

Kult świętych a problem granicy między chrześcijaństwem zachodnim i wschodnim w Europie Środkowo-Wschodniej X–XII wieku

Wiek X to kluczowy okres dla przyjęcia chrześcijaństwa przez kraje Europy Środkowej, Wschodniej i Północnej¹. Chrześcijaństwo zapuściło wówczas swe korzenie w Czechach, ochrzczeni zostali władcy Polski, Węgier, Danii i Norwegii, a także Rusi. Mimo początkowej obecności pewnych struktur zależnych od Bizancjum na Węgrzech, a także funkcjonowania obrządku słowiańskiego w Czechach, we wszystkich tych krajach chrześcijaństwo zostało przyjęte w swej łacińskiej formie². Wyjątkiem była rzecz jasna Ruś; w efekcie granica między dwoma obrządkami dzieliła także interesujący nas obszar. Począwszy od 1054 r. i tzw. Wielkiej Schizmy Wschodniej można ją uważać także za granicę między dwoma Kościołami, pamiętając wszelako o tym, że rozejście się chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu rozpoczęło się już znacznie wcześniej, natomiast kontakty między jego łacińską i grecką formą utrzymywały się – jak postaram się pokazać także w tej pracy – dalej. Wydaje się więc, że przekonanie późniejszych badaczy o przełomowym znaczeniu 1054 r. niekoniecznie odpowiadało nie tylko odczuciom ludzi żyjących w XI w., ale do pewnego stopnia i stanowi faktycznemu³.

Kult świętych, ważny tak dla chrześcijaństwa Wschodu, jak i Zachodu, był częścią tego podziału. Z jednej więc strony poszczególni święci, czczeni w całym chrześcijaństwie, cieszyli się w tradycji łacińskiej i greckiej różnym stopniem popularności, byli też czczeni w różne dni roku liturgicznego.

¹ Pomocy na różnych etapach powstawania tego tekstu udzielili mi: Margaret Cinninger, Florin Curta, Adrian Jusupović, Paweł W. Łukin, Jakub Morawiec, Marcin Pauk, Lukáš Reitinger, Julia Schneider, Marina Smyth i Miłosz Sosnowski. Bardzo im wszystkim dziękuję.

² Por. np. J. Kłoczowski, *Nowe chrześcijaństwo świata zachodniego. Chryścianizacja Słowian, Skandynawów i Węgrów między IX a XI wiekiem*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze 610–1054*, red. G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez, tłum. M. Żurowska i in., Warszawa 1999, s. 691–730 (*passim*); Ch. Hannick, *Nowe chrześcijaństwo w świecie bizantyńskim: Rusini, Bułgarzy i Serbowie*, w: tamże, s. 731–740.

³ Por. np. S. Runciman, *Schizma wschodnia*, tłum. J. Gawroński, Warszawa 1963, s. 72, 197–210; J.M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986, s. 135–136.

Z drugiej strony kult nowych świętych, szczególnie z okresu po formalnym podziale, zwyczajnie nie był akceptowany po drugiej stronie dzielącej oba Kościoły granicy. W tym tekście chciałbym jednak pokazać kilka przykładów, w których kult świętych stawał się swoistą platformą kontaktu między dwoma chrześcijańskimi obrządkami. Działo się tak zarówno wówczas, gdy kult świętych uniwersalnych z jednej strony granicy wpływał na ich kult po drugiej jej stronie, jak i wtedy, gdy na Rusi pojawiają się święci typowi dla Kościoła zachodniego, nigdy niezaakceptowani w Bizancjum.

Od razu wszelako zauważyć musimy istotną kwestię, której dostrzeżenie ma zasadniczy wpływ na nasze dalsze rozważania. Należy pamiętać, że mówimy tu o obszarach peryferyjnych, zarówno w tym sensie, że znajdowały się one daleko od cywilizacyjnych (i religijnych) centrów tak Wschodu, jak i Zachodu, jak i w tym, że mamy tu do czynienia z krajami, w których chrześcijaństwo było wciąż bardzo świeże. Każde to postawić pytanie, jak głęboko zdołało się ono zakorzenić w różnych swych przejawach; dotyczy to także kultu świętych. Rzecz jasna perspektywa naszych źródeł w niewielkim tylko stopniu pozwala nam wyjść poza poglądy i działania elit, w tym jednak wypadku wypada zapytać, czy nie mamy do czynienia ze zjawiskiem, które faktycznie poza elity nie wychodziło.

Taką tezę postawił Roman Michałowski w odniesieniu do kultu świętych w Polsce piastowskiej. Zwrócił on mianowicie uwagę na brak aż do XIII w. klasycznych, znanych nam z zachodniej Europy *miracula*, świadczących o faktycznej czci wobec świętych, zakorzenionej w szerszych masach i związanej z tym religijności manifestującej się w przejawach takich jak wzywianie ich wstawiennictwa, wota i pielgrzymki⁴. Obserwacja ta wydaje się trafna i zapewne odnieść można by ją i do innych krajów, które – jak Polska – stosunkowo niedawno przyjęły chrześcijaństwo w jego łacińskiej formie.

Zauważmy jednak od razu – choć nie będzie to tematem naszych szerszych studiów – że sytuacja na Rusi wydaje się odmienna. Oto już w źródłach powstających w XI i na początku XII w.⁵, a mianowicie w opisach cudów związanych z ciałami świętych męczenników Borysa i Gleba, znajdujemy informacje o pochodzących z różnych warstw społecznych ludziach szukających pomocy właśnie w pośrednictwie świętych i dzięki bliskości ich relikwii⁶.

⁴ R. Michałowski, *Le culte des saints du Haut Moyen-Âge en Pologne et en Europe occidentale*, w: *La Pologne et l'Europe occidentale du Moyen-Âge à nos jours. Actes du colloque organisé par l'Université Paris VII-Denis Diderot. Paris, les 28 et 29 octobre 1999*, red. M.-L. Pelus-Kaplan, D. Tollet, Poznań–Paris 2004, zwł. s. 38–41.

⁵ Zob. niżej, s. 379 wraz z przyp. 17.

⁶ *Чтение о святыхъ мученикахъ Борись и Глѣбъ* (w tekście i dalej: *Legenda o Borysie i Glebie*), wyd. Д.И. Абрамович, w: *Жития святыхъ мучениковъ Бориса и Глеба и службы им*, Петроград 1916, w: *Die altrussischen hagiographischen Erzählung und liturgischen*

Informacja o ubogich, którzy przebywali przy kościele, w którym znajdowały się ciała świętych, utrzymując się z jałmużny przybywających do niego, zdaje się sugerować, że tych ostatnich musiało być całkiem sporo⁷. Wydaje się więc, że na Rusi kult świętych zakorzenił się mógł szybciej niż choćby na niedalekich ziemiach polskich.

Oczywiście domyślać się można, że te elementy kultu świętych, które czerpały inspirację z obszaru chrześcijaństwa łańcińskiego, do szerszych grup społecznych docierać mogły tylko o tyle, o ile zostały przekazane przez elity. To one bowiem przede wszystkim, poprzez osobiste kontakty czy też za pośrednictwem słowa pisanego, mogły mieć dostęp do tradycji religijnych Kościoła zachodniego, choć nie należy lekceważyć także faktu obecności na terenie Rusi wyznawców obrządku łańcińskiego – Waregów i Niemców⁸, jak również znaczenia choćby kontaktów handlowych. Abstrahując jednak nawet od kwestii relacji między tradycją zachodnią i wschodnią, nie można zapominać, że to właśnie społeczne elity – ród panujący, kręgi dworskie, arystokracja, duchowieństwo – miały w tym okresie decydujący wpływ na kształt życia religijnego, co dotyczy z pewnością także czci oddawanej świętym.

Oddziaływanie zachodniego kultu św. Mikołaja na jego kult ruski

Kult św. Mikołaja należał niewątpliwie do najbardziej rozpowszechnionych i najgłębiej zakorzenionych na Rusi kultów świętych, pozostaje zresztą żywy do dziś⁹. Może to skłaniać do przypuszczenia, że od początku nosił cechy kultu „własnego”, niepodlegającego obcym wpływom. Niewiele ma to

Dichtungen über die heiligen Boris und Gleb (nach der Ausgabe von Abramovič), wyd. L. Müller, München 1967, s. 15–26; *Сказание о святыхъ мученикахъ Борису и Гльбу* (w tekście i dalej: *Opowieść o męczeństwie i cudach Borysa i Gleba*), wyd. Д.И. Абрамович, w: *Жития святыхъ мучеников...*, w: *Die altrussischen hagiographischen...*, s. 52–66.

⁷ *Opowieść o męczeństwie i cudach Borysa i Gleba*, s. 56–57.

⁸ Por. J.H. Lind, *Varangians in Europe's Eastern and Northern Periphery. The Christianization of North- and Eastern Europe c. 950–1050. A Plea for a Comparative Study*, „Ennen ja Nyt” 4, 2004, s. 12–14; tenże, *The Importance of Varegian Traditions for East-West Collaboration and Confrontation in the 12th–13th centuries*, w: *Expansion – Integration? Danish – Baltic Contacts 1147–1410 AD*, red. B.F. Jensen, D. Wille-Jørgensen, Vordingborg 2009, s. 33–34; T.N. Jackson, *The Cult of St Olaf and Early Novgorod*, w: *Saints and their Lives on the Periphery. Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200)*, red. H. Antonsson, I.H. Garipzanov, Turnhout 2010, s. 156–161 oraz niżej, przyp. 127.

⁹ Por. G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988–1237)*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2000, s. 184; B.A. Uspieński, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, tłum. E. Janus, M.R. Mayenowa, Z. Kozłowska, Lublin 1985, zwł. s. 19–33.

jednak wspólnego z rzeczywistością, w istocie bowiem ruski kult św. Mikołaja nie tylko we wczesnym okresie pozostawał w kontakcie z analogicznym kultem na Zachodzie, ale też – jak postaram się pokazać – w dużym stopniu ukształtował się jeśli nie pod wpływem, to w interakcji z tym ostatnim.

Św. Mikołaj na XI-wiecznej Rusi

Kult św. Mikołaja na Rusi można bez trudu odnotować już w XI w., od początku też był on – jak zaraz zobaczymy – stosunkowo silny. Dominujący wpływ musiała tu mieć religijność bizantyńska, w której biskup Myry zajmował poczesne miejsce i należał do najbardziej czczonych świętych¹⁰. Najwcześniejszym świadectwem znajomości owego kultu na Rusi jest obecność jego przedstawień wśród pochodzących z pierwszej połowy XI w.¹¹ wyobrażeń świętych w katedrze sofijskiej w Kijowie¹². Mikołaj przedstawiony jest tu w głównej absydzie, w otoczeniu najbardziej czczonych w kręgu bizantyńskim świętych ojców Kościoła¹³, co niewątpliwie jest wyrazem szczególnej

¹⁰ Por. zwł. N.P. Ševčenko, *The Life of Saint Nicholas in Byzantine Art*, Torino 1983, s. 18–24; K. Meisen, *Nicholauskult und Nicholausbrauch im Abendlande*, Düsseldorf 1931, s. 50–52.

¹¹ Dokładna datacja mozaik, fresków i wydrapanych na nich graffiti, a także samej Sofii Kijowskiej, drugorzędna z punktu widzenia naszych rozważań, pozostaje przedmiotem dyskusji. W każdym razie żaden z badaczy nie zdecydował się na przesunięcie najpóźniejszych fresków dalej niż na lata sześćdziesiąte XI w.; zob.: В.Н. Лазарев, *Фрески Софии Киевской*, w: tenże, *Византийское и древнерусское искусство*, Москва 1978, s. 65; tenże, *Мозаики Софии Киевской*, Москва 1960, s. 57; A. Poppe, *The Building of Church of St Sophia in Kiev*, „Journal of Medieval History” 7, 1981, nr 1, zwł. s. 34–51. Por. datacja graffiti: С.А. Высоцкий, *Древнерусские надписи Софии Киевской XI–XIV вв.*, Киев 1966, s. 13, 15–16; tenże, *Средневековые надписи Софии Киевской*, Киев 1976, s. 198–201; tenże, *Светские фрески Софийского Собора в Киеве*, Киев 1989, s. 16–21. Ostatnio wielu badaczy skłania się ku wczesnej datacji niektórych graffiti, a w konsekwencji do przesuwania czasu budowy soboru na lata rządów Włodzimierza Wielkiego. Tak autorzy prac, które zbiera В.В. Корнієнко, *Нова знахідка графіті 1022 р. на південних хорах Софії Київської*, w: *Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. Збірка статей на пошану доктора історичних наук професора Надії Миколаївни Нікітенко*, Київ 2011, s. 57–62, *passim*; por. też prace najnowsze, do których nie miałem jednak dostępu: Н.М. Нікітенко, В.В. Корнієнко, *Древнейшие граффити Софии Киевской и время ее создания*, Київ 2012; Н.Н. Никитенко, В.В. Корнієнко, Т.Н. Рясная, *Новая датировка Софии Киевской: конструктивная критика или профанация концепции?*, Киев 2012.

¹² Por. I.H. Garipzanov, *The Cult of St Nicolas in the Early Christian North (c. 1000–1150)*, „Scandinavian Journal of History” 35, 2010, nr 3, s. 232; tenże, *Novgorod and the Veneration of Saints in Eleventh-Century Rus’. A Comparative View*, w: *Saints and their Lives on the Periphery...*, s. 137.

¹³ Г.Н. Логвин, *Собор Святої Софії в Києві / Cathedral of Saint Sophia in Kyiv*, Київ 2001, s. 93 i il. 154–156 (s. 212–214); В.Н. Лазарев, *Мозаики Софии Киевской...*, s. 34 i tabl. 48–59.

czci¹⁴. Owo uprzywilejowane miejsce traktować można zresztą jako efekt przyjęcia wzorów znad Bosforu; warto w tym kontekście przypomnieć, że greccy artyści byli zaangażowani w tworzenie wystroju świątyni¹⁵. Drugie wyobrażenie św. Mikołaja w Sofii Kijowskiej to fresk na filarze w nawie głównej, naprzeciw św. Pantaleona¹⁶.

Świadectwa kultu św. Mikołaja – obchodzenia jego wspomnienia, używania imienia i przyjmowania *patrocinium* przez świątynie – przynoszą także opisy cudów św. Borysa i Gleba, zarówno w wersji przekazanej przez *Opowieść o męczeństwie i cudach Borysa i Gleba*, jak i w napisanej przez Nestora *Legendzie o Borysie i Glebie*. Przyjmuje się – choć datacja utworów jest przedmiotem gorących dyskusji – że opisy cudów w *Opowieści* powstawały stopniowo między pierwszą a drugą translacją, tj. między 1072 a 1115 r., z tego bowiem okresu pochodzą cuda, natomiast czas powstania *Legendy* większość badaczy wyznacza na lata 1078–1085 (ewentualnie 1091)¹⁷. W obu

¹⁴ Por. I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 137.

¹⁵ Por. В.Н. Лазарев, *Мозаики Софии Киевской...*, zwł. s. 74–75; Г.Н. Логвин, *Собор Святой Софии...*, s. 146–150; S. Franklin, *Greek in Kievan Rus'*, „Dumbarton Oaks Papers” 46, 1992 (Homo Byzantinus. Papers in Honor of Aleksander Kazhdan), s. 75–76. Por. też kwestię obecności greckich napisów na mozaikach kijowskiej Sofii: А.А. Белецкий, *Греческие надписи на мозаиках Софии Киевской*, w: В.Н. Лазарев, *Мозаики Софии Киевской...*, s. 161–192, *passim*.

¹⁶ С.А. Высоцкий, *Древнерусские надписи...*, s. 51–52; Г.Н. Логвин, *Собор Святой Софии...*, il. 192 (s. 249). Por. też, jaką wysunął С.А. Высоцкий (*Древнерусские надписи...*, s. 134), który uważał liczne graffiti na obu freskach za świadectwo popularności św. Mikołaja i Pantaleona w tym okresie oraz przekonującą z nią polemikę i odmienne wyjaśnienie, jakie zaproponował А.В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков*, Москва 2001, s. 594; por. też С.А. Высоцкий, *Древнерусские надписи...*, s. 133–134. Zdaniem tego ostatniego (tamże, s. 50–52) w Sofii, w galerii północnej, znajduje się jeszcze jeden fresk przedstawiający św. Mikołaja, trudny do rozpoznania, jako że zatarł się tu obecny zwykle pod freskami grecki podpis. Propozycja takiego utożsamienia postaci jest jednak wątpliwa. Po pierwsze bowiem trudno wyjaśnić, dlaczego artyści pracujący nad wystrojem cerkwi mieliby się zdecydować na trzecie (obok fresku i mozaiki) przedstawienie biskupa Myry. Po drugie identyfikacji takiej przeczy brak na ramionach postaci biskupiego omoforionu, który św. Mikołaj nosi tak na pozostałych dwóch przedstawieniach z Sofii, jak i na innych swych wyobrażeniach. Por. też niżej, przyp. 22.

¹⁷ Zob.: A. Poppe, *Opowieść o męczeństwie i cudach Borysa i Gleba. Okoliczności i czas powstania utworu*, „Slavia Orientalis” 18, 1969, zwł. s. 382, gdzie podsumowanie problemów datacyjnych; tenże, *Chronologia utworów Nestora hagiografa*, „Slavia Orientalis” 14, 1965, s. 287–305; tenże, *La naissance du culte de Boris et Gleb*, „Cahiers de civilisation médiévale” 24, 1981, s. 30–31; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, zwł. s. 158; G. Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb. A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts*, Columbus 1989, s. 79, 88–90; P. Hollingsworth, *Introduction*, w: *The Hagiography of Kievan Rus'*, [b.m.w.] 1992, s. XXXIV–XXXV, XLV–XLVI.

znajdziemy opowieść o pewnej służącej, która pracowała w święto św. Mikołaja zamiast udać się do cerkwi. Kobieta zostaje ukarana paralizem przez świętych Borysa i Gleba, którym w *Legendzie* towarzyszy starsza postać (jak można się domyślać – biskup Myry); w tej też wersji do częściowego uzdrowienia kobiety dochodzi po zanieśeniu jej do cerkwi św. Mikołaja¹⁸. Z kolei w *Opowieści*, w cudzie o uzdrowieniu ślepego i chromego żebraka czytamy, że ów ubogi zjawił się pod drzwiami bogatego nowogrodzianina Żdana we wspomnienie św. Mikołaja, które ten hucznie świętował, jako że na chrzcie otrzymał imię Nikoła¹⁹.

Żdan-Nikoła, utożsamiany z posadnikiem wyszogrodzkim Mikołajem Czudinem²⁰, to nie jedyny przedstawiciel ruskich elit z XI w. noszący imię świętego biskupa Myry²¹. Przed wszystkim bowiem imię to związało się z jedną z linii Rurykowiczów, biorącą swój początek od syna Jarosława Mądrego, Światosława, którego patronem z chrztu był – jak świadczą o tym jego pieczęcie – właśnie Mikołaj²². Ten sam zestaw imion: Światosław-Mikołaj dostają także dwaj jego wnukowie, a mianowicie synowie Olega i Dawida²³.

Jeśli chodzi o samo *patrocinium* św. Mikołaja, to otrzymały je także dwie cerkwie kijowskie. Zaczniemy od tej, którą wspomina spisana w pierwszej

¹⁸ *Legenda o Borysie i Glebie*, s. 24, w. 2–5; *Opowieść o męczeństwie i cudach Borysa i Gleba*, s. 58, w. 14–19; por. A. Poppe, *Opowieść o męczeństwie...*, s. 290. O znaczeniu powiązania cudów Borysa i Gleba ze św. Mikołajem por. M. White, *Byzantine Saints in Rus' and the Cult of Boris and Gleb*, w: *Saints and their Lives on the Periphery...*, s. 107–108. Lokalizacja cerkwi św. Mikołaja nie jest jasna. W *Opowieści* mowa jest o tym, że kobieta żyła w mieście Dorohobuż (*Opowieść o męczeństwie i cudach Borysa i Gleba*, s. 58, w. 3), zarazem jednak ta wersja nie wspomina o cerkwi św. Mikołaja.

¹⁹ *Opowieść o męczeństwie i cudach Borysa i Gleba*, s. 56–58; por. A. Poppe, *Opowieść o męczeństwie...*, s. 290. Ta sama opowieść w *Legendzie o Borysie i Glebie*, s. 22–23, gdzie jednak nie pada ani imię gospodarza, ani powód obchodzonej w jego domu uroczystości.

²⁰ Por. A. Poppe, *Opowieść o męczeństwie...*, s. 290–291.

²¹ Wbrew opinii A. Poppego (tamże, s. 290, przyp. 88), imię to nie widnieje na pieczęciach posadnika tmutarakańskiego Racibora, na których wyobrażony jest nie św. Mikołaj, a św. Klemens; В.Л. Янин, *Актовые печати Древней Руси X–XV вв.*, t. 1: *Печати X–начала XIII в.*, Москва 1970, s. 60–64.

²² В.Л. Янин, *Актовые печати...*, s. 34–35; por. I.H. Garipzanov, *The Cult of St Nicolas...*, s. 232–233; tenże, *Novgorod...*, s. 119, 137; A. Poppe, *Opowieść o męczeństwie...*, s. 290 wraz z przyp. 88. С.А. Высоцкий (*Древнерусские надписи...*, s. 50–52) wskazywał na jeszcze jeden ewentualny związek Światosława ze św. Mikołajem w postaci modlitwy *Ocal, Panie, kagana naszego* i bukwy „С” znajdujących się na sofijskim fresku, który uważał za przedstawienie biskupa Myry. Po pierwsze jednak ta ostatnia identyfikacja jest mocno wątpliwa (zob. wyżej, przyp. 16), po drugie zaś „С” może, ale bynajmniej nie musi być początkiem imienia księcia, jak chciał С.А. Высоцкий.

²³ A. Poppe, *Metropolici i książęta Rusi Kijowskiej*, w: G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 436–437.

ćwierci XII w. *Powieść minionych lat*, gdzie pod rokiem 882 czytamy o mogile wikinga Askolda, znajdującej się w Kijowie, w miejscu, „gdzie teraz jest dwór Olmy; na tej mogile Olma zbudował cerkiew świętego Mikołaja”²⁴. Nie wiemy, ani kim był ów Olma, ani kiedy cerkiew powstała²⁵, choć sposób narracji zdaje się świadczyć, że autor zakłada, iż postać ta jest znana, co skłaniać może do przypuszczenia, że chodzi o osobę bądź współczesną, bądź z nieodległej przeszłości. Drugą kijowską świątynią poświęconą biskupowi Myry, chronologicznie starszą, zajmujemy się niżej.

Kijowski klasztor mniszek pod wezwaniem św. Mikołaja i jego fundatorka

Kolejnym ośrodkiem religijnym związanym ze św. Mikołajem był klasztor żeński pod jego wezwaniem, który funkcjonował w Kijowie. Mówi o nim bezpośrednio tylko jedno źródło, a mianowicie *Żywot św. Teodozjusza*. Znajdujemy w nim historię bojarskiego syna, który pragnie poświęcić życie ascezie i wstępuje do klasztoru pieczerskiego w Kijowie. Tu odnajduje go matka, próbująca odwieść syna od jego powołania. Ten nie tylko odmawia, ale i stawia jej twardy warunek – jeśli chce się z nim w ogóle widywać, musi zostać mniszką. Matka decyduje się na ten krok – o sprawie powiadomiona zostaje kniahini, która wyraża zgodę na wstąpienie matki Teodozjusza do klasztoru św. Mikołaja²⁶.

Wydaje się, że zgoda kniahini jest potrzebna, gdyż była ona fundatorką klasztoru²⁷. Jako że Teodozjusz wstąpić miał do klasztoru w połowie lat pięćdziesiątych, a więc w czasach kijowskich rządów Izjasława²⁸, ową księżną-opiekunką konwentu mniszek nie mógł być więc nikt inny jak tylko żona

²⁴ *Повесть временных лет*, wyd. Д.С. Лихачёв, t. 1: *Текст и перевод*, Москва–Ленинград 1950, pod rokiem 6391 (882), s. 20 (wyd. pol.: *Powieść minionych lat*, tłum. F. Sielicki, red. M. Jakóbiec, W. Jakubowski, Wrocław 1968, s. 226).

²⁵ Por. *Повесть временных лет*, t. 2: *Приложения*, Москва–Ленинград 1950, s. 252.

²⁶ *Жywot św. Teodozjusza*, w: *Успенский сборник XII–XIII вв.*, wyd. С.И. Котков i in., Москва 1971, s. 80–83.

²⁷ Możliwa jest jednak i inna interpretacja, a mianowicie, że kniahini wyraziła zgodę na to, aby kobieta w ogóle została mniszką, a więc, że jej pozwolenie było potrzebne, aby wstąpić do każdego (żeńskiego?) klasztoru w Kijowie, a nie tylko tego konkretnego konwentu; por. A. Poppe, *Gertruda-Olisawa, regina Russorum. Materiały do życiorysu*, w: *Scriptura custos memoriae. Prace historyczne*, red. D. Zydorek, Poznań 2001, s. 587, przyp. 35. Wydaje się to jednak mało prawdopodobne, zwłaszcza że – jak pokażę za chwilę – mamy przesłanki, aby wiązać wspomniany klasztor z konkretną księżną.

²⁸ Przekaz ten, także jeśli chodzi o chronologię, zdaje się być wiarygodny: tekst powstał w latach osiemdziesiątych XI w., a więc ok. 30 lat po opisanych wydarzeniach, a historię tu opowiedzianą przekazał hagiografowi, wedle jego własnych słów, mnich Teodor, następcą

Izjaślawa, Gertruda Mieszkówna²⁹. To zresztą niejedyny dowód na powiązanie klasztoru z Gertrudą. Księżna ta, jak o tym świadczy graffiti z Sofii Kijowskiej, zawierające modlitwę za „Olisawę, matkę Światopełka, ruską kniahinię”³⁰, nosiła na Rusi imię Olisawa czy Jelisawa, a więc Elżbieta³¹. Otóż w tej samej świątyni zachowało się też graffiti, na którym pojawia się postać Michała Jelisawicza³², którego Andrzej Poppe utożsamia z kapelanem klasztoru ufundowanego przez Jelisawę³³ (przez analogię do obecnego obok Iwana Janczyna, posługującego w klasztorze św. Andrzeja założonym dla Janki przez jej ojca Wsiewołoda-Andrzeja, zwanym popularnie *Janyczyn monastyr*³⁴). Pochodzące z XII w. graffiti świadczy nie tylko, że klasztor funkcjonował jeszcze niemal sto lat po fundacji, ale też wskazuje jednoznacznie na osobę fundatorki, a mianowicie Gertrudę-Olisawę³⁵.

Tu dochodzimy do interesującej nas kwestii interakcji między łacińskim a wschodnim chrześcijaństwem. Mówiąc o wspomnianej fundacji, Andrzej Poppe stawiał kwestię bardzo ostrożnie: „Patrocinium św. Mikołaja brzmiało na Rusi swojsko, a dla Gertrudy niosło ponadto wspomnienie stron rodzinnych. [...] U Ezzonów [...] kult tego Świętego miał [...] rodzinny rodowód. Jego ciągłość w Polsce zdają się potwierdzać fundacje rodziców Gertrudy w Krakowie i Gieczu”³⁶. W tym ostatnim autor odwoływał się do tezy Romana Michałowskiego³⁷, którą sam podjąłem ostatnio

Teodozjusza na funkcji szafarza klasztoru, któremu z kolei miała ją opowiedzieć sama matka świętego; A. Poppe, *Gertruda-Olisawa...*, s. 587–588.

