

Piotrkowskie Zeszyty Historyczne



WYDAWNICTWO



IHiSM

FILIA W PIOTRKOWIE TRYBUNALSKIM

UNIwersytet JANA KOCHANOWSKIEGO W KIELCACH

Piotrkowskie
Zeszyty
Historyczne
t. 21 (2020), z. 3

Piotrków Trybunalski 2020

Wydawca

Wydawnictwo IHiSM
Piotrkowskie Bractwo Akademickie im. Zygmunta I Starego

Redakcja

Janusz R. Budziński (redaktor naczelny), Jacek Bonarek (zastępca redaktora naczelnego), Aleksander Bołdyrew, Arunas Bubnys, Błażej Cecota (sekretarz), Patrycja Jakóbczyk-Adamczyk, Rafał Jaworski, Łukasz Politański (sekretarz), Lidia Pacan-Bonarek (sekretarz językowy – teksty polskie), Maria S. Pawłowa (MGIMO, sekretarz językowy – teksty rosyjskie), Karol Kowalczyk (native speaker, sekretarz językowy – teksty angielskie)

Adres redakcji

ul. J. Słowackiego 116, 97-300 Piotrków Trybunalski (pok. 115)
e-mail: redakcjapzh@interia.pl

Rada Naukowa

Eriks Jekabsons (Uniwersytet Łotewski), Maciej Kokoszko (Uniwersytet Łódzki), Igor Lukes (Boston University), Gennadij F. Matveev (Państwowy Uniwersytet Moskiewski im. M. Łomonosowa), Marzena Matla (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), Stephen C. McKelvey (Kennesaw State University), Edward A. Mierzwa (profesor emeritus UJK), Edward Jan Nalepa (Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach Filia w Piotrkowie Trybunalskim), Franciszek Nowiński (profesor emeritus UG), Edward Opaliński (Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach Filia w Piotrkowie Trybunalskim), Abraham Barrero Ortega (Universidad de Sevilla), Sławomir Sprawski (Uniwersytet Jagielloński), Maciej Salamon (profesor emeritus UJ/UP JP II)

Recenzenci

Aneta Bołdyrew (Uniwersytet Łódzki), Jarosław Dudek (Uniwersytet Zielonogórski), Marek Ferenc (Uniwersytet Jagielloński), Maciej Franz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), Witold Jarno (Uniwersytet Łódzki), Mirosław J. Leszka (Uniwersytet Łódzki), Marta Sikorska-Kowalska (Uniwersytet Łódzki), Maciej Salamon (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II), Przemysław Waigertner (Uniwersytet Łódzki)

© Copyright by Autorzy

Projekt okładki, DTP Aleksander Bołdyrew

ISSN 2081-26-63
e-ISSN: 2449-738X

Spis treści

ARTYKUŁY

Mirosław J. Leszka

On Leontius' Origin and Career up until the Year 481/482 9

Tomasz Pelech

Kult św. Mamasa i jego transmisja (od późnego antyku do ok. XIV w.). . . 27

Дарья А. Короткова

Немирное перемирие. Вооруженные конфликты на последнем этапе советско-польских мирных переговоров в октябре 1920 – марте 1921 гг. 57

Antoni Maziarz

Posługa kapelana w więzieniu świętokrzyskim w pierwszych latach Dru-giej Rzeczypospolitej 71

Magdalena Przysiężna-Pizarska

Badania archeologiczne na Ukrainie nad Dunajem w miejscowości Kar-tal/Orłówka 97

ARTYKUŁY RECENZYJNE, RECENZJE

Danuta Syrwid, *Piotrkowskie Towarzystwo Dobroczynności dla Chrześcijań w latach 1885-1914*, Piotrków Trybunalski 2019 (**Daniel Warzocha**) 119

Helena Koćmil, Wiesław Kaczmarek, *Życie jest piękne*, [Piotrków Trybunalski] 2019 (**Daniel Warzocha**) 125

Andrzej Szymański, *„Ludowa” władza - nieludzki reżim. Opolanie pomiędzy sprzeciwem a współpracą (szkice historyczno-prawne)*, Opole 2019 (**Marta Baranowska, Paweł Fiktus**) 129

SPRAWOZDANIA**Bartosz Koblenzer**

Sprawozdanie z konferencji studenckich 2020 roku: III Ogólnopolskiej studencko-doktoranckiej konferencji naukowej „Kobieta na przestrzeni dziejów” (23 kwietnia 2020 r.) XVII Ogólnopolskiej konferencji studencko-doktoranckiej „Człowiek a historia” (21-22 maja 2020 r.) 137

ARTYKUŁY

Mirosław J. Leszka <https://orcid.org/0000-0003-2643-4520>

Uniwersytet Łódzki

e-mail: miroslaw.leszka@uni.lodz.pl

On Leontius' Origin and Career up until the Year 481/482*

O pochodzeniu Leoncjusza i jego karierze do roku 482

Abstract

This article discusses the usurper Leontius' origin and career up until the year of 481/482. He was most likely born in a family belonging to the circles of provincial aristocracy, which enabled him to receive a good education. As for his ethnicity, contrary to a rather popular scholarly opinion that he was from Isauria, he might just as well have come from Syria (as Theophanes points out directly). Regarding his position as magister *militum per Thracias*, it seems that he could have held it in the years 478–482 (there is no certainty that he exercised this function in 484). He probably had known Illus before 481/482.

Abstrakt

Artykuł poświęcony jest pochodzeniu i karierze Leoncjusza (do roku 481/482). Urodził się on zapewne w rodzinie należącej do kręgów prowincjonalnej arystokracji, co umożliwiło mu odebranie dobrego wykształcenia. Co do pochodzenia etnicznego, to wbrew dość powszechnej w nauce opinii, że pochodził z Izaurii, trzeba wskazać, że równie dobrze można uznać, że wywodził się z Syrii (o czym bezpośrednio mówi Teofanes). Co do pełnienia przez niego

* The research project financed by the National Science Centre, Poland. Decision number: DEC-2018/31/B/HS3/03038.

stanowiska magister *militum per Thracias*, to wydaje się, że mógł je sprawować w latach 478–482 (nie ma pewności, że był nim w 484 r.). Najpewniej znał się z Illusem jeszcze przed 481/482 r.

Keywords: Leontius, Illus, emperor Zeno (474–491), usurpations in Byzantium

Słowa kluczowe: Leoncjusz, Illus, cesarz Zenon (475–491), uzurpacje w Bizancjum

The emperor Zeno, an Isaurian by origin, had to face usurpers who wanted to deprive him of his power several times during his 17-year long reign¹. One of such attempts, in fact – the last one, was the rebellion of Illus, a long-

¹ At the very beginning of his reign (for more on the topic, see: R. Kosiński, *The Emperor Zeno. Religion and Politics*, Cracow 2010; P. Crawford, *Roman Emperor Zeno: The Perils of Power Politics in Fifth-century Constantinople*, Yorkshire–Philadelphia 2019) in January of 475 Zeno had to face the usurpation of Basiliscus, the uncle of his wife Ariadne, who was supported by Verina, the emperor's mother-in-law, and the generals Armatus (likely Basiliscus' nephew), Illus with his brother Trocundes and Theodoric Strabo, the leader of the Goths. Zeno had to flee from Constantinople, to which he returned in August of 476, deposing Basiliscus from the throne. On the usurper's career and his fate, see e.g.: E.W. Brooks, *The Emperor Zeno and the Isaurians*, "English Historical Review" 1893, vol. 8, p. 216–218; J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. II, A.D. 395–527, Cambridge 1980, p. 212–214 (s.v. *Fl. Basiliscus* 2), further: *PLRE* II); M. Salamon, *Basiliscus cum Romanis suis*, [in:] *Studia Moesiaca*, ed. L. Mrozwicz, K. Iłski, Poznań 1994, p. 179–196; M.J. Leszka, *Empress-Widow Verina's Political Activity during the Reign of Emperor Zeno*, [in:] *Mélanges d'histoire byzantine offerts à Oktawiusz Jurewicz à l'occasion de son soixante-dixième Anniversaire*, ed. W. Ceran, Łódź 1998, p. 128–133; J. Prostko-Prostyński, *Basiliskos: Ein in Rom anerkannter Usurpator*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 2000, Bd. 133, p. 259–263; K. Feld, *Barbarische Bürger. Die Isaurier und das Römische Reich*, Berlin 2005, p. 241–260; M.J. Leszka, *Illus Izauryjczyk wobec uzurpacji Bazyliskosa*, "Acta Universitatis Lodziensis". Folia Historica 2005, vol. 80, p. 45–49; K. Twardowska, *Cesarzowe bizantyjskie 2 poł. V w. Kobiety i władza*, Kraków 2009, p. 109–124; R. Kosiński, *op. cit.*, p. 79–97; M.J. Leszka, *The role of Empress Verina in the events of 475/476 – revisited*, "Byzantinoslavica" 2017, vol. 75, p. 30–42.

Three years later Marcian rebelled against Zeno, the emperor's brother-in-law, husband of Leontia, Ariadne's sister. It was pacified, among others, thanks to Illus' support. On Marcian and his rebellion: W. Ensslin, *Marcianus* 35, [in:] *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (hereafter: *RE*), Bd. XIV, 2, Stuttgart 1956, kol. 1519; *PLRE* II, p. 717 (*Marcianus* 17); M.J. Leszka *Bunt Marcjana w Konstantynopolu (479)*, [in:] *Z badań nad wczesnobizantyjskim Konstantynopolem*, ed. M.J. Leszka, K. Marinow, A. Kompa, Łódź 2011 ("Acta Universitatis Lodziensis". Folia Historica 87), p. 215–225; Ch. Begass, *Die*

time associate of the emperor, who orchestrated the proclamation of Leontius, whose life up until this event is going to be the subject of my research.

Not much is known of Leontius² life before he joined Illus. We do not know when he was born. It is doubtful that he was a young man at the time of his imperial proclamation, considering also the fact that some time before this event he was also a *magister militum per Thracias*. It can be assumed that he must have been born at the latest in the early 50s (thus, at the beginning of the 80s he would have been more than 30 years old), and probably earlier. We have an unclear overview of his origin. John of Antioch claims that Leontius came from Dalisandos³. He does not, however, say where it was located. Neither does he inform of his ethnic origin. Some scholars claim that he meant Dalisandos that lies close to Claudiopolis⁴, and based on that they hypothesise on Leontius' possible Isaurian origin⁵. Theophanes also discusses the subject of Leontius' ethnicity. In his *Chronographia* he first mentions that Leontius was Syrian, then in another passage, he adds that Leontius' home town was Chalkis⁶. This city is located in Syria, however, Theophanes does not bring that specific information up. The fact that Theophanes indicated Syria as the place of Leontius' birth twice seems to be a major point in favour of the Syrian origin of this article's hero. It should also be noted that the name Leontius was quite popular in Syria⁷, however, that does not have to be treated as a significant clue.

Senatsaristokratie des oströmischen Reiches, ca. 457–518. Prosopographische sozialgeschichtliche Untersuchungen, München 2018, p. 185–186, 293–295.

² Basic information on Leontius: W. Ensslin, *Leontius*, [in:] *RE*, Suppl. Bd. VIII, c. 939–941; *PLRE* II, p. 670–671 (s.v. *Leontius* 17); Ch. Begass, *op. cit.*, p. 175–177.

³ *Ioannis Antiocheni Fragmenta quae Supersunt Omnia*, 237.2, rev. S. Mariev, Berolini et Novi Eboraci 2008 (hereafter: John of Antioch).

⁴ F. Hild, H. Hellenkemper, *Kilikien und Isaurien*, Teil 1, Wien 1990 (=Tabula Imperii Byzantini, Bd. 5.1), p. 233–234.

⁵ E.W. Brooks, *op. cit.*, p. 225, n. 101; W. Ensslin, *Leontius...*, kol. 939. The view that Leontius was of Isaurian origin became established in the scholarship. E.g.: J. Kulakovkij, *Istorija Vizantii*, vol. I, London 1973, p. 372; H. Elton, *Illus and the Imperial Aristocracy under Zeno*, "Byzantion" 2000, vol. 70, p. 399; R. Kosiński, *op. cit.*, p. 148; A. Kiel-Freytag, *Betrachtungen zur Usurpation des Illus und des Leontius (484–488 n.Chr.*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 2010, Bd. 174, p. 292.

⁶ Theophanes, *Chronographia*, rev. C. de Boor, AM 5976, Lipsiae 1883, p. 129 (hereafter: Theophanes).

⁷ Ch. Begass, *op. cit.*, p. 176.

As for the arguments against Isaurian origin of Leontius, the reservations of Glanville Downey⁸ are still valid – there can be no certainty that John of Antioch meant Dalisandos in Isauria and not the other town of the same name – we know those existed and the chance of one being located in Syria cannot be excluded. Downey's reasoning indicates a possibility that the passages in the work of John of Antioch do not contradict those of Theophanes'. Even if it were the case, there is still the question why Theophanes clearly writes that Leontius' home town was Chalkis. Thus, if we accepted Theophanes' information on the Syrian origin of Leontius, then why not also agree that he was born in Chalkis and John of Antioch simply made a mistake. There is no reason to make an a priori claim that the sources of John of Antioch were more reliable than those of Theophanes. Consequently, there is also other evidence against the Isaurian origin of Leontius in the chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite, in which it is claimed that Illus did not proclaim himself as an emperor because of his Isaurian origin⁹. It clearly indicates that Leontius was not an Isaurian, or at least, unlike Illus, was not seen as one.

The Slavic translation of the *Chronographia* of John Malalas states that Leontius was a Thracian. However, it is commonly perceived as a mistake, and rightfully so¹⁰.

It is apparent from the above arguments that only Theophanes gives a clear overview on the subject of Leontius' origin; he calls Leontius a Syrian and points to Chalkis as his place of birth. The idea of Isaurian origin of Leontius is

⁸ G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton–New Jersey 1961, p. 494, n. 95.

⁹ *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, 14, transl., notes and introduction F.R. Trombley, J.W. Watt, Liverpool 2000 (hereafter: Pseudo-Joshua the Stylite).

¹⁰ V.M. Istrin, *Hronika Ioanna Malaly v slavjanskom perevode*, Moskva 1994, p. 340 (hereafter: John Malalas (slav.)). This mistake likely resulted from the fact that Leontius was a *magister militum per Thracias* (see eg. *PLRE* II, p. 670). If it was so, then the Slavic translator must have had a more complete version of John Malalas' chronicle, since the known Greek version of the source lacks information of Leontius serving in the said office. On the various manuscripts of the *Chronographia* of John Malalas – P. Janiszewski, *Historiografia późnego antyku (koniec III – połowa VII w.)*, [in:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, vol. III, *Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, ed. E. Wipszycka, Warszawa 1999, p. 173–174.

based only on the name Dalisandos, which was brought up by John of Antioch and is nowadays connected with the Isaurian territories¹¹.

As for the social standing of Leontius, we only have the information from John of Antioch. The historian claims that he came from lower social classes¹². There may be some reservations regarding the above information's credibility when we contrast it with the passage in Theophanes, who claims that Leontius was a well-educated man¹³. This does not necessarily have to undermine what John of Antioch has said, since there are examples known of people who managed to get education, yet could not boast of having an illustrious and rich family. However, if we take into account that John Malalas mentions the name of Leontius' mother – Paulina¹⁴ – the said reservations become validated. Maciej Salamon¹⁵ accurately notices that naming the mother of Leontius may indicate that she was of notable lineage. It would fit well with Theophanes' claims on the good education of this article's hero and the passages in the Slavic translation of Malalas' chronicle, regarding the appearance and character of Leontius (*For Leontius was beautiful, of curly hair, young, just, of fair complexion, boasting a handsome nose and handsome eyes*¹⁶). Naturally these are just clues that cannot completely clarify the subject of Leontius' social origin, however they indicate

¹¹ The idea that both sources are credible and can be accommodated regarding the origin of Leontius cannot be unequivocally rejected. There is a possibility that his family came from Syria and moved to Isauria. However, this is just a speculation unsupported by the sources.

¹² John of Antioch, 237.2.

¹³ Theophanes, AM 5972, p. 128.

¹⁴ *Ioannis Malalae chronographia*, rev. J. Thurn, Berolini et Novi Eboraci 2000, XV, 13 (although, it does not mention the name of the father); hereafter: John Malalas. No other source mentions Paulina as Leontius' mother, however, in general this information is considered reliable. The epigraphic material from the 5th century Isauria provides us with the name Paulina, who was the wife of Zeno the Elder. However, the attempts at linking her, and by extension Zeno as well, with Leontius seem to be too much of a stretch. See Ch. Begass, *op. cit.*, p. 176.

¹⁵ M. Salamon, *Pamprepiusz z Panopolis – pisarz, profesor, polityk, obrońca pogaństwa w Cesarstwie Wschodnim*, [in:] *Studia classica et byzantina. Alexandro Krawczuk oblata*, ed. M. Salamon, Z.J. Kaperka, Kraków 1996, p. 185.

¹⁶ Theophanes, AM 5972, p. 128; John Malalas (slav.), p. 341: Бѣ же Левнѣтїи красенъ коркоравъ власатъ оунъ чѣтъ бѣль добръ носомъ добрыма вчима чтивъ. Likely this description was included in the today unknown version of John Malalas' Chronographia, which was at the Slavic translator's disposal. If it was so, then the description of Leontius – just as the other portraits appearing in Malalas' work – was created on the basis of the ancient science of physiognomy,

what the possibilities are.

It seems that the family of Leontius was Christian and he was brought up in the spirit of this religion. Admittedly, there is no information in the sources that would directly prove that view, however, we know that he was a Christian in his adult life¹⁷.

On the subject of Leontius' career up until his imperial proclamation we know that it was military in character, and his crowning achievement was being granted the office of *magister militum per Thracias*¹⁸. We do not know when he received it. It seems that generally the late 70s and early 80s are to be considered. One *magister militum per Thracias* is known from before that period – a certain Heraclius who served in this office in 474 and was killed by the Goths¹⁹. The sources also mention another *magister militum per Thracias* in 478, however, without mentioning the name, yet this person certainly cannot be equated with Leontius²⁰. Because of that, Leontius could be selected for this office by emperor Zeno in 478 at the earliest. It is not obvious whether he was still in office in 484, as it is often assumed²¹. Theophanes, who is the sole source on Leontius' service as the high commander of Thrace includes all that he knew, or considered important, practically in one sentence. The only conclusion from this sentence is that at some point in his life Leontius was in fact the *magister*

according to which the appearance of the man mirrored his character. On this subject, see: M. Kokoszko, *Descriptions of Personal Appearance in John Malalas' Chronicle*, Łódź 1998.

¹⁷ Leontius' Christianity is best evidenced by the opinion on his piety that was exclaimed by the empress Verina, who called him εὐσεβέστατος – most pious John Malalas, XV, 13; Theophanes, AM 5974, p. 129. Aside from the fact that this was a piece of propaganda which was aimed against emperor Zeno, it is undisputable that Leontius was a Christian. Cf. also *The Chronicle of John, bishop of Nikiu*, 88, 81, transl. R.H. Charles, Oxford 1916, p. 119 (*Christian Godloving man*); see also John of Antioch, 237.6.

¹⁸ Theophanes, AM 5972, p. 128. The reservations of E.W. Brooks (*op. cit.*, p. 226), regarding whether Leontius served in that office are not well reasoned. The author claims that Theophanes made a mistake, since information of it is lacking in the primary source, in his view, for the said subject – the *Chronographia* of John Malalas. We cannot be certain of – on that see note 11.

¹⁹ *PLRE* II, p. 542 (s.v. *Heraclius 4*). It is notable that we know, with no significant gaps, the *magistri militum per Thracias* since 464.

²⁰ Malchus, *Testimonia*, 15–16, [in:] *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, ed. R.C. Blockley, vol. II, Liverpool 1983. Cf. *PLRE* II, p. 1223 (s.v. *Anonymus 21*).

²¹ *PLRE* II, p. 670; cf. notes of Maciej Salamon – *Pamprepiusz...*, p. 183, n. 95.

militum per Thracias. It should be noted that the information on Leontius in Theophanes does not appear in the context of the events of 484, but rather that of Illus leaving Constantinople, which is dated to 481/482. We do not know who the direct successor of Leontius in the office was. The next *magister militum per Thracias* that is evidenced by the sources is a certain Julian, from the early reign of Anastasius²².

Returning to the subject of Leontius' career, it should be noted that he was awarded with the title of *patricius*²³, likely for his military achievements, about which, however, we know nothing concrete. Possibly, if we consider the passage in Theodor Lector as credible, also a (honorary) consul²⁴. Also in this instance we do not know when this happened. If we connected the above with him serving as the master of arms in Thrace then it must have been during the reign of Zeno.

Finally, I shall bring to some attention the supposed relationship between Leontius and Illus, before the former was dragged into the conflict between the latter and emperor Zeno²⁵. It caused a dramatic turn of events in Leontius' seemingly well developing career. It appears Leontius and Illus must have known each other earlier. There is, admittedly, no mention of that in the sources, however, it would be unlikely for a *magister officiorum*, at a time a person next only to the emperor, and a *magister militum* and *patricius* would not have

²² *PLRE* II, p. 639 (s.v. *Iulianus 15*). Julian is known only from the passage in the *Chronicle* of Marcellinus Comes (*The Chronicle of Marcellinus*. a. 493, A Translation and Commentary (with a reproduction of Mommsen' edition of the text) B. Croke, Sydney 1995. The author mentions his death in combat with the Scythians. Likely, under this ethnonym he meant Bulgars. The passage leads to believe that Julian served in the office for some time. However, it cannot be proven that he was a direct successor of Leontius.

²³ John Malalas, XV, 13; John Malalas (slav.), p. 341; Theophanes, AM 5972, 5973.

²⁴ Theodoros Anagnostes, *Kirchengeschichte, Epitome*, 437, hrsg. G.C. Hansen, Berlin 1995. No other source mentions that. The name of Leontius does not appear on the consular lists – cf. S.R. Bagnall, A. Cameron, R.S. Schwartz, A. Klaas Worp, *Consuls of the Later Roman Empire*, Atlanta 1987, p. 714.

²⁵ On the relationship between the emperor Zeno and Illus, his associate and kinsman, e.g.: – E.W. Brooks, *op. cit.*, p. 216sq; H. Elton, *op. cit.*, p. 398sq; M.J. Leszka, *Kilka uwag na temat losów Illusa Izauryjczyka w latach 479–484*, "Meander" 2007, R. 40, b. 1–2, p. 99sq; R. Kosiński, *op. cit.*, p. 99sq.

an opportunity to meet, and maybe develop some relations²⁶. This would explain Leontius' willingness to support Illus in his rebellion against Zeno and to receive the imperial purple. Leontius and Illus must have had at least basic mutual trust, which would be rather difficult if they had had no prior contact.

To conclude this short article, it should be noted that Leontius was probably born into the family that belonged to provincial aristocracy, which enabled him to get good education. His ethnic origin, despite the common view in the scholarship that he was an Isaurian, it can just as well be assumed that he came from Syria (which is directly indicated by Theophanes). Leontius' service as a *magister militum per Thracias* seems to have occurred in the years 478–482 (and there can be no certainty if he was still in office in 484).

Translated by Łukasz Pigoński

References

Bagnall S.R., Cameron A., Schwartz R.S., Worp Klaas A., *Consuls of the Later Roman Empire*, Atlanta 1987.

Begass Ch., *Die Senatsaristokratie des oströmischen Reiches, ca. 457–518. Prosopographische sozialgeschichtliche Untersuchungen*, München 2018.

Brooks E.W., *The Emperor Zeno and the Isaurians*, "English Historical Review" 1893, vol. 8, p. 209–238.

Burgess W.D., *Isaurian Factions in the Reign of Zeno the Isaurian*, "Latomus" 1992, vol. 51, p. 874–880.

Crawford P., *Roman Emperor Zeno: The Perils of Power Politics in Fifth-century Constantinople*, Yorkshire–Philadelphia 2019.

Downey G., *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton–New Jersey 1961.

Elton H., *Illus and the Imperial Aristocracy under Zeno*, "Byzantion" 2000, t. 70, p. 393–407.

Ensslin W., *Leontius*, [in:] *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. Bd. VIII, Stuttgart 1948, k. 939–941.

²⁶ See also: M. Salamon, *Pamprepiusz...*, p. 183, n. 95. I disregard here the origin of Leontius. Even if he came, same as Illus, from Isauria, it would not have to be a basis for good mutual relations. Cf. W.D. Burgess, *Isaurian Factions in the Reign of Zeno the Isaurian*, "Latomus" 1992, vol. 51, p. 874–880.

Ensslin W., *Marcianus* 35, [in:] *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. XIV, 2, Stuttgart 1956, kol. 1519.

Feld K., *Barbarische Bürger. Die Isaurier und das Römische Reich*, Berlin 2005.

Hild F., Hellenkemper H., *Kilikien und Isaurien*, Wien 1990 (*Tabula Imperii Byzantini* 5.1).

Istrin V.M., *Hronika Ioanna Malaly v slavjanskom perevode*, Moskva 1994.

Ioannis Antiocheni Fragmenta quae Supersunt Omnia, rev. S. Mariev, Berolini et Novi Eboraci 2008.

Ioannis Malalae chronographia, rev. J. Thurn, Berolini et Novi Eboraci 2000.

Janiszewski P., *Historiografia późnego antyku (koniec III – połowa VII w.)*, [in:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, vol. III, *Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, ed. E. Wipszycka, Warszawa 1999, p. 7–220.

Kiel-Freytag A., *Betrachtungen zur Usurpation des Illus und des Leontius (484–488 n. Chr.)*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 2010, Bd. 174, p. 291–301.

Kokoszko M., *Descriptions of Personal Appearance in John Malalas' Chronicle*, Łódź 1998.

Kosiński R., *The Emperor Zeno. Religion and Politics*, Cracow 2010.

Kulakovkij J., *Istorija Vizantii*, vol. I, London 1973.

Leszka M.J., *Bunt Marcjana w Konstantynopolu (479)*, [in:] *Z badań nad wczesnobizantyńskim Konstantynopolem*, ed. M.J. Leszka, K. Marinow, A. Kompa, Łódź 2011 ("Acta Universitatis Lodziensis". Folia Historica" 87), p. 215–225.

Leszka M.J., *Empress-Widow Verina's Political Activity during the Reign of Emperor Zeno*, [in:] *Mélanges d'histoire byzantine offerts à Oktawiusz Jurewicz à l'occasion de son soixante-dixième Anniversaire*, ed. W. Ceran, Łódź 1998, p. 128–136.

Leszka M.J., *Illus Izauryjczyk wobec uzurpacji Bazyliskosa*, "Acta Universitatis Lodziensis". Folia Historica 2005, vol. 80, p. 45–53.

Leszka M.J., *Kilka uwag na temat losów Illusa Izauryjczyka w latach 479–484*, "Meander" 2007, R. 40, b. 1–2, p. 99–107.

Leszka M.J., *The role of Empress Verina in the events of 475/476 – revisited*, "Byzantinoslavica" 2017, vol. 75, p. 30–42.

Malchus, *Testimonia*, [in:] *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, ed. R.C. Blockley, vol. II, Liverpool 1983.

Martindale J.R., *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. II, A.D. 395–527, Cambridge 1980.

Prostko-Prostyński J., *Basiliskos: Ein in Rom anerkannter Usurpator*, “Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 2000, Bd. 133, p. 259–263.

Salamon M., *Basiliscus cum Romanis suis*, [in:] *Studia Moesiaca*, ed. L. Mrozewicz, K. Iłski, Poznań 1994, p. 179–196.

Salamon M., *Pamprepiusz z Panopolis – pisarz, profesor, polityk, obrońca pogaństwa w Cesarstwie Wschodnim*, [in:] *Studia classica et byzantina. Alexandro Krawczuk oblata*, ed. M. Salamon, Z.J. Kapera, Kraków 1996, p. 163–195.

The Chronicle of John, bishop of Nikiu, transl. R.H. Charles, Oxford 1916.

The Chronicle of Marcellinus. A Translation and Commentary (with a reproduction of Mommsen's edition of the text) B. Croke, Sydney 1995.

The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite, transl., notes and introduction F.R. Trombley, J.W. Watt, Liverpool 2000.

Theodoros Anagnostes, *Kirchengeschichte, Epitome*, hrsg. G.C. Hansen, Berlin 1995.

Theophanes, *Chronographia*, rev. C. de Boor, Lipsiae 1883.

Twardowska K., *Cesarzowe bizantyńskie 2 poł. V w. Kobiety i władza*, Kraków 2009.

Tomasz Pełech <https://orcid.org/0000-0002-3722-568X>

Uniwersytet Wrocławski/ Université Clermont-Auvergne

e-mail: tomaszpelech.nysa@gmail.com

Kult św. Mamasa i jego transmisja (od późnego antyku do ok. XIV w.)*

The Saint Mamas' Cult and its Transmission
(from Late Antiquity to ca. the 14th Century)

Abstrakt

Kult świętych odgrywał istotną rolę w pobożności chrześcijan doby średniowiecza. Niektórzy spośród świętych, a w szczególności Apostołowie, byli czczeni niemal w każdym zakątku *Christianitas*. Również kult męczenników był niezwykle istotny od samego początku istnienia religii chrześcijańskiej. W artykule autor analizuje transmisję kultu św. Mamasa, umęczonego według przekazów za panowania Aureliana (270–275), z terenów Cesarstwa Bizantyńskiego na inne ziemie chrześcijańskie, w tym na obszary basenu Morza Śródziemnego oraz Morza Czarnego. Autor wyróżnia dwa główne aspekty tego przekazu. Po pierwsze, kult św. Mamasa został ukazany w szerokiej geograficznej perspektywie, ze szczególnym uwzględnieniem ziem dawnego Królestwa Francji, gdzie obecność czci oddawanej św. Mamasowi wydaje się wyjątkowo widoczna. Jest to o tyle istotne, jeśli weźmie się pod uwagę specyfikę centrum kultu

* Za okazaną pomoc i wsparcie chciałbym serdecznie podziękować dr hab. prof. PAN B.M. Stanisłowskiemu (Instytut Archeologii i Etnologii PAN we Wrocławiu), którego uwagi i sugestie w czasie prac w ramach projektu Narodowego Centrum Nauki SONATA BIS 2014/14/E/HS3/00679 (Stambuł/Konstantynopol-Küçükçekmece – port docelowy na szlaku od wargów do Greków) przyczyniły się do powstania niniejszego artykułu. Słowa wdzięczności kieruję również do prof. A.E. Musina (Instytut Historii Kultury Materialnej Rosyjskiej Akademii Nauk (Institut Istorii Materialnoy Kultury RAN) w Sankt Petersburgu) i prof. J.T. Sheparda (University of Cambridge).

w Langres i jego wpływ na dalszą transmisję. Po drugie, autor analizuje przejawy kultu św. Mamasa na terenie Rusi Kijowskiej od czasu pojawienia się imienia tego męczennika w traktatach rusko-bizantyńskich z początku X w. Co istotne dedykowany mu kościół lub klasztor uważa się za ostatni etap szlaku handlowego „od Waregów do Greków”. W artykule poruszone zostały przyczyny szerokiego rozpowszechnienia się kultu św. Mamasa, wskazując na patronat cesarski, królewski lub lokalnych elit możnowładczych jako główny czynnik stymulujący transmisję. W artykule wskazano również na w istocie niewielki wpływ tego kultu na proces chrystianizacji Rusi Kijowskiej, regionu związanego z „Byzantine Commonwealth”.

Abstract

The cult of saints played an important role in Christians' medieval piety. Some of the saints and especially the Apostles were venerated in almost every corner of the *Christainitas*. The article examines the case of the transmission of cult of Saint Mamas, martyred according to accounts during the reign of Aurelian (270–275), from the Byzantine Empire to the other lands of the Christendom, including the Mediterranean and the Black Sea Basins. The author distinguishes two main aspects of this transmission. Firstly, the cult of Saint Mamas is shown in the broad geographical perspective with particular emphasis on the lands of the former Kingdom of France, where Saint Mamas' cult seems particularly prominent, and especially considering the specifics of the centre of Mamas' veneration in Langres and its impact on further cult's transmission. Secondly, the author analyses the signs of worship of Saint Mamas on the territory of Kievan Rus' since the name of this holy martyr appeared in the Rus'–Byzantine Treaties from the beginning of the 10th c. What is worth emphasized, the church or monastery venerated to Saint Mamas is considered the final step of the trade route between the Varangians and the Greeks. The article shows the reasons for the extensive spread of the worship of Saint Mamas, indicating the imperial, royal or elite patronage as the main factor in the transmission of the cult. Lastly, the article examines *de facto* a small impact of this cult on the process of Christianization of Kievan Rus', a region connected with the “Byzantine Commonwealth”.

Słowa kluczowe: Św. Mamas, kult świętych, męczennicy wczesnochrześcijańscy, transmisja kultu, Cesarstwo Bizantyńskie

Keywords: Saint Mamas, the cult of saints, the early Christian martyrs, the transmission of cult, The Byzantine Empire

A rtykuł porusza zagadnienie kultu św. Mamasa i jego transmisji z Cesarstwa Bizantyńskiego na inne terytoria. Ślady czci oddawanej wspomnianemu męczennikowi, jak dedykowane mu obiekty sakralne czy przechowywane w nich relikwie, można znaleźć w wielu miejscach chrześcijańskiej ekumeny. Warto więc postawić pytanie o drogi, którymi św. Mamas dotarł w różne zakątki basenów Morza Śródziemnego i Czarnego. W celu uzyskania oglądu badanego zjawiska postawione zostały pytania o to, jakie czynniki zadecydowały o rozpowszechnianiu się wskazanego kultu. Na jakich obszarach cieszył się popularnością od późnego antyku do około XIV w.? Jaką rolę odegrało Bizancjum w procesie rozpowszechniania się kultu dziecka-męczennika?¹ Jaka tradycja hagiograficzna narosła wokół postaci św. Mamasa?

Na wstępie warto zaznaczyć, że kult męczenników, od wczesnego etapu jego istnienia, odgrywał istotną rolę w chrześcijaństwie². Zasadzał się na przekonaniu, że poprzez wstawiennictwo świętych, szczególnie umiłowanych przez Stwórcę z powodu współcierpienia w męczeństwie z Chrystusem, można wyjednać u Boga wszelkie dary, pomoc czy opiekę w różnorodnych potrzebach. Zgodnie z kanonami II Soboru Nicejskiego z 787 r. świętym, uobecnionym zwłaszcza w relikwiach i ikonach, wolno i należy oddawać cześć (Προσκύνηση), natomiast adoracja (Λατρεία) przynależy tylko Bogu jako jedynemu źródłu łaski³. Związane bezpośrednio z kultem relikwie stały się więc wysoce pożądane

¹ O bizantyńskiej polityce misyjnej zob. M. Salamon, *Byzantine Missionary Policy. Did It Exist?* [w:] *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe: Archaeological and Historical Evidence*, red. M. Salamon, M. Wołoszyn, A.E. Musin, Kraków 2012, s. 43–54; idem, *Doktryna i praktyka misyjna Kościoła na Wschodzie w IV-XII wieku*, [w:] *Chryścianizacja „Młodszej Europy”*, red. J. Dobosz et al., Poznań 2016, s. 251–272.

² Ap 6.10; *Martirio di san Policarpo*, red. G. Bosio, [w:] *Corona Patrum Salesiana*. Series greca, t. 14, cz. II, Torino 1956, s. 240–241; literatura na wskazany temat jest przeogromna, zob. np. P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, London 1981; R. Kieckhefer, *Imitators of Christ: Sainthood in the Christian Tradition*, [w:] *Sainthood. Its Manifestation in World Religions*, red. R. Kieckhefer, G.D. Bond, Berkeley-Los Angeles-London 1988, s. 1–42; B. Abou-el-Haj, *The Medieval Cult of Saints. Formations and Transformations*, Cambridge 1994.

³ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2001, s. 338, 16; zob. *Concilium Universale Nicaenum Secundum. Concilium actiones I-III* (Acta Conciliorum Oecumenicorum 2,3,1), red. E. Lambertz, Berlin-New York 2008; K. Parry, *Depicting the Word: Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries*, Leiden 1996; A. Giakalis, *Images of the Divine: The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*, Leiden 2005; M. Chudzikowska-Wołoszyn, *Początki sporów ikonoklastycznych w Bizancjum*, „Studia Elbląskie” 2006, t. 7, s. 79–89.

w świecie chrześcijańskim, a Cesarstwo Bizantyńskie zdawać się mogło ich niewyczerpanym rezerwuarem. W tym kontekście zwraca uwagę Azja Mniejsza, jako swoiste gniazdo wczesnochrześcijańskich świętych, w której wyróżnia się rejon Kapadocji, a zwłaszcza miasto Cezarea⁴. Stąd pochodzili Ojcowie Kościoła; św. Bazyle Wielki, św. Grzegorz z Nyssy czy św. Piotr z Sebasty, ale także dziecko-męczennik – św. Mamas.

I. Święty Mamas – życie i męczeńska śmierć

Na początku rozważań należy przybliżyć postać św. Mamasa, znanego także jako Mammes, Mamant lub Mammet (Μάμας, Μάμαντος). Był on na wpół legendarnym dzieckiem-męczennikiem z III w., którego imię oznacza „karmiony piersią”⁵. Jak zauważył A. Berger, hagiografię dotyczącą św. Mamasa można podzielić na dwie główne tradycje: grecką i łacińską⁶. Według wspomnianego badacza około IV w. miały powstać dwa teksty, tzw. *Stara Pasja* (*Die alte Passion*) i tzw. *Żywoć arystokratyczny* (*Die aristokratische Vita*)⁷. Na ich podstawie około roku 500 powstał tzw. *Żywoć grecki* (*Die griechische Vita*; BHG 1019), który jest najbardziej rozpowszechnionym opisem życia i męczeństwa św. Mamasa⁸. Natomiast w V w. treść *starej pasji* została wykorzystana do stworzenia następnego tekstu, tzw. *Żywotu encyklicznego* (*Die enzyklische Vita*; BHL 5191d), wkrótce przełożonego na język łaciński i obecnego na terytoriach italskich od około lat trzydziestych piątego stulecia⁹. Utwór, znany również jako *Passio Sancti*

⁴ Zob. V.M. Limberis, *Architects of Piety: The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs*, New York-Oxford 2011.

⁵ A. Kazhdan, N. Patterson-Sevcenko, *Mamas*, [w:] *The Oxford Dictionary of Byzantium*, red. A. Kazhdan, New York-Oxford 1991, t. II, s. 1277–1278 (dalej: ODB); A. Marava-Chatzinikolau, *Hagios Mamas*, Athens 1995.

⁶ A. Berger, *Die alten Viten des heiligen Mamas von Kaisareia. Mit einer Edition der Vita*, „Analecta Bollandiana” 2002, t. 120, s. 241–310; zob. *Bibliotheca Hagiographica latina antiquae et mediae aetatis* (Subsidia Hagiographica 6), t. 1–2, Bruxelles 1898–1901, 5192–5199 (dalej: BHL); *Mamas*, [w:] *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Subsidia Hagiographica 8a), t. 2, wyd. F. Halkin, Bruxelles 1957, 1017z–1022 (dalej: BHG); *BHG Novum Auctarium*, (Subsidia Hagiographica 65), wyd. F. Halkin, Bruxelles 1984, 1019–1021.

⁷ W tekście stosuję terminologię A. Bergera, zob. idem, *Die alten Viten des heiligen Mamas von Kaisareia...*, s. 251–270; zob. również *stemma codicum* zaproponowaną przez A. Bergera, *ibidem*, s. 271.

⁸ *Ibidem*, s. 248–251, 261 – 264, 271; zachowało się 18 manuskryptów utworu.

⁹ BHL *Novum Supplementum* (Subsidia Hagiographica 70), wyd. H. Fros, Bruxelles 1986, 5191d–5196a; A. Berger, *Die alten Viten des heiligen Mamas von Kaisareia...*, s. 242;

Mammetis, zachował się na rękopisie z klasztoru w Bobbio (*Codex Turin. Bibl. Naz. F III 16*) i ma charakter encykliki skierowanej do wiernych przez biskupów Euprepiusa, Cratona i Perigenesa¹⁰.

Istnieje wyraźny kontrast pomiędzy grecką a łacińską wersją opisu życia i męczeńskiej śmierci św. Mamasa¹¹. W obu tradycjach pojawiają się m.in. istotne różnice związane z kalendarzem liturgicznym. Według *Passio Sancti Mammetis* kościół poświęcony św. Mamasowi w Cezarei wzniesiono 20 grudnia, a męczennik został tam pochowany 16 sierpnia¹². *Żywot grecki* wskazuje na 13 sierpnia jako datę jego męczeńskiej śmierci¹³. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* wyznacza dzień 2 września jako poświęcony św. Mamasowi¹⁴, podczas gdy *Martyrologium Hieronymianum* 16 lipca¹⁵, a Hraban Maur w swoim *Martyrologium* 17 sierpnia¹⁶.

