

LIBER ROMANI



Studia ofiarowane
Romanowi Michałowskiemu
w siedemdziesiątą rocznicę urodzin



LIBER ROMANI

LIBER ROMANI

Studia ofiarowane
Romanowi Michałowskiemu
w siedemdziesiątą rocznicę urodzin

Redakcja naukowa
Grzegorz Pac
Krzysztof Skwierczyński



Recenzenci

Józef Dobosz
Stanisław Rosik

Redaktor prowadzący

Szymon Morawski

Redakcja, korekty

Aleksandra Zych

Projekt okładki i stron tytułowych

Anna Gogolewska

Ilustracja na okładce

Hrabanus Maurus (780–856), *De laudibus sanctae crucis*, Wiedeń,
Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 652, fol. 2v.

Skład i łamanie

Dariusz Górski

Publikacja dofinansowana przez Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego
oraz Wydział Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego



© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2020

Grzegorz Pac ORCID 0000-0003-0353-2312

Krzysztof Skwirczyński ORCID 0000-0003-2729-6967

ISBN 978-83-235-4086-1 (druk)

ISBN 978-83-235-4102-8 (e-pub)

ISBN 978-83-235-4094-6 (pdf online)

ISBN 978-83-235-4110-3 (mobi)

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4

e-mail: wuw@uw.edu.pl

księgarnia internetowa: www.wuw.pl

Wydanie 1, Warszawa 2020

Druk i oprawa



Spis treści

Przedmowa	9
Bibliografia prac Romana Michałowskiego za lata 2009–2019	11
Agnieszka Bartoszewicz – <i>Kult św. Stanisława w późnośredniowiecznej i wczesnonowożytnej Warszawie</i>	15
Andrzej Buko – <i>Najstarsze średniowieczne świątynie chełmskie i archeologia</i> .	25
Glauco Maria Cantarella – <i>Appunti sul Dictatus Pape di Gregorio VII</i>	36
Anna A. Dryblak – <i>Bamberg i Trzebnica – przyczynek do badań nad znaczeniem relacji między tymi ośrodkami u progu XIII w.</i>	52
Marian Dygo – <i>Ze studiów nad tytulaturą książąt polskich w XII w. (Bolesław Wysoki, Mieszko Stary)</i>	66
Paweł Figurski – <i>Oratio periculosa, politica sed religiosa. O znaczeniu kanonu rzymskiego Mszy w kulturze średniowiecza</i>	82
Tomasz Jurek – <i>Opowieści niesamowite. Trzy przyczynki źródłowe do późnośredniowiecznych wierzeń ludowych</i>	97
Robert Kasperski – „Kobiety z długimi brodami” kontra „mężczyźni z kobiecymi włosami”, czyli o Origo gentis Langobardorum uwag kilka	112
Halina Manikowska – <i>Odpust zupełny a tożsamość ideowa miasta. Wrocław w połowie XV w.</i>	126
Jakub Morawiec – <i>Wzór poety i polityka. Przypadek Markúsa Skeggjasona</i> . .	152
Grzegorz Myśliwski – <i>W sprawie zaginionej ustawy antyluksusowej z Wrocławia (1418 r.)</i>	171
Grzegorz Pac – <i>Maria Panna – szczególna patronka władczyń ottońskich?</i> . .	179
Éric Palazzo – <i>L'activation sensorielle de l'art dans la liturgie au Moyen Âge</i> . .	199

Marcin R. Pauk – <i>Odciski palców świętego Wojciecha. Kolekcja prawno-kanoniczna z kodeksu Heiligenkreuz 217 w praktyce duszpasterskiej biskupa praskiego na przełomie X i XI w.</i>	212
Zbigniew Pianowski – <i>Kościół Najświętszego Salwatora w Krakowie na podstawie fragmentu relacji Martina Grunewega z 1603 r.</i>	243
Aneta Pieniądz – <i>Figura ojca w karolińskich tekstach polemicznych z pierwszej połowy IX w.</i>	253
Jerzy Pysiak – <i>O początkach kultu Najświętszej Marii Panny w katedrze w Chartres</i>	270
Maksymilian Sas – <i>Znaczenie kultu św. Piotra Apostoła w myśli misyjnej i działalności Brunona z Kwerfurtu</i>	283
Krzysztof Skwierczyński – <i>O Dictatus pape raz jeszcze</i>	298
Ludwig Steindorff – <i>Der Chronist Thomas archidiaconus von Split – Akteur in einer Konfliktgemeinschaft</i>	313
Jerzy Strzelczyk – <i>Kilka przykładów trudności procesu chrystianizacji Słowian połabskich</i>	325
Jarosław Wenta – <i>O opatowskiej redakcji Kroniczki Wielkopolskiej w rękopisie Biblioteki Seminarium Ewangelickiego w Wittenberdze, sygnatura A VI 8</i>	336
Leszek Wetesko – <i>Antyczne początki sztuki chryzografii i argyrografii. (Uwagi na marginesie studiów nad złotymi kodeksami)</i>	347
Łukasz Żak – <i>Wymyślić herezję? Polemika z poglądami heterodoksyjnymi w IX w. Przypadek Hrabana Maura i Ratramnusa z Corbie</i>	368

Przedmowa

„Sześćdziesiąte urodziny Profesora Romana Michałowskiego są dla nas znakomitą okazją, lecz w istocie jedynie pretekstem, aby poprzez niniejszy zbiór studiów złożyć hołd naszemu Nauczycielowi i Mistrzowi” – pisaliśmy dziesięć lat temu. Wówczas w tomie zatytułowanym *Christianitas Romana* (do tej gry słownej ośmieliło nas znane powszechnie poczucie humoru Pana Profesora) zostały opublikowane rozprawy uczniów Romana Michałowskiego. Zarówno tych, którzy napisali pod jego czujnym okiem prace magisterskie i doktorskie, jak też uczestników Jego seminarium, którzy stopnie naukowe zdobywali pod opieką innych mistrzów.

Od tamtej pory przybyło wiele nowych wychowanek i wychowanków Profesora. Ponadto do udziału w naszym przedsięwzięciu zaprosiliśmy tym razem również przedstawicieli innych naukowych środowisk, polskich i zagranicznych, z którymi nasz Mistrz związany jest od wielu lat. Profesor Roman Michałowski cieszy się bowiem powszechnym uznaniem mediewistów, tak historyków, jak i przedstawicieli innych dyscyplin, a wyniki jego badań są szeroko znane także za granicą.

Ponownie chcielibyśmy przywołać słowa, którymi zwróciliśmy się do naszego Mistrza dziesięć lat temu: „Za inspirację, opiekę, rady, sugestie, wielogodzinne rozmowy, publikacje – serdecznie dziękujemy. Prosimy przyjąć ten skromny dar ofiarowany z głębi serca”.

Wiedząc, że poczucie humoru nie opuściło naszego Mistrza, z okazji siedemdziesiątych urodzin ofiarowujemy Profesorowi kolejny taki płynący z głębi serca wyraz wdzięczności, też książkę, Księgę Romana – *Liber Romani*.

Bibliografia prac Romana Michałowskiego za lata 2009–2019*

2009

Historia powszechna. Średniowiecze, Warszawa.
Karolingowie, w: *Dynastie Europy*, red. A. Mączak, Wrocław [wyd. III], s. 137–151.

2010

Christianisation of the Piast Monarchy in the 10th and 11th Centuries, „Acta Poloniae Historica” 101, s. 5–35.
Król czy misjonarz? Rozumienie misji w X/XI wieku, w: *Bruno z Kwerfurtu. Osoba – dzieło – epoka*, red. M. Dygo, W. Fałkowski, Pultusk, s. 129–144.
Pałace monarsze na tle geografii sakralnej pierwszej monarchii piastowskiej. Uwagi wstępne, w: *Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, red. A. Bartoszewicz, G. Myśliwski, J. Pysiak, P. Żmudzki, Warszawa, s. 454–467.
Słowo wstępne do drugiego wydania, w: M. Handelsman, *Średniowiecze polskie i powszechne. Wybór pism*, oprac. i posłowie A. Gieysztor, Warszawa [wyd. II], s. VII–IX.

2011

Historia Kościoła w badaniach Gerarda Labudy, w: *Początki państwa i Kościoła polskiego w badaniach Profesora Gerarda Labudy. Teksty wykładów wygłoszonych na sympozjum naukowym zorganizowanym przez Oddział Polskiej Akademii Nauk i Wydział Historyczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu dnia 10 grudnia 2010 roku*, red. A. Wójtowicz, Poznań, s. 19–38.

* Bibliografia prac Profesora Romana Michałowskiego za lata 1967–2008 została zestawiona przez Grzegorza Paca w: *Christianitas Romana. Studia ofiarowane Profesorowi Romanowi Michałowskiemu*, red. K. Skwierczyński, Warszawa 2009, s. 9–17.

Przedmowa, w: *Kult świętych i ideał świętości w średniowieczu*, red. R. Michałowski (Fasciculi Historici Novi, 11), Warszawa, s. 5–6.

Red.: *Kult świętych i ideał świętości w średniowieczu* (Fasciculi Historici Novi, 11), Warszawa.

2012

Mediaeval Studies in the Institute of History at the University of Warsaw, w: *History at the University of Warsaw*, red. M. Koczerska, Warszawa, s. 121–137.

Mediewistyka w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego, w: *Historia na Uniwersytecie Warszawskim*, red. M. Koczerska, Warszawa, s. 21–36.

2013

Ideologia, teologia polityczna i religia polityczna (Uwagi w związku z książką Wojciecha Falkowskiego, „Wielki król. Ideologiczne podstawy władzy Karola Wielkiego”, Fundacja „Centrum Badań Historycznych”, Warszawa 2011, s. 351), „Przegląd Historyczny” 104, 1, s. 87–103.

Misjonarz i pan misji we wczesnym średniowieczu, w: *Lustro. Teksty o kulturze średniowiecza ofiarowane Halinie Manikowskiej*, red. W. Brojer, Warszawa, s. 29–57.