²⁹ Tamże, s. 587. Por. też opinię Muriel Heppell, która w oparciu o chronologię także wiązała postać księżnej z osobą Izjaślawa, przypuszczając, że może chodzić o jego siostrę, co jednak nie ma uzasadnienia; *The Paterik of Kievan Caves Monastery*, tłum. M. Heppell, Harvard 1989, s. 35, przyp. 121.

³⁰ С.А. Высоцкий, *Древнерусские надписи...*, nr 27, s. 73–80 (jeżeli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia są dziełem autora).

³¹ A. Poppe, *Gertruda-Olisawa...*, s. 576. Identyfikacji z Gertrudą dokonał jako pierwszy В.Л. Янин, *Русская княгиня Олислава-Гертруда и её сын Ярополк*, „Нумизматика и эпиграфика” 4, 1963, s. 142–164, *passim*. O obyczaju zmiany imion kobiet wchodzących do nowej rodziny we wcześniejszym średniowieczu zob. G. Pac, *Kobiety w dynastii Piastów. Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku – studium porównawcze*, Toruń 2013, s. 486–509, zwł. s. 492–495, gdzie opisany przypadek Gertrudy i funkcjonowanie tego zwyczaju na Rusi.

³² С.А. Высоцкий, *Древнерусские надписи...*, nr 25, s. 60–71.

³³ A. Poppe, *Gertruda-Olisawa...*, s. 589.

³⁴ С.А. Высоцкий, *Древнерусские надписи...*, nr 25, zwł. s. 64.

³⁵ A. Poppe, *Gertruda-Olisawa...*, s. 589.

³⁶ Tamże, s. 588.

³⁷ R. Michałowski, *Kościół św. Mikołaja we wczesnopiastowskich ośrodkach rezydencjonalnych*, w: *Spółczesność Polski średniowiecznej*, t. 6, red. S.K. Kuczyński, Warszawa 1994, s. 63–74.

dość obszernie, w tym miejscu przypomnę więc jedynie jej istotę. Najogólniej rzecz biorąc, w Europie Zachodniej na północ od Alp kult św. Mikołaja rozpowszechniony był aż do 1087 r., czyli momentu translacji jego relikwii do Bari, w umiarkowanym stopniu. W Rzeszy znalazł on jednak propagatorkę w osobie Bizantynki Teofanu, w wyniku czego stał się on ważny dla dynastii ottońskiej i dla Ezzonidów – rodu, do którego weszła jej córka, Matylda. Zaangażowanie w ten kult, mało jeszcze wówczas znany i popularny w Rzeszy, widać wyraźnie także wśród dzieci Matyldy i Ezzona, nie wykluczając z tego królowej Rychczy, a więc matki Gertrudy³⁸. Wiele też zdaje się przemawiać za tym, aby właśnie z jej osobą wiązać implementację kultu do Polski, istnieją bowiem przesłanki, aby uważać, że w rodzie Piastów zadomowił on się jeszcze zanim po translacji zyskał popularność w chrześcijaństwie łacińskim³⁹.

Piastówna Gertruda miała więc wszelkie powody, aby traktować kult św. Mikołaja jako własny i czuć się z nim mocno związana, podobnie jak związane były z nim jej przodkinie po kądzieli: matka, babka i prababka. Na Rusi istniał zaś zwyczaj fundowania klasztorów, których *katolikon* (główne świątynie) nosiły imiona patronów ich założycieli: Jarosław Mądry ufundował więc monaster św. Jerzego, jego małżonka – św. Ireny, jego syn Wsiewołod stworzył wspomniany przed chwilą klasztor św. Andrzeja, drugi zaś – mąż Gertrudy, Izjasław, ufundował monaster św. Dymitra⁴⁰. Tak jak inni fundatorzy kijowskich klasztorów oddawali je pod opiekę swoim patronom, tak też Gertruda-Olisawa wiąże go ze świętym, z którym sama jest osobiście blisko związana. Wybór św. Mikołaja, a nie św. Elżbiety można chyba wytłumaczyć tym, że w interesującym nas okresie jej kult w ogóle jest słabo uchwytny – choć postać matki Jana Chrzciciela znana była, rzecz jasna, z Ewangelii, próżno szukać kościołów pod jej wezwaniem czy też jej liturgicznego wspomnienia w kalendarzach.

³⁸ G. Pac, *Kobiety w dynastii Piastów...*, s. 220–228; por. K.G. Beuckers, *Die Ezzonen und ihre Stiftungen. Eine Untersuchung zur Stiftungstätigkeit im 11. Jahrhundert*, Münster–Hamburg 1993, zwł. 269–272.

³⁹ G. Pac, *Kobiety w dynastii Piastów...*, s. 202–220; por. też wątpliwości zgłoszone wcześniej przez A. Różańskiego, *Jednoprzestrzenne kościoły romańskie z terenu Wielkopolski*, Poznań 2010, s. 69–106.

⁴⁰ A. Poppe, *Gertruda-Olisawa...*, s. 587–589; I.H. Garipzanov, *The Cult of St Nicolas...*, s. 233; tenże, *Novgorod...*, s. 119. Z tego też powodu I.H. Garipzanov (*The Cult of St Nicolas...*, s. 232–233), nie znając ustaleń Poppego i nie bacząc na chronologię, domyśla się, że założycielem św. Mikołaja był brat Wsiewołoda i Izjasława – Światosław-Mikołaj. Badacz ten bezpodstawnie (zob. wyżej, przyp. 18) utożsamia też cerkiew z tą, o której mówi *Legenda o Borysie i Glebie*, i sugeruje, że może to być ta sama świątynia, którą *Powieść minionych lat* odnotowuje pod rokiem 882.

Powyższe rozumowanie napotyka jednak na pewną przeszkodę. O ile w Rzeszy czy w Polsce XI w. kult św. Mikołaja był słabo rozpowszechniony, a w efekcie da się powiązać jego występujące tu wciąż dość nieliczne przejawy z konkretnymi osobami czy grupami, o tyle w chrześcijaństwie wschodnim, w tym – jak widzieliśmy – i na Rusi, był to kult bardzo dobrze znany. Pojawia się więc pytanie, czy nie należałoby raczej z tym właśnie wiązać wybór patrona dla kijowskiego monasteru, domyślając się, że Gertruda zaangażowała się po prostu w kult obecny już w jej nowej ojczyźnie i w rodzie jej męża, być może zupełnie bez związku z dewocją wyniesioną z rodzinnego domu.

W tym miejscu warto jednak zwrócić uwagę na spostrzeżenia Ildara H. Garipzanova. Jak już wspomniałem, kult św. Mikołaja na Rusi miał swoje implikacje polityczne, które powodowały nie tylko to, że był wspierany przez jedną z linii Rurykowiczów, ale też, że konkurencyjna do Światosławiczów linia Izjasława patrzyła nań, jak się zdaje, z pewną rezerwą. Garipzanov zauważa mianowicie, że choć w samym Nowogrodzie, i w ogóle w północnej Rusi, kult świętego stał się w pewnym momencie bardzo popularny, to doszło do tego dopiero w XII w., gdy linia Izjasława nie władała już miastem⁴¹.

Tu badacz ów zwraca uwagę na odnalezione niedawno nowogrodzkie gramoty na korze brzozonej, pochodzące w przybliżeniu z lat 1050–1070, a więc z okresu, w którym panował tam – z niewielkimi przerwami – Izjasław i jego synowie. Nie jest oczywiście tak, że w tym czasie interesujący nas, popularny na Rusi święty w ogóle w Nowogrodzie się nie pojawia. Jedna z gramot (nr 914)⁴² wymienia go np. wśród kilku innych świętych (Dymitra, Klemensa oraz Piotra i Pawła), a także święta Wniebowstąpienia Pańskiego; sens tego zestawienia nie jest jednak do końca jasny⁴³. Tego

⁴¹ I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 137; tenże, *The Cult of St Nicolas...*, s. 234.

⁴² Gramoty zostały zdigitalizowane i są dostępne, wraz z datacją i opisem, na stronie <http://gramoty.ru> (15 II 2013), nr 914; zob. też A.A. Зализняк, *Древненовгородский диалект*, Москва 2004 (wyd. I: 1995), A 32, nr 914, s. 283; por. I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 120.

⁴³ Andriej Zalizniak twierdzi, że mamy tu do czynienia z *otrustem*, a więc formułą kończącą liturgię; I.H. Garipzanov (*Novgorod...*, s. 124 wraz z przyp. 36, 128–130) przyjmuje tę propozycję, równoległe podając też drugie wyjaśnienie, idące za wyjaśnieniem gramoty nr 906 (zob. niżej, s. 428 wraz z przyp. 285–287), jakie zaproponował A. Poppe, a mianowicie, że mamy do czynienia z zamówieniem dla ikonopisa; A. Poppe, *The Sainthood of Vladimir the Great. Veneration-in-the-Makings*, w: tenże, *Christian Russia in the Making*, Ashgate 2007, s. 49 wraz z przyp. 117. Garipzanov (*The Cult of St Nicolas...*, s. 233) jest też skłonny interpretować wzmiankę o św. Mikołaju pojawiającym się obok św. Dymitra, patrona Izjasława, jako dowód na swego rodzaju osłabnięcie antagonizmu, jakie miało nastąpić po tym, gdy rządy w Nowogrodzie przejął ok. 1068 r. Gleb Światosławowicz. Po pierwsze jednak nie ma podstaw, aby zakładać, że gramota pochodzi właśnie z okresu rządów Gleba, po drugie zaś trudno mówić o osłabieniu konfliktu, skoro Izjasław przebywał

rodzaju wątpliwości nie przedstawia już gramota nr 913, gdzie pojawia się lista świętych i świąt kościelnych z jesieni i wczesnej zimy⁴⁴. Inaczej więc niż na poprzedniej karcie, gdzie trudno było ustalić porządek i klucz pojawiania się świętych, tu jest on ściśle chronologiczny i oznaczać musi najważniejsze święta liturgiczne. Mamy więc po kolei wymienione (choć bez dat, które są moim uzupełnieniem): Narodzenie NMP (8 września), Podwyższenie Krzyża Świętego (14 września), wspomnienie św. Łukasza Ewangelisty (14 października), św. Dymitra (26 października), św. św. Kosmy i Damiana (1 listopada), św. św. Michała i Gabriela Archaniołów (8 listopada), św. Filipa Apostoła (14 listopada), św. Barbary (4 grudnia), Boże Narodzenie (25 grudnia), Obrzezanie Jezusa (1 stycznia), Chrzczenie Jezusa (6 stycznia)⁴⁵. Zwraca tu, oczywiście, uwagę wyróżnienie św. Dymitra, patrona Izjasława, a także św. Michała, patrona jego syna Światopełka, obaj święci byli jednak na Wschodzie popularni, więc przy wyciąganiu wniosków z ich obecności należy zachować ostrożność. Dostrzec trzeba raczej milczenie tego źródła na temat dwóch niezwykle ważnych w chrześcijaństwie wschodnim świętych – brak tu nie tylko wspomnienia św. Mikołaja (6 grudnia), ale też przypadającego na 30 listopada wspomnienia apostoła dużo ważniejszego niż Filip, którego nie zabrakło w bodaj żadnym z wczesnych ruskich menologionów⁴⁶, nie wykluczając tych z XI w.⁴⁷, a mianowicie św. Andrzeja. Wygląda więc na to, że w Nowogrodzie rządzonym przez linię Izjasława wspomnieniom św. Andrzeja i św. Mikołaja nie nadawano zbyt wysokiej rangi. Trudno doprawdy nie powiązać tego faktu z okolicznościami natury politycznej i nie przypomnieć, że takie właśnie imiona chrzestne, Mikołaj i Andrzej, nosili dwaj bracia, a zarazem stali niemal przeciwnicy polityczni Izjasława, a więc Światosław i Wsiewołod⁴⁸.

wówczas na wygnaniu i przy pierwszej sposobności wrócił, aby odzyskać władzę tak w Kijowie, jak i w Nowogrodzie.

⁴⁴ А.А. Зализняк, *Древненовгородский диалект...*, s. 281–282; I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 121–122; tenże, *The Cult of St Nicolas...*, s. 233.

⁴⁵ <http://gramoty.ru> (15 II 2013), nr 913; А.А. Зализняк, *Древненовгородский диалект...*, А 30, nr 913, s. 281–282.

⁴⁶ Pojęcie menologion (także *menologium*; ros. *месяцеслов*), które – dla uproszczenia – stosować będą wymiennie z terminem „kalendarz”, będzie tu używane przede wszystkim na określenie zestawienia wspomnień świętych uporządkowanych według porządku kalendarza liturgicznego w układzie miesięcznym, obecne w księgach liturgicznych, zwykle ewangeliarzach i apostołach. Trzeba jednak pamiętać, że pojęcie to odnosi się przede wszystkim do rodzaju księgi liturgicznej zawierającej ustawione w ten sam sposób żywoty świętych. Por. О.В. Лосева, *Русские месяцесловы XI–XIV веков*, 2001, rozdz. „Месяцеслов как тип календаря: структура состав и особенности”, s. 24–36.

⁴⁷ Por. tamże, s. 214–215 (30 listopada).

⁴⁸ I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 121–122; tenże, *The Cult of St Nicolas...*, s. 233.

Co wynika dla nas z powyższych spostrzeżeń? Otóż byłoby absurdem twierdzić, że Izjasław i jego synowie zajmowali się zwalczaniem ważnego w chrześcijaństwie wschodnim kultu św. Mikołaja i – jak widać z gramoty nr 914 – w jakiejś formie się on pojawiał, niemniej jednak zachowywali wobec niego – z przyczyn politycznych – pewną rezerwę i nie byli zainteresowani jego promowaniem. Trudno więc wyobrazić sobie, aby w kręgu Izjasława mógł zrodzić się pomysł stworzenia klasztoru pod wezwaniem św. Mikołaja; skoro z przyczyn politycznych obniżano rangę wspomnień świętych patronów braci Izjasława, wydaje się, że taki właśnie wybór *patrocinium* fundacji jego żony musiał mieć inne, pozamiejskowe źródła. Tych dopatruję się w wyniesionej z rodzinnego domu religijności samej Gertrudy; nie można zresztą wykluczać, że ów rodzinny kult powiązany był z przekazywaniem jakichś relikwii, które mogły dotrzeć za pośrednictwem Gertrudy i do Kijowa. W ten też sposób kult św. Mikołaja w swym zachodnim, jakże wówczas jeszcze słabym wydaniu, odcisnąłby swe piętno na Wschodzie, gdzie dewocja związana z tym świętym była znacznie silniejsza. Na swój sposób więc zatoczyłby – dzięki pośrednictwu kilku pokoleń kobiet – swoiste koło: znalazłszy się, za pośrednictwem Teofanu, na Zachodzie, dzięki jej prawnuczce Gertrudzie wróciłby na Wschód.

Translacja w 1087 r. i jej konsekwencje na Rusi

W 1087 r. dochodzi do wydarzenia, które – jak już wspomniano – doprowadzi do zasadniczych zmian w kulcie św. Mikołaja na Zachodzie, a mianowicie translacji jego relikwii z Myry do południowoitalskiego Bari⁴⁹. W Europie łacińskiej dzień owej translacji, 9 maja, stał się drugim wspomnieniem świętego⁵⁰, które – co trudno w istocie uznać za zaskakujące – nie zostało jednak nigdy uznane w Bizancjum⁵¹, gdzie translacje relikwii świętych z terenów wschodnich na zachód przyjmowane były co najmniej ambiwalentnie⁵².

⁴⁹ Na temat samego wydarzenia oraz opisujących je źródeł por. B. Leib, *Kiev et Byzance à la fin du XI^e siècle. Rapports religieux des Latins et des Gréco-Russes sous le pontificat d'Urbain II (1088–1099)*, Paris 1924, s. 51–74; P.J. Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1990 (wyd. 1: 1978), s. 94–103, gdzie dalsza literatura przedmiotu.

⁵⁰ Por. K. Meisen, *Nicholauskult...*, s. 172–192.

⁵¹ I.H. Garipzanov, *The Cult of St Nicolas...*, s. 234; tenże, *Novgorod...*, s. 139; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 184, przyp. 506; A.B. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 557, 596.

⁵² G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 184, przyp. 506. Na temat stosunku Bizancjum do utraty relikwii na rzecz Zachodu, wszelako w okresie późniejszym, po IV krucjacie, por. R. Macrides, *Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period*, w: *The Byzantine Saint. University of Birmingham Forteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, red. S. Hackel, London 1981, s. 86.

Tymczasem wspomnienie to zostaje w pełni przyjęte i zaakceptowane na Rusi. Jego występowanie w menologionach ruskich i będących pod ich wpływem południowosłowiańskich⁵³ – obok, rzecz jasna, wspomnienia grudiowego – jest na tyle powszechne, że analizująca problem występowania w nich świąt zachodniego pochodzenia Olga W. Łosiewa pozostawia wspomnienie 9 maja na marginesie, tłumacząc, że choć związane jest ono swymi źródłami z Zachodem, to wśród Słowian obrządku wschodniego uzyskało szczególną rangę i własny rozwój⁵⁴. W swej monografii poświęconej ruskim kalendarzom autorka ta wymienia dzień translacji wśród świąt ruskich, tłumacząc, że jego przyjęcie było w istocie samodzielną decyzją tamtejszego Kościoła⁵⁵. I przyznać trzeba, że rzeczywiście fakt zaszczeplenia tego święta (co miało zapewne miejsce – o czym więcej za chwilę – jeszcze w XI w.) sam w sobie uznać trzeba za ogromnie znaczący. Trudno powiedzieć, czy rzeczywiście rację ma Sophia Senyk, która zauważa, że wprowadzenie święta translacji św. Mikołaja na Rusi pokazuje, „iż w późnym wieku XI w Kościele nie było jeszcze świadomości schizmy”⁵⁶, ale trudno już nie przychylić się do ostrożniejszego stwierdzenia Michele’a Colucciego, że „fakt ten [...] pokazuje kontynuację w kościelnych relacjach Rusi i Zachodu, które – mimo wszystko – nie zostały jeszcze całkowicie przecięte”⁵⁷.

Zdaniem większości badaczy święto zostało zaszczeplone na Rusi niemal natychmiast po translacji, a więc jeszcze w latach dziewięćdziesiątych XI w.⁵⁸ Potwierdzać ma to przede wszystkim oryginalny, ruski utwór poświęcony translacji, który datuje się zazwyczaj na lata 1089–1093⁵⁹. Poza kwestią

⁵³ Zob. niżej, s. 410–412.

⁵⁴ O.B. Лосева, *Праздники западного происхождения в русских и южнославянских месяцесловах XI–XIV вв.*, „Вестник Московского университета”, seria 8: История, 2001, nr 2, s. 18.

⁵⁵ Taż, *Русские месяцесловы...*, s. 102–103.

⁵⁶ S. Senyk, *A History of the Church in Ukraine*, t. 1: *To the End of the Thirteenth Century*, Rome 1993 (*Orientalia Christiana Analecta*, 243), s. 367.

⁵⁷ M. Colucci, *The Image of Western Christianity in the Culture of Kievan Rus'*, „*Harvard Ukrainian Studies*” 12–13, 1988–1989, s. 582.

⁵⁸ В.И. Легких, *К истории формирования службы на Перенесение мощей св. Николая Мирликийского в славянской рукописной традиции XII–XVII вв. (проблема становления структуры текста)*, „Вспомогательные исторические дисциплины” 19, 2005, s. 348; А.В. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 358, 557, 596; I.H. Garipzanov, *The Cult of St Nicolas...*, s. 234; tenże, *Novgorod...*, s. 139; Б.Н. Флоря, *У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.)*, Санкт-Петербург 2004, s. 16.

⁵⁹ B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance...*, s. 67. Powszechnie przyjęta datacja wynika z pojawiającego się w utworze zwrotu: opisując mianowicie wydarzenia z września 1089 r., a więc umieszczenie relikwii biskupa Myru w specjalnie pobudowanej w Bari bazylice ku czci świętego, autor mówi, że działo się to za „naszych” książąt – Wsiewołoda w Kijowie i jego syna

momentu powstania utworu warto też zwrócić uwagę na jego charakter. Ruska translacja – jak zauważa Gerhard Podskalsky – całkowicie pozbawiona jest jakiegokolwiek tonu polemicznego⁶⁰. Przeciwnie: wychwala się tu przeniesienie ciała św. Mikołaja, w którym objawia się dobroć Boga i do którego dochodzi z nakazu samego świętego, chwali się miasto Bari i miejscowy Kościół, który ma szczęście posiadać relikwie tak wielkiego świętego, nie pomija się też cudów, do jakich dochodzi po translacji i w jak najbardziej pozytywnym tonie wypowiada się o pobożności nie tylko zwykłych wiernych, ale także biskupów i papieża Germana (Urbana II). Między chrześcijanami z Zachodu i Wschodu nie ma właściwie różnicy, a cała translacja ma w pełni pokojowy charakter⁶¹.

Co ciekawe, elementów tych brak w anonimowym, greckim utworze poświęconym wydarzeniu, gdzie translacja, którą trudno nazwać pokojową, spotyka się ze sprzeciwem mieszkańców Myry, Normanowie opisywani są niechętnie i choć wspomina się o cudach, jakich św. Mikołaj dokonać miał w Italii, pochwał miasta Bari brak⁶². Charakter utworu greckiego nie może zaskakiwać, gdy tymczasem ton ruskiej translacji współgra oczywiście świetnie z wprowadzeniem tu liturgicznego wspomnienia tego wydarzenia.

Włodzimierza w Czernihowie; *Ruska translacja św. Mikołaja*, w: И. Шляпкинъ, *Русское поучение XI вѣка о перенесеніи мощей Николая Чудотворца и его отношеніе къ западнымъ источникамъ*, Санкт-Петербургъ 1881, s. 5. Wydaje się, że chodzi tu o władców nadal panujących, podczas gdy ten pierwszy zmarł w 1093 r. Wątpliwości co do takiego rozumowania zgłaszał A. Poppe, który proponował, aby datować utwór na czas kijowskich rządów Włodzimierza Monomacha (1113–1125); A. Poppe, *Opowieść o męczeństwie...*, s. 289. Zauważmy, że także przyjęcie propozycji Poppego każe uznać moment recepcji święta translacji na Rusi za wczesny. Wymienionych tu argumentów przemawiających za wczesną datacją nie zna w ogóle P.J. Geary (*Furta Sacra...*, s. 99–100 wraz z przyp. 34 na s. 173), który stwierdza, że brak na nią dowodów.

⁶⁰ G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 184.

⁶¹ *Ruska translacja św. Mikołaja...*, s. 3–10, *passim*; por. G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 192–193; B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance...*, s. 66–70; M. Colucci, *The Image...*, s. 582.

⁶² *Translatio Barim graece*, w: *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche*, wyd. G. Anrich, t. 1, Leipzig–Berlin 1913, s. 435–449; por. G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 184 wraz z przyp. 506; B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance...*, s. 62–64. Ten ostatni dowodzi, że w istocie polemiczny charakter tekstu zwrócony jest nie przeciw łacinnikom w ogólności, a przeciw Normanom i nosi charakter „polityczno-narodowy” (tamże, s. 63). Wydaje się, że owe rozróżnienia są nieco zbyt subtelne, a autorowi udaje się co najwyżej pokazać – zapewne słusznie – że polemiczny wobec Zachodu ton utworu mógłby być jeszcze ostrzejszy. Te różnice podważają opinię A. Poppego (*Opowieść o męczeństwie...*, s. 289), że utwór ruski jest „bezsparnie przekładem z greki”. Nie podzielają jej też inni badacze; por. np. G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 184; A.B. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 358; B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance...*, zwł. s. 65–67.

Warto chyba postawić pytanie o źródła tak wczesnego zaszczepienia na Rusi nowego święta. Aleksandr W. Nazarienko zwraca uwagę, że powstały tu utwór poświęcony translacji obfituje w szczegóły, zwłaszcza dotyczące uroczystego przeniesienia relikwii Mikołaja do nowej bazyliki w Bari w 1089 r., co skłania nawet do przypuszczenia, że autor bądź jego informator był naocznym świadkiem zdarzenia⁶³. Miałby to być efekt bezpośrednich, politycznych kontaktów księcia Wsiewołoda z papieżem Urbanem II; wysłannicy tego pierwszego mieliby uczestniczyć w uroczystościach 1089 r.⁶⁴ Informacja o bezpośrednich kontaktach z papieżem dobrze koresponduje z ciekawym, acz niekoniecznie wiarygodnym i bardzo późnym (bo pochodzącym z nowożytniej kompilacji, jaką jest *Latopis nikonowski*) przekazem, jakoby w 1091 r. papież przesłać miał do Kijowa wiele relikwii świętych⁶⁵. Jeśli wydarzenie to miało faktycznie miejsce, można by się domyślać, że nie zabrakło wśród nich relikwii św. Mikołaja, w którego uroczystym przeniesieniu do nowej bazyliki ten sam papież brał dwa lata wcześniej udział, o czym zresztą wspomniane źródło napomyka⁶⁶.

Niezależnie od wiarygodności tego przypuszczenia, a także faktycznego zaangażowania samego księcia w całe wydarzenie, stwierdzić trzeba, że jeśli przyjąć najwcześniejszą datację przyjęcia nowego święta, 1087–1093, to nie mogło się to odbyć bez woli wielkiego księcia⁶⁷. Przyczyny polityczne miałyby tu zresztą zapewne niejakie znaczenie: jak zwraca uwagę Ildar Garipzanov, Wsiewołod był wytrwałym stronnikiem Światosława-Mikołaja w konfliktach z ich bratem Izjasławem⁶⁸. Również w Nowogrodzie, gdzie – jak pamiętamy – w czasach rządów linii Izjasława kultowi świętego z Myry nadawano skromną rangę, rozwinać się on miał – jak zobaczymy za chwilę – właśnie za rządów wnuka Wsiewołoda, Mścisława. Warto jednak odnotować

⁶³ A.В. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 358, 557.

⁶⁴ Tamże, s. 557–558. Z kolei Władimir A. Moszyn przypuszcza, że pośrednikiem mogącym mieć wpływ na wprowadzenie święta 9 maja na Rusi mogła być córka Wsiewołoda, a w latach 1089–1094 żona cesarza Henryka IV, Eupraksja-Adelajda, która rozwiodła się z tym ostatnim, nie bez pomocy ze strony papieża Urbana II; В.А. Мошин, *О периодизации русско-южнославянских литературных связей X–XV вв.*, w: tenże, *Русь и южные славяне. Сборник статей к 100-летию со дня рождения В.А. Мошина (1894–1987)*, red. В.М. Загребин, Санкт-Петербург 1998, s. 77 (pierwodruk artykułu: „Труды Отдела древнерусской литературы” 19, 1963, s. 28–106).