Według *Żywotu greckiego* (BHG 1019) św. Mamas był synem Teodota i Rufiny, którzy w czasie prześladowań chrześcijan w drugiej połowie III w. ponieśli śmierć w mieście Gangra w Paflagonii. Piętnastoletniego młodzieńca przygarnęła bogata wdowa Ammia. Wkrótce, w czasie panowania cesarza Aureliana (270–275), za wyznawanie wiary chrześcijańskiej Aleksander, namiestnik Cezarei Kapadockiej, uwięził go jako chrześcijanina i skazał na tortury oraz pożarcie przez dzikie zwierzęta. Jednakże św. Mamas oswoił bestie tak, że te nie zrobiły mu żadnej krzywdy¹⁷. Ostatecznie jednak

H. Delehaye, *Passio Sancti Mammetis*, „Analecta Bollandiana” 1940, t. 58, s. 126 (dalej: *Passio Sancti Mammetis*).

¹⁰ *Passio Sancti Mammetis*, s. 128; P. Berger, *Die alten Viten des heiligen Mamas von Kaisareia...*, s. 247.

¹¹ Zestawienie różnic zob. A. Berger, *Die alten Viten des heiligen Mamas von Kaisareia...*, s. 243–246.

¹² *Passio Sancti Mammetis*, s. 141.

¹³ A. Berger, *Die alten Viten des heiligen Mamas von Kaisareia...*, s. 251–252.

¹⁴ *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e Codice Sirmondiano*, wyd. H. Delehaye, Bruxelles 1902, s. 5.

¹⁵ *De Sancto Mamante vel Mammete Martyre*, [w:] *Acta Sanctorum* (Augusti), t. 3, Paris-Rome 1867, s. 426; *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem H. Quentin*, wyd. H. Delehaye, [w:] *Acta Sanctorum* (Novembris), t. 2, Bruxelles 1931.

¹⁶ Rabanus Maurus, *Martyrologium*, PL 110, col. 1163.

¹⁷ Warto wskazać, że symbolem św. Mamasa w ikonografii jest lew, będący popularnym atrybutem świętych (zob. H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (Subsidia Hagiographica 13b), Bruxelles 1966, s. 211). Najprawdopodobniej posiada swoje źródło w Starym Testamencie w opowieści o Danielu (Dan 6.17–26) i podkreśla pobożność, siłę, niewinność czy boską opiekę nad daną postacią. W szerszym kontekście kulturowym można wskazać na przykład lwa jako atrybutu św. Marka Ewangelisty, ponieważ z wielkim naciskiem głosi on

zginął na arenie przebity trójzębem przez gladiatora, a jego duszę anioły natychmiast uniosły do nieba¹⁸.

Inną wizję zdarzeń przekazuje *Żywoć encykliczny*. W tekście nie ma wzmianki o Teodocie i Rufinie jako rodzicach św. Mamasa. Pojawia się natomiast informacja, że był on wychowankiem bliżej nieznanego biskupa Cezarei, Taumazjusza¹⁹. Zmarł, kiedy św. Mamas miał dwanaście lat. Po śmierci biskupa w Cezarei poganie zniszczyli kościół oraz zabili wielu chrześcijan²⁰. Św. Mamasa oszczędzono ze względu na jego młody wiek. Wkrótce sam Bóg przemówił do chłopca, polecając mu, aby ten głosił słowo boże zwierzętom, gdyż one chętniej wysłuchają go niż ludzie²¹. Tak więc św. Mamas opuścił Cezareę i ukrył się w lesie, a pewnego dnia tajemniczy głos wskazał mu miejsce pośród ruin spalonego wcześniej przez pogan kościoła, w którym ukryta była Ewangelia. Często gdy oddawał się pobożnej lekturze, do grotty przychodziły leśne zwierzęta i siadały obok niego. Kiedy władze dowiedziały się, że może on rozmawiać ze zwierzętami, postanowiły go aresztować pod zarzutem uprawiania magii. Aleksander, namiestnik Cezarei, uwięził więc św. Mamasa i rzucił na pożarcie dzikim zwierzętom. Chłopiec jednakże sprawił, że te stały się posłuszne i nie wyrządziły mu żadnej krzyw-

w swojej Ewangelii królewską godność Chrystusa: lew symbolizuje więc zmartwychwstanie Jezusa, który zwyciężył zło i śmierć. Święta Eufemia natomiast została skazana na pożarcie przez lwy w rzymskim amfiteatrze, ale te zamiast ją zabić tylko lizały jej rany (E.A. Castelli, *Asterius of Amasea Ekphrasis on the Holy Martyr Euphemia*, [w:] *Religions of Late Antiquity in Practice*, red. R. Valantasis, New Jersey 2000, s. 464–468). Święty Hieronim również jest przedstawiany z lwem, którego według hagiografii miał oswoić poprzez uleczenie łapy (Pseudo-Sebastian, *Plerosque nimirum*, *Patrologia Latina* 22, wyd. J.P. Migne (dalej: PL), Paris 1845, col. 201–214; D. Salter, *Holy and Noble Beasts: Encounters With Animals in Medieval Literature*, Cambridge 2001, s. 11–24). Podobna relacja ma miejsce w przypadku Świętego Gerasimos z Jordanu (zob. Joannes Moschus, *Vita Abbatis Gerasimi*, [w:] *Pratum Spirituale*, PG 74, col. 172–174). Święty Paweł z Teb, pierwszy pustelnik, a także Święta Maria z Egiptu mieli zostać pochowani po swojej śmierci przez przyjaciół, którym pomagały lwy (M. Kouli, *Life of Saint Mary of Egypt*, [w:] *Holy Women of Byzantium: The Saint's Lives in English Translation*, red. A.-M. Talbot, Washington D.C. 2006, s. 91–92).

¹⁸ BHG, 1017z–1022; BHG *Novum Auctarium*, 1019–1021; A. Berger, *Die alten Viten des heiligen Mamas von Kaisareia...*, s. 244–245; 281–309.

¹⁹ Biskup Taumazjusz miał dokonać cudu, w wyniku którego ochrzcił cesarskiego oficera Klaudiusza oraz więcej niż dwustu spośród jego żołnierzy, którzy przybyli go uwięzić z rozkazu cesarza Aureliana; *Passio Sancti Mammetis*, s. 128–129.

²⁰ *Ibidem*, s. 129–130.

²¹ *Ibidem*, s. 130.

dy. Dopiero po przeżyciu wielu tortur św. Mamas zdecydował się porzucić swoje ziemskie życie i zmarł, oddając się pobożnej modlitwie²².

Pomimo istniejących rozbieżności w obu tradycjach pojawiają się części wspólne. W każdym utworze tożsamy jest miejsce, Cezarea w Kapadocji oraz czas śmierci, czyli prześladowania chrześcijan za panowania Aureliana. Sprecyzowana data męczeństwa pozwala umiejscowić św. Mamasa w szerszym kontekście historii kościelnej²³. Odnosnie do punktów wspólnych należy wskazać na pojawiającą się w hagiografii postać bliżej nieznanego namiestnika cesarskiego, Aleksandra, a także nawiązanie do biblijnego proroka Daniela (6.17–25), przejawiające się w oswojeniu dzikich zwierząt, na których pożarcie został wydany męczennik. Ponadto św. Mamas zawsze jest przedstawiany jako pobożny dwunasto- lub piętnastoletni młodzieniec związany z obszarem przyrody. A. Berger przekonująco wykazał, że oba teksty (BHG 1019 i BHL 5191d) opierają się na tym samym, niezachowanym archetypie, na którym pracowali różni autorzy, poddając go modyfikacjom i przekształceniom, co ostatecznie doprowadziło do powstania znaczących rozbieżności fabularnych²⁴.

II. Rozpowszechnianie się kultu św. Mamasa na ziemiach Cesarstwa Bizantyńskiego

Historia kultu św. Mamasa bez wątpienia rozpoczyna się w Cesarstwie Bizantyńskim. Jego martyrium, znajdujące się w pobliżu Cezarei Kapadockiej, zbudowano około 345 r.²⁵ Tę dość wczesną datę istnienia miejsca szczególnej czci męczennika potwierdza relacja Hermiasza Sozomenosa (ok. 400–450), który wzmiankuje, że młodzi cesarowie, Gallus i Julian (przyszły cesarz Julian Apostata, 361–363), oddawali cześć św. Mamasowi, wzniesli jego świątynię oraz propagowali jego kult²⁶. Teodozjusz, tworzący około 530 r., odwiedził

²² *Ibidem*, s. 138–141.

²³ Zob. R. Suski, *Aurelianus a męczennicy*, „Vox Patrum” 2007, t. 50–51, s. 441–460.

²⁴ Z. Berger, *Die alten Viten des heiligen Mamas von Kaisareia...*, s. 246.

²⁵ G. Bernardakis, *Notes sur la topographie de Césarée de Cappadoce*, „Échos d’Orient” 1908, t. 11, s. 22–27.

²⁶ Sozomène, *Histoire ecclésiastique, t. 3: Livres V–VI* (Sources chrétiennes 495), wyd. J. Bidez, G.C. Hansen, Paris 2005, V, 2, 12–13, s. 90–92 (por. Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, s. 291–292); według tejże relacji Gallus i Julian postanowili wznieść kościół ku czci św. Mamasa, przy czym podzielili się zadaniem tak, że każdy miał zbudować swoją część. Budowa Gallusa przebiegała szybko i bez problemów, natomiast Julian Apostata miał kłopoty ze wzniesieniem murów, które raz po raz się waliły.

wskazane martyrium w czasie swojej pielgrzymki, co świadczy o tym, że było to znane miejsce pobożnych peregrynacji²⁷. Jak twierdzi Niketas z Heraklei, doczesne szczątki świętego znajdowały się w Cezarei Kapadockiej na początku wieku XI²⁸, a arcybiskup Antoni z Nowogrodu wspomina o nich w 1200 r.²⁹ Wydaje się, że jednym z najważniejszych wydarzeń dla rozwoju kultu dziecka-męczennika były kazania dwóch kapadockich Ojców Kościoła: św. Bazylego Wielkiego i św. Grzegorza z Nazjanzu³⁰. Zwłaszcza św. Bazyli, podkreślając w homiliach uzdrawiającą moc św. Mamasa, chciał zwrócić uwagę na istotny aspekt chrześcijańskiej wiary w duchowe wsparcie świętych, mianowicie wyjednywania łaski uzdrowienia, która przemawiała do szerokiej rzeszy wiernych³¹. Jest więc wysoce prawdopodobne, że autorytet Ojców Kościoła mógł w dużym stopniu przyczynić się do rozpowszechnienia kultu św. Mamasa, początkowo na ziemiach Cesarstwa, a następnie w innych częściach *Christianitas*.

Prawdopodobnie w VI w. wiedza o kapadockim męczenniku dotarła do Konstantynopola, gdzie Farasmenes, pełniący urząd *praepositus sacri cubiculi* za Justyniana I (527–565), zbudował kościół pod wezwaniem św. Mamasa w pobliżu bramy Xylokerkos (znanej również jako Brama Belgradzka lub Druga Brama Wojskowa)³². Można również domniemywać, że wśród wielu cennych relikwii (m.in. Krzyża Św. z Apamei), przeniesionych do bizantyńskiej stolicy

²⁷ Theodosius, *De Situ Terrae Sanctae*, [w:] *Itinera hierosolymitana saeculi IIII-VIII*, wyd. P. Geyer, Prag-Wien-Lepizig 1898, s. 144.

²⁸ *Divi Gregorii Nazianzeni cognomento theologi opera omnia...cum doctissimus Nicetae Serronii commentariis...*, wyd. J. de Billy, Paris 1569, s. 546: *divi enim Mamantis corpus Caesariae situm est*.

²⁹ *Kniga Palomnik. Skazanie mest svyatyh vo Tsaregrade Antoniya, Archiepiskopa Novgorodskogo, v 1200 g*, wyd. Ch.M. Loparev, „Pravoslavnyj Palestinskij sbornik” 1899, t. 17, s. 25.

³⁰ S. Basili Magni, *Homilia XXIII, In sanctum martyrem Mamantem*, Patrologia Graeca 31 (dalej: PG), wyd. J.P. Migne, Paris 1885, col. 589–600; S. Gregorii Theologi, *Oratio XLIV, In Novam dominicam*, PG 36, col. 608–622; zob. J. Bernardi, *La Prédication des pères cappadociens*, Paris 1968, s. 251–253.

³¹ S. Basili Magni, *Homilia XXIII, In sanctum martyrem Mamantem...*, col. 589; zob. R. Bartlett, *Why can the dead do such great things?*, Princeton 2013, s. 16.

³² A.-M. Talbot, *Mamas, Monastery of Saint*, [w:] *ODB*, II, s. 1278; *Mamas: Typikon of Athanasios Philanthropenos for the Monastery of St. Mamas in Constantinople*, tłum. A. Bandy, *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, wyd. J. Thomas, A. Constantinides Hero, Washington D.C. 2000 [= *Typikon for the Monastery of St. Mamas*], s. 973.

w 574 r. z Azji Mniejszej i Syrii w związku z zagrożeniem perskim, mogły znajdować się szczątki św. Mamasa, które zostały następnie złożone w poświęconej mu świątyni³³. Gordia, siostra cesarza Maurycjusza (582–602), dokonała renowacji kościoła i prawdopodobnie z jej działalnością należy wiązać powstanie zabudowań klasztornych³⁴. Obiekt w krótkim czasie stał się cesarską nekropolią, gdyż spoczął tam cesarz Maurycjusz (obalony w 602 r. i zgładzony przez Fokasa) oraz jego dzieci i żona Konstantyna³⁵. Nasuwa się zatem pytanie: dlaczego św. Mamas stał się w VI w. obiektem mecenatu osób związanych ściśle z dworem cesarskim? Wydaje się, że odpowiedzi należy poszukiwać w związkach z miejscem pochodzenia kultu, czyli z terytorium Kapadocji. Cesarz Maurycjusz i jego rodzina, w tym oczywiście Gordia, wywodzili się z miasta Arabissus, znajdującego się w rzymskiej prowincji Armenia Secunda, leżącej około 190 km od Cezarei³⁶. Mimo znacznej odległości warto wziąć pod uwagę siłę oddziaływania chrześcijaństwa z Kapadocji na pobliskie terytoria, uwzględniając zwłaszcza rolę Ojców Kościoła, wywodzących się z tego obszaru. Dlatego możliwe jest, że pochodzenie Farasmenesa oraz rodziny cesarskiej zadecydowało o początkowym etapie rozprzestrzenienia się kultu. Przywiązanie ludzi pochodzących z obszaru Azji Mniejszej do św. Mamasa potwierdzają także późniejsze działania Jerzego z Kapadocji, sprawującego urząd mistyka na dworze Manuela I Komnena (1143–1180). Według *Typikonu* Atanazego Filantropena z 1158 r. Jerzy był zainteresowany objęciem funkcji *charistikariosa* w podupadłym klasztorze

³³ Georgius Cedrenus, *Synopsis historiarum*, t. 1, wyd. I Bekker, Bonn 1838, s. 685; zob. A. Berger, *Die alten Viten des heiligen Mamas von Kaisareia...*, s. 253.

³⁴ *Typikon for the Monastery of St. Mamas*, s. 973.

³⁵ *Ioanni Zonarae Epitome historiarum libri XIII-XVIII*, wyd. T. Büttner-Wobst, Bonn 1897, XIV, 14, s. 73; *Synopsis Chronike*, wyd. K. Sathas (Mesaionike Bibliothek 7), Paris 1894, s. 101 [przedruk Athens 1972]; *Patria Konstantinoupoleos – Scriptores originum Constantinopolitanarum*, wyd. Th. Preger, Leipzig 1907, III, 185, s. 274; Nicephoros Kallistos, *Historia Ecclesiastica*, PG 146, XVIII, 41, col. 411–412; Georgius Cedrenus, *Synopsis historiarum*, s. 707–708; *Chronicon Paschale*, t. 1, wyd. L. Dindorf, Bonn 1832, s. 696–697; *Theophanis Chronographia*, t. 1, wyd. C. de Boor, Leipzig 1883, AM 6099, s. 294–295; istnieje epigram ku czci cesarzowej Konstantyny, pochodzący z jej grobu, zob. J. Pargoire, *Les Saint-Mamas de Constantinople*, „IRAİK” [Bulletin de l’Institut Archeologique Russe à Constantinople; Sophia] 1904, t. 9, s. 305–306; zob. także M.J. Leszka, *Konstantyna, żona cesarza Maurycjusza*, „Przegląd Nauk Historycznych” 2002, t. 1, nr 1, s. 21–32.

³⁶ *The Prosopography of the Later Roman Empire, vol. 3, AD 527–641*, red. J. Martindale, A.H.M. Jones, J. Morris, London-New York 1992, s. 855.

św. Mamasa ze względu na przywiązanie do czci oddawanej męczennikowi, pochodzącemu z jego kapadockiej ojczyzny³⁷.

Klasztor św. Mamasa przy Xylokerkos w Konstantynopolu na początku wieku IX zaczął odgrywać pewną rolę w wewnętrznej polityce cesarzy bizantyńskich. Nikefor I Genik (802–811) wykorzystywał go jako miejsce wygnania swoich przeciwników politycznych, czego doświadczył w 809 r. Teodor Studyta, jego wuj Platon oraz brat Józef³⁸. W klasztorze często przebywał Michał III, gdyż w okolicy znajdowały się cesarskie rezydencje i hipodrom, na którym powoził rydwanem³⁹. Tam też ostatni przedstawiciel dynastii amoryjskiej poniósł śmierć z ręki zamachowców w 867 r.⁴⁰ W 922 r. groby Maurycjusza i jego bliskich zostały przeniesione z klasztoru do Myrelaion, zbudowanego przez Romana I Lakapena (920–944), zapewne jako element budowania prestiżu obiektu, wzbogaconego o cesarski pochówek⁴¹. Być może wskazuje to na spadek znaczenia klasztoru przy Xylokerkos na początku X w., który mógł wtedy wydawać się nieodpowiedni, aby przechowywać w nim szczątki dawnej rodziny panującej. Potwierdzają to dalsze losy obiektu. Kiedy w 980 lub 984 r. patriarcha Konstantynopola Mikołaj II (979–991) wyznaczył Szymona Nowego Teologa na przeora, klasztor był już w stanie upadku, a okoliczna ludność wykorzystywała część terenu jako cmentarz. Szymon zarządzał obiektem do 1005 r., a po jego śmierci w 1022 r. stał się przedmiotem niszczącej ekonomicznie praktyki *charistike* i zapewne z tego powodu wkrótce zaczął ponownie popadać w ruinę⁴². Jak zauważa P. Magdalino klasztor przy Xylokerkos dwukrotnie między 1000 a 1150 r. był niejako od nowa fundowany, co świadczyło o jego niestabilności⁴³.

Warto również wspomnieć, że w samej stolicy znajdowało się co najmniej pięć kościołów poświęconych św. Mamasowi⁴⁴, o czym wspominają również tu-

³⁷ *Typikon for the Monastery of St. Mamas*, s. 974.

³⁸ *Laudatio sancti Platonis hegumeni*, PG 99, col. 841C.

³⁹ *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur liber quo vita Basilii imperatoris amplectitur*, red. I. Ševčenko, Berlin 2011, 19, s. 76; 21, s. 82.

⁴⁰ *Ibidem*, 27, s. 108.

⁴¹ Theophanes Continuatus, *Chronographia*, wyd. I. Bekker, Bonn 1838, s. 403–404.

⁴² *Typikon for the Monastery of St. Mamas*, s. 973–974.

⁴³ Zob. P. Magdalino, *Constantinople médiévale. Études sur l'évolution des structures urbaines*, Paris 1996, s. 62.

⁴⁴ C. Chastelain, *Martyrologe universel: contenant le texte du martyrologe romain traduit en français; et deux additions à chaque jour des saints qui ne s'y trouvent point...*, Paris 1709, s. 863;

recy zdobywcy⁴⁵. Znaczenie św. Mamasa w przestrzeni społeczno-kulturowej Konstantynopola i jego okolic potwierdzają toponimy, wśród których należy wskazać na Rzekę św. Mamasa (Ayamama Deresi)⁴⁶ czy nawet na całą dzielnicę w cesarskiej stolicy⁴⁷. Ponadto należy zwrócić uwagę na terytoria greckie, gdzie poświadczonych jest ponad trzydzieści kościołów poświęconych św. Mamasowi. Jego kult cieszył się popularnością zwłaszcza na wiejskich obszarach Beocji, Peloponezu, Macedonii i Krety. Kościoły św. Mamasa stawiano zwykle z dala od zabudowań i osiedli, a często w miejscach trudno dostępnych⁴⁸.

Wracając do rękopiśmiennej tradycji hagiografii dotyczącej św. Mamasa, należy zwrócić uwagę na obieg tekstów związanych z jego męczeństwem, który może wskazywać na rozprzestrzenianie się jego kultu. Według A. Bergera niektóre rękopisy *Żywotu greckiego* powstały w kręgu greckich mnichów w Palestynie około XII w.⁴⁹ Inne pochodzą z Egiptu, południowej Italii, Rzymu, Paryża czy z Athos⁵⁰. Obieg łacińskiego *Passio Sancti Mammetis* poświadcza znajomość tego tekstu przez Walafrida Strabo (808/809–849) i Hrabana Maura (780–856), którzy wykorzystali go w swoich pracach⁵¹. Według *Historia translationum reliquiarum S. Mamantis* biskup Langres, Hugo Renaud de Bar

R. Janin, *Constantinople byzantine. Développement urbain et Répertoire topographique*, Paris 1950, s. 256; 432; idem, *La Géographie Ecclésiastique de L'empire Byzantin, Vol 1, Le Siège de Constantinople et le Patriarcat Oecuménique, Pt. 3, Les Eglises et les monastères*, Paris 1953, s. 325–331.

⁴⁵ H. İnalçik, *Ottoman Galata, 1453-1553*, [w:] *Première Rencontre Internationale sur l'empire Ottoman et la Turquie Moderne*, red. E. Eldem, Istanbul 1991, s. 17–116; idem, *The Ottoman survey of Istanbul, 1455*, „Archivum Ottomanicum” 2008, t. 25, s. 5–13.

⁴⁶ B. Stanisławski, Ş. Aydingün, *Cultural Heritage and Archaeological Investigations in East Thrace*, „Analecta Archaeologica Ressooviensia” 2018, t. 13, s. 121.

⁴⁷ C. Mango, *Bosphoros*, [w:] *ODB*, I, s. 312–313; zob. J. Pargoire, *Saint-Mamas, le quartier des Russes à Constantinople*, „Échos d'Orient” 1908, t. 11, s. 203–210.

⁴⁸ J. Stroszcek, *Divine protection for shepherd and sheep Apollon, Hermes, Pan and their Christian counterparts st. Mamas, st. Themistocles and st. Modestos*, [w:] *Pecus. Man and animal in antiquity*, red. B. Santillo Frizell, Rome 2004, s. 235.

⁴⁹ Mowa o mss. S, D, I, zob. A. Berger, *Die alten Viten des heiligen Mamas von Kaisareia...*, s. 265; 271.

⁵⁰ Egipt: ms. A z V/VI wieku; południowa Italia: ms. B z XI/XII wieku, ms. U z XI wieku, ms. W z XIII wieku, ms. M z XV wieku; Rzym: ms. V z X wieku i ms. T z XIV wieku; Paryż: ms. Q z XI wieku, ms. P z XIV wieku; Athos: ms. K z X wieku, ms. L z roku 1039, ms. X z XV wieku, zob. A. Berger, *Die alten Viten des heiligen Mamas von Kaisareia...*, s. 261–264.

⁵¹ *Ibidem*, s. 268; są to teksty BHL 5197 (Walafrid Strabo) i 5197d (Hraban Maur).

(1065–1085) był pierwszą osobą, która podjęła się przetłumaczenia hagiografii św. Mamasa z greki na łacinę⁵². Jednakże inny biskup Langres, Gotfryd de La Roche-Vanneau (1138–1163), notabene również tłumacz *Żywotu*, twierdzi, że *Passio Sancti Mammetis* zostało przełożone na język łaciński znacznie wcześniej przez pewnego archidiacona w Antiochii, a następnie przez przeora kościoła Grobu Świętego w Jerozolimie, a po raz trzeci przez kalabryjskiego mnicha, magistra Brunona⁵³. Wzmianka wskazuje, że kult musiał istnieć w wymienionych wyżej miejscach. Nie wiadomo jednak, w jakim czasie się pojawił, gdyż nie sposób ustalić dokładnie, kiedy powstało każde z wymienionych tłumaczeń. Niemniej przywołane informacje dają obraz popularności hagiografii św. Mamasa, zwłaszcza gdy uwzględni się również istnienie syryjskiej (XI–XII w.) oraz ormiańskiej (ok. XIII w.) wersji *Żywotu*, świadczącej o rozpowszechnieniu się kultu także w tych regionach⁵⁴.

Biorąc pod uwagę dalsze terytoria, które od czasów ekspansji arabskiej nie należały do Cesarstwa Bizantyńskiego, należy wskazać, że św. Mamas był obecny w Jerozolimie co najmniej od późnego antyku, o czym świadczy wzmianka z *De Vita Sanctae Radegundis*⁵⁵. Ponadto, jak wskazano powyżej, niektóre rękopisy *Żywotu greckiego* powstały w środowisku mnichów palestyńskich⁵⁶. Biskup Langres Gotfryd de La Roche-Vanneau wspominał o istnieniu łacińskiego tłumaczenia *Passio Sancti Mammetis* w Jerozolimie oraz w Antiochii⁵⁷. Istnienie kultu św. Mamasa w Egipcie wydaje się dość wątpliwe, aczkolwiek należy wspomnieć, że najstarszy rękopis *Żywotu greckiego*, datowany na V lub VI w., znaleziono

⁵² Canonici Anonymi Lingonensis, *Historia translationum reliquarum S. Mamantis*, [w:] *Exuviae sacrae Constantinopolitanae, fasciculus documentorum minorum, ad byzantina lipsana in Occidentem saeculo XIIIe translata spectantium et historiam quarti belli sacri imperiique gallo-graeci illustrantium*, t. 2, wyd. P. Riand, Genève 1878 (= *Historia translationum*), s. 26.

⁵³ *Passio auctore Godefrido Lingoniensi episcopo*, [w:] *Acta Sanctorum* (Augusti), t. 3, Paris-Rome 1867, s. 435.

⁵⁴ A. Berger, *Die alten Viten des heiligen Mamas von Kaisareia...*, s. 274–275; J. Van den Gheyn, *Acta S. Mamantis aramice nunc primum edita*, Bruxelles 1890; A. Berger, H. Younasardaroud, *Die griechische Vita des Hlg Mamas von Kaisareia und ihre syrischen Versionen* (Semitica et Semito-hamitica Berolinensia 3), Aachen 2003.

⁵⁵ *Quod Hierusolima sua sancta requiescerent membra*, [w:] Baudonivia, *De Vita Sanctae Radegundis libri duo*, wyd. B. Krusch, Monumenta Germaniae Historica, *Scriptores rerum Merovingicarum* 2, Hannover 1888 [przedruk 1984] (dalej: *Vita Sanctae Radegundis*), XIV, s. 386.

⁵⁶ Zob. przypis 49.

⁵⁷ Zob. przypis 53.

w Oxyrrhynchos (manuskrypt A, według klasyfikacji A. Bergera)⁵⁸. Kult św. Mamasa jest natomiast bardzo widoczny w Libanie⁵⁹. Poświęcone mu miejsca czci znajdują się w Kfarhata i Deir Mimas, a ponadto we wsi Ehden w Dolinie Qadisha w północnej części kraju, gdzie znajduje się kościół z 749 r.⁶⁰ Namacalne pozostałości kultu św. Mamasa można odnaleźć w klasztorze Gelati w regionie Imereti (Gruzja), gdzie przechowywany jest srebrny medalion z XI w. z wizerunkiem męczennika siedzącego na lwie⁶¹. W Armenii klasztor św. Mamasa z przełomu XIII i XIV w. leży w prowincji Vayots Dzor, a ruiny trzynastowiecznego klasztoru Mamasi Vank znajdują się w pobliżu Karaglukh.

Warto również zwrócić uwagę na osobliwy przypadek Cypru, gdzie męczennik ma swoją własną, lokalną legendę, różniącą się znacznie od wersji „kanonicznych”⁶². Św. Mamas z Cypru to żyjący w nędzy pustelnik, który zamieszkiwał jaskinię w pobliżu miasta Morphou i unikał płacenia podatków. Według legendy władca wyspy wysłał po niego żołnierzy. Co prawda udało im się go pojmać, ale w drodze powrotnej do miasta zdarzył się cud. Żołnierze bowiem przestraszyli się lwa atakującego baranka, podczas gdy św. Mamas nie dość, że uratował jagnię, to jeszcze wskoczył na grzbiet bestii i w ten sposób kontynuował resztę podróży. Ostatecznie dzięki odważnemu czynowi pustelnik został zwolniony przez miejscowego władcę z uiszczenia podatku. O znaczeniu kultu św. Mamasa na Cyprze świadczy fakt, że jest mu poświęconych około sześćdziesięciu kościołów, a klasztor w Morphou pod jego wezwaniem uważa się za trzeci najważniejszy ośrodek religijny greckiego kościoła prawosławnego na wyspie⁶³.

⁵⁸ B.P. Grenfell, A.S. Hunt, *The Oxyrrhynchos Papyri VI*, London 1908, s. 19; A. Berger, *Die alten Viten des heiligen Mamas von Kaisareia...*, s. 251; 261; rękopis zachowany do dnia dzisiejszego i przechowywany w Londynie.

⁵⁹ W. Seibt, *Der Heilige Mamas auf einen Koptischen Stoff des Kunsthistorischen Museums?* „Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen in Wien” 1991, t. 87, s. 43–49; zob. J. Durand, *Les reliques de saint Mammès au trésor de la cathédrale de Langres*, [w:] *Mélanges Gilbert Dagron* (Travaux et Mémoires 14), Paris 2002, przyp. 11, s. 182.

⁶⁰ J. Stroszeck, *op. cit.*, s. 235.

⁶¹ *Treasures of the Georgian National Museum [Catalogue]*, red. Z. Skhiritladze, Tbilisi 2012, fig. 1, s. 74.

⁶² Na temat tradycji cypryjskiej zob. A. Marava-Chatzinikolau, *op. cit.*, s. 70–84.

⁶³ J. Stroszeck, *op. cit.*, s. 235.

III. Przypadek ziem francuskich

Należy postawić pytanie o historyczne uwarunkowania rozpowszechniania się kultu św. Mamasa w innych miejscach chrześcijańskiego świata. Według przekazu z *De Vita Sanctae Radegundis* historia dziecka-męczennika z Cezarei poruszyła Radegundę (520–587), drugą żonę Chlotara I (król Soissons 511–558 oraz król Franków 558–561)⁶⁴. Trudno wskazać, co konkretnie zwróciło uwagę Radegundy na postać św. Mamasa. Opis zawarty w tekście sugeruje, że mogła na to mieć wpływ osobista pobożność królowej, ale być może kluczowy okazał się wysoki wówczas status kultu w Konstantynopolu i jego silnie konotacje imperialne. Radegunda nabyła palec św. Mamasa, przechowywany wcześniej w Jerozolimie, a następnie przekazała go opactwu Świętego Krzyża w Poitiers (Sainte-Croix de Poitiers)⁶⁵. Najprawdopodobniej był to początek popularyzacji kultu w królestwie Franków.

Znaczenie kultu św. Mamasa na terenach francuskich znajduje odzwierciedlenie w licznych toponimach⁶⁶. Wskazać można trzy miejscowości nawiązujące do tego męczennika: Saint-Mammès (Seine-et-Marne), Saint-Mamet (Owerinia) oraz Saint-Mamet (Haute-Garonne). Dodać należy, że kościół w Saint-Mammès (Seine-et-Marne) był częstym celem pielgrzymek w okresie krucjat, a w pobliżu, w Moret-sur-Loing, znajdował się klasztor poświęcony św. Mamasowi, gdzie przechowywano jego doczesne szczątki⁶⁷. W 1304 r. kościół opacki Notre-Dame de Bourg-Moyen w Blois wszedł w posiadanie kości i krwi męczennika⁶⁸. Relikwie św. Mamasa były ponadto przechowywane w dwunasto-

⁶⁴ Zob. *La riche personnalité de sainte Radegonde. Conférences et homélies prononcées à l'occasion du XIV^e centenaire de sa mort (587-1987)*, red. J. Rozier, Poitiers 1988; S. Gäbe, *Radegundis: sancta, regina, ancilla. Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudonivia*, „Francia” 1989, t. 16, s. 1–30; Ch. Mérindol, *Le culte de sainte Radegonde et la monarchie française à la fin du Moyen Âge*, [w:] *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde, des origines à nos jours*, Saint-Étienne 1994, s. 789–795; D. Kleinmann, *Radegonde, une sainte européenne*, Graz 1998; R. Favreau, *Radegonde: de la couronne au cloître*, Poitiers 2005; A. Bernet, *Radegonde: Epouse de Clotaire Ier*, Paris 2007.

⁶⁵ *Vita Sanctae Radegundis*, XIV, s. 386–387.

⁶⁶ Zob. H. Chardon, *Mamert et saint Mammès*, Le Mans 1865; J. Durand, *op. cit.*, s. 183–184.

⁶⁷ J.-B.-ST. Tincelin, *Saint Mammès ou le grand martyr de Césarée, patron de la cathédrale et du diocèse de Langres*, Langres 1870, s. 161.

⁶⁸ H. Chardon, *op. cit.*, s. 14; relikwie w tym miejscu pochodziły z Langres.

wiecznej kaplicy w Courroirie blisko Recey-sur-Ource (Core-d'Or)⁶⁹, w trzynastowiecznym kościele w Sceaux obok Paryża, a także w samym Paryżu w świątyni Saint-Séverin, jak również w Pierrefond (Oise) w kościele Saint-Sulpice⁷⁰. Ponadto nieokreślone szczątki męczennika były przechowywane w katedrze Sens od XI w.⁷¹ Ślady kultu św. Mamasa pojawiają się również w Saint-Céneri-le-Gérei w Normandii, w Trédaniel i Ploudaniel w Bretanii oraz w Mamers (Pays-de-la-Loirs)⁷². Ponadto katedra w Auxerre posiada witraż z XII w., na którym zostało przedstawione męczeństwo św. Mamasa⁷³.

Jednakże centrum kultu dziecka-męczennika z Kapadocji na terytoriach francuskich znajduje się bez wątpienia w Langres. Miasto jest położone w północno-wschodniej Francji, w departamencie Haute-Marne w regionie Champagne-Ardenne. Diecezja w Langres od czasów Karolingów była jedną z najważniejszych w kraju⁷⁴. Obejmowała obszar Szampanii i Burgundii. W średniowieczu Langres prosperowało dzięki wpływom politycznym, jakimi cieszyli się miejscowi biskupi. Od 872 r. posiadali oni prawo do bicia własnej monety, przyznane im przez Karola II Łysego⁷⁵. W 1178 r. zaś Hugon III książę Burgundii nadał Langres swojemu stryjowi, biskupowi Gauthierowi. W ten sposób wszelkie prawa do władzy nad miastem znalazły się w rękach książąt-biskupów⁷⁶. Biskupi Langres byli również książętami i parami Królestwa Francji,

⁶⁹ E. Vauthier, *Saint Mammès, patron de la cathédrale et du diocèse de Langres*, Langres 1994, s. 60.

⁷⁰ J. Durand, *op. cit.*, s. 183–184.

⁷¹ M. Prou, E. Chartraire, *Authentiques de reliques conservées au trésor de la cathédrale de Sens*, „Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France” 1900, t. 59, s. 129–172.

⁷² H. Chardon, *op. cit.*, s. 3–24.

⁷³ *Corpus des inscriptions de la France médiévale*, t. 21, Yonne, red. R. Favreau, J. Michaud, B. Lepland-Mora, G. De Spirito, Paris 2000, s. 27–28.

⁷⁴ F. Claudon, *Un «condominium» ecclésiastique. Pairie épiscopale et juridiction capitulaire*, „Revue d'histoire ecclésiastique” 1949, t. 44, s. 5–29; A. Becker, *Studien zum Investiturstreitproblem in Frankreich*, Saarbrücken 1955, s. 24; G. Constable, *The Disputed Election at Langres in 1138*, „Traditio” 1957, t. 13, s. 119–152.

⁷⁵ *Recueil des actes de Charles II le Chauve, Roi de France*, t. 2 (Chartes et diplômes à l'histoire de France), red. A. Giry et al., Paris 1952, s. 315–317; *Recueil des historiens de Gaules et de la France*, t. 9, Paris 1757, s. 346–347; s. 449–450.

⁷⁶ *Histoire generale et particuliere de Bourgogne, avec des notes, des dissertations et les preuves justificatives. Composée sur les auteurs, les titres originaux, les registres publics, les cartulaires des eglises cathedrales et collégiales, des abbaïes, des monasteres, et autres anciens monuments...*, red.

a wielu z nich, jak Guillaume de Joinville czy Guigues de Genève, było szczególnie wpływowych na dworach swoich władców⁷⁷.

Kult św. Mamasa w Langres wydaje się związany z czcią oddawaną w tym miejscu męczennikom z Kapadocji, gdyż pod koniec V w. miała miejsce translacja relikwii trzech świętych: Speusippusa, Eleusippusa i Melapsippusa. Na znaczenie kultu wskazanych postaci wskazuje to, że byli oni traktowani jako patroni, choć nie główni, całej diecezji⁷⁸. Św. Mamas natomiast stał się głównym patronem Langres około VIII w.⁷⁹ Znaczenie translacji relikwii z Cesarstwa Bizantyńskiego dla rozwoju miejscowego kultu zostało wyrażone w XIII-wiecznej *Historia translationum reliquiarum S. Mamantis*, napisanej przez anonimowego kanonika z Lyonu. Według *Historia translationum* pod koniec VIII w. pewien zamożny arystokrata ofiarował relikwie tego dziecka-męczennika katedrze w Langres⁸⁰. Wracając z pielgrzymki do Jerozolimy, przybył do Konstantynopola, gdzie usłyszał historię o „wielkim męczenniku” (*megamartyr, id est magnus martyr*) i poruszony nią postanowił zdobyć jego szczątki. W bizantyńskiej stolicy udało mu się pozyskać krąg szyjny świętego (*oschia colli*), który po długiej podróży ofiarował katedrze w Langres, aby na tej podstawie zmienić wezwanie miejscowego kościoła⁸¹. Początkowo biskup zwołał wszystkich wiernych, aby oddać należną cześć szczątkom męczennika, ale wahał się w sprawie zmiany patrona, gdyż mógłby się narazić na gniew św. Jana Ewangelisty, któremu początkowo była dedykowana świątynia. Ostatecznie wskutek boskiej interwencji i aprobaty zmieniono wezwanie kościoła w Langres⁸². Od tego czasu znajdował się on pod opieką św. Mamasa. Informację o zmianie patrona znaną z *Historia translationum* potwierdzają źródła dyplomatyczne. W 814 r. cesarz Ludwik Pobożny wystawił w Akwizgranie dokument, adresowany do biskupa Belto, w którym zostało wspomniane, że kościół w Langres nosi wezwanie św. Mamasa⁸³.

A. De Fay, t. 1, Dijon 1739, nr LXXXXII, LXXXXIII, s. 61–62; G. Constable, *op. cit.*, s. 119. F. Claudon, *op. cit.*, s. 5–29; D. Covelli, *Langres. La cathédrale Saint-Mammès*, Paris 2001.

⁷⁷ R.A. Jackson, *Peers of France and Princes of the Blood*, „French Historical Studies” 1971, t. 7, cz. 1, s. 27–46.

⁷⁸ J. Durand, *op. cit.*, s. 186.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 186–188.

⁸⁰ *Historia translationum*, s. 22–34; 24.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. 6, Paris 1749, nr IX, s. 461: *Lingonicæ civitatis ubi habetur ecclesia in honore sancti Mammetis eximii martyris*.

W drugiej połowie XI w. na stolcu biskupim zasiadł Hugo Renaud de Bar, syn Milona III hrabiego de Tonerre i jego żony Azeki⁸⁴. W zbiorowej pamięci katedry w Langres został zapamiętany jako propagator kultu św. Mamasa, gdyż m.in. przetłumaczył z języka greckiego na łacinę żywot świętego⁸⁵. Około 1075 r. Hugo Renaud udał się na pielgrzymkę na Wschód śladami męczennika i przybył do Konstantynopola⁸⁶. Tam wszedł w dobre relacje z cesarzem i jego „satrapami”, gdy wraz z towarzyszącymi mu zbrojnymi interweniował w jego sprawach⁸⁷. Z rąk niewymienionego z imienia władcy Bizancjum, prawdopodobnie Michała VII Dukasa (1071–1078)⁸⁸, otrzymał ramię św. Mamasa, które znajdowało się w cesarskiej kaplicy⁸⁹. Nowo nabyta relikwia zaczęła odgrywać znaczącą rolę symboliczną dla diecezji Langres, o czym świadczy pieczęć katedralna zawierająca wizerunek ramienia świętego z napisem: *Brachium b(eat)i Mam(m)etis*⁹⁰.

Stawiając pytanie o to, kiedy i w której z cesarskich kaplic znajdowały się opisane relikwie, należy zwrócić uwagę na ubogą bazę źródłową pozwalającą tylko w przybliżeniu zarysować lokalizację miejsca ze wzmianki w *Historia translationum*. Według *Typikonu* klasztor przy Xylokerkos znacząco podupadł na początku X w. i został odnowiony dopiero dzięki działalności Symeona Nowego Teologa, począwszy od roku 980 lub 984⁹¹. Nie było to więc miejsce, nadające się do przechowywania relikwii świętego, skoro trzeba było odbudować zabudowania klasztorne i kościoł. Być może wskazaną w tekście kaplicę należy wiązać z kościołem Myrelaion i ze wspomnianą wyżej działalnością Romana I Lekapena⁹². Drugą możliwością jest aktywność cesarza Nikefora II Fokasa

⁸⁴ E. Petit, *Histoire des ducs de Bourgogne de la race capétienne avec des documents inédits et des pièces justificatives*, t. 2, Paris¹⁸⁸⁸, s. 422.