Princeps fundator. Monarchische Stiftungen und politische Kultur im piastischen Polen (10.–13. Jahrhundert), w: *Monarchische und adlige Sakralstiftungen im mittelalterlichen Polen*, red. E. Mühle, Berlin, s. 37–108.

Rec.: Kalhous D., *Anatomy of a Duchy. The Political and Ecclesiastical Structures of Early Přemyslid Bohemia* (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450 19), Leiden–Boston 2012, „Kwartalnik Historyczny” 120, 4, s. 937–942.

2014

Jakie są źródła skuteczności misjonarza? Stanowisko Sulpicjusza Sewera, w: *Ecclesia regnum fontes. Studia z dziejów średniowiecza. Prace ofiarowane Profesor Marii Koczerskiej*, red. S. Gawlas, K. Gołąbek, M. A. Janicki, R. Michałowski, M. Piber-Zbieranowska, P. Węcowski, Warszawa, s. 35–46.

La naissance des églises en Bohême, Pologne et Hongrie aux IX–XI^e siècles: l’apport de l’Empire, l’apport de la papauté et les caractères spéciaux des églises locales, w: *Chiese locali e chiese regionali nell’alto medioevo, Spoleto 4–9 aprile 2013* (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull’alto medioevo, 61), Spoleto, s. 1159–1192.

Święty Wojciech – biskup reformator w Europie X wieku, w: *Granica wschodnia cywilizacji zachodniej w średniowieczu*, red. Z. Dalewski, Warszawa, s. 169–210.

Red.: *Ecclesia regnum fontes. Studia z dziejów średniowiecza. Prace ofiarowane Profesor Marii Koczerskiej*, Warszawa.

2015

Duszpasterstwo, duchowość, eklezjologia: działalność biskupa Wojciecha w Pradze na tle hagiografii ottońskiej, „Przegląd Historyczny” 106, 2, s. 217–248.

Jakie są źródła skuteczności misjonarza? Stanowisko Sulpicjusza Sewera, w: *Ecclesia regnum fontes. Studia z dziejów średniowiecza. Prace ofiarowane Profesor Marii Koczerskiej*, red. S. Gawlas, K. Gołąbek, M. A. Janicki, R. Michałowski, M. Piber-Zbieranowska, P. Węcowski, Warszawa [wyd. II], s. 35–46.

The Historical Context of the Discoveries at Bodzia, w: *Bodzia. A Late Viking Age Elite Cemetery in Central Poland (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450, 27)*, red. A. Buko, Leiden–Boston, s. 34–44.

Red.: *Ecclesia regnum fontes. Studia z dziejów średniowiecza. Prace ofiarowane Profesor Marii Koczerskiej*, Warszawa [wyd. II].

2016

Bitwa pod Fontenoy w dniu 25 czerwca 841 roku i jej znaczenie dla losów Europy, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 33, s. 11–26.

Chryścianizacja Saksonii, w: *Chryścianizacja „Młodszej Europy”*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, M. Matla, Poznań, s. 19–39.

Epidemie w okresie preindustrialnym, w: *Epidemie w dziejach Europy. Konsekwencje społeczne, gospodarcze i kulturowe*, red. K. Polek, Ł. T. Sroka, Kraków, s. 362–364.

Jakie są źródła skuteczności misjonarza? Stanowisko świętego Liudgera, w: *Ambona. Teksty o kulturze średniowiecza ofiarowane Stanisławowi Bylinie*, red. K. Bracha, W. Brojer, Warszawa, s. 35–48.

Kontekst historyczny znaleziska w Bodzi, w: *Bodzia. Elitarny cmentarz z początków państwa polskiego*, red. A. Buko, Warszawa, s. 33–39.

The Gniezno Summit. The Religious Premises of the Founding of the Archbishopric of Gniezno (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450, 38), Leiden–Boston.

2017

Czym się różni poganin od chrześcijanina? Kilka uwag na marginesie eposu Ermolda Czarnego, w: *Symboliczne i realne podstawy tożsamości społecznej w średniowieczu*, red. S. Gawlas, P. Żmudzki, Warszawa, s. 393–406.

Kontekst historyczny znaleziska w Bodzi, w: *Bodzia. Elitarny cmentarz z początków państwa polskiego*, red. A. Buko, Warszawa [wyd. II], s. 33–39.

Quelle est la différence entre un païen et un chrétien? « L'Autre » aux yeux d'auteurs carolingiens et ottoniens, w: *À la rencontre de l'Autre au Moyen Âge: in memoriam Jacques le Goff. Actes des premières Assises franco-polonaises d'histoire médiévale*, red. Ph. Jossierand, J. Pysiak, Rennes, s. 103–122.

2018

Aaron von Krakau und die Gründung der Abtei Tyniec, w: *Das Sakramentar aus Tyniec. Eine Prachthandschrift des 11. Jahrhunderts und die Beziehungen zwischen Köln und Polen in der Zeit Kasimirs des Erneuerers*, red. K. G. Beuckers, A. Bihrer (Forschungen zu Kunst, Geschichte und Literatur des Mittelalters, 3), Wien, s. 292–306.

Rygoryzm religijny w Czechach i Polsce w początkowym okresie chrystianizacji, w: *Animos labor nutrit. Studia ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Buko w siedemdziesiątą*

rocznicę urodzin, red. T. Nowakiewicz, M. Trzeciecki, D. Błaszczuk, Warszawa, s. 65–72.

Wizja Kingi, księżnej krakowskiej. Przyczynek do historii świętych rodzin w średniowieczu, w: *Księga. Teksty o świecie średniowiecznym ofiarowane Hannie Zaremskiej*, red. H. Manikowska, Warszawa, s. 201–216.

Wspomnienie modlitewne a pamięć o przeszłości (do końca XIII wieku), w: *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski*, t. 2, red. H. Manikowska, Warszawa, s. 245–270.

2019

Postacie wędrowców w piastowskiej legendzie dynastycznej (XII–XIV wiek), w: *Monarchia – społeczeństwo – tożsamość. Studia ofiarowane Profesorowi Sławomirowi Gawlasowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. K. Gołąbek, M. A. Janicki, M. Koczerska, R. Michałowski, P. Okniński, M. R. Pauk, A. Pieniądz, P. Węcowski, Warszawa, s. 39–50.

The Christianisation of Saxony, w: *Studies on the Christianisation of Europe*, red. J. Dobosz, Poznań, s. 69–89.

The early church organization in Central Europe, w: *Polonia coepit habere episcopum. The origin of the Poznan bishopric in the light of the latest research*, red. J. Dobosz, T. Jurek, Poznań, s. 11–26.

Red.: *Monarchia – społeczeństwo – tożsamość. Studia ofiarowane Profesorowi Sławomirowi Gawlasowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa.

opracował Maksymilian Sas

Kult św. Stanisława w późnośredniowiecznej i wczesnonowożytnej Warszawie

Problematyka kultów świętych i ich roli w życiu średniowiecznej Polski od dawna budzi zainteresowanie badaczy, co zaowocowało imponującą liczbą opracowań poświęconych różnym aspektom tego zagadnienia. Jednym z problemów wielokrotnie już poruszanych w literaturze przedmiotu jest także popularność poszczególnych patronów i zasięg ich kultu w konkretnych regionach i kręgach społecznych¹. Z oczywistych powodów do zagadnień budzących żywe zainteresowanie historyków należy kult św. Stanisława, jednego z najważniejszych patronów Królestwa Polskiego. Studia nad postacią krakowskiego biskupa-męczennika zintensyfikowały również najpierw 900-setna rocznica jego męczeństwa², a później – 750-lecie kanonizacji³. Badania koncentrowały się z jednej strony na samej „sprawie św. Stanisława” oraz genezie kultu⁴, z drugiej – coraz więcej uwagi poświęcano jego rozwojowi, także w okresie późnego średniowiecza⁵. W większości tych prac Mazowsze

¹ Np. P. Pieńkowska-Wiederkehr, *Kult św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Polsce do końca średniowiecza w świetle wezwań kościołów i kaplic publicznych*, w: *Kult świętych i ideał świętości w średniowieczu*, red. R. Michałowski, Warszawa 2011, s. 149–374; M. Starnawska, *Kult św. Piotra w Polsce średniowiecznej na tle europejskim*, „Ecclesia. Studia z dziejów Wielkopolski” 6, 2011, s. 25–35.

² Z okazji tej rocznicy wydany został specjalny tom „Analecta Cracoviensia” (t. 11, 1979) zawierający edycję najważniejszych źródeł oraz artykuły poświęcone różnym aspektom życia, męczeństwa i kultu św. Stanisława.

³ M.in. G. Labuda, *Święty Stanisław: biskup krakowski, patron Polski. Śladami zabójstwa – męczeństwa – kanonizacji*, Poznań 2000; *Kult św. Stanisława na Śląsku (1253–2003)*, red. A. Pobóg-Lenartowicz, Opole 2004; *Św. Stanisław w życiu Kościoła w Polsce. 750-lecie kanonizacji*, red. A. A. Napiórkowski, Kraków-Skałka 2003.

⁴ Por. I. Skierska, „Sabbatha sanctifices”. *Dzień święty w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2008, s. 149. Tam wcześniejsza literatura przedmiotu.

⁵ M.in. Z. Piech, *Przeszłość zobrażowana: święci patroni i władcy*, w: *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski*, t. 2, red. H. Manikowska, Warszawa 2018, s. 67–118, tam także wcześniejsza literatura przedmiotu. Por. też J. Rajman, *Przedkanonizacyjny kult św. Stanisława biskupa*, „Nasza Przeszłość” 80, 1993, s. 5–9.

wspominane jest jednak tylko marginesowo, chociaż nie ulega wątpliwości, że św. Stanisław był na tym terenie znany i czczony.