⁶⁵ *Патриаршая или Никоновская летопись*, Москва 1965 (pierwodruk: 1862) (Полное собрание русских летописей, 9), pod rokiem 6599 (1091), s. 116; por. B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance...*, s. 70; por. też krytycznie o wiarygodności tej relacji: A. Poppe, *Оповідь о мѣщенствіе...*, s. 289.

⁶⁶ *Патриаршая или Никоновская летопись...*, pod rokiem 6597 (1089), s. 115.

⁶⁷ A.В. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 558.

⁶⁸ I.H. Garipzanov, *The Cult of St Nicolas...*, s. 234–235; tenże, *Novgorod...*, s. 139.

i inną sugestią Garipzanova, a mianowicie, że w dalszą promocję kultu swego patrona zaangażowany być mógł Mikołaj, metropolita kijowski w latach (w przybliżeniu) 1093–1104⁶⁹.

Sam fakt wprowadzenia na Rusi i zadomowienia się łacińskiego święta jest ogromnie znaczący, ale zastanawiając się nad interakcjami między wschodnim a zachodnim chrześcijaństwem, odnotować trzeba jeszcze i wpływ tego wydarzenia na cześć oddawaną św. Mikołajowi na Rusi. Wydaje się bowiem, że wprowadzenie nowego święta, a może także pojawienie się jakichś nowych relikwii św. Mikołaja, mogło stać się impulsem do jeszcze większej popularyzacji kultu tego ostatniego, choć nadużyciem byłoby twierdzić, że między tymi zjawiskami musiała istnieć zależność przyczynowo-skutkowa. Rozwój kultu św. Mikołaja w XII w. mógł być bowiem także związany po prostu z postępującym procesem zadomawiania się chrześcijaństwa na Rusi.

Warto wszelako odnotować kilka faktów świadczących o żywym kulcie biskupa Myry w XII-wiecznej Rusi. Dobrze obrazuje go powszechna obecność przedstawień świętego na najstarszych staroruskich enkolpionach, czyli noszonych na piersiach krzyżach-relikwiarzach. Biskup Myry pojawia się na wszystkich typach ruskich enkolpionów, począwszy od najstarszych, datowanych na koniec XI w., a ich ikonografia, nawiązująca zresztą do starszej ikonografii bizantyńskiej, wskazuje na to, że św. Mikołaj uważany był za świętego najwyższej rangi⁷⁰. Żywo rozwija się także twórczość hagiograficzna poświęcona świętemu. Zapewne niedługo po samej translacji powstaje więc liturgia na dzień jej wspomnienia⁷¹, korzystająca zresztą

⁶⁹ Tenże, *The Cult of St Nicolas...*, s. 234; tenże, *Novgorod...*, s. 139. Datacja pontyfikatu Mikołaja zob. A. Poppe, *Metropolici i książęta...*, s. 392, 398–399.

⁷⁰ А.А. Пескова, *Св. Николай Мирликийский в иконографической программе древнерусских энколпионов XI–XIII вв.*, „Stratum Plus” 2000, z. 6, s. 266–289, *passim*; por. też, *Byzantine Pendant Reliquary-Crosses from the Territory of Medieval Rus*, w: *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe. Archaeological and Historical Evidence*, red. M. Salamon, M. Wołoszyn, A. Musin, P. Šephar, Kraków 2012, zwł. s. 435. Na temat staroruskich enkolpionów zob. też Г.Ф. Корзухина, А.А. Пескова, *Древнерусские энколпионы. Нагрудные кресты-реликварии X–XIII вв.*, Санкт-Петербург 2003; do tej ostatniej pracy nie miałem, niestety, dostępu.

⁷¹ В.И. Легких, *К истории формирования службы...*, s. 348; też, *Особенности редакции службы на Перенесение мощей свт. Николая из Мир Ликийских в Барии в соловецкой традиции*, w: *Культурные центры: Соловецкий монастырь* (w druku) (dostępne na stronie autorki: www.legkikh.de/statja2.pdf; 3 IV 2013), s. 1; E. Smyka, *Die Offizien des Hl. Nikolaus in der russischen Kirchenmusik des 12. bis 17. Jahrhunderts*, Berlin 2005, s. 163; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 333–334; w pracach Legkich i Podskalsky’ego dalsza literatura przedmiotu i odniesienie do pozbawionej wszelako pewniejszych konkluzji dyskusji na temat autorstwa tekstu.

z tej na 6 grudnia⁷². Obok oficjum święto przeniesienia relikwii uczczone zostało także „Pochwałą” (enkomionem)⁷³, a do hagiografii poświęconej Mikołajowi zaliczyć należy także powstanie ruskich tłumaczeń dwóch greckich żywotów świętego oraz tzw. wędrówek⁷⁴. Dla wszystkich tych utworów, tak oryginalnych, jak i przekładów, Gerhard Podskalsky, powołując się na obszerną literaturę przedmiotu, jako *terminus post quem* wyznacza 1089 r.⁷⁵, a spotkać można się też z opiniami, że powstały one w niedługim okresie po translacji, pod koniec XI lub na początku XII w.⁷⁶

Mówiąc jednak o oryginalnej produkcji hagiograficznej, nie można pominąć także cudów, z których część jest ważnym świadectwem obecności kultu świętego na Rusi. Najstarszy zapis cudów znaleźć można w księdze liturgicznej z XII w.⁷⁷, ciekawsze są jednak dla nas te, znane zwykle z późniejszych zapisów, które pojawiają się wyłącznie w źródłach ruskich, a zwłaszcza te, które opisują wydarzenia z terenu Rusi⁷⁸. Za najstarszy z tej ostatniej grupy Podskalsky uznaje mający miejsce w Kijowie cud o uratowaniu dziecka, któremu – jak uważa – „zdaje się przypadać szczególnie rola w inkulturacji czci dla św. Mikołaja”⁷⁹. Z tekstu dowiadujemy się, że na wieść o zdarzeniu metropolita kijowski ustanawia specjalne święto ku czci biskupa Myry, co niemiecki badacz datuje na 1089 r.⁸⁰, wiążąc najwyraźniej z nowym świętem ku czci translacji świętego. Jeśli faktycznie przyjąć

⁷² В.И. Легких, *К истории формирования службы...*, s. 348–349; А. Вознесенский, Э. Гусев, *Житие и чудеса Св. Николая Чудотворца, Архиепископа Мврликійскаго и слава его въ Россіи*, Санкт-Петербургъ 1899, s. 173–174.

⁷³ G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 192; por. О.В. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 102.

⁷⁴ G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 183–184.

⁷⁵ Tamże, s. 183. W wypadku „wędrówek” nie może to budzić wątpliwości, skoro wspominają one o tym, że ciało Mikołaja spoczywa w łacinników; zob. wydanie źródła w: В. Ключевский, *Древнерусскія житія святыхъ какъ историческій источникъ*, Москва 1871, s. 459; por. G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 186.

⁷⁶ Por. np. В. Ключевский, *Древнерусскія житія святыхъ...*, s. 217; В.П. Адрианова-Перетц, И.П. Еремин, *Жития в русской литературе XI – начала XIII века*, w: *История русской литературы: в 10 т.*, t. 1: *Литература XI – начала XIII века*, red. А.С. Орлов, В.П. Адрианова-Перетц, Н.К. Гудзий, Москва 1941, s. 321.

⁷⁷ И. Срезневский, *Свьѣдѣнія и замѣтки о малоизвѣстных и неизвѣстныхъ памятникахъ*, I–XL [t. 1], Санкт-Петербургъ 1867, nr XXXII (s. 19); por. А. Порре, *Оровиѣщѣ о мѣщенствѣ...*, s. 289–290, przyp. 85.

⁷⁸ Zbiera je i omawia G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 185–191.

⁷⁹ Tamże, s. 189.

⁸⁰ Tamże. Autor pisze o 1098 r., jest to jednak niewątpliwie pomyłka, jako że postać metropolity utożsamia on ze zmarłym w 1091 r. metropolitą Janem II. Por. uwagi tłumacza, А.В. Назаренки, w rosyjskim wydaniu książki: Г. Подскальски, *Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.)*, tłum. А.В. Назаренко, Санкт-Петербург 1996, s. 514, przyp. tłumacza 35.

proponowaną, choć w żaden sposób nieuzasadnioną przez Podskalsky'ego datę zapisu cudu, tj. okolice 1092 r.⁸¹, uznać by należało, że możemy tu uchwyć ślad pobożności związanej z Mikołajem zaraz po jego translacji.

Inny z cudów, relacjonując wydarzenia, które umieszcza w 1113 r., opowiada o okolicznościach powstania w Nowogrodzie poświęconej św. Mikołajowi świątyni⁸². Utwór ten znany jedynie z XVII–XVIII-wiecznych zapisów i nic nie wskazuje na to, aby pochodził z epoki przedmongolskiej⁸³. Sam jednak fakt założenia w 1113 r. przez Mściława Haralda Włodzimierzowicza murowanej cerkwi św. Mikołaja na książęcym dworze, przy nowogrodzkim targowisku, potwierdzony jest przez *Latopis hipacki* i *Latopis nowogrodzki pierwszy*⁸⁴. Dwadzieścia lat później – jak odnotowuje to drugie źródło – w mieście powstaje druga świątyni pod wezwaniem biskupa Myry, tym razem z fundacji wpływowego Nowogrodzianina imieniem Iroźniet⁸⁵. Wreszcie, jak dowiadujemy się także z *Latopisu nowogrodzkiego pierwszego*, w 1165 r. ówczesny książę Światosław Rościsławowicz ufundował w swej siedzibie kolejną cerkiew pod tym samym wezwaniem⁸⁶.

⁸¹ G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 188–189. Badacz ten nie uzasadnia propozycji, aby za datę zapisu przyjąć ok. 1092 r., przypuszczać można jednak, że jest tu pod wpływem XIX-wiecznego wydawcy źródła, archimandryty Leonida, który umiejscawiał cud przed 1091 r., uzasadniając to tym, że czytamy w nim o pielgrzymce do grobu Borysa i Gleba w Wyszogrodzie, podczas gdy relikwie świętych znajdować się tam miały tylko do 1091 r. Pogląd ten w żaden sposób nie przystaje jednak do współczesnej wiedzy – ciała męczenników pozostały w Wyszogrodzie, gdzie w 1115 r. zostały przeniesione do nowego, kamiennego kościoła; *Житие и чудеса св. Николая Мирликийскаго и похвала ему*, wyd. Леонид [Кавелин], Санкт-Петербург 1881 (Памятники древней русской письменности и искусства, 34), s. 10; por. *Посмертныя чудеса святителя Николая*, wyd. Леонид [Кавелин], Санкт-Петербург 1888 (Памятники древней русской письменности и искусства, 72), s. XI. Na temat translacji Borysa i Gleba zob. literatura wskazana wyżej, przyp. 17.

⁸² Wydanie: Н.К. Никольский, *Материалы для истории древнерусской духовной письменности*, Санктпетербург 1907 („Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук” 82, 1907, nr 4), s. 58–61; por. G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 191–192.

⁸³ Н.К. Никольский, *Материалы...*, s. 58; А.В. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 608–613; por. I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 140.

⁸⁴ *Ипатьевская летопись*, Москва 1962 (pierwodruk: 1908) (Полное собрание русских летописей, 2), pod rokiem 6621 (1113), col. 276–277; *Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов*, wyd. А.Н. Насонов, Москва–Ленинград 1950 (Полное собрание русских летописей, 3), pod rokiem 6621 (1113), s. 20, 204; por. G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 191; А.В. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 608.

⁸⁵ *Новгородская первая летопись...*, pod rokiem 6643–6644 (1135–1136), s. 23–24, 208–209; por. I.H. Garipzanov, *The Cult of St Nicolas...*, s. 233–234.

⁸⁶ *Новгородская первая летопись...*, pod rokiem 6673 (1165), s. 31–32, 219; por. I.H. Garipzanov, *The Cult of St Nicolas...*, s. 234.

Warto zwrócić uwagę, że pierwszy kościół funduje w Nowogrodzie Mściśław Włodzimierzowicz, a więc wnuk Wsiewołoda, z którym wiąże badacze pojawienie się wspomnienia translacji św. Mikołaja na Rusi. Daje się zresztą zauważyć – jak wskazuje Ildar Garipzanov – że nowa Mikołajowa świątynia jest wyraźnie związana z dworem książęcym: kiedy w 1136 r., w trakcie konfliktu księcia Światosława Olegowicza (wnuka Światosława Jarosławowicza) z nowogrodzianami biskup odmawia księciu ślubu w Sofii, odbywa się on właśnie w cerkwi Mikołaja, udzielony przez książęcego kapelana⁸⁷.

Wprowadzenie kultu św. Mikołaja do Nowogrodu właśnie przez Mściśława ma jeszcze jeden istotny – z naszego punktu widzenia – aspekt, na który zwraca uwagę Garipzanov. Chodzi mianowicie o kontakty dynastyczne między książętami nowogrodzkimi a dynastiami skandynawskimi i ich ewentualny wpływ na rozwój kultu. Warto zauważyć, że to właśnie z Normanami, zaangażowanymi przecież w translację 1087 r., wiąże się często upowszechnianie się kultu św. Mikołaja, także w okresie poprzedzającym tę ostatnią⁸⁸. W Danii imię świętego otrzymał urodzony w latach sześćdziesiątych XI w. syn Swena Estridsona, późniejszy król Danii Niels I⁸⁹. Ten ślad kultu w duńskim rodzie panującym jest o tyle interesujący, że właśnie w tym czasie przebywała na duńskim dworze Gytha, córka anglosaskiego króla Harolda II i przyszła żona Włodzimierza II Monomacha, a więc matka Mściśława⁹⁰; warto też odnotować jej związki z Nadrenią, stanowiącą dzięki wcześniejszej działalności Ezzonidów swoiste centrum kultu św. Mikołaja w Rzeszy⁹¹. Inne, duńskie przejawy kultu to wezwanie św. św. Mikołaja i Klemensa, jakie nosić miała katedra w Aarhus – *patrocinium* poświęcone jest przez późne, XIII-wieczne źródło, ale archeologicznie kościół uchwytny jest może nawet w późnych latach osiemdziesiątych XI w. Pozwala to łączyć ewentualne wezwanie Mikołajowe z osobą króla Eryka I Zawsze Dobrego (brata Nielsa I), który posiadać miał relikwie św. Mikołaja⁹². Kolejne duńskie kościoły pod wezwaniem biskupa Myry powstają licznie w XII w.⁹³

⁸⁷ *Новгородская первая летопись...*, pod rokiem 6644 (1136), s. 24, 209; por. I. H. Garipzanov, *The Cult of St Nicolas...*, s. 234.

⁸⁸ K. Meisen, *Nicholauskult...*, s. 89–102; por. M. Thiriet, *Essai sur la géographie du culte de Saint Nicolas en France*, w: *Saint Nicolas symposium international. Actes du symposium des 8–9 juin 1985*, Saint-Nicolas-de-Port 1988, s. 10; por. też I.H. Garipzanov, *The Cult of St Nicolas...*, s. 230–231; tenże, *Novgorod...*, s. 138.

⁸⁹ I.H. Garipzanov, *The Cult of St Nicolas...*, s. 235; tenże, *Novgorod...*, s. 140. Niels to skandynawski odpowiednik imienia Mikołaj.

⁹⁰ Tenże, *The Cult of St Nicolas...*, s. 235; tenże, *Novgorod...*, s. 140.

⁹¹ Tenże, *The Cult of St Nicolas...*, s. 230–231; tenże, *Novgorod...*, s. 138.

⁹² A.M. Ciardi, *Saints and Cathedral Culture in Scandinavia c. 1000 – c. 1200*, w: *Saints and their Lives on the Periphery...*, s. 57.

⁹³ I.H. Garipzanov, *The Cult of St Nicolas...*, s. 236; tenże, *Novgorod...*, s. 140.

Z kolei w Norwegii kościół św. Mikołaja znajdował się w pałacu królewskim w Nidaros (obecne Trondheim). Garipzanov łączy jego powstanie z osobą króla Sigurda Krzyżowca, w którego władztwie leżało Nidaros i który w latach 1108–1111 odbył podróż m.in. do Jerozolimy i Konstantynopola. W następnych latach poślubił on Malmfrydę, córkę Mściława; wydaje się, że Sigurd i Mściław ufundowali świątynię pod wezwaniem św. Mikołaja mniej więcej w tym samym czasie⁹⁴.

Trzeba jednak podkreślić, że zarówno w wypadku Danii, jak i Norwegii ewentualnego związku między kultem świętego a powiązaniem dynastycznymi z Rusią możemy się jedynie domyślać. Nawet jednak jeśli wątpić w hipotetyczne przeciwieństwo znaczenie dynastycznych powiązań między Skandynawią a Nowogrodem dla rozwoju kultu św. Mikołaja, to trudno nie przyjąć innej obserwacji Ildara Garipzanova. Otóż zwraca on uwagę, że XII w. to okres, w którym kult biskupa Myry rozwinął się tak w Danii i Norwegii, a także i w Szwecji, jak i w Nowogrodzie. Konkluzja jest następująca: w rejonie Morza Bałtyckiego XII w. był czasem popularyzacji kultu św. Mikołaja po obu stronach konfesyjnej granicy między Wschodem a Zachodem. Choć pierwotne źródła owego kultu były w wypadku Skandynawii i północnej Rusi różne, wydaje się, że istniejące między obydwojoma obszarami, ich władcami i elitami kontakty mogły odegrać tu jakąś rolę. W każdym zaś razie można stwierdzić, że sam kult św. Mikołaja, a także celebrowanie jego dwóch wspomnień – 6 grudnia i 9 maja – były dla elit obu wybrzeży Bałtyku wspólne i przebiegały ponad konfesyjną granicą, wyznaczaną przez przynależność do dwóch chrześcijańskich obrządków⁹⁵.

Św. Pantaleon i relacje Rusi z zachodnimi ośrodkami kultów świętych

Przypadek kultu św. Pantaleona na Rusi, choć stanowić może kolejny przykład przekraczającej konfesyjną granicę interakcji między Wschodem a Zachodem, jest zarazem zupełnie odmienny niż ten dotyczący św. Mikołaja. O ile bowiem w wypadku tego ostatniego świętego mówić mogliśmy o przejmowaniu jedynie pewnych, typowych dla Zachodu elementów kultu, który i bez owych interakcji pozostawał niezwykle żywy, o tyle w wypadku Pantaleona mamy do czynienia ze zjawiskiem raczej efemerycznym, a jednak powstałym właśnie na skutek relacji z Europą Zachodnią.

⁹⁴ Tenże, *The Cult of St Nicolas...*, s. 237–238; tenże, *Novgorod...*, s. 140–141.

⁹⁵ Tenże, *The Cult of St Nicolas...*, s. 240; tenże, *Novgorod...*, s. 142.

Nie jest oczywiście tak – o czym wspominałem na marginesie rozważań o św. Mikołaju – że św. Pantaleon był na Rusi nieznany. Nie mogło być inaczej, skoro jego kult rozpowszechniony był w Bizancjum, gdzie pojawia się on z epitetem „megalomartyr”⁹⁶. To na Wschodzie, w Azji Mniejszej, aż do X w. przechowywano ciało męczennika, ale po jego przeniesieniu na Zachód kult bynajmniej nie obumarł⁹⁷. Główne relikwie zostały natomiast złożone w Kolonii, w założonym przez arcybiskupa kolońskiego Brunona opactwie, do którego przyjdzie nam jeszcze wrócić. I nie jest chyba przypadkiem, że właśnie z ośrodkiem poświęconym temu świętemu związała się pochodząca ze Wschodu cesarzowa Teofanu⁹⁸, która tu właśnie, u boku – jak to określił Gunther Wolf – „świętego swojego dzieciństwa”⁹⁹, wyznała miejsce swego spoczynku¹⁰⁰.

Wracając na Ruś, zauważyć trzeba jednak, że jedynym świadectwem kultu św. Pantaleona z XI w. jest wspomniany wyżej fresk w Sofii Kijowskiej, naprzeciw przedstawienia św. Mikołaja¹⁰¹. Pierwszymi obiektami noszącymi zaś jego wezwanie są cerkiew w Haliczu z końca XII w. oraz poświęcona mu kaplica (*нпудел*) we włodzimierskim Soborze Uspieńskim z początku XIII w.¹⁰² Niewykluczone, że na rozwój kultu wpływ mogło mieć przejście przez mnichów z Rusi klasztoru św. Pantaleona na Górze Atos, co nastąpiło jednak dopiero w 1169 r., a więc realnie oddziaływać mogło na Ruś Kijowską najwcześniej w ostatniej ćwierci XII w.¹⁰³

⁹⁶ P. von Steinitz, *Die Kaiserin Theophanu – Versuch eines geistlichen Porträts*, w: *Kaiserin Theophanu. Prinzessin aus der Fremde – das Westreichs Große Kaiserin*, red. G. Wolf, Köln–Weimar–Wien 1991, s. 285–286; J. Lafontaine-Dosogne, *The Art of Byzantium and its Relation to Germany*, w: *The Empress Theophano. Byzantium and the West at the Turn of the First Millennium*, red. A. Davids, Cambridge 1995, s. 212.

⁹⁷ K. Ciggaar, *Theophano. An Empress Reconsidered*, w: *The Empress Theophano...*, s. 59 wraz z przyp. 24.

⁹⁸ Por. G. Wolf, *Kaiserin Theophanu, die Ottonen und der Beginn der St. Nikolaus-Verehrung in Mitteleuropa*, w: *Kaiserin Theophanu...*, s. 27; tenże, *Kaiserin Theophanu und Europa*, w: tamże, s. 97; K. Ciggaar, *Theophano...*, s. 59; O. Engels, *Theophano. The Western Empress from the East*, w: *The Empress Theophano...*, s. 46.

⁹⁹ G. Wolf, *Kaiserin Theophanu und Europa...*, s. 97.

¹⁰⁰ P. von Steinitz, *Die Kaiserin Theophanu...*, s. 280, 285; H. Fußbroich, *Das Grab der Kaiserin Theophanu in Sankt Pantaleon zu Köln*, w: *Kaiserin Theophanu...*, s. 295–300, *passim*; O. Engels, *Theophano...*, s. 46; J. Lafontaine-Dosogne, *The Art of Byzantium...*, s. 212.

¹⁰¹ Г.Н. Логвин, *Собор Святой Софии...*, s. 127 i il. 243 (s. 300); С.А. Высоцкий, *Древнерусские надписи...*, s. 51–52. Na temat znaczenia graffiti na fresku, w polemice z С.А. Высоцкий (tamże, nr 47–48, s. 91–92) zob. А.В. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 594 oraz wyżej, przyp. 16.

¹⁰² А.В. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 595.

¹⁰³ Tamże; А.В. Назаренко, *Неизвестный эпизод из жизни Мстислава Великого*, „Отечественная история” 2, 1993, s. 68; por. G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 80.

Mówiąc o braku wczesnych przykładów użycia *patrocinium* św. Panteleona w ciągu XI i XII w., dostrzec trzeba wszelako jeden wyjątek. Otóż jak informuje nas brzoza gramota datowana na 1134 r., klasztor pod tym wezwaniem ufundował w Nowogrodzie książe Izjasław Mściśławowicz¹⁰⁴. Jak wspominałem wyżej¹⁰⁵, na Rusi dość częstym obyczajem było fundowanie przez książąt klasztorów poświęconych ich własnym chrzcielny patronom i tak było też w wypadku Izjasława. O tym, że otrzymał on na chrzcie imię Pantaleon świadczy wyobrażenie świętego na hełmie księcia, a także na jego pieczęci (obok św. Fjodora, patrona jego ojca Mściśława)¹⁰⁶. *Latopis lawrentejewski* stwierdza z kolei, że książę ten desygnował na metropolitę Klima właśnie w dniu wspomnienia tego męczennika, co może być kolejnym – obok fundacji monastynu – przejawem jego dewocji względem św. Pantaleona¹⁰⁷. O ile jednak cześć i kult dla własnego patrona nie jest tu niczym zaskakującym, o tyle sam fakt nadania Izjasławowi tego właśnie imienia wart jest dostrzeżenia, jako że nie pojawiło się ono, o ile nam wiadomo, wcześniej ani później wśród Rurykowiczów¹⁰⁸. Pochodzenie nietypowego imienia księcia da się jednak wyjaśnić, co uczynił rosyjski historyk Aleksandr Nazarienko, którego badania warto tu przytoczyć, jako że wiążą się one z interesującym nas tematem kultu świętych i konfesyjnej granicy między Wschodem a Zachodem.

Aby wytłumaczyć genezę imienia, należy przyjrzeć się temu, kto imię owo nadał, a więc ojcu Izjasława, zmarłemu w 1132 r. księciu Mściśławowi

¹⁰⁴ В.Л. Янин, *Новгородские акты XII–XV вв. Хронологический комментарий*, Москва 1991, s. 136–137. Niepełna wersja dokumentu została opublikowana w *Грамоты Великого Новгорода и Пскова*, wyd. С.Н. Валк i in., Москва–Ленинград 1949, nr 82, s. 141, z datacją na lata 1146–1155, z którą przekonująco polemizuje В.Л. Янин, *Новгородские акты...*, s. 136–137, datując dokument na lata 1131–1134, a najpewniej na 1134 r. Por. А.В. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 595–596, gdzie także przekonująca polemika ze słabo ugruntowaną propozycją W.А. Кучкина, aby fundatora widzieć w osobie ojca Izjasława, Mściśława; В.А. Кучкин, *Чудо св. Пантелеймона и семейные дела Владимира Мономаха*, w: *Россия в средние века и новое время. Сборник статей к 70-летию чл.-корр. РАН Л.В. Милова*, red. В.А. Кучкин i in., Москва 1999, s. 54–55.

¹⁰⁵ Zob. wyżej, s. 383.

¹⁰⁶ А.В. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 593; por. tenże, *Неизвестный эпизод...*, s. 68. Pieczęć zob. też В.Л. Янин, *Актовые печати...*, nr 214–215, s. 208; por. В.А. Кучкин, *Чудо...*, s. 54; А.Ф. Литвина, Ф.Б. Успенский, *Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. династическая история сквозь призму антропонимики*, Москва 2006, s. 564; D. Dąbrowski, *Genealogia Mściśławowiczów. Pierwsze pokolenia (do początku XIV wieku)*, Kraków 2008, s. 119–120 wraz z przyp. 410.

¹⁰⁷ *Лаврентьевская летопись*, wyd. Е.Ф. Карский, Москва 1997 (pierwodruk: 1926–1928) (Полное собрание русских летописей, 1), pod rokiem 6655 (1147), col. 315; por. D. Dąbrowski, *Genealogia Mściśławowiczów...*, s. 119–120, przyp. 410.

¹⁰⁸ А.В. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 593–594; tenże, *Неизвестный эпизод...*, s. 66–68.