⁸⁵ *Historia translationum*, s. 26.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 27: *ab imperatore et satrapis eius plurimum amabatur*.

⁸⁸ J. Durand, *op. cit.*, s. 187.

⁸⁹ *Historia translationum*, s. 27: *brachium beati martyris, quod in capella imperatoris honorifice servabatur*.

⁹⁰ E. Vauthier, *op. cit.*, s. 28; na temat związków pomiędzy relikwiami św. Mamasa w Langres a Bizancjum zob. T. Pelech, *Relics of St. Mammes in Istanbul*, [w:] *Bütün Yollar Avclar'dan Geçer. All the Roads Pass Through Avclar (15-16 Mart 2018)*, red. Ş. Aydingün, Y. Benli, A. Enez, İstanbul 2018, s. 211–216.

⁹¹ *Typikon for the Monastery of St. Mamas*, s. 973–974.

⁹² Zob. przypis 32.

(963–969). Pochodził on z Cezarei Kapadockiej, gdzie znajdował się martyryon św. Mamasa wraz z jego szczątkami, co może świadczyć o możliwych więzach rodziny Fokasów z jego kultem⁹³. Nicefor II miał przenieść relikwie bezpośrednio z Cezarei do którejś z kaplic cesarskich w Konstantynopolu⁹⁴, być może Matki Boskiej Pharos⁹⁵.

Kolejna translacja relikwii św. Mamasa, ważna dla rozwoju jego kultu na Zachodzie i Langres, miała miejsce po zdobyciu i grabieży Konstantynopola przez wojska IV krucjaty w 1204 r., gdy w rękach krzyżowców znalazła się czaszka męczennika⁹⁶. Galon de Dampierre, pochodzący z Langres, pozyskał tę drogocenną relikwię dzięki wstawiennictwu legata Piotra z Kapui. Była ona umieszczona w relikwiarzu, w którym na dwóch przecinających się srebrnych pasach znajdowały się greckie napisy: ΑΓΙΟC ΜΑΜΑC⁹⁷. Czaszka św. Mamasa znajdowała się w Konstantynopolu w kościele klasztornym pod jego wezwaniem, który został na nowo zbudowany przez cesarza o imieniu *Hysachius* (Izaak)⁹⁸. Relikwie, jak podaje tekst translacji, zostały sprowadzone do cesarskiej stolicy przez pewnego dobrego i starego mnicha z miejsca, gdzie święty poniósł męczeńską śmierć. Jest to więc bezpośrednio odniesienie do Cezarei Kapadockiej, w tym czasie znajdującej się już w rękach tureckich⁹⁹. Cesarz, o którym mowa w narracji, to najprawdopodobniej Izaak II Angelos, panujący w latach 1185-1195. Ze względów chronologicznych raczej należy wykluczyć Izaaka I Komnena (1057-1059). Ponadto informacje o renowacji klasztoru, jeśli już podupadł, to w czasie jego rządów powinny znajdować się w tekście *Typikonu*, który nic o tym jednak nie wspomina. Na dodatek o ciele św. Mamasa znajdu-

⁹³ J. Durand, *op. cit.*, przypisy 79 i 80, s. 199.

⁹⁴ *Ibidem.*, s. 199.

⁹⁵ I. Kalavrezou, *Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the cult of Relics at the Byzantine Court*, [w:] *Byzantine court culture from 829 to 1204*, red. H. Maguire, Washington D.C. 2004, s. 55–57; zob. H.A. Klein, *Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople*, „BYZAS” 2006, t. 5, s. 79–99.

⁹⁶ *Historia translationum*, s. 29–31; zob. R. Bartlett, *op. cit.*, s. 310.

⁹⁷ *Historia translationum*, s. 29; J. Durand, *op. cit.*, s. 196–198.

⁹⁸ *Historia translationum*, s. 30: *monasterium quod de novo fabricatum erat, sumptibus Hysachii imperatoris Constantinopolitani in honore beati Mamantis [...] In ecclesia, quam de novo fabricat Hysachius imperator beati martyri.*

⁹⁹ *Ibidem*: *caput patroni nostri, quod quidam calogerus (id est bonus senex monachus), [...] de terra, in qua beatus martyr passus est, Constantinopolim detulit.*

jącym się w Cezarei Kapadockiej przed 1185 r. wzmiankują inni autorzy, m.in. żyjący na przełomie XI i XII wieku Niketas z Heraklei¹⁰⁰.

Podsumowując tę część rozważań, należy stwierdzić, że kult św. Mamasa został szeroko przyjęty na terytoriach francuskich, poczynając od VI w. za sprawą królowej Radegundy. Niemniej jednak dzięki pobożnej i energicznej działalności biskupów, duchowieństwa i arystokracji głównym ośrodkiem poświęconym męczennikowi stało się Langres. Prestiż diecezji opierał się na autorytecie pokaznego zbioru zgromadzonych relikwii, pochodzących bezpośrednio z Konstantynopola.

IV. Rozprzestrzenianie się kultu św. Mamasa w innych częściach łacińskiej Europy

Kult św. Mamasa został przeniesiony do innych części łacińskiej Europy, a rola ośrodka w Langres w tym procesie była kluczowa przynajmniej w jednym przypadku. Według *Vita Annonis archiepiscopi Coloniensis* arcybiskup Anno II (ok. 1010–1075) odwiedził Langres i wkrótce potem dokonał translacji relikwii św. Mamasa do Ellwangen¹⁰¹. Pozyskał także doczesne szczątki innych męczenników z Kapadocji, tj. świętych Speusippusa, Eleusippusa i Melapsippusa, aczkolwiek trudno wskazać motyw jego przedsięwzięcia, poza prywatną pobożną działalnością¹⁰². Na ziemiach niemieckich kult św. Mamasa jest widoczny w kilku przypadkach. Kościoły pod jego wezwaniem znajdują się w Finningen i Thalfingen w Bawarii¹⁰³. Na uwagę zasługuje również informacja, że w IX w. Walafrid Strabo, mnich benedyktyński i opat klasztoru w Reichenau (w latach 838, 842–849), a przy tym uczeń Hrabana Maura, ułożył wiersz nt. życia świętego heksametrem¹⁰⁴.

Istotne znaczenie św. Mamas osiągnął na terenach Półwyspu Iberyjskiego, aczkolwiek trudno wskazać drogę transmisji kultu. Prawdopodobnie wpływ na jego rozprzestrzenianie się miał ruch pielgrzymkowy na trasie do Santiago de Compostela bądź

¹⁰⁰ Zob. przypis 24.

¹⁰¹ *Vita Annonis archiepiscopi Coloniensis*, wyd. R. Koepke, Monumenta Germaniae Historica, *Scriptores* 11, Hannover 1854, I, 38, s. 482–483.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ J. Stroszeck, *op. cit.*, s. 235.

¹⁰⁴ Walafrid Strabo, *Zwei Legenden: Blathmac, der Martyrer von Iona (HY); Mammes, der christliche Orpheus* (Reichenauer Texte und Bilder, 7), wyd. M. Pörnbacher, Stuttgart 1997.

bezpośredni kontakt z Bizancjum. Niemniej jednak skąpa baza źródłowa utrudnia daleko idące wnioski. W każdym razie w Bilbao znajdował się klasztor św. Mamasa, posiadający jego relikwię, tj. kawałek kości z jego czaszki. Kolejnym ważnym miejscem jego czci jest Zaragoza i kościół św. Marii Magdaleny, gdzie przechowywana jest głowa świętego, druga w łacińskiej Europie po Langres, ale niewiadomego pochodzenia. W mieście León miała istnieć od VI w. pustelnia pod wezwaniem św. Mamasa, która dała początek całej dzielnicy miasta o nazwie San Mamés. Opierając się na toponimii, wydaje się, że ważnymi regionami kultu św. Mamasa w Hiszpanii były okolice Burgos, Viscaya i Cantabrii, z wieloma wioskami nazwanymi na cześć dziecka-męczennika jak np. San Mamés de Abar, San Mamés de Burgos czy San Mamés de Aras oraz San Mamés de Meruelo¹⁰⁵. Ponadto kościoły mu poświęcone znajdowały się w Villatuelda, Pinedillo (Burgos) i Tábara (Zamora)¹⁰⁶.

Kult św. Mamasa dotarł również do Portugalii, a jego relikwie znajdowały się w klasztorze w Lorvão (diecezja Coimbra) od około XI w.¹⁰⁷ Co jest warte podkreślenia, św. Mamas odgrywa bardzo ważną rolę w pamięci historycznej Portugalii. Bitwa pod São Mamede pod Guimarães w 1128 r. między wojskami Alfonsa I Zdobywcy a siłami jego matki Teresy i jej kochanka Fernando Peresa de Trava jest uważana za kluczowe wydarzenie, które doprowadziło do powstania Królestwa Portugalii¹⁰⁸. W oparciu o tę tradycję wiele miejsc zostało nazwanych imieniem św. Mamasa. São Mamede to dzielnica Lizbony, São Mamede de Este – Bragi, a São Mamede de Infesta – Matosinhos. Nawet całe pasmo górskie wzięło swoją nazwę od imienia dziecka-męczennika z III w.: Serra de São Mamede w południowo-wschodniej Portugalii, w regionie Alentejo, w dystrykcie Portalegre.

Kult św. Mamasa pojawił się na ziemi włoskiej za pontyfikatu Grzegorza I Wielkiego (590–604), podczas którego zbudowano w Rzymie kościół pod wezwaniem św.

¹⁰⁵ J.A. Quiros Castillo, *Las iglesias altomedievales en el País Vasco: del monumento al paisaje*, „Studia Histórica. Historia Medieval” 2011, t. 29, s. 175–205.

¹⁰⁶ Zob. A.A. Vélez, *Villatuelda (Burgos) en la ruta del románico del valle del Esgueva, folleto de la parroquia de San Mamés Mártir de Villatuelda*, [s.l.] 2008; Pampliega, *Torrepadierna y Santiuste. Mil años de Historia. Siglos VII al XVII*, red. G.L. Mateo, Salamanca 2010, s. 48, 219, 235; R.S. Rincon, *Ermite de San Mamés (Kortezubi, Bizkaia)*, „Arkeoikuska” 2008, t. 7, s. 261–266.

¹⁰⁷ *De Sancto Mamante vel Mammete Martyre*, s. 434.

¹⁰⁸ L.M. Da Camara Pina, *A Batalha de São Mamede: 24 de Junho de 1128: subsídios para a sua história militar*, Lisbon 1979; C. Camposa, *A Batalha de São Mamede: e outras incursões históricas sobre o ecumenismo dos descobrimentos*, Trofa 1996.

Mamasa¹⁰⁹. W kościele Santa Maria Antiqua w Rzymie znajduje się najwcześniejsze zachowane ikonograficzne przedstawienie św. Mamasa z VII w.¹¹⁰ Co więcej toponimia na ziemiach włoskich świadczy o transmisji tego kultu. Św. Mamas jest czczony w Toskanii i Emilii-Romanii, w regionie Brianza, położonym u podnóża Alp, w północno-zachodniej części Lombardii, między Mediolanem a jeziorem Como¹¹¹. Wskazać można także na miejscowości nawiązujące do imienia świętego: San Mamete w prowincji Como, San Mamante w prowincji Rawenna i San Momnè w prowincji Pistoia. Z wielu miejsc kultu kilka wydaje się mieć szczególne znaczenie, jak Plesio, gdzie znajduje się poświęcona mu kaplica górską. Ponadto Mediccina i Lizzano w Belvedere w prowincji Bolonia z kościołami pod wezwaniem św. Mamasa, a także Empoli, gdzie poświęconą mu świątynię wzmiankuje się po raz pierwszy na początku XII w.¹¹² W Oltrona di San Mamete w pobliżu Como znajduje się sanktuarium San Mamette z X/XI w. Pierwsza wzmianka o budynku pojawia się w *Liber Notitiae Sanctorum Mediolani* autorstwa Goffredo da Bussero z XIII w. i był to kościół poświęcony Najświętszemu Zbawicielowi z jednym ołtarzem dedykowanym św. Mamasowi¹¹³. W samym Mediolanie w Basilica di Santo Stefano Maggiore znajdują się relikwie męczennika, aczkolwiek niewiadomego pochodzenia¹¹⁴. Ponadto sanktuarium św. Mamasa istniało od XI w. w Mezzovico-Vira, obecnie znajdującym się na terytorium Szwajcarii w kantonie Ticino¹¹⁵.

Tak więc obecność św. Mamasa na terenach łacińskiej Europy jest dobrze poświadczona zarówno przez źródła pisane, jak i materialne oraz liczne toponimy na ziemiach francuskich, włoskich czy iberyjskich. W kilku przypadkach można zauważyć, że za procesem rozpowszechniania się kultu św. Mamasa stoi pobożna działalność elit,

¹⁰⁹ *Bibliotheca sanctorum*, wyd. F. Caraffa, G. Morelli, Rome 1966, VIII, col. 603.

¹¹⁰ J. Stroszeck, *op. cit.*, s. 235.

¹¹¹ F. Pirovano, *Momenti di folklore in Brianza*, Palermo 1985, s. 47–48.

¹¹² Zob. G. Lami, *Sanctae Ecclesiae Florentinae Monumenta*, Tipografia Salutati, Fiorentina 1758; C.C. Calzolari, *La Chiesa Fiorentina*, Fiorentina 1970; M. Frati, *Chiesa romaniche della campagna fiorentina. Pievi, abbazie e chiese rurali tra l'Arno e il Chianti*, Empoli 1997.

¹¹³ Za: *Oltrona...il mio paese*, red. S. Galimberti, Lomazzo 2007, s. 101; zob. Goffredo da Bussero, *Liber Notitiae Sanctorum Mediolani*, wyd. M. Magistretti, U. Monneret de Villard, Milan 1917.

¹¹⁴ *De Sancto Mamante vel Mammete Martyre*, s. 433.

¹¹⁵ J.R. Rahn, *I monumenti artistici del medio evo nel Cantone Ticino*, Bellinzona 1894, s. 210–212; G. Sarinelli, *La Diocesi di Lugano. Guida del clero*, Lugano 1931, s. 134; V. Gilardoni, *Il Romanico. Catalogo dei monumenti nella Repubblica e Cantone del Ticino*, Bellinzona 1967, s. 422–425.

zarówno świeckich (Radegunda, anonimowy arystokrata znany z *Historia translationum*), jak i duchownych (Hugo Renaud'a de Bar i Anno II). Ponadto ważnym czynnikiem w popularyzacji kultu św. Mamasa okazała się bardzo wczesna dostępność tekstów w języku łacińskim opisujących jego męczeństwo (od około połowy V w.), a także ich dalszy i dynamiczny obieg. W tym miejscu, mając na uwadze przywołany powyżej szeroki kontekst Europy Zachodniej, warto zastanowić się zatem czy kult świętego męczennika został przeniesiony również na obszar Rusi, której związki z Cesarstwem Bizantyńskim sięgają co najmniej inwazji z 860 r.

V. Przypadek transmisji kultu św. Mamasa na ziemi Rusi Kijowskiej

Św. Mamas pojawia się w literaturze opisującej stosunki bizantyńsko-słowiańskie. W traktach handlowych (tzw. *dogovorach*) z 907 i 911 r. zawartych pomiędzy Bizancjum a Rusią, zamieszczonych w *Powieści minionych lat* (zredagowanej przez mnicha Ławry Peczerskiej w Kijowie, Nestora, ok. drugiego dziesięciolecia XII w.)¹¹⁶, występuje bowiem wzmianka, według której Rusowie uzyskali prawo pobytu w pobliżu Konstantynopola poza murami Teodorzusa, a dokładniej w kościele lub klasztorze św. Mamasa¹¹⁷. Wskazane miejsce

¹¹⁶ *Powieść minionych lat. Powieści wremiennych let. Charakterystyka historyczno-literacka*, tłum. i red. F. Sielicki, Wrocław 1968, s. 244–248; na temat bizantyńsko-ruskich traktatów handlowych zob. I. Sorlin, *Les traités de Byzance avec la Russie au Xe siècle (I)*, „Cahiers du monde russe et soviétique” 1961, t. 2, s. 313–360; 447–475; F. Wozniak, *The crimean question, the Black Bulgarians, and the Russo-Byzantine Treaty of 944*, „Journal of Medieval History” 1979, t. 5, s. 115–126; A.N. Sacharov, *Diplomatija Drevnej Rusi: IX-pervaja polovina X v.*, Moscow 1980; J.H. Lind, *The Russo-Byzantine Treaties and the Early Urban Structure of Rus*, „The Slavonic and East European Review” 1984, t. 62, s. 362–370; K.N. Ciggaar, *Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 962–1204: Cultural and Political Relations*, Leiden-New York-Köln 1996; F. Feldbrugge, *Law in Medieval Russia*, Leiden 2008, s. 39–41; 122; F. Androszczuk, *Konstantinopolskie monastyri sv. Mamanta i mesto rezidenti ruskikh kuptsov v X veke*, „Ruthenica” 2012, t. 11, s. 7–28.

¹¹⁷ Lokalizacja kościoła, klasztoru bądź dzielnicy wspomnianej w *Powieści minionych lat* jest wciąż kwestią wysoce dyskusyjną w historiografii, zob. J. Pargoire, *Les Saint-Mamas...*, s. 261–316; idem, *Saint-Mamas, le quartier des Russes...*, s. 203–210; L. Bardou, J. Pargoire, *Les Saint-Mamas de Constantinople. Extrait du Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, t. IX, 1904, „Échos d'Orient” 1904, t. 7, s. 314; A. van Millingen, *Byzantine Constantinople: The Walls of the City and Adjoining Historical Sites*, London 1899, s. 9–11; idem, *Byzantine Churches in Constantinople*, London 1912, s. 107–108; R. Janin, *Constantinople byzantine...*, s. 256; 432; idem, *La Géographie Ecclésiastique...*, s. 325–331; N. Özasan, *From the Shrine of Cosmidion to*

w historiografii uważa się za ostatni etap szlaku handlowego „od Waregów do Greków”¹¹⁸, a także obszar „bizantynizacji” przybyszów z Północy¹¹⁹. Dlatego należy rozważyć możliwość transmisji kultu św. Mamasa z Bizancjum na Rus Kijowską, zwłaszcza w kontekście postrzegania Rusi za obszar tzw. *Byzantine Commonwealth*¹²⁰ oraz niebagatelnego znaczenia, jakie przypisywane jest bizantyńskiemu oddziaływaniu na władztwo Rurykowiczów w zakresie transferu kulturowego¹²¹, a także na proces chrystianizacji ziem ruskich¹²².

the Shrine of Eyüp Ensari, „Greek, Roman and Byzantine Studies” 2001, t. 40, s. 379–399; F. Androszczuk, *op. cit.*, s. 7–28, zwłaszcza *ibidem*, przypis 2, s. 7; K. Szymański, *Cult Centers of St. Mamas in Constantine Porphyrogenitus’ Works*, [w:] *Bütün Yollar Avcular’dan Geçer. All the Roads Pass Through Avcular (15-16 Mart 2018)*, red. Ş. Aydingün, Y. Benli, A. Enez, İstanbul 2018, s. 423–437.

¹¹⁸ Zob. J. Shepard, *Constantinople – gateways to the north: the Russians*, [w:] *Constantinople and its Hinterland. Papers from the Twenty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford, April 1993*, red. C. Mango, G. Dagron, 1995, s. 243–260; S. Blöndal, *The Varangians of Byzantium* (poprawił S. Benedikz), Cambridge 1978; S. Franklin, *Rus*, [w:] *ODB*, III, s. 1818–1820; S. Franklin, A. Cutler, *Varangians*, [w:] *ODB*, III, s. 2152.

¹¹⁹ Zob. M. Pandura, *Heterogeniczność bizantynizacji jako kategorii analitycznej bizantynistyki, I. Prolegomena*, [w:] *Historicae Viae. Studia dedykowane Profesorowi Lechowi A. Tyszkiewiczowi z okazji 55-lecia pracy naukowej* (Scripta Historica Medievalia 1), red. M. Goliński, S. Rosik, Wrocław 2012, s. 107–120; idem, *Heterogeniczność bizantynizacji jako kategorii analitycznej bizantynistyki. II. Konceptualizacje*, [w:] *Z badań nad historią Śląska i Europy w wiekach średnich* (Scripta Historica Medievalia 3), red. M. Goliński, S. Rosik, Wrocław 2013, s. 217–245; *Processes of Byzantinisation and Serbian archaeology*, red. V. Bikić, Belgrade 2016.

¹²⁰ D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth 500-1453*, London 1971; J. Axer, *Orthodoxa Slava*, [w:] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 382–383.

¹²¹ Zob. M. Wołoszyn, *Bizantyński i łaciński model chrystianizacji w świetle danych archeologicznych – uwagi dyskusyjne*, [w:] *In silvis, campis ... et urbe. Średniowieczny obrządek pogrzebowy na pograniczu polsko-ruskim*, (Collectio Archaeologica Ressoviensis, 14) red. Cygan, M. Glinianowicz, P. N. Kotowicz, Rzeszów-Sanok 2010, s. 13–31; por. A.E. Musin, *Russian Medieval Culture as an “Area of Preservation” of the Byzantine Civilization*, [w:] *Towards Rewriting? New Approaches to Byzantine Archaeology and Art*, red. P.L. Grotowski, S. Skrzyniarz, Warszawa 2010, s. 11–46; A.E. Musin, *Paradoxes of the Reception of Byzantine Culture in Medieval Rus’*, [w:] *‘One her wing is silver, the other one is made of gold...’: Selected papers in memory of Svetlana Ryabtseva*, red. R.A. Rabinovich, N.P. Telnov, Kishinev 2020, s. 487–498.

¹²² A. Poppe, *Państwo i kościół na Rusi w XI wieku*, Warszawa 1968, s. 18–24; 33–49; 60–66; 174–176, 226–228; idem, *Rus i Bizancjum w latach 986-989*, „Kwartalnik Historyczny” 1978, t. 85, s. 3–23; idem, *The Political Background to the Baptism of Rus’. Byzantino-Russian Relations between 986–989*, „Dumbarton Oaks Papers” 1976, t. 30, s. 17–24; S. Franklin, J. Shepard, *The*

W ostatnim czasie A.E. Musin szczegółowo przedstawił kwestię roli klasztoru św. Mamasa w rosyjskiej historiografii¹²³. Autor podzielił analizę na dwie części. W pierwszej z nich zaprezentował tezę obecną w historiografii XIX i pierwszej połowy XX w., w której centrum kultu św. Mamasa zlokalizowane w Konstantynopolu nie odgrywało znaczącej roli w chrystianizacji Rusi Kijowskiej. Podstawą wszelkich rozważań była bowiem tylko krótka wzmianka z *Powieści minionych lat*. M. Bulgakov zanotował, że Rusowie przebywali w klasztorze św. Mamasa przez kilka miesięcy i przyjęli chrześcijaństwo z rąk Bizantyńczyków. Jednakże nie przypisał temu sanktuarium żadnej roli w chrystianizacji Rusi¹²⁴. Podobnie E.E. Golubinsky, który zwrócił uwagę na kwestię lokalizacji klasztoru św. Mamasa (według niego znajdował się on za murami kompleksu Blacherny, a w pobliżu kościoła św. Eliasza, również wspomnianego w *Powieści minionych lat*), ale nie wskazał na jego ważną rolę, jaką miałby odegrać w chrystianizacji Rusi¹²⁵. Pod koniec XIX w. F.I. Uspensky opublikował wydanie *Typikonu* klasztoru św. Mamasa z 1158 r., wraz z tłumaczeniem na język rosyjski, ale bez żadnej wzmianki o jego znaczeniu w dziejach Rusi Kijowskiej¹²⁶.

Perspektywa historiograficzna zmieniła się jednak w 1945 r., kiedy historyk V.V. Mavrodin stwierdził, że dyplomaci i kupcy rusczy powracający z klasztoru św. Mamasa mogli wpłynąć na umysły ludności Rusi¹²⁷. Ta hipoteza miała wielu

Emergence of Rus: 700-1200, London-New York 1996, s. 139–182; S.A. Ivanov, *Vizantijskoe missionarstvo. Možno li sdelat' iz „varvara” christianina?*, Moskwa 2003, s. 212–214; J. Bonarek, *Chrzest Rusi w ujęciu Jana Skylitzesa*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne” 2018, t. 19, z. 2, s. 33–47.

¹²³ A.E. Musin, «*Da vitajut u svjatogo Mamy*»: *svjatojij muchenik Mamant i drevnerusskoe khristianstvo*, [w:] *In Stone and Bronze. Essays presented in honor of Anna Peskova*, A.E. Musin, O. Shcheglova, Saint-Petersburg 2017, s. 335–344.

¹²⁴ M. Bulgakov, *Istorija Russkojij Cerkvi*, t. 1: *Istorija khristianstva v Rossii zho ravnoapostolnogo knjazja Vladimira kak vvedenie v istorii Russkojij cerkvi*, Moscow 1994, s. 208.

¹²⁵ E.E. Golubinsky, *Istorija Russkojij cerkvi*, t. 1: *Period pervyj, kievskojij ili domongolskojij*, Moscow 1901, s. 73.

¹²⁶ F.I. Uspensky, *Tipik monastyryja sv. Mamanta v Konstantinopole, Letopis Istoriko-filologičeskogo obshhestva pri Imperatorskom Novorossijskom universitete*, t. 2: *Vizantijskoe otdelenie*, Odessa 1892, s. 25–84.

¹²⁷ V.V. Mavrodin, *Obrazovanie Drevnerusskogo gosudarstva*, Leningrad 1945, s. 229: *безусловно, поселение русских послов и купцов при церкви святого Маманта, а по сути дела – в монастыре св. Маманта, не могло не оказать влияния на умы русских насельников (niewątpliwie osada ruskich ambasadorów i kupców przy kościele św. Mamasa/Mamanta,*

zwolenników. A. Poppe zaznaczył, że mnisi z tego klasztoru byli misjonarzami i schryścianizowali Ruś jeszcze przed chrztem Olgi¹²⁸. Za taką interpretacją przemawiało przekonanie, że patriarcha Tyrnowa św. Eutymiusz osiadł w klasztorze św. Mamasa w latach 60. XIV w. ze względu na istniejące od najdawniejszych czasów związku Słowian z tym sanktuarium¹²⁹. Jednak w źródłach pisanych sprzed XIV w. brak jest danych o szczególnej roli miejsca kultu św. Mamasa w Konstantynopolu w procesie chrystianizacji Rusi. Ponadto w XI wieku w wyniku wojny w 1043 r. Rusowie zostali wysiedleni z dzielnicy handlowej (ἔμβολος)¹³⁰, której lokalizacji nie udało się jak dotychczas precyzyjnie zlokalizować. Dlatego też te raczej dość krótkotrwałe związki Rusów z dzielnicą św. Mamasa nie pozostawiły śladów w sferze religijnej Rusi Kijowskiej¹³¹.

G.G. Litavrin argumentował, że w procesie transformacji języka imię „Mamas” przekształciło się w emocjonalnie naładowane słowo „mama”, „matka”, co oznaczałoby, że Rusowie w klasztorze św. Mamasa czuli się jak u siebie w domu¹³². Propozycja G.G. Litavrina, przez A. Musina określona jako „wersja antropologiczna”, jest nieprzekonywująca ze względu na swój anachronizm, polegający na przypisaniu Rusom z XI w. nowożytnego rozumienia imienia świętego jako „matki”, oraz bardzo emocjonalny wydźwięk¹³³. A. Czernov zwrócił uwagę, że datą podpisania traktatu między Bizancjum a Rusami w 911 r. był 2 września, co bezpośrednio koresponduje ze świętem św. Mamasa według kalendarza prawosławnego. W odpowiedzi na ten argument A.E. Musin stwierdził, że taki

a właściwie – w klasztorze św. Mamasa/Mamanta – nie mogła nie wpłynąć na umysły ruskich mieszkańców – tłum. własne).

¹²⁸ A. Poppe, *Studyt na Rusi: Istoki i nachalnaja istorija Kievo-Pecherskogo monastyrja*, Kiev 2011, s. 86.

¹²⁹ D. Cheshmedzhiev, *Polyvyanny D. Eufimij (Полывянный Д. Евфимий)*, [w:] *Pravoslavnaja ehnciklopedija*, t. 17, Moscow 2008, s. 374–376; zob. także I. Luychev, *Tsentry vizantijsko-slavyanskogo obschbeniia i sotrudnichestva*, „Trudy Otdela drevnerusskoj literatury” 1963, t. 19, s. 107–129; podobno klasztor zlokalizowany był w trudno dostępnym miejscu za miastem, z daleka od ludzkich siedzib, zob. I. Luychev, *op. cit.*, s. 113.

¹³⁰ *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum*, wyd. I. Thurn, Berlin-New York 1973, 6, s. 431–432.

¹³¹ A.E. Musin, «*Da vitajut u svjatogo Mamy*»..., s. 337.

¹³² G.G. Litavrin, *Prikhodjashhe Rus da vitajut u svjatogo Mamy*, [w:] *Philologia Slavica. K 70-letiju Akademika N. I. Tolszto*, Moscow 1993, s. 83–85; idem, *Vizantija, Bolgarija, Drevnjaja Rus (IX – nachalo XII v.)*, Sankt-Petersburg 2000, s. 129–130.

¹³³ A.E. Musin, «*Da vitajut u svjatogo Mamy*»..., s. 337.

zbieg okoliczności można wyjaśnić w inny sposób. Być może dzień podpisania traktatu nie został wybrany przypadkowo, ale raczej mógł to być późniejszy dopisek kronikarza¹³⁴.

Relacje średniowiecznych podróżników z Rusi, tj. Daniela z XII w. i arcybiskupa Antoniego z Nowogrodu z XIII w., nie potwierdzają ważnej roli klasztoru św. Mamasa w ich pamięci historycznej i wpływie na chrystianizację podanych Rurykowiczów¹³⁵. W opisie swojej pielgrzymki Daniel nie wspomina o miejscu kultu św. Mamasa, a chociaż arcybiskup Nowogrodu Antoni wzmiankował m.in. o martyryonie w Cezarei Kapadockiej, to trudno nie zauważyć, że nie zwrócił uwagi na obiekt w Konstantynopolu¹³⁶. Wydaje się, że w rozważaniach na temat wpływu klasztoru św. Mamasa na proces chrystianizacji Rusi Kijowskiej należy wziąć pod uwagę rzeczywiste możliwości wskazanego ośrodka.

Realia ekonomiczno-społeczne klasztoru można zaobserwować na podstawie kilku krótkich wzmianek. Jak wspomniano powyżej już na początku X w. obiekt mógł nie być w najlepszej kondycji, skoro w 922 r. cesarz Roman I Lekapen nakazał przenieść szczątki cesarza Maurycjusza i jego rodziny do Myrelaion. W 980 lub 984 r. klasztor funkcjonował, ale znajdował się w ruinie. Krótkie odrodzenie życia monastycznego w okresie rządów Szymona Nowego Teologa prawdopodobnie nie zmieniło ogólnie złej sytuacji ośrodka z końca X w. Jego stan z pewnością nie poprawił się funkcjonując w ramach systemu *charistike*. Ponadto w połowie XII w. klasztor ponownie wymagał remontu¹³⁷. Dlatego warto zauważyć, że w czasach traktatów rusko-bizantyńskich z 907, 911, a zwłaszcza z 945 r., klasztor św. Mamasa przy Xylokerkos był w złej kondycji ekonomicznej, a w latach osiemdziesiątych X w. znajdował się wręcz w stanie upadku. Trudno więc wyobrazić sobie, aby taki ośrodek mógł odegrać ważną rolę w szerzeniu chrześcijaństwa w tak odległym miejscu jak Rus Kijowska, nie posiadając ku temu możliwości i samemu borykając się z licznymi problemami.

¹³⁴ A. Chernov, *Vesbhijj Oleg: kreshhenie i gibel*, [w:] *Actes testantibus. Juwilejnnijj zbirnik na poshanu Leontija Vojjtovicha*, red. M. Litvin, Lviv 2011, s. 699–726; A.E. Musin, «*Da vitajut u svjatogo Mamy*»..., s. 341.

¹³⁵ *The Pilgrimage of the Russian Abbot Daniel to the Holy Land, 1106-1107 A.D.*, wyd. C.W. Wilson, London 1895; *Puteshestvie Novgorodskago archiepiskopa Antonija v Cargrad v konce 12-go stoletija*, red. P. Savvaitova, Sankt-Peterburg 1872.

¹³⁶ *Kniga Palomnik. Skazanie mest svyatyh vo Tsaregrade Antoniya, Archiepiskopa Novgorodskogo, v 1200 g.*, s. 25.

¹³⁷ *Typikon for the Monastery of St. Mamas*, s. 973–974; zob. J. Durand, *op. cit.*, s. 199.

Potwierdzeniem hipotezy o wpływie klasztoru św. Mamasa na proces chrystianizacji Rusi mogą być potencjalne odkrycia archeologiczne, toponimy lub miejsca sakralne poświęcone męczennikowi. Stosunkowo szerokie rozpowszechnienie oznak kultu św. Mamasa na Zachodzie stanowi solidną bazę porównawczą, z której wynika, że najprawdopodobniej brak wpływowych patronów, takich jak biskupi Langres czy królowa Radegunda, może być główną przyczyną niepowodzenia transmisji. Na obecnym etapie badań nie zidentyfikowano bowiem żadnego patrona, pochodzącego z dynastii Rurykowiczów, duchowieństwa czy miejscowej arystokracji, który był zainteresowany propagowaniem kultu św. Mamasa. Brak aktywności elit przekłada się więc bezpośrednio na niedostatek wezwań kościołów i zabytków piśmienniczych o tym dziecku-męczenniku¹³⁸. Nie zlokalizowano bowiem świątyń, artefaktów czy toponimów wskazujących na istnienie kultu św. Mamasa na Rusi Kijowskiej przed XIV w.¹³⁹ Co więcej, na dawnych ziemiach Rurykowiczów znajduje się tylko jeden manuskrypt *Żywotu greckiego* (ms. R, przechowywany w Petersburgu), datowany na około drugą połowę XII w., który jednak przybył do Rosji z klasztoru nad jeziorem Egridir dopiero w XIX w.¹⁴⁰ Konkludując należy więc stwierdzić, że w świetle obecnego stanu wiedzy klasztor św. Mamasa znany z *Powieści minionych lat* odegrał znikomą rolę w procesie chrystianizacji Rusi Kijowskiej, a także w propagowaniu kultu swojego patrona, gdyż pierwsze oznaki czci oddawanej dziecku-męczennikowi na terenach Rosji i Ukrainy pojawiają się dopiero w późnym średniowieczu.

¹³⁸ Zob. G. Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982.

¹³⁹ A.E. Musin, «*Da vitajut u svjatogo Mamy*»..., s. 339–341; zob. idem, *Byzantin reliquarie crosses in the formation of medieval Christian culture in Europe*, [w:] *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe. Archaeological and Historical Evidence*, red. M. Salamon, M. Wołoszyn, A.E. Musin, P. Špehar, M. Hardt, M.P. Kruk, A. Sulikowska-Gąska, t. 2: *U źródeł Europy Środkowo-wschodniej/Frühzeit Ostmitteleuropas*, Kraków-Leipzig-Rzeszów-Warszawa 2012, s. 61–94.

¹⁴⁰ A. Berger, *Die alten Viten des heiligen Mamas von Kaisareia...*, s. 263; E.E. Granstrem, *Katalog greceskich rukopisej Leningradskich Chranilisc*, „Vizantiskij Vremennik” 1961, t. 19, s. 234; W. Studemund, L. Cohn, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Bd. 11: *Verzeichnis der griechischen Handschriften*, t. 1, Berlin, 1890, s. 149.

Podsumowując, kult św. Mamasa narodził się w Cezarei w Kapadocji w IV w. Wkrótce powstały pierwsze teksty opisujące jego życie i męczeńską śmierć, takie jak *Stara Pasja* i cała grupa *Żywotów*. Hagiografia związana ze św. Mamasem rozprzestrzeniła się najpierw na terytoriach Cesarstwa Bizantyńskiego, a następnie na łańcuchem Zachodzie. Dzięki kazaniom św. Bazylego Wielkiego i św. Grzegorza z Nazjazu historia dziecka-męczennika zyskała solidne wsparcie w autorytecie Ojców Kościoła. Kult św. Mamasa został przeszczepiony do Konstantynopola, gdzie wzniesiono poświęcony mu słynny klasztor przy Xylokerkos, znany z *Typikonu*, a także dalsze kościoły. Relikwie męczennika były ponadto przechowywane w innych miejscach cesarskiej stolicy, w tym w pałacowych kaplicach. Następnie z Konstantynopola i Cezarei dotarł w inne części Bizancjum, tj. do Libanu, Syrii, Palestyny, Grecji, Krety, Cypru i możliwe, że do Egiptu. Zaczął się rozwijać we Włoszech i w dawnym Królestwie Francji od około wieku VI, a w VIII w. powstała poświęcona św. Mamasowi diecezja w Langres, która w znacznym stopniu przyczyniła się do jego popularyzacji na Zachodzie. Wiele wskazuje na to, że kult rozprzestrzenił się dzięki hojnemu patronatowi cesarskiemu, królewskiemu i arystokratycznemu. Uderza to zwłaszcza przy zestawieniu z Rusią Kijowską, gdzie faktyczna nieobecność świętego w sferze religijnej przed XIV w. spowodowana jest najprawdopodobniej brakiem mecenatu lokalnych elit. Wyrażna absencja nawiązań do męczennika w kulturze materialnej i piśmienniczej kontrastuje ze wzmianką zawartą w traktatach rusko-bizantyńskich z X w. w *Powieści minionych lat*. Warto podkreślić, że przypadek transmisji kultu św. Mamasa pokazuje jak ważny stał się kult miejscowego kapadockiego świętego dziecka-męczennika oraz jak daleko sięgały wpływy bizantyńskie w sferze kultury duchowej świata chrześcijańskiego.

Bibliografia

Źródła

Baudonivia, *De Vita Sanctae Radegundis libri duo*, wyd. B. Krusch, Monumenta Germaniae Historica, *Scriptores rerum Merovingicarum* 2, Hannover 1888 [przedruk 1984].

Bibliotheca Hagiographica Graeca (Subsidia Hagiographica 8a), t. 2, wyd. F. Halkin, Bruxelles 1957.

Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis (Subsidia Hagiographica 6), t. 1–2, Bruxelles 1898-1901.

Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Novum Supplementum (Subsidia Hagiographica 70), wyd. H. Fros, Bruxelles 1986.

Bibliotheca sanctorum, wyd. F. Caraffa, G. Morelli, Rome 1966.

Bibliothecae Hagiographicae Graecae. Novum Auctarium (Subsidia Hagiographica 65), wyd. F. Halkin, Bruxelles 1984.

Canonici Anonymi Lingonensis, *Historia translationum reliquiarum S. Mamantis*, [w:] *Exuviae sacrae Constantinopolitanae, fasciculus documentorum minorum, ad byzantina lipsana in Occidentem saeculo XIIIe translata spectantium et historiam quarti belli sacri imperiique gallo-graeci illustrantium*, wyd. P. Riant, t. 2, Genève 1878, s. 22–34.

Chronicon Paschale, t. 1, wyd. L. Dindorf, Bonn 1832.

Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur liber quo vita Basilii imperatoris amplectitur, red. I. Ševčenko, Berlin 2011.

Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem H. Quentin, wyd. H. Delehaye, [w:] *Acta Sanctorum* (Novembris), t. 2, Bruxelles 1931.

Concilium Universale Nicaenum Secundum. Concilium actiones I-III (Acta Conciliorum Oecumenicorum 2,3,1), red. E. Lambertz, Berlin-New York 2008

Corpus des inscriptions de la France médiévale, t. 21, Yonne, red. R. Favreau, J. Michaud, B. Leplant-Mora, G. De Spirito, Paris 2000.

De Sancto Mamante vel Mammete Martyre, [w:] *Acta Sanctorum* (Augusti), t. 3, Paris-Rome 1867.

Delehaye H., *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (Subsidia Hagiographica 13b), Bruxelles 1966.

Delehaye H., *Passio Sancti Mammetis*, „Analecta Bollandiana” 1940, t. 58.

Divi Gregorii Nazianzeni cognomento theologi opera omnia...cum doctissimus Nicetae Serronii commentariis..., wyd. J. de Billy, Paris 1569.

Dokumenty Soborów Powszechnych, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2001.

Georgius Cedrenus, *Synopsis historiarum*, t. 1, wyd. I Bekker, Bonn 1838.

Goffredo da Bussero, *Liber Notitiae Sanctorum Mediolani*, wyd. M. Magistretti, U. Monneret de Villard, Milan 1917.

Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989.

Ioanni Zonarae Epitome historiarum libri XIII-XVIII, wyd. T. Büttner-Wobst, Bonn 1897.

Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum, wyd. I. Thurn, Berlin-New York 1973.

