.590 (Coptic Literary Manuscript ID 221; Clavis Coptica 398)”, *Vox Patrum* 80 [2021], s. 395–418). Tematyka związana z kultem tego świętego znajduje się obecnie w centrum moich zainteresowań badawczych, co widać po tematach moich wystąpień konferencyjnych i pracach prowadzonego przeze mnie zespołu w ramach grantu NCNC OPUS. Podczas stażu badawczego odwiedziłem również związane z kultem św. Menasa stanowiska archeologiczne w Marei/Filoksenite i Abu Mina (szczegóły niżej).

Nie mam złudzeń, że moje prace poświęcone Egiptowi późnoantycznemu będzie czytał ktokolwiek poza wąskim gronem specjalistów (to ważne, ale dla mnie niewystarczające). W tym miejscu chcę więc podkreślić, że mój warsztat zawodowego historyka służy również społeczności lokalnej. Opracowałem dwie monografie dotyczące historii mojej rodzinnej dzielnicy Bogucice (*Historia parafii i kościoła św. Szczepana w Katowicach-Bogucicach*, Parafia św. Szczepana w Katowicach-Bogucicach, Katowice 2014; *Rolnictwo i rolnicy w Bogucicach ze szczególnym uwzględnieniem rodziny Nyców*, Muzeum „Górnośląski Park Etnograficzny w Chorzowie”, Chorzów 2017), jak również kilka przyczynków do dziejów Katowic (pełna lista w wykazie publikacji). Wszystkie one opierają się na nowym materiale źródłowym (w przeważającej części niepublikowane archiwalia od XVII do XX w.) i uzupełniają historię miasta. Choć nie są one tematycznie związane z głównym dziełem, bez wątpienia są to najszerzej czytane i komentowane moje teksty (choć cytowań nie widać w międzynarodowych bazach), odbierane z zainteresowaniem i życzliwością nie tylko przez badaczy historii lokalnej, lecz także przez moich katowickich rodaków.

5. Informacja o wykazywaniu się istotną aktywnością naukową albo artystyczną realizowaną w więcej niż jednej uczelni, instytucji naukowej lub instytucji kultury, w szczególności zagranicznej.

Badania nad późnym antykiem wymagają od samego początku współpracy z innymi badaczami, wymiany poglądów, dyskusji nad lekturami, współpracy w zespołach projektowych. Od wielu lat współpracę taką prowadzę, również na poziomie

międzynarodowym, sam antyk jest bowiem wspólnym dziedzictwem całej kultury śródziemnomorskiej i euroatlantyckiej. Kooperacja tego typu umożliwia krytyczną ocenę własnych pomysłów, a także kumulację wiedzy, która przekracza zdolności i zasoby czasu jednej osoby. Sam oczywiście skorzystałem ogromnie z wysiłku i cierpliwości moich mistrzów, śp. ks. prof. Wincentego Myszora (UŚ), któremu zawdzięczam znajomość koptyjskiego oraz orientację w literaturze niemieckiej, oraz prof. Ewy Wipszyckiej-Bravo (UW), która nauczyła mnie czytać źródła krytycznie oraz wrzuciła mnie w głębokie wody nauki światowej. Z prof. Ewą Wipszycką-Bravo współpracuję stale, co widać w moich publikacjach.

Współpraca z Uniwersytetem Warszawskim znalazła również wyraz w miesięcznym stażu naukowym, który odbyłem w 2021 r. (szczegóły w wykazie osiągnięć). Elementem stażu był pobyt naukowy afiliowany przy projekcie „Czy «Marea» to Marea? Rzymski ośrodek przemysłowy i wielkie miasto bizantyńskie w regionie Mareotis (koło Aleksandrii)” prowadzonym przez prof. Tomasza Derdę. Zapoznałem się z aktualnymi pracami archeologicznymi na stanowisku Marea/Filoksenite, poświęconym w analizowanych przeze mnie źródłach literackich. Efektem stażu będzie publikacja komentowanego przekładu *Enkomionu ku czci św. Menasa*, podstawowego źródła dla poznania historii późnoantycznej Mareotydy.

Moja aktywność w środowisku nauki polskiej przejawia się również w pracy recenzenckiej. Recenzowałem artykuły naukowe dla *U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze* (UW) oraz dla czołowych czasopism Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II: *Vox Patrum*, *Verbum Vitae*, *The Biblical Annals*. Z czasopism zagranicznych jedynie raz sporządziłem recenzję dla *Annali di Storia dell'Esegesi* (kwartalnik Centro Italiano di Studi Superiori sulle Religioni).