W artykule zostanie podjęta próba odpowiedzi na pytanie o zasięg i charakter kultu św. Stanisława w późnośredniowiecznej i wczesnonowożytnej Starej Warszawie. Niniejsze badania oparto przede wszystkim o materiał źródłowy proveniencji miejskiej, księgi rady i ławy z lat 1427–1535 oraz dokumenty wystawione w tym okresie przez władze miasta⁶. Źródła te w interesujący sposób uzupełniają dotychczasową wiedzę na temat kultu krakowskiego biskupa w środowisku miejskim Mazowsza, przez większość badanego okresu pozostającego poza granicami Królestwa Polskiego. Zrekonstruowany obraz dotyczy w największym stopniu przedstawicieli miejskich elit, niemniej jednak można podjąć próbę odpowiedzi na pytania związane z recepcją kultu św. Stanisława także przez innych członków miejskiej wspólnoty.

W literaturze przedmiotu panuje przekonanie, że kult św. Stanisława dotarł na Mazowsze wkrótce po jego kanonizacji w 1253 r. Świadectwo tego stanowią wezwania kościołów znajdujących się zarówno na terenie diecezji poznańskiej – świątynie w Błoniu (przed 1257 r.), Luszynie (druga połowa XIII w.), Lewinie (przed 1302 r.)⁷, jak i płockiej – w Drobinie (pierwsza wzmianka 1333 r.), Będziszawie (1350 r.), Sieluniu (1387 r.)⁸. Ważnym ośrodkiem kultu świętego biskupa krakowskiego na terenie południowego Mazowsza był noszący jego wezwanie kościół dominikanów w Warce, ufundowany w 1255 r.⁹ W następnych stuleciach rozwojowi kultu św. Stanisława – którego przejawem były wezwania kolejnych kościołów¹⁰ oraz liczne pielgrzymki Mazowszan na Skalkę¹¹ – sprzyjały kontakty z Małopolską, m.in. gospodarcze, choćby ze

⁶ Najstarsze księgi warszawskie zostały opublikowane: *Księgi ławnicze miasta Starej Warszawy z XV wieku*, t. 1: *Księga nr 525 z lat 1427–1453*, wyd. S. Ehrenkreutz, Warszawa 1916; *Księga radziecka miasta Starej Warszawy*, t. 1: 1447–1527, wyd. A. Wolff, Wrocław 1963. Księgi ławnicze z lat 1453–1535 są przechowywane w Archiwum Głównym Akt Dawnych (dalej: AGAD), Księgi miejskie Stara Warszawa (dalej: SW), sygn. 527, 528, 529, 530 i są obecnie przedmiotem edycji finansowanej w ramach grantu NPRH 11 H 13 0176 82.

⁷ J. Nowacki, *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, t. 2, Poznań 1964, s. 508, 516, 530.

⁸ K. Pacuski, *Parafie diecezji płockiej od XI–XVI wieku*, „Notatki Płockie” 41–1/166, 1996, s. 5.

⁹ J. Grabowski, *Dynastia Piastów mazowieckich. Studia nad dziejami politycznymi Mazowsza, intytucją i genealogią książąt*, Kraków 2012, s. 237; A. Szoplik, *Działalność zakonów żebrzących na Mazowszu i Kujawach w XV w.*, „Rocznik Mazowiecki” 8, 1984, s. 191–215.

¹⁰ Np. Kałuszyn (lata 1447–1472), Niwiska (przed 1480 r.), J. Nowacki, *Archidiecezja poznańska...*, s. 546, 549; Stanisławów (por. przyp. 17). Okres następujący bezpośrednio po inkorporacji Mazowsza przynosi kolejny wzrost popularności kultu św. Stanisława na całym Mazowszu, czego świadectwem są m.in. nowe wezwania kościołów parafialnych, np. w Białaszewie (1533 r.), Postoliskach (1533 r.), Sienicy (1528 r.) czy Babsku (przed 1540 r.). W. Rozynkowski, *Św. Stanisław, patron kościołów parafialnych w Polsce*, w: *Święty Stanisław w życiu Kościoła...*, s. 322–324; J. Nowacki, *Archidiecezja poznańska...*, s. 528.

¹¹ G. Myśliwski, *Człowiek średniowiecza wobec czasu i przestrzeni (Mazowsze od XII do poł. XVI wieku)*, Warszawa 1998, s. 180–181, 355.

względem na rolę jarmarków rozpoczynających się 8 maja w Krakowie. Jednak ważniejszą chyba rolę w tym zakresie odgrywały studia podejmowane przez mieszkańców Mazowsza na uniwersytecie w Krakowie i wykorzystywanie zdobytej tam wiedzy i doświadczeń w pracy duszpasterskiej w rodzimym środowisku.

Nie można też nie doceniać roli, jaką w propagowaniu kultu św. Stanisława pełniły dwory: zarówno polski dwór królewski¹², jak i dwór mazowiecki. Od drugiej połowy XV w. kult krakowskiego biskupa był bardzo istotnym elementem pobożności władców księstwa mazowieckiego. Dowodem szczególnej czci wobec tego patrona, żywionej przez Konrada III Rudego (około 1447–1503), było wezwanie kaplicy w Osiecku, ulubionym dworze mazowieckiego księcia. Nie bez znaczenia dla rozwoju kultu św. Stanisława na mazowieckim dworze były też dwa kolejne małżeństwa księcia z córkami mieszczan krakowskich. Z kolei wpływ na religijność trzeciej żony Konrada, Anny Radziwiłłówny, miało upowszechnienie się w drugiej połowie XV w. kultu św. Stanisława na Litwie, skąd pochodziła¹³. Charakterystyczne jest także przywiązanie księcia Konrada do imienia Stanisław, które otrzymał w 1501 r. jego pierwszy legalny potomek płci męskiej¹⁴. To samo imię nosił również najstarszy z nieślubnych synów Konrada III Rudego, urodzony w latach osiemdziesiątych XV w.¹⁵ Z oczywistych względów kult krakowskiego biskupa odgrywał ważną rolę w działaniach młodego księcia Stanisława, który po śmierci ojca wraz z bratem Januszem sprawował rządy na Mazowszu¹⁶. Najbardziej spektakularnym tego przykładem jest lokacja nowego ośrodka miejskiego, który otrzymał nazwę Stanisławów, z kościołem parafialnym pod wezwaniem świętych Stanisława i Jana Chrzciciela¹⁷. Można z dużą dozą prawdopodobieństwa przypuszczać, że przykład dworu książęcego wpływał na pobożność jego poddanych, zwłaszcza przedstawicieli miejskich elit blisko związanych z dworem.

W analizowanym okresie Warszawa, podobnie jak całe południowe Mazowsze, wchodziła w skład diecezji poznańskiej. Od 1398 r., z woli księcia Janusza I, pełniła rolę stolicy archidiaconatu, a zatem centrum administracji kościelnej i kultu dla stosunkowo pokaźnego obszaru¹⁸. W XV w. na topografię sakralną Starej Warszawy składało się kilka świątyń, z których na pierwszym

¹² Z. Piech, *Przeszłość zobrazowana...*, passim.

¹³ J. Grabowski, *Dynastia Piastów...*, s. 238, 480–485.

¹⁴ Ibid., s. 506.

¹⁵ Ibid., s. 493–495.

¹⁶ W czasie małoletności książąt opiekę nad nimi sprawowała matka, Anna Radziwiłłówna, ibid., s. 195.

¹⁷ J. Twarowska, *Stanisławów: z dziejów rozkwitu i upadku miasta*, „Rocznik Mazowiecki” 6, 1976, s. 226–231. *Notabene* dochody z tej wsi stanowiły uposażenie ołtarza w kaplicy św. Stanisława w warszawskiej kolegiacie. Por. przyp. 24.

¹⁸ J. Wysocki, *Organizacja kościelna Warszawy w XIV i XV w.*, w: *Warszawa średniowieczna*, z. 2 (Studia Warszawskie, 19), Warszawa 1975, s. 239–241; T. Jurek, *Biskupstwo poznańskie w wiekach średnich*, Poznań 2018, s. 230–233.

miejsu wypada wymienić kościół parafialny pw. św. Jana Chrzciciela. Na przełomie XIV i XV w. stał się on siedzibą kapituły, a w 1416 r. utworzono tu *collegium vicariorum*¹⁹. Ponadto istniały klasztory: wewnątrz murów miejskich augustianów²⁰, a poza murami – kanoników regularnych przy kościele św. Jerzego²¹ oraz bernardynów z kościołem św. Anny²². Obraz ten trzeba jeszcze uzupełnić o kościół parafialny lokowanej na początku XV w. Nowej Warszawy, pod wezwaniem Nawiedzenia NMP²³.

Miejsce szczególnego kultu św. Stanisława Stara Warszawa uzyskała w drugiej połowie XV w., kiedy powstała kaplica pod jego wezwaniem, znajdująca się w kolegiacie św. Jana Chrzciciela, ulokowana jako pierwsza po lewej stronie, licząc od wejścia głównego. Jej erekcja miała miejsce w 1489 r., a podstawę materialną fundacji miały stanowić dochody z książęcej wsi Ciszek (Cisek, Ciszec)²⁴. W świadomości mieszczan warszawskich kaplica była łączona z osobą wielokrotnego rajcy i burmistrza Baltazara Burcholczera. Nazwy *capella Balczerowka* i *capella Bucholcerowska* funkcjonowały zarówno w dokumentach prywatnych, jak i oficjalnych²⁵. Wiadomości na temat kaplicy, którymi dysponują obecni badacze, są bardzo skromne i czasami dosyć sprzeczne. W dziewiętnastowiecznym opisie kościołów warszawskich sporządzonym przez Józefa Łukaszewicza znalazła się lakoniczna informacja, że erekcji ufundowanej przez Burcholczera kaplicy dokonał biskup poznański Jan Lubrański. Kaplica miała wówczas nosić wezwanie świętych Stanisława, Michała, Sebastiana, Marcina, Dziesięciu Tysięcy Dziewic, Katarzyny i Barbary, natomiast dopiero później zaczęto określać ją jako kaplicę św. Stanisława²⁶. Łukaszewicz opierał

¹⁹ Ibid., s. 243–244. O okolicznościach przeniesienia kapituły z Czerska do Warszawy szczegółowo W. Kwiatkowski. *Powstanie Kapituły św. Jana przy Zamku XX. Mazowieckich w Warszawie. Z dziejów Kościoła na Mazowszu*, Warszawa 1938.