Joannes Moschus, *Vita Abbatis Gerasimi*, [w:] *Pratum Spirituale*, Patrologia Graeca 74, wyd. J.P. Migne, Paris 1863.

Kniga Palomnik. Skazanie mest svyatyh vo Tsaregrade Antoniya, Archiepiskopa Novgorodskogo, v 1200 g, wyd. Ch.M. Loparev, „Pravoslavnyj Palestinskij sbornik” 1899, t. 17.

Kouli M., *Life of Saint Mary of Egypt*, [w:] *Holy Women of Byzantium: The Saint's Lives in English Translation*, red. A.-M. Talbot, Washington D.C. 2006.

Laudatio sancti Platonis hegumeni, Patrologia Graeca 99, wyd. J.P. Migne, Paris 1860.

Mamas: Typikon of Athanasios Philanthropenos for the Monastery of St. Mamas in Constantinople, tłum. A. Bandy, *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, wyd. J. Thomas, A. Constantinides Hero, Washington D.C. 2000.

Martirio di san Policarpo, red. G. Bosio, [w:] *Corona Patrum Salesiana*. Series greca, t. 14, cz. II, Torino 1956.

Nicephoros Kallistos, *Historia Ecclesiastica*, Patrologia Graeca 146, wyd. J.P. Migne, Paris 1863.

Passio auctore Godefrido Lingoniensi episcopo, [w:] *Acta Sanctorum* (Augusti), t. 3, Paris-Rome 1867.

Patria Konstantinoupoleos – Scriptores originum Constantinopolitanarum, wyd. Th. Preger, Leipzig 1907.

Powieść minionych lat. Powieść wriemiennych let. Charakterystyka historyczno-literacka, tłum. i red. F. Sielicki, Wrocław 1968.

Pseudo-Sebastian, *Plerosque nimirum*, Patrologia Latina 22, wyd. J.P. Migne, Paris 1845.

Rabanus Maurus, *Martyrologium, ex Canisio et Mabillonio*, Patrologia Latina 110, wyd. J.P. Migne, Paris 1864.

Recueil des actes de Charles II le Chauve, Roi de France, t. 2 (Chartes et diplômes à l'histoire de France), red. A. Giry et alii, Paris 1952.

Recueil des historiens de Gaules et de la France, t. 9, Paris 1757.

Recueil des historiens des Gaules et de la France, t. 6, Paris 1749.

S. Basili Magni, *Homilia XXIII, In sanctum martyrem Mamantem*, Patrologia Graeca 31, wyd. J.P. Migne, Paris 1885.

S. Gregorii Theologi, *Oratio XLIV, In Novam dominicam*, Patrologia Graeca 36, wyd. J.P. Migne, Paris 1853.

Sozomène, *Histoire ecclésiastique, t. 3: Livres V–VI* (Sources chrétiennes 495), wyd. J. Bidez, G.C. Hansen, Paris 2005.

Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e Codice Sirmondiano, wyd. H. Delehaye, Bruxelles 1902.

Synopsis Chronike, wyd. K. Sathas (Mesaionike Bibliothek 7), Paris 1894 [przedruk Athens 1972].

Theodosius, *De Situ Terrae Sanctae, [w:] Itinera hierosolymitana saeculi IIII–VIII*, wyd. P. Geyer, Prag-Wien-Lepizig 1898.

Theophanes Continuatus, *Chronographia*, wyd. I. Bekker, Bonn 1838.

Theophanis Chronographia, t. 1, wyd. C. de Boor, Leipzig 1883.

The Pilgrimage of the Russian Abbot Daniel to the Holy Land, 1106–1107 A.D., wyd. C.W. Wilson, London 1895.

Van den Gheyn J., *Acta S. Mamantis aramice nunc primum edita*, Bruxelles 1890.

Vita Annonis archiepiscopi Coloniensis, wyd. R. Koepke, Monumenta Germaniae Historica, *Scriptores* 11, Hannover 1854.

Walahfrid Strabo, *Zwei Legenden: Blathmac, der Martyrer von Iona (HY); Mammes, der christliche Orpheus* (Reichenauer Texte und Bilder, 7), wyd. M. Pörnbacher, Stuttgart 1997.

Literatura

Abou-el-Haj B., *The Medieval Cult of Saints. Formations and Transformations*, Cambridge 1994.

Androszczuk F., *Konstantinopolskie monastyri sv. Mamanta i mesto rezidentsi ruskikh kuptsov v X veke*, „Ruthenica” 2012, t. 11.

Bardou L., *J. Pargoire, Les Saint-Mamas de Constantinople. Extrait du Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople, t. IX, 1904*, „Échos d'Orient” 1904, t. 7.

Bartlett R., *Why can the dead do such great things?*, Princeton 2013.

Becker A., *Studien zum Investiturproblem in Frankreich*, Saarbrücken 1955.

Berger A., *Die alten Viten des heiligen Mamas von Kaisareia. Mit einer Edition der Vita*, „Analecta Bollandiana” 2002, t. 120.

Berger A., Younasardaroud H., *Die griechische Vita des Hlg Mamas von Kaisareia und ihre syrischen Versionen* (Semitica et Semitohamitica Berolinensia 3), Aachen 2003.

Bernardakis G., *Notes sur la topographie de Césarée de Cappadoce*, „Échos d'Orient” 1908, t. 11.

Bernet A., *Radegonde: Epouse de Clotaire Ier*, Paris 2007.

Blöndal S., *The Varangians of Byzantium* (poprawił S. Benedikz), Cambridge 1978.

Bonarek J., *Chrzest Rusi w ujęciu Jana Skylitzesa*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne” 2018, t. 19, z. 2.

Brown P., *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, London 1981.

Bulgakov M., *Istorija Russkoj Cerkvi*, t. 1: *Istorija khristianstva v Rossii zho ravnoapostolnogo knjazja Vladimira kak vvedenie v istorii Russkoj cerkvi*, Moscow 1994.

Calzolari C.C., *La Chiesa Fiorentina*, Fiorentina 1970.

Camposa C., *A Batalha de São Mamede: e outras incursões históricas sobre o ecumenismo dos descobrimentos*, Trofa 1996.

Castelli E.A., *Asterius of Amasea Ekphrasis on the Holy Martyr Euphemia*, [w:] *Religions of Late Antiquity in Practice*, red. R. Valantasis, New Jersey 2000.

Chardon H., *Mamert et saint Mammès*, Le Mans 1865.

Chastelain C., *Martyrologe universel: contenant le texte du martyrologe romain traduit en françois; et deux additions à chaque jour des saints qui ne s'y trouvent point...*, Paris 1709.

Chernov A., *Veshhijj Oleg: kreshhenie i gibel*, [w:] *Actes testantibus. Juvilejnnij zbirnik na poshanu Leontija Vojtovicha*, red. M. Litvin, Lviv 2011.

Cheshmedzhiev D., *Polyvyanny D. Evfimiy (Полывянный Д. Евфимий)*, [w:] *Pravoslavnaja ehnciklopedija*, t. 17, Moscow 2008.

Chudzikowska-Wołoszyn M., *Początki sporów ikonoklastycznych w Bizancjum*, „Studia Elbląskie” 2006, t. 7.

Ciggaar K.N., *Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 962–1204: Cultural and Political Relations*, Leiden-New York-Köln 1996.

Claudon F., *Un «condominium» ecclésiastique. Pairie épiscopale et jurisdiction capitulaire*, „Revue d'histoire ecclésiastique” 1949, t. 44.

Constable G., *The Disputed Election at Langres in 1138*, „Traditio” 1957, t. 13.

Covelli D., *Langres. La cathédrale Saint-Mammès*, Paris 2001.

Da Câmara Pina L.M., *A Batalha de São Mamede: 24 de Junho de 1128: subsídios para a sua história militar*, Lisbon 1979.

Durand J., *Les reliques de saint Mammès au trésor de la cathédrale de Langres*, [w:] *Mélanges Gilbert Dagron*, Paris 2002 (Travaux et Mémoires 14).

Encyklopedia kultury bizantyńskiej, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002.

F. Pirovano, *Momenti di folklore in Brianza*, Palermo 1985.

Favreau R., *Radegonde: de la couronne au cloître*, Poitiers 2005.

Feldbrugge F., *Law in Medieval Russia*, Leiden 2008.

Franklin S., Shepard J., *The Emergence of Rus: 700-1200*, London-New York 1996.

Fрати M., *Chiesa romaniche della campagna fiorentina. Pievi, abbazie e chiese rurali tra l'Arno e il Chianti*, Empoli 1997.

Gäbe S., *Radegundis: sancta, regina, ancilla. Zum Heiligkeitsideal der Rade-gundisviten von Fortunat und Baudonivia*, „Francia” 1989, t. 16.

Giakalis A., *Images of the Divine: The Theology of Icons at the Seventh Ecu-menical Council*, Leiden 2005.

Gilardoni V., *Il Romanico. Catalogo dei monumenti nella Repubblica e Can-tone del Ticino*, Bellinzona 1967.

Golubinsky E.E., *Istorija Russkoj cerkvi*, t. 1: *Period pervyj, kievskij ili domongolskij*, Moscow 1901.

Granstrem E.E., *Katalog greceskich rukopisej Leningradskich Chranilisc*, „Vi-zantiskij Vremennik” 1961, t. 19.

Grenfell B.P., Hunt A.S., *The Oxyrrhynchos Papyri VI*, London 1908.

Histoire generale et particuliere de Bourgogne, avec des notes, des dissertati-ons et les preuves justificatives. Composée sur les auteurs, les titres originaux, les registres publics, les cartulaires des eglises cathedrales et collégiales, des abbaïes, des monasteres, et autres anciens monuments..., red. A. De Fay, t. 1, Dijon 1739.

İnalçik H., *Ottoman Galata, 1453-1553*, [w:] *Première Rencontre Inter-nationale sur l'empire Ottoman et la Turquie Moderne*, red. E. Eldem, Istanbul 1991.

İnalçik H., *The Ottoman survey of Istanbul, 1455*, „Archivum Ottomanicum” 2008, t. 25.

Ivanov S.A., *Vizantijskoe missionarstvo. Možno li sdelat' iz „varvara” chris-tianina?*, Moskwa 2003.

Jackson R.A., *Peers of France and Princes of the Blood*, „French Historical Studies” 1971, t. 7, cz. 1.

Janin R., *Constantinople byzantine. Développement urbain et Répertoire topographique*, Paris 1950.

Janin R., *La Géographie Ecclésiastique de L'empire Byzantin, Vol 1, Le Siège de Constantinople et le Patriarcat Oecuménique, Pt. 3, Les Eglises et les monastères*, Paris 1953.

Kalavrezou I., *Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the cult of Relics at the Byzantine Court*, [w:] *Byzantine court culture from 829 to 1204*, red. H. Maguire, Washington D.C. 2004.

Kieckhefer R., *Imitators of Christ: Sainthood in the Christian Tradition*, [w:] *Sainthood. Its Manifestation in World Religions*, red. R. Kieckhefer, G.D. Bond, Berkeley-Los Angeles-London 1988.

Klein H.A., *Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople*, „BYZAS” 2006, t. 5.

Kleinmann D., *Radegonde, une sainte européenne*, Graz 1998.

La riche personnalité de sainte Radegonde. Conférences et homélies prononcées à l'occasion du XIVe centenaire de sa mort (587-1987), red. J. Rozier, Poitiers 1988.

Lami G., *Sanctae Ecclesiae Florentinae Monumenta*, Tipografia Salutati, Fiorentina 1758.

Leszka M.J., *Konstantyna, żona cesarza Maurycjusza*, „Przegląd Nauk Historycznych” 2002, t. 1, nr 1.

Limberis V.M., *Architects of Piety: The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs*, New York-Oxford 2011.

Lind J.H., *The Russo-Byzantine Treaties and the Early Urban Structure of Rus*, „The Slavonic and East European Review” 1984, t. 62.

Litavrin G.G., *Prikhodjashbe Rus da vitajut u svjatogo Mamy*, [w:] *Philologia Slavica. K 70-letiju Akademika N. I. Tolstogo*, Moscow 1993.

Litavrin G.G., *Vizantija, Bolgarija, Drevnjaja Rus (IX – nachalo XII v.)*, Sankt-Petersburg 2000.

Luychev I., *Tsentry vizantijsko-slavyanskogo obshcheniya i sotrudnichestva*, „Trudy Otdela drevnerusskoy literatury” 1963, t. 19.

Magdalino P., *Constantinople médiévale. Études sur l'évolution des structures urbaines*, Paris 1996.

Marava-Chatzinikolau A., *Hagios Mamas*, Athens 1995.

Mavrodin V.V., *Obrazovanie Drevnerusskogo gosudarstva*, Leningrad 1945.

Mérindol Ch., *Le culte de sainte Radegonde et la monarchie française à la fin du Moyen Âge*, [w:] *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde, des origines à nos jours*, Saint-Étienne 1994.

Musin A.E., «*Davitajut u svjatogo Mamy*»: *svjatojj muchenik Mamant i drevnerusskoe khristianstvo*, [w:] *In Stone and Bronze. Essays presented in honor of Anna Peskova*, A.E. Musin, O. Shcheglova, Saint-Petersburg 2017

Musin A.E., *Byzantin reliquarie crosses in the formation of medieval Christian culture in Europe*, [w:] *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe. Archaeological and Historical Evidence*, red. M. Salamon, M. Wołoszyn, A.E. Musin, P. Špehar, M. Hardt, M.P. Kruk, A. Sulikowska-Gąska, t. 2: *U źródeł Europy Środkowo-wschodniej/Frühzeit Ostmitteleuropas*, Kraków-Leipzig-Rzeszów-Warszawa 2012.

Musin A.E., *Paradoxes of the Reception of Byzantine Culture in Medieval Rus'*, [w:] *'One her wing is silver, the other one is made of gold...': Selected papers in memory of Svetlana Ryabtseva*, red. R.A. Rabinovich, N.P. Telnov, Kishinev 2020.

Musin A.E., *Russian Medieval Culture as an "Area of Preservation" of the Byzantine Civilization*, [w:] *Towards Rewriting? New Approaches to Byzantine Archaeology and Art*, red. P.L. Grotowski, S. Skrzyniarz, Warszawa 2010.

Obolensky D., *The Byzantine Commonwealth 500-1453*, London 1971.

Oltrona...il mio paese, red. S. Galimberti, Lomazzo 2007.

Özaslan N., *From the Shrine of Cosmidion to the Shrine of Eyüp Ensari*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” 2001, t. 40.

Pampliega, Torrepadierne y Santiuste. Mil años de Historia. Siglos VII al XVII, red. G.L. Mateo, Salamanca 2010.

Pandura M., *Heterogeniczność bizantynizacji jako kategorii analitycznej bizantynistyki. I. Prolegomena*, [w:] *Historicae Viae. Studia dedykowane Profesorowi Lechowi A. Tyszkiewiczowi z okazji 55-lecia pracy naukowej* (Scripta Historica Medievalia 1), red. M. Goliński, S. Rosik, Wrocław 2012.

Pandura M., *Heterogeniczność bizantynizacji jako kategorii analitycznej bizantynistyki. II. Konceptualizacje*, [w:] *Z badań nad historią Śląska i Europy w wiekach średnich* (Scripta Historica Medievalia 3), red. M. Goliński, S. Rosik, Wrocław 2013.

Pargoire J., *Les Saint-Mamas de Constantinople*, „IRAİK” [Bulletin de l'Institut Archeologique Russe à Constantinople; Sophia] 1904, t. 9.

Pargoire J., *Saint-Mamas, le quartier des Russes à Constantinople*, „Échos d'Orient” 1908, t. 11.

Parry K., *Depicting the Word: Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries*, Leiden 1996.

Pełech T., *Relics of St. Mammes in Istanbul*, [w:] *Bütün Yollar Avcular'dan Geçer. All the Roads Pass Through Avcular (15-16 Mart 2018)*, red. S. Aydingun, Y. Benli, A. Enez, İstanbul 2018.

Petit E., *Histoire des ducs de Bourgogne de la race capétienne avec des documents inédits et des pièces justificatives*, t. 2, Paris 1888.

Podskalsky G., *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982.

Poppe A., *Państwo i kościół na Rusi w XI wieku*, Warszawa 1968.

Poppe A., *Rus' i Bizancjum w latach 986-989*, „Kwartalnik Historyczny” 1978, t. 85.

Poppe A., *Studytyna Rusi: Istoki i nachalnaja istorija Kievo-Pecherskogo monastyrja*, Kiev 2011.

Poppe A., *The Political Background to the Baptism of Rus'. Byzantino-Russian Relations between 986–989*, „Dumbarton Oaks Papers” 1976, t. 30.

Processes of Byzantinisation and Serbian archaeology, red. V. Bikić, Belgrade 2016.

Prou M., Chartraire E., *Authentiques de reliques conservées au trésor de la cathédrale de Sens*, „Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France” 1900, t. 59, s. 129–172.

Puteshestvie Novgorodskago arkhiepiskopa Antonija v Cargrad v konce 12-go stoletija, red. P. Savvaitova, Sankt-Peterburg 1872.

Quiros Castillo J.A., *Las iglesias altomedievales en el País Vasco: del monumento al paisaje*, „Studia Histórica. Historia Medieval” 2011, t. 29.

Rahn J.R., *I monumenti artistici del medio evo nel Cantone Ticino*, Bellinzona 1894.

Rincon R.S., *Ermita de San Mamés (Kortezubi, Bizkaia)*, „Arkeoikuska” 2008, t. 7.

Sacharov A.N., *Diplomatija Drevnej Rusi: IX-pervaja polovina X v.*, Moscow 1980.

Salamon M., *Byzantine Missionary Policy. Did It Exist? [w:] Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe: Archaeological and Historical Evidence*, red. M. Salamon, M. Wołoszyn, A.E. Musin, Kraków 2012.

Salamon M., *Doktryna i praktyka misyjna Kościoła na Wschodzie w IV-XII wieku*, [w:] Chryścianizacja „Młodszej Europy”, red. J. Dobosz et al., Poznań 2016.

Salter D., *Holy and Noble Beasts: Encounters With Animals in Medieval Literature*, Cambridge 2001.

Sarinelli G., *La Diocesi di Lugano. Guida del clero*, Lugano 1931.

Seibt W., *Der Heilige Mamas auf einen Koptischen Stoff des Kunsthistorischen Museums?* „Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen in Wien” 1991, t. 87.

Shepard J., *Constantinople – gateways to the north: the Russians*, [w:] *Constantinople and its Hinterland. Papers from the Twenty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford, April 1993*, red. C. Mango, G. Dagron, 1995.

Sorlin I., *Les traités de Byzance avec la Russie au Xe siècle (I)*, „Cahiers du monde russe et soviétique” 1961, t. 2.

Stanisławski B., Aydingün Ş., *Cultural Heritage and Archaeological Investigations in East Thrace*, „Analecta Archaeologica Ressoviensia” 2018, t. 13.

Stroszeck J., *Divine protection for shepherd and sheep Apollon, Hermes, Pan and their Christian counterparts st. Mamas, st. Themistocles and st. Modestos*, [w:] *Pecus. Man and animal in antiquity*, red. B. Santillo Frizell, Rome 2004.

Studemund W., Cohn L., *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Bd XI: *Verzeichnis der griechischen Handschriften*, t. 1, Berlin, 1890.

Suski R., *Aurelian a męczennicy*, „Vox Patrum” 2007, t. 50–51.

Szymański K., *Cult Centers of St. Mamas in Constantine Porphyrogenitus' Works*, [w:] *Bütün Yollar Avcular'dan Geçer. All the Roads Pass Through Avcular (15-16 Mart 2018)*, red. Ş. Aydingün, Y. Benli, A. Enez, İstanbul 2018.

The Oxford Dictionary of Byzantium, t. 1–3, red. A. Kazhdan, New York-Oxford 1991.

The Prosopography of the Later Roman Empire, vol. 3, AD 527–641, red. J. Martindale, A.H.M. Jones, J. Morris, London-New York 1992.

Tincelin J.-B.-St., *Saint Mammès ou le grand martyr de Césarée, patron de la cathédrale et du diocèse de Langres*, Langres 1870.

Treasures of the Georgian National Museum [Catalogue], red. Z. Skhirtladze, Tbilisi 2012.

Uspiensky F.I., *Tipik monastyrja sv. Mamanta v Konstantinopole, Letopis Istoriko-filologicheskogo obshhestva pri Imperatorskom Novorossijskom universitete*, t. 2: *Vizantijskoe otdelenie*, Odessa 1892.

Van Millingen A., *Byzantine Churches in Constantinople*, London 1912.

Van Millingen A., *Byzantine Constantinople: The Walls of the City and Adjoining Historical Sites*, London 1899.

Vauthier E., *Saint Mammès, patron de la cathédrale et du diocèse de Langres*, Langres 1994.

Vélez A.A., *Villatuelda (Burgos) en la ruta del románico del valle del Esgueva, folleto de la parroquia de San Mamés Mártir de Villatuelda*, [s.l.] 2008.

Wołoszyn M., *Bizantyński i łaciński model chrystianizacji w świetle danych archeologicznych – uwagi dyskusyjne*, [w:] *In silvis, campis ... et urbe. Średnio-wieczny obrządek pogrzebowy na pograniczu polsko-ruskim*, (Collectio Archaeologica Ressoviensis, 14) red. Cygan, M. Glinianowicz, P. N. Kotowicz, Rzeszów-Sanok 2010.

Wozniak F., *The crimean question, the Black Bulgarians, and the Russo-Byzantine Treaty of 944*, „Journal of Medieval History” 1979, t. 5.

Дарья А. Короткова

Российская Академия Наук, Россия, Москва

e-mail: d_korotkova@mail.ru

Немирное перемирие. Вооруженные конфликты на последнем этапе советско-польских мирных переговоров в октябре 1920 – марте 1921 гг.

Non-peaceful Truce. Armed Conflicts
at the Last Stage of the Soviet-Polish
Peace Talks in October 1920 - March 1921

Резюме

Статья посвящена последнему периоду польско-советских переговоров в Риге в конце 1920 - начале 1921 гг. Предварительное мирное соглашение было заключено, но ни одну из сторон это не устроило. Польше пришлось отказаться от своих федеративных планов, Советская Россия потеряла большие территории на западе страны, белорусы считали раздел своих земель несправедливым. Это привело к вооруженному конфликту между Красной Армией и Белорусской армией Булак-Балаховича, Слуцкому восстанию против Советской власти и требованию отправить белорусского делегата на переговоры в Риге.

Abstract

The article is dedicated to the last period of the Polish-Soviet negotiations in Riga 1920-1921. The preliminary peace agreement had been concluded, but none of the parties was satisfied with it. Poland had to give up its federal plans, Soviet Russia lost large territories in the West of the country, Belarusians considered the division of their lands to be unfair. This resulted in an armed conflict between the Red Army and the Bułak-Bałachowicz Belarusian army,

the Slutsk uprising against the Soviet power, and the requirement to send the Belarusian delegate to the Riga negotiations.

Abstrakt

Artykuł jest poświęcony ostatniemu okresowi w negocjacjach polsko-sowieckich w koncu 1920 – początku 1921 r. Zostało już podpisane preliminarne porozumienie pokojowe, jednak nie było ono zadowalające dla wszystkich stron konfliktu: ani polskiej, która musiała się wyrzec swoich aspiracji federalcyjnych, ani sowieckiej, tracącej duże obszary na zachodzie, ani tym bardziej Białorusinów, których ziemia została podzielona. Skutkiem tego były starcia Armii Czerwonej z armią białoruską S. Bułak-Bałachowicza, powstanie słuckie przeciwko władzy sowieckiej oraz żądania wysłania przedstawiciela białoruskiego na rokowania ryskie.

Ключевые слова: Польско-советская война, Рижские переговоры, Г. Чичерин, С. Булак-Балахович, В. Ластовский, Слуцкое восстание

Keywords: Polish-Soviet war, Riga negotiations, G. Chicherin, S. Bułak-Balachowicz, W. Lastowsky, Slutsk uprising

Słowa kluczowe: wojna polsko-sowiecka, rokowania ryskie, G. Cziczerin, S. Bułak-Balachowicz, W. Łastowski, powstanie słuckie

Осенью 1920 г. официально завершилась череда кровопролитных боевых действий между возрожденным Польским государством и Советской Россией, известных как советско-польская война. 12 октября 1920 г. в Риге руководители польской и советской мирных делегаций подписали договор о перемирии и прелиминарных условиях мира. Победа Польши могла бы позволить ей диктовать советской стороне свои условия, но ситуация для польской делегации осложнялась как разногласиями внутри нее, так и отсутствием ресурсов для продолжения войны. Поэтому Рижский мир стал компромиссным. По условиям договора Польша обязалась признать независимость советских республик Белоруссии и Украины и подтвердила, что уважает их государственный суверенитет. Ценой этого признания стали значительные территориальные уступки, на белорусском отрезке это означало присоединение к Польше 80,5

тыс. кв. км белорусских земель¹. Стороны, подписавшие договор, обязались не вмешиваться во внутренние дела друг друга, не создавать и не поддерживать организаций, *ставящих своей целью вооруженную борьбу с другой договаривающейся стороной*, а также не поддерживать *чужих военных действий против другой стороны*. Статья 1 договора содержала описание линии восточной границы Польши².

Главным итогом прелиминариев для Москвы явилось, прежде всего, прекращение боевых действий на западной границе и, таким образом, получение возможности в кратчайшее время закончить гражданскую войну в европейской части России (т.е., разгромить армию Врангеля), а также признание Польшей советских Белоруссии и Украины. Для Польши же, помимо значительных территориальных приращений, это означало включение в ее границы многочисленных, компактно проживавших украинского и белорусского национальных меньшинств, которые так и не стали в итоге ее лояльными гражданами. Тем более, что оставшиеся на советской стороне их соплеменники получали более благоприятные условия для своего государственного и культурного развития, несмотря даже на мизерную территорию новой республики – в ее составе на момент заключения перемирия остались лишь 6 уездов Минской губернии (три восточных губернии – Могилевская, Витебская и Смоленская – были переданы в состав РСФСР практически сразу после первого провозглашения республики в 1919 г).

Раздел белорусской территории вызвал возмущение обоих правительств Белорусской народной республики в изгнании - как эсеровского правительства Вацлава Ластовского, так и полонофильской Наивысшей рады³. Однако их протесты были проигнорированы властями Польши

¹ О.Н. Боровская, *Советско-польские переговоры 1918-1921 гг. и их влияние на решение белорусского белорусского вопроса*, Москва 2018, с. 182.

² Граница проходила следующим образом: по р. Зап. Двина от границы России с Латвией, по границе Виленской и Витебской губерний, до пункта, где граничат Дисненский, Лепельский и Борисовский уезды, р. Березина, р. Вилия, м. Илия, р. Рыбчанка, ж.д. станция Радошковичи, далее к востоку от селений Волма, Раков и Рубежовичи до ж.д. линии Минск-Барановичи, по р. Лань, Припять и Ствига до границы Минской и Волынской губерний; *Документы внешней политики СССР*, т. 3, Москва 1959, с. 245-256.

³ Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ), фонд (ф.) 325, опис (оп.) 1, дело (д.) 100, (листок) лл. 11-17.

и Советской России. Эмигрировавшее в Литву правительство Ластовского приступило к организации антипольских вооруженных формирований. Такую возможность ему предоставил польско-литовский конфликт из-за Вильны. 9 октября 1920 г., вопреки условиям заключенного 7 октября Сувалкского договора, 1 Литовско-белорусская дивизия под командованием генерала Люциана Желиговского, инсценировал солдатский бунт, заняла город. Желиговский провозгласил себя главой формально не зависимого от Польши государства «Срединная Литва». Литовцы, разумеется, не собирались признавать этого захвата.

Белорусские политики увидели в этих событиях возможность заручиться поддержкой литовского правительства в Ковне своих претензий на политическую власть в отходивших полякам белорусских землях. Литовские власти допускали формирование белорусских частей на своей территории, обещали помощь в агитации и вербовке партизан на польской стороне границы, в Виленском крае, открыли дипломатическое представительство БНР. Ценой этой поддержки должны были стать голоса белорусов Виленской губернии на предполагавшемся плебисците, который Антанта планировала провести для разрешения польско-литовского спора⁴.

Непримиримая антипольская позиция группы В. Ластовского была с удовлетворением отмечена советским руководством, однако никаких далеко идущих антипольских расчетов оно с этим не связывало: *Надо держаться выжидательно. Они борются против поляков, поэтому не следует им противодействовать в данный момент, но опасно было бы активно им содействовать, ибо это могло бы быть использовано позже*, – телеграфировал народный комиссар иностранных дел Георгий Васильевич Чичерин советскому представителю в Ковно А.Е. Аксельроду 6 ноября 1920 г.⁵

Польский Генеральный штаб также не оставил без внимания белорусов Виленского края. На совещании в Вильне, которое состоялось 4 ноября 1920 г. по инициативе руководителя Восточного отдела МИД

⁴ Записка А.Е. Аксельрода Г.В. Чичерину от 22 ноября 1920г., [в:] Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ), ф. 159, оп. 2, д. 9, л. 14.

⁵ РГАСПИ, ф. 5, оп. 1, д. 2111, л. 4.

Польши Михала Коссаковского, было принято решение частично возродить концепцию «белорусского Пьемонта» для Виленщины. Два представителя Наивысшей Рады – Вацлав Ивановский и Бронислав Тарашкевич – вошли в состав Временной правящей комиссии Срединной Литвы⁶. С целью создать координационный центр пропольского белорусского движения по указанию II Отдела Генштаба в Вильну должен был приехать Евгений Ладнов, бывший руководитель белорусской делегации на Парижской мирной конференции. Однако ему удалось это сделать только в марте 1921 г., уже после подписания окончательного мирного соглашения⁷.

Хотя прекращение огня на советско-польском фронте произошло 18 октября, мир на белорусских землях наступил не сразу. Пилсудский, пользуясь тем, что другие постановления прелиминарного мира вступали в силу лишь после их ратификации, продолжал неофициально поддерживать союзнические украинские и белорусские воинские формирования, боровшиеся в кампании 1920 г. вместе с Войском Польским против Красной армии.

21 октября 1920 г. польское Верховное командование объявило о прекращении, согласно условиям прелиминариев, отношений с войсками С. Петлюры, Б. Перемыкина (Пермикина), В. Яковлева и С. Булак-Балаховича, предложив им в двухнедельный срок покинуть территорию Польши. Но разоружать эти войска поляки не стали, что крайне встревожило советское руководство, опасавшееся, что в Польше вновь возьмет верх «партия войны». Судя по протоколу заседания Антона Луцкевича с В. Ивановским и Б. Тарашкевичем, состоявшегося 10 октября 1920 г., эти опасения были отнюдь не беспочвенны. Вновь прибывшие в Вильну белорусские политики заявили, что таким же образом, как была захвачена Вильна, польское командование планирует обойтись и с Минском, «каковая задача поручена Балаховичу»⁸. 2 ноября 1920 г. Чичерин писал в Ригу: *Положение относительно Польши тяжелое. Они (поляки. – Д.К.) признали за Петлюрой всю Волюнь, создавая для*

⁶ А.Н. Чернякевич, *БНР. Триумф побежденных*, Минск 2018, с. 184.

⁷ А. Чарнякевіч, *Ад супрацоўніцтва да здрады: беларускі рух і II аддзел Польскага Генеральнага штабу 1919-1939 г.*, „Гістарычны альманах” 2007, т. 13, с. 13-47.

⁸ Архівы БНР, т. 1, кн. 2, с. 910; А.Н., Чернякевич, *op. cit.*, с. 185.

него плацдарм. Нечто подобное будет с Балаховичем, ибо польская печать кричит о Белоруссии еще больше, чем об Украине. Отказ Польши отступить на государственную границу, явно нарушающий договор, приобретает для нас особенно враждебный характер ввиду вновь наметившегося в польской политике буферизма⁹.

Станислав Булак-Балахович был хорошо известен и в Белоруссии, и в Польше. Осенью 1919 г., после разгрома армии Юденича, он со своим отрядом численностью примерно в 1 тыс. человек, был принят на службу БНР. Однако в 1920 г. он порвал с правительством БНР и в конце февраля того же года перешел на польскую службу, после чего принял участие в боевых действиях на польско-советском фронте. Оставшиеся 800 человек из его отряда были переведены на переформирование в Брестскую крепость¹⁰. В конце августа 1920 г. было подписано соглашение с Российским политическим комитетом Бориса Савинкова. По мысли Савинкова, армия Балаховича должна была стать тараном против большевиков на белорусском отрезке фронта.

Однако сам мятежный генерал хотел большей самостоятельности. Уже в сентябре 1920 г. он создал собственный Белорусский политический комитет во главе с Вячеславом Адамовичем-старшим (его сын, В. Адамович-младший, более известный как «атаман Дергач», а в то время редактор газеты «Беларускае слова» в Гродно, уже в ноябре того же года начал организацию повстанческих отрядов «Зеленого дуба»¹¹). В октябре Балахович не признал решение о перемирии и продолжил военные действия против Красной армии (по соглашению с Пилсудским¹²). Официально не поддерживая Булак-Балаховича, польское правительство и не препятствовало ему, «умыв руки» и отказавшись от всякой ответственности.

Отряды Балаховича, переименованные в Белорусскую повстанческую армию, стали значительной силой, насчитывая уже около 8 тысяч солдат. 18 октября 1920 г. они начали наступление на Полесье в направлении Гомеля.

⁹ РГАСПИ, ф. 5, оп. 1. д. 2000, л. 17.

¹⁰ А.Н., Чернякевич, *op. cit.*, с. 190.

¹¹ *Ibidem*, с. 194.

¹² W. Materski, *Traktat Ryski a Białoruś*, [w:] *Polska – Białoruś (1918-1945). Zbiór studiów i materiałów*, pod red. W. Balceraka, Warszawa 1994, s. 94.

Первоначально действия «балаховцев» были успешными. К середине ноября 1920 г. они овладели Петриковым, Мозырем, Калинковичами, 17 ноября заняли Речицу. На этом их успехи окончились, далее инициатива перешла к Красной армии. 27 ноября М.Н. Тухачевский сообщил Верховному командованию Красной армии, что боевые действия против войск Булак-Балаховича в основном завершены.

Кроме того, в ноябре 1920 г. четыре белорусских полка, которые удалось создать выступавшей за союз с Польшей Военной комиссии Павла Алексюка, пытались противостоять Красной армии (так называемое Слуцкое восстание).

Слуцкий уезд стал одним из 6 уездов, оставшихся к осени 1920 г. в составе БССР (провозглашенной вновь летом того же года). Часть его территории, согласно условиям перемирия, находилась в 15-км нейтральной зоне¹³. Слуцкие белорусские комитеты и кружки были одними из самых активных на всей территории Белоруссии. Белорусская гимназия появилась здесь еще в начале 1917 г., ее ученики организовали белорусский кружок «Папараць-кветка» («Папоротник»)¹⁴. В 1918-1919 гг. вели работу Белорусский национальный комитет Случчины и другие организации культурно-просветительской направленности, например, союз учителей, белорусские курсы. Осенью 1920 г. БНК Случчины наладил контакт с членами Наивысшей рады БНР, находившимися в тот момент в Варшаве. Вмешательство Балаховича и его агентов повернуло его деятельность в сторону антибольшевистского восстания.

Правительству Советской России был направлен протест за подписью главы Рады Случчины В. Прокулевича и членов Рады П. Жаврида, Русака, Сосновского и Радзюка. В нем они потребовали признать независимость БНР. Главным же было требование отказаться от ввода Красной армии на территорию, очищаемую в это время польскими войсками. Авторы документа обращались «ко всем мировым демократиям» с просьбой поддержать их в борьбе против несправедливого Рижского мира¹⁵.

¹³ О.Н. Боровская, *op. cit.*, с. 202.

¹⁴ *Слуцкі збройны чын 1920 г. у дакумэнтах і успамінах*, Мінск 2001, с. 143-144.

¹⁵ АБНР, т. 1, кн. 2, с. 952.

Во второй половине ноября 1920 г. состоялось совместное заседание представителей Наивысшей рады с кресовыми поляками по обсуждению совместной деятельности против большевиков¹⁶. Под протоколом заседания стояли подписи как членов Наивысшей рады - А. Смолича, К. Терещенко, Р. Скирмунта, польских представителей – К. Гордзялковского и Дубейковского, так и слущких руководителей – П. Жаврида и А. Якубецкого, представителя Белорусской военной комиссии. Целью совместной деятельности на нем было объявлено освобождение края от Красной армии и достижение независимости Белоруссии *путем федерации с Польшей и через тесное объединение с Центральной Литвой*¹⁷. Ситуация в уезде характеризовалась как *очень трудная и неопределенная, надеяться стоит только на собственные силы края, поэтому польским властям рекомендовалось проводить политику в духе выполнения всех требований населения*, т.е. предлагалось провозгласить равенство национальностей в крае, провести радикальную аграрную реформу, оказать продовольственную помощь населению. В случае победы повстанцев должно было быть образовано новое правительство БНР, созванное Наивысшей радой. В его составе должно было быть 50% белорусов, 40% поляков и 10% евреев. Предполагалось отправить в Слуцкий уезд инструкторов от польских военных властей и Белорусской военной комиссии П. Алексюка, находившейся в это время в Лодзи (Якубецкий и стал таким представителем). Они должны были принять участие в формировании народной милиции в белорусских районах и организовать одновременно польские добровольческие отряды из местных жителей.

Отношения с Белорусской армией Булак-Балаховича у лидеров восстания сложились довольно напряженные. Балахович оказывал на военные действия против Советской России немалое влияние и пользовался неофициальной поддержкой польского командования (поскольку официально польская армия выполняла условия перемирия, действия Булак-Балаховича, якобы не связанные с поляками, служили доказательством антибольшевистских настроений белорусского населения).

¹⁶ АБНР, с. 949-951.

¹⁷ K. Gomółka, *Polskie ugrupowania polityczne wobec ruchu białoruskiego na Litwie Środkowej*, „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej” 1992, t. XXVII, с. 89-90.

Белорусские отряды действовали против советских войск в течение 2 месяцев, постепенно отступая в сторону Польши. Со временем участились конфликты в руководстве: пока Прокулевич и Жаврид, пытавшиеся найти поддержку в Наивысшей раде в Варшаве, и Павлюкевич боролись за власть, реальное руководство «белорусской армией» захватили Балахович и его люди¹⁸. Эволюция в сторону бандитских шаек завершилась переходом остатков «белорусской армии» на польскую сторону, где они были интернированы польскими властями. Некоторое время Наивысшая рада (И. Середа, К. Терещенко, В. Ивановский и др.) еще сохраняла связь с интернированными отрядами, вела среди них пропаганду. В начале 1921 г. отряды окончательно распались.

Определенному успокоению ситуации в белорусском пограничье способствовало подписание 14 ноября 1920 г. дополнительного протокола к прелиминариям о прекращении поддержки вооруженных формирований, направленных против другой стороны. Руководитель мирной делегации в Риге Адольф Абрамович Иоффе оценивал этот протокол так: *Если можно провести аналогию, то я позволю себе сказать, что подобно тому, как прелиминарный договор выдавал нам Врангеля, подобно этому подписанный здесь (в Риге – Д.К.) 14-го ноября протокол выдает нам Балаховича, Савинкова, Петлюру, Перемыкина и др.*¹⁹.

Протестные настроения среди населения Белорусской советской республики выразились и в принятии уездными съездами Советов резолюций с требованиями вернуть оккупированные Польшей и Литвой территории и допустить на Рижскую мирную конференцию представителя советской Белоруссии.

Такой представитель не казался советской дипломатической службе вполне безопасным. В связи с открытием 13 декабря 1920 г. II Белорусского Съезда Советов Чичерин писал Л.Б. Каменеву: *Только что узнал ... что там будет, может быть, поставлен вопрос о посылке особого делегата в Ригу. Жаль, что не предупредили заранее, чтобы можно было серьезно обсудить связанные с этим международные вопросы. Пока я могу телеграфировать только одно, что определение международных*

¹⁸ *Служкі збройны чын 1920 г. у дакумэнтах і успамінах*, с. 205-208.

¹⁹ РГАСПИ, ф. 159, оп.2, д. 39, л.153.

отношений Белорусского Советского правительства возможно будет только тогда, когда оно окончательно сконструировано и оформится. Надо специально обсудить, удобно ли для Советской Белоруссии выступить в Риге, как четвертому государству рядом с Польшей, Советской Россией и Украиной. В настоящий момент российское правительство имеет от Белорусского ревкома полномочия на ведение переговоров. ... Нужно ли Белоруссии выступить как четвертому государству, это нужно решить. Мы обязались признать ее самостоятельность, но пока, в данный момент, она в государственном отношении еще не оформилась. Есть поэтому возможность оттянуть ее отдельное дипломатическое выступление. Этот вопрос нашим правительством принципиально не обсуждался²⁰.

Установка на скорейшее подписание мирного договора получила одобрение делегатов съезда белорусских Советов. Выступивший с докладом по данному вопросу и.о. председателя ЦИК БССР (с 18 декабря 1920 г. председатель СНК БССР) Александр Григорьевич Червяков заметил, что отказ от ратификации договора приведет к затягиванию войны с Польшей, а также пообещал, что после скорой победы коммунистической революции в Польше условия мирного договора будут пересмотрены. Аргументы руководителя БССР были признаны присутствующими достаточно убедительными. Съезд единодушно ратифицировал Рижский предварительный договор 1920 г., поручив российской делегации вести переговоры об установлении границ, заключении мира и связанных с этим договоров, политических и экономических, об обмене военнопленными и др.²¹.