Haraldowi. Pojawia się on mianowicie jako bohater cudu, opisanego w datowanym na lata dwudzieste XII w.¹⁰⁹ kazaniu Ruperta z Deutz, przeznaczonym na wspomnienie św. Pantaleona¹¹⁰. Tekst zachował się w dwóch nieróżniących się zasadniczo kopiach, w dwóch różnych kodekach pochodzących z kolońskiego klasztoru św. Pantaleona¹¹¹. Historia księcia, określanego tu jako „Harald, król narodu Rusinów” (*Aroldus, rex gentis Russorum*)¹¹², jest następująca: pewnego razu księżę udał się na polowanie, oddalił się jednak od towarzyszy i podążył w leśne ostępy. Tu został zaatakowany przez niedźwiedzia, który ciężko go ranił. Krzyk księcia przywabił towarzyszy, którzy zabili bestię, a księcia zanieśli do łoża, spodziewając się wszelako, że wkrótce wyzionie ducha. Przy chorym czuwała matka, a gdy po kilku dniach syn odzyskał przytomność, opowiedział jej swą wizję: przyszedł więc do niego lekarz, który przedstawił się jako Pantaleon i dodał, że jego ulubiony dom znajduje się w Kolonii; zapowiedział też, że księżę nie umrze, ale jeszcze tego samego dnia wyzdrowieje. Matka – jak informuje autor – dawno już знаła i imię, i zasługi Pantaleona, została też wcześniej włączona jako siostra do wspólnoty służących ku jego chwale Chrystusowi w Kolonii. Na słowa syna zakrzyknęła więc z radością: „Ów Pantaleon, którego widziałeś, synu, jest mym panem”, dodając, że z takim patronem księżę z pewnością odzyska zdrowie; matka stwierdziła też, że teraz syn nie może odmówić jej pozwolenia na pielgrzymkę do Jerozolimy, o które – jak informuje nas narrator – prosiła już wcześniej. Tego samego dnia do księcia przyszedł młodzieniec, taki sam, jak ten z widzenia, i zalecił kurację, która przywróciła choremu zdrowie, matka zaś z radością wypełniła złożony ślub pielgrzymki¹¹³.

¹⁰⁹ Tenże, *Древняя Русь...*, s. 590–593; tenże, *Неизвестный эпизод...*, s. 66–68; por. też I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 139–140.

¹¹⁰ A.B. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 585–586; tenże, *Неизвестный эпизод...*, s. 65.

¹¹¹ Tenże, *Древняя Русь...*, s. 585–586, gdzie także dalsza literatura przedmiotu. Jak informuje Nazarienko, kopia przechowywana w Düsseldorfie zaginęła w czasie II wojny światowej, zachowała się natomiast ta przechowywana w archiwum w Kolonii (a w każdym razie – dodam od siebie – istniała przed katastrofą, która spotkała kolońskie archiwum w 2009 r.). Pierwsza wyszła w serii *Acta Sanctorum Iulii*, t. 6, Parisiis et Romæ 1868 (tekst cudu: col. 422, całość: col. 421–425), druga zaś w serii *Analecta Bollandiana* (M. Coens, *Un sermon inconnu de Rupert, abbé de Deutz, sur S. Pantaléon*, „*Analecta Bollandiana*” 55, 1937, tekst cudu: s. 265–266, całość źródła: 254–267; wstęp: s. 244–254). Tu opierać się będę na tekście podanym przez Nazarienkę (*Древняя Русь...*, s. 586–587) – jest to tekst w wersji kolońskiej, z zaznaczanymi różnicami pojawiającymi się w wersji düsseldorfskiej; por. też tenże, *Неизвестный эпизод...*, s. 65; В.А. Кучкин, *Чудо...*, s. 50–51.

¹¹² Terminu tego nie można jednak łączyć z tytułem wielkksiążęcym, jako że źródła łacińskie określają często terminem *rex* nie tylko księcia panującego w Kijowie, ale i innych książąt ruskich; A.B. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 590; tenże, *Неизвестный эпизод...*, s. 66–67.

¹¹³ Tenże, *Древняя Русь...*, s. 586–587.

Matką Mścisława była Gytha, córka króla anglosaskiego Harolda, która po śmierci ojca w 1066 r. przebywała na wygnaniu – najpierw we Flandrii, później na dworze władcy Danii¹¹⁴. Z kolońskim opactwem związać się musiała zapewne w tym pierwszym miejscu, zważywszy na religijne związki Flandrii z metropolią kolońską. Zastosowane w tekście kazania określenie *soror* jasno wskazuje, że z mnichami od św. Pantaleona połączyła ją więź *confraternitas*¹¹⁵. Z opowieści tej wnosić można jednak także, że więzi łączące Gythę z KOLONIĄ musiały trwać także później, gdy przebywała już na Rusi jako żona Włodzimierza Monomacha. Inaczej bowiem trudno byłoby wyjaśnić, skąd nad Renem znajomość cudu, jakiego dostąpić miał jej syn, którego imię zapisano – zauważmy – w wersji skandynawskiej¹¹⁶. W opactwie św. Pantaleona znano jednak także imię samej Gythy, które pojawia się w jednej z kopii opisu cudu¹¹⁷, a także zapisane zostało w nekrologu klasztornym św. Pantaleona, gdzie pod 10 marca widnieje jako *Gida regina*¹¹⁸. Tak fakt odnotowania jej zgonu, jak i towarzyszący jej tytuł potwierdzają, że Gytha utrzymała kontakt z opactwem jako księżna, zapewne do końca życia¹¹⁹.

Choć samo podtrzymywanie pochodzącego z Zachodu kultu i relacji z należącym do tradycji łacińskiej opactwem przez pochodzącą z tej samej tradycji, a jednak przebywającą na ruskim dworze kniahinię jest interesujące, znacznie istotniejsze wydaje się jednak zaszczepienie tego kultu wśród wychowanych w tradycji wschodniej przedstawicieli dynastii. Choć nic nie wskazuje na to, aby Mścisław podtrzymywał relację z kolońskim opactwem, wydaje się, że fakt, iż dla jego matki punktem odniesienia w nabożeństwie św. Pantaleona był klasztor łaciński, nie stanowi tu najmniejszego problemu. Mścisław, który zapewne przyjmuje wiarę matki w rolę świętego w swym uzdrowieniu, przejmuje także kult Pantaleona, o czym świadczy nadanie tego, wyjątkowego na tle tradycji imienniczej dynastii, imienia

¹¹⁴ Por. wyżej, s. 393.

¹¹⁵ А.В. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 597–598, gdzie także trafna polemika z propozycją В.А. Кучкин, *Чудо...*, s. 57, który uważał, że użycie tego tytułu może świadczyć o tym, iż Gytha została mniszką.

¹¹⁶ Por. А.В. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 597–599; tenże, *Неизвестный эпизод...*, s. 68–69.

¹¹⁷ Mam na myśli zaginioną kopię z archiwum w Düsseldorfie, gdzie: *mater Gida nomine*; А.В. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 587; *Acta Sanctorum Iulii...*, t. 6, col. 422.

¹¹⁸ *Die Urbare von S. Pantaleon in Köln*, wyd. B. Hilliger, Bonn 1902 (Rheinische Urbare. Sammlung von Urbaren und anderen Quellen zur Rheinischen Wirtschaftsgeschichte, 1), s. 18 (10 marca); por. А.В. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 596–597; tenże, *Неизвестный эпизод...*, s. 68. Rok, w którym umarła Gytha, jest trudny do ustalenia; por. В.А. Кучкин, *Чудо...*, s. 52–53, 74; А.В. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 600–601, 607–608.

¹¹⁹ А.В. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 599.

synowi¹²⁰. Oczywiście nie sposób dowieść, że owe zachodnie powiązania kultu były w jakikolwiek sposób istotne dla samego Izjasława-Pantaleona, choć – jeśli przekazano mu opowieść o cudownym uzdrowieniu jego ojca – mógł być ich świadomy. O związku jego osobistego nabożeństwa do świętego z cudem, jakiego doświadczyć miał Mścisław świadczyć może fakt, że klasztor ku czci św. Pantaleona ufundował Izjasław właśnie w miejscu, w którym miał on miejsce, tj. w Nowogrodzie, choć sam nigdy nie był tu księciem, a jego związki z miastem były raczej epizodyczne¹²¹. Tak czy inaczej faktem jest, że to właśnie zachodni, koloński kult św. Pantaleona wpłynął na znaczące, choć krótkotrwałe ożywienie kultu tego samego świętego w Nowogrodzie.

Gytha nie jest jedynym przykładem osoby utrzymującej kontakty z zachodnimi ośrodkami monastycznymi, na przekór konfesyjnej granicy funkcjonującej już między tradycją łacińską a grecką. Ważnym świadectwem jest tu zapis komemoracyjny w klasztorze w Erfurcie, odnotowujący śmierć Romana Mścisławowicza Halickiego, który zginął pod Zawichostem w 1205 r. Nota nie jest bynajmniej przypadkowa – z jej treści jasno wynika, że jeszcze za życia ksiązę ofiarował św. Piotrowi w Erfurcie 30 grzywien i to właśnie stało się powodem odnotowania go w obituarzu klasztoru¹²². Nie jest oczywiście niczym zaskakującym cześć Romana dla św. Piotra, czczonego przecież tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Godne uwagi jest raczej, że ksiązę dał wyraz swojej dewocji, wspomagając zachodnią instytucję religijną.

Innym, ciekawym świadectwem omawianego tu zjawiska jest pochodzący z ok. 1180 r. opis powstania iryjskiego klasztoru św. Jakuba w Ratyzbonie, jaki znajdujemy w żywocie założyciela, św. Mariana. Otóż mnich tego klasztoru, Mauritius, udać się miał do Kijowa. Na miejscu spotkał się z życzliwym

¹²⁰ Dla wyjaśnienia genezy imienia nie ma, jak sądzę, większego znaczenia, czy rację ma A.W. Nazarienko (*Неизвестный эпизод...*, s. 69 oraz *Древняя Русь...*, s. 599–600, 607), który utrzymuje, że Izjasław-Pantaleon był pierwszym synem Mścisława urodzonym po jego uzdrowieniu, ku czemu – jak zauważa D. Dąbrowski (*Genealogia Mścisławowiczów...*, s. 105–106) – brak w istocie mocniejszych podstaw. Ważniejszy jest raczej dostrzegany także przez tego ostatniego badacza (tamże, s. 119–120) związek między imieniem syna a szczególnym kultem, jaki miał dla św. Pantaleona jego ojciec Mścisław. Sam Nazarienko zmienił zdanie na temat momentu narodzenia Izjasława. Początkowo (tenże, *Неизвестный эпизод...*, s. 69–70) uważał, że miało to miejsce w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych XI w., ale pod wpływem krytyki W.A. Kuczkińa (*Чудо...*, zwł. s. 69–71) przychylił się do poglądu tego ostatniego, że Izjasław urodził się raczej w pierwszym dziesięcioleciu XII w.; A.B. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 607; por. D. Dąbrowski, *Genealogia Mścisławowiczów...*, s. 114.

¹²¹ A.B. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 606; tenże, *Неизвестный эпизод...*, s. 69–70.

¹²² *XIII Kal. Julii. ROMANUS Rex Ruthenorum. hic dedic nobis XXX Marcas, Excerpta ex Necrologio S. Petri Erfordiae*, w: J.F. Schannat, *Vindemiae literariae, hoc est veterum monumentorum ad Germaniam sacram praecipue spectantium collectio secunda*, Fuldae–Lipsiae 1724, s. 19; por. A.B. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 598.

przyjęciem tak „króla Rusi” (*rex Russiae*), jak i miejscowej elity (*principes urbis ditissimae Chios*). Zarówno władca, jak i wielmoże ofiarowali mnichowi wiele cennych futer, wartych 100 grzywien srebra, z którymi mnich, dołączywszy do kupców, powrócił do Ratyzbony. Pieniądzy uzyskanych z tego daru było dość, aby wystarczyło na zakończenie budowy i pokrycie dachem klasztoru św. Jakuba i św. Gertrudy¹²³, który został poświęcony w 1110–1111 r.¹²⁴ Data samej misji Mauritiusa nie jest pewna¹²⁵, tym bardziej więc trudno snuć domysły – jak czynią to niektórzy badacze¹²⁶ – że za mnichem wstawić się mogła w Kijowie, a zapewne i sama wspomóc budowę klasztoru, Gertruda Mieszkówna. Faktem pozostaje natomiast, że wspierający budowę iryjskiego klasztoru książę i elity kijowskie należeli do tradycji wschodniej, co nie przeszkodziło im okazać szczodrości wobec zachodniej instytucji religijnej, ta zaś może być traktowana zawsze jako przejaw dewocji dla patronów klasztoru, spośród których wywodząca się z rodu Pepinidów św. Gertruda w ogóle nie była na Wschodzie czczona.

Jak widać, możemy wskazać nieliczne, a jednak znaczące przykłady relacji między wiernymi obrządku wschodniego a zachodnimi instytucjami religijnymi¹²⁷. Są one szczególnie interesujące wówczas, gdy dotyczą członków

¹²³ *Vita* [S. Mariani Scoti] *auctore Scoto monacho Ratispon.*, *Acta Sanctorum Februarii*, t. 2, Parisiis–Romae 1684, cap. IV, 17, s. 369; por. M. Osterrieder, *Kulturverbindungen zwischen Regensburg und Kiev (10.–13. Jahrhundert) und die Rolle der Iren*, w: *Bayern und Osteuropa. Aus der Geschichte der Beziehungen Bayerns, Frankens und Schwabens mit Rußland, der Ukraine und Weißrußland*, red. H. Beyer-Thoma, Wiesbaden 2000, s. 75; A.V. Nazarenko, *Die frühesten bayerisch-russischen Kontakte in historischer und sprachwissenschaftlicher Sicht*, w: tamże, s. 25; o tekście por. J.F. Kenney, *The Sources for the Early History of Ireland: Ecclesiastical*, Shannon 1968 (wyd. 1: 1929), s. 616–618.

¹²⁴ В.Н. Лазарев, *Византийское и древнерусское искусство...*, s. 269; M. Osterrieder, *Kulturverbindungen...*, s. 75.

¹²⁵ Nazarienko (*Die frühesten bayerisch-russischen Kontakte...*, s. 25) datuje epizod *bold nach III2*, natomiast Osterrieder (*Kulturverbindungen...*, s. 75) podąża za propozycją M.E. Szajtana, aby datować misję Mauritiusa na 1089/1090 r., co wiąże się z jej powiązaniem z pewnymi działaniami politycznymi Henryka IV.

¹²⁶ M. Osterrieder, *Kulturverbindungen...*, s. 75.

¹²⁷ Do tego rodzaju kontaktów zalicza się niekiedy także przypadek pielgrzymów z Rusi (*de Ruzia*), udających się do grobu św. Gotarda, jaki opisuje *Translatio Godehardi episcopi hildesheimensis*, wyd. G.H. Pertz, w: *Monumenta Germaniae historica. Scriptores*, t. 12, Hannoverae 1856, s. 647, spisana niedługo po kanonizacji i translacji ciała świętego w 1132 r. Tak rzecz interpretuje J. Korpela, *Prince, Saint and Apostle. Prince Vladimir Svjatoslavič of Kiev, his Posthumus Life, and the Religious Legitimization of the Russian Great Power*, Wiesbaden 2001, s. 153–154; a wcześniej F. Dvornik, *The Making of Central and Eastern Europe*, Gulf Breeze 1974 (wyd. 1: 1949), s. 248–249; tenże, *The Kiev State and its Relations with Western Europe*, „Transactions of the Royal Historical Society” 29, 1947, s. 40. Jest jednak mało prawdopodobne, aby wymienieni tu pielgrzymi faktycznie byli Rusinami. Ich cześć dla świeżo

panującego rodu Rurykowiczów. Przypadek kultu św. Pantaleona jest o tyle osobny, że tu postacią pośredniczącą jest pochodząca z Zachodu księżna. O jego wyjątkowości decyduje jednak także i to, że w tym wypadku możemy mówić o rzeczywistym wpływie zachodniej instytucji religijnej na rozwój na Wschodzie kultu konkretnego świętego i jego pojawienie się w kręgu Mściśławowiczów i w Nowogrodzie.

Kult św. Klemensa w kręgu władców Rusi i Skandynawii

Osobiste kontakty mogły też mieć istotny wpływ na rozwój kultu św. Klemensa, tyle że w tym wypadku to Wschód oddziaływały na Zachód i to poniekąd dwukrotnie. Zgodnie z tradycją żyjący pod koniec I w. papież Klemens miał zostać wygnany na Krym i tam, w okolicach Chersonia, zamęczony¹²⁸. Nowy etap kultu otworzyło odnalezienie szczątków świętego przez Cyryla i Metodego, co przyczyniło się nie tylko do pewnej popularyzacji na terenie znajdującym się pod wpływem ich misji¹²⁹, ale także do

ogłoszonego świętego, której dają wyraz w pielgrzymce, należy raczej wyjaśnić tym, że byli to mieszkający w Kijowie Niemcy, zajmujący się handlem i posiadający już wówczas opiekę duszpasterską obrządku łacińskiego; zob. M. Osterrieder, *Kulturverbindungen...*, s. 75–76. O istnieniu tej grupy i jej religijnych relacjach z instytucjami na terenie Rzeszy dowiedzieć się też możemy z pochodzącej z końca XII w. noty w *Schenkungsbuch* św. Emmerama w Ratzbonie (*Die Traditionen des Hochstifts Regensburg und des Klosters S. Emmeram*, wyd. J. Widemann, München 1943, nr 926, s. 458–459). Czytamy tu o zapisie, jaki poczynił na rzecz klasztoru na potrzeby ubogich za pośrednictwem swych ratybońskich dłużników „huius ecclesie [św. Emmerama w Ratzbonie – G.P.] familiaris Hartwic nomine, habitans in regione Ruscie in ciuitate Chiebe dicta”. Trudno doprawdy, aby ów prowadzący interesy z ratybończykami i blisko związany z klasztorem św. Emmerama kijowianin o imieniu Hartwich był kim innym jak tylko mieszkającym na Rusi Niemcem; por. M. Osterrieder, *Kulturverbindungen...*, s. 76.

¹²⁸ E.B. Уханова, *Культ св. Климента, папы Римского, в истории византийской и древнерусской церкви IX – первой половины XI в.*, „AION Slavistica. Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli” 5, 1997–1998, s. 505–518, gdzie także o późniejszym kulcie świętego; Ю.К. Бегунов, *Св. Климент Римский в славянской традиции. Некоторые итоги и перспективы исследования*, w: *Святая Климентия Nordica. Почитание Св. Климента Римского на севере христианского мира*, red. К.К. Акентьев, Санкт-Петербург 2006 (Византиноведение, 4), s. 1–3; B.E. Crawford, *The Churches Dedicated to St. Clement in Norway. A Discussion of their Origin and Function*, „Collegium Medievale” 17, 1994, s. 102–103.

¹²⁹ Ю.К. Бегунов, *Св. Климент Римский...*, s. 3–10; por. R. Jakobson, *Comparative Slavic Studies. The Cirillo-Methodian Tradition*, w: tenże, *Selected writings*, t. 6: *Early Slavic Paths and Crossroads*, cz. 1, wyd. S. Rudy, Berlin 1985, s. 38–39. Zauważmy jednak, że poziom owego rozpowszechnienia kultu na zachodnich ziemiach słowiańskich znajdujących się pod wpływem misji cyrylo-metodejskiej pozostaje przedmiotem dyskusji, kwestionuje się też obecność na Morawach jakichś znaczniejszych relikwii świętego; por. E.B. Уханова, *Культ св. Климента...*, s. 546–547, 565–566.

odnowienia kultu w Rzymie. W 867 r. relikwie świętego zostały bowiem przywiezione nad Tybr, gdzie spoczęły w kościele San Clemente. Z czasem kult zaczął także przekraczać Alpy, znajdując sobie stopniowo miejsce na Zachodzie¹³⁰.

Tymczasem w świeżo nawróconej Rusi św. Klemens uzyskał miejsce zupełnie wyjątkowe. Otóż opisujący chrzest Włodzimierza Wielkiego autor *Powieści minionych lat* stwierdza, że wielki książę wziął ze sobą z Korsunia naczynia cerkiewne i ikony oraz duchownych korsuńskich „z relikwiami świętego Klemensa i Teba, ucznia jego”¹³¹; wiemy, że wśród relikwii była z pewnością głowa świętego¹³². Relikwie spoczęły w Cerkwi Dziesięciennej w Kijowie, gdzie musiały być otaczane wyjątkową czcią, skoro Thietmar – pisząc, że w świątyni tej został pochowany Włodzimierz – uważa, że nosiła ona wezwanie świętego papieża¹³³. Wśród kolejnych źródeł potwierdzających obecność relikwii w Kijowie warto wspomnieć relację z misji Rogera II, biskupa Châlons-en-Champagne, który w 1048 r. udał się na Ruś, aby uzyskać dla króla francuskiego Henryka I rękę Anny, córki Jarosława Mądrego. Wysłannikowi władcy Francji nie tylko opowiedziano historię translacji relikwii do Kijowa, ale też – jak czytamy w relacji – pokazano znajdującą się tam głowę papieża-męczennika¹³⁴.

Jakkolwiek niewątpliwe jeszcze za życia Włodzimierza relikwie trafiły do Cerkwi Dziesięciennej, nie jest do końca jasne, kiedy się to stało. Zwykle

¹³⁰ B.E. Crawford, *The Churches...*, s. 103; I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 130–131; Ю.К. Бегунов, *Св. Климент Римский...*, s. 3–5; Е.В. Уханова, *Культ св. Климента...*, s. 531–536.

¹³¹ *Повесть временных лет...*, t. 1, pod rokiem 6496 (988), s. 80 (wyd. pol., s. 292); por. Ю.К. Бегунов, *Св. Климент Римский...*, s. 10; I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 131; B.E. Crawford, *The Churches...*, s. 103; J.-P. Arrignon, *Le rôle des reliques dans la Rus' de Kiev*, w: *Les reliques: objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4–6 septembre 1997*, red. E. Bozóky, A.-M. Hévétius, Turnhout 1999, s. 58–59.

¹³² Ю.К. Бегунов, *Св. Климент Римский...*, s. 11 wraz z przyp. 31.

¹³³ *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, wyd. R. Holtzmann, w: *Monumenta Germaniae historica. Scriptorum rerum Germanicarum, nova series*, t. 9, Berolini 1935, lib. VII, cap. 74, s. 489; por. Ю.К. Бегунов, *Св. Климент Римский...*, s. 11; Е.В. Уханова, *Культ св. Климента...*, s. 547–548; D. Hofmann, *Die Legende von Sankt Clemens in den skandinavischen Ländern im Mittelalter*, Frankfurt am Main 1997, s. 174–175. Błąd mógł się wziąć stąd, że – jak przypuszcza I.H. Garipzanov (*Novgorod...*, s. 118–119, 131–132) – relikwie św. Klemensa mogły znajdować się w osobnej kaplicy (*прudel*).

¹³⁴ *Acta Sanctorum Martii*, t. 2, Antverpiae 1668, s. 15, cap. 17–19; por. Roger II, *XLIV Evêque de Châlons. Sa vie et sa mission en Russie (1048)*, w: *La Chronique de Champagne*, t. 2, red. H. Fleury, L. Paris, Reims 1838, s. 89–99; Ю.К. Бегунов, *Св. Климент Римский...*, s. 11.

przyjmuje się, że miało to miejsce w latach dziewięćdziesiątych X w., w momencie konsekracji wzniesionej przez księcia świętyni¹³⁵, choć jakiś czas temu rosyjska badaczka Jelena W. Uchanowa zaproponowała, aby wydarzenie to datować dopiero na 1007 r.¹³⁶, pod którym to rokiem w *Powieści minionych lat* znajduje się nieco tajemnicza nota: „Przeniesiono świętych do cerkwi Świętej Bogarodzicy”¹³⁷. Badaczka przypuszcza, że do czasu translacji relikwie mogły być przechowywane w pałacu księżym (co wydaje się zresztą prawdopodobne, niezależnie od tego, czy przyjąć wcześniejszą, czy późniejszą datę tego wydarzenia); początkowa lokalizacja dobrze obrazuje znaczenie relikwii dla Włodzimierza i kręgów mu najbliższych¹³⁸. Jurij K. Biegunow mówi nawet, że kult Klemensa w X i XI w. przybrał charakter kultu państwowego, co wiąże z potrzebą samookreślenia się młodej Cerkwi ruskiej oraz próbą uzyskania własnego apostoła, zrealizowaną później poprzez uznanie za apostoła Rusi św. Andrzeja oraz nazwanie czczonego jako świętego księcia Włodzimierza „równym apostołom chrzcicielem Rusi”¹³⁹. Badacz ten komentuje w ten sposób obserwację poczynioną jeszcze przez Iwana Frankę, który pisał: „Był może taki moment, kiedy święty Klemens gotów był stać się naszym narodowym świętym, patronem ziemi ruskiej, popularny jak później św. Jerzy lub św. Mikołaj”¹⁴⁰.

Niewątpliwie kult św. Klemensa był na Rusi silny. Świadczy o tym nie tylko znajomość poświęconego świętemu i jego translacji utworu, będącego słowiańskim przekładem tekstu przypisywanego samemu Cyrylowi-Konstantynowi¹⁴¹, ale także powstawanie na XI-wiecznej Rusi utworów nowych. Takim tekstem jest przekazana nam w dwóch wersjach uroczysta

¹³⁵ W *Powieści minionych lat*, gdzie pod rokiem 989 zanotowano budowę cerkwi Przenajświętszej Bogarodzicy, mowa jest o tym, że Włodzimierz powierzył ją duchownym korsuńskim oraz że przekazał jej też „wszystko, co był wziął w Korsuniu: ikony, i naczynia, i krzyże” („все, еже бѣ взялъ в Корсуні: иконы, и съсуды, и кресты”). Wydawać by się mogło, że relikwie św. Klemensa także powinny się tu znaleźć, tekst jednak o nich nie wspomina; *Повесть временных лет...*, t. 1, pod rokiem 6497 (989), s. 83 (wyd. pol., s. 296).

¹³⁶ Е.В. Уханова, *Культ св. Климента...*, s. 547.

¹³⁷ „Пренесени святїи в святую Богородцю”; *Повесть временных лет...*, t. 1, pod rokiem 6515 (1007), s. 88 (wyd. pol., s. 302).

¹³⁸ Е.В. Уханова, *Культ св. Климента...*, s. 547; por. Ю.К. Бегунов, *Св. Климент Римский...*, s. 12.

¹³⁹ Ю.К. Бегунов, *Св. Климент Римский...*, s. 12; por. I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 132; D. Hofmann, *Die Legende...*, s. 174.

¹⁴⁰ I. Франко, *Святыи Климент у Корсуні. Причинки до історії староруської легенди*, „Записки Наукового товариства імені Шевченка” 46, 1902, s. 7.