Obecnie jestem kierownikiem dwóch zespołów w projektach NCN. Skład obu obejmuje badaczy z różnych uczelni krajowych i zagranicznych. W projekcie SONATA „Ucieleśniona religia świeckich chrześcijan w późnoantycznym Egipcie” współpracuję z doktorantem z Uniwersytetu Warszawskiego, mgr. Adamem Nieuważnym, wyśmienitym arabistą. Znajomość języka arabskiego jest konieczna, by w pełni korzystać ze źródeł egipskich. Sam znam ten język jedynie w stopniu rudymenarnym, wraz z Adamem jesteśmy zaś w stanie stworzyć syntezę obejmującą źródła greckie, koptyjskie i arabskie – nie zamykając się w sztucznych granicach naszych indywidualnych kompetencji językowych.

Prawdziwie kompletny zespół udało mi się natomiast stworzyć w projekcie OPUS „Poprzez stulecia, kultury i języki – *Cuda św. Menasa* jako źródło historyczne, utwór literacki i tekst liturgiczny”. W ramach tego zespołu badamy niezwykle skomplikowany kompleks

źródeł późnoantycznych, opracowując edycje źródłowe, komentarze i studia interpretacyjne. W skład zespołu wchodzi dr Julia Doroszevska (Uniwersytet Warszawski) i dr Filip Doroszewski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), którzy odpowiadają za teksty zachowane w języku greckim, dr hab. Jan Stradomski (Uniwersytet Jagielloński) – teksty cerkiewnosłowiańskie, dr Rafał Zarzeczny (Pontificio Instituto Orientale, Rzym) – teksty w językach ge'ez i amharskim, dr Agata Deptuła (Uniwersytet Warszawski) – teksty w języku staronubijskim, dr Nikoloz Aleksidze (Free University of Tbilisi) – teksty w języku starogruzińskim, oraz mgr lic. kan. Mirosław Cichoń (Pontificio Instituto Orientale, Rzym) – teksty w języku staroormiańskim. Przy tworzeniu tego zespołu towarzyszyło mi przekonanie, że tylko objęcie całej chrześcijańskiej ekumeny umożliwi pełne zrozumienie wędrówek i przemian zespołu tekstów hagiograficznych o egipskiej proveniencji.

Współpracę z koleżankami i kolegami z kraju i zagranicy widać w moich tekstach, w których wyrażam im imiennie wdzięczność za różnorodną pomoc i radę. Moje publikacje zyskały pewien rezonans w nauce światowej (mniejszy niż bym chciał, ale po angielsku publikuję dopiero od kilku lat). Znajdują się w bibliografiach najważniejszych projektów naukowych, niekiedy jako najnowsze lub wręcz jedyne rekordy bibliograficzne. Chodzi o takie bazy jak Trismegistos⁸, Archaeological Atlas of Coptic Literature (Sapienza Università di Roma)⁹ i Kyprianos Database of Ancient Ritual Texts (Julius-Maximilians-Universität Würzburg)¹⁰. Duża część moich publikacji powstała w języku angielskim, część zaś została wydana w rozpoznawalnych wydawnictwach o dobrej dystrybucji (Peeters, Mohr Siebeck, Walter de Gruyter, Routledge, Brill), co zapewnia wszystkim zainteresowanym badaczom łatwy dostęp do nich. Większość moich prac oraz materiałów z wystąpień konferencyjnych udostępniam też on-line (o ile pozwalają mi na to umowy licencyjne) w serwisie Academia.edu¹¹ i ResearchGate¹².

Swoje pomysły prezentuję i testuję podczas konferencji naukowych, w ostatnich latach często międzynarodowych (pełna lista w wykazie osiągnięć), w tym na znaczących kongresach jak International Conference on Patristics Studies (Oxford), International Medieval Congress (Leeds), International Congress of Coptic Studies (Bruksela) i Conference of the European

⁸ https://www-1trismegistos-1org-1j693w6x216d9.han.bg.us.edu.pl/index_disambiguation.php?searchterm=Piwowarczyk (dostęp wymaga subskrypcji).

⁹ <https://atlas.paths-erc.eu/manuscripts/6293> (pozycja: „bibliography”).

¹⁰ https://www.coptic-magic.phil.uni-wuerzburg.de/?sfid=11222&sf_s=Piwowarczyk&sfm_date_copy_earliest=-400+1940 (lista dotyczy konkretnych rękopisów, po wejściu na stronę rękopisu należy zajrzeć do bibliografii).