Такая позиция полностью соответствовала убеждению Чичерина, что в случае появления непосредственно Белорусской делегации в Риге она там опрокинет все наши дипломатические комбинации, в связи с чем необходимо ограничиться имеющейся комбинацией, т.е. мандатом от Белоруссии правительству РСФСР, который был подтвержден Белорусским Съездом Советов, без непосредственного мандата от Белоруссии делегации в Риге²².

Уладив этот щекотливый вопрос, Москва поставила задачу деза-

²⁰ РГАСПИ, ф. 159, оп. 2, д. 8, л. 41.

²¹ А.В. Ціхаміраў, *Беларусь у сістэме міжнародных адносін перыяду пасляваеннага ўладкавання Еўропы і польска-савецкай вайны (1918-1921 гг.)*, Мінск 2003, с. 258.

²² РГАСПИ, ф. 159, оп. 2, д. 8, л. 45.

вуировать эмигрантские круги, претендовавшие на власть в Белоруссии. Речь шла главным образом о правительстве В. Ластовского, претендовавшем на независимость от всех заинтересованных сторон, и активно протестовавшем против несправедливости раздела белорусских земель. После декабрьского 1920 г. съезда Советов СНК БССР стал настаивать на том, что самоопределение белорусского народа состоялось, и только он является его единственным легитимным правительством. В этом ему помогала Москва, требуя от литовского правительства, чтобы оно проводило дружественную БССР политику, а также убедило Ластовского отказаться от претензий на власть в Белоруссии и признать БССР. Платой за это должна была стать открытая поддержка Литвы в виленском конфликте. В шифровке советскому представителю в Ковно Аксельроду от 18 января 1921 г. Чичерин так охарактеризовал позицию РСФСР: *Удивляюсь, почему до сих пор не удалось <добиться> от Литвы формального заверения относительно линии Ластовского. Ведь если притязания Ластовского распространяются на Советскую Белоруссию, то Литва резко нарушает договор, давая ему убежище и помогая ему, и заверение о дезинтересации Ластовского в Советской Белоруссии необходимо для того, чтобы поведение Литвы не противоречило договору с нами. Кроме того, необходимо обещание Литвы не участвовать во враждебных коалициях и действиях против нас*²³.

Литовское руководство оттягивало решение этого вопроса в течение месяца. Только 19 февраля 1921 г., после неоднократных требований советской стороны²⁴, через литовское правительство были получены подписанные еще 1 февраля официальные заверения Ластовского о том, что его правительство не претендует на власть на территории БССР. Кроме того, Литва пообещала признать Советскую Белоруссию как единственное законное представительство белорусского народа. Однако даже после подписания Рижского мира в Ковно продолжало работу представительство БНР, белорусские политики пользовались негласной поддержкой Литвы, поскольку действовали в его интересах в Виленском крае²⁵.

К моменту подписания окончательного мирного договора в марте

²³ РГАСПИ, ф. 5, оп. 1, д. 2111, л. 13.

²⁴ *Ibidem*, д. 2000, л. 47, 48, 58, 66, 74.

²⁵ Архив внешней политики Российской Федерации, ф. 0151, оп. 7, п. 6, д. 3, л. 113.

1921 г. две соседних с советской Белоруссией страны, Польша и Литва, в разной степени причастные к белорусскому вопросу, признали факт возникновения самостоятельного Белорусского государства, хотя и в не устраивавшем их варианте советской республики. Как мы видим, процесс выработки условий этого договора отнюдь не сводился только к дипломатическим усилиям. Он сопровождался как попытками срыва соглашения, так и военными действиями в виде прямых военных столкновений, а также мятежей и народных восстаний. Сложившийся баланс сил, тем не менее, привел к тому, что положения прелиминариев, касавшиеся границ на белорусском отрезке, остались практически неизменными. Хотя обе стороны считали мирный договор временным, что способствовало в 20-е годы нестабильности обстановки по обе стороны границы, в действительности он обеспечил *status quo* в регионе на последующие восемнадцать лет – до начала новой мировой войны.

Библиография

Источники

Архив внешней политики Российской Федерации (АВП РФ), фонд 0151, опис 7, папка 6, дело 3.

Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ), ф. 325, оп. 1, д. 100.

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ)

ф. 5, оп. 1, д. 2000, д. 2111.

ф. 159, оп. 2, д. 8, д. 9, д. 39.

Архівы БНР, т. 1, кн. 2, Вільня 1998.

Документы внешней политики СССР, т. 3, Москва 1959.

Слуцкі збройны чын 1920 г. у дакумэнтах і успамінах, Мінск 2001.

Литература

Gomółka K. *Polskie ugrupowania polityczne wobec ruchu białoruskiego na Litwie Środkowej*, „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej” 1992, т. XXVII.

Materski W., *Traktat Ryski a Białoruś*, [w:] *Polska – Białoruś (1918-1945). Zbiór studiów i materiałów*, pod red. W. Balceraka, Warszawa 1994.

Боровская О.Н., *Советско-польские переговоры 1918-1921 гг. и их влияние на решение белорусского вопроса*, Москва 2018.

Ціхаміраў А.В., *Беларусь у сістэме міжнародных адносін перыяду пасляваеннага ўладкавання Еўропы і польска-савецкай вайны (1918-1921гг.)*, Мінск 2003.

Чарнякевіч А., *Ад супрацоўніцтва да здрады: беларускі рух і II аддзел Польскага Генеральнага штабу 1919-1939 г.*, „Гістарычны альманах” 2007, т. 13.

Чарнякевіч А.Н., *БНР. Триумф побежденных*, Минск 2018.

Antoni Maziarz <https://orcid.org/0000-0002-1440-065X>

Uniwersytet Opolski

e-mail: aamaziarz@gmail.com

Posługa kapelana w więzieniu świętokrzyskim w pierwszych latach Drugiej Rzeczypospolitej

The Chaplain's Service in the Świętokrzyski Prison
in the First Years of the Second Polish Republic

Abstract

In 1919, one hundred years after the dissolution of the Benedictine monastery of Holy Cross, Fathers Klemens Dąbrowski (1875-1953) and Jozafat Ostrowski (1890-1939) made efforts to recover that complex for the order. The authorities of the justice department, which just took over the buildings in Holy Cross monastery with the intention of to restore penitentiary functions there (the former abbey was converted into a prison in 1886) stood in the way. During the Second Polish Republic, the prison was not removed from Łysa Góra, and thus the monastery was not restored there. One of the forms of Father Dąbrowski's activity on Holy Cross was the chaplain's service. The author of the text describes the scope of duties of a prison chaplain, his relations with prison employees and inmates, as well as the circumstances of resigning from ministry on Holy Cross. The most important reasons include: unfavorable attitude of the prison wardens (and other representatives of the Ministry of Justice) towards monks, the distance of prisoners to religious practices, especially those convicted of serious crimes, and also the fact that the living conditions on Łysa Góra were very difficult. Father Dąbrowski pointed to numerous abuses in the functioning of the Świętokrzyski prison, but his comments were not taken into account, which in 1925 led to one of the largest rebellions of inmates in the Republic of Poland.

Abstrakt

W roku 1919, sto lat po kasacie opactwa benedyktynów na Świętym Krzyżu, ojcowie Klemens Dąbrowski (1875-1953) i Jozafat Ostrowski (1890-1939) podjęli starania o odzyskanie tego obiektu dla zakonu. Na przeszkodzie stały władze departamentu sprawiedliwości, który właśnie przejął zabudowania klasztoru na Świętym Krzyżu z zamiarem przywrócenia w nim funkcji penitencjarnych (dawne opactwo zostało przekształcone w więzienie w roku 1886). W okresie II Rzeczypospolitej, nie usunięto więzienia z Łysej Góry a zatem nie udało się przywrócić tam klasztoru. Jedną z form aktywności o. Dąbrowskiego na Świętym Krzyżu była posługa kapelana. Autor tekstu opisuje zakres obowiązków kapelana więziennego, jego relacje z pracownikami więzienia i osadzonymi, jak również okoliczności rezygnacji z posługi duszpasterskiej na Świętym Krzyżu. Najważniejsze powody obejmowały nieprzyjazny stosunek strażników więziennych (oraz innych przedstawicieli Ministerstwa Sprawiedliwości) do zakonników, zdystansowanie więźniów od praktyk religijnych, w szczególności tych skazanych za ciężkie przestępstwa, a także fakt, że warunki bytowe na Łysej Górze były bardzo trudne. Ojciec Dąbrowski wskazywał na liczne nadużycia w działalności świętokrzyskiego więzienia, ale jego uwagi nie były brane pod uwagę, co doprowadziło w roku 1925 do wybuchu jednego z największych buntów więźniów w dziejach Rzeczypospolitej Polskiej.

Keywords: Benedictines, Holy Cross, prison, prison chaplains, Second Polish Republic

Słowa kluczowe: Benedyktyni, Święty Krzyż, więzienie, kapelani więzienni, II Rzeczpospolita

Na mocy dekretu kasacyjnego z 17 IV 1819 r. władze Królestwa Polskiego zsekularyzowały kilkanaście klasztorów¹. Wśród nich było benedyktyńskie opactwo na Świętym Krzyżu - jedna z najstarszych i najbardziej zasłużo-

¹ T. Borowski, *Dekret kasacyjny z roku 1819 i jego wykonanie w stosunku do zakonów diecezji sandomierskiej*, „Studia Sandomierskie” 2011, nr 1, s. 112–126; M. Kośka, *Dekret abpa Franciszka Skarbka-Malczewskiego z 17 IV 1819 r. w sprawie supresji klasztorów w Królestwie Polskim*, „Hereditas Monasteriorum” 2016, t. 8, s. 367–378. Kasacie 1819 r. – jej genezie, przebiegowi i skutkom poświęcone było sympozjum naukowe „200 lat kasaty Świętego Krzyża”, zorganizowane na Świętym Krzyżu w dniach 31 V-1 VI 2019 r.

nych polskich fundacji zakonnych². Na skutek tej decyzji opiekunów utraciło sanktuarium Drzewa Krzyża Św., a opróżniony z m.in. zbiorów bibliotecznych klasztor ulegał stopniowej degradacji. Nowym dysponentom obiektu brakowało pomysłu na jego zagospodarowanie. Usytuowanie tam ośrodka dla księży demerytów okazało się rozwiązaniem przejściowym, toteż w połowie lat 80. XIX w. władze rosyjskie postanowiły zamienić dawny klasztor na więzienie³. Miejsce to szybko zostało owiane złą sławą. Z racji panujących tam warunków pogodowych i bytowych porównywano je do syberyjskiej katorgi. Dramatyczne skutki dla zabudowy świętokrzyskiej przyniosły działania zbrojne w okresie I wojny światowej. W październiku 1914 r. wycofujący się ze Świętego Krzyża Austriacy wysadzili, traktowaną jako punkt obserwacyjny, wieżę kościoła. Wybuch spowodował też znaczne zniszczenia w dachu sanktuarium, a ze wszystkich okien wyleciały szyby.

Niezależnie od tych zniszczeń, powracający do ojczyzny w 1919 r. polscy benedyktyni (o. Klemens Dąbrowski z praskiego opactwa Emaus oraz o. Jozafat Ostrowski z belgijskiego Maredsous⁴), zachęceni przez biskupa sandomierskiego Mariana Ryxa i niektórych arystokratów, podjęli starania o odzyskanie dawnego opactwa. Pierwszy rekonesans mnisi przeprowadzili w listopadzie 1919 r., osiedli na stałe (jak mniemali) cztery miesiące później (5 III 1920 r.). Decyzję

² Tradycja mówi o założeniu klasztoru na Świętym Krzyżu w 1006 r., natomiast w świetle badań Marka Derwicha (*Benedyktyni klasztor św. Krzyża na Łysej Górze w średniowieczu*, Warszawa-Wrocław 1992, s. 144, 269) jest to fundacja księcia Bolesława Krzywoustego z I poł. XII w., prawdopodobnie z lat 1124–1131 lub 1135–1138.

³ Na temat historii więzienia świętokrzyskiego zob. Z. Nosal, *Święty Krzyż*, Łódź 1970; B. Morąg, *Historia więzienia na Świętym Krzyżu*, Warszawa 1987; A. Massalski, *Miejsce pokuty i poniżenia. Instytut Księży Zdrożnych (1853–1863) i więzienie rosyjskie (1886–1914) na Świętym Krzyżu*, [w:] *Klasztor na Świętym Krzyżu w polskiej kulturze narodowej*, red. D. Olszewski, R. Gryz, Kielce 2000, s. 171–193; M. Przeniosło, *Więzienie na Świętym Krzyżu w latach 1918–1939*, [w:] *Ibidem*, s. 205–225; W. Matysiak, *Historia więzienia na Świętym Krzyżu 1886–1939*, Kielce 2006.

⁴ Zob. P. Szczaniecki, *Ostrowski Stanisław Jozafat*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1979, t. 24, s. 555–556; M. Kanior, *Ostrowski Stanisław Jan Józefat*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, red. J. Grzebień, t. 6, Warszawa 1983, s. 595–597; A. Maziarz, *Benedyktyni w Tomaszowie Mazowieckim w latach 1922–1923*, [w:] *Karty z dziejów Tomaszowa Mazowieckiego. W 100. rocznicę odzyskania niepodległości przez Polskę oraz 230-lecie powstania miasta*, red. A. Wróbel, D. Warzocha, Tomaszów Mazowiecki 2018, s. 200; *Idem*, *O. Klemens Dąbrowski (1875–1953). Pierwszy polski benedyktyn doby pokasacyjnej*, Opole 2019.

o usunięciu więzienia uznawali za zwykłą formalność, bo – jak wierzyli – rząd odrodzonej Polski nie będzie akceptował decyzji podjętych w trakcie zaborów. Ku zaskoczeniu mnichów przedstawiciele nowo powołanych organów państwa polskiego przywrócili w dawnym klasztorze zakład penitencjarny. Orędownikiem tego rozwiązania był szef Kieleckiej Okręgowej Dyrekcji Więziennej Stanisław Śledziewski⁵. Zgodnie z przyjętymi regulacjami zakład karny powinien mieć kapelana. Funkcję tę objął o. Dąbrowski (o. Ostrowski w 1920 r. też został kapelanem, ale Wojska Polskiego). Kuzyn ze strony matki noblisty Henryka Sienkiewicza, obdarzony był ciętym piórem i zmysłem obserwacji. Talenty te wykorzystał, tworząc kronikę opisującą m.in. pobyt na Świętym Krzyżu w latach 1920-1922⁶. Główną osią rozważań uczynił swe zabiegi o odzyskanie dla zakonu opactwa świętokrzyskiego, ale uwagę zwraca także zawarty tam opis relacji wewnętrznych w świętokrzyskim zakładzie karnym. W zasobie archiwalnym np. Archiwum Państwowego w Kielcach i Archiwum Akt Nowych nie znajdujemy równie cennych – tak wnikliwych i prezentowanych od wewnątrz – ujęć funkcjonowania najcięższego polskiego więzienia.

Więzienie świętokrzyskie w pierwszych latach II RP

Ze względu na zniszczenia obiektu należało włożyć sporo wysiłku, by ponownie przystosować go do potrzeb zakładu zamkniętego, ale konieczne prace wykonano stosunkowo sprawnie, tak iż w październiku 1919 r. skierowano tam pierwszych więźniów. Pojawiały się jednak stale nowe problemy. Więzienia były pierwszymi instytucjami, w których szukano oszczędności w wydatkach na administrację publiczną, stale zmagano się więc z niedoborem żywności, odzieży, lekarstw. Brakowało odpowiednich form organizacyjnych, przygotowanych kadr, zaplecza. Problemy finansowe skłaniały Śledziewskiego do zarządzenia przerwy w odbywaniu wyroków osadzonych znajdujących się w ciężkim stanie

⁵ Archiwum Diecezji Sandomierskiej [dalej: ADS], Akta klasztoru oo. Benedyktynów na św. Krzyżu. OO. Oblaci. 1920–1983 [dalej: KSKO], K. Dąbrowski, Memoriał w sprawie stosunku Zarządu Więzienia do Zarządu Odbudowy Kościoła na Świętym Kościele z 11 XI 1920; Archiwum Państwowe w Kielcach [dalej: APK], Więzienie w Jędrzejowie, sygn. 697, Informacja Ministerstwa Sprawiedliwości o mianowaniu S. Śledziewskiego na stanowisko dyrektora Kieleckiej Okręgowej Dyrekcji Więziennictwa [dalej: KODW] z 30 VI 1919.

⁶ K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów w Polsce odrodzonej. Kronika-pamiętnik 21 V 1919–23 IX 1929*, wydał Antoni Maziarz, Wrocław–Lubiń–Opole 2018.

zdrowia. Rozwiązania tego nie stosowano w odniesieniu do przetrzymywanych w więzieniu na Świętym Krzyżu⁷. Mankamenty te w szczególnie intensywny sposób dawały o sobie znać w dramatycznych miesiącach letnich 1920 r.

Podobnie, jak w czasach rosyjskich, zakład świętokrzyski miał status więzienia ciężkiego (co uwzględniono w nazwie obowiązującej od 1930 r. – Więzienie Ciężkie na Świętym Krzyżu), zaliczonego do klasy I. Był to zakład duży, przeznaczony dla 450 skazanych, ale w okresie dwudziestolecia międzywojennego przebywało tam średnio 500, a w 1920 r. – ponad 750 osadzonych. Kierowano tam najgroźniejszych przestępców, skazanych na dożywocie lub wyroki długoletnie. Nie przetrzymywano w nim kobiet i mężczyzn do 21 roku życia. Na Święty Krzyż trafiali m.in. więźniowie polityczni z innych ciężkich zakładów (Rawicz, Wronki, Chęciny). Obiektem zarządzała Okręgowa Dyrekcja Więzienna w Kielcach, od 1921 r. zakład podlegał Departamentowi Karnemu Ministerstwa Sprawiedliwości⁸.

Zgodnie z dekretem Naczelnika Państwa z 8 II 1919 r. więzieniem kierował naczelnik mianowany przez ministra sprawiedliwości⁹. Pierwszym po przejściu Świętego Krzyża przez państwo polskie był Antoni Czubak. Po nim funkcję tę pełnili: od 1 X 1919 r. Rosjanin Leon Wasiliew¹⁰, od 1 XI 1920 r. Mieczysław

⁷ APK, Więzienie na Świętym Krzyżu [dalej: WSK], sygn. 187/12, Rozkaz z 9 X 1919; APK, Więzienie w Olkuszu, sygn. 698/11, Rozkaz nr 106 z 22 VII 1920; Archiwum Akt Nowych [dalej: AAN], Ministerstwo Aprowizacji, sygn. 1588, Powiat kielecki. Sierpień 1920; APK, Więzienie w Olkuszu, sygn. 698/11, Rozkaz nr 44 KODW z 2 IV 1919; E. Neymark, *Dziesięciolecie więziennictwa polskiego*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” [dalej: „PWP”] 1928, nr 12, s. 2.

⁸ AAN, Ministerstwo Aprowizacji, sygn. 1588, Powiat kielecki. Październik 1920; APK, Więzienie w Jędrzejowie, sygn. 697, Przepisy tymczasowe w przedmiocie wykonywania zarządu i nadzoru nad więzieniami Rzeczypospolitej Polskiej (w art. 6 I d nakładano na dyrektorów okręgowych nadzór nad opieką moralną i wychowawczo-oświatową nad więźniami); M. Przeniosło, *Więzienie na Świętym Krzyżu...*, s. 206.

⁹ Dz. U. nr 15 poz. 202 z 8 II 1919 (Dekret w sprawie tymczasowych przepisów więziennych), art. 4.

¹⁰ APK, WSK, sygn. 166, Raport naczelnika więzienia świętokrzyskiego z 13 VIII 1937; *Ibidem*, sygn. 14, Decyzja o mianowaniu L. Wasilewa naczelnikiem więzienia na Świętym Krzyżu z 27 IX 1919. W polskiej służbie więziennej zatrudniony od 11 XI 1918 r. Ze Świętego Krzyża został przeniesiony do Chęciny, gdzie także pełnił funkcję naczelnika, APK, Więzienie w Chęcinach, sygn. 19, Wykaz imienny personelu z 1 I 1922.

Butwiłowicz, w opinii miejscowych – spolonizowany Rosjanin (jakoby „Butwiłow”¹¹), który przed Wielką Wojną, jako członek PPS, spędził w areszcie pięć lat. Kierował zakładem świętokrzyskim do 1939 r. z przerwą w roku 1922, kiedy zastąpił go Jan Śledziewski – brat Stanisława¹². W tymże 1922 r. Butwiłowicz na własną prośbę wrócił z Grodna na Święty Krzyż. Opinie na jego temat wzajemnie się wykluczały. Oceniano go zarówno jako posępnego brutalą, jak i „dobrego, jowialnego kanonika” o „oczach myśliwego”. Pierwszy rys stworzyli po II wojnie światowej komuniści ze świętokrzyską przeszłością. Innego zdania byli przełożeni polskiego więziennictwa, którzy chętnie nagradzali Butwiłowicza, podkreślając jego spokój, rozsądek, poczucie sprawiedliwości.

Więzienie czy klasztor?

Naczelnik więzienia świętokrzyskiego mieszkał w drewnianym, piętrowym budynku. Inni pracownicy więzienia zajmowali z rodzinami wschodnią część dawnego klasztoru. Wysoki na kilka metrów mur oddzielał część byłego opactwa zajętą na potrzeby więzienia od przestrzeni otwartej, dostępnej dla pielgrzymów i turystów. Mnichom przekazano kilka sal, wcześniej zajmowanych przez księży-rektorów sanktuarium świętokrzyskiego. Na małej przestrzeni Łysej Góry sąsiedztwo ciężkiego więzienia z sanktuarium i klasztorem było rozwiązaniem nader oryginalnym. Raziła moc kontrastu dzielącego sferę *sacrum* od *profanum*. Wieżyczki wartownicze, wysoki mur, zakratowane okna cel, mroczne, zarobaczone karcery nie licowały z charakterem miejsca uświęconego przez religię i historię. Zamiast chorału gregoriańskiego, rozlegały się tam złorzeczenia skazanych, ich krzyki i jęki. Miejsce, które przez wieki miało być źródłem nadziei, stało się dla tysięcy osadzonych ich przekleństwem.

Działania na rzecz odzyskania klasztoru oznaczały zderzenie o. Klemensa z interesami więziennictwa polskiego. Z tej strony nie mógł liczyć na zrozu-

¹¹ APK, WŚK, sygn. 32, Polecenie objęcia funkcji naczelnika z 3 XI 1920; W. Popławski, *W katordze na Świętym Krzyżu*, „Gazeta Kielecka” [dalej: „GK”], nr 91 z 7 X 1934, s. 2; J. Szeleński, *Więzienie świętokrzyskie*, [w:] *KPP. Wspomnienia z pola walki*, red. J. Kowalczyk, T. Daniszewski, E. Kalicka, Warszawa 1951, s. 121; Z. Nosal, *Święty Krzyż...*, s. 11; B.G. Kułan, *Bunt w więzieniu na Świętym Krzyżu w dniu 20 września 1925*, bmw 2012, s. 63. Pochodzenie rosyjskie Butwiłowicza jest mało prawdopodobne – urodził się on w Garwolinie, jego ojciec Wincenty był wyznania rzymsko-katolickiego, zob. APK, WŚK, sygn. 32, Protokół z dn. 14 V 1920.

¹² Por. K. Urbański, *System penitencjarny II Rzeczypospolitej a więźniowie polityczni. Na przykładzie województwa kieleckiego*, Kielce 1997, s. 69.

mienie, co najwyżej tolerowanie swego pobytu. Naczelnik Wasiliew użyczył mu kwatery, ale od razu zwrócił uwagę, że zakonnik we władzach więziennictwa powinien potwierdzić prawomocność zajęcia pomieszczeń w bezpośrednim sąsiedztwie zakładu karnego. Miał tego dokonać szef Sekcji Więziennej przy Ministerstwie Sprawiedliwości, twórca polskiego systemu penitencjarnego po 1918 r. - Jan Wyssogota-Zakrzewski. Wykazał się on ostrożnością czy wręcz asekuranctwem. Potwierdził ustnie możliwość wykorzystywania części klasztoru przez mnichów, ale od razu zastrzegł, aby *to ustępstwo zarządu nie było zachętą do dalszych żądań*¹³. Akceptację dla stałego pobytu zakonników w bezpośrednim sąsiedztwie więzienia ciężkiego Wyssogota-Zakrzewski uzależnił od zgody dyrektora S. Śledziewskiego, a ten nie przyjmował do wiadomości pretensji benedyktyńców – zakonników traktował jako uciążliwych gości¹⁴.

Starania benedyktyńców o zwrot klasztoru świętokrzyskiego

Pomimo dystansu (czy wręcz niechęci) zarządu polskiego więziennictwa, benedyktyni wierzyli, że likwidacja więzienia na Świętym Krzyżu jest kwestią najwyżej kilku miesięcy. W trakcie zabiegów o odzyskanie dla zakonu skasowanego opactwa podnosili różne argumenty. Ojciec Dąbrowski wskazywał na nieprawomocność dekretu kasacyjnego z 1819 r., a likwidację klasztoru porównywał do losu zniewolonej przez zaborców ojczyzny. Przekonywał o niepraktyczności utrzymywania więzienia w miejscu oddalonym od większych skupisk ludzkich, do którego trzeba przewieźć duże ilości materiałów (zaopatrzenie, odzież, wyposażenie więzienia, nawet wodę) i pieniądze na wypłaty dla obsługi zakładu. Nie było tam warunków do prowadzenia własnego gospodarstwa, brakowało miejsca na mieszkania dla obsługi – większość kwatrowała się po okolicznych wioskach, co utrudniało nagłą mobilizację, np. na wypadek buntu czy większej ucieczki. Odludne miejsce nie sprzyjało transportowi więźniów. *De facto* przyznawał to naczelnik Butwiłowicz, który narzekał na problemy z komunikacją po zabloconych i stromych drogach w otoczeniu Łysej Góry. Droga ze Świętego Krzyża do Kielc trwała wówczas 6-8 godzin, a podejmować ją

¹³ K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktyńców...*, s. 57.

¹⁴ *Uważali siebie za panów Św. Krzyża, a mnie - za gościa, który dzięki grzeczności zarządu ma parę pokojów*, *Ibidem*, s. 87, podobnie: Archiwum Benedyktynów w Lubiniu [dalej: ABL], *Idem, Zapiski kronikarskie o Klemensa Dąbrowskiego ze Świętego Krzyża ok. 1920 r.*, s. 35, zob. też ASD, KŚKO, Pismo o. K. Dąbrowskiego do kurii sandomierskiej z 6 VI 1922.

trzeba było dość często. Z racji odległości utrudniony był odbiór poczty z Boddzentyńska¹⁵. Wprawdzie zakład karny dawał pracę dziesiątkom osób z okolicznych miejscowości, ale była to praca niebezpieczna. Innym mankamentem więzienia był brak betonowych sklepień sufitowych. Klasztor nie był więc przystosowany do wymogów więzienia dla niebezpiecznych skazanych¹⁶.

Ojciec Dąbrowski upominał się o likwidację więzienia, a tym samym – przeznaczenie dawnego opactwa na potrzeby obsługi ruchu pielgrzymkowego i turystycznego. Funkcjonowanie więzienia utrudniało wyeksponowanie walorów religijnych, historycznych i przyrodniczych tego unikatowego miejsca. Mnich postulował stworzenie w masywie Łysej Góry parku przyrodniczego na wzór amerykańskiego Yellowstone¹⁷.

Zabiegi o usunięcie więzienia o. Dąbrowski starał się łączyć z ratowaniem niszczonej zabudowy klasztornej. Benedyktyni oczekiwali wsparcia więźniów podczas koniecznych prac remontowych¹⁸. Zgodę na wykorzystanie płatnej pracy kilku więźniów przy remoncie zdewastowanych obiektów wyrażano nad wyraz niechętnie. W zabiegach tych o. Klemensa wspierał jedynie wojewódzki konserwator zabytków Jerzy Remer, ale jego opinia nie miała przełożenia na decyzje przedstawicieli wymiaru sprawiedliwości. Co więcej – dyrektor Śledziwski udzielił nagany naczelnikowi Wasiliewowi za skierowanie kilku więźniów do pracy na rzecz klasztoru¹⁹.

¹⁵ APK, WSK, sygn. 153, Raport naczelnika M. Butwiłowicza do Kieleckiej Okręgowej Dyrekcji Więziennej z 30 III 1921.

¹⁶ *Ibidem*, sygn. 166, Raport naczelnika więzienia świętokrzyskiego z 13 VIII 1937; ADS, KSKO, List o. K. Dąbrowskiego do ks. R. Mateuszczyka z 17 IV 1921.

¹⁷ K. Dąbrowski, *Memoriał w sprawie powrotu Zakonu oo. Benedyktynów św. Krzyża (w diecezji sandomierskiej) z 24 II 1920*, [w:] Idem, *Pierwsze lata benedyktynów...*, s. 211.

¹⁸ Archiwum Benedyktynów w Zevenkerken [dalej: ABZ], sygn. TN 54, List o. K. Dąbrowskiego do o. P. Roxa z 21 IX 1920, zob. też ADS, KSKO, List o. K. Dąbrowskiego do ks. R. Mateuszczyka z 17 V 1920; ADS, Akta kościoła i klasztoru Św. Krzyża na Łysej Górze [dalej: KKSK], Pismo o. K. Dąbrowskiego do J. Wysogoty-Zakrzewskiego z 9 VIII 1920.

¹⁹ ASD, KSKO, Opinia Urzędu Konserwatorskiego na Okręg Kielecki w sprawie racjonalnej odbudowy zniszczonego skutkiem działań wojennych kościoła klasztornego na Świętym Krzyżu z 19 XI 1920; *Ibidem*, Pismo o. K. Dąbrowskiego do kurii sandomierskiej z 6 VI 1922.

Mnisi a naczelnicy więzienia

Źródłem negatywnej opinii benedyktynów o Wasiliewie była jego niesłowność, a także wybuchowość i stosowanie przemocy wobec więźniów. Ojciec Klemens opisał sytuację panującą w świętokrzyskim więzieniu delegatowi ministerstwa sprawiedliwości Kazimierzowi Rudnickiemu, a ten pokazał raport naczelnikowi Wasiliewowi. Nie trudno domyśleć się, jaki wpływ miało to pismo na relacje między naczelnikiem a kapelanem²⁰. Po kilku próbach załagodzenia rodzących się konfliktów na linii naczelnik – kapelan, o. Dąbrowski w końcu wystąpił otwarcie przeciwko Wasiliewowi. W petycjach słanych do władz więziennictwa, a także kurii sandomierskiej, naciskał na zwolnienie naczelnika z funkcji. Oprócz argumentów merytorycznych, odnoszących się do błędów w zarządzaniu zakładem, odwołał się do różnic kulturowych i wyznaniowych, dzielących Wasiliewa od większości obsługi więzienia²¹. Oburzenie o. Klemensa wywołał brak szacunku „satrapy” i „Moskaliska” dla zabytków zdeponowanych na Świętym Krzyżu. Interweniował, gdy zobaczył więźniów zbijających cenny fresk, przedstawiający scenę męczeństwa jednego z opatów benedyktyńskich. Wizyta konserwatora zabytków z Kielc powstrzymała tego typu praktyki, ale od pracowników więzienia benedyktyn dowiedział się, że wcześniej zniszczono mnóstwo takich pamiątek. Przykładem braku poszanowania cennych zabytków, a jednocześnie przejawem niegospodarności, było dopuszczenie przez zarząd więzienia do dewastacji średniowiecznych krużganków²².

Jeszcze gorzej układały się relacje o. Klemensa z następcą Wasiliewa. Zakonnik narzekał na brak współpracy z Butwiłowiczem, ale trudno sobie ją wyobrazić,

²⁰ ABL, K. Dąbrowski, Zapiski z parafii świętokrzyskiej (1919–1923) i Kronika parafii lubińskiej 1924–1931, s. 34; idem, *Zapiski kronikarskie...*, s. 37a.

²¹ ADS, KKŚK, Pismo o. K. Dąbrowskiego do J. Wyssogoty-Zakrzewskiego z 9 VIII 1920. Spełnienie oczekiwań o. Klemensa co do narodowego i religijnego profilu naczelnika nie było łatwe. Elementem dziedzictwa zaborów był niski odsetek Polaków w wymiarze sprawiedliwości, a tym samym braki kadrowe po 1918 r., zob. D. Buras, *Organizacja polskiego sądownictwa w Kielcach w latach 1917-1918*, [w:] *Kielce i kielczanie w XIX i XX wieku*, red. U. Oettingen, Kielce 2005, s. 221.

²² ADS, KŚKO, K. Dąbrowski, Memoriał w sprawie stosunku Zarządu Więzienia do Zarządu Odbudowy Kościoła na Świętym Kościele z 11 XI 1920; *Ibidem*, Opinia Urzędu Konserwatorskiego na Okręg Kielecki w sprawie racjonalnej odbudowy zniszczonego skutkiem działań wojennych kościoła klasztornego na Świętym Krzyżu z 19 XI 1920; *Ibidem*, Pismo o. K. Dąbrowskiego do pracownika Ministerstwa Sprawiedliwości Rudnickiego z k. XII 1921; ABL, K. Dąbrowski, *Zapiski kronikarskie...*, s. 36a.

w sytuacji gdy benedyktyn słał petycje o zwolnienie naczelnika i otwarcie artykułował żądanie likwidacji więzienia. W odpowiedzi na pretensje mnicha naczelnik pisał do ministerstwa sprawiedliwości: *budynki poklasztorne Ojciec Święty z własnej inicjatywy przed 120 laty przekazał rządowi Kongresowego Królestwa, czyli duchowieństwo dobrowolnie wyzbyło się tytułu do własności na rzecz Państwa, a obecnie obowiązuje już przedawnienie*²³.

Posługa kapelana więziennego

W 1919 r. Ministerstwo Sprawiedliwości przypominało zasadnicze zadania więzienia: *ma nauczyć więźniów pracy, obowiązkowości i poszanowania prawa, powinno być dla nich surową szkołą życia, biorącą w kluby żelaznej dyscypliny chwiejne charaktery, podnosząc jednocześnie, o ile to jest możliwym, poziom moralny i umysłowy więźniów*²⁴. W opinii o. Klemensa z tych zaleceń w najpełniejszym wymiarze realizowano zapis o „surowej szkole życia”, natomiast nie stwarzano warunków do podnoszenia poziomu moralnego osadzonych. Zgodnie z zapisami dekretu z 8 II 1919 r., sprawę praktyk religijnych i „czerpania nauk moralnych” ujęto jako jedno z podstawowych praw osadzonego²⁵. Oznaczało to konieczność zorganizowania w każdym więzieniu posługi duszpasterskiej. Do spraw duchowych szef Sekcji Więziennictwa w Ministerstwie Sprawiedliwości odniósł się w okólniku z marca 1920 r., w którym zalecał naczelnikom zorganizowanie dla zainteresowanych więźniów rekolekcji wielkopostnych oraz uroczystej eucharystii w czasie świąt Wielkanocy. Przypomniał o prawie do posługi religijnej dla każdego umierającego więźnia. W 1922 r. zezwolono, by osadzeni mieli w celach książki do nabożeństwa, Pismo Św. i obrazki religij-

²³ ADS, KŚKO, Raport naczelnika M. Butwiłowicza dla Ministerstwa Sprawiedliwości z 23 II 1923; ADS, KKŚK, Pismo o. K. Dąbrowskiego do J. Wyszogoty-Zakrzewskiego z 9 VIII 1920.

²⁴ APK, WŚK, sygn. 2, Przepisy ogólne dla naczelników i wyższych urzędników więziennych, k. 1.

²⁵ *Żadnemu więźniowi nie wolno odmawiać czerpania nauk moralnych i pociechy religijnej od duchownego swego wyznania*, Dz. U. nr 15 poz. 202 z 8 II 1919, art. 11. Zob. J. Nikolajew, *Opieka religijna w ujęciu historycznym*, [w:] *W dziewięćdziesięciolecie polskiego więziennictwa. Księga jubileuszowa*, red. Z. Jasiński, A. Kurek, D. Widelak, Opole 2008, s. 199; idem, *Duszpasterstwo więziennie. Tradycje. Teraźniejszość. Perspektywy*, Lublin 2009, s. 22; Z. Lasocik, *Praktyki religijne w prawie polskim*, „Ethos” 1989, nr 6/7, s. 172.

ne²⁶. Regulacje te nie były przestrzegane, toteż Ministerstwo Sprawiedliwości wyrażało zaniepokojenie faktem, że w polskich zakładach karnych zbyt rzadko korzysta się z posługi duchowej kapelanów²⁷. Istotniejszą rolę kapelanów w procesie resocjalizacji wyznaczono w zapisach reformujących polski system penitencjarny z 1928 r., jednak w pierwszych latach II RP nie istniały ramy prawne funkcjonowania kapelana więziennego. Tym większe jest więc znaczenie umowy umieszczonej w kronice o. Klemensa, określającej zakres obowiązków kapelana w więzieniu świętokrzyskim. Jego zadania obejmowały: *a) odprawianie nabożeństw w więziennej kaplicy w niedziele i święta, uroczystości kościelne i święta narodowe, wskazane w regulaminie więziennym, b) odwiedzanie więźniów w ich celach dla niesienia im pomocy i wszelkiej pociechy religijnej; c) wykład nauki religii w szkole więziennej; d) regularne odbywanie z więźniami pogadank religijnych według zasad religii; e) sprawowanie w ogóle wszystkich praktyk religijnych; f) branie udziału w naradach więziennych i szczegółowe opracowanie wniosków i projektów na żądanie władzy więziennej w tych kwestiach życia więziennego, które podlegają bezwzględnie i jedynie kompetencji duchownego*²⁸. Podobnie jak lekarz czy nauczyciel, kapelan podlegał naczelnikowi

²⁶ Dz. U. Ministerstwa Sprawiedliwości, nr 20 z 25 IX 1922, pkt 13 i 14; APK, WŚK, sygn. 2, Okólnik nr 147 z 17 III 1920. W XIX w. więźniowie nie tyle mieli prawo co obowiązek uczestniczenia w praktykach religijnych: modlitwach dnia (porannej, południowej i wieczornej), przed i po posiłku, w nabożeństwach niedzielnych i świątecznych. Każdy miał odbyć przynajmniej raz w roku spowiedź. Nie wszystkie zakłady organizowały taką opiekę duchową, co w przypadku więzienia w Studzińcu zakończyło się buntem (1906 r.), K. Bedyński, *Duszpasterstwo więzienne w Polsce. Zarys historyczny*, Warszawa 1994, s. 24.

²⁷ Archiwum Archidiecezji Gnieźnieńskiej [dalej: AAG], Archiwum Kurii Metropolitalnej [dalej: AKM] II, sygn. 241, Pismo okólne Ministerstwa Sprawiedliwości z 10 III 1922; A. Glińska-Lachowicz, *Praca jako forma oddziaływań resocjalizacyjnych w polskim systemie po 1925 r.*, [w:] *W dziewięćdziesięciolecie polskiego więziennictwa...*, s. 232; K. Pierzchała, *Kapelan więzienny w procesie resocjalizacji penitencjarnej*, Toruń 2013, s. 64.

²⁸ *Umowa z kapelanem a zarządem więzienia*, [w:] K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów...*, s. 61-62. Od kolejnego kapelana ks. Walentego Piotrowicza dodatkowo wymagano prowadzenia wykładów z historii lokalnej i pogadank kulturalno-oświatowych, APK, WŚK, sygn. 87, Umowa z ks. W. Piotrowiczem z 27 XI 1934, por. zakres obowiązków i uposażenie kapelana więzienia krakowskiego jezuita o. Czajkowskiego oraz bernardynów, którzy pełnili funkcje kapelanów w więzieniach lwowskim i brzezańskim, AAN, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego [dalej: MWRiOP], sygn. 947, Pismo MWRiOP do Ministerstwa Sprawiedliwości z 20 III 1920; *Ibidem*, Pismo MWRiOP do Namiestnictwa Galicyjskiego z 7 I 1921.

tylko pod względem przestrzegania przepisów porządku więziennego²⁹. Był pracownikiem kontraktowym, a nie etatowym, nie przysługiwał mu więc np. deputat drzewny czy prawo do usług wykonywanych przez więźniów innym pracownikom, takich jak noszenie wody. Miał natomiast, jako jedyny na Świętym Krzyżu, prawo do dwóch służących – żywionych, podobnie jak kapelan, na koszt więzienia (po jednym słudze mieli: naczelnik, inspektorzy, sekretarz i lekarz)³⁰. Uposażenie kapelana początkowo wynosiło 750 mkp (po 200 mkp za nabożeństwa niedzielne i świąteczne, 300 mkp za lekcje religii i 50 na utensylia mszalne). Więzienie świętokrzyskie było zakładem kat. I, zarobki były tam o ok. 30% wyższe, niż w więzieniach niższych kategorii, co nie znaczy, że były wystarczające. Na zbyt niskie pensje kapelanów w dużych więzieniach zwracało uwagę Ministerstwo Sprawiedliwości³¹. W 1923 r. dozorca zarabiał ponad 30 tys. mkp, a kapelan 12% uposażenia urzędnika X (dziesiątego) stopnia służbowego, czyli 3 600. Następcą o. Klemensa miał zarabiać ok. 20 tys. mkp, ale i tak chętnych nie było³². W dobie inflacji „upokarzająca jałmużna” – określenie o. Klemensa – nie wystarczyła nawet na drobne wydatki. Szef służby więziennej – Lucjan Jaxa-Maliszewski – miał świadomość, że uposażenie kapelanów więziennych jest wysoce niezadawalające, ale jego zwiększenie zlecał

²⁹ Dz. U. nr 15 poz. 202 z 8 II 1919, art. 11; Z. Lasocik, *Praktyki religijne w prawie...*, s. 173.