¹⁴¹ Ю.К. Бегунов, *Св. Климент Римский...*, s. 12; więcej o utworze zob. tamże, s. 4–6; Е.В. Уханова, *Культ св. Климента...*, s. 522–527, gdzie także dalsza literatura przedmiotu.

mowa, związana zapewne z odnowieniem Cerkwi Dziesięcinniej, opisująca historię życia świętego i jego cuda¹⁴². Także „służba” na święto odnalezienia relikwii św. Klemensa, obchodzone 30 stycznia, której autorstwo wiązali badacze z Cyrylem-Konstantym¹⁴³, powstać mogła – jak przekonuje Jelena W. Uchanowa – na Rusi i to w okresie bardzo wczesnym¹⁴⁴. Sama obecność tego ostatniego wspomnienia jest godna odnotowania, jako że nie było ono obchodzone w Kościele bizantyńskim, a tymczasem występuje ono w najstarszych ruskich kalendarzach. Znajdziemy je więc, obok znanego nad Bosforem wspomnienia męczeństwa, zarówno w menologionach pochodzącego z lat 1056–1057 *Ewangeliarza Ostromira*¹⁴⁵, jak i *Ewangeliarza Archangielskiego* datowanego na 1092 r.¹⁴⁶

Innym ważnym świadectwem kultu św. Klemensa Rzymskiego jest obecność jego przedstawienia w Sofii Kijowskiej. Pojawia się on tam na mozaikach, wśród najbardziej czczonych świętych¹⁴⁷. Inaczej jednak niż w wypadku św. Mikołaja, przedstawienie papieża-męczennika jest wyłamaniem się z bizantyńskiej tradycji, które nie przewidują św. Klemensa w grupie świętych ojców¹⁴⁸. Komentujący to badacz sofijskiej mozaiki Wiktor N. Łazariew nie ma wątpliwości, że owo odstępstwo od przyjętego w Cerkwi bizantyńskiej wyboru najważniejszych świętych należy wiązać z obecnością relikwii w Kijowie i znaczeniem jego kultu¹⁴⁹. Jest to więc, podobnie jak dodatkowe święto w ruskich menologionach, świadectwo wyjątkowej czci, jaką otoczono świętego nad Dnieprem, odróżniającej młody Kościół ruski

¹⁴² G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 350–352; Ю.К. Бегунов, *Св. Климент Римский...*, zwł. s. 13.

¹⁴³ Por. np. Ю.К. Бегунов, *Св. Климент Римский...*, s. 7–9; a także opinie cyt. w: Е.В. Уханова, *Культ св. Климента...*, s. 548–549.

¹⁴⁴ Е.В. Уханова, *Культ св. Климента...*, s. 547–570.

¹⁴⁵ *Остромирово Евангелие*, fol. 242v (25 listopada), 263v (30 stycznia). Ewangeliarz jest zdigitalizowany w formie barwnych fotografii i dostępny pod adresem: http://spektorov.narod.ru/slav/ostr_ev.htm (29 VIII 2013) oraz <http://kodeks.uni-bamberg.de/russia/Texts/OstromirovoEvangelie.htm> (25 III 2015); por. I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 133–134. Stwierdzenie w: Ю.К. Бегунов, *Св. Климент Римский...*, s. 12, że w *Ewangeliarzu Ostromira* brak tego wspomnienia, uznać trzeba za pomyłkę.

¹⁴⁶ О.В. Лосева, *Праздники...*, s. 20–21; I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 133–134. Główne święto wpisano tu pod datą 23 listopada, a więc w dniu, w którym wspomnienie obchodzone na Zachodzie, wszystko wskazuje jednak na to, że mamy do czynienia raczej z prostą pomyłką niż śladem wschodnio-zachodnich kontaktów religijnych; О.В. Лосева, *Праздники...*, s. 21.

¹⁴⁷ В.Н. Лазарев, *Мозаики Софии Киевской...*, s. 34, tabl. 48, 51; Г.Н. Логвин, *Собор Святой Софии...*, il. 154, 158 (s. 212, 216). O przedstawieniach świętych na mozaikach Sofii Kijowskiej zob. wyżej, s. 376–377 wraz z przyp. 13.

¹⁴⁸ В.Н. Лазарев, *Мозаики Софии Киевской...*, s. 34–35.

¹⁴⁹ Tamże; por. I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 132.

od Bizancjum, gdzie w okresie po odnalezieniu relikwii przez Braci Sołunskich nie cieszył się on bynajmniej specjalną popularnością¹⁵⁰.

Podsumowując, stwierdzić należy, że kult św. Klemensa był elementem specyficznym dla religijności ruskiej XI w., a zarazem od okresu bardzo wczesnego był to kult z jednej strony ogromnie mocny, z drugiej zaś – przypomnijmy to raz jeszcze – ściśle związany z rządzącą dynastią, począwszy od Włodzimierza Wielkiego¹⁵¹. Niektóre z tych cech znajdziemy i w kulcie tego świętego w średniowiecznej Norwegii i Danii. Przez cały okres średniowiecza w tym pierwszym kraju powstało 6, w drugim zaś aż 26 świątyń noszących wezwanie Klemensa, był to więc jeden z najczęstszych patronów kościelnych w tym kraju¹⁵². Dla pełnego obrazu dodać trzeba jeszcze ok. 50 kościołów św. Klemensa w Anglii¹⁵³, gdzie *patrocinium* to było szczególnie popularne na obszarach zajętych przez Duńczyków¹⁵⁴. To właśnie bliskie związki Anglii z Danią, zwłaszcza za rządów Knuta Wielkiego i jego bezpośrednich następców, mogły być jednym z czynników odpowiedzialnych za upowszechnienie się na Półwyspie Jutlandzkim tego kultu¹⁵⁵; zapewne w czasie panowania tego władcy powstaje kościół św. Klemensa w Lund¹⁵⁶, a także, ok. 1030 r., w Roskilde¹⁵⁷. Zwraca się zresztą uwagę, że kult świętego papieża i noszące jego wezwanie kościoły były w Danii związane z ośrodkami władzy królewskiej¹⁵⁸.

Także w Norwegii, gdzie kult pojawił się wcześniej, był on od początku silnie powiązany z dynastią. Zasadne więc wydaje się przypuszczenie, że to właśnie od władców Norwegii, swych głównych konkurentów, których pokonał w 1030 r., przejął go mógł Knut¹⁵⁹; zwraca uwagę zbieżność daty podporządkowania Norwegii Duńczykom z powstaniem świątyni w Roskilde¹⁶⁰. Co się zaś tyczy samej Norwegii, to wiele wskazuje na

¹⁵⁰ Por. E.B. Уханова, *Культ св. Климента...*, s. 536–546; D. Hofmann, *Die Legende...*, s. 174.

¹⁵¹ O późniejszym kulcie św. Klemensa na Rusi i związanej z nim hagiografii zob. D. Hofmann, *Die Legende...*, s. 175–186.

¹⁵² B.E. Crawford, *The Cult of Clement in Denmark*, „Historie (Jysk Selskab for Historie)” 2006, z. 2, s. 238; por. D. Hofmann, *Die Legende...*, s. 187–191.

¹⁵³ B.E. Crawford, *The Cult of Clement...*, s. 238.

¹⁵⁴ Taż, *The Churches...*, s. 101–102.

¹⁵⁵ Taż, *The Cult of Clement...*, s. 241, 275.

¹⁵⁶ Tamże, s. 242–245; por. E. Cinthio, *The Churches of St Clemens in Scandinavia*, „Archaeologica Lundensia” 3, 1968, s. 104–105.

¹⁵⁷ B.E. Crawford, *The Cult of Clement...*, s. 242, 246–250; por. E. Cinthio, *The Churches...*, s. 108.

¹⁵⁸ E. Cinthio, *The Churches...*, s. 109–113; B.E. Crawford, *The Cult of Clement...*, s. 271–275.

¹⁵⁹ B.E. Crawford, *The Cult of Clement...*, s. 274–275.

¹⁶⁰ Tamże, s. 275.

to, że najstarsze kościoły w tym kraju nosiły właśnie wezwanie św. Klemensa, a powstały one w ważnych ośrodkach królewskich, tj. Oslo i Nidaros (obecne Trondheim)¹⁶¹. W tym pierwszym miejscu najstarsze pochówki na znajdującym się obok kościoła cmentarzu datuje się na pierwszą połowę XI w.¹⁶²; można wnosić, że i sama świątynia powstała około 1000 r.¹⁶³ Barbara E. Crawford proponuje, aby fundację kościoła wiązać z rządami Olafa Tryggvassona (995–1000)¹⁶⁴, choć możliwa jest także nieco późniejsza datacja, np. na okres panowania Olafa Haraldssona Świętego (1015–1028)¹⁶⁵. Z tymi dwoma władcami wiążą też źródła fundację kościoła św. Klemensa w Nidaros. W *Sadze o św. Olafie* Snorri Sturluson podaje mianowicie, że kościół wznosił zimą 1015–1016 właśnie Olaf Haraldsson, a także, że zaraz po bitwie, w której poległ, jego ciało spoczęło w tym właśnie kościele¹⁶⁶. Z drugiej strony jedna z późnych sag o Olafie Tryggvassonie (*Olafi saga Tryggvasonar en mesta*) mówi, że to ten władca polecił wznieść kościół¹⁶⁷; inne źródła wiążą Olafa Tryggvassona z założeniem samego Nidaros i ufundowaniem tam jakiegoś kościoła¹⁶⁸. Jak widać, trudno rozstrzygnąć, którego z władców uważać można za założyciela świątyni, choć należy też wziąć pod uwagę możliwość (pozostającą wszelako jedynie domysłem), że kościół św. Klemensa w obecnym Trondheim ufundował pierwotnie Olaf Tryggvasson, następnie zaś świątynia została refundowana przez Olafa Haraldssona.

Tu dochodzimy do sprawy z naszego punktu widzenia zasadniczej, a mianowicie kwestii pochodzenia kultu św. Klemensa w Norwegii. Być może wiązać go należy z relacjami z Anglią, gdzie przebywał zarówno Olaf Tryggvasson, jak i – na dworze Aethelreda II – Olaf Haraldsson¹⁶⁹. To oczywiście możliwe, bo w Anglii, jak już wspomniałem, kult ten był obecny, choć

¹⁶¹ B.E. Crawford, *The Churches...*, s. 104.

¹⁶² S.W. Nordeide, S. Gulliksen, *First Generation Christians, Second Generation Radiocarbon Dates. The Cemetery at St. Clement's in Oslo*, „Norwegian Archaeological Review” 40, 2007, nr 1, s. 18–23; por. I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 135.

¹⁶³ B.E. Crawford, *The Churches...*, s. 106–110.

¹⁶⁴ Tamże, s. 110.

¹⁶⁵ S.W. Nordeide, S. Gulliksen, *First Generation Christians...*, s. 18, 22–23.

¹⁶⁶ Snorri Sturluson, *Saint Ólaf Saga*, w: tenże, *Heimskringla. History of the Kings of Norway*, tłum. L.M. Hollander, Austin 1964, s. 287, 528; por. B.E. Crawford, *The Churches...*, s. 110–111.

¹⁶⁷ *The Saga of King Olaf Tryggvason who reigned over Norway A.D. 995 to A.D. 1000*, tłum. J. Sephton, London 1895, cap. 163, s. 233; por. B.E. Crawford, *The Churches...*, s. 111.

¹⁶⁸ B.E. Crawford, *The Churches...*, s. 111.

¹⁶⁹ Snorri Sturluson, *Heimskringla*, t. 1: *The Beginnings to Ólafr Tryggvason*, tłum. A. Finlay, A. Faulkes, London 2011, s. 164–167; tenże, *Saint Ólaf Saga...*, s. 251–252, 256; por. B.E. Crawford, *The Churches...*, s. 111–112.

trzeba zaznaczyć, że kościoły św. Klemensa odnotowywane są tam źródłowo stosunkowo późno – najwcześniejsze w latach czterdziestych XI w.¹⁷⁰ Olaf Haraldsson mógł też zetknąć się z kultem św. Klemensa i jego politycznymi implikacjami w Normandii, którą wedle Snorriego Sturlusona odwiedził niedługo przed fundacją w Nidaros¹⁷¹. W Rouen, nieopodal pałacu księżęcego, istniała bowiem kaplica pod wezwaniem świętego, poświęcona w 1025 r., a funkcjonująca zapewne już w 1006 r.¹⁷²

Możliwe jest wszelako i inne rozwiązanie, szalenie interesujące z naszego punktu widzenia. Nie trzeba nikogo specjalnie przekonywać, że dynastyczne kontakty między Rusią a Skandynawią były wyjątkowo mocne; źródła dotyczące tak Olafa Tryggvassona, jak i Olafa Haraldssona dość zgodnie informują, że obaj odwiedzili Ruś¹⁷³, gdzie – jak wspominałem – św. Klemens i znajdujące się w Kijowie jego relikwie otoczone były najwyższą czcią. Trzeba jednak zauważyć, że problematyczne w obu wypadkach są momenty pobytu na Rusi. Jeśli chodzi o Olafa Tryggvassona, to spędził on tam dłuższy czas w okresie swej młodości, będąc – jak pisze Snorri Sturluson – „niezwykle szanowany przez króla Waldemara i kochany przez królową”¹⁷⁴; pobyt ten jest niełatwy do historycznego odtworzenia, wiele jednak wskazuje, że Olaf opuścił Ruś jeszcze przed chrztem Włodzimierza, a więc – siłą rzeczy – i przed sprowadzeniem do Kijowa relikwii św. Klemensa¹⁷⁵. Z kolei Olaf

¹⁷⁰ B.E. Crawford, *The Churches...*, s. 103–104, 112–113; por. E. Cinthio, *The Churches...*, s. 109.

¹⁷¹ Snorri Sturluson, *Saint Ólaf Saga...*, s. 259; por. B.E. Crawford, *The Churches...*, s. 112–113.

¹⁷² B.E. Crawford, *The Churches...*, s. 104, 112–113.

¹⁷³ Informacje te znajdujemy przede wszystkim u Snorriego Sturlusona: *Saint Ólaf Saga...*, s. 474–475 oraz *Heimskringla...*, t. 1, s. 140–141, 155; zob. literaturę wskazaną niżej, w przyp. 175; J.H. Lind, *The Importance...*, s. 30. Więcej na temat pobytów obu Olafów na Rusi zob.: T.N. Jackson, *The Role of Óláfr Tryggvason in the Conversion of Russia*, w: *Three Studies on Vikings and Christianization*, red. M. Rindal, Oslo 1994, zwł. s. 7–9; też, *The Cult of St Olaf...*, s. 147–156; E.A. Melnikova, *The Cult of St. Olaf in Novgorod*, w: *Sagas and the Norwegian Experience. 10th International Saga Conference, Preprints*, Trondheim 1997, s. 453–460, *passim*; też E.A. Мельникова, *Культ святого Олафа в Новгороде и Константинополе*, „Византийский временник” 56(81), 1995, s. 92–97.

¹⁷⁴ Snorri Sturluson, *Heimskringla...*, t. 1, s. 155.

¹⁷⁵ Zob. D. Hofmann, *Die Legende...*, s. 186, który powołuje się na relację Snorriego. Podobnie powrót Olafa z Norwegii datują roczniki islandzkie; zob. T.N. Jackson, *The Role of Óláfr Tryggvason...*, s. 7–8. Problem ten zdają się lekceważyć badacze popierający tezę o ruskiej proveniencji kultu św. Klemensa, którzy mówią o wizycie Olafa Tryggvassona na Rusi na początku lat dziewięćdziesiątych X w.; tak: E. Cinthio, *The Churches...*, s. 112; B.E. Crawford, *The Churches...*, s. 111; por. też T.N. Jackson, *The Role of Óláfr Tryggvason...*, s. 7–17, *passim*, w tym uwagi o niewiarygodności przekazów o drugiej wizycie Olafa na Rusi; tamże, s. 10–11.

Haraldsson udał się na Ruś dopiero pod koniec życia, po 1026 r., a więc także po fundacji kościoła św. Klemensa w Nidaros¹⁷⁶.

Nawet jednak w obliczu tych wątpliwości kontakty między władcami Rusi i Norwegii pozostają faktem, wydaje się więc, że także i Ruś, obok Anglii czy Normandii, wskazywać by należało jako potencjalne miejsce pochodzenia kultu świętego Klemensa w Norwegii¹⁷⁷, zwłaszcza jeśli pamiętać, że to właśnie w Kijowie znajdowały się znaczniejsze jego relikwie. W obu krajach kult św. Klemensa był ściśle związany z ośrodkiem władzy książęcej, a – jak zauważa Ildar H. Garipzanov – jeśli Olaf Haraldsson faktycznie ufundował kościół św. Klemensa w Nidaros, w którym następnie spoczął, to w istocie jest to dokładne odbicie postępowania samego Włodzimierza¹⁷⁸.

Poruszamy się, rzecz jasna, w kręgu domysłów, a ruskie pochodzenie kultu św. Klemensa w Norwegii pozostać musi co najwyżej hipotezą, równoważną z innymi propozycjami kierunków, z których mógłby on nadejść. Tym samym jedyny znany nam przykład przenikania kultu świętych z Rusi na obszar chrześcijaństwa łacińskiego uznać należy za daleko niepewny.

Rozważyć należy wszelako i jeszcze jedną kwestię. Obserwując miejsca, w których popularność zyskał św. Klemens – obszar Wielkich Moraw, a potem Czech¹⁷⁹, Ruś, Skandynawię, wreszcie Anglię – zapytać można, czy nie mamy tu do czynienia ze świętym szczególnie popularnym na obszarach stosunkowo młodego chrześcijaństwa. Skłaniają do tego pewne konotacje tego kultu u Anglosasów, gdzie można się dopatrzeć kreowania go na postać misjonarza i patrona misji¹⁸⁰. Barbara E. Crawford łączy to ze znaczeniem, jakie miał kult dla chrystianizujących swój kraj norweskich, a może i duńskich królów-misjonarzy¹⁸¹. Można by więc postawić tezę, że mamy do czynienia ze swego rodzaju świętym obszarów peryferyjnych, którego kult rozwijał się z dala od kulturowych centrów.

¹⁷⁶ Por. E. Cinthio, *The Churches...*, s. 113; D. Hofmann, *Die Legende...*, s. 173.

¹⁷⁷ Por. E. Cinthio, *The Churches...*, s. 112–113; B.E. Crawford, *The Churches...*, s. 103, 111; I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 134–136; ale też D. Hofmann, *Die Legende...*, s. 173, 186, który wątpi w ruskie pochodzenie kultu.

¹⁷⁸ I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 136.

¹⁷⁹ H. Soukupová, *K interpretaci kostelů sv. Klimenta a sv. Vavřince*, w: *Královský Vyšehrad III. Sborník příspěvků ze semináře Vyšehrad a Přemyslovci*, red. B. Nechvátal, J. Huber, J. Kotous, Praha 2007, zwł. s. 144–147 wraz z przyp. 13, gdzie starsza literatura oraz literatura wskazana wyżej, w przyp. 129. Por. też w szerszym kontekście: Z. Boháč, *Patrocinia kostelů při nejstarších klášterach a kapitulách v českých zemích*, „Historická Geografie. Sborník historickogeografických studií” 5, 1970, s. 67; tenże, *Patrocinia jako jeden z pramenů k dějinám osídlení*, „Československý časopis historický” 21, 1973, s. 375, 377, 380; a w świetle czeskiej numizmatyki: P. Radoměrský, *Koruna králů moravských*, Praha 1958, 217–221.

¹⁸⁰ B.E. Crawford, *The Churches...*, s. 114; też, *The Cult of Clement...*, s. 241.

¹⁸¹ Taž, *The Churches...*, s. 112–115; też, *The Cult of Clement...*, s. 241–242, 275.

Teza ta, jakkolwiek kusząca, wydaje się jednak trudna do obronienia. O ile tak było faktycznie w wypadku Kościoła na Wschodzie, gdzie Klemens otoczony był głęboką czcią na Rusi, natomiast nie należał do najważniejszych świętych w samym Bizancjum, to już na Zachodzie rzecz jest bardziej złożona. Choć faktem jest, że w Rzymie punktem zwrotnym dla tego kultu było pojawienie się – dostarczonych z peryferii – relikwii, to przecież, choć słabo rozpowszechniony, nie był on też zupełnie nieznan wcześniej ani w samym Rzymie, ani w ogóle w kręgu łacińskim¹⁸². Natomiast już po tym fakcie popularność świętego rośnie, zaczyna też oddziaływać z Rzymu na inne obszary¹⁸³ (być może zresztą fakt odwiedzenia przez Knuta Wielkiego Wiecznego Miasta nie był bez wpływu na początki kultu w Danii¹⁸⁴). Nie tylko Rzym, ale i inne miejsca, gdzie się on pojawia, nie zawsze pasują do kategorii „peryferii”. Można mieć wątpliwości, czy na początku XI w. za taki obszar uchodzić może Normandia, z pewnością zaś określenie to nie pasuje do obszaru Środkowej Nadrenii, gdzie kult ten jest w średniowieczu silny i ma długą tradycję. Dość powiedzieć, że wśród licznych, średniowiecznych kościołów poświęconych św. Klemensowi na tym obszarze kilkanaście pochodzi sprzed 1200 r.¹⁸⁵, a niektóre – jak koloński kościół św. Kuniberta, którego pierwotnym patronem był właśnie św. Klemens – pochodzą z okresu bardzo wczesnego¹⁸⁶. Jak widać, choć dzięki historii odnalezienia relikwii świętego papieża przez Cyryla i Metodego związek jego kultu z obszarami świeżo schryścianizowanymi daje się łatwo wykażać, to mówienie o nim jako o świętym specyficznie peryferyjnym byłoby raczej sporą przesadą.

Zachodnie wspomnienia w ruskich kalendarzach

Nasze dotychczasowe rozważania dotyczyły kilku świętych, których kult przekraczał granicę między wschodnim a zachodnim chrześcijaństwem, stając się poniekąd polem wzajemnych kontaktów o charakterze religijnym. We wszystkich omówionych tu przypadkach jego obecność po obu stronach konfesyjnej granicy była wyraźna i poświadczona dewocyjnymi praktykami wiernych, takimi jak wybór świętych na patronów kościołów i klasztorów,

¹⁸² E.B. Уханова, *Культ св. Климента...*, s. 512–513, 518–519.

¹⁸³ Por. I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 131.

¹⁸⁴ E. Cinthio, *The Churches...*, s. 113; B.E. Crawford, *The Cult of Clement...*, s. 272–275.

¹⁸⁵ Zob.: D. Hofmann, *Die Legende...*, s. 211 i 218–219, gdzie mapa i lista; M. Zender, *Heiligenverehrung im Hanseraum*, „Hansische Geschichtsblätter” 92, 1974, s. 5–6.

¹⁸⁶ B.E. Crawford, *The Churches...*, s. 101; por. F. Opll, *Cologne and Vienna in the Middle Ages. A Comparison*, „Acta Poloniae Historica” 92, 2005, s. 10.

przyjmowanie ich imienia (a więc i opieki) na chrzcie, upamiętnianie świętych w dziełach hagiograficznych i w ikonografii, wreszcie obchodzenie ich wspomnień. To ostatnie będzie przedmiotem naszego zainteresowania także w tej części tekstu.

Zacząć wypada wszelako od pewnego uściślenia. Interesować mnie tu będą obecni w ruskich menologionach¹⁸⁷ święci zachodni, pod którym to pojęciem będę rozumiał świętych związanych z Kościołem łacińskim, których wspomnienie nie było obchodzone w Kościele greckim¹⁸⁸. Jest bowiem sprawą oczywistą, że cały szereg pochodzących z okresu sprzed rozłamu świętych związanych z Zachodem, w tym świętych papieży, czczonych było także w Kościele wschodnim; dotyczy to szczególnie świętych biblijnych i pochodzących z pierwszych wieków chrześcijaństwa¹⁸⁹. Znacznie więcej miejsca poświęcę jednak zjawisku, które określam jako zachodnie wspomnienia świętych. Chodzi więc o sytuacje, w których wspomnienia owych czczonych po obu stronach wyznaniowej granicy świętych pojawiają się w ruskich kalendarzach pod datami, pod jakimi wspominano ich w tradycji zachodniej, a nie pod tymi przyjętymi na Wschodzie. Oba zjawiska – przenikanie na Ruś zachodnich świętych i zachodnich dat wspominania świętych uniwersalnych – traktować można jako znak kontaktów z chrześcijaństwem zachodnim, ale także pewnej na nie otwartości. Osobną kwestią, którą pozostawiam jednak na marginesie tych rozważań, jest pytanie o znaczenie tego faktu dla relacji Kościoła ruskiego z greckim – można zapewne widzieć w nim kolejne świadectwo kształtowania się pewnej niezależności i samodzielności kijowskiej Cerkwi.

Jak już zaznaczyłem przy okazji omawiania najbardziej bodaj wyrazistego zjawiska tego rodzaju – przyjęcia w Kijowie święta translacji relikwii św. Mikołaja, niektóre ze świąt Kościoła łacińskiego, choć nieznanne Bizancjum, zyskują tak na Rusi, jak i wśród Słowian Południowych akceptację, a nawet wysoką rangę, dużą popularność i swego rodzaju samodzielność. Innymi słowy – stają się one poniekąd niezależnymi świętami ruskiego

¹⁸⁷ Por. wyżej, przyp. 46, uwagi na temat stosowanego w tym tekście znaczenia tego pojęcia, używanego tu wymiennie z „kalendarzem”.

¹⁸⁸ О.В. Лосева, *Праздники...*, s. 17; też, *Русские месяцесловы...*, s. 63.

¹⁸⁹ Ta z pozoru banalna uwaga jest jednak konieczna, jako że niektóre z podejmujących temat opracowań traktują jako „łacińskie” czy też „zachodnie” wspomnienia wszystkich świętych związanych geograficznie z zachodnią częścią chrześcijaństwa, także z okresu sprzed podziału. Dotyczy to zwłaszcza prac starszych, ale nie tylko, czego przykładem (użyteczny skądinąd) artykuł: M. Schnitter, H. Miklas, *Kyrillomethodianischen Miszellen Westliche Einträge in den ältesten kirchenslavischen Kalendarien*, w: *Festschrift für Klaus Trost zum 65. Geburtstag*, red. E. Hansack, W. Koschmal, N. Nuebler, R. Večerka, München 1999 (Die Welt der Slaven. Sammelbände/Sborniki, 5), s. 259–288; por. О.В. Лосева, *Праздники...*, s. 17; też, *Русские месяцесловы...*, s. 63.

Kościół, których zachodnie pochodzenie i konotacje wydają się z czasem całkowicie zatracone. Takim przykładem jest do pewnego stopnia zachodnie wspomnienie św. Wita i jego wychowawcy, św. Modesta, obchodzone 15 czerwca i obecne w kilku ruskich menologionach¹⁹⁰, powszechne natomiast w kalendarzach południowosłowiańskich¹⁹¹. Mówiąc o popularności tego świętego na Słowiańszczyźnie, wspomnieć trzeba jeszcze istnienie słowiańskiego przekładu żywota św. Wita i liturgii na jego wspomnienie, które znamy z XII-wiecznych zapisów¹⁹², a także miejsce, jakie zajął on w kulturze religijnej Serbów, Chorwatów i Czechów, gdzie jego wspomnienie stało się ważnym dniem kalendarza agrarnego, zapewne nie bez związku z dawnymi wierzeniami pogańskimi¹⁹³. Wszystko to każe ostrożnie podchodzić do związków kultu św. Wita na Rusi z Zachodem; jak zauważa Olga W. Łosiewa, choć u jego początków mogły być relacje z zachodnią Europą (Czechy, dynastia ottońska), dla jego rozwoju istotne być musiały, zwłaszcza w okresie późniejszym, także związki prawosławia ruskiego z południowosłowiańskim¹⁹⁴.