¹¹ <https://serialycz.academia.edu/Przemys%C5%82awPiwowarczyk>

¹² <https://www.researchgate.net/profile/Przemyslaw-Piwowarczyk>

Association for the Study of Religions (różne miejsca). Sam organizowałem w 2022 r. na Uniwersytecie Śląskim międzynarodowe warsztaty poświęcone cudom św. Menasa z udziałem licznych gości z zagranicy¹³, a w styczniu 2023 r. na moje zaproszenie przebywała w Uniwersytecie Śląskim z wykładem gościnnym Ágnes T. Mihálykó, znawczyni papirusów liturgicznych i historii liturgii egipskiej¹⁴.

6. Informacja o osiągnięciach dydaktycznych, organizacyjnych oraz popularyzujących naukę lub sztukę.

Działalność popularyzatorska

Moja działalność popularyzatorska i społeczna wiąże się przede wszystkim z historią lokalną Katowic, z którymi jestem związany od dzieciństwa, w szczególności zaś z dzielnicą Bogucice, w której spędziłem ponad 30 lat życia. Byłem zaangażowany w liczne projekty historyczne prowadzone przez Miejski Dom Kultury Bogucice-Zawodzie, gdzie regularnie gościłem z wykładami historycznymi na spotkaniach „Koła miłośników historii Bogucic” (24 IX 2015, 12 XI 2015, 26 X 2017, 27 IX 2018, 25 X 2018, 9 VI 2020) oraz przy innych okazjach. Dla MDK przygotowałem również dwie ścieżki zwiedzania po Bogucicach oraz opracowałem merytorycznie treść dwóch wideoprzewodników (2022)¹⁵, a także konsultowałem merytorycznie publikację *Bogucickie opowieści* (2019); prowadziłem ponadto warsztaty w szkołach (9 X 2020 – 11 XI 2020), jak również otwarte spacer historyczne (26 IV 2019, 31 V 2019). Współpracowałem też z Instytucją Kultury im. K. Bochenek „Katowice – Miasto Ogrodów” (17 X 2017, 1 XII 2017; prelekcje i spacer historyczne) oraz z Teatrem Lalki i Aktora Ateneum (2019; konsultacja merytoryczna spektaklu o Bogucicach, spacer historyczny dla młodzieży biorącej udział w spektaklu). W mniejszym stopniu popularyzowałem wiedzę o starożytności. Przeprowadziłem dwa wykłady dla Uniwersytetu III Wieku w Czerwionce-Leszczynach (29 V 2019, 24 II 2020) oraz prowadziłem wykład w X LO w Katowicach (20 VI 2017).

¹³ <https://us.edu.pl/wydzial/wh/event/miedzynarodowe-warsztaty-poswiecone-cudom-sw-menasa/> (szczegóły w wykazie osiągnięć).

¹⁴ <https://us.edu.pl/wydzial/wh/event/the-eucharist-in-late-antique-egypt-wyklad-goscinnie-agnes-t-mihalyko/>

¹⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=8X0qz5F1qeg>; <https://www.youtube.com/watch?v=9Zcavn9gQC8>

Działalność dydaktyczna

Od momentu zatrudnienia w Uniwersytecie Śląskim prowadzę zajęcia kursowe na kierunkach filologia klasyczna i mediteranistyka z historii starożytnego Bliskiego Wschodu (ćwiczenia, tylko na mediteranistyce) oraz z historii starożytnej Grecji (wykład) i historii starożytnego Rzymu (wykład). Do tego prowadziłem w różnych okresach kursy z mitologii starożytnej, religii Greków i Rzymian, historii widowisk, historii sportu (całkiem sporo sam się nauczyłem), historii podróży, jak również przedmioty propedeutyczne (oparte na autorskich sylabusach): wprowadzenie do uniwersytetu i wprowadzenie do mediteranistyki.

Działalność organizacyjna

W latach 2016–2019 pełniłem funkcję pełnomocnika dziekana Wydziału Filologicznego ds. jakości kształcenia i wiceprzewodniczącego wydziałowego zespołu ds. jakości kształcenia. W roku akademickim 2019/2020 byłem pełnomocnikiem dziekana Wydziału Humanistycznego ds. studenckich, jak również członkiem kolegium ekspertów ds. wdrożenia na Wydziale Filologicznym zmian wynikających z ustawy o szkolnictwie wyższym oraz nowego statutu UŚ. W 2019 r. byłem przedstawicielem Wydziału Humanistycznego w Uczelnianej Komisji Wyborczej. Jestem członkiem rady naukowej Instytutu Historii (od 2022) oraz rady dydaktycznej kierunków studiów filologia klasyczna i mediteranistyka (od 2019).

.....
(podpis wnioskodawcy)