³⁰ ADS, KŚKO, List o. K. Dąbrowskiego do kurii sandomierskiej z 6 VI 1922; APK, Starostwo Powiatowe w Kielcach [dalej: SPK], sygn. 2622, Wykaz pracowników więzienia świętokrzyskiego uprawnionych do korzystania ze świadczeń żywnościowych we wrześniu 1920 r. (lista zawierała 192 osoby – pracowników wraz z rodzinami i służbą).

³¹ Do stolicy docierały informacje, że są tacy kapelani, którzy za swą posługę nie pobierają żadnej zapłaty, AAG, AKM II, sygn. 241, Pismo okólne Ministerstwa Sprawiedliwości z 10 III 1922. Zdaniem ks. Bogdana Staszka (*Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w latach 1918–1939*, Lublin 1999, s. 147) o zwiększeniu uposażenia kapelana świętokrzyskiego intensywnie zabiegał bp Ryx. Zasoby APK ani relacje o. Dąbrowskiego nie potwierdzają tej tezy.

³² ADS, KŚKO, Pismo o. K. Dąbrowskiego do pracownika Ministerstwa Sprawiedliwości Rudnickiego z k. XII 1921; *Ibidem*, Pismo o. K. Dąbrowskiego do kurii sandomierskiej z 13 V 1922; *Ibidem*, Pismo o. K. Dąbrowskiego do naczelnika więzienia świętokrzyskiego M. Butwiłowicza z 12 V 1922; *Ibidem*, Pismo o. K. Dąbrowskiego do kurii sandomierskiej z 19 XI 1922; *Ibidem*, Pismo Ministerstwa Sprawiedliwości do kurii sandomierskiej z 7 VII 1923; APK, Więzienie w Olkuszu, sygn. 698/11, Rozkaz nr 86 z 22 VI 1920; APK, Więzienie w Chęcinach, sygn. 19, Wykaz cyfrowy personelu w Chęcinach z 29 I 1922. Kapelan chęciński zarabiał w 1922 r. 3 tys. mkp, podobnie lekarz. W tym czasie naczelnik Wasilew otrzymywał 34 tys. mkp.

Ministerstwu Skarbu, a to niezmiennie tłumaczyło się brakami w budżecie³³. Źródłem utrzymania o. Klemensa były więc stypendia mszalne oraz dochód z trzymorgowej łąki w pobliżu klasztoru. Na utrzymanie kościoła pewne sumy (1500 mkp, czyli mniej niż 0,3% wydatków zakładu) przewidziano w budżecie więzienia. Nie ujęto w nim dofinansowania kapelana³⁴.

Kapelan o. Klemens Dąbrowski

W pierwszych tygodniach pobytu o. Dąbrowskiego na Świętym Krzyżu współpraca z Wasiliewem układała się pozytywnie. Naczelnik wyraził zgodę na wprowadzenie dla więźniów modlitw porannych i wieczornych. Zakonnik zwracał uwagę, że pierwsze po latach milczenia pieśni chóralne wykonywał nie konwent mnichów, ale grupa kilkuset więźniów. Zza zakratowanych cel roznosiły się słowa m.in. pieśni Franciszka Karpińskiego „Kiedy ranne wstają zorze” oraz „Wszystkie nasze dzienne sprawy”. Wspólny śpiew był możliwy, bo w latach 20. drzwi były zakratowane. Zapewne pod wpływem o. Klemensa, kilka dni po pierwszym odpuszczeniu na Świętym Krzyżu (3 maja) dyrektor Śledziwski nakazał wprowadzenie chóralnego wykonywania pieśni oraz modlitw porannych i wieczornych w całym okręgu kieleckim³⁵. Na Świętym Krzyżu praktykę tę zniósł naczelnik Butwiłowicz. W czasie świąt Bożego Narodzenia wspólnie kolędowano, ale w ogólnym odbiorze były to święta smutne. Pasterki nie odprowadzano, bo nie było dla kogo – wierni z parafii słupeckiej nie fatygowali się na oddaloną górę, a więźniom nie wolno było opuszczać cel w nocy. Świąteczny nastrój benedyktyn próbował tworzyć poprzez przełamanie się opłatkiem i śpiew kolęd. Z uśmiechem nucił (nie tylko w okresie świąt) *wesołą kolędziatkę*: »Szopa - bydlu przyzwoita i to jeszcze źle pokryta«³⁶.

Z myślą o uwięzionych kapelan zaprosił uznanego rekolekcjonistę krakowskiego ks. Feliksa Cozła³⁷. Bożonarodzeniowe nauki spotkały się z zaintereso-

³³ AAN, MWRiOP, Sprawy osobowe księży. Kapelani więzienni i inni, sygn. 947, Pismo L. Jaxy-Maliszewskiego do MWRiOP z 24 I 1921.

³⁴ ADS, KŚKO, Pismo o. K. Dąbrowskiego do kurii sandomierskiej z 13 V 1922; APK, WSK, sygn. 144, Raport naczelnika więzienia świętokrzyskiego dla Wydziału Budżetowo-Rachunkowego w Departamencie Więziennym Ministerstwa Sprawiedliwości z 29 XI 1921.

³⁵ APK, Więzienie w Olkusz, sygn. 698/11, Rozkaz nr 58 z 6 V 1920.

³⁶ K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów...*, s. 80.

³⁷ W tym czasie doświadczenie jezuitów w posłudze kapelańskiej dla więźniów nie było wielkie, zob. F. Paluszkiwicz, *„Byłem więźniem, a odwiedziście mnie”. Jezuitska służba więzienna,*

waniem części osadzonych, ale naczelnik, rzekomo z racji niechęci do jezuitów, zabronił powtarzania tego typu przedsięwzięć. Na niedzielne nabożeństwa osadzeni byli wypuszczani do więziennej kaplicy nadzwyczaj rzadko i nie wynikało to ze względów bezpieczeństwa, czy złego zachowania skazanych. W przekonaniu naczelnika jakiegokolwiek praktyki religijne w więzieniu były zbędne, nawet pochówki zmarłych odbywały się niekiedy bez zawiadomiania kapelana. Na uwagi o łamanie prawa skazanego do kontaktu z duchowym o. Klemens usłyszał, że „więzienie nie jest klasztorem”³⁸. Naczelnik Butwiłowicz zauważał, że *przymusu chodzenia do kościoła nie ma, a bez przymusu modli się zaledwie kilkunastu*³⁹. Mnich przyznawał, że osadzeni sami rzadko zgłaszali się z prośbą np. o spowiedź, jednocześnie chętnie przyjmowali propozycje wspólnej modlitwy, o ile ta była odpowiednio podana, czyli np. bez narzucania praktyk religijnych. Pomimo trudności, o. Klemens mógłby i tak mówić o pewnym sukcesie duszpasterskim. W innych zakładach zamkniętych nabożeństwa religijne nie budziły żadnego zainteresowania osadzonych⁴⁰. Z satysfakcją odnotował zgodę władz na zawieszanie w celach obrazków religijnych. Przez pewien czas wypożyczał książki. Zaprzestał tej działalności, gdy się okazało, że wykorzystywano je głównie do sporządzania papierosów i grypsów⁴¹.

[w:] *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ*, red. M. Inglot, S. Obirek, Kraków 2001, s. 446.

³⁸ ADS, KŚKO, Pismo o. K. Dąbrowskiego do pracownika Ministerstwa Sprawiedliwości Rudnickiego z k. XII 1921.

³⁹ *Ibidem*, Pismo o. K. Dąbrowskiego do kurii sandomierskiej z 19 XI 1922; W. Popławski, *Modlitwa katorżników*, „GK”, nr 95 z 11 X 1934, s. 2.

⁴⁰ AAG, AKM II, sygn. 241, Pismo ks. M. Kowalskiego do konsystorza gnieźnieńskiego z 10 I 1922.

⁴¹ Z innych źródeł brak informacji na temat biblioteki więziennej na Świętym Krzyżu. Z zachowanych materiałów dot. więzienia w Chęcinach wiemy, że zadanie prowadzenia ksiąźnicy dla osadzonych zlecono tamtejszemu naczelnikowi, APK, Więzienie w Chęcinach, sygn. 86, Pismo z Ministerstwa Sprawiedliwości do naczelnika więzienia w Chęcinach L. Wasilewa z 21 II 1921. O marnym stanie czytelnictwa w polskich więzieniach okresu międzywojennego zob. A. Kurek, *Rozwój działalności kulturalnej i oświatowej w polskich zakładach penitencjarnych w latach 1918-2008*, [w:] *W dziewięćdziesięciolecie polskiego więziennictwa...*, s. 292, por. *Biblioteki więzienne*, „PWP” 1927, nr 9, s. 6; W. Biliński, *O potrzebie bibliotek dla pracowników więziennych*, „PWP” 1929, nr 6, s. 8-9; A. Chwastek, *Polskie biblioteki więzienne w okresie międzywojennym*, „Roczniki Biblioteczne” 1977, z. 1-2, s. 369-388; E.B. Zybort, *Biblioteki więzienne. Zarys problematyki*, Warszawa 1991.

Więźniowie świętokrzyscy cenili swego kapelana, chętnie z nim rozmawiali, niekiedy przystępowali do spowiedzi. Zapewne bez wiedzy strażników dochodziło do wymiany towarowej między osadzonymi a zakonikiem: za łańcuszki z końskiego włosia bądź ramki z masy chlebowej przynosił im cebulę, śledzie, papierosy. Kapłan dostrzegał, że skazańcy permanentnie kłamią, ale przy indywidualnym podejściu wykazują skruchę i refleksję nad swym życiem, choć tylko jeden był w stanie przyznać: „zasłużyłem, więc siedzę”⁴². Bardzo często zakonnik był jedyną wysłuchującą ich osobą, toteż to do niego kierowano pretensje i żale na zarząd więzienia i szerzej – na całe społeczeństwo.

Więzienie świętokrzyskie w opinii o. Dąbrowskiego

Jak wyżej nadmieniono, w trudnych, pierwszych latach niepodległości, brakowało wszystkiego: żywności, lekarstw, opału. Nie tylko osadzeni, ale także dozorczy nie mieli butów zimą. Bez odpowiedzi pozostawały wnioski zarządu o zwiększenie racji żywieniowych dla ciężko chorych i pracujących więźniów⁴³. Kapelan opisywał karygodne warunki higieniczne. Wszędzie panował brud, wszechobecne były stęchlizna, zaduch, robactwo. Rzadko dopuszczano do kąpieli (raz na dwa tygodnie lub rzadziej). Każda wizyta w budynku więzienia wiązała się z groźbą przeniesienia do klasztoru insektów. Osadzeni nosili zniszczone odzienie, wymieniane tylko przy okazji wizyty kontrolerów z Warszawy. Także wówczas więcej uwagi poświęcano chorym, bo na co dzień do spożycia podawano im niestrawną bryję, a ich kontakt z lekarzem był sporadyczny. Dr Roman Bilnik przyjeżdżał raz na tydzień i nie cieszył się uznaniem pacjentów. Osadzony w więzieniu świętokrzyskim komunista Jakub Szeński porównywał go do znieawidzonego naczelnika. Chorzy podczas badania mieli leżeć na

⁴² K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów...*, s. 80. Por. M. Dąbrowski, *Zza krat i bram więziennych. Dialogi z życia więźniów*, Warszawa 1924. Na temat ówczesnych koncepcji wychowawczych w polskim systemie penitencjarnym zob. Z. Bugajski, E. Neymark, *Aktualne zagadnienia i projekty reformy więziennictwa*, Warszawa 1925, s. 300; S. Batawia, *Wstęp do nauki o przestępcy. Zagadnienie skłonności przestępczych*, Warszawa 1931, s. 27 i n. Autor zwracał uwagę, że nie do pomyślenia jest podejmowanie prób resocjalizacji więźniów bez pogłębionej znajomości psychologii, pedagogiki, czy socjologii.

⁴³ APK, SPK, sygn. 2622, Pismo naczelnika więzienia na Św. Krzyżu L. Wasilewa do Starostwa Kieleckiego z 20 IX 1920 (na 498 więźniów naczelnik wskazał jako chorych 30 osadzonych); W. Matysiak, *Historia więzienia na Świętym Krzyżu...*, s. 21; K. Pawlak, *Polski biograficzny słownik penitencjarny*, Kalisz 2008, s. 103.

podłodze, a szpital, pomimo zatrważającej śmiertelności, pozostawał z reguły pusty. Od 1922 r. zatrudniono felczera Aleksandra Durakiewicza, obecnego na Świętym Krzyżu przez 12 godzin dziennie. Jak możemy się domyślić, więźniowie narzekali na wyżywienie. *Od tutejszego jedzenia zdrowi tracą zdrowie, a chorzy umierają* – pisał o. Dąbrowski⁴⁴. Potwierdzał, że w końcu 1920 r. zmniejszono wartość odżywczą posiłków z 3 do 2 tys. kalorii dziennie. Za przekraczanie tego limitu naczelnik miał ponosić osobistą odpowiedzialność⁴⁵. W anonimowej relacji, cytowanej przez Zbigniewa Nosala, jeden z więźniów pisał: *jak zacząć w październiku dawać kapustę dwa razy dziennie na obiad i kolację, to tak dają do maja. W maju dwa razy dziennie kasza i tak do października*⁴⁶. W raportach przestrzegano, że taka sytuacja doprowadzi do wybuchu buntów głodowych⁴⁷.

Konsekwencją tych warunków była najwyższa w polskim więziennictwie śmiertelność. Na początku lat dwudziestych wynosiła aż 28% w skali roku (91 zgonów na 319 osadzonych)⁴⁸. Natężenie śmiertelności (a zapewne także opinia o nieboszczykach) sprawiło, że parafia Nowa Słupia odmówiła miejsca do grzebania zmarłych na swym cmentarzu. Wówczas władze więzienia postanowiły wykorzystać do tego celu niewielką łąkę położoną nieopodal klasztoru, co z kolei spotkało się ze sprzeciwem o. Klemensa. Pomimo wątpliwości, w dniu

⁴⁴ ADS, KŚKO, Pismo o. K. Dąbrowskiego do pracownika Ministerstwa Sprawiedliwości Rudnickiego z k. XII 1921. Kilkanaście lat później naczelnik Butwilowicz chlubił się więziennym szpitalem, łaźnią, kuchnią. Deklarował, że jego więźniowie otrzymują podwójne porcje dobrego jedzenia, W. Popławski, *W więzieniu ciężkim na Ś-tym Krzyżu wśród dożywczych i długoletnich*, „GK”, nr 93 z 9 X 1934, s. 2, por. K. Urbański, *Mogiła wśród jodeł*, „Przemiany” 1974, nr 11, s. 22.

⁴⁵ APK, WŚK, sygn. 149, Pismo Okręgowej Dyrekcji Więziennej do naczelników więzień z listopada 1920.

⁴⁶ Z. Nosal, *Piekło na świętej górze*, Kielce 1989, s. 32; J. Szełński, *Więzienie świętokrzyskie...*, s. 122; B.G. Kułan, *Bunt w więzieniu...*, s. 80, por. R. Deperasiński, K. Urbański, *Więzienie chęcińskie w latach 1919-1927*, [w:] *VII wieków Chęcin*, Kielce 1976, s. 125. Autorzy tekstu o więzieniu chęcińskim po opisie panujących tam warunków stwierdzili, że *gorszą sławą cieszył się tylko Św. Krzyż*.

⁴⁷ AAN, Ministerstwo Aprowizacji, sygn. 3736, Pismo Kieleckiej Okręgowej Dyrekcji Więziennej do Ministerstwa Aprowizacji z 6 V 1921.

⁴⁸ L. Jaxa-Maleszewski, *Rozwój więziennictwa polskiego*, [w:] *Księga jubileuszowa więziennictwa polskiego 1918-1928*, red. Z. Bugajski, Warszawa 1929, s. 58; B.G. Kułan, *Bunt w więzieniu...*, s. 73. Symptomem poprawy warunków w tym więzieniu był spadek śmiertelności do 3% w 1927 r.

3 VI 1922 r. za zgodą biskupa Ryxa, mnich poświęcił nowy cmentarz⁴⁹. Połowa terenu, wcześniej nazywanego Jałową Łąką (15 morgów ziemi ornej) była oddana do użytkowania rektorowi kościoła świętokrzyskiego. Podział wzbudził protesty zarówno rektora kościoła świętokrzyskiego, jak i włodarza więzienia. W opinii naczelnika więzienie, doprowadzając ten areal do kultury rolnej, nabyło prawo własności⁵⁰. W sporze po stronie klasztoru stanęli biskup sandomierski i wojewoda kielecki, ale zasad użytkowania gruntu nie zmieniono.

Zabiegi o program resocjalizacji

Niesienie pociechy duchowej w takich warunkach, jak przyznawał o. Klemens, przerastało jego możliwości. Chciał poświęcić więcej czasu osadzonym, ale ten pochłaniały mu działania na rzecz odbudowy klasztoru. Do kolejnych przedsięwzięć wychowawczych zniechęcało też postępowanie dozorców. Wbrew zapowiedziom naczelnych władz więziennictwa brakowało programu resocjalizacji. Pomimo stosownych zapisów w umowie z kapelanem – nie zorganizowano szkoły (powstała w 1924 r.), nie odbywały się regularne pogadanki z osadzonymi. W ten sposób naczelnik łamał zapisy ministerialne, w świetle których każdy więzień poniżej 45. roku życia bez ukończonej szkoły początkowej podlegał przymusowemu nauczaniu⁵¹. Ojciec Dąbrowski dostrzegał negatywne konsekwencje braku indywidualnego podejścia do skazanych. Zwracał uwagę na problem źle zorganizowanej pracy więźniów. Przestrzegał przed konsekwencjami ich bezczynności – brak zajęcia jego zdaniem jest najgorszą karą. Wielu ta inercja doprowadzała do rozpacz i obłędu. Z czasem, w ramach aktywizowania osadzonych poprzez pracę, rozwinięto produkcję sienników,

⁴⁹ ADS, KKŚK, Pismo o. K. Dąbrowskiego do kurii sandomierskiej z 4 VI 1922.

⁵⁰ AAN, Ministerstwo Rolnictwa, sygn. 1030, Pismo Ministerstwa Rolnictwa i Reform Rolnych do Urzędu Wojewódzkiego w Kielcach z 14 VII 1921; ADS, KKŚK, Pismo o. Klemensa Dąbrowskiego do Radomskiej Dyrekcji Dóbr Państwowych z 14 VIII 1920; ADS, KŚKO, Raport naczelnika M. Butwiłowicza dla Ministerstwa Sprawiedliwości z 23 II 1923.

⁵¹ Zob. J. Zakrzewski, *Jak powstało polskie więziennictwo*, [w:] *Księga jubileuszowa więziennictwa...*, s. 45. Autor (dyrektor Departamentu Karnego Ministerstwa Sprawiedliwości) podkreślał rolę działań wychowawczych, m.in. dostępu do literatury, kontaktu z wychowawcami i kapelanami, tworzenia w więzieniach namiastek życia kulturalnego, np. przedstawień teatralnych, odczytów z okazji świąt państwowych. Koncepcje te nie dotarły do więzienia świętokrzyskiego. K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów...*, s. 79, zob. D. Widelak, *Kształcenie osadzonych w polskiej praktyce penitencjarnej*, [w:] *W dziewięćdziesięciolecie polskiego więziennictwa...*, s. 262.

niektórzy pracowali w tkalni, młynie, pralni, ale odsetek zatrudnionych więźniów nadal był niski⁵². Z drugiej strony – nadużywano pracy więźniów. Zakonnik obserwował ich zatrudnianie np. przy wyrębie lasu. Widok ludzi zakutych w kajdany, dźwigających w głębokim śniegu potężne belki, przywoływał obraz zesłańców syberyjskich. *To nie opis grottgerowskiego obrazka, ale rzeczywistość, którą nieraz z okna swego widziałem i słyszałem. Wstydzilem się spojrzeć w oczy tym nieszczęśliwym* – zanotował w swej kronice o. Dąbrowski⁵³. Tym samym potwierdzał tezę, ukutą jeszcze w XIX w., że więzienie na Łysej Górze to polski Sachalin. Nazywano go też „mogilą wśród jodeł”, a dziennikarz „Gazety Kieleckiej” Włodzimierz Popławski pisał: *dwa krótkie słowa: Święty Krzyż łączą się w jedną całość*⁵⁴.

Sygnalizowanie problemów więźniów przez o. Klemensa nie przynosiło efektu, toteż do ministerstwa trafiła opinia o. Paschalisa Roxa (przebywał na Świętym Krzyżu w I poł. 1920 r.)⁵⁵. Naczelnik Wysogota-Zakrzewski uprzejmie podziękował belgijskiemu benedyktynowi za troskę, ale nie interweniował na Świętym Krzyżu. Praca, podobnie jak treści religijne – zdaniem szefa polskiego więziennictwa – oddziaływają pozytywnie na osadzonych i właśnie dlatego na Świętym Krzyżu znaleźli się benedyktyni. W dziele resocjalizacji obiecał zawsze wspierać nabożne wysiłki i dlatego prosił o informowanie o przypadkach nieporozumień między pracownikami więzienia a zakonnikami⁵⁶. Była to typowa odpowiedź kurtuazyjna, bo żadnych konkretnych kroków nie podjęto.

⁵² Z. Nosal, *Święty Krzyż...*, s. 14, por. B. Czarkowski, *Zasady organizacji pracy więźniów*, „PWP” 1925, nr 4, s. 2-3; M. Petrikowski, *Zatrudnienie skazanych w latach 1918-1939*, „PWP” 2002, nr 36, s. 87-104.

⁵³ K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów...*, s. 85-86.

⁵⁴ K. Urbański, *Mogila wśród jodeł...*, s. 22; W. Popławski, *W katordze na Świętym Krzyżu...*, s. 2. Porównanie warunków więzienia świętokrzyskiego do innych zakładów: K. Urbański, *Więzienie kieleckie w latach 1918-1939*, „Z Pola Walki” 1981, nr 1, s. 141-149; R. Deperesiński, *Więzienie radomskie w latach 1918-1939*, „Z Pola Walki” 1980, nr 4, s. 143-157; A. Sheybal-Rostek, *Więzienie w Sandomierzu 1918-1939*, „PWP” 2004, nr 43, s. 106-141.

⁵⁵ Archiwum Benedyktynów w Maredsous, P. Rox, *Voyage en Pologne 1919-1920*, t. I, s. 22.

⁵⁶ ABZ, sygn. TN 54, List J. Wysogoty-Zakrzewskiego do o. P. Roxa z 26 VII 1920.

Ucieczki więźniów

Można przyjąć za pewnik, iż tłem wszystkich myśli więźnia, mającego dłuższą karę, jest pytanie nie »czy uciec«, lecz »jak uciec?« pisał świętokrzyski kapelan⁵⁷. Za skuteczność ucieczek obwiniał wartowników, często bezmyślnych i nieodpowiedzialnych. Ojciec Dąbrowski był świadkiem wyjścia czterech skazanych pod eskortą dwóch strażników do pracy w lesie. Zamiast ścinać drzewa, wszyscy – łącznie z wartownikami – spali. *Mogli więźniowie sprzątnąć obu dozorców bez wystrzału, kolbą po głowie; a potem uzbrojeni, w uniformie dozorców zdobywać środki do życia. Kajdanki, jakie nakładają przed wyjściem, nie są zbyt grube, aby nie utrudniały pracy. Można je rozbić mocnym uderzeniem kamienia*⁵⁸. Nie brakowało ucieczek skutecznych⁵⁹. Na szczycie Łysej Góry było niekiedy słychać strzały za uciekającymi przez las. *Ja zaś – pisał o. Klemens – z bijącym sercem czekam na rezultat, mając w pogotowiu oleje święte*⁶⁰. Naczelnik przyznał w wywiadzie prasowym, że na Świętym Krzyżu wartownicy nie krzyczą do uciekających „Stać!”, tylko od razu strzelają. Jeżeli spóźnią się kilka sekund – bandyta będzie już w puszczy, a tam pozostanie nieuchwytny⁶¹. Zakonnik nie był świadkiem skutecznego zatrzymania tych, którym udało się samowolnie ująć do lasu. Jego zdaniem w r. 1920, do wyjazdu naczelnika Wasiliewa, uciekło 34 więźniów, *między innymi najgrubsza ryba, morderca krwawy i wielokrotny, zdaje się zwyrodnialec, Wincenty Dewerenda. Wasiliew pilnował go, jak oka w głowie, nazwisko jego wymawiał jakimś innym, przyciszonym głosem, jakby z trwogą (jak Zagłoba - imię Bohuna). I nie upilnował!*⁶². Wprawdzie materiały archiwalne nie potwierdzają tak wysokiej liczby ucieczek, ale być może nie są kompletne⁶³. Pomimo pyszałkowatych zapowiedzi naczelnika Butwiłowicza, że

⁵⁷ K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów...*, s. 45. O ucieczkach i buntach więźniów (nie tylko świętokrzyskich) zob. B.G. Kułan, *Bunt w więzieniu...*, s. 32. Autor podaje, że w więzieniach działających na terenie woj. kieleckiego w okresie II RP miało miejsce 14 buntów i 146 głódówek.

⁵⁸ K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów...*, s. 82.

⁵⁹ APK, WŚK, sygn. 204, Akta o szczególnych wypadkach i ucieczkach więźniów 1919-1926; Z. Nosal, *Święty Krzyż...*, s. 17, W. Popławski, *W więzieniu ciężkim...*, s. 2.

⁶⁰ K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów...*, s. 79, 83.

⁶¹ W. Popławski, *W katordze na Świętym Krzyżu...*, s. 2; B. G. Kułan, *Bunt w więzieniu na...*, s. 66.

⁶² K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów...*, s. 84.

⁶³ Wbrew przekonaniu zakonnika, służbom udawało się ujmować uciekinierów, także tych, którzy zdolali przedrzeć się przez las, APK, Więzienie w Busku, sygn. 695/4, Rozkaz nr 3 z 15

jemu nikt nie zbiegł, do jednej z większych ucieczek doszło 17 IX 1921 r., kiedy więzienie samowolnie opuściło sześciu skazanych, większość z nich na 15 lat odosobnienia, a jeden na dożywotnie pozbawienie wolności. Czterech uciekinierów nie schwytano⁶⁴. Ucieczki nie były zresztą przypadłością więzienia świętokrzyskiego, zdarzały się także w innych zakładach karnych⁶⁵. Różnica polegała na tym, że ze Świętego Krzyża uchodzili przestępcy skazani na wyższe wyroki, a więc groźniejsi i bardziej zdesperowani.

Po wykryciu planu nieudanej ucieczki oskarżeni byli niemiłosiernie bici przez strażników. Aby złamać hardość, karano za najdrobniejsze uchylenia: za „użycie niemoralnych słów” – dwa dni karceru. Tyle samo za symulowanie choroby. Za palenie papierosów – pozbawienie ciepłej strawy przez dzień. Za upominanie się o kawę i barszcz – pozbawienie śniadania przez pięć dni⁶⁶.

Pracownicy więzienia w opinii kapelana

Zakonnik był przekonany o słuszności kary, jaką ponosili skazani, ale krytykował okrucieństwo wartowników. Przyznawał, że nie popiera *przesadnie humanitarnych urzędzeń w amerykańskich więzieniach z miłymi rozrywkami, jak piłka nożna, gramofony, teatr*⁶⁷, ale to nie znaczy, że akceptował „barbarzyńskie” traktowanie tych ludzi. Wydaje się, że albo nie informowano zakonnika o wszystkich bezecnościach, jakie odbywały się za murami więzienia albo nie o wszystkim kronikarz pisał. Z innych materiałów dowiadujemy się o wewnętrznym terrorze, zabójstwach, gwałtach. Sytuacja uległa poprawie po zamontowaniu w celach oświetlenia, ale ta inwestycja została zrealizowana w 1923 r., czyli już po odejściu benedyktyna ze Świętego Krzyża.

I 1920 (informacje o schwytaniu więźniów ze Świętego Krzyża Władysława Zunkowskiego i Jana Boronia).

⁶⁴ APK, WŚK, sygn. 204, Protokół z dochodzenia w sprawie zbiegłych więźniów z 17 IX 1921. Trzech więźniów opuściło samowolnie Święty Krzyż 15 VIII 1920 r. Miesiąc później kolejnych dwóch, APK, Więzienie w Olkusz, sygn., 698/11, Rozkaz nr 125 z 1 IX 1920; *Ibidem*, Rozkaz nr 130 z 9 X 1920, por. W. W. Matysiak, *Historia więzienia na Świętym...*, s. 47; B.G. Kułan, *Bunt w więzieniu...*, s. 85.

⁶⁵ APK, Więzienie w Olkusz, sygn. 698/11, Rozkaz nr 45 z 9 IV 1920. Informacje o zbiegłych więźniach pojawiają się w większości rozkazów Śledzińskiego.

⁶⁶ APK, WŚK, sygn. 205, Książka kar dyscyplinarnych 1919, poz. 2, 12, 27.

⁶⁷ K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów...*, s. 86.

W swej krytycznej ocenie obsługi świętokrzyskiego więzienia o. Klemens napisał, że jest ono „szkołą kradzieży”. Za nieposzanowanie cudzej własności wielu pracowników więzienia powinno, jego zdaniem, trafić do aresztu, którego strzegli. Rozkradano własność państwową i kościelną, zagrożone były materiały budowlane z takim trudem gromadzone przez benedyktyna. Było to tym bardziej godne potępienia, że większość dozorców wywodziła się z szeregów wojskowych. Mnich ostrzegał biskupa sandomierskiego, że podczas dłuższej nieobecności rektora funkcjonariusze więzienni rozkradną *wszystko, co się tylko da, nie wyłączając sztachetek (...). Wiem, jak ciężki to dla więzienia zarzut, ale go nie cofam* (pretekstem do tych oskarżeń było skradzenie benedyktynowi drewna i wapna)⁶⁸. Rozkazy dyr. Śledziewskiego potwierdzają zły stan praworządności pracowników – liczne są napomnienia o bezprawne korzystanie w celach prywatnych z koni, opału i sprzętu więziennego. Oburzała wszechobecna korupcja. Ojciec Klemens oskarżał naczelnika Butwiłowicza o przykupywanie zwierzchników w zamian za przemykanie oka na nieprawidłowości. Oburzony ich zakresem, wysyłał pisma do Jaxy-Maliszewskiego. Kolejny raz protesty zostawały bez odpowiedzi. Kapelan świętokrzyski szczególnie ubolewał nad przyszłością dzieci pracowników więzienia, których w tym czasie było ok. 25. Nikt nie wspierał jego wysiłków wychowawczych, a skuteczniej oddziaływał przykład rodziców nadużywających przemocy i alkoholu⁶⁹. Zakonnik te i inne nieprawidłowości w instytucji odpowiedzialnej za przestrzeganie sprawiedliwości skwitował uwagą, że „elity ludzkości nie należy szukać w więziennictwie!”⁷⁰.

⁶⁸ K. Dąbrowski, *Zapiski kronikarskie...*, s. 18; APK, Więzienie w Olkuszu, sygn. 698/11, Rozkaz nr 58 z 6 V 1920; APK, Więzienie w Chęcinach, sygn. 19, Pismo Okręgowej Dyrekcji Więziennej Kieleckiej do L. Wasilewa z 1 III 1922; ADS, KŚKO, Pismo o. K. Dąbrowskiego do kurii sandomierskiej z 19 XI 1922.

⁶⁹ K. Dąbrowski, *Zapiski z parafii...*, s. 34, 84.

⁷⁰ K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów...*, s. 63, por. K. Bedyński, *Organizacja doskonalenia zawodowego funkcjonariuszy więziennictwa*, [w:] *Księga jubileuszowa więziennictwa polskiego 1918-1988*, red. A. Marek, Warszawa 1990, s. 264.

Epilog

W listopadzie 1922 r., a więc po niespełna trzech latach pobytu, benedyktyni opuścili Święty Krzyż. Zdecydował brak zgody organów państwa polskiego na przejęcie obiektu przez jego pierwotnych właścicieli. Nie bez znaczenia były też problemy zdrowotne mnichów: o. Ostrowski za granicą przechodził rekonwalescencję po schorzeniach, jakich nabawił się jako kapelan wojskowy podczas wojny polsko-bolszewickiej. Z kolei o. Dąbrowski zmagał się z permanentnym osłabieniem spowodowanym warunkami klimatycznymi na Świętym Krzyżu. Wyjazd zaplanowano na wiosnę 1922 r., ale odwlekano go do jesieni z powodów duszpasterskich – biskup Ryx prosił o. Dąbrowskiego o pozostanie na Świętym Krzyżu do czasu znalezienia następcy kapelana⁷¹. Chętnych jednak nie było. Dopiero w 1927 r. zadania tego podjął się ks. Stanisław Sendys, ale szybko zrezygnował z przekraczającej jego siły misji. Sytuacja poprawiła się dopiero po 1936 r., kiedy przy sanktuarium Świętego Krzyża osiedli oblaci⁷². Im też nie było łatwo. Podobnie jak benedyktyni – musieli mierzyć się z niechęcią Butwiłowicza i trudami warunków życia na szczycie Łysej Góry. Bezskuteczne były zabiegi oblatów o usunięcie więzienia z bezpośredniego sąsiedztwa jednego z najważniejszych polskich sanktuariów. Do końca istnienia II RP Święty Krzyż był miejscem odbywania kary dla największych przestępców.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Akt Nowych (AAN)

Ministerstwo Aprowizacji, sygn. 1588, 3736

Ministerstwo Rolnictwa, sygn. 1030

Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (MWRiOP), sygn. 947

71 ADS, KŚKO, Pismo kurii diecezji sandomierskiej do o. K. Dąbrowskiego z 5 V 1922; A. Maziarz, *O. Klemens Dąbrowski...*, s. 200.

72 J. Pielorz, *Oblaci polscy. Zarys dziejów Prowincji Polskiej Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej z okazji 50-lecia istnienia 1920–1970*, Rzym 1970, s. 69; J. Kowalik, *Misjonarze oblaci Maryi Niepokalanej Początek na Świętym Krzyżu w XX wieku*, [w:] *Klasztor na Świętym Krzyżu w polskiej kulturze...*, s. 195.

- Archiwum Archidiecezji Gnieźnieńskiej
 Archiwum Kurii Metropolitalnej II, sygn. 241
 Archiwum Benedyktynów w Lubiniu
 Dąbrowski Klemens OSB, Zapiski kronikarskie o. Klemensa Dąbrowskiego ze Świętego Krzyża ok. 1920 r.
 Dąbrowski Klemens OSB, Zapiski z parafii świętokrzyskiej (1919–1923) i Kronika parafii lubińskiej 1924–1931
 Archiwum Benedyktynów w Maredsous
 Rox Paschalis OSB, Voyage en Pologne 1919-1920, t. I
 Archiwum Benedyktynów w Zevenkerken (ABZ)
 Spuścizna o. Theodore Neve, sygn. TN 54
 Archiwum Diecezji Sandomierskiej (ADS)
 Akta klasztoru oo. Benedyktynów na św. Krzyżu. OO. Oblaci. 1920–1983 (KŚKO), b. sygn.
 Akta kościoła i klasztoru Św. Krzyża na Łysej Górze (KKŚK), b. sygn.
 Archiwum Państwowe w Kielcach (APK)
 Starostwo Powiatowe w Kielcach, sygn. 2622
 Więzenie na Świętym Krzyżu (WŚK), sygn. 2, 14, 32, 87, 144, 149, 153, 166, 187/12, 204, 205
 Więzenie w Busku, sygn. 695/4
 Więzenie w Chęcinach, sygn. 19, 86
 Więzenie w Jędrzejowie, sygn. 697
 Więzenie w Olkusz, sygn. 698/11

Źródła pamiętnikarskie

Dąbrowski K. OSB, *Pierwsze lata benedyktynów w Polsce odrodzonej. Kronika-pamiętnik 21 V 1919–23 IX 1929*, wydał A. Maziarz, Wrocław–Lubiń–Opole 2018.

Szleński J., *Więzenie świętokrzyskie*, [w:] KPP. *Wspomnienia z pola walki*, red. J. Kowalczyk, T. Daniszewski, F. Kalicka, Warszawa 1951.

Opracowania

Batawia S., *Wstęp do nauki o przestępcy. Zagadnienie skłonności przestępczych*, Warszawa 1931.

Bedyński K., *Duszpasterstwo więzienne w Polsce. Zarys historyczny*, Warszawa 1994.

Bedyński K., *Organizacja doskonalenia zawodowego funkcjonariuszy więziennictwa*, [w:] *Księga jubileuszowa więziennictwa polskiego 1918-1988*, red. Andrzej Marek, Warszawa 1990.

Biliński W., *O potrzebie bibliotek dla pracowników więziennych*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” 1929, nr 6.

Borowski T., *Dekret kasacyjny z roku 1819 i jego wykonanie w stosunku do zakonów diecezji sandomierskiej*, „Studia Sandomierskie” 2011, nr 1.

Bugajski Z.t, Neymark E., *Aktualne zagadnienia i projekty reformy więziennictwa*, Warszawa 1925.

Buras Dariusz, *Organizacja polskiego sądownictwa w Kielcach w latach 1917-1918*, [w:] *Kielce i kielczanie w XIX i XX wieku*, red. U. Oettingen, Kielce 2005.

Chwastek Al., *Polskie biblioteki więzienne w okresie międzywojennym*, „Roczniki Biblioteczne” 1977, z. 1-2.

Czarkowski B., *Zasady organizacji pracy więźniów*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” 1925, nr 4.

Dąbowski M., *Zza krat i bram więziennych. Dialogi z życia więźniów*, Warszawa 1924.

Deperasiński R., Urbański K., *Więzienie chęcińskie w latach 1919-1927*, [w:] *VII wieków Chęcín*, Kielce 19.

Derwich M., *Benedyktynski klasztor św. Krzyża na Łysej Górze w średniowieczu*, Warszawa-Wrocław 1992.

Glińska-Lachowicz A., *Praca jako forma oddziaływań resocjalizacyjnych w polskim systemie po 1925 r.*, [w:] *W dziewięćdziesięciolecie polskiego więziennictwa polskiego. Księga jubileuszowa*, red. Z. Jasiński, A. Kurek, D. Widelak, Opole 2008.

Jaxa-Maleszewski L., *Rozwój więziennictwa polskiego*, [w:] *Księga jubileuszowa więziennictwa polskiego 1918-1928*, red. Z. Bugajski, Warszawa 1929.

Kanior M. OSB, *Ostrowski Stanisław Jan Józafat*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, red. J. Grzebień SJ, t. 6, Warszawa 1983.

Kośka M., *Dekret abpa Franciszka Skarbka-Malczewskiego z 17 IV 1819 r. w sprawie supresji klasztorów w Królestwie Polskim*, „Hereditas Monasteriorum” 2016, t. 8.

Kowalik J. OMI, *Misjonarze oblaci Maryi Niepokalanie Poczętej na Świętym Krzyżu w XX wieku*, [w:] *Klasztor na Świętym Krzyżu w polskiej kulturze narodowej*, red. ks. D. Olszewski, R. Gryz, Kielce 2000.

Kułań B. G., *Bunt w więzieniu na Świętym Krzyżu w dniu 20 września 1925*, bmw 2012.

Kurek A., *Rozwój działalności kulturalnej i oświatowej w polskich zakładach penitencjarnych w latach 1918-2008*, [w:] *W dziewięćdziesięciolecie polskiego więziennictwa. Księga jubileuszowa*, red. Z. Jasiński, A. Kurek, D. Widelak, Opole 2008.

Lasocik Z., *Praktyki religijne w prawie polskim*, „Ethos” 1989, nr 6/7.

Massalski A., *Miejsce pokuty i poniżenia. Instytut Księży Zdrożnych (1853–1863) i więzienie rosyjskie (1886–1914) na Świętym Krzyżu*, [w:] *Klasztor na Świętym Krzyżu w polskiej kulturze narodowej*, red. ks. D. Olszewski, R. Gryz, Kielce 2000.

Matysiak W., *Historia więzienia na Świętym Krzyżu 1886–1939*, Kielce 2006.

Maziarz A., *Benedyktyni w Tomaszowie Mazowieckim w latach 1922-1923*, [w:] *Karty z dziejów Tomaszowa Mazowieckiego. W 100. rocznicę odzyskania niepodległości przez Polskę oraz 230-lecie powstania miasta*, red. A. Wróbel, D. Warzocha, Tomaszów Mazowiecki 2018.

Maziarz A., *O. Klemens Dąbrowski (1875-1953). Pierwszy polski benedyktyn doby pokasacyjnej*, Opole 2019.

Morağ B., *Historia więzienia na Świętym Krzyżu*, Warszawa 1987.