Są one kwestią szalenie istotną także dla obecności zachodnich wspomnień w ruskich menologionach, jako że te same wspomnienia znaleźć można w kalendarzach południowosłowiańskich, co pozwala dopatrywać się w nich wspólnego źródła. Przez długi czas badacze uważali, zgodnie z koncepcją zaproponowaną jeszcze w XIX w., że to właśnie na południowej Słowiańszczyźnie przyjęły się święta łacińskie¹⁹⁵. Jak zwraca jednak uwagę Olga W. Łosiewa, na której badaniach się tu opieram, teza ta ma liczne wady, bułgarskie pochodzenie łacińskich wezwań pod znakiem zapytania stawia zaś przede wszystkim analiza rękopisów. Trzeba bowiem zauważyć nieobecność świętych zachodnich w południowosłowiańskich menologionach nie tylko X, ale też XI w., kiedy to – jak zobaczymy za chwilę – występują już oni w kalendarzach ruskich. Wypada też zwrócić uwagę, że w bułgarskich menologionach, w których od końca XII w. tego rodzaju wspomnienia się pojawiają, występują one wespół ze świętami typowo ruskimi, takimi jak wspomnienie św. św. Borysa i Gleba (24 lipca) oraz ich translacji (2 maja), wspomnienie poświęcenie cerkwi św. Jerzego w Kijowie (26 listopada) oraz kijowskiej Sofii (4 listopada), wreszcie zado-

¹⁹⁰ O.B. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 362 (15 czerwca).

¹⁹¹ Tamże, s. 73–74; też, *Праздники...*, s. 30.

¹⁹² Tamże, *Русские месяцесловы...*, s. 64; też, *Праздники...*, s. 19.

¹⁹³ Tamże, *Русские месяцесловы...*, s. 64; też, *Праздники...*, s. 19.

¹⁹⁴ Tamże, *Русские месяцесловы...*, s. 64–65; też, *Праздники...*, s. 19.

¹⁹⁵ Poglądy te referuje też, *Русские месяцесловы...*, s. 70; też, *Праздники...*, s. 26. Podobnie o roli Słowiańszczyzny Południowej w absorpcji zachodnich wspomnień ostatnio np. M. Schnitter, H. Miklas, *Kyrrillomethodianischen Miszellen...*, s. 283–284.

mowione od pewnego momentu na Rusi święto przeniesienia relikwii św. Mikołaja¹⁹⁶. Dodajmy, że te kalendarze południowosłowiańskie, w których ruskich świąt nie ma, to jednocześnie te same, w których stosunkowo najmniej jest i wspomnień łacińskich¹⁹⁷.

Wszystko to zdaje się sugerować, że kierunek przepływu był przeciwny, a więc wspomnienia zachodniego pochodzenia dostały się do menologionów południowosłowiańskich za pośrednictwem ruskich, a nie na odwrót, co mogło mieć miejsce w okresie ożywionych kontaktów drugiej połowy XII i pierwszej połowy XIII w.¹⁹⁸ Jest to z naszego punktu widzenia informacja o znaczeniu pierwszorzędym, świadczy bowiem, że to właśnie XI-wieczna Ruś cechowała się szczególną otwartością na związane z kultem świętych elementy zachodniej religijności. Znajduje to potwierdzenie w najstarszych ruskich menologionach, które najwyraźniej korzystały ze źródeł łacińskich.

Menologion *Ewangeliarza Ostromira*

Najstarszy znany nam ruski kalendarz, zawarty w *Ewangeliarzu Ostromira* z lat 1056–1057, zawiera kilka takich świadectw. Po pierwsze więc menologion ten jest jednym z kilku ruskich kalendarzy zawierających pod datą 15 czerwca wspomnienie św. św. Wita i Modesta¹⁹⁹. Znajdziemy tu także, zgodnie z kalendarzem łacińskim: pod 31 grudnia wspomnienie papieża Sylwestra, a pod 26 stycznia – Polikarpa, biskupa Smyrny²⁰⁰. O ile jednak św. Sylwestra brak w omawianym kalendarzu pod datą 2 stycznia, kiedy to jego święto przypadało na Wschodzie²⁰¹, o tyle św. Polikarp pojawia się w menologionie *Ewangeliarza Ostromira* także pod datą „wschodnią” – 23 lutego²⁰².

¹⁹⁶ O.B. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 70–71; też, *Праздники...*, s. 26–27. O świątach ruskich por. też, *Русские месяцесловы...*, s. 87–119.

¹⁹⁷ Taż, *Русские месяцесловы...*, s. 71 oraz spis wspomnień na s. 72–75; też, *Праздники...*, s. 27 oraz spis wspomnień na s. 29–32.

¹⁹⁸ Taż, *Русские месяцесловы...*, s. 71; też, *Праздники...*, s. 27. Trzeba jednak zauważyć, że pierwsze świadectwo przyjmowania do południowosłowiańskich kalendarzy ruskich świąt pochodzi jeszcze z XI w.; tamże.

¹⁹⁹ *Остромирово Евангелие*, fol. 277r (15 czerwca).

²⁰⁰ Tamże, odpowiednio fol. 256r (31 grudnia) i 263v (26 stycznia); por. O.B. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 64; też, *Праздники...*, s. 18–19; por. też К.И. Невоструев, *Исследование о Евангелии, писанном для Новгородского Мстислава Владимировича в начале XII века, в сличении с Остромировым списком, Галицким и двумя другими XII и одним XIII века*, w: *Мстиславово Евангелие XII века. Исследования*, Москва 1997, s. 549.

²⁰¹ Por. O.B. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 238 (2 stycznia).

²⁰² *Остромирово Евангелие*, fol. 266r (23 lutego); por. O.B. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 276 (23 lutego). O tym drugim wspomnieniu św. Polikarpa w menologionie *Ewangeliarza Ostromira* zob. też niżej, s. 414, 421. Pomijam tu pojawiające się pod datą 10 stycznia,

W wypadku tego ewangeliarza obecność zachodnich wspomnień wiązano z kilkoma innymi faktami. Po pierwsze historycy sztuki zwracali uwagę, że choć stylistyka kodeksu jest zasadniczo bizantyńska, inicjały z przedstawieniami ludzi i potworów miałyby być unikatowe w sztuce ruskiej, nosząc raczej podobieństwo do tych znanych z kodeksów ottońskich; szczególnie charakterystyczne miały być także przedstawienia ewangelistów i ich symboli²⁰³. Jeśli dodać do tego, że spora grupa badaczy uznawała, iż miejscem powstania kodeksu był Kijów²⁰⁴, nie może dziwić opinia Wiktora N. Łazariewa, który stwierdza, że możliwe jest, iż „artysta, który pracował nad dekoracją *Ewangeliarza Ostromira*, widział wzory zachodniego malarstwa kodeksowego, jakie przywiozła do Kijowa żona Izjasława, Polka Gertruda”²⁰⁵.

Nie ulega wątpliwości, że fundator ewangeliarza był osobą bliską Izjasławowi. Znamy go dzięki nocie, jaką w samym kodeksie odnotował skryba, diakon Grzegorz, który mówi, że był nim Ostromir²⁰⁶, znany nam jako posadnik i wojewoda nowogrodzki²⁰⁷. W nocie tej fundator zostaje określony jako „blizok” (*близок*) księcia Izjasława; określenie to wskazuje na związki rodzinne z Rurykowiczem²⁰⁸. Jak widać, dla Ostromira jego relacja z aktualnie panującym

dość tajemnicze wspomnienie „ojca naszego Jana” (*Остромирово Евангенлие*, fol. 262v), wątpliwe jest bowiem łacińskie pochodzenie noty, jako że XIX-wieczny badacz K.I. Niewostrujew zidentyfikował ją z pochodzącym ze starszych greckich kalendarzy wspomnieniem św. Jana Chryzostoma; tenże, *Исследование о Евангелии...*, s. 366–367, 426 oraz przyp. 268; por. O.B. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 64; też, *Праздники...*, s. 18–19. O innych wspomnieniach z kalendarza w *Ewangeliarzu Ostromira*, których źródła upatrywała literatura przedmiotu w chrześcijaństwie zachodnim, a które jednak, jak pokazuje Olga W. Łosiewa, mieszczą się w tradycji wschodniej, zob. też, *Русские месяцесловы...*, s. 64–65; też, *Праздники...*, s. 19–20.

²⁰³ В.Н. Лазарев, *Византийское и древнерусское искусство...*, s. 268; O.C. Попова, *Остромирово евангелие. Миниатюры и орнаменты*, <http://www.nlr.ru/exib/Gospel/ostrpopova.html> (8 XII 2013).

²⁰⁴ Por. autorzy przytaczani w: M. Garzanti, *Die altslavische Version der Evangelien. Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung*, Böhlau 2001, s. 324–325 oraz A. Poppe, *Theophana von Novgorod*, „Byzantinoslavica” 58, 1997, s. 134, przyp. 10.

²⁰⁵ В.Н. Лазарев, *Византийское и древнерусское...*, s. 268.

²⁰⁶ *Остромирово Евангенлие*, fol. 294r–294v.

²⁰⁷ А.А. Гиппиус, *Скандинавский след в истории новгородского боярства (в развитие гипотезы А.А. Молчанова о происхождении посадничьего рода Гюрятиничей Роговичей)*, w: *The Slaviciation of the Russian North. Mechanisms and Chronology*, red. J. Nuorluoto, Helsinki 2006 (*Slavica Helsingiensia*, 27), s. 94; A. Poppe, *Theophana von Novgorod...*, s. 136–137.

²⁰⁸ A. Poppe, *Theophana von Novgorod...*, s. 137 wraz z przyp. 23. Dawniejsza literatura (którą zbierają: А.А. Гиппиус, *Скандинавский след...*, s. 94; A. Poppe, *Theophana von Novgorod...*, s. 140, przyp. 24) uważała, że owo „blizoczestwo” (*близочество*) było relacją pokrewieństwa, A. Poppe (*Theophana von Novgorod...*, zwł. s. 137–154) wykazał jednak, że w tym wypadku zachodził raczej stosunek powinowactwa. Pogląd ten przyjął А.А. Гиппиус.

księciem była kluczowa, skoro postanowił podkreślić ją w kodeksie. Faktycznie też, zważywszy na pełnioną przez niego funkcję posadnika nowogrodzkiego, do której został on powołany przez tego księcia, należeć musiał do jego bliskich współpracowników.

Nic też dziwnego, że nierzadko przyjmowano, iż *Ewangeliarz Ostromira* powstał „w otoczeniu księcia Izjasława Jarosławowicza i jego polskiej żony”²⁰⁹, których dwór chętnie widzi się jako miejsce spotkania kultur Wschodu i Zachodu²¹⁰. Szukając zaś konkretnego wzoru dla *Ewangeliarza Ostromira*, a także źródła pochodzenia łacińskich wspomnień w zawartym w nim kalendarzu, Olga W. Łosiewa wskazuje kodeks zawierający *Psalterz Egberta*, przywieziony przez księżną Gertrudę i będący w jej posiadaniu. „Kalendarz tego rękopisu, skomponowany w połowie XI w., zawiera wspomnienia papieża Sylwestra (31 grudnia), Polikarpa Smyrskiego (26 stycznia), Wita i Modesta (15 czerwca), wyszczególnione także w *Ewangeliarzu Ostromira*”²¹¹ – pisze badaczka.

Propozycja ta, zwłaszcza dla polskiego badacza, jest oczywiście szalenie kusząca. Trzeba jednak zwrócić uwagę i na jej mankamenty. Po pierwsze bowiem zauważmy, że sama kwestia produkcji *Ewangeliarza Ostromira* w Kijowie, a więc i w otoczeniu dworu Izjasława, budzi spore wątpliwości, a jako alternatywną propozycję podaje się też Nowogród²¹²; obecnie wielu badaczy woli wskazywać oba miasta jako możliwe miejsca powstania kodeksu²¹³. Jak bowiem zauważył Andrzej Poppe, przekonanie, że kodeks nie mógł powstać w Nowogrodzie, opiera się wyłącznie na założeniu, że tak prowincjonalny ośrodek nie był w stanie wyprodukować dzieła tej klasy²¹⁴. Jest to jednak stwierdzenie dość arbitralne, zwłaszcza jeśli pamiętać, że także Nowogród był stolicą biskupią, musiał więc posiadać swoje skryptorium²¹⁵. Dodajmy, że w kolofonie diakona Grzegorza badacze dopatrują się podobieństwa do posłowania, jakie znalazło się w powstałym w 1047 r.

²⁰⁹ I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 143, przy czym autor przyjmuje, że stało się tak tylko, jeśli miejscem jego produkcji faktycznie był Kijów, dzieląc wszelako wątpliwości (zob. niżej), czy tak było w istocie.

²¹⁰ Por. O.B. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 65; też, *Праздники ...*, s. 20.

²¹¹ *Таж, Праздники...*

²¹² Za miejsce produkcji uznał Nowogród bodaj jako pierwszy E.I. Мельников, *К проблеме происхождения Остромирова Евангелия*, „Slavia. Časopis pro slovanskou filologii” 37, 1968, z. 4, s. 537–547, *passim*. Dyskusję streszcza: M. Garzaniti, *Die altslavische Version der Evangelien...*

²¹³ Tak: O.C. Попова, *Остромирово евангелие...*; I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 133, 143.

²¹⁴ A. Poppe, *Theophana von Novgorod...*, s. 133–134.

²¹⁵ Tamże, s. 134.

w Nowogrodzie komentarzu do proroków, na którym skryba *Ewangeliarza Ostromira* miał się być wzorowac²¹⁶; jeśli faktycznie tak by było, uznać to należy za ważny argument na rzecz nowogrodzkiej proveniencji interesującego nas kodeksu²¹⁷. Nie powinno to zaskakiwać, zważywszy na związki, jakie z tym miastem miał sam fundator księgi. Odnośnie zaś do wzorów artystycznych kodeksu, których szukano na Zachodzie, a nawet wprost w *Psalterzu Egberta*, przekonujące są argumenty Andrzeja Poppego, który wskazywał, że nie mniej prawdopodobne są inspiracje greckie, pokazując, że np. przedstawienia symboli ewangelistów, choć rzadkie, pojawiają się także w sztuce Bizancjum²¹⁸.

Wątpliwości dotyczyć muszą jednak także samego menologionu z *Ewangeliarza Ostromira*. Gdyby jego wzorem faktycznie był kalendarz z *Modlitewnika Gertrudy*, to trzeba by zapytać, czemu pominięto tu inne wspomnienia, przede wszystkim św. Wacława, znanego i czczonego na Rusi (o czym więcej za chwilę), którego w kalendarzu z kodeksu polskiej księżnej szczególnie wyróżniono, odnotowując tak dzień jego translacji, jak i *dies natalis*, a to drugie wspomnienie zapisując złotem²¹⁹. Jest jednak i problem zasadniczy, dotyczący obu kalendarzy, do którego Łosiewa w ogóle się nie odnosi²²⁰. Otóż uważa się, że Gertruda przywiozła na Ruś jedynie *Psalterz Egberta*, a folie zawierające kalendarz i prognostyk pogodowy, jak również modlitwy księżnej wraz z miniaturami zostały do niego dołożone później; zdaniem Brygidy Kürbis dwa bifolia, zawierające pisany tą samą ręką kalendarz i prognostyk, znalazły się tu najpierw, następnie zaś dołożono karty wypełnione modlitwami i miniaturami²²¹. O ile te ostatnie można datować najpewniej *post* 1078 r., kiedy to zmarł książę Izjasław, którego brak na ilustracjach²²², o tyle kalendarz, powstały najpewniej w Krakowie, wiąże się zwykle z pobytami

²¹⁶ Z propozycją tą wystąpił E.И. Мельников, *К проблеме...*, s. 546; pogląd ten przyjął także A. Poppe, *Theophana von Novgorod...*, s. 134; por. też M. Garzaniti, *Die altslavische Version der Evangelien...*

²¹⁷ A. Poppe, *Theophana von Novgorod...*, s. 134.

²¹⁸ Tamże, s. 135–136, 155–158.

²¹⁹ *Kalendarz i noty komemoracyjne*, w: *Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta z Kalendarzem*, wyd. M.H. Malewicz, B. Kürbis, oprac. B. Kürbis, Kraków 2002 (Monumenta Sacra Polonorum, 2), s. 100 (4 marca), s. 110 (28 września); por. *Opracowanie*, w: tamże, s. 19.

²²⁰ Wynika to z faktu, że zestawienie kalendarza w *Modlitewniku Gertrudy* datuje ona niezbyt precyzyjnie na połowę XI w.; O.B. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 65; też, *Праздники...*, s. 20. Na temat czasu jego powstania zob. niżej.

²²¹ *Modlitwy Księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta w Cividale*, tłum. i oprac. B. Kürbis, Kraków 1998, s. 70, przyp. 57; por. *Opracowanie*, w: *Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta z Kalendarzem...*, s. 57.

²²² *Opracowanie*, w: *Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta z Kalendarzem...*, s. 51–55.

książęcej pary w Polsce, podczas dwukrotnego wygnania z Kijowa, w latach 1068–1069 oraz 1075–1077²²³. Na późniejszą datę wskazywałoby umieszczenie w kalendarzu noty *Obiit Zul*²²⁴, odnoszącej się do zmarłego w 1071 r. biskupa krakowskiego Suły, choć trzeba zaznaczyć, że nie musiała być ona zapisana równocześnie z całością²²⁵. Tak czy inaczej wszystko wskazuje na to, że w momencie spisywania *Ewangeliarza Ostromira*, a więc – przypomnijmy – w latach 1056–1057, kodeks będący w posiadaniu Gertrudy nie zawierał jeszcze kalendarza, ten ostatni nie mógł więc stanowić wzoru dla swego ruskiego odpowiednika.

Z naszego punktu widzenia, stawiającego w centrum pytanie o religijne relacje między Rusią a łacińskim chrześcijaństwem, stwierdzenie to także ma znaczenie. Jeśli bowiem przyjąć, że zachodnie wpływy w całości powiązać można z osobą wielkooksiężęcej małżonki-„lachowicy” czy też z dworem Izjasława, a łacińskich wzorów dla ruskich menologionów upatrywać w jednym tylko kodeksie, trzeba by uznać, że były one w istocie dość ograniczone. Tymczasem wszystko wskazuje na to, że do kalendarza w *Ewangeliarzu Ostromira* zachodnie wspomnienia dostały się zupełnie niezależnie od *Modlitewnika Gertrudy*, a jeśli przyjąć, że faktycznie powstał on w Nowogrodzie, z dala od wielkooksiężęcego dworu – to także niezależnie od samej Gertrudy i jej małżonka. Oznaczałoby to, że w połowie XI w. na Rusi łacińskie kalendarze były dostępne szerzej niż mogłoby się zdawać, a może po prostu święta łacińskie były wyraźniej obecne w starszych, niezachowanych już ruskich menologionach. W każdym razie jakiś wzór, inny niż kalendarz z *Modlitewnika Gertrudy*, ale zawierający zgodne z kalendarzem łacińskim wspomnienia niektórych przynajmniej świętych, musiał mieć przed sobą diakon Grzegorz, gdy tworzył menologion w *Ewangeliarzu Ostromira*.

Menologion *Ewangeliarza Archangielskiego*

Co ciekawe, zestaw zachodnich wspomnień, jakie możemy znaleźć w kolejnym menologionie, jaki znalazł się w pochodzącym z 1092 r. *Ewangeliarzu Archangielskim*, jest zasadniczo inny (wyjątkiem jest tylko czerwcowe wspomnienie św. św. Wita i Modesta). Nim jednak omówimy je szczegółowo,

²²³ Z. Kozłowska-Budkowa, recenzja z wydania: *Manuscriptum Gertrudae filiae Mescanis II regis Poloniae cura Valeriani Meysztorowicz editum*, Romae 1955, „Studia Źródłoznawcze” 3, 1958, s. 271–273; *Opracowanie*, w: *Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta z Kalendarzem...*, s. 31.

²²⁴ *Kalendarz i noty komemoracyjne...*, s. 108 (22 sierpnia).

²²⁵ Wciśnięta 22 sierpnia nota jest określana przez wydawców *Modlitewnika Gertrudy* jako jedynie „bliska ręce pisarza *Kalendarza*, może zresztą tego samego pióra”; *Opracowanie*, w: tamże, s. 29–31 (cyt. ze s. 29).

zauważmy, że jest to pierwszy menologion ruski, w którym pojawia się obchodzone 28 września wspomnienie św. Waclawa²²⁶, którego kult przy omawianiu obecności łańskich świętych na Rusi trudno pominąć.

Obchodzone 28 września, a więc w tym samym dniu co na Zachodzie, wspomnienie świętego znajdziemy – poza *Ewangeliarzem Archangielskim* – w jeszcze kilku średniowiecznych (choć późniejszych) kalendarzach ruskich ewangeliarzy i apostołów²²⁷. O funkcjonowaniu kultu świadczy też znany z ruskiego rękopisu z końca XI w. *Kanon o św. Waclawie*²²⁸. Ponadto, co chyba najistotniejsze, w kręgu słowiańskim dobrze znane były żywoty świętego. *Pierwsza starosłowiańska legenda* powstać musiała w Czechach – znamy ją w trzech redakcjach, dwóch ruskich, pisanych cyrylicą, i jednej południowosłowiańskiej, pisanej głagolicą. Choć wszystkie trzy redakcje zachowały się jedynie w postaci późnośredniowiecznych i nowożytnych zapisów, powstanie tekstu datuje się między połową X a połową XI w., przy czym gros badaczy przychyliła się ku daciej wczesnej, widząc w utworze najstarszy w ogóle żywot św. Waclawa. W X lub XI w. tekst przeniknął na ziemię ruskie, gdzie powstały wersje cyrylicy²²⁹, w tym tzw. redakcja minejna, zawierająca porównanie zabójcy Waclawa, księcia Bolesława, do Światopelka, odpowiedzialnego za śmierć jego braci, Borysa i Gleba²³⁰. *Druga starosłowiańska legenda* to w dużej mierze tekst oparty na łacińskim żywocie pióra Gumpolda, ale uzupełniony i przepracowany, także w oparciu o inne, znane nam teksty poświęcone świętemu. Napisana głagolicą w Czechach między końcem X a połową XI w., szybko doczekała się wersji cyrylicy i właśnie w niej, w dwóch późnych rękopisach, dotrwała do naszych czasów²³¹. Wreszcie w XII- lub XIII-wiecznym Prologu, czyli zbiorze zawierającym krótkie żywoty świętych, czytania i pouczenia na poszczególne święta znaleźć można nie tylko krótki żywot Waclawa pod datą 28 września, ale też – pod 4 marca – tekst poświęcony przeniesieniu jego relikwii, a pod 16 września – krótki żywot św. Ludmiły; wszystkie teksty znamy jedynie z Rusi²³².

²²⁶ О.В. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 66; też, *Праздники...*, s. 20–21.

²²⁷ Таž, *ОРусские месяцесловы...*, s. 165 (28 września).

²²⁸ J. Nastalska-Wiśnicka, *Rex martyr. Studium źródłoznawcze nad legendą hagiograficzną św. Waclawa (X–XIV w.)*, Lublin 2012, s. 38, 41.

²²⁹ Tamże, s. 25–34. Ponieważ autorka tej łatwo dostępnej polskiemu czytelnikowi pracy wyczerpująco i ze wskazaniem dalszej literatury przedmiotu streszcza zagadnienie słowiańskiej hagiografii św. Waclawa, czuję się zwolniony z przywoływania innych pozycji.

²³⁰ *Минейная редакция жития Вячеслава, в: Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности*, red. В.Д. Королюк, tłum., wstęp i komentarz А.И. Порог, Москва 1970, s. 62; por. J. Nastalska-Wiśnicka, *Rex martyr...*, s. 29.

²³¹ J. Nastalska-Wiśnicka, *Rex martyr...*, s. 34–38.

²³² Tamże, s. 38–40.

O znajomości i pewnej popularności postaci św. Waclawa na Rusi świadczy jeden z wczesnych utworów hagiograficznych poświęconych Borysowi i Glebowi, *Opowieść o męczeństwie i cudach Borysa i Gleba*, gdzie czytamy, że Borys wspominał przed śmiercią świętych męczenników Nikitę i Waclawa²³³. Wydaje się, że możemy wskazać też świadectwa znajomości związanej z Waclawem hagiografii w postaci pochodzących z niej motywów literackich²³⁴. I tak zarówno w *Opowieści*, jak i drugim z najstarszych utworów o męczeństwie Borysa i Gleba, *Legendzie* pióra Nestora, znajdujemy opis pośmiertnego cudu polegającego na niezwykłym uwolnieniu więźniów²³⁵. Uwalnianie więźniów tymczasem nie tylko należy do typowego repozytorium pośmiertnych cudów św. Waclawa, ale też – jak pokazał Norman W. Ingham – opis zawarty w tekstach poświęconych ruskim męczennikom wyraźnie nawiązuje do tego, który znamy z hagiografii czeskiego świętego. Co ciekawe, ów motyw w takiej wersji, z której korzystali autorzy utworów poświęconych Borysowi i Glebowi, pojawia się jedynie w łacińskich żywotach Waclawa: w krótszej wersji *Crescente fide Christiana*, żywocie pióra Krystiana oraz dłuższej wersji żywota *Oriente iam sole*. Wydaje się więc, że choć brak na to innych świadectw, ta grupa łacińskich żywotów także musiała na Rusi funkcjonować, zapewne w postaci zaginionego już przekładu²³⁶. Inny motyw, tym razem pochodzący z *Drugiej starostłowińskiej legendy*²³⁷, do której został przejęty z łacińskiego żywota pióra Gumpolda, znaleźć można z kolei w pochodzącym z lat siedemdziesiątych *Żywocie św. Teodozjusza* pióra Nestora, którego bohater, zanim jeszcze został mnichem, wypiekał chleb na potrzeby liturgii²³⁸, podobnie jak czynił to czeski książę.

Powyższe rozważania, wskazujące na wczesne pojawienie się kultu św. Waclawa, a także fakt funkcjonowania na Wschodzie słowiańskiej hagiografii świętego, każe postawić pytanie, czy kult czeskiego męczennika na Rusi w ogóle traktować można jako przykład kultu świętego zachodniego i łacińskiego. Wydaje się, że zasadniczo nie – był on zaakceptowany jako święty własny. Nie znaczy to jednak, że bez znaczenia były tu religijne

²³³ *Opowieść o męczeństwie i cudach Borysa i Gleba*, s. 33; por. J. Nastalska-Wiśnicka, *Rex martyr...*, s. 41.

²³⁴ Por. N.W. Ingham, *The Martyred Prince and the Question of Slavic Culture Continuity*, w: *Medieval Russian Culture*, red. H. Birnbaum, M.S. Flier, Berkeley 1984, s. 31–53, *passim*.

²³⁵ *Opowieść o męczeństwie i cudach Borysa i Gleba*, s. 60–63; *Legenda o Borysie i Glebie*, s. 20.

²³⁶ N.W. Ingham, *Czech Hagiography in Kiev. The Prisoner Miracles of Boris and Gleb*, „Die Welt der Slaven” 10, 1965, s. 166–182, *passim*.

²³⁷ *Legenda Nикольского*, w: *Сказания о начале Чешского государства...*, cap. 8, s. 75–76.