²⁰ Z. Kratochwil, *Augustianie w Warszawie (1356–1864)*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 7, 1994, s. 191–216.

²¹ M. Stawski, *Prepozytura czerwińskiego opactwa kanoników regularnych p.w. św. Jerzego w Warszawie*, w: *Klasztor w mieście średniowiecznym i nowożytnym*, red. M. Derwich, A. Pobóg-Lenartowicz, Wrocław–Opole 2000, s. 401–406.

²² W. E. Murawiec, *Bernardyni warszawscy: dzieje klasztoru św. Anny w Warszawie, 1454–1864*, Kraków 1973.

²³ J. Wysocki, *Organizacja kościelna...*, s. 244–245.

²⁴ J. Twarowska, *Stanisławów...*, s. 226–227; L. Królik, *Kapituła kolegiacka w Warszawie do końca XVIII wieku*, Warszawa 1990, s. 166–167.

²⁵ Testament Stanisława Tarnowskiego, AGAD, Księgi miejskie Warszawa Ekonomiczne, sygn. 1223/11 (1521 r.); *Księga radziecka miasta Starej Warszawy*, nr 1435 (1521 r.). Podobnie było w okresie późniejszym, A. Dunin-Wąsowicz, *Rejestr poboru od duchowieństwa archidiaconatu warszawskiego w 1561 r.*, w: *Warszawa XVI–XVII w.*, z. 2 (Studia Warszawskie, 24), Warszawa 1977, s. 110. W XVIII w. kaplica była określana jako „capella haec olim Bucholcerowska ad praesens Gizinska dicta”, ze względu na datujący się od XVII w. patronat rodziny Gizów, L. Królik, *Kapituła kolegiacka...*, s. 166.

²⁶ J. Łukaszewicz, *Krótki opis historyczny kościołów parochialnych, kościółków, kaplic, klasztorów, szkółek parochialnych, szpitali i innych zakładów dobroczynnych w dawnej dyecezyi poznańskiej*, t. 3, Poznań 1863, s. 7.

się na źródłach siedemnastowiecznych, które wszakże wspominały o dotyczącym kaplicy dokumencie (akcie erekcyjnym?) z 1489 r., podczas gdy Lubrański został biskupem poznańskim w 1497 r.²⁷ Z kolei zgodnie z zapisem w aktach warszawskiej kolegiaty w 1489 r. jego poprzednik Uriel Górka erygował kaplicę pod wezwaniem NMP, św. Mikołaja i Katarzyny, ufundowaną dzięki darowiźnie kanonika warszawskiego Piotra z Gołębi²⁸. O tej kaplicy nie wspominają wizytacje z późniejszego okresu²⁹. Niezależnie jednak od tych nieścisłości zaangażowanie przedstawicieli elit mieszczańskich Starej Warszawy w uświetnianie i upowszechnianie kultu św. Stanisława nie ulega wątpliwości. Zwłaszcza że fundacja Burcholczera nie była odosobniona, np. na początku lat trzydziestych XVI w. ołtarz w kolegiacie warszawskiej pod wezwaniem NMP, św. Stanisława i św. Anny ufundowała Małgorzata Stańczykowa, wdowa po rajcy Stanisławie Stańczyku³⁰.

Znamienny jest także zapis na rzecz kaplicy św. Stanisława znajdujący się w akcie ostatniej woli sporządzonym przez Stanisława Tarnowskiego, przybysza do Warszawy, związanego z Burcholcherem interesami i prawdopodobnie także więzami rodzinnymi. Testator wybrał kaplicę św. Stanisława jako miejsce pochówku, ufundował w niej ołtarz i podarował narzutę (*lodix*) oraz *jemark de axamento*³¹. Niewiele ponad miesiąc po wydaniu tych dyspozycji egzekutorzy testamentu, przedstawiciele warszawskiej elity miejskiej: burmistrz Mikołaj Kazub i dwaj rajcy Michał Filipowicz i Mikołaj Baryczka, zięciowie Burcholczera, pożyczili zapisane przez Tarnowskiego 20 grzywien mieszczaninowi Janowi Szelidze, który miał je spłacać w rocznych ratach *capelle s. Stanislai Balczerowska*³². Z XV i drugiej połowy XVI w. zachowały się tylko nieliczne testamenty mieszczan warszawskich³³. Trudno zatem stwierdzić, jak liczne były zapisy pobożne na rzecz kaplicy św. Stanisława. Jest jednak oczywiste, że dla kręgu towarzysko-rodzinnego Burcholcherów i związanych z nim rodzin patrycjuszowskich kaplica stanowiła miejsce ważne i otaczane szczególną opieką.

Jedynie w sferze hipotez może pozostawać odpowiedź na pytanie, czy na terenie warszawskich świątyń były przechowywane relikwie św. Stanisława. Stara Warszawa uznawana jest za miejsce bardzo ubogie pod względem

²⁷ L. Hajdukiewicz, *Lubrański Jan*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 18, Wrocław 1973, s. 81–84.

²⁸ *Acta ecclesiae collegiatae Varsoviensis*, wyd. B. Ulanowski, w: *Archiwum Komisji Prawniczej*, t. 6, Kraków 1897–1926, s. 26, nr 82.

²⁹ L. Królik, *Kapituła kolegiacka...*, s. 122–124.

³⁰ *Ibid.*, s. 231.

³¹ AGAD, Księgi miejskie Warszawa Ekonomiczne, sygn. 1223/11 (1521 r.). Por. M. Gołąb, *Testament Stanisława Tarnowskiego, pisarza żup wielickich*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 59, 2011, 2/3, s. 304–312.

³² *Księga radziecka miasta Starej Warszawy*, nr 1435.

³³ Por. *Testamenty mieszczan warszawskich od XV do końca XVII wieku. Katalog*, red. A. Bar-toszewicz, A. Karpiński, K. Warda, Warszawa 2010, nr 1–31.

posiadanych szczątków świętych. Jednym z dowodów potwierdzających tę tezę jest dokument księcia mazowieckiego Janusza I z 1398 r., wystawiony w związku z przeniesieniem siedziby archidiakonu z Czerska do Warszawy. W akcie tym wymieniono utensylia kościelne pozyskane przez nowo ufundowaną kolegiatę, w tym tylko trzy relikwie: kołec z Korony Cierniowej, kość z zębem św. Jadwigi oraz głowę jednej z Jedenastu Tysięcy Dziewic³⁴. Dość skromnie przedstawiała się także lista relikwii będących w posiadaniu kolegiaty kilka stuleci później, w połowie XVIII w.: częśćka Krzyża św., kołec z Korony Cierniowej, relikwie św. Jana Chrzciciela, św. Jana Kantego, św. Jana Nepomucena, św. Jadwigi, św. Mikołaja, św. Apolonii i błogosławionego Jozafata³⁵. Te właśnie relikwie były uroczysto okazywane wiernym podczas dni świątecznych³⁶. Nie możemy jednak wykluczyć, że kolekcja partykuł ciał świętych znajdujących się w kolegiacie warszawskiej była bogatsza. Relikwie posiadały też inne instytucje kościelne funkcjonujące na terenie miasta, być może także rada miasta³⁷ i osoby prywatne³⁸. Otwarte musi pozostać pytanie, czy w kaplicy Balczerowskiej znajdowały się jakieś relikwie św. Stanisława. Obrazy i relikwie świętych patronów w kaplicach im dedykowanych były normą³⁹. Trzeba też pamiętać o wymogu złożenia relikwii świętego w czasie konsekracji ołtarza⁴⁰, co wskazywałoby, że jakaś częśćka ciała biskupa krakowskiego została przez fundatorów kaplicy pozyskana.

Jednym z istotniejszych elementów decydujących o popularności świętych była ich obecność w kalendarzu liturgicznym⁴¹. W przypadku św. Stanisława

³⁴ J. Wysocki, *Organizacja kościelna...*, s. 248; M. Starnawska, *Świętych życie po życiu. Relikwie w kulturze religijnej na ziemiach polskich w średniowieczu*, Warszawa 2008, s. 81.

³⁵ L. Królik, *Kapituła kolegiacka...*, s. 131.

³⁶ Nie sposób przytoczyć tu olbrzymiej literatury przedmiotu poświęconej zagadnieniu *ostensio reliquiarum*, por. M. Starnawska, *Świętych życie po życiu...*, s. 361–382; H. Manikowska, *Przeszłość pod ochroną: relikwie*, w: *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski*, s. 124–150.

³⁷ Osoby stojące przed sądem składały przysięgę *ad sanctos Dei*, np. SW, sygn. 528, k. 201 (1511 r.); sygn. 529, k. 233v. (1521 r.); sygn. 530, k. 132–132v. (1530 r.). Może to wskazywać na wykorzystywanie relikwiarza znajdującego się w kościele bądź w ratuszu. M. Duda, S. Józwiak, *Ze świata średniowiecznej symboliki. Gest i forma przysięgi w chrześcijańskiej Europie (X–XV w.)*, Kraków 2014, s. 103–132.

³⁸ Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na bullę Marcina V z 1418 r., w której zezwolił na posiadanie przenośnego ołtarza Stefanowi, synowi Aleksandra z Warszawy, i jego żonie Elżbiecie. *Bullarium Poloniae*, t. 4: (1417–1431), wyd. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, Lublin–Rzym 1992, nr 176.

³⁹ O wyposażeniu kaplic i obecności w nich świętych patronów: W. Rozyrkowski, „*Omnes Sancti et Sanctae Dei*”. *Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, Malbork 2006, s. 158–173.

⁴⁰ W. Schenk, *Kult liturgiczny św. Stanisława biskupa na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych. Studium historyczno-liturgiczne*, Lublin 1959, s. 113; M. Starnawska, *Świętych życie po życiu...*, s. 382–394.