Neymark E., *Dziesięciolecie więziennictwa polskiego*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” 1928, nr 12.

Nikołajew J., *Duszpasterstwo więziennie. Tradycje. Terażniejszość. Perspektywy*, Lublin 2009.

Nikołajew J., *Opieka religijna w ujęciu historycznym*, [w:] *W dziewięćdziesięciolecie polskiego więziennictwa. Księga jubileuszowa*, red. Z. Jasiński, A. Kurek, D. Widelak, Opole 2008.

Nosal Z., *Piekło na świętej górze*, Kielce 1989.

Nosal Z., *Święty Krzyż*, Łódź 1970.

Paluszkiewicz F. SJ, „*Byłem więźniem, a odwiedziliście mnie*”. *Jezuicka służba więzienna*, [w:] *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ*, red. M. Inglot SJ, S. Obirek SJ, Kraków 2001.

Pawlak K., *Polski biograficzny słownik penitencjarny*, Kalisz 2008.

Petrikowski M., *Zatrudnienie skazanych w latach 1918–1939*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” 2002, nr 36.

Pielorz J. OMI, *Oblaci polscy. Zarys dziejów Prowincji Polskiej Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej z okazji 50-lecia istnienia 1920–1970*, Rzym 1970.

Pierzchała K. ks., *Kapelan więzienny w procesie resocjalizacji penitencjarnej*, Toruń 2013.

Popławski W., *Modlitwa katorżników*, „Gazeta Kielecka”, nr 95 z 11 X 1934.

Popławski W., *W katordze na Świętym Krzyżu*, „Gazeta Kielecka”, nr 91 z 7 X 1934.

Popławski W., *W więzieniu ciężkim na Ś-tym Krzyżu wśród dożywotnich i długoletnich*, „Gazeta Kielecka”, nr 93 z 9 X 1934.

Przeniosło M., *Więzenie na Świętym Krzyżu w latach 1918–1939*, [w:] *Klasztor na Świętym Krzyżu w polskiej kulturze narodowej*, red. R. Gryz, ks. D. Olszewski, Kielce 2000.

Sczaniecki P. OSB, *Ostrowski Stanisław Jozafat*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1979, t. 24.

Sheybal-Rostek A.r, *Więzenie w Sandomierzu 1918-1939*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” 2004, nr 43.

Stanaszek B.n ks., *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w latach 1918–1939*, Lublin 1999.

Urbański K., *Mogiła wśród jodeł*, „Przemiany” 1974, nr 11.

Urbański K., *System penitencjarny II Rzeczypospolitej a więźniowie polityczni. Na przykładzie województwa kieleckiego*, Kielce 1997.

Urbański K., *Więzenie kieleckie w latach 1918-1939*, „Z Pola Walki” 1981, nr 1.

Urbański K., Deperasiński R., *Więzenie radomskie w latach 1918-1939*, „Z Pola Walki” 1980, nr 4.

Widelak D., *Kształcenie osadzonych w polskiej praktyce penitencjarnej*, [w:] *W dziewięćdziesięciolecie polskiego więziennictwa polskiego. Księga jubileuszowa*, red. Z. Jasiński, A. Kurek, D.z Widelak, Opole 2008.

Zakrzewski J., *Jak powstało polskie więziennictwo*, [w:] *Księga jubileuszowa więziennictwa polskiego 1918-1928*, red. Z. Bugajski, Warszawa 1929.

Zybert E. B., *Biblioteki więzienne. Zarys problematyki*, Warszawa 1991.

Magdalena Przysiężna-Pizarska <https://orcid.org/0000-0001-5253-6227>

Uniwersytet Opolski

e-mail: magdalenapp11@wp.pl

Badania archeologiczne na Ukrainie nad Dunajem w miejscowości Kartal/Orłowka

Archeological Research in the Ukraine on the Danube
in Kartal/Orłowka

Abstrakt

Głównym celem artykułu jest przedstawienie badań archeologicznych z 2013 r. w miejscowości Kartal/Orłowka na Ukrainie. Badania dotyczyły odkrycia wielokulturowego kompleksu osadniczego i znajdującego się na nim cmentarzyska. Odkryte cmentarzysko związane jest z eneolitem i epoką brązu. Pochówki szkieletowe odkryte podczas wykopalisk ułożone były w pozycji embrionalnej (skurczone po prawej stronie, nogi podciągnięte pod klatkę piersiową), jeden z nich był podwójny. Przy pochówkach odnaleziono wyposażenie w postaci miski ceramicznej i małego glinianego naczynia. Kości ludzkie zachowane były w złym stanie, zostały uszkodzone przez czas, glebę i niewielką głębokość zalegania pochówku. Badacze rozwinęli koncepcję związaną z okresem eneolitu i wczesną epoką brązu w pobliżu Dunaju.

Abstract

The main purpose of this article is to present archaeological research in 2013 in Kartal/Orłowka, which concerned the discovery of the multicultural complex and its cemetery. The discovered cemetery is connected with an eneolite and the Bronze Age. Burials discovered during the excavation were arranged in a fetal position (shrunken on the right side, legs pulled up under the chest), with a double burial, and equipment in the form of a bowl and a small

vessel was found. Human bones were preserved in a poor condition, damaged due to the soil in which they were located and a small depth. Research developed the concept associated with the Eneolithic period and the early Bronze Age near the Danube river.

Słowa kluczowe: archeologia, Ukraina, eneolit, pochówki szkieletowe, kultury Bolgrad-Aldeni, Cucutieni

Keywords: archeology, Ukraine, eneolite, skeletal burials, Bolgrad-Aldeni cultures, Cucutieni

Badania archeologiczne na stanowisku Kartal/Orłowka przez ekspedycję polską w delcie Dunaju rozpoczęte w 2013 r. były możliwe dzięki współpracy trzech międzynarodowych ośrodków naukowych (ryc. 1): Instytutu Historii Uniwersytetu Opolskiego, Muzeum Archeologicznego w Odessie i Polskiej Akademii Nauk. Projekt badawczy kierowany był przez dra hab. Igora Wiktorowicza Bruyako, Dyrektora Muzeum Archeologicznego w Odessie przy współpracy dra Aleksandra Nikolajewicza Dzikowskiego z Katedry Archeologii i Etnologii Fakultetu Historii Odeskiego Państwowego Uniwersytetu im I.I. Miechnikova, dr Magdaleny Przysiężnej-Pizarskiej z Zakładu Archeologii Instytutu Historii Uniwersytetu Opolskiego oraz dra hab. Błażeja Stanisławskiego z Ośrodka Badań nad Kulturą Późnego Antyku i Wczesnego Średniowiecza Instytutu Archeologii i Etnologii PAN Oddział we Wrocławiu¹.

Stanowisko archeologiczne położone jest w części południowej Ukrainy przy granicy z Mołdawią i Rumunią, między miastami Izmail od strony Odessy i Reni od strony Rumunii. Malowniczo położone w niewielkim oddaleniu od rzeki Kili, na dwóch wzniesieniach, od strony rzeki otoczonych rozlewiskami. Całe stanowisko stanowi wielokulturowy kompleks osadniczy, na który skła-

¹ Dzięki umowie naukowej zawartej przez: dra hab. Wiaczesława Kusznira, Dziekana Fakultetu Historii Odeskiego Państwowego Uniwersytetu im I.I. Miechnikova, dra hab. Tomasza Ciesielskiego, Dyrektora Instytutu Historii Uniwersytetu Opolskiego oraz prof. dra hab. Andrzeja Buko, Dyrektora Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk została stworzona międzynarodowa grupa archeologiczna, która podjęła wspólne działania mające na celu przebadanie archeologiczne części terenu na stanowisku we wsi Orłowka. Do współpracy zaproszono studentów historii z Fakultetu Historycznego w Odessie oraz studentów specjalizacji archeologicznej z Instytutu Historii Uniwersytetu Opolskiego.



Ryc. 1

dają się dwa obszary. Pierwszy, na wysokim wzniesieniu (Kamiennaja Gora) nazwany Orłowka I stanowi element obronny, drugi – Orłowka II, będące najprawdopodobniej jego zapleczem gospodarczym. Badania archeologiczne prowadzono na stanowisku w Orłowce od 1967 r. Do tej pory udało się określić, że najstarsze ślady działalności ludzkiej pochodzą z okresu eneolitu². Materiał archeologiczny pochodzący ze stanowiska w Orłowce dotyczy między innymi kultury Cernavoda I, której ślady materialne zostały odkryte niedawno. Warto także zaznaczyć, że były one nieznanne do tej pory w regionie północno-zachodnim Morza Czarnego. Odkrycia kultury Cernavoda I pozwoliły postawić nowe hipotezy dotyczące sytuacji na terenie południowo-wschodniej Europy i na Półwyspie Bałkańskim w okresie eneolitu³. Dla badanego terenu stanowiły ważny czynnik w badaniach nad kontaktami międzykulturowymi plemion

² I. Bruyako, I. Manzura, L. Subbotin, *Prehistoric settlement Kartal (Orlovka): Preliminary information on the excavations in 2001-2002*, [w:] *Prehistoric Archaeology & Anthropological Theory and Education*, red. L. Nikolova, J. Higgins, Salt Lake City-Karlovo 2005, s. 9.

³ И.В. Манзура, *Расписная керамика позднего энеолита на поселении Орловка-Картал на Нижнем Дунае*, [в:] *Древности. Исследования. Проблемы. Сб. статей в честь 70-летия Н.П. Тельнова*, ред. В. С. Синика, Р.А. Рабинович, Кишинев-Тирасполь 2018, s. 35.

stepowych nomadów Europy Wschodniej i cywilizacji starożytnych. Stanowisko okazało się podczas badań cmentarzyskiem, co spowodowało zastosowanie określonej metodyki badań, specyficznej dla prowadzenia eksploracji materiału osteologicznego.

Metodyka badań cmentarzysk⁴

Archeologia realizując założenia naukowe, musi posługiwać się określonymi narzędziami oraz wytycznymi⁵. Najważniejszym aspektem jest świadomość, że archeologia to nauka, prowadząca do zniszczeń trwałych badanego obszaru, dlatego wyczulona jest na zastosowanie określonych metod, które podczas procesu eksploracji powinny być właściwie zastosowane⁶. Dokumentacja i eksploracja poszczególnych warstw stratygraficznych powinna być tak samo dokładna, jak eksploracja pochówków. Począwszy od pierwszego etapu, należy wybrać metodę eksploracji stanowiska, określając jego walory archeologiczne. Następnie usuwać poszczególne warstwy stratygraficznie zgodnie z pojawiającymi się zmianami w nawarstwieniach. Każda warstwa powinna zostać dokumentowa-

⁴ Metodyka badań archeologicznych określa standardowe zasady postępowania na stanowisku archeologicznym, związane z określonymi czynnościami, jakie należy przeprowadzić podczas badań naukowych archeologicznych. Zgodnie z art. 36 ust. 1 pkt 5 ustawy z dnia 23 lipca 2003 r. o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami (Dz.U. Nr 162 poz. 1568 z późn. zm.) badania archeologiczne mogą być prowadzone wyłącznie na podstawie pozwolenia wojewódzkiego konserwatora zabytków, a ich dokumentację należy prowadzić zgodnie z wymogami zawartymi w załączniku do rozporządzenia Ministra Kultury z dnia 9 czerwca 2004 r. w sprawie prowadzenia prac konserwatorskich, restauratorskich, robót budowlanych, badań konserwatorskich i architektonicznych, a także innych działań przy zabytku wpisanym do rejestru zabytków oraz badań archeologicznych i poszukiwań ukrytych lub porzuconych zabytków ruchomych https://www.nid.pl/pl/Dla_specjalistow/Badania_i_dokumentacja/zabytki-archeologiczne/instrukcje-wytyczne (dostęp: 10.10.2020).

⁵ D. Ławicka, *Wstęp do archeologii*, Warszawa 2003.

⁶ Standardy metodyczne i dokumentacyjne badań archeologicznych i opracowań ich wyników, dokument znajduje się na stronie Narodowego Instytutu Dziedzictwa i określa zasady prowadzenia badań archeologicznych oraz prowadzenia dokumentacji polowej, co jest uzupełnieniem standardów określonych w załączniku do rozporządzenia Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego z dnia 9 czerwca 2004 r. w sprawie prowadzenia prac konserwatorskich, restauratorskich, robót budowlanych, badań konserwatorskich i architektonicznych, a także innych działań przy zabytku wpisanym do rejestru zabytków oraz badań archeologicznych i poszukiwań ukrytych lub porzuconych zabytków ruchomych, <https://www.nid.pl/upload/iblock/3c1/3c1466427e-d7a94902408ba51279661e.pdf> (dostęp: 10.10.2020).

na cyfrowo w trzech wymiarach tak, aby zabytki posiadały określoną lokalizację w układzie stratygraficznym warstw. Obiekty archeologiczne powinny zawierać szczegółową inwentaryzację, podobnie jak zabytki występujące w ich wypełnisku. W przypadku wystąpienia kompletnych naczyń wewnątrz obiektów oraz kości ludzkich (zarówno przy inhumacji, jak i kremacji), procedura związana z dokumentacją, powinna być szczegółowa. Zarówno eksploracja, jak i dokumentacja, są związane z odkryciem powierzchni naczyń lub kości ludzkich w stopniu, który pozwoli wyjaśnić w jakiej pozycji (wertikalnej czy horyzontalnej) znajduje się badany obiekt. W przypadku odkrycia materiału osteologicznego, należy skonsultować z antropologiem. Metodyka badań archeologicznych dotyczy wszystkich okresów i badanych stanowisk⁷.

Badania wykopaliskowe

Pierwsze badania na stanowisku rozpoczęto około 30 lat temu⁸. Zaobserwowano w nawarstwieniach ceramikę, która obejmowała materiały klasyczne greckie, a także pochodzące z okresu rzymskiego, kolejna warstwa zawierała materiały z wczesnej epoki żelaza, epoki brązu⁹, z kolei ostatnią warstwę stanowiły elementy kulturowe z okresu eneolitu. W wielu miejscach warstwy kulturowe są zniszczone przez ingerencję wcześniejszą, być może związaną z działaniami rzymskimi na tym terenie. Badaczom udało się wydzielić wśród układu stratygraficznego najstarszych warstw eneolitycznych, dwa horyzonty kulturowe: Ia i Ib, gdzie pierwszy z horyzontów możemy wiązać z lokalną grupą hodowców Gumelnita (określanej mianem Stoicani-Aldeni lub Bolgrad-Aldeni)¹⁰, natomiast drugi związany jest z kulturą Cernavoda I¹¹.

⁷ D. Ławecka, *op. cit.*, s. 18.

⁸ Р.Д. Бондарь, *Археологические раскопки у с. Орловка, [в:] Археологические исследования на Украине в 1968 г.*, ред. П.П. Голочко, Киев 1971, с. 66-70.

⁹ В.С. Бочкарёв, *Карпато-Дунайский и Волго-Уральский очаги культурогенеза эпохи бронзы (опыт сравнительной характеристики)*, [в:] *Конвергенция и дивергенция в развитии культур эпохи энеолита – бронзы Восточной Европы (М-лы конф. 21–25 августа 1995 г. Саратов)*, Санкт-Петербург 1995, s.52.

¹⁰ В. Субботин, *Памятники культуры Гумельни Юго-Запада Украины*, Киев 1983; В.П. Ванчугов, Л.В. Субботин, *Новосельский энеолитический могильник в Нижнем Подунавье, [в:] Северное Причерноморье от энеолита к античности*. Тирасполь 2002, s.33-41, 67-87.

¹¹ I. Drogomir, *Eneoliticul Din sud-estul României. Aspectual cultural Stoicani-Aldeni*, Bukareszt 1983, s. 83-84.

Horyzont Ia charakteryzuje się znaleziskami nielicznych jam zasobowych, w których wypełniskach wystąpiły kości zwierzęce i fragmenty ułamków ceramicznych. W jednej z jam odkryto fragment figurki o kształtach kobiecych. Horyzont Ib na stanowisku reprezentowany był przez dwa podokresy. Pierwszy z nich (Ib1) reprezentowany jest przez zachowane fragmentarycznie piece (siedem okrągłych pieców), będące pozostałością po kompleksie produkcyjnym oraz przez zagłębienie (rów) o głębokości 3 m, który najprawdopodobniej pełnił funkcję obronną. Drugi z podokresów (Ib2) reprezentowany jest przez ślady konstrukcji, interpretowanych jako zabudowania (domy), otoczone rowem. Odkryto w nich skupiska kości zwierzęcych, narzędzia, fragmenty elementów uzbrojenia, przedmioty z brązu oraz czaszki ludzkie (ornamentowane czerwoną ochrą).

Wśród ogólnego materiału archeologicznego pozyskanego w trakcie badań odkryto najliczniej występujące zabytki wykonane z kamienia, kości, gliny i brązu. Materiał, który badacze określają jako horyzont kultury Bolgrad-Aldeni, występuje również w południowej części rumuńskiej Mołdawii oraz w rejonie jezior naddunajskich. Stanowią go dwa rodzaje naczyń ceramicznych. Pierwszy to fragmenty ceramiki schudzonej drobnymi kawałkami szamotu, naczynia w postaci misek z małymi uchwytami i kubeczków zdobionych wcięciami, malowane lub zdobione cienkimi, prostymi liniami na górnej części naczynia lub kombinacją prostych linii i nacięć. Drugi rodzaj to ceramika grubościenna, kuchenna, wykonana głównie z dodatkiem szamotu. Naczynia grubościenne, reprezentowane są przez garnki i dzbany, z uchwytami umieszczonymi pionowo. Powierzchnia naczyń zazwyczaj była wygładzana dłonią lub słomą, ozdabiana poziomymi odciskami palców lub nacięciami na szyjce naczyń i pionowymi nacięciami na brzuchu. Materiał ceramiczny tego horyzontu występował wraz z kośćmi zwierzęcymi w obiektach o kształcie okrągłym, i średnicy około 1,0 - 2,5 m. Oprócz ceramiki na stanowisku w Orłowce, kulturze Bolgrad - Aldeni przypisuje się wyroby z krzemienia¹².

Na stanowisku wydzielono około 20 fragmentów naczyń ceramicznych charakterystycznych dla kultury Cucutieni-Tripolie, oraz liczne ślady pocho-

¹² И.В. Бруяко, И.В. Манзура, Л.В. Субботин, *Энеолитический горизонт поселения Орловка-II на Нижнем Дунае*, [в:] *Археологічні відкриття в Україні 2001–2002*, ред. Н.О. Гаврилюк, Київ 2003, с. 56-61.

dzące z epoki brązu oraz okresu Halsztatu, środkowego i późnego. Z okresu Halsztatu pochodzą 53 pochówki odkryte podczas badań. Wg I. V. Bruyaka¹³, na terenie stanowiska w Kartal, osadnictwo z eneolitu i epoki brązu nastąpiło około połowy VII w. p.n.e. i badacz określa go mianem horyzontu dacko-scytyjskiego, który trwał do końca V/początku IV stulecia p.n.e.

Można sądzić, iż stanowisko Kartal było ważne pod względem lokalizacji dla społeczeństw pradziejowych. Położone nad Dunajem, w miejscu, gdzie możliwa była przeprawa, stanowiło doskonały punkt strategiczny. Wg Bruyaka¹⁴ dowodem na uzasadnienie tej tezy może być grot strzały charakterystyczny dla Persów, odkryty podczas badań, który może uzasadniać przypuszczenia historyków o przejściu przez to miejsce władcy Persów, Dariusza, który zdaniem Herodota miał prowadzić ogromną armię przeciwko Scytom około roku 513 p.n.e. Podobnie przeprował się Aleksander Macedoński z armią przeciwko Dakom, którzy schronili się w grodzie nad Istrem. Jak twierdzi Bruyako¹⁵, Kartal był wówczas ważnym punktem osadniczym, a jego obszar złożony z cytadel i osad mógł zajmować nawet 10-12 hektarów. Uzasadnia to między innymi odkryciem wału ziemnego, ziemianek, jam gospodarczych oraz fragmentów ceramiki, które jest charakterystyczna dla Daków. Potwierdzona natomiast w materiale ceramika grecka w postaci m. in. amfor ze stemplami z Fasos czy Heraklei, potwierdza penetrację tego terenu przez Greków, co było związane z procesem tzw. Wielkiej Kolonizacji. Oprócz amfor z tego okresu wystąpiły monety srebrne i czerwone naczynia figurowe oraz groty strzał z brązu, żelazne noże z rękojeściami kościanymi, brązowe zwierciadło z kultury scytyjskiej.

Stanowisko w Kartal/Orłowka wraz ze stanowiskiem sąsiadującym w Nowosjelskoje, tworzyły obszar przeprawy zwanej „dunajski zamek”, stanowiący ochronę terenu Daków przed Scytami, do momentu wyprawy Dariusza. Stanowiła ona również limes rzymski granicy północno-wschodniej, co potwierdzają odkryte pozostałości twierdzy rzymskiej. Znajdują się one na szczycie wzgórza Kamiennaja Gora¹⁶. Twierdza – otoczona wodami jezior Kartal i Kagul oraz

¹³ И.В. Бруяко, *Об исторической топографии городища Картал*, „Материалы по археологии Северного Причерноморья” 2009, вып. 9, с. 80-90.

¹⁴ И.В. Бруяко, И.В. Манзура, Л.В. Субботин, *оп. цит.*, с. 56-61.

¹⁵ И.В. Бруяко, *Северо-западное причерноморье в VII-V в. к С.Е. начало колонизация нижнего субрегиона*, „Античный мир и археология” 1993, т. 9, с. 60-79.

¹⁶ *Ibidem*, s. 60-79.

rzeką Dunaj, fosą i wałem – stanowiła „strażnicę” dojścia do przeprawy przez Dunaj. Historia odkryć związanych z umocnieniami rzymskimi sięgają wieku XIX. Odkryć dokonali Marzukiewicz i Uwanow. Murzakiewicz odkrył fragment reliefu z inskrypcjami dotyczącymi V Legionu Macedońskiego, natomiast Uwanow odkrył rzymskie umocnienia¹⁷. Przebadano również teren północno-zachodni, lokalizując bramę. Odkryto tam również dwa skupiska zabudowań. Usadowione w centralnej części, zbudowane były z cegieł, kamieni oraz pokryte dachówkami. Spotyka się również wśród gruzu ceglanego fragmenty sztuki terii. Podłogi wykonano z kamieni zmieszanych z gliną, natomiast wewnątrz znajdowały się piece, jamy odpadowe czy gospodarcze. W wypełniku znajdowały się fragmenty ceramiki (amfory na wysokiej nóżce) datowane na II w. n.e. oraz 1 połowę III w. n.e. Skupisko pierwsze cechowała wielkość budynków: między 7 m x 9 m a 10 m x 12 m, a drugą grupę stanowiły budynki mieszkalne o wymiarach między 7 m x 5 m a 4 m x 6 m. W nawarstwieniach odkryto również ślady pożaru, które mogą wskazywać na gwałtowny koniec funkcjonowania twierdzy¹⁸. Nie doszło dotąd do odkrycia najprawdopodobniej znajdującej się przystani na stanowisku w Kartal/Orłówka ani cmentarzyska z okresu rzymskiego. Do tej pory zostało potwierdzone jedynie cmentarzysko z okresu eneolitu i to również w badaniach w 2013 r.

Badania ekspedycji polskiej w 2013 r. eksponowano na niewielkim wniesieniu. W wykopie o wymiarach 3 m x 6 m, eksplorację rozpoczęto od usunięcia warstwy humusu do głębokości 0,6 m. W warstwie humusu stwierdzono obecność ceramiki greckiej, którą zidentyfikowano jako fragmenty amfor. Na głębokości 0,45 m odkryto ciasno ułożone kamienie, otoczaki, tworzące jeden okrąg o średnicy kilkunastu metrów, i mniejszy wewnątrz z mniejszych kamieni (ryc. 2, 3). W dwóch miejscach krąg kamienny był niekompletny. Po oczyszczeniu okręgu, po jego stronie zewnętrznej, na tle jasnego piasku lessowego zaznaczyły się dwa inne obiekty. Obiekty o kształcie owalnym, o szerokości około 0,8 m i długości około 1,5 m, odznaczający się w warstwie jasno szaro brązowym zabarwieniem. Po usunięciu około 15 cm z powierzchni obiektu, odkryto kości ludzkie, które zostały wkopane w krąg kamienny (ryc. 4, 5). Wstępne datowanie na podstawie materiału ceramicznego określiło krąg kamienny na

¹⁷ *Ibidem*, s. 60-79.

¹⁸ *Ibidem*, s. 60-79.



Ryc. 2



Ryc. 3



Ryc. 4



Ryc. 5

późny okresu eneolitu lub wczesną epokę brązu, natomiast pochówki wkopane w krąg na okres halsztacki. Podczas badań w 2013 r. zostało odkrytych kilka pochówków szkieletowych (ryc. 6, 7). Przez badaczy z Instytutu Historii Uniwersytetu Opolskiego zostały odkryte dwa z nich (obiekt 358 i 359), w tym jeden podwójny (obiekt 358). Obiekt 358, podwójny, został odkryty na głębokości około 0,80 m, po stronie zewnętrznej okręgu, zdeponowano go na osi północ-południe, z czaszką mocno odsuniętą do góry, żuchwą lekko odchylną w dół. Kończyny górne złożone między kończyny dolne, które silnie podkurczono, ułożony na prawym boku. Pod jego miednicą został odkryty jeszcze jeden osobnik, ułożony w podobnej pozycji, zniszczony, pozbawiony części klatki piersiowej, kończyn górnych i czaszki. Wyposażono go w naczynko małe i miseczkę. Obiekt 359 został odkryty na głębokości około 0,70 m, ułożony został na osi północ-południe, kończyny górne zgięte w łokciach ułożone bardzo blisko czaszki, kończyny dolne mocno podkurczone, ułożony na prawym boku. Pozostałe elementy szkieletu nie zachowały się. Kości ludzkie zachowane były w stanie złym, były zniszczone, ze względu na rodzaj gleby, w której zalegały i niewielką głębokość ich położenia. Całe stanowisko rozciąga się na przestrzeni kilkunastu hektarów. Okresy i kultury przenikają się nim tworząc wyjątkowy kompleks wielokulturowy (ryc. 8, 9, 10). Cechą charakterystyczną tego stanowiska jest inhumacja, układ na prawym boku, głowa na południe, nogi silnie podkurczone w pozycji embrionalnej. W wyposażeniu znajdują się naczynka o małych rozmiarach, nieornamentowane, brązowe bransolety, zapinki i pierścienie.

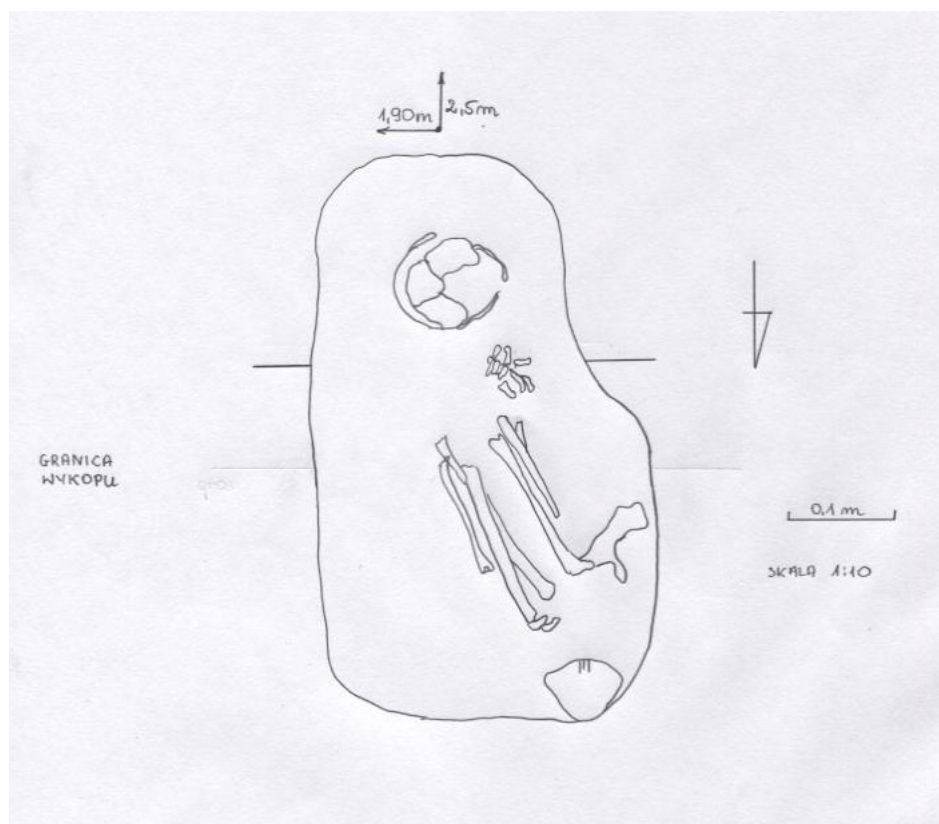
Kontynuacja badań pozwoli na szersze przyjrzenie się problemowi osadnictwa na terenie wyjątkowego obszaru na pograniczu obecnej Ukrainy, Rumunii i Mołdawii.



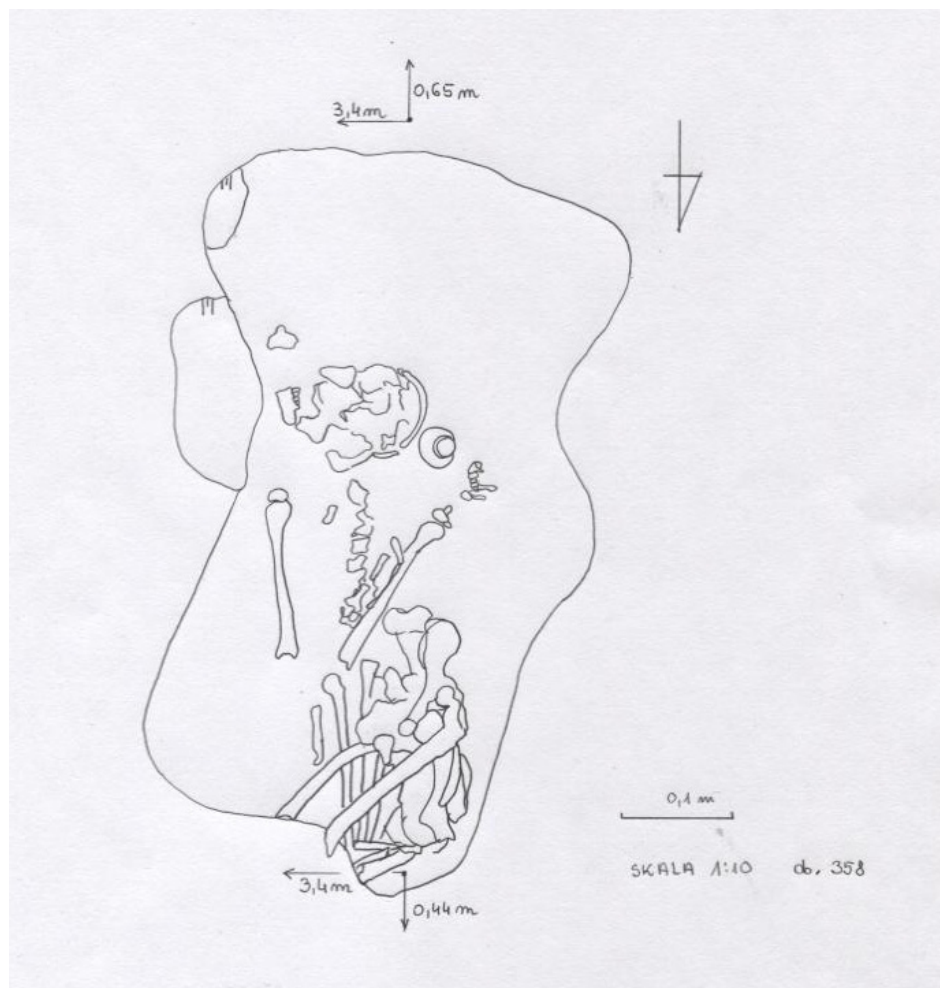
Ryc. 6



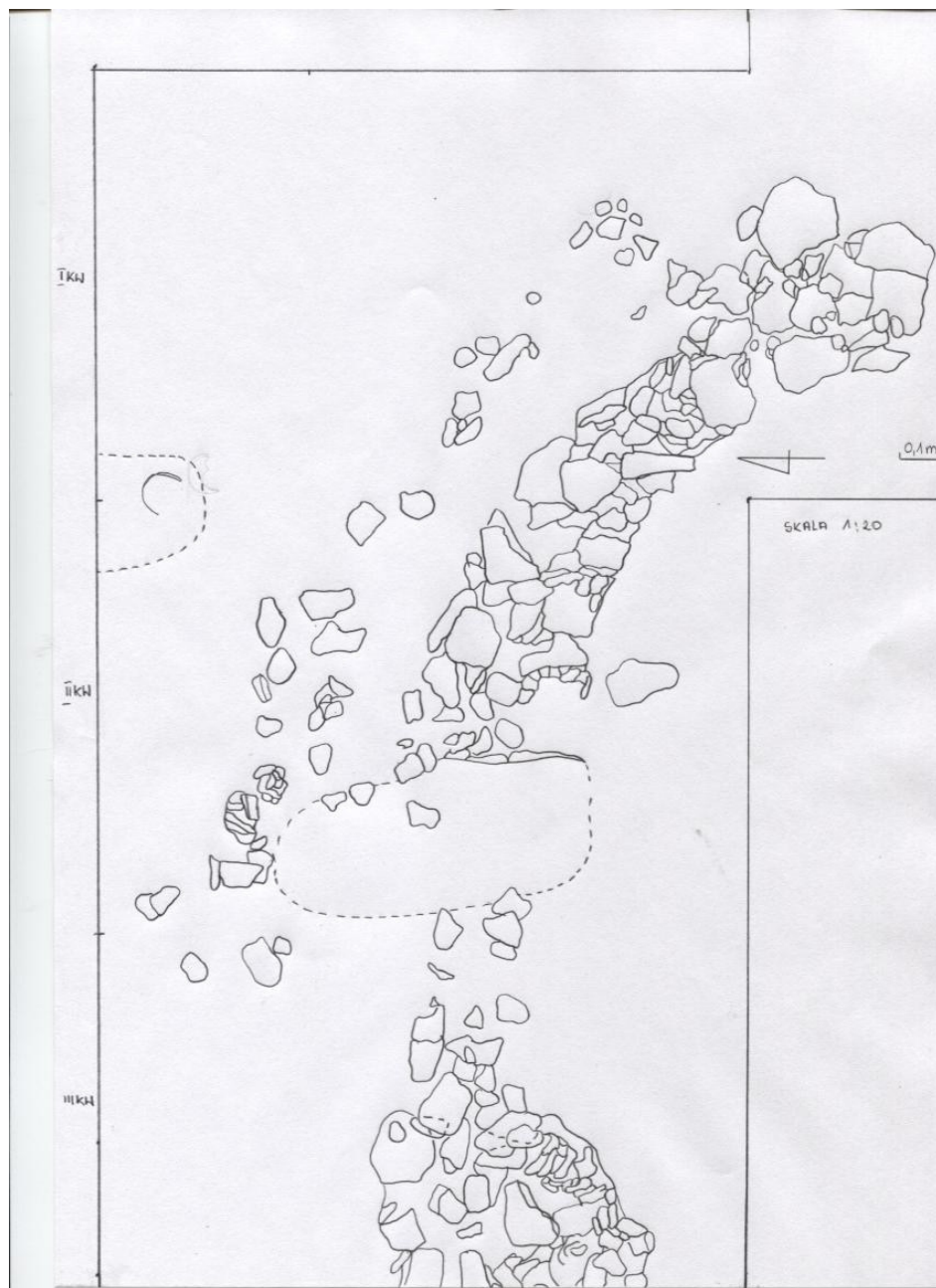
Ryc. 7



Ryc. 8



Ryc. 9



Ryc. 10

Bibliografia

Ванчугов В.П., Субботин Л.В., *Новосельский энеолитический могильник в Нижнем Подунавье*, [в:] *Северное Причерноморье: от энеолита к античности*, ред. Е.В. Яровой, Тирасполь 2002.

Бочкарёв В.С., *Карпато-Дунайский и Волго-Уральский очаги культурогенеза эпохи бронзы (опыт сравнительной характеристики)*, [в:] *Конвергенция и дивергенция в развитии культур эпохи энеолита – бронзы Восточной Европы (М-лы конф. 21–25 августа 1995 г. Саратов)*, Санкт-Петербург 1995.

Бондарь Р.Д., *Археологические раскопки у с. Орловка*, [в:] *Археологические исследования на Украине в 1968 г.*, ред. П.П. Толочко, Киев 1971.

Бруяко И.В., *Северо-западное прицезерноморье в VII-V в. к С.Е. начало колонизация нижнего субрегиона*, „Античный мир и археология” 1993, т. 9, с. 60-79.

Бруяко И.В., *Об исторической топографии городища Картал*, „Материалы по археологии Северного Причерноморья” 2009, вып. 9.

Бруяко И.В., Манзура И.В., Субботин Л.В., *Энеолитический горизонт поселения Орловка-II на Нижнем Дунае*, [в:] *Археологічні відкриття в Україні 2001–2002*, ред. Н.О. Гаврилюк, Київ 2003.

Bruyako I., Manzura I., Subbotin L., *Prehistoric settlement Kartal (Orlovka): Preliminary information on the excavations in 2001-2002*, [in:] *Prehistoric Archaeology & Anthropological Theory and Education*, red. L. Nikolova, J. Higgins, Salt Lake City-Karlovo 2005.

Drogomir I., *Eneoliticul Din sud-estul României. Aspectual cultural Stoicani-Aldeni*, Bukareszt 1983.

Ławicka D., *Wstęp do archeologii*, Warszawa 2003.

Манзура И.В., *Расписная керамика позднего энеолита на поселении Орловка-Картал на Нижнем Дунае*, [в:] *Древности. Исследования. Проблемы. Сб. статей в честь 70-летия Н.П. Тельнова*, ред. В.С. Синика, Р.А. Рабинович, Кишинев-Тирасполь 2018.

Субботин В., *Памятники культуры Гумельни Юго-Запада Украины*, Киев 1983.

Ustawa z dnia 23 lipca 2003 r. o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami.

ARTYKUŁY RECENZYJNE, RECENZJE

Danuta Syrwid, *Piotrkowskie Towarzystwo Dobroczynności dla Chrześcijan w latach 1885-1914*, Miejska Biblioteka Publiczna im. Adama Próchnika, Piotrków Trybunalski 2019, ss. 144

Miejska Biblioteka Publiczna im. Adama Próchnika w Piotrkowie Trybunalskim wydała pod koniec 2019 r. książkę Danuty Syrwid zatytułowaną *Piotrkowskie Towarzystwo Dobroczynności dla Chrześcijan w latach 1885-1914*.

Danuta Syrwid pochodzi z regionu piotrkowskiego. Urodziła się w 1962 r. w niedalekiej Rozprzy, ukończyła III Liceum Ogólnokształcące im. Juliusza Słowackiego w Piotrkowie Trybunalskim, następnie studia historyczne na Uniwersytecie Łódzkim i muzeologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim. Związana jest natomiast z Olsztynem, będąc starszym kustoszem Muzeum Warmii Mazur (kierownik Oddziału – Domu „Gazety Olsztyńskiej”), przewodniczącym Sądu Koleżeńskiego Stowarzyszenia Muzealników Polskich, a prywatnie – mamą pisarki Marty Syrwid.

Dotychczasowa działalność naukowa, a co za tym idzie publikacje Danuty Syrwid związane są z regionem warmińsko-mazurskim. W recenzowanej książce wróciła do tematyki związanej z rodzinnymi stronami. Towarzystwo Dobroczynności dla Chrześcijan działało w Piotrkowie do 1948 r., jednak publikacja dotyczy pierwszego trzydziestolecia działalności, zakończonego wybuchem I wojny światowej i zmianą sytuacji politycznej Piotrkowa.

Jak dowiadujemy się, inspiracją dla założycieli Piotrkowskiego Towarzystwa Dobroczynności dla Chrześcijan było utworzenie w 1881 r. Płockiego Towarzystwa Dobroczynności. Także projekt statutu piotrkowskiej organizacji był wzorowany na płockich regulacjach. Nie zadbano więc zawczasu o uwzględnienie w nim możliwości zakładania czytelń i bibliotek, co później skwapliwie wykorzystywali carscy urzędnicy, kilkakrotnie odmawiając udzielenia zgody na podobne przedsięwzięcia (czytelnię otwarto więc dopiero w 1906 r., po 18

latach starań; nie pomogła nawet propozycja nadania jej imienia Mikołaja II). Sama legalizacja statutu nastąpiła z kolei w 1885 r., chociaż już pod koniec roku 1881 odbyło się zebranie organizacyjne osób chcących rozpocząć działalność Towarzystwa. Były to posunięcia typowe dla stosunku władz rosyjskich do polskich organizacji społecznych. Zaborca bowiem na wszelkie oddolne inicjatywy przedstawicieli podporządkowanego narodu patrzył podejrzliwie.