²³⁸ *Żywot św. Teodozjusza...*, s. 76–77; por. J. Nastalska-Wiśnicka, *Rex martyr...*, s. 36, 41.

kontakty między Rusią a Zachodem (Czechami?), które z czasem uległy rozluźnieniu. Jest bowiem rzeczą godną odnotowania, że o ile w XI w. kult Waclawa na Rusi musiał być jeszcze żywy, skoro żywoty świętego tak mocno oddziaływały na rodzimą, ruską hagiografię, o tyle w okresie późniejszym wydaje się on tracić na znaczeniu. Choć bowiem faktem jest, że wśród najstarszych ruskich kalendarzy wspomnienie świętego występuje tylko w tym z *Ewangeliarza Archangielskiego*, to znaczące jest też, że w okresie późniejszym, z którego zachowało się znacznie więcej menologionów, tylko nieliczne odnotowują wspomnienie czeskiego męczennika, a bardzo wiele je pomija²³⁹, co pokazuje chyba umiarkowaną jego popularność.

Wróćmy jednak do pierwszego menologionu odnotowującego wspomnienie św. Waclawa, a więc tego z *Ewangeliarza Archangielskiego* i kwestii zawartych w nim łacińskich wspomnień. Znajdujemy tu więc pod 21 września wspomnienie św. Mateusza Ewangelisty (na Wschodzie obchodzone 16 listopada), pod 27 września wspomnienie św. św. Kosmy i Damiana (na Wschodzie – 17 października), pod 29 września – archanioła Michała (na Wschodzie – 8 listopada), wreszcie pod 25 stycznia – „apostoła Pawła”, a więc znane na Zachodzie święto nawrócenia Apostoła Narodów, które w tradycji greckiej wspomniano zwykle 1 września²⁴⁰.

Ale to właśnie obecność dnia męczeństwa św. Waclawa może tu być kluczowa dla wyjaśnienia obecności innych, zachodnich wezwań w tym menologionie. Otóż – jak zauważa Olga W. Łosiewa – wspomniane przed chwilą łacińskie święta, włączając w to wspomnienie św. Waclawa, to jedyne w interesującym nas menologionie, którym nie towarzyszy ani ewangeliczny tekst, ani odsyłacz. „Można z tego wyciągnąć wniosek – stwierdza badaczka – o pochodzeniu tej grupy wspomnień z osobnego źródła”²⁴¹; dodajmy, że źródłem tym nie mógł być raczej inny menologion.

Warto zauważyć, że – z wyjątkiem nawrócenia św. Pawła – wspomnienia łacińskie zebrane są w drugiej połowie września, a więc w okolicach męczeństwa czeskiego księcia, co prowadzi Łosiewą do wniosku, że owym źródłem, z którego zaczerpnięto wezwania świętych, były żywoty św. Waclawa. Poza samym dniem jego męczeństwa, 28 września, tekst tak *Pierwszej*, jak i *Drugiej starosłowiańskiej legendy* wspomina też, że Waclaw przybył do Bolesława w dniu święta Kosmy i Damiana, 27 września²⁴², a także, że na uczcie szczególnie czczony był archanioł Michał, jako że męczeństwo księcia

²³⁹ О.В. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 165 (28 września).

²⁴⁰ Там же, s. 66; та же, *Праздники...*, s. 20–21.

²⁴¹ Та же, *Русские месяцесловы...*, s. 66; та же, *Праздники...*, s. 21.

²⁴² *Востоковская легенда*, w: *Сказания о начале Чешского государства...*, s. 38; *Легенда Никольского...*, сар. 18, s. 80.

przypadło w wigilię jego święta, obchodzonego 29 września, o czym mówi *Druga starosłowiańska legenda*²⁴³. W znanych nam ruskich żywotach 21 września, dzień św. Mateusza, nie pojawia się, ale w *Pierwszej starosłowiańskiej legendzie* mowa jest o tym, że diabeł nakłonił do złego serce Bolesława w dniu św. Emmerama, a więc 22 września²⁴⁴; niewykluczone więc, że dzień św. Mateusza także pojawiał się w jakimś niezachowanym tekście.

Wydaje się, że powyższe uwagi każą spojrzeć na obecne w menologionie *Ewangeliarza Archangielskiego* łacińskie wspomnienia w duchu podobnym do tego, w jakim rozważaliśmy kult św. Waclawa na Rusi. Przyjmując tezę Łosiewej, że ich źródłem był (zapewne słowiański) żywot św. Waclawa, stwierdzić trzeba, że owe wpisy są raczej dodatkowym świadectwem znajomości na Rusi poświęconej czeskiemu męczennikowi hagiografii niż relacji między ruskim a łacińskim Kościołem czy też dostępności na Wschodzie jakichś łacińskich kalendarzy. Warto zresztą zauważyć, że praca twórcy/twórców kalendarza była tu poniekąd mechaniczna – z żywota św. Waclawa przepisane zostały więc wspomnienia św. Mateusza i archanioła Michała, co nie przeszkodziło umieścić ich w kalendarzu *Ewangeliarza Archangielskiego* także pod właściwymi dla nich w Kościele wschodnim datami listopadowymi²⁴⁵. Trudno tu więc mówić o świadomej decyzji dania pierwszeństwa wspomnieniom zachodnim przed wschodnimi, a tym samym rozważać problem prawosławnej ortopraksji interesującego nas tu menologionu²⁴⁶. Uwaga ta, przynajmniej w pewnym stopniu, odnosi się także do dwóch pozostałych wspomnień proveniencji łacińskiej w tym kalendarzu – wpisanego pod datą 27 września wspomnienia św. św. Kosmy i Damiana i, pod datą 25 stycznia, nawrócenia św. Pawła. To pierwsze, przypadające w kalendarzu greckim na 17 października, pojawia się raptem w dwóch ruskich kalendarzach z XIV w.²⁴⁷, drugie zaś, choć w Kościele greckim obchodzone 1 września, w ruskich menologionach w ogóle nie występuje²⁴⁸. W obu więc wypadkach twórca *Ewangeliarza Archangielskiego*, natykając się na owe wspomnienia występujące pod przyjętym na Zachodzie dniem i przepisując je do swego menologionu, mógł nie wiedzieć nawet, że w Kościele greckim przyjęte są dla nich inne daty, których zapewne zwyczajnie nie znał.

²⁴³ *Легенда Никольского...*, сар. 18, s. 80.

²⁴⁴ *Востоковская легенда...*, s. 37.

²⁴⁵ О.В. Лосева, *Праздники...*, s. 196 (8 listopada), s. 203 (16 listopada).

²⁴⁶ Por. też, *Русские месяцесл...*, s. 68; też, *Праздники...*, s. 23.

²⁴⁷ Таż, *Русские месяцесл...*, s. 178 (17 października).

²⁴⁸ Por. tamże, s. 142–143 (1 września).

Zachodnie wspomnienia w ruskich kalendarzach – uwagi końcowe

Konstatacja upatrująca w zachodnich wspomnieniach obecnych w ruskich kalendarzach raczej efektu dość mechanicznego kompilowania kilku źródeł niż zabiegu świadomego, dotyczy także innych menologionów. Jak pamiętamy, także w kalendarzu *Ewangeliarza Ostromira* św. Polikarp Smyrski pojawiał się dwukrotnie, w dniach, kiedy wspomniany był na Wschodzie i na Zachodzie. Podobnie w ufundowanym pod koniec XI lub w pierwszym dwudziestoleciu XII w. przez księcia Mściśława tzw. *Ewangeliarzu Mściśława* znaleźć można wspomnianego na Wschodzie 14, a na Zachodzie 21 marca św. Benedykta z Nursji, odnotowanego pod obydwoma tymi datami²⁴⁹. Z podobnymi sytuacjami można się spotkać także w wypadku późniejszych ruskich menologionów²⁵⁰. Wynika z tego, że przynajmniej w niektórych wypadkach mówić można raczej o pomyłce niż o pozostającym pod wpływem tradycji łacińskiej wyborze.

Z drugiej strony obecność owych zachodnich wspomnień jest wyraźnym świadectwem dostępności na Rusi łacińskich kalendarzy, z których można by je skopiować, choć oczywiście nigdy nie możemy być pewni, czy korzystał z nich twórca konkretnego menologionu, czy też twórca jakiegoś wcześniejszego kalendarza, na którym ten pierwszy jedynie się wzorował. Bywa zresztą, że pojawiają się tu wspomnienia świętych nieszczerólnie popularnych nawet na Zachodzie – tak jest w wypadku św. Wiktora, wczesnochrześcijańskiego męczennika z Pirenejów, który odnotowany jest w menologionie *Ewangeliarza Mściśława* pod datą 22 stycznia²⁵¹. Co zaskakujące, święty ten bardzo rzadko występuje w łacińskich kalendarzach²⁵², co prowadzi

²⁴⁹ Tamże, s. 67; też, *Праздники...*, s. 22; por. T.N. Jackson, *The Cult of St Olaf...*, s. 164–165.

²⁵⁰ O.B. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 67–68; też, *Праздники...*, s. 22–23.

²⁵¹ Taż, *Русские месяцесловы...*, s. 66–67; też, *Праздники...*, s. 22.

²⁵² Taż, *Русские месяцесловы...*, s. 66–67; też, *Праздники...*, s. 22. Św. Wiktor miał być towarzyszem w męczeństwie dwóch innych świętych, braci Wincentego i Orontiusza. O ile on sam nie pojawia się w kalendarzach pod datą 22 stycznia, o tyle wspomina się tego dnia św. Wincentego. Tak np. w kalendarzu z *Kodeksu Gertrudy (Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta z Kalendarzem...*, s. 108 – 22 sierpnia), a także w kalendarzach kolońskich; G. Zilliken, *Der Kölner Festkalender. Seine Entwicklung und Seine Verwendung zu Urkundendatierungen. Ein Beitrag zur Heortologie und Chronologie des Mittelalters*, „Bonner Jahrbücher. Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande” 119, 1910, s. 40 (22 stycznia). Przywołuję te ostatnie, także pomijające św. Wiktora, gdyż potencjalnie – ze względu na kontakty, jakie miał Mściśław przez osobę swej matki z Kolonią (zob. wyżej, s. 393, 398) – mogły by one być przyczyną pojawienia się świętego w omawianym tu kalendarzu.

Olę W. Łosiewą do postawienia tezy, że jego obecność jest świadectwem znajomości podstawowego dzieła zachodniej hagiografii, a mianowicie *Martyrologium Rzymskiego*, które wspomina tego świętego wraz z towarzyszami właśnie pod datą 22 stycznia²⁵³.

Wreszcie zauważyć też trzeba, że słuszne wydaje się przekonanie, iż zachowane w późniejszych rękopisach kalendarze ruskie, odnotowujące pojedynczych świętych łacińskich, nie oddają pierwotnej ich liczby. Jak przypuszcza Łosiewa, z czasem imiona świętych, które „raziły ucho”, od razu wskazując na zachodnią proveniencję, były przy okazji przepisywania menologionów zwyczajnie pomijane²⁵⁴. Tezę tę potwierdza ich częstsze pojawianie się w kalendarzach południowoślowiańskich. Wykazano np. wspólne pochodzenie kalendarza w *Ewangeliarzu Ostromira* i w *Ochrydzkim Apostole* z końca XII w.²⁵⁵ W tym ostatnim wszelako, poza tymi samymi świętami proveniencji łacińskiej co w menologionie z *Ewangeliarza Ostromira*, znaleźć można jeszcze dwanaście innych świąt należących do tej grupy i dwanaście kolejnych, których łacińskie pochodzenie jest prawdopodobne²⁵⁶. Powodem zachowania większej liczby wspomnień zachodnich w tym i innych słowiańskich kalendarzach jest prawdopodobnie charakterystyczne dla nich, a wynikające z wielokrotnego przepisywania zniekształcanie imion i to niekiedy także świętych dosyć tu znanych (np. w jednym z południowoślowiańskich menologionów Wit i Modest występują jako Widikt i Nimbodest). W efekcie przepisujący menologiony skrybowie napotykali imiona świętych, których nie znali, ale które brzmiały swojsko, toteż przepisywali je dalej²⁵⁷.

Zjawisko zniekształcania świadczyć może z jednej strony o tym, że w okresie przejmowania zachodnich wspomnień przez południowoślowiańskie kalendarze, tj. począwszy od połowy XII w., łacińskie kalendarze nie oddziaływały już na te prawosławne, a zachodnie święta docierały do nich za pośrednictwem kalendarzy starszych. Z drugiej strony, jeśli faktycznie to właśnie uchroniło świętych zachodnich od bycia pomijanymi przy tworzeniu kolejnych odpisów, co miałyby mieć miejsce na Rusi, to pokazywałoby to jednak pewną świadomość skrybów ruskich i pozwalało powrócić do pytania, czy faktycznie ich starsi koledzy, którzy wpisywali owe łacińskie święta do ruskich menologionów, czynili to nieświadomie, czy może jednak rozmyślnie.

²⁵³ О.В. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 66–67; *таж*, *Праздники...*, s. 22.

²⁵⁴ *Таž*, *Русские месяцесловы...*, s. 68; *таж*, *Праздники...*, s. 23.

²⁵⁵ *Таž*, *О родстве месяцесловов Остромирова Евангелия и Охридского Апостола*, „Записки отдела рукописей” 50, 1995, s. 324–329, *passim*; por. *таж*, *Праздники...*, s. 23–24.

²⁵⁶ *Таž*, *Русские месяцесловы...*, s. 68; *таж*, *Праздники...*, s. 24; por. *таж*, *О родстве...*, *passim*.

²⁵⁷ *Таž*, *Русские месяцесловы...*, s. 71–72; *таж*, *Праздники...*, s. 27–28.

Wreszcie na koniec podkreślić trzeba raz jeszcze, że we wszystkich bez wyjątku omawianych tu przypadkach mówiliśmy jedynie o zachodnich datach wspomnień, nigdy zaś o zachodnich świętych jako takich. Choć oczywiście, ze względów wskazanych wyżej, sam fakt odnotowania danego świętego zgodnie z łacińskim kalendarzem uznać trzeba za do pewnego stopnia znaczący, o tyle zauważyć też należy, że w omawianych tu ruskich menologionach próżno szukać świętych z okresu po faktycznym rozłamie. Stosunkowo najmłodszym jest tu kult św. Wacława, jednak większość świętych odnotowywanych pod datami zachodnimi to święci biblijni lub wczesnochrześcijańscy, a więc tacy, których kult bez najmniejszych wątpliwości łączył chrześcijański Wschód i Zachód tak w okresie przed, jak i po rozpadzie.

Święci zachodni w ruskich modlitwach

Zupełnie osobnego potraktowania wymaga obecność świętych zachodnich w modlitwach. Zauważmy od razu, że posiadamy tu jedynie pojedyncze świadectwa, nic zaś nie wskazuje na to, abyśmy mogli mówić o jakichś szerszej rozprzestrzenionych kultach. Owymi przekazami są litanie do świętych w dwóch utworach, znanych jako *Молитва на дьявола* (*Modlitwa na diabła*)²⁵⁸ i *Молитва св. Троицы* (*Modlitwa Świętej Trójcy*)²⁵⁹. O ile ta pierwsza przechowała się tylko w jednym, XIII-wiecznych zbiorze²⁶⁰, to już ta druga znana jest z kilku zapisów, przy czym najstarszy zachowany fragment pochodzi z XIII lub XIV w.²⁶¹ W obu jednak wypadkach przypuszcza się,

²⁵⁸ Wydanie: А.И. Соболевский, *Русскія молитвы съ упоминаніемъ западныхъ святыхъ*, w: tenże, *Матеріалы и изслѣдованія въ области славянскои филологіи и археологіи*, Санкт-Петербургъ 1910, s. 41–45.

²⁵⁹ Będę korzystał z wydania zbierającego dwa wydania starsze (por. niżej, przyp. 261), opublikowanego w: N.W. Ingham, *The Litany of Saints in 'Molitva sv. Troicē'*, w: *Studies Presented to Professor Roman Jakobson by his Students*, red. Ch.E. Gribble, Cambridge (USA) 1968, s. 123–126.

²⁶⁰ Tamże, s. 121; F. Dvornik, *The Making of Central and Eastern Europe...*, s. 244.

²⁶¹ Fragment ten opublikował Ilja A. Szlapkin w recenzji z pierwotnego wydania źródła w: А.С. Архангельский, *Любопытный памятникъ русской письменности XV вѣка*, Санкт-Петербургъ 1884 (*Памятники древней русской письменности и искусства*, 50), zamieszczonej w: „Журналъ Министерства народнаго просвѣщенія” 236, 1884, s. 267–269, datacja: s. 267; por. N.W. Ingham, *The Litany of Saints...*, s. 121; J.H. Lind, *The Martyria of Odense and a Twelfth-Century Russian Prayer. The Question of Bohemian Influence on Russian Religious Literature*, „The Slavonic and East European Review” 68, 1990, nr 1, s. 1–2; F. Dvornik, *Les bénédictins et la christianisation de la Russie*, w: *L'Église et les églises, 1054–1954; neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, *Études*

że mamy do czynienia z tekstami starszymi, trzeba wszelako pamiętać, że pogląd ten opiera się jedynie na przekonaniu, iż dodanie zachodnich świętych do ruskich modlitw w okresie późniejszym jest mało prawdopodobne. Oczywiście poczynić tu trzeba zastrzeżenie podobne do tego, jakie pojawiło się przy okazji kalendarzy – nie każdy święty związany z chrześcijaństwem łacińskim uchodzić tu może za świętego zachodniego. Nasza uwaga skupi się jedynie na tych, którzy zasadniczo nie funkcjonowali w kręgu wschodnim, a pojawiają się we wspomnianych modlitwach, szczególnie zaś godni dostrzeżenia będą święci, których kult na Zachodzie przypada na okres po tzn. Wielkiej Schizmie Wschodniej.

Tych ostatnich nie znajdziemy jednak w *Modlitwie na diabła*, co nie znaczy, że nie pojawia się w niej kilka postaci, co do których możemy zasadnie przypuszczać, iż znaleźli się tam na skutek relacji z chrześcijaństwem zachodnim. Do grupy świętych Kościoła łacińskiego zaliczają badacze m.in. Hieronima, Chryzogona, Marcina z Tours, Floriana i Emmerama, a spośród kobiet m.in. Felicytę i Walpurgię²⁶²; ta ostatnia pojawi się w jeszcze jednej ruskiej modlitwie, znanej z XVI-wiecznego rękopisu²⁶³. Oczywiście zaliczenie niektórych z nich, takich jak św. Hieronim, Felicyta, Chryzogon oraz Marcin z Tours, do grupy świętych łacińskich, może budzić wątpliwości²⁶⁴. Warto jednak zauważyć, że akurat ci tu wymienieni, choć pochodzą z okresu na długo przed podziałem i znani byli Kościołowi greckiemu, a niekiedy pojawiali się też w południowosłowiańskich kalendarzach²⁶⁵, w ruskich menologionach właściwie nie występują²⁶⁶. Fakt odnotowania w powstałej na Rusi *Modlitwie na diabła* owych mało czczonych tu świętych jest więc z pewnością godny dostrzeżenia, nawet jeśli o zachodnim pochodzeniu owych wezwań trudno przesądzać.

et travaux sur l'unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin, t. 1, Chevetogne 1954, s. 326; tenże, *Die Benediktiner und die Christianisierung Rußlands*, „Erbe und Auftrag” 35, 1959, s. 294.

²⁶² G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 368; F. Dvornik, *Les bénédictins...*, s. 327–328; tenże, *Die Benediktiner...*, s. 294–295; V. Ryneš, *K počátku úcty sv. Víta v českých zemích*, „Slavia. Časopis pro slovansku filologii” 36, 1966, s. 593; por. F. Dvornik, *The Making of Central and Eastern Europe...*, s. 244; tenże, *The Kiev State...*, s. 39.

²⁶³ F. Dvornik, *Les bénédictins...*, s. 328; tenże, *Die Benediktiner...*, s. 295.

²⁶⁴ Niektóre postaci występujące w modlitwie, np. św. Benedykta z Nursji czy św. Wita, których badacze (zob. wyżej, przyp. 262) bezzasadnie zaliczają do świętych zachodnich, w ogóle pomijam w tych rozważaniach.

²⁶⁵ O.B. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 72–73; też, *Праздники...*, s. 29; zob. M. Schnitter, H. Miklas, *Kyrrillomethodianischen Miscellen...*, s. 270–271.

²⁶⁶ Hieronima i Felicyty nie znajdziemy tu w ogóle, Chryzogon pojawia się tylko w jednym, XIV-wiecznym kalendarzu, a św. Marcin jedynie w ewangeliarzu z początku XV w.; O.B. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 200 (11 listopada), s. 229 (22 grudnia).

Można sobie jednak wyobrazić, że święci ci znaleźli się w modlitwie razem z wczesnochrześcijańskim męczennikiem Florianem, który w kręgu słowiańskich kalendarzy pojawia się tylko raz, w południowosłowiańskim apostołe z końca XIII w.²⁶⁷ Święty ten był wszelako – jak wiadomo – czczony na terenach obecnej Dolnej Austrii, skąd miał pochodzić, oraz na ziemiach okolicznych, w tym w Czechach²⁶⁸. To pozwala powiązać go z dwójką niewątpliwie najbardziej interesujących świętych w tej modlitwie, a mianowicie św. Emmeramem i św. Walpurgią. Są to święci stosunkowo późni – Emmeram żył w VII w., Walpurgia zaś w VIII, na dodatek pozostawali oni właściwie nieznanymi na Wschodzie i z tego też powodu, choć pochodzą z okresu sprzed ostatecznego rozejścia się obu Kościołów, można ich śmiało uznać za świętych zachodnich. Co jednak łączy ich ze sobą, a poniekąd i ze św. Florianem, to geografia ich kultu – oboje są ściśle związani z Bawarią, gdzie działali i gdzie spoczywały ich relikwie – św. Emmerama w Ratzybonie, św. Walpurgii zaś, od translacji w 779 r., w Eichstätt²⁶⁹.

Jak zauważa Václav Ryneš, w tym właśnie czasie, po synodzie w Ratzybonie, w południowych Niemczech przebywał uwięziony tu św. Metody, co mogło dać początek absorpcji bawarskich kultów w krąg obrządku słowiańskiego²⁷⁰. Gdyby jednak tak faktycznie było, to wówczas należałoby się spodziewać wspomnień tych świętych w ruskich i południowosłowiańskich kalendarzach, tymczasem – jak zauważyłem wyżej – próżno ich tu szukać²⁷¹. Stwierdzić więc trzeba, że zarówno droga, jaką dwoje bawarskich świętych trafiło na Ruś, jak i moment, w którym się to stało, pozostają nieustalone. Faktem jest jednak, że ci szerzej nieznanymi w chrześcijaństwie wschodnim święci zostali uwzględnieni w modlitwie, którą w XIII w. – wraz z ich imionami – uznano za wartą przepisania.

Najlepszym świadectwem faktycznego funkcjonowania na Rusi kultu zachodnich świętych, i to także tych z drugiej połowy XI i początku XII w., jest pochodzący – jak się przypuszcza – z połowy XII w.²⁷² tekst znany jako *Modlitwa Świętej Trójcy*, w którym znajduje się m.in. prośba o wstawienictwo świętych. Święci ci podzieleni są na kilka grup, wśród których sporo miejsca zajmuje także grupa męczenników. Obok postaci takich jak św. Jerzy, św. Szczepan czy św. Krzysztof, a także św. św. Borys i Gleb, znajdujemy tu także grupę świętych wymienionych w następującym porządku: Wit,

²⁶⁷ Tamże, s. 75 (4 maja); też, *Праздники...*, s. 31 (4 maja).

²⁶⁸ Por. F. Dvornik, *Les bénédictins...*, s. 327; tenże, *Die Benediktiner...*, s. 295.

²⁶⁹ V. Ryneš, *K počátku...*, s. 593.

²⁷⁰ Tamże.

²⁷¹ Warto tu przypomnieć jednak, że wspomnienie św. Emmerama pojawia się w znanej na Rusi *Pierwszej starosłowiańskiej legendzie*; zob. wyżej, s. 420.

²⁷² Zob. wyżej, literatura wskazana w przyp. 261.

Wiaczesław (*Вячеслав* czyli Waclaw), Magnus, Kanut, Benedykt, Alban, Olaf, Botulf. Dodatkowo w innej grupie umieszczony jest św. Wojciech²⁷³ – znalazł się on wśród papieży, biskupów i kapłanów, którym przysługiwał grecki tytuł *hieromartyr* (tu w wersji sts.: *священномученик, svâšennomučenik*), należny tym, którzy byli zarówno kapłanami, jak i męczennikami²⁷⁴.

Identyfikacja poszczególnych świętych i podchodzenie modlitwy nie jest bynajmniej sprawą oczywistą. Zasłużony badacz dziejów Europy Środkowo-Wschodniej František Dvorník przekonany był, że modlitwa powstała w Czechach w XI w., a następnie jej tekst trafił na Ruś. Świadczyć o tym miała oczywiście obecność związanych z Czechami świętych: Wita, Waclawa i Wojciecha. Obecność postaci takich jak święci męczennicy-królowie: Danii – Kanut i Norwegii – Olaf, tłumaczył Dvorník, snując domysły o szybkim rozprzestrzenieniu się ich kultu na ziemiach niemieckich, a za ich pośrednictwem – we władztwie Przemyślidów. Występującego tu Magnusa identyfikował on z VII-wiecznym świętym opatem szwabskiego Füssen, natomiast Alban to według Dvorníka męczennik i patron Moguncji; znajomość obu w Czechach tłumaczona była także silnymi związkami tych ostatnich z ziemią niemieckimi²⁷⁵.

Poglądy Dvorníka obalili jednak John H. Lind. Pokazał on mianowicie, że przypuszczenie tego badacza o silnym upowszechnieniu się kultu Olafa Haraldssona (zm. 1030) i Kanuta IV (zm. 1086) w Niemczech w okresie niedługo po ich męczeństwie nie ma podstaw – przez pewien czas byli to niemal wyłącznie święci skandynawscy²⁷⁶. Dostrzeżenie wagi tego ostatniego regionu pozwala na znacznie bardziej przekonującą identyfikację Magnusa, którego wiązać należy nie z opatem Füssen, ale z Magnusem z Orkanów – jego męczeństwo miało miejsce w 1115 r., natomiast translacja ciała nastąpiła w 1135 r.²⁷⁷ Ma to oczywiście z naszego punktu widzenia znaczenie podstawowe, wskazane bowiem daty wyznaczają *terminus post quem* powstania modlitwy i absorpcji jej na Rusi.

To ostatnie stwierdzenie wymaga zresztą doprecyzowania. Obecność tak świętych czczonych w Czechach i Polsce, jak Waclaw i Wojciech, świętych skandynawskich, a także świętego angielskiego, tj. Botulfa, każe odrzucić nie tylko tezę Dvorníka, że modlitwa trafić musiał na Ruś z Czech, jak i wyklucza raczej możliwość, aby tekst był tłumaczeniem jakiejś modlitwy powstałej w Skandynawii czy w ogóle w kręgu łacińskim. Bardziej prawdopodobna

²⁷³ N.W. Ingham, *The Litany of Saints...*, s. 124–125.

²⁷⁴ Tamże, s. 126–127.

²⁷⁵ F. Dvorník, *The Making of Central and Eastern Europe...*, s. 242–244; tenże, *The Kiev State...*, s. 38–40; tenże, *Les bénédictins...*, s. 326–327; tenże, *Die Benediktiner...*, s. 294–295.

²⁷⁶ J.H. Lind, *The Martyria of Odense...*, s. 5.