⁴¹ W. Rozyrkowski, *Przejawy kultu św. Marcina w Polsce – wybrane zagadnienia*, „Przegląd Zachodniopomorski” 31, 2016, 1, s. 233–234.

kalendarze liturgiczne przewidywały dwa dni świąteczne: *Natalis sancti Stanislai* (8 maja) i *Translatio sancti Stanislai* (27 września). Zgodnie ze statutami diecezji poznańskiej z 1420 r., co potwierdzają także późniejsze źródła, 8 maja był świętem obowiązkowym pełnym, objętym zakazem pracy fizycznej, nauki szkolnej, rozpraw sądowych i nakazem uczestnictwa w mszy⁴². Uroczysta celebrowanie tego święta w Starej Warszawie i odprawianie mszy, której znaczenie podnosiło kazanie⁴³, przybliżające wiernym postać krakowskiego biskupa, nie budzą zatem żadnych wątpliwości.

Świadectwem znajomości i popularności majowego święta w Starej Warszawie są zapiski w aktach rady i ławy, ponieważ pojawia się ono dosyć regularnie w datacji notek sporządzonych przez miejskiego pisarza⁴⁴. Trzeba przy tym zauważyć, że przez cały badany okres w sam dzień 8 maja władze miejskie nie odbywały posiedzeń, przestrzegając kościelnego nakazu świętowania. Obowiązujące na Mazowszu kalendarze liturgiczne nie przewidywały dla dnia św. Stanisława wigilii i rzeczywiście tego dnia w Starej Warszawie odbywały się sądy miejskie⁴⁵.

W badanym okresie na terenie diecezji poznańskiej następowały istotne zmiany statusu drugiego ze świąt związanych z osobą krakowskiego biskupa, czyli dnia upamiętniającego translację relikwii tego świętego. Statuty Andrzeja Łaskarza z 1420 r. nie uznawały tego dnia za *festum fori*, taką rangę posiada ono jednak zarówno w kalendarzu poznańskim z drugiej połowy XV w.⁴⁶, jak i w *Missale Posnaniense*, które ukazało się drukiem w 1524 r.⁴⁷ Biorąc pod uwagę to, że duszpasterstwo w kolegiacie warszawskiej odbywało się na wzór katedry w Poznaniu⁴⁸, można przypuszczać, że w dniu Translacji św. Stanisława uroczyste nabożeństwa odprawiano także i w warszawskiej świątyni.

⁴² I. Skierska, „*Sabbatha sanctifices*”..., s. 220–222. Por. też. W. Schenk, *Liturgiczny kult św. Stanisława Biskupa w Polsce*, „*Analecta Cracoviensia*” 11, 1979, s. 587–601.

⁴³ W. Schenk, *Kult liturgiczny św. Stanisława biskupa na Śląsku*..., s. 40.

⁴⁴ *Passio sancti Stanislai martyris gloriosi, festum s. Stanislai*, *Księgi ławnicze miasta Starej Warszawy*, nr 119 (1430 r.); SW, sygn. 527, k. 6 (1454 r.), 123 (1460 r.), 174v. (1464 r.), 236v. (1468 r.); sygn. 528, k. 38v. (1497 r.), 56v. (1502 r.), 130 (1508 r.), 142v. (1509 r.); sygn. 529, k. 10v. (1512 r.), 28v. (1513 r.), 55 (1514 r.), 114 (1516 r.), 248v. (1522 r.); sygn. 530, k. 46v. (1526 r.), 140v. (1530 r.), 162, 162v. (1531 r.), 186 (1534 r.), 281 (1536 r.). Poza tym pisarze, datując posiedzenia odbywające się w dniach 6–11 maja, odwoływali się do dni dedykowanych św. Florianowi (4 maja) i św. Zofii (15 maja), Zielonych Świątek oraz Wniebowstąpienia Pańskiego. Prowadzący księgi w drugiej połowie XV w. Mikołaj Horlewayn jako punktu odniesienia używał także dnia dedykowanego św. Gotardowi (5 maja), SW, sygn. 527–530, *passim*.

⁴⁵ Np. SW, sygn. 527, k. 37v. (1455 r.), 137v. (1462 r.), 150v. (1461 r.), 172v. (1464 r.); sygn. 529, k. 8v. (1512 r.), 248v. (1522 r.).

⁴⁶ H. Kowalewicz, *Rękopiśmienny kalendarz poznański z XV w.*, „*Zeszyty Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Biblioteka*” 4/54, 1964, s. 41–53.

⁴⁷ *Chronologia polska*, red. B. Włodarski, wyd. II, Warszawa 2013, s. 168.

⁴⁸ Takie zalecenie zawierały statuty kapituły z 1517 r., L. Królik, *Kapituła kolegiacka*..., s. 126.

Nie miało ono chyba jednak takiej rangi jak święto przypadające w maju. Znacznie rzadziej występowało ono jako element datacyjny, chociaż bez wątplenia było pisarzem miejskim znane lub raczej występowało w używanym przez nich kalendarzu⁴⁹. Dopuszczano jednak możliwość sprawowania w tym dniu sądów⁵⁰.

Występowanie w datacji dni dedykowanych poszczególnym patronom jest przede wszystkim dowodem erudycji pisarzy. Znacznie bardziej przekonującym świadectwem powszechnej wiedzy o danym święcie jest jego występowanie jako terminu realizacji różnego rodzaju zobowiązań⁵¹. Analiza zapisek z ksiąg miejskich pozwala stwierdzić, że w tej roli dominowały najważniejsze święta kalendarza kościelnego, związane nie tylko z liturgią, ale także mające znaczenie w obrzędowości dorocznej: Wielkanoc, Boże Narodzenie, Zielone Świątki, Zapusty⁵². Popularny był także dzień św. Marcina, istotny punkt czasowy ze względu na związane z nim terminy: zapłaty rocznego czynszu od nieruchomości oraz jednego z trzech przewidzianych przez prawo dorocznych posiedzeń sądu wielkiego. Kalendarz prac rolniczych decydował z kolei o powszechnej znajomości dnia św. Michała⁵³. W ośrodkach większych, odgrywających znacznie większą rolę w handlu dalekosiężnym, do których należy zaliczyć także Starą Warszawę, duży procent terminów spłat wierzytelności był związany z datami jarmarków⁵⁴. W księgach miejskich Starej Warszawy, podobnie jak w zapiskach z innych ośrodków miejskich, pojawiają się zatem regularnie informacje o umowach, których postanowienia miały być zrealizowane na Zapusty, Wielkanoc, Zielone Świątki, św. Michała i św. Marcina. Nie budzi także zdziwienia fakt, że klienci warszawskiego sądu znali datę święta Narodzin św. Jana Chrzciciela, dnia dedykowanego patronowi kolegiaty i równocześnie rozpoczęcia jarmarku w Starej Warszawie. Bez trudu można też wytłumaczyć popularność terminów związanych ze św. Wojciechem i Jerzym (23–24 kwietnia, jarmark wiosenny, ponadto św. Jerzy był patronem jednego z warszawskich kościołów)⁵⁵, św. Jadwigą (15 października,

⁴⁹ SW, sygn. 527, k. 269v. (1470 r.); sygn. 528, k. 38v. (1499 r.); sygn. 529, k. 124 (1516 r.); sygn. 530, k. 103 (1528 r.).

⁵⁰ SW, sygn. 528, k. 170v. (1510 r.); sygn. 530, k. 53v. (1526 r.).

⁵¹ Por. A. Bartoszewicz, *Czas w małych miastach. Studium z dziejów kultury umysłowej późnośredniowiecznej Polski*, Warszawa–Pułtusk 2003, s. 159–160.

⁵² B. Wojciechowska, *Od Godów do świętej Łucji. Obrzędy doroczne w Polsce późnego średniowiecza*, Kielce 2000, *passim*.

⁵³ A. Bartoszewicz, *Czas w małych miastach...*, s. 175–176.

⁵⁴ *Ibid.*, s. 180–187. W Starej Warszawie jarmarki odbywały się na św. Wojciecha, Narodziny św. Jana Chrzciciela, niedzielę *Misericordia* i dzień św. Piotra w okowach, G. Myśliwski, *Człowiek średniowiecza...*, s. 261.

⁵⁵ O swoistej konkurencji między sąsiadującymi w kalendarzu dniami dedykowanymi obu tym patronom: I. Skierska, *Wojciech, Jerzy, Marek – trzech święci sąsiedzi w polskim kalendarzu średniowiecznym*, „Roczniki Historyczne” 63, 1997, s. 17–58.

jesienny sąd wielki) czy św. Augustynem, patronem zakonników prowadzących jeden z warszawskich szpitali⁵⁶. Majowe święto krakowskiego biskupa znajduje się na absolutnym końcu tej listy. Przez cały badany okres można jednak znaleźć pojedyncze wzmianki świadczące o ustalaniu daty spłat wierzycielności „nazajutrz po św. Stanisławie”, na „piątek po św. Stanisławie” czy „na św. Stanisława”⁵⁷.

Jednym z mierników popularności świętych patronów jest również liczba osób noszących ich imię⁵⁸. Nie będzie zaskakującym stwierdzenie, że imię Stanisław, bardzo popularne w całej Polsce⁵⁹, nosiła znaczna liczba mężczyzn występujących w warszawskich księgach miejskich. W latach 1427–1452 przed ławą Starej Warszawy stanęło 63 mężczyzn noszących imię Stanisław⁶⁰, w latach 1453–1470 było ich 60⁶¹, a w latach 1524–1536 – 71⁶². W jednym wypadku zastosowano wernakularną formę imienia (*Staszek vector*)⁶³. Można również zaobserwować występowanie żeńskiej formy tego imienia: Stachna bądź Stanica⁶⁴. Oczywiście, są w tym gronie osoby z innych miejscowości, m.in. przedstawiciele szlachty⁶⁵, przybysze z innych miast⁶⁶, kmiecie z okolicznych wsi⁶⁷. Większość jednak stanowią mieszkańcy Starej Warszawy, synowie tutejszych obywateli⁶⁸. Dla porównania, przed ławą Starej Warszawy w latach 1427–1452 wystąpiło 164 mężczyzn noszących imię Mikołaj (*Nicolaus, Niclos*), 161 – Jan (*Johannes, Hannus, Jan, Janko*) i tylko 18 – Wojciech (*Albertus, Adalbertus, Wojtek*)⁶⁹. Z kolei analiza imion mężczyzn, którzy pojawili się w zapiskach znajdujących się w księdze radzieckiej Starej Warszawy z lat 1447–1500, również pozwala stwierdzić, że św. Stanisław należał do bardzo

⁵⁶ J. Karwasińska, *Szpital św. Ducha w Warszawie. Dzieje Fundacji Anny Bolesławowej Księżny Mazowieckiej początkowe (1444–1454)*, w: eadem, *Wybór pism. Kujawy i Mazowsze*, Warszawa 1997, s. 219–260.