Zgodnie z nazwą Towarzystwo miało udzielać pomocy osobom „wyznania chrześcijańskiego”. W praktyce chodziło o katolików. Prawosławni już od 1868 r. mieli swoje Rosyjskie Towarzystwo Dobroczynności, w 1906 r. powstało Piotrkowskie Towarzystwo Dobroczynności dla Ewangelików. Analogiczną instytucją było działające od 1894 Żydowskie Towarzystwo Dobroczynności. Trzeba jednak przyznać, że odrębność wyznaniowych instytucji charytatywnych nie wykluczała współpracy. Światli przedstawiciele inteligencji żydowskiej i ewangelickiej wspierali dobroczynność katolicką, zaś katolicy filantropi – żydowską. Kiedy budowano znany piotrkowianom gmach Towarzystwa Dobroczynności dla Chrześcijan przy ul. Bykowskiej (dziś ul. Wojska Polskiego 75 – Pogotowie Opiekuńcze), wśród ofiarodawców znalazł się nawet „król łódzkiej bawełny” – Izrael Poznański. Jedynie społeczność rosyjsko-prawosławna z przyczyn politycznych trzymała się na uboczu i nie podejmowała wspólnych działań z innymi tego typu inicjatywami.

Towarzystwo tworzyła elita piotrkowskiej inteligencji. Nie sposób jednak wymienić wszystkich. Wśród najbardziej znanych byli: Stanisław Pomian-Szrednicki (wiceprezes Sądu Okręgowego w Piotrkowie, a po odzyskaniu niepodległości – pierwszy prezes Sądu Najwyższego), Jordan Władysław Kański (statystyk, meteorolog, historyk, organizator spisów ludności w 1871 i 1882 r. oraz pierwszej w Piotrkowie rozmowy telefonicznej w 1878 r.), dr Antoni Strzyżowski (lekarz), Mirosław Dobrzański (wydawca „Tygodnia”), Dobrosław Kleyna (nestor piotrkowskich adwokatów), Tytus Chyliczkowski (sędzia Sądu Okręgowego, poeta), ks. Aleksander Sałaciński (proboszcz parafii św. Jakuba), ks. Eugeniusz Lipiński, ks. Stanisław Szabelski (duchowni znani też z działalności literackiej i wydawniczej) oraz wreszcie Karol Stefan Burghard – właściciel majątku Mierzyn i dzierżawca majątku Milejów, który swój majątek przekazał testamentem na cele społeczne, w tym 55100 rubli dla wspomnianego Piotr-

kowskiego Towarzystwa Dobroczynności¹. Jego zapis znacząco powiększył majątek Towarzystwa, który początkowo liczył nieco ponad 2,5 tys. rubli.

Liczba członków Towarzystwa wahała się między 100 a 200, co dawało nadzieję na spory wpływ ze składek (w przypadku członków rzeczywistych wynosiły 6 rubli rocznie). Jednak jak w wielu innych stowarzyszeniach (i to nie tylko w tamtej epoce) część członków uważała za wystarczający prestiż samą przynależność, nie podejmując aktywniejszej działalności. Od niektórych nie można było przez kilka lat wyegzekwować składek, a przecież wpływy finansowe w instytucji o charakterze charytatywnym są sprawą podstawową. W praktyce rzadko osiągano założone dochody, przypadki skreślania niepłacących składek też nie były częste (wydaje się, że osoby takie były zachęcane do rezygnacji z członkostwa).

Towarzystwo prowadziło rozległą działalność. Pomagało zarówno dorosłym, jak i dzieciom oraz młodzieży. W przypadku dorosłych chodziło rzecz jasna o najbiedniejszych. Starano się wyeliminować żebractwo, wspierając ubogich nie tylko bezpośrednio, ale i oferując im konkretne zajęcie. Ciekawą inicjatywą była Tania Kuchnia, formalnie zalegalizowana wcześniej niż samo Towarzystwo. W założeniu miała być dochodowa dzięki korzystaniu z niej m.in. przez uczniów i urzędników. Można więc powiedzieć, że lokal umieszczony w budynku magazynu solnego przy ul. Kaliskiej (dziś J. Słowackiego – warto również wspomnieć, że na początku XX w. wybudowano w tym miejscu gmach sądów piotrkowskich) był dalekim poprzednikiem znanych z PRL barów mlecznych i dzisiejszych fast-foodów. Wtedy jednak podobna instytucja jednoznacznie kojarzyła się z biedą, więc lepiej sytuowani piotrkowianie wstydzili się z niej korzystać.

Starsze dziewczęta mogły uczyć się w Szkole Robót Kobięcych, chłopcy w Warsztatach Tkackich i Zakładzie Czapniczo-Krawieckim, młodsze dzieci (sieroty, półsieroty, wyjątkowo dzieci z pełnych, lecz krańcowo biednych rodzin) znajdowały opiekę w Zakładzie dla Sierot Chłopców i Zakładzie „Rodziny

¹ W piotrkowskim kościele farnym św. Jakuba znajdują się pomniki Karola i Adelajdy z Szerszeńskich małżonków Burghardów, oni sami pochowani są w podziemiach ufundowanej przez Karola kaplicy św. Adeli; jeszcze kilka lat temu przy sprzyjającej pogodzie ich trumny były widoczne przez okienko położone tuż nad poziomem alejki (dziś jest ono zamurowane).

Adeli”, najmłodsze – w ochronach, odpowiedniczkach dzisiejszych przedszkoli (bowiem odpowiednie instytucje państwowe bądź miejskie jeszcze w omawianej epoce nie funkcjonowały).

Trudno oprzeć się refleksji, że przy organizowaniu pomocy nie wykraczano poza mentalne stereotypy epoki. Dziewczęta z „Rodziny Adeli” wychowywano pod kątem pracy służących, co uzasadniane było strukturą zatrudnienia w Piotrkowie. Tę ciężką i niewdzięczną pracę za niewielkie wynagrodzenie (nazywano je wręcz „białymi niewolnicami”²) miały podejmować już w wieku 15 lat. Z drugiej strony nie można zapominać, że także sytuacja kobiet pracujących w przemyśle była wówczas nie do pozazdroszczenia. Zwraca też uwagę dysproporcja między wydatkami na zeszyty i książki w sierocińcu dla dziewcząt i chłopców; w 1914 r. na chłopca przypadało 70 kopiejek, na dziewczynkę zaledwie 14, jednak podobna sytuacja istniała w także Warszawie. Warto również podkreślić, że dziewczęta z „Rodziny Adeli” (zapewne dla oszczędności obuwia) chodziły wewnątrz budynku boso od 1 maja do 1 października (!). Wspomniana zasada została nawet zapisana w regulaminie zakładu. Nie podano natomiast, jak wyglądał pod tym względem sytuacja chłopców³.

Zdecydowanie postępowy charakter miały ochrony. Wbrew zakazom rosyjskich władz podejmowano w nich bowiem nauczania dzieci, zakazano stosowania kar cielesnych, a nawet podnoszenia głosu na wychowanków. Zachęcano do wychowywania dzieci poprzez pozytywne przykłady i pochwały, zalecano unikać nagan, dbać o harmonijny rozwój i dobre samopoczucie podopiecznych.

Towarzystwo udzielało także stypendiów uczącej się młodzieży, bezprocentowych pożyczek na prowadzenie drobnej działalności gospodarczej (później wprowadzono odsetki dla niewywiązujących się ze spłaty w terminie), a nawet fundowano maszyny do szycia dwóm piotrkowiankom rocznie. Wszystkie te formy pomocy dostępne były wyłącznie dla katolików. Ciekawostką jest, że wśród stypendystów znalazły się osoby znane później nie tylko w Piotrkowie – malarz Franciszek Gnyp, polityk Bolesław Dratwa czy Piotr Górecki. Na-

² Por. J. Kuciel-Frydryszak, *Służące do wszystkiego*, Warszawa 2018.

³ Warto zwrócić uwagę, że niedługo później, bo u progu niepodległości, uczennice gimnazjum Heleny Trzińskiej z kolei miały obowiązek przychodzenia do szkoły w butach; Z. Bartczak, *II Liceum Ogólnokształcące im. Marii Skłodowskiej-Curie w Piotrkowie Trybunalskim 1856-2006*, Piotrków Trybunalski 2010, s. 78.

leży w tym momencie zauważyć, że ze szkodą dla omawianej publikacji o tej ostatniej osobie zabrakło bliższych informacji, zawartych chociażby w przypisach. A była to barwna postać – kierownik Centralnego Biura Werbunkowego Legionów Polskich, dyrektor Polskiej Agencji Telegraficznej i jej korespondent w Rzymie, Berlinie i Paryżu, dyrektor programowy Polskiego Radia⁴.

Towarzystwo, oprócz zadań typowo charytatywnych, prowadziło także działalność kulturalno-oświatową. Przez kilkanaście lat działała pod jego egidą biblioteka, która jednak straciła znaczenie po utworzeniu w Piotrkowie Biblioteki Miejskiej, co miało miejsce już w niepodległej Polsce, w roku 1923. W ramach działalności Towarzystwa organizowano przedstawienia amatorskie, koncerty, wystawy malarstwa, odczyty, rauty, a nawet zabawy taneczne. Charakterystyczne jest, że wiele z przedsięwzięć kulturalno-rozrywkowych podejmowano wspólnie z Ochotniczą Strażą Ogniową, która swymi inicjatywami często wykraczała poza zadania związane z ochroną przeciwpożarową. Nie da się zresztą ukryć, że w obydwu instytucjach – nielicznych dających możliwość legalnej aktywności społecznej inteligencji polskiej – działali ci sami przedstawiciele elit piotrkowskiego społeczeństwa.

Na zakończenie warto dodać kilka uwag ogólnych. Książka napisana przystępnym językiem przybliży mało znane dzieje tak przecież ważnej i pożytecznej instytucji działającej w trudnych warunkach narodowej niewoli. Bodaj jedynym mankamentem monografii jest brak odnośnika przybliżającego postać wspomnianego wyżej Piotra Góreckiego. Naukowy charakter publikacji podkreślają liczne przypisy, zawierające odwołania do źródeł oraz informacje biograficzne o wymienianych osobach, a także bogata bibliografia, obejmująca archiwalia zgromadzone głównie w Archiwum Państwowym w Piotrkowie Trybunalskim, źródła drukowane, prasę, wśród której nieoceniony pozostaje piotrkowski „Tydzień”, a także „Kronika Piotrkowska”, współczesne opracowania oraz netografia, czyli materiały dostępne w Internecie. Na uznanie zasługuje też opracowanie graficzne autorstwa Aldony Kaczyńskiej, która notabene jest współtwórczynią wydanych w 2016 i 2018 r. albumów *Historia Piotrkowa i Piotrkowian na starej fotografii*. Niewątpliwym plusem publikacji jest też

⁴ P. Reising, *Piotr Górecki – patriota medialny*, „Kurier – Kultura i Rzeczywistość” 2011, nr 1/2, s. 3-5.

twarda okładka i dobry, kredowany papier, choć mniejszy format książki byłby poręczniejszy dla czytelnika. Niewątpliwie jest to ważna pozycja dla każdego miłośnika historii regionalnej.

Daniel Warzocha

Muzeum w Tomaszowie Mazowieckim im. Antoniego hr. Ostrowskiego

e-mail: danwar@o2.pl

Helena Koćmil, Wiesław Kaczmarcki, *Życie jest piękne*, Grażyna Kaczmarcka & Mateusz Kaczmarcki, [Piotrków Trybunalski] 2020, ss. 94

Recenzowana książka obejmuje wspomnienia Heleny i Mariana Koćmilów – rozdzielonego przez wojnę małżeństwa dwojga Polaków zesłanych w głąb ZSRR po 17 września 1939 r. W genealogię rodziny wpisana była tragiczna powtarzalność polskich losów, dziadkowie Mariana Koćmila – Dubińscy zostali bowiem zesłani nad Bajkał za udostępnianie w dworze w Bliżynie noclegów powstańcom styczniowym.

Sam Marian Koćmil urodził się 5 lipca 1909 r. w osadzie leśnej Kruszewiec (w II Rzeczypospolitej w powiecie rawsko-mazowieckim, dziś w powiecie tomaszowskim, w gminie Lubochnia 4 listopada 1936 r. poślubił Helenę z domu Kiełtyka (ur. 1911). Przed wybuchem II wojny światowej mieszkali w Białowieży, pracując w tartaku (Marian jako księgowy, Helena przy ekspedycji drewna). Po zajęciu kresów przez ZSRR postanowili przedostać się do Tomaszowa Mazowieckiego, gdzie mieszkały siostry Mariana. Opłacony przewodnik, który miał ich przeprowadzić do części Polski pod okupacją niemiecką, okazał się być na usługach NKWD. Koćmilowie trafili do twierdzy w Brześciu nad Bugiem, gdzie zostali rozdzieleni.

Mariana wywieziono do obwodu archangielskiego w październiku 1940 r. Po układzie Sikorski-Majski udało mu się dostać do tworzonego w ZSRR Wojska Polskiego pod dowództwem gen. Władysława Andersa. Ewakuowany do Iranu, walczył pod Monte Cassino, Ankoną i Bolonią, a po wojnie znalazł się w Wielkiej Brytanii. Do Polski powrócił w sierpniu 1947 r. Odznaczony został Brązowy Krzyżem Zasługi z Mieczami, Medalem Wojska, brytyjskim Medalem Wojny 1939-1945, Gwiazdą Italii, Gwiazdą za Wojnę 1939-1945 oraz Krzyżem Pamiątkowym Monte Cassino, a po wojnie – Honorową Odznaką Województwa Łódzkiego. W roku 1975 natomiast przedstawiony został do odznaczenia

Medalem Zwycięstwa i Wolności, brak jednak informacji o dacie odznaczenia. W latach 1947-1974 pracował w Mazowieckich Zakładach Przemysłu Włnianego „Mazovia” w Tomaszowie Mazowieckim, gdzie był starszym księgowym i przez 16 lat przewodniczącym Oddziałowej Rady Zakładowej. Od 1962 r. pełnił funkcje ławnika i społecznego kuratora sądowego. W 1974 r. przeszedł na emeryturę. Marian Koćmil zmarł 19 lipca 1977 r.¹

Jego żona Helena w grudniu 1940 r. usłyszała wyrok 5 lat łagru (bez rozprawy sądowej). Wywieziono ją do łagru Berikul koło Tomska (niemal 5 tys. km od Białowieży). Pracowała fizycznie ponad siły. Otrzymywała jeszcze paczki od rodziny, lecz w czerwcu 1941 r. kontakt się urwał. Dopiero po wojnie dowiedziała się, że jej rodzice i siostra z córką także trafili na Syberię; tylko siostra Józefa Lipczyńska powróciła z „niehumanitarnej ziemi”. We wrześniu 1941 r. została zwolniona z łagru, a następnie wyjechała do Kazachstanu. Należy oczywiście podkreślić w tym momencie, że to proste sformułowanie nie odzwierciedla upiornych realiów podróżowania w ZSRR doby II wojny światowej. Cel podróży był motywowany faktem, że przybywało tam coraz więcej Polaków, pragnących dostać się do organizowanego wojska.

Helenie Koćmil nie udało się jednak spotkać z mężem. Znowu pracowała fizycznie na kolei i w polu. Dopiero po orzeczeniu komisji lekarskiej o niezdolności do pracy fizycznej dostała lżejszą pracę w stołowce. Wiąże się z nią opowieść o spotkaniu z ministrem Łazarem Kaganowiczem. Pod koniec 1944 r. kierowana przez komisję wizytowała budowę linii kolejowej. Helena odmówiła obsłużenia sowieckich „VIP-ów” bez kolejki, powołując się na służbowe polecenie obsługiwania w pierwszej kolejności robotników. Wazni goście musieli stanąć na końcu kolejki. Po obiedzie minister zażądał rozmowy z bufetową. Kierownik stołówki był przerażony możliwymi konsekwencjami, tymczasem wszystko dobrze się skończyło, a dygnitarz polecił załatwić Helenie zimowe ubranie. Widocznie podkreślenie pierwszeństwa proletariatu spotkało się z uznaniem fanatycznego komunisty, którym Łazarz Kaganowicz pozostał do końca życia. Warto przypomnieć, że zmarł w wieku 98 lat w ostatnich miesiącach istnienia ZSRR w 1991 r., potępiając rodzinę emigrującą do Izraela...

¹ Powojenne losy Mariana Koćmila na podstawie akt Związku Bojowników o Wolność i Demokrację przechowywanych w Muzeum w Tomaszowie Mazowieckim im. Antoniego hr. Ostrowskiego, Dział historyczno-numizmatyczny, ewidencja dodatkowa, nr inw. MT/ED/H/22.

Dopiero w czerwcu 1946 r. Helena powróciła do kraju, choć nawet po zakończeniu wojny nie była pewna, czy będzie to możliwe. W roku 1944 zmuszono ją bowiem, podobnie jak wielu innych – teoretycznie wolnych – Polaków, do zrzeczenia się polskiego obywatelstwa; przywracając je dopiero po zapisaniu się do Związku Patriotów Polskich. Po powrocie do ojczyzny Helena Koćmil zamieszkała w Tomaszowie Mazowieckim, gdzie w następnym roku po przeszło siedmiu latach rozłąki spotkała się z mężem. 3 maja 1949 r. urodziła im się córka Grażyna (z męża Kaczmarek).

Książka składa się z dwóch części. Pierwszą stanowi praca napisana przez Wiesława Kaczmarek (1942-2019)² pod kierunkiem Olgierda Jędrzejczyka (1930-2010) na Podyplomowym Studium Dziennikarstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w maju 1974 r. i relacjonuje wspomnienia Mariana i Heleny Koćmilów – rodziców jego żony Grażyny. Możliwie oględnie, chociaż szczerze, przedstawiono sytuację Polaków po sowieckiej aneksji Kresów. Pewna lakoniczność relacji podyktowana jest zapewne wymaganiami epoki, aby praca mogła być przyjęta na państwowej uczelni w PRL (jej publikacja nawet w tak skrótovej formie byłaby w owym czasie niemożliwa). Druga część to wspomnienia Heleny Koćmil, spisane przez nią samą w maju 1990 r. Ta relacja jest znacznie dokładniejsza – powstała u progu III Rzeczypospolitej, kiedy o losach Polaków na Wschodzie można było otwarcie mówić i pisać. Po trzydziestu latach przygotowała je do wydania książkowego (bez naruszania stylu) jej córka Grażyna i wnuk Mateusz Kaczmarek.

Publikacja ma nieocenioną wartość jak każda relacja Polaków, którzy przeżyli te najtragiczniejsze dla naszego narodu czasy. Pomimo pewnych podobieństw los każdego człowieka był inny i niepowtarzalny. Koćmilowie opowiadali swoje przeżycia bez patosu i podkreślania doznanych cierpień. Ale czy jakkolwiek patos jest potrzebny, gdy nadto wymownie przemawiają do nas pozornie beznamiętne opisy warunków pracy i stanu zdrowia, chorób przebytych

² Wiesław Kaczmarek pochodził z Tomaszowa Mazowieckiego, ale przez ponad 40 lat mieszkał w Piotrkowie Trybunalskim. Pracował w Polskiej Agencji Prasowej, następnie przez wiele lat był redaktorem naczelnym „Tygodnika Piotrkowskiego” (powstałego z przekształcenia „Gazety Ziemi Piotrkowskiej” w 1978 r.). W latach 90. XX w. pracował w tygodniku „Piotrków 7 Dni”, a pod koniec życia publikował w „Ziemi Piotrkowskiej”; A. Wolski, *Zmarł dziennikarz Wiesław Kaczmarek*, ePiotrkow.pl 01.07.2019, <https://epiotrkow.pl/news/czytaj,36269> [dostęp: 24.10.2020].

przez siebie i współtowarzyszy niedoli? Przecież nawet lekarze niewiele mogli pomóc w sytuacji, gdy brakowało podstawowych medykamentów, a liczyć można było raczej na wiedzę o leczniczych właściwościach ziół, a nade wszystko na własny, silny organizm, zdolny zwalczyć choroby, często związane z pracą ponad siły i klimatem odmiennym od środkowoeuropejskiego.

Na podkreślenie zasługuje, iż Helena Koćmil nie skupiała się wyłącznie na tragicznych losach. Nawet w brzeskiej twierdzy, a potem w Kazachstanie dostrzegła piękno otaczającej przyrody. We wdzięcznej pamięci zachowała także ludzi, z którymi się stykała na tułacznych szlakach – zarówno Polaków, jak przedstawicieli innych narodowości – a którzy gotowi byli pomagać sobie w potrzebie. A bez tego trudno byłoby przetrwać w stalinowskim „największym więzieniu świata”. Z książki tchnie zatem optymistyczna refleksja będąca zarazem jej tytułem: życie jest piękne. Bo przecież wielu Polaków mimo przeciwności losu powróciło do Ojczyzny, odbudowując normalne życie. Także Koćmilowie spotkali się po latach rozłąki, a dzięki staraniom urodzonej po wojnie córki ich wspomnienia trafiły do czytelników.

Cennym uzupełnieniem książki są bardzo dobrej jakości reprodukcje archiwalnych fotografii i dokumentów przedstawiających wojenne i tuż powojenne losy rodziny Koćmilów (w przypadku Mariana – także fotografie odznaczeń i innych pamiątek). Wreszcie na uznanie zasługuje szata graficzna – twarda płócienna oprawa z obwolutą i dobry kredowany papier, co przyczynia się do zwiększenia trwałości książki.

Daniel Warzocha

Muzeum w Tomaszowie Mazowieckim im. Antoniego hr. Ostrowskiego

e-mail: danwar@o2.pl

Andrzej Szymański, „Ludowa” władza - nieludzki reżim. Opolanie pomiędzy sprzeciwem a współpracą (szkice historyczno-prawne), Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2019, ss. 153

Książka autorstwa Andrzeja Szymańskiego „Ludowa” władza – nieludzki reżim. Opolanie pomiędzy sprzeciwem a współpracą (szkice historyczno-prawne) ukazała się nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Opolskiego w 2019 r. Jej autor jest długoletnim pracownikiem naukowo-dydaktycznym Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Opolskiego, znanym w środowisku naukowym historyków prawa i historyków jako współorganizator corocznych Colloquiów Historyczno-Prawnych. Recenzentami wydawniczymi monografii są dr hab. Marek Bielecki i dr hab. Anna Tunia, prof. KUL.

Monografia składa się z trzech rozdziałów: I. *Współpraca ks. Henryka Smolarczyka, proboszcza z Polskiej Cerekwi, ze Służbą Bezpieczeństwa według jej dokumentów*; II. *Internowani i internowanie w obiektywie opolskiej bezpieki 1980-1983*; III. *Krajowa Armia Podziemna na Opolszczyźnie (1949-1952) według esbeckiej faktologii z 1960 roku*. Analizując te rozdziały, naszym zdaniem można wyodrębnić dwie zasadnicze części: pierwsza (rozdziały I i II), oparta na kryterium podmiotowym odnosi się do mieszkańców Opolszczyzny, których życie splotło się z działaniami komunistycznych Służb Bezpieczeństwa, druga zaś odnosi się do historii Krajowej Armii Podziemnej na Opolszczyźnie (1949-1952), która została zrekonstruowana na podstawie esbeckiej faktologii z 1960 r. Element wspólny tych dwóch części to działalność komunistycznego Urzędu Bezpieczeństwa i Służby Bezpieczeństwa. Należy zasygnalizować istotną kwestię, mianowicie Autor bazował jedynie na materiałach archiwalnych, co znacznie ograniczyło możliwość wszechstronnej rekonstrukcji opisywanych faktów i towarzyszących im okoliczności. Wydarzenia te nie są tak odległe (zaledwie kilka dekad), jednak nadal badania historyczne poświęcone temu okresowi wymagają uzupełnienia tzw. białych plam, niedopowiedzeń czy też prób odtworzenia po części zniszczonej dokumentacji.

Rozdział pierwszy, najdłuższy w całym opracowaniu – liczący przeszło 82 strony, dotyczy współpracy ks. Henryka Smolarczyka, proboszcza z miejscowości Polska Cerekiew, ze Służbą Bezpieczeństwa. W przypadku tego rozdziału Autor zastosował ciekawą konstrukcję opartą na podziale uwzględniającym poszczególne etapy działalności ks. Henryka Smolarczyka. W osobnych punktach przedstawił aktywność kapłańską z jednoczesną charakterystyką jego osoby, następnie początki współpracy z komunistycznymi organami bezpieczeństwa oraz dokumenty świadczące o zaangażowaniu księdza w agenturalną działalność. Uważamy za istotne, że Autor działalność ks. Smolarczyka, zrekonstruował na podstawie kilku różnych grup materiałów archiwalnych. Wykorzystał dokumenty Służby Bezpieczeństwa, Wojewódzkiej Rady Narodowej, Milicji Obywatelskiej, jak też administracji Kościoła Katolickiego, które dostępne są w zasobach archiwalnych Instytutu Pamięci Narodowej. Umiejętne zestawienie dokumentów wytworzonych przez te podmioty przynosi interesujący efekt w postaci chronologicznego odtworzenia wszystkich etapów współpracy ks. Smolarczyka. Poznajemy pochodzenie i wczesną młodość tego bohatera, jak też istotne epizody jego życia. Autor wskazał, że punktem zwrotnym karierze księdza było postępowanie karne dotyczące bicia uczniów na zajęciach religii, sześciotygodniowy areszt i skazanie na karę 6 miesięcy pozbawienia wolności w zawieszeniu na okres 2 lat. *Smolarczyk niewątpliwie czuł się skrzywdzony przez władzę ludową, jednak – jak się wydaje – zaczął wtedy czuć przed nią respekt i doszedł do silnego wewnętrznego przekonania, że lepsza jest zgoda (i współpraca) niż stawianie tejże oporu bądź niezgadzanie się z nią. Był to prolog do późniejszego uwikłania*¹. Szczególną uwagę należy zwrócić na fazy werbunku ks. Smolarczyka. Mając na uwadze całą agenturalną działalność, właśnie ten punkt zrekonstruowany przez Andrzeja Szymańskiego, naszym zdaniem stanowi największą wartość tej części monografii. Truizmem byłoby rozwijanie twierdzenia, że werbowanie agentów mających być informatorami Służby Bezpieczeństwa było zadaniem trudnym i wieloetapowym. Pomijając przy tym inne epizody z życia bohatera tej części książki, właśnie te dwa rozdziały zatytułowane: *Uwikłanie* i *Werbunek* stanowią istotną zawartość materiału badawczego dotyczącego metod, zasad oraz sposobu funkcjonowania komunistycznej Służby Bezpieczeństwa.

¹ A. Szymański, „Ludowa” władza – nieludzki reżim. Opole między sprzeciwem a współpracą (szkice historyczno-prawne), Opole 2019, s. 94.

Ciekawym rozwiązaniem przyjętym przez Andrzeja Szymańskiego w rozdziale dotyczącym agenturalnej działalności ks. Henryka Smolarczyka było przedstawienie szeregu dokumentów sporządzonych przez Służby Bezpieczeństwa. Przede wszystkim są to informacje ze spotkania z tajnym współpracownikiem o pseudonimie „Grzegorz”, które prowadził porucznik Edward Grządziel. Ten materiał jest świadectwem metod działania Służby Bezpieczeństwa, szczególnie wobec księży². Dzięki temu, że Autor zaprezentował najważniejszy wycinek zasobu archiwalnego stanowiącego podstawę opracowania tej części książki, czytelnik ma możliwość zapoznania się z autentycznym świadectwem współpracy agenturalnej. Pozytywnie oceniamy również umieszczenie tego materiału źródłowego jako część rozdziału a nie na końcu książki w formie aneksu. Czytelnik ma więc możliwość wyrobienia własnej opinii na ten temat przed przystąpieniem do lektury ostatnich partii tego rozdziału, w którym Autor sformułował swoje wnioski.

Rozdział drugi dotyczy trzech postaci – Jerzego Łysiaka, Romana Kirsteina (Kirszteina) oraz Lidii Kubiczek – będących działaczami opozycji demokratycznej w okresie tzw. pierwszej Solidarności. We wstępie tego rozdziału czytelnik może zapoznać się z krótkim szkicem dotyczącym wprowadzenia stanu wojennego na Opolszczyźnie, przybliżającym najważniejsze fakty oraz dane związane z tym okresem. Ponadto we wstępie do tej części monografii Andrzej Szymański sformułował cele badawcze, jakimi miały być rekonstrukcja wydarzeń związanych z zatrzymaniem i interweniowaniem Łysiaka, Kirsteina i Kubiczek oraz analiza stosowanych wobec internowanych procedur i przepisów prawnych. Mając na uwadze, że Autor jest prawnikiem, temu zagadnieniu postanowiliśmy przyjrzeć się szczególnie. W przypadku analizy stosowanych wobec zatrzymanych procedur są one przedstawione bardzo skrupulatnie. Andrzej Szamański przyjmując najprostsze (i zdaje się najśluszniesze) kryterium polegające na chronologicznym zestawieniu dokumentów, odtwarza nie tylko

² Książka Szymańskiego jest kolejną pozycją, która uzupełnia badania naukowe na ten temat. Były one prezentowane między innymi w monografiach: H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem Katolickim w świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000; S. Bogaczewicz, S. Krzyżanowska, *Represje wobec kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku i Opolszczyźnie 1945-1989*, Warszawa 2004; T. Isakowicz-Zaleski, *Książka wobec bezpieki na przykładzie archidiecezji krakowskiej*, Kraków 2007.

drogę, jaką musieli przebyć oskarżeni, ale i metodykę pracy organów bezpieczeństwa. Opisana procedura przesłuchań, zapewne z uwagi na dostęp do materiałów archiwalnych, jest bardziej szczegółowa i precyzyjna niż w przypadku analizy dokonanej w rozdziale poświęconym ks. Henrykowi Smolarczykowi. W tym przypadku, na potrzeby opracowania są wykorzystywane dokumenty o różnym charakterze. Mamy do czynienia nie tylko z danymi zawartymi w protokołach (czyli oficjalnych dokumentach wytworzonych podczas śledztwa), ale również urzędowych notatkach oraz w odręcznych zapiskach.

Autor przybliżył też przepisy prawa, stanowiący podstawę zatrzymania tych trzech osób³. Nie ograniczył się jedynie do ich przytoczenia, ale zacytował fragmenty uzasadnień wytworzonych na ich podstawie dokumentów, które odnalazł w zachowanym materiałach archiwalnych. Dzięki temu, czytelnik otrzymuje informację, w jaki sposób przepisy były w konkretnych przypadkach interpretowane i stosowane. Należy przy tym pamiętać, że system władzy PRL wykształcił specyficzną nomenklaturę, która znalazła swe odzwierciedlenie w sposobie formułowania przepisów prawnych i uzasadnień wyroków.

Pewnym niedosytem w przypadku lektury rozdziału drugiego jest bardzo skromne, zaledwie kilkudzaniowe, zakończenie. W naszej ocenie, po rekonstrukcji wydarzeń związanych z interweniowaniem Jerzego Łysiaka, Romana Kirszteina (Kirszteina) oraz Lidii Kubiczek i przedstawieniu stosowanych wobec internowanych procedur i przepisów prawnych, Autor powinien pokusić się o sformułowanie wniosków, które mogłyby zawierać chociażby porównanie postępowania wobec zatrzymanych do ogólnych obowiązujących organy bezpieczeństwa wytycznych. Można było ująć te konkretne przypadki w szerszej perspektywie.

Rozdział trzeci odnosi się do tematu Krajowej Armii Podziemnej na Opolszczyźnie (1949-1952) według esbeckiej faktologii z 1960 r. Podjęty przez Autora omawianej publikacji temat dotyczący podziemia niepodległościowego na Opolszczyźnie nie doczekał się jeszcze gruntownej analizy. W tym przypadku Autor zastosował rozwiązanie przyjęte na potrzeby rozdziału pierwszego, tj. dokonał podziału prezentowanego materiału na kilka części: powsta-

³ Dokonana przez autora analiza uzupełnia dotychczasowe badania prowadzone chociażby przez Krzysztofa Szwagrzyka, zob. K. Szwagrzyk, *Zbrodnie w majestacie prawa 1944-1955*, Wrocław 2000; idem, *Prawnicy czasu bezprawia: sędziowie i prokuratorzy wojskowi w Polsce 1944-1956*, Wrocław 2004.

nie organizacji, członkowie KAP i osoby z nią współpracujące, dowództwo i struktura organizacyjna, pozyskiwanie uzbrojenia oraz środków finansowych, działalność KAP, jak również działania UB przeciwko KAP, następnie przebieg śledztwa oraz proces. Tytułem wyjaśnienia należy wspomnieć, że Krajowa Armia Podziemna powstała w 1949 r. na terenie powiatu prudnickiego, natomiast jej członkowie za zadanie postawili sobie działania dywersyjne prowadzone na terenie Polski z chwilą wybuchu III wojny światowej. Andrzej Szymański na podstawie dokumentów Instytutu Pamięci Narodowej przedstawił biografię członków organizacji, przybliżając ich pochodzenie, dotychczasową aktywność oraz działalność w organizacji. Na podstawie tego materiału archiwalnego, Autor dokonał zestawienia działań KAP, które polegały na napaści na osoby związane z kształtującym się wówczas systemem komunistycznym, jak też działalnością propagandową związaną zakładaniem spółdzielni rolniczych pod egidą władz komunistycznych.

Szczególną uwagę warto poświęcić najważniejszym dwóm punktom dotyczącym przebiegowi śledztwa oraz procesowi. Rekonstrukcja tych okoliczności jest niewątpliwie mocno utrudniona z uwagi na fakt, że Autor skazany był jedynie na istniejące dokumenty wytworzone przez ówczesny aparat komunistyczny. Wprawdzie narracja historyczna jest czytelna i nie budzi wątpliwości interpretacyjnych, w naszej ocenie jednak brakuje analizy przepisów prawnych zastosowanych w stosunku do oskarżonych i skazanych. Uzupełnienie rozdziału o ten element niewątpliwie wzbogaciłoby tę część książki. Należy docenić, że Autor podjął trud badawczy mający na celu rekonstrukcję działalności jednej z organizacji podziemia niepodległościowego z uwzględnieniem wątków odnoszących się do sfery prawnej. Ponadto, co należy jeszcze raz podkreślić, Autor był zmuszony pracować na zdekompletowanym materiale archiwalnym, co powodowało konieczność sięgania po domniemania i stawiania pytań, na które nie ma i możliwe, że nie będzie odpowiedzi.

Podsumowując analizę monografii naukowej Andrzeja Szymańskiego, można stwierdzić, że jest to interesująca pozycja, zarówno dla historyka, jak i prawnika. Autor porusza istotne fakty dla dziejów Opolszczyzny, co doskonale wpisuje się w prowadzone coraz częściej badania regionalne⁴. Wątki prawne

⁴ Przykładem może być praca: Z. Bereszyński, *Opolszczyzna a władza komunistyczna w latach 1945-1980*, Opole 2012.

są w tej pracy mocno zaakcentowane na przykładach analizy działań operacyjnych oraz czynności podejmowanych przez komunistyczne organy bezpieczeństwa. Analiza stosowania określonych przepisów w sprawach dotyczących konkretnych osób stanowi kolejny punkt w badaniach nad historią prawa okresu komunistycznego.

Marta Baranowska <https://orcid.org/0000-0002-0365-1023>

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

e-mail: mb1@umk.pl

Paweł Fiktus <https://orcid.org/0000-0002-2937-6859>

Wyższa Szkoła Prawa we Wrocławiu

email: pawel.fiktus@prawowroclaw.edu.pl

SPRAWOZDANIA

Bartosz Koblenzer*

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

Filia w Piotrkowie Trybunalskim

e-mail: bartoszkoblenzer@gmail.com

**Sprawozdanie z konferencji studenckich 2020 roku:
III Ogólnopolskiej studencko-doktoranckiej konferen-
cji naukowej „Kobieta na przestrzeni dziejów”
(23 kwietnia 2020 r.)**

**XVII Ogólnopolskiej konferencji studencko-dokto-
ranckiej „Człowiek a historia” (21-22 maja 2020 r.)**

Dnia 23 kwietnia 2020 r. odbyła się III Ogólnopolska studencko-doktorancka konferencja naukowa „Kobieta na przestrzeni dziejów”. Z uwagi na wprowadzony stan epidemiczny w Polsce konferencja odbyła się w sposób zdalny, za pomocą aplikacji Google Hangouts. W konferencji wzięli udział przedstawiciele ośrodków naukowych z: Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach, Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego w Częstochowie, Uniwersytetu Wrocławskiego, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Akademii Pomorskiej w Słupsku, Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytetu Łódzkiego, Uniwersytetu Opolskiego, Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Uniwersytetu Gdańskiego, Uniwersytetu Jana Kochanowskiego Filia w Piotrkowie Trybunalskim, Uniwersytetu Artystycznego w Poznaniu, Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz osoby występujące indywidualnie, nie reprezentujące żadnych z powyższych ośrodków naukowych.

Wśród tematów podjętych podczas konferencji zwrócić uwagę warto na referaty: *Radzieckie snajperki w czasie II wojny światowej* (Adrian Talarek); *Stringi i różaniec. Tradycyjne obowiązki czy nowoczesne wyzwania? Czyli o katolizację*

* Student III roku I stopnia, kierunek historia. Praca powstała w ramach Asystencji Naukowej w Filii w Piotrkowie Trybunalskim.

w tożu małżeńskim. Analiza wybranych katolickich poradników seksualnych (Anna Maria Filipowska); *Helena Rubinstein „Cesarzowa piękna”* (Monika Zielińska); *Burka, hidżab czy czador? Kobięce odzienia w świecie islamu* (Artur Wiśniewski); *Jadwiga Łuszczewska i jej „Panięka z okienka”* (Waldemar Borzestowski); *Jesteśmy głodne: transformacja kobiecego apetytu na przestrzeni dziejów* (Yuliia Andriichuk); *Kobięty w rosyjskiej opozycji* (Aisen Bragin, Karolina Ebertowska). Naturalnie jest to jedynie kilka przykładów, gdyż zaprezentowano również wiele innych, interesujących prac.

Organizatorami konferencji byli: Studenckie Koło Naukowe Historyków „KLIO”, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach Filia w Piotrkowie Trybunalskim oraz Piotrkowskie Bractwo Akademickie imienia Zygmunta Starego. Patronaty honorowe nad konferencją objęli: Prezydent Miasta Piotrkowa Trybunalskiego – Krzysztof Chojniak, Starosta Powiatu Piotrkowskiego – Piotr Wojtysiak oraz Instytut Pamięci Narodowej oddział w Łodzi. Konferencję wspierało również radio Strefa FM.

W dniach 20-21 maja 2020 roku z kolei odbyła się już siedemnasta edycja Ogólnopolskiej konferencji studencko-doktoranckiej „Człowiek a historia”. Z uwagi na stan epidemiczny konferencja również ona odbyła się w formie online, za pomocą aplikacji Google Hangouts. W konferencji wzięli udział przedstawiciele ośrodków naukowych z: Uniwersytetu Jana Kochanowskiego filia w Piotrkowie Trybunalskim, Uniwersytetu Warszawskiego, Uniwersytetu Łódzkiego, Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytetu Gdańskiego, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Uniwersytetu w Białymstoku, Uniwersytetu Opolskiego, Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Akademii Pomorskiej w Słupsku, Uniwersytecie Mikołaja Kopernika, Uniwersytetu Rzeszowskiego, Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej i Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego w Częstochowie.

Wśród tematów podejmowanych podczas konferencji można wymienić m.in.: *1816 – rok bez lata* (Anna Sęderecka), *Transformacja demokratyczna w Ghanie i problemy jej legitymizacji* (Rafał Smoleń), *Proboszczowie nieistniejącej obecnie parafii pw. Św. Jakuba Starszego na krakowskim Kazimierzu w wieku XVIII* (Anna Magiera), *Kontekst polityczny małżeństw: Bolesława I Mazowieckiego z Anastazją Aleksandrowną oraz Siemowita I Mazowieckiego z Perejastawą*

Danielówną (Jan Jeż), Wyroby złotnicze Jakuba Weintrauba z toruńskiego ośrodka złotniczego jako ślad działalności człowieka (Paulina Piotrowska), Jan Myszowski z Mirowa – polityk i parlamentarzysta w czasach panowania Michała Korybuta Wiśniowieckiego (Katarzyna Bartoszek), Pożywienie a obrzędowość na Pomorzu we wczesnym średniowieczu (Małgorzata Romankiewicz-Częścik), Epoka zastoju w ZSRR – aspekty społeczne i kulturowe (Arkadiusz Kuś), Obraz agenta królewskiego na przykładzie Jerzego z Tyczyna w świetle jego listów do Marcina Kromera (Maciej Polak), Konstantyn V i jego rządy w świetle kroniki Teofanesa Wyznawcy (Marcin Zawadzki), Triumf śmierci, czy (li) kres zachodniej cywilizacji? Felix Nussbaum i jego ostatni obraz (Magdalena Milerowska).

Organizatorami konferencji byli: Studenckie Koło Naukowe Historyków „KLIO” Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach Filia w Piotrkowie Trybunalskim oraz Piotrkowskie Bractwo Akademickie imienia Zygmunta Starego. Patronatem honorowym konferencję objęli – podobnie jak w poprzedniej – Prezydent Miasta Piotrkowa Trybunalskiego – Krzysztof Chojniak, Starosta Powiatu Piotrkowskiego – Piotr Wojtysiak oraz Instytut Pamięci Narodowej oddział w Łodzi.