²⁷⁷ Tamże, s. 9.

wyduje się propozycja Linda, który widzi w litanii z *Modlitwy Świętej Trójcy* oryginalne dzieło jakiegoś najpewniej XII-wiecznego ruskiego duchownego, korzystającego z rozmaitych źródeł²⁷⁸, który – rzecz z naszego punktu widzenia warta dostrzeżenia – nie widział nic niestosownego we włączeniu postaci zachodnich świętych do tej modlitwy. Tezę Linda wzmacniają nieznane mu ustalenia Normana Inghama, który stwierdził, że w sensie formalnym litania do świętych w *Modlitwie Świętej Trójcy* ma zdecydowanie wschodni charakter, postaci podzielone są wedle przyjętego na Wschodzie, a nie w chrześcijaństwie łacińskim, porządku, a omawiani tu święci zachodni zgrupowani są razem, zawsze na koniec poszczególnych kategorii²⁷⁹.

Wracając do kwestii identyfikacji, jak zauważa Lind, zaskakująca jest też propozycja Dvorníka, aby w św. Albanie widzieć Albana z Moguncji, nie zaś jego angielskiego imiennika, ku czemu powinno skłaniać towarzystwo św. Botulfa. To także sugeruje kontekst skandynawski, gdzie był to święty bardzo popularny²⁸⁰. Bardziej problematyczny jest stojący między Albanem a Kanutem Benedykt²⁸¹. Po pierwsze bowiem znani na Zachodzie święci o tym imieniu nie byli męczennikami, po drugie zaś imię Benedykta pojawia się w modlitwie jeszcze raz, wśród świętych ojców, i w tym wypadku odnosi się bez wątpienia do Benedykta z Nursji²⁸². Okazuje się jednak, że identyfikacja tej postaci jest możliwa dzięki towarzyszącym mu świętym. Trzeba bowiem wiedzieć, że król Kanut poniósł swą męczeńską śmierć właśnie w kościele św. Albana w Odense, w którym też spoczął²⁸³. Kim jednak jest Benedykt? Otóż – jak zwrócił uwagę Lind – źródła informują nas, że wspólnie z Kanutem zginęło jego 17 ludzi oraz jego brat Benedykt, pochowany także u św. Albana, którego również uznawano za męczennika, choć śmierć Benedykta pomija skupiona na Kanucie pasja tego świętego²⁸⁴.

Wydaje się więc, że trzech świętych połączyło to, że czczeni byli w jednym ośrodku, może też ich relikwie mogły być przekazane wspólnie na Ruś. Ten dość zaskakujący sposób powiązania ze sobą świętych znajduje

²⁷⁸ Tamże, zwł. s. 19–21.

²⁷⁹ N.W. Ingham, *The Litany of Saints...*, s. 129–130.

²⁸⁰ J. Toy, *The Commemorations of British Saints in the Medieval Liturgical Manuscripts of Scandinavia*, „Kyrkohistorisk Årsskrift” 83, 1983, s. 92, 94; *English Saints in the Medieval Liturgies of Scandinavian Churches*, red. J. Toy, London 2009, s. 40–51; por. J.H. Lind, *The Martyria of Odense...*, s. 9–10.

²⁸¹ Dvorník wyraził przypuszczenie, że postać tę można identyfikować z Benedyktem z Aniane lub Benedyktem Biscopem, opatem Wearmouth i Jarrow; tenże, *Les bénédictins...*, s. 326; tenże, *Die Benediktiner...*, s. 294.

²⁸² N.W. Ingham, *The Litany of Saints...*, s. 125; por. tamże, s. 129; J.H. Lind, *The Martyria of Odense...*, s. 9; F. Dvorník, *Les bénédictins...*, s. 326; tenże, *Die Benediktiner...*, s. 294.

²⁸³ J.H. Lind, *The Martyria of Odense...*, s. 9–10.

²⁸⁴ Tamże, s. 10–13.

na Rusi swoją analogię, której świadectwem może być brzozowa gramota z Nowogrodu nosząca nr 906 i datowana na ostatnie ćwierćwiecze XI w. Wymienia ona kilka par świętych, związanych z konkretnym okresem roku liturgicznego²⁸⁵: wspominanych 29 czerwca Piotra i Pawła, 1 lipca – Kosmę i Damiana oraz 24 lipca Borysa i Gleba, którym towarzyszy „otiec Wasylj”²⁸⁶, a więc święty Bazylj Wielki²⁸⁷. Ten ostatni nie pasuje jednak to zaproponowanego porządku – nie tylko brak mu pary, ale też jego wspomnienie obchodzone w innym okresie, a mianowicie w styczniu²⁸⁸. Jednak powiązanie go z Borysem i Glebem daje się łatwo wytłumaczyć – otóż właśnie w kościele pod wezwaniem tego świętego w Wyszogrodzie spoczywały początkowo ciała męczenników²⁸⁹.

Podobnie, jak się wydaje, można też wyjaśnić pojawienie się w *Modlitwie Świętej Trójcy* św. Botulfa, anglosaskiego opata z VII w., bynajmniej nie męczennika, czego autor tekstu zdaje się nie być świadomym. Botulf pojawia się tuż obok św. Olafa, co można wytłumaczyć dużą popularnością tego anglosaskiego świętego w całej Skandynawii, także w Norwegii²⁹⁰. O popularności tej świadczyć może obecność jego wspomnienia w grupie kilkunastu świętów roku liturgicznego, które wymieniają oba najstarsze zwody prawa norweskiego – Gulathing i Frostathing²⁹¹. Biorąc pod uwagę częstotliwość pojawiania się w średniowiecznych rękopisach liturgicznych, Botulfa

²⁸⁵ I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 128; por. też A.A. Зализняк, *Древненовгородский диалект...*, A 31, nr 906, s. 282. Inaczej rzecz tłumaczył A. Poppe, który proponował widzieć w liście świętych zamówienie dla ikonopisa; A. Poppe, *The Sainthood of Vladimir the Great...*, s. 49 wraz z przyp. 117; zob. też wyżej, przyp. 43.

²⁸⁶ <http://gramoty.ru> (10 II 2014), nr 906; A.A. Зализняк, *Древненовгородский диалект...*, A 31, nr 906, s. 282–283.

²⁸⁷ I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 127–128. Por. jednak także propozycję B.A. Успенского, aby w odwołaniu tym widzieć liturgiczne wezwanie ojca książąt, Włodzimierza, którego patronem chrzcielnym był św. Bazylj; B.A. Успенский, *Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси*, Moskwa 2000, s. 44–46; tak też za nim A.A. Зализняк, *Древненовгородский диалект...*, A 31, nr 906, s. 282–283. Propozycja ta spotkała się wszelako z przekonującą polemiką A. Poppego, który jednocześnie uważał jednak, że także identyfikacja z Bazylim Wielkim nie wyjaśnia problemu; tenże, *The Sainthood of Vladimir the Great...*, s. 48–49.

²⁸⁸ O.B. Лосева, *Русские месяцесловы...*, s. 237–238 (1 stycznia); por. też tamże, s. 259 (30 stycznia).

²⁸⁹ I.H. Garipzanov, *Novgorod...*, s. 127–128; na ten temat por. np. G. Lenhoff, *The Martyred Princes...*, s. 38–39, gdzie odwołanie do źródeł i dalsza literatura.

²⁹⁰ J. Toy, *St Botulph. An English Saint in Scandinavia*, w: *The Cross Goes North. Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300–1300*, red. M. Carver, Woodbridge–Rochester 2003, zwł. s. 565.

²⁹¹ Å. Ommundsen, *The Cults of Saints in Norway before 1200*, w: *Saints and their Lives on the Periphery...*, s. 73–74, 92.

uznać należy za najpopularniejszego anglosaskiego świętego w Skandynawii, a jeśli uwzględnić jedynie te z XII w., to znajdzie się on w najpopularniejszej trójce (obok św. Albana i św. Kudberta)²⁹². Przypadające na 17 czerwca wspomnienie świętego zostało odnotowane we wszystkich średniowiecznych kalendarzach skandynawskich, w tym w pięciu zachowanych fragmentarycznie kalendarzach z XII w.²⁹³ Świętego opata znajdziemy także w XII-wiecznym martyrologium z Lund, w litanii (w tym trzech XII-wiecznych)²⁹⁴, dedykowane mu oficjum, obejmujące także żywot świętego, umieszczono w XII-wiecznych brewiarzach²⁹⁵, wreszcie poświęcona mu msza znalazła swe miejsce w wielu skandynawskich mszałach²⁹⁶. Wiemy także, że św. Botulf był czczony w samym Nidaros, gdzie spoczywało ciało św. Olafa – jego wspomnienie pojawia się w kalendarzu zrekonstruowanego *Ordo Nidrosiensis Ecclesiae* z ok. 1200 r.²⁹⁷, gdzie znajduje się także dedykowana świętemu msza²⁹⁸. Niestety, o tamtejszych relikwiach nie wiemy zbyt wiele, warto jednak pamiętać, że udział biskupów angielskich w dostarczaniu relikwii do Norwegii jest dobrze poświadczony – w ten właśnie sposób w Stavanger znalazły się relikwie św. Switulfa z Winchester²⁹⁹.

Rozważając kwestię ewentualnego czeskiego pochodzenia zachodnich świętych w *Modlitwie Świętej Trójcy*, John H. Lind zwraca uwagę na znaczącą – jego zdaniem – nieobecność św. Ludmiły³⁰⁰. Wydaje się jednak, że właśnie idąc za propozycją tego badacza, tłumaczącą sekwencję „Kanut, Benedykt, Alban”, najlepiej można wyjaśnić także obecność w modlitwie trzech świętych czeskich: Wita, Waclawa i Wojciecha. Trzeba oczywiście zaznaczyć, że – jak już wspominałem – dwaj pierwsi byli na Rusi znani. Warto jednak przypomnieć, że św. Witowi w kalendarzach ruskich i południowośłowiańskich towarzyszy jego wychowawca, św. Modest, o którym nasze źródło nie wspomina. Zamiast tego dwaj święci – Waclaw i Wit – stoją obok siebie, co – przez analogię do świętych z Odense – daje się

²⁹² J. Toy, *The Commemorations...*, s. 92.

²⁹³ Tenże, *St Botulph...*, s. 567; *English Saints...*, s. 65. Chodzi tu, rzecz jasna, jedynie o te kalendarze, w których zachowały się karty dotyczące czerwca, kiedy to przypadało wspomnienie świętego. W dwóch innych, XII-wiecznych kalendarzach, imię Botulfa dopisano w XIV w.; J. Toy, *St Botulph...*, s. 567.

²⁹⁴ J. Toy, *St Botulph...*, s. 567; *English Saints...*, s. 65.

²⁹⁵ J. Toy, *St Botulph...*, s. 568–570; tenże, *The Commemorations...*, s. 95; *English Saints...*, s. 72–86.

²⁹⁶ J. Toy, *St Botulph...*, s. 567; *English Saints...*, s. 70.

²⁹⁷ Å. Ommundsen, *The Cults...*, s. 70, 92.

²⁹⁸ J. Toy, *St Botulph...*, s. 567; *English Saints...*, s. 70.

²⁹⁹ H. Antonsson, *Saints and Relics in Early Christian Scandinavia*, „Mediaeval Scandinavia” 15, 2005, s. 66.

³⁰⁰ J.H. Lind, *The Martyria of Odense...*, s. 15.

wyjaśnić wspólnym miejscem czci i przechowywania relikwii, które stać by się mogło źródłem takiego zestawienia, a więc najpewniej katedrą praską. Wskazywałoby to zresztą, że kult św. Waclawa nie tylko został zaszczerpiony na Rusi w okresie bardzo wczesnym, ale też rozwijał się tu w jakiejś relacji z chrześcijaństwem czeskim. Dodatkowo hipotezę o praskim pochodzeniu Waclawa i Wita w *Modlitwie Świętej Trójcy* wzmacnia pojawienie się tu św. Wojciecha, jak wiemy choćby z Kosmasa³⁰¹ – trzeciego patrona katedry praskiej; jego obecność sugeruje też, że przejście grupy praskich świętych nastąpić musiało zapewne w czasie, gdy ciało praskiego biskupa spoczywało już w Pradze. Jak wspominałem wyżej, Wojciech znajduje się w grupie świętych męczenników-kapłanów, omyłkowo „doklejonej” do papieży³⁰². Może być więc tak, że Wojciech „oddzielił się” od pozostałych świętych praskich przez niedopatrzanie, zwłaszcza że w grupie świętych męczenników-kapłanów nie brak pomyłek – trafili tu także święci, którzy byli biskupami, ale nie męczennikami. Bardziej prawdopodobne wydaje się jednak, że św. Wojciech musiał być na Rusi znany przynajmniej na tyle, że autor modlitwy czy jakiś jego poprzednik miał świadomość – inaczej niż w wypadku Botulfa – kim owa postać była i celowo powiązał Wojciecha z innymi męczennikami-kapłanami, a w każdym razie wiedział o nim, że był biskupem³⁰³.

Mówiąc o świętych zachodnich w omawianej tu modlitwie, trzeba odnotować także propozycję Normana Inghama, aby w pojawiającej się w chórze kobiet Salomei widzieć IX-wieczną świętą bawarską, Salomeę z Oberalteich. Oczywiście najprościej byłoby zidentyfikować pojawiającą się tu postać z Salomeą, jedną z kobiet niosących mirrę do Grobu Chrystusa. *Mirophores* są jednak, bez podawania imion, przywołane w innym miejscu, obok Marii Magdaleny³⁰⁴, trzeba by więc zapytać, czemu Salomea pojawiła się osobno³⁰⁵. Gdyby faktycznie chodziło o bawarską Salomeę, co pozostawać musi wszelako nierozstrzygnięte, można by się domyślać, że decydujące dla pojawienia się jej imienia w *Modlitwie Świętej Trójcy* byłoby pośrednictwo czeskie.

Na koniec warto zauważyć, że także w tym wypadku zaobserwować możemy zjawisko znane nam już z kalendarzy, to znaczy stopniowe wypieranie imion łacińskich. W jednym z manuskryptów (dodajmy, że najstarszym,

³⁰¹ *Cosmae Pragensis chronica Boemorum*, wyd. B. Bretholz, w: *Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Germanicarum*, nova series, t. 2, Berolini 1923, lib. II, cap. 17, s. 108 i cap. 17, s. 148; por. J.H. Lind, *The Martyria of Odense...*, s. 9–10; N.W. Ingham, *The Litany of Saints...*, s. 126–127; a w kontekście patrociniów w Czechach także Z. Boháč, *Patrocinia kostelů...*, s. 63.

³⁰² N.W. Ingham, *The Litany of Saints...*, s. 127.

³⁰³ Tamże, s. 128.

³⁰⁴ *Мария Магдалины и стья мироносици*, tamże, s. 125.

³⁰⁵ Tamże, s. 128.

XIII- lub XIV-wiecznym)³⁰⁶ imion Magnus, Kanut i Alban brak, w ich miejsce pojawiają się natomiast odpowiednio *Manuil*, *Sawiel* i *Izmail* (*Мануил*, *Савел*, *Измаил*)³⁰⁷. Analiza manuskryptu doprowadziła jednak do konstatacji, że są one napisane inną ręką, na razurze. I tak *Manuil* zastąpił Magnusa, podczas gdy w literze „m” („m”) w imieniu *Izmail* ciągle można dopatrzeć się ogonka bukwy „л” („l”) ze słowa „Alban” (*Албан*), podobnie jak i linii poprzecznej pozostałej po literze „h” („n”)³⁰⁸. O ile więc w wypadku późnych rękopisów kalendarzy imiona zachodnie mogły nie być w nich umieszczane przy okazji przepisywania jako nieznanne, o tyle tu trudno mówić o działaniu pozbawionym intencji – mamy raczej do czynienia z celowym pozbyciem się świętych uznanych za obcych i już może w XIII w. stanowiących dla skryby problem.

Warto w tym miejscu, w ramach podsumowania, zauważyć, że porównanie kultu św. Wacława, który pojawił się na Rusi bardzo wcześnie i trwał w kolejnych wiekach, z incydentalnym pojawieniem się świętych takich jak Magnus i Kanut jasno pokazuje dynamikę zmian religijnych na Rusi. Choć w wypadku tego pierwszego nie można pomijać kulturowej i językowej bliskości między krajami słowiańskimi, wczesny moment przybycia jego kultu na Ruś musiał także mieć znaczenie. W XII w., kiedy kult Kanuta czy Magnusa nabierał popularności w Skandynawii, chrześcijaństwo ruskie nie było już gotowe na ich uznanie i *Modlitwa Świętej Trójcy* jest tu raczej wyjątkiem, a przecież i stąd imion tych świętych z czasem się pozbywano.

Zakończenie

Omawiając zjawiska takie jak przenikanie zachodnich świętych do ruskich modlitw czy też zachodnich wspomnień do ruskich kalendarzy, postawić trzeba pytanie o analogiczne zjawisko działające w stronę przeciwną. Otóż nic nie wskazuje na to, aby miało ono miejsce. Nieznane są mi przypadki, aby przyjęte na Wschodzie terminy obchodzenia wspomnień świętych wpłynęły, *via* Ruś, na polskie, czeskie czy niemieckie kalendarze. Co zaś się tyczy kultu świętych, to o ile na Wschodzie znajdujemy pojedyncze świadectwa czci świętych skandynawskich nawet z początku XII w., a także środkowoeuropejskich z okresu wcześniejszego, to na obszarach Europy Środkowej i Północnej tego rodzaju kultu świętych ruskich trudno się dopatrzeć.

³⁰⁶ Chodzi o wersję, którą opublikował I.A. Szlapkin, zob. wyżej, s. 423, wraz z przyp. 261; por. J.H. Lind, *The Martyria of Odense...*, s. 5–7.

³⁰⁷ N.W. Ingham, *The Litany of Saints...*, s. 125.

³⁰⁸ J.H. Lind, *The Martyria of Odense...*, s. 7.

I nie chodzi tylko o przypadek analogiczny do utrwalonego na Rusi kultu św. Waclawa, ale także o świadectwa incydentalnego choćby pojawienia się tego rodzaju zjawiska.

Jedynym wyjątkiem jest tu informacja, jaką przekazuje nam Mnich Sazawski, który – opisując konsekrację ołtarza mającą miejsce w jego rodzimym klasztorze w 1095 r. – wśród relikwii świętych mających się w nim znaleźć wymienia także relikwie *sancti Glebii et socii eius*³⁰⁹, a więc Gleba i zapewne Borysa³¹⁰. Nie można jednak zapominać, że klasztor sazawski trudno uznać za jakkolwiek reprezentatywny dla chrześcijaństwa łacińskiego ze względu na słowiański język, jakim posługiwano się tu w liturgii. W tej sytuacji przejaw kultu ruskich świętych w Sazawie należy traktować jako świadectwo możliwych kontaktów klasztoru z Rusią³¹¹, a także relacji między ruskim chrześcijaństwem a ostatnimi ośrodkami obrządku słowiańskiego w Europie Środkowej, trudno jednak brać go za przykład rozprzestrzeniania się ruskich kultów na Zachodzie. Innych przejawów nie tylko czci, ale w ogóle znajomości na Zachodzie Borysa i Gleba, najważniejszych ruskich świętych z tego okresu, próżno szukać³¹².

Owa dysproporcja między chrześcijaństwem ruskim a tym wywodzącym się z tradycji łacińskiej w kwestii czci oddawanej świętym znanym z drugiej strony konfesyjnej granicy współgra z tą, którą obserwowaliśmy także w wypadku wzajemnych oddziaływań w dziedzinie kultu świętych znanych po obu jej stronach. Jak pamiętamy, z wyjątkiem może św. Klemensa,

³⁰⁹ *Monachi Sazawiensis continuatio Cosmae*, wyd. J. Emler, w: *Fontes rerum Bohemicarum*, t. 2, Praha 1974, pod rokiem 1095, s. 251.

³¹⁰ Por. E. Bláhová, *Literarische Beziehungen zwischen de Sázava-Kloster und der Kiever Rus'*, w: *Der heilige Prokop, Böhmen und Mitteleuropa*, wyd. P. Sommer, Praha 2005 (*Colloquia mediaevalia Pragensia*, 4), s. 237–238.

³¹¹ Zaznaczmy jednocześnie, że bezpośrednie kontakty między Sazawą a Rusią nie są wcale pewne, a w istocie – jak zauważa A. de Vincenz – przytoczona tu wiadomość o relikwiach Borysa i Gleba to jedyne ich świadectwo, choć i tu nie możemy być pewni, że relikwie trafiły do Sazawy bezpośrednio z Rusi; A. de Vincenz, *West Slavic Elements in the Literary Language of Kievan Rus'*, „*Harvard Ukrainian Studies*” 12–13, 1988–1989, s. 264; por. jednak też E. Bláhová, *Literarische Beziehungen...*, s. 237–253, *passim*.

³¹² Pomijam tu domniemaną obecność postaci Borysa w islandzkim utworze *Eymundar Þáttur*, jest ona bowiem kwestionowana przez większość badaczy (zob. G. Lenhoff, *The Martyred Princes...*, s. 33–34), a także przypuszczenie P. Beskowa, że Borysa i Gleba przedstawiać mogą malunki w stylu bizantyńskim w XII-wiecznym kościele w Garda na Gotlandii, po pierwsze bowiem identyfikacja postaci jest jedynie domysłem, po drugie zaś kościół ten jest śladem już to ruskiej misji na Gotlandii, już to obecności użytkujących go ruskich kupców, stąd – nawet jeśli faktycznie wyobrażeni byłiby w nim Borys i Gleb – trudno byłoby tu mówić o jakimś przenikaniu ich kultu do chrześcijaństwa zachodniego; P. Beskow, *Byzantine Influence in the Conversion of the Baltic Region?*, w: *The Cross Goes North...*, s. 560.

którego kult mógł przybyć do Norwegii z Rusi, we wszystkich innych przypadkach to kult obecny w Europie chrześcijaństwa łacińskiego wpływał na kult ruski. Działo się tak nawet w przypadku św. Mikołaja – choć święty ten w chrześcijaństwie wschodnim odgrywał (przynajmniej do 1087 r.) znacznie istotniejszą rolę niż w chrześcijaństwie zachodnim, nic nie wskazuje na to, aby jego żywy, ruski kult jakkolwiek wpływał na okoliczne obszary związane w sensie religijnym z Rzymem. Podobnie rzecz się miała z relacjami z klasztorami – choć znamy przypadki związków czy też donacji elit ruskich na rzecz klasztorów znajdujących się w Rzeszy, o tego rodzaju działaniach elit niemieckich, polskich czy skandynawskich w odniesieniu do ośrodków religijnych na Rusi nic nie wiemy.

Zjawisko to do pewnego stopnia wyjaśnić można zapewne ujęciem go z schemat „centrum-peryferie”. Ruś stanowiła obszar peryferyjny nie tylko z punktu widzenia Bizancjum, ale też dawniej schryścianizowanych krajów Europy łacińskiej, z którymi pozostawała jednocześnie – ze względów choćby gospodarczych – w stosunkowo bliskich kontaktach. Z drugiej strony dla peryferyjnej Rusi wzorcem kulturowym i religijnym mogła być należąca z jej perspektywy do cywilizacyjnego centrum Rzesza i nie jest zapewne przypadkiem, że uchwycić możemy związki elit ruskich właśnie z niemieckimi, a nie np. polskimi klasztorami. Jednocześnie pewne elementy religijności przyjmowane z Europy Zachodniej, jak choćby kult związany z translacją św. Mikołaja, widzieć można także w perspektywie tworzenia się własnej tożsamości młodego Kościoła ruskiego, odróżniający go od religijnego centrum, tj. Bizancjum.

Oczywiście do tego ujęcia, akcentującego podział na centrum i peryferie, dobrze pasuje fakt, że kult św. Klemensa mógł się przedostać (choć nie jest to przecież pewne!) z Rusi właśnie do Skandynawii, a Borysa i Gleba można odnotować w jednym (dość specyficznym) czeskim klasztorze, a więc na obszarach graniczących z Rusią, a jednocześnie – podobnie jak ona – peryferyjnych. To jednak nie tłumaczy wszystkiego – jak widzieliśmy, nie tylko zdarzało się, że kult świętych skandynawskich, czeskich czy polskich pojawiał się na Rusi, ale też zadomowił się tu kult św. Waclawa, a więc także świętego z obszaru peryferyjnego. W drugą stronę rzecz nie działała. Może to sugerować, że dla zwróconych na Zachód elit krajów Europy Środkowej, które przyjęły chrześcijaństwo w wersji łacińskiej, w sensie kulturalnym czy religijnym Ruś nie była specjalnie atrakcyjna³¹³.

Przedstawiony tu obraz, koncentrujący się na zjawisku przenikania przez konfesyjną granicę pewnych elementów kultu świętych, głównie zresztą z Zachodu na Ruś, może stworzyć niesłuszne wrażenie, że w Kijowie czy

³¹³ Por. G. Pac, *Kobiety w dynastii Piastów...*, s. 573–574.

Nowogrodzie narastająca między wschodnim i zachodnim chrześcijaństwem wrogość była zjawiskiem nieznanym. Nic bardziej mylnego – już w drugiej połowie XI w. pojawiły się na Rusi pierwsze teksty skierowane przeciw łacinnikom, pisane w większości przez kijowskich metropolitów³¹⁴, którymi byli – co warto może w tym kontekście przypomnieć – w okresie przedmongolskim (z dwoma tylko wyjątkami) Grecy³¹⁵.

Rozejście się religijnych dróg Wschodu i Zachodu, zapoczątkowane zresztą przecież na długo przed tzw. Wielką Schizmą Wschodnią, było więc dostrzegane i na Rusi, a przywołane tu przykłady miały jedynie pokazać, że stało się to w wyniku nie pojedynczego wydarzenia, a raczej długotrwałego procesu. Widać to było zresztą także na przykładzie powolnego wypierania imion świętych zachodnich z ruskich kalendarzy i modlitw – te same postaci, które jeszcze w XII w. mogły się w nich znaleźć, niedługo później poddawane były razurze. Nie zmienia to faktu, że odnieść można wrażenie, iż to właśnie kult świętych był tym elementem kultury religijnej, który stosunkowo długo pozostawać mógł pomostem między oddalającymi się od siebie – także w Europie Środkowo-Wschodniej – obrządkami.

³¹⁴ M. Colucci, *The Image...*, s. 577–579; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 242–255; tenże, *Der Beitrag der griechischstämmigen Metropoliten (Kiev), Bischöfe und Mönche zur altrussischen Originalliteratur (Theologie), 988–1281*, „Cahiers du monde russe et soviétique” 24, 1983, nr 4, s. 500–508; J. Korpela, *Prince, Saint and Apostle...*, s. 117–120.

³¹⁵ A. Poppe, *Metropolici i księżęta...*, zwł. 392–393; A.-E.N. Tachiaos, *The Greek Metropolitans of Kievan Rus'. An Evaluation of Their Spiritual and Cultural Activity*, „Harvard Ukrainian Studies” 12–13, 1988–1989, zwł. s. 431; L. Müller, *Russen in Byzanz und Griechen im Rus'-Reich*, „Bulletin d'information et de coordination. Association internationales des études byzantines” 7, 1971, s. 96–118, *passim*; por. B.H. Лазарев, *Мозаики Софии Киевской...*, s. 13.