⁵⁷ *Księga radziecka miasta Starej Warszawy*, nr 123 (1471 r.); SW, sygn. 529, k. 248v. (1522 r.); sygn. 530, k. 273v. (1536 r.).

⁵⁸ W. Rozykowski, *Przejały kultu...*, s. 239.

⁵⁹ Por. M. Malec, *Imiona chrześcijańskie w średniowiecznej Polsce*, Kraków 1994, s. 323.

⁶⁰ *Księgi lawnicze miasta Starej Warszawy*, passim.

⁶¹ SW, sygn. 527, passim.

⁶² SW, sygn. 530, passim.

⁶³ Ibid., k. 210v. (1467 r.).

⁶⁴ *Księgi lawnicze miasta Starej Warszawy*, nr 70 (1428 r.), 226 (1433 r.), 891 (1445 r.); SW, sygn. 527, k. 100v. (1459 r.), 232 (1468 r.); sygn. 530, k. 81v. (1527 r.).

⁶⁵ *Księgi lawnicze miasta Starej Warszawy*, nr 354 (1436 r.).

⁶⁶ *Księgi lawnicze miasta Starej Warszawy*, nr 99 (1429 r.), 257 (1434 r.), 381 (1437 r.), 642 (1441 r.); SW, sygn. 528, k. 20v. (1498 r.), 60 (1502 r.); sygn. 529, k. 33 (1513 r.); sygn. 530, k. 14v. (1525 r.).

⁶⁷ Np. *Księgi lawnicze miasta Starej Warszawy*, nr 166 (1431 r.), 1059 (1447 r.), 1257 (1450 r.); SW, sygn. 527, k. 66v. (1457 r.), 234v. (1468 r.), 253 (1469 r.), 280 (1471 r.).

⁶⁸ Np. Stanisław syn Jana Tabasza, SW, sygn. 527, k. 45 (1456 r.); Stanisław syn Marcina Chadupki, ibid., k. 98v. (1459 r.); Stanisław syn Witka, ibid., k. 214 (1467 r.).

⁶⁹ *Księgi lawnicze miasta Starej Warszawy*, passim; SW, sygn. 527, passim.

popularnych patronów (56 osób), zaraz po św. Janie (91) i Mikołaju (59). Imię Wojciech nosiło natomiast 23 mężczyzn wzmiankowanych w zapiskach rady⁷⁰.

Otwarte pozostaje jednak pytanie, czym kierowano się przy wyborze imienia. Czy odzwierciedlało to przywiązanie rodziców dziecka do danego patrona? Czy osoba nosząca dane imię odczuwała szczególną więź ze swym patronem? Brak kompleksowych badań nad nazwami osobowymi w średnio-wiecznej Polsce uniemożliwia wysunięcie jakichkolwiek, nawet wstępnych wniosków. Wydaje się jednak, że czynnikiem decydującym o wyborze imienia była jego popularność, niekoniecznie związana z nasilonym kultem danego świętego⁷¹. Ważna mogła być tradycja rodzinna, przykład sąsiadów czy wreszcie dworu, w przypadku Starej Warszawy – książęcego.

Stara Warszawa z całą pewnością nie może być uznana za znaczący ośrodek kultu św. Stanisława. Analiza zapisek znajdujących się w aktach radzieckich i ławniczych z XV i pierwszych dekad XVI w. dowodzi jednak, że postać krakowskiego biskupa była tu doskonale znana, a przynajmniej jedno ze świąt jemu dedykowanych – uroczyscie celebrowane. Fundacje przedstawicieli warszawskich elit miejskich dokonane w końcu XV i pierwszej połowie XVI w. wskazują na wpływ, jaki na pobożność mieszczańską miały wzory płynące z dworu książąt mazowieckich, a po inkorporacji Mazowsza – dworu królewskiego.

⁷⁰ A. Karpińska, *Religijność mieszczan warszawskich w XV w.*, praca magisterska, Instytut Historyczny UW, 2008, s. 26.

⁷¹ Taką tezę stawia W. Rozyński, *Przejawy kultu...*, s. 240.

Najstarsze średniowieczne świątynie chełmskie i archeologia

Jednym z celów badań archeologicznych prowadzonych na terenie Chełma jest odtworzenie pierwotnej topografii tego ośrodka z czasów, gdy pełnił on funkcję nieformalnej stolicy księstwa halicko-wołyńskiego¹. Istotnym elementem krajobrazowym ówczesnego miasta były budowle monumentalne, zwłaszcza składające się na zespół rezydencjonalno-sakralny wybudowany na Górze Katedralnej przez księcia (od 1253 r. króla) Daniela Romanowicza. Na podstawie zapisów źródeł pisanych wiadomo, że w XIII w. na terenach obecnego miasta znajdowały się przynajmniej cztery świątynie (cerkwie). Nosiły one wezwania Bogurodzicy, św. Jana Złotoustego, św. św. Kosmy i Damiana oraz św. Trójcy. Wszystkie wymieniono z nazwy w *Kronice halicko-wołyńskiej*, ale jednocześnie żadna z nich nie przetrwała w krajobrazie współczesnego miasta. Dwie zostały udokumentowane w trakcie dotychczasowych prac archeologicznych. W niniejszym artykule zamieszczono garść uwag dotyczących cech szczególnych tych budowli oraz możliwych miejsc ich lokalizacji².

Chełmska cerkiew Bogurodzicy

Z *Kroniki halicko-wołyńskiej* dowiadujemy się, że książę Daniel Romanowicz:

Zbuduje cerkiew przewielką, w grodzie Chełmie, w imię Przeświętej Dziewicy Maryi pod względem wielkości i piękna nie mniej będącej niż wcześniejsze. I ozdobi ją

¹ Interdyscyplinarne badania Instytutu Archeologii i Etnologii PAN prowadzone są na terenie Chełma, pod kierunkiem autora niniejszego artykułu, od 2010 roku.

² Szerszy kontekst omawianych dalej odkryć zaprezentowano w artykule: A. Buko, *Źródła pisane i archeologia: przykład Góry Katedralnej w Chełmie*, „Kwartalnik Historyczny” 123, 2016, 2, s. 221–246.

przecudnymi ikonami. Przyniesie czaszę z ziemi węgierskiej, z marmuru purpurowego/porfiru wyrzeźbioną mądrością cudną i smocze głowy były wokół niej i postawi ją przed drzwiami cerkiewnymi, zwanymi carskimi. Zbuduje w niej chrzcielnicę, by chrzcić wodę na święte Objawienie zbuduje w niej błogosławiony biskup Iwan, z drewna pięknego, toczony i pozłacany, w środku, i na zewnątrz zadziwieniu podobny³.

Zlokalizowanie świątyni nie jest trudne, zważywszy że jej kontynuatorką jest bazylika katedralna Narodzenia Najświętszej Marii Panny, pełniąca obecnie funkcję kościoła parafialnego. W dzisiejszej formie (il. 1) jest to świątynia z XIX w.⁴

Data powstania pierwszej, nieistniejącej już świątyni nie została dokładnie ustalona, aczkolwiek na podstawie danych archeologicznych domniemywać można, że miało to miejsce około połowy XIII w. Z kwerend archiwalnych przeprowadzonych przez Dariusza Dąbrowskiego, Leontija Voitovycha i Vasyla Slobodana wyłania się dość szeroki przedział czasowy – od jesieni 1242 do schyłku 1256 r. – jako najbardziej prawdopodobny czas powstania tej inwestycji. Wymienieni autorzy zwracają uwagę, że w zapisach kronikarskich nie ma wielu informacji na temat struktury architektonicznej soboru i że termin „kamienny” jest używany na określenie wszystkich obiektów murowanych, niekoniecznie wzniesionych z kamienia⁵. Ta ostatnia obserwacja jest o tyle istotna, że w przypadku najstarszej chełmskiej cerkwi, jak wykazały badania, pod pojęciem tym kryje się obiekt wykonany z cegły romańskiej.

Świątynia wybudowana przez Daniela Romanowicza została zidentyfikowana w trakcie badań realizowanych wewnątrz bazyliki chełmskiej w latach 2013–2015. Jej ceglane relikty w postaci fundamentów, ale i fragmentów naziemnych ścian odsłonięto pod posadzką katedry w kilku miejscach⁶. Ujawnione w trakcie prac wykopaliskowych pozostałości (il. 2) upoważniają do stwierdzenia, że mamy do czynienia z budowlą wykonaną z romańskiej cegły-palcówki, w wendyjskiej technice wiązania muru⁷. Odkrycie to ma fundamentalne znaczenie dla poznania budownictwa sakralnego tego okresu na terytorium księstwa halicko-wołyńskiego, ponieważ sposób wykonania budowli

³ *Kronika halicko-wołyńska (Kronika Romanowiczów)*, wyd. D. Dąbrowski, A. Jusupović et al., w: MPH, ser. nova, t. 16, Kraków–Warszawa 2017, s. 403; tekst polski cyt. za: D. Dąbrowski, L. Wojtowycz, W. Slobodian, *Analiza źródeł pisanych*, w: *Od cerkwi katedralnej króla Daniela Romanowicza do bazyliki pw. Narodzenia NMP w Chełmie. Wyniki badań interdyscyplinarnych sezonu 2013–2014*, red. A. Buko, S. Gołub, Chełm 2016, s. 37, przyp. 27, 28.

⁴ Por. A. Buko, *Zespół rezydencjonalno-sakralny na Górze Katedralnej w Chełmie: stuletnia tradycja badań, nowe odkrycia i nowe pola eksploracji*, w: *Od cerkwi katedralnej...*, s. 17–22; A. Buko, M. Bewz, *Odkrycia w bazylice katedralnej w Chełmie w latach 2013–2014 r.: próba podsumowania wyników badań*, w: *Od cerkwi katedralnej...*, s. 240.

⁵ D. Dąbrowski, L. Wojtowycz, W. Slobodian, *Analiza źródeł pisanych*, s. 41–43.

⁶ Por. M. Bewz et al., *Analiza architektoniczna cerkwi katedralnej*, w: *Od cerkwi katedralnej...*, s. 69–120.

⁷ Ibid.

zdecydowanie różni się od technik stosowanych w tym czasie w innych miastach Rusi. Jest to zatem pierwsza na tym terytorium budowla katedralna obrządku wschodniego, wybudowana w nowej jakościowo technologii.

Ustalono, że odkryta cerkiew była trójnawową bazyliką z prostokątnym prezbiterium. Grubość ścian, sposób układania cegieł i zaprawy wysokiej jakości wskazują, że centralna część budowli mogła być wysoka. W ścianie zachodniej mieściło się główne wejście do świątyni, mające formę trójwymiarowego portalu ozdobionego obramowaniem. Niektóre cegły pokryte były zielonym lub szarozielonym szkliwem, co przypomina technologie zastosowane w przypadku dominikańskiego kościoła św. Jakuba w Sandomierzu, datowanego na drugą ćwierć XIII w.⁸ Posadzka świątyni, wykonana z zielonych i żółtych szkliwionych płytek ceramicznych, nie zachowała się *in situ* w żadnym z badanych miejsc. O bogatym wystroju cerkwi świadczą znalezione udokumentowane w trakcie prac archeologicznych. Składają się na nie fragmenty barwnej polichromii, okruchy ze śladami złota czy fragmenty szkła witrażowego (?). Znalezione też należące do wystroju świątyni detale architektoniczne z cegieł, kamienia i kredy⁹. W *Kronice halicko-wołyńskiej* chełmska cerkiew Bogurodzicy nazywana jest „przewielką”. W rzeczywistości świątynia ta, orientowana na osi wschód–zachód, miała szerokość 14 m i długość nieco ponad 22 m, a zatem nie wyróżniała się wielkością (por. il. 2).

Zgodnie z przekazem *Kroniki halicko-wołyńskiej* chełmska cerkiew Bogurodzicy była dynastyczną nekropolą Romanowiczów. Z dotychczasowych badań wynika, że pochówki najstarsze, tj. fazy trzynastowiecznej, występowały najczęściej w zachodniej i południowej części świątyni oraz w narteksie. Niestety, nie znaleziono dotąd grobu Daniela Romanowicza. Na obecnym etapie badań można co najwyżej przypuszczać, że mógł się on znajdować w południowej części narteksu. Istnieje też domniemanie, że niektóre spośród odkrytych dotąd grobów znajdujących się w kryptach mogą kryć szczątki dynastów¹⁰.

Cerkiew św. Jana Złotoustego

Drugą świątynią, której autor *Kroniki halicko-wołyńskiej* poświęca więcej uwagi, jest cerkiew św. Jana Złotoustego, opisana w następujący sposób:

Zbudował cerkiew świętego Jana piękną i doskonałą. Struktura jej taka była. Arkady 4 [,] z każdego rogu sklepienie a podstawa ich na 4 głowach ludzkich, stworzonych przez niejakiego rzemieślnika/mistrza. Okna 3, upiększone szkłem rzymskim. Wchodząc do

⁸ A. Buko, *Początki Sandomierza*, Warszawa 1998, s. 112.

⁹ S. Gołub, *Analiza stratygraficzna warstw i obiektów z charakterystyką wybranych materiałów zabytkowych*, w: *Od cerkwi katedralnej...*, s. 121–148.

¹⁰ S. Gołub, W. Hupało, *Obrządek pogrzebowy*, w: *Od cerkwi katedralnej...*, s. 149–178.

ołtarza stoją dwie kolumny, całe kamienne i na nich arkada/sklepienie i wyżej kopuła ozdobiona złotymi gwiazdami na lazurze. Wewnętrzna jej posadzka była odlana z miedzi i ołowiu czystego tak błyszczącego, jak zwierciadło. Drzwi jej dwoje ozdobionych kamieniem halickim białym i zielonym chełmskim ciosanym. Wyrzeźbione przez niejakiego mistrza Awdieja [z] ozdobami [we] wszystkich barwach i zlocie. Z przodu ich zrobiony był Zbawiciel, a na północnych święty Jan, który budził zadziwienie patrzących. Ozdobi [Daniel] ikony, które przyniesie z Kijowa kamieniem drogim i bisiozem i złotem. Wyobrażenie Zbawiciela i przeczystej Bogurodzicy, które dała jemu siostra Fiodora z monastynu Fiodora. Ikonę przyniósł z Owruca od ojca jego Ofiarowania Pańskiego dziwowi podobne. Zgorzały one w cerkwi świętego Jana, jeden Michał ostał się¹¹.

Niewątpliwie kościół grodowy wywarł na autorze *Kroniki* wrażenie szczególne. Tezę tę potwierdza nadzwyczaj skrupulatny opis zarówno formy świątyni, jak i jej detali oraz wyposażenia. Trudno jednak odpowiedzieć jednoznacznie, czy autor znał tę świątynię z autopsji, czy też przedstawił relację zaczerpniętą z innego źródła.

Analiza tego zapisu przeprowadzona przez Małgorzatę Smorąg-Różycką prowadzi do wniosku, że choć cerkiew św. Jana Złotoustego nie odbiegała zapewne od typu architektonicznego świątyń charakterystycznego dla tradycji rusko-bizantyjskiej, to jednak miała kilka wyróżniających cech. Przede wszystkim użycie białego kamienia budowlanego, plastyczna dekoracja fasad, kapitele kolumn oraz barwne witraże w oknach wydają się bardziej przystawać do tradycji sztuki romańskiej. Owo zjawisko syntezy i koegzystencji sztuki Wschodu i Zachodu nie jest w tym przypadku, jak sądzi Smorąg-Różycka, czymś wyjątkowym. Należy je raczej traktować jako regionalny fenomen rozwoju sztuki europejskiej, dostrzegalny także w innych częściach świata bizantyjskiego w XIII w.¹²

Identyfikacja archeologiczna szczegółów konstrukcyjnych świątyni, w tym dwóch monumentalnych portali, a tym bardziej ich relacji do istniejących w tej części wzgórza budowli świeckich, jest jednak trudnym zadaniem. Na przeszkodzie stoi tu szczątkowy stan zachowania obiektów. Można się co najwyżej domyślać, że zarówno sakralna, jak i świecka część zabudowy wzgórza były zorientowane na tej samej osi (il. 3). Przypuszczalnie niektóre z odsłoniętych w trakcie badań detali architektonicznych pochodziły z wystroju świątyni.

Pomimo wielu przypuszczeń odnośnie do lokalizacji, jak i formy cerkwi na obecnym etapie badań podstawą do dalszych dyskusji pozostaje teza sformułowana przez Teresę Rodzińską-Chorążą¹³, według której w spągu budowli

¹¹ *Kronika halicko-wołyńska...*, s. 398–400.

¹² M. Smorąg-Różycka, *L'architecture sacrale orthodoxe de Galicie-Volhynie du XIII^e siècle: une synthèse des formes traditionnelles byzantines et romanes ?*, w: *Byzantium and East Central Europe*, red. G. Prinzing, M. Salamon (Byzantina et Slavica Cracoviensia, 3), Cracow 2001, s. 181–200.

¹³ T. Rodzińska-Chorąży, *Relikty architektoniczne zespołu rezydencjonalnego na Wysokiej Górze w Chełmie*, w: *Zespół rezydencjonalno-sakralny na Górze Katedralnej w Chełmie*, red. A. Buko, Warszawa 2013 (mpis w Archiwum IAE PAN w Warszawie).

kamiennych fazy I rezydencji Danielowskiej tkwią pozostałości grodowej cerkwi św. Jana Złotoustego. Zgodnie z tą koncepcją na obraz pierwotnej rezydencji składałyby się zatem mury obwodowe z bramą oraz zapewne dwie budowle na dziedzińcu, z których jedna była być może wieżą mieszkalno-obronną, druga zaś – o prostokątnym planie – budowlą sakralną. Obie umieszczone byłyby pośrodku dziedzińca na jednej osi (por. il. 3). Rodzińska-Choraży uznaje zarazem, że budowla sakralna składała się z dwóch części: nawy oraz prezbiterium. Zapis *Kroniki halicko-wołyńskiej* wskazuje też, że mogła ona być przesklepiona sklepieniem krzyżowym lub krzyżowo-żebrowym. W tym miejscu należy dodać, że w literaturze przedmiotu już wcześniej odnotowano, że opis zawarty w *Kronice*, dotyczący co prawda świątyni św. Jana Złotoustego, wskazuje na łączenie w jednej bryle cech charakterystycznych dla Kościoła Wschodniego i Zachodniego (rzymskiego)¹⁴.

Poszukując analogii do omawianej budowli, zwraca się uwagę, że obiektowi chełmskiemu najbardziej odpowiada planem i chronologią najstarsza faza kościółka w Spasie-Podgórzu, badanego w latach ubiegłych, datowana na drugą połowę XIII w.¹⁵

Odnotujemy jeszcze wszechobecne świadectwa wielkiego pożaru z roku 1256, identyfikowane w trakcie badań archeologicznych. Chodzi zarówno o intensywne warstwy pożarowe, resztki zniszczonych struktur, jak i liczne znaleziska stopionego ołowiu (?) – być może pozostałości opisywanej w *Kronice* wspaniałej posadzki z cerkwi św. Jana. Wszystko to znacząco utrudnia dokładniejsze określenie formy omawianej świątyni.

Cerkiew św. Trójcy

Nazwa tej świątyni pojawia się w *Kronice halicko-wołyńskiej* w kontekście wielkiego pożaru z roku 1256, który zniszczył m.in. książęcą zabudowę rezydencjonalną na Górze Katedralnej. Zdawkowa informacja dotyczy najazdu Tatarów na Chełm w roku 1259: „Jegoż [tj. grodu – dop. AB] Tatarzy zdobyć nie zdołali, kiedy Batu wziął całą ruską ziemię. Wtedy i cerkiew świętej Trójcy spalona była i na powrót zbudowana była”¹⁶.

Niestety, nie udało się dotąd ustalić, gdzie znajdowała się ta świątynia, a tym bardziej, jaka była jej forma. Nie można wykluczyć, że jej pozostałościami są odkryte ostatnio w północnej części Wysokiej Górki¹⁷ relikty

¹⁴ M. Smorąg-Różycka, *L'architecture sacrale...*, s. 45–46.

¹⁵ S. Rudnik, *Wyniki badań architektonicznych kościoła w Podgórzu, gm. Chełm*, w: *Najważniejsze odkrycia archeologiczno-architektoniczne Chełma i okolic. Materiały z sesji naukowej odbytej w Chełmie 1 XII 1995 r.*, red. S. Gołub, Chełm 1997, s. 39–52.

¹⁶ *Kronika halicko-wołyńska...*, s. 396–397.

¹⁷ Wzniesienie w północnej części Góry Katedralnej.

monumentalnej kamienno-ceglanej budowli, noszącej ślady wielkiego pożaru. Obiekt ten – zidentyfikowany w roku 2013 – został na razie odsłonięty tylko fragmentarycznie, co uniemożliwia określenie jego funkcji i formy. O jego sakralnym charakterze mogą świadczyć: monumentalność, podkreślona użyciem wysokiej klasy surowców budowlanych (kamień, w tym zielony glaukonityt, cegła), bogaty wystrój, o którym świadczą licznie znajdowane w rumowisku budowli detale architektoniczne (il. 4), stopione w ogniu witraże (?), dewocjonaalia czy fragment kamiennej kolumny (il. 5). Jednak ze względu na poważne zniszczenie zachowanych części murów, a zwłaszcza ich brak po stronie wschodniej, gdzie mogła być apsyda (por. il. 2), nie udało się tej tezy potwierdzić. Jednocześnie inne znaleziska, m.in. elementy militariów, ozdoby, ceramika, mogą wskazywać na świecki charakter budowli. Tak więc kwestia atrybucji tego zagadkowego obiektu pozostaje otwarta. Nie można też wykluczyć, że cerkiew św. Trójcy była zlokalizowana w innej części Góry Katedralnej (por. niżej).

Cerkiew św. św. Kosmy i Damiana

Świątynia pojawia się na stronach *Kroniki* w kontekście dokonań księcia Daniela jako budowniczego Chełma:

Posadzi sad piękny i zbuduje cerkiew na cześć świętych altruistów [Kosmy i Damiana] miała [ona] 4 kolumny całe z kamienia, wyciosane, podtrzymujące kopułę, z tegoż [materiału] inne, i ołtarz przeświątego Dymitra. Stoi cis/cedr/sosna przed bocznymi drzwiami piękny przyniesiony z daleka¹⁸.

Z przytoczonego fragmentu wynika, że była to budowla wzniesiona również w technice monumentalnej (z kamienia? cegły?), co więcej, miała cztery ciosane kamienne kolumny. W trakcie badań archeologicznych nie natrafiono na jej pozostałości, tym samym miejsce jej lokalizacji pozostaje nieznane. Nie znaleziono też elementów wystroju architektonicznego, które można by wiązać z tym obiektem. Niewykluczone, że świątynia ta znajdowała się poza obrębem zespołu rezydencjonalnego na Wysokiej Górcie. Pośrednią przesłanką w tym względzie może być fakt, że nazwa cerkwi pojawia się w kontekście sadu, który nie mógł raczej rosnąć wśród gęstej zabudowy wspomnianego założenia. Jednocześnie wydaje się mało prawdopodobne, aby świątynia ta mogła powstać poza zwartym obszarem Góry Katedralnej, której dotyczą opisy *Kroniki*. Możliwe są zatem dwa miejsca lokalizacji: niższa terasa (?) po zachodniej stronie Wysokiej Górki – w miejscu, gdzie znajduje się obecnie park (il. 6), lub też tereny ogrodów po wschodniej stronie dawnego klasztoru

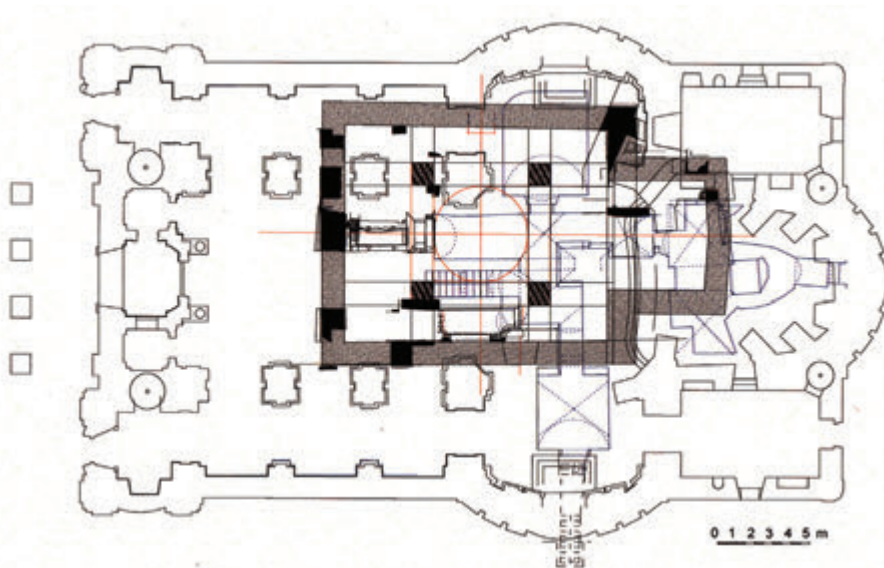
¹⁸ *Kronika halicko-wołyńska...*, s. 401–402.

bazylianów (il. 7). Ta druga lokalizacja wydaje się przy tym bardziej prawdopodobna, gdyż zachowała się tutaj kamienna studnia o głębokości ponad 45 m¹⁹. Jej obecność w tym miejscu może wskazywać, że tak dobrze przygotowana i wykonana inwestycja powstała w miejscu znaczącego skupiska ludności. Czy tutaj należałoby poszukiwać również wspomnianej wyżej cerkwi św. Trójcy? Kwestię lokalizacji obu świątyń rozstrzygnąć mogą dalsze badania archeologiczne.

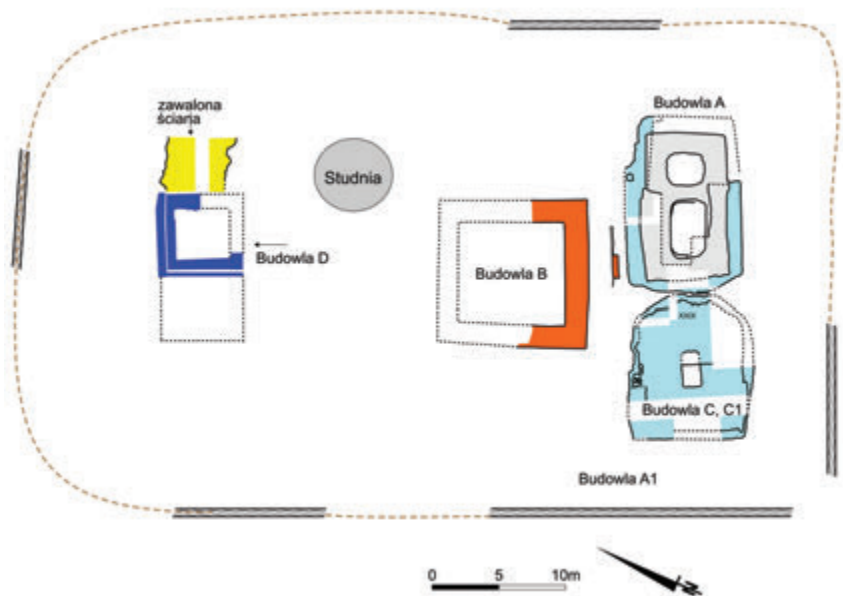
¹⁹ O zabytkowych studniach chełmskich i ich lokalizacji patrz: S. Gołub, *Badania archeologiczne chełmskich studni zabytkowych*, „Rocznik Chełmski” 3, 1997, s. 369–381.



1. Bazylika Narodzenia Najświętszej Marii Panny w Chełmie: widok od strony północno-zachodniej (fot. A. Buko)



2. Zarys najstarszej świątyni Bogurodzicy (zaznaczona ciemniejszym kolorem) na tle planu współczesnej bazyliki chełmskiej. Kolorem czarnym oznaczono odcinki murów odsłonięte w trakcie prac archeologicznych (rys. M. Bewz, J. Łukomski)



3. Plan reliktyw budowli odsłoniętych na Wysokiej Górze w Chełmie: A – cerkiew pałacowa św. Jana (?), A1 – kamienny mur obwodowy, B – kamienna wieża centralna, C, C1 – wieża mieszkalna (?), D – budowla kamienno-ceglana (sakralna? świecka?) (rys. T. Dzieńkowski)



4. Wydobywanie detali architektonicznych zalegających w wykopie 46 w rumowisku zniszczonej budowli D w północnej części Wysokiej Górki (fot. A. Buko)



5. Północna część Wysokiej Górki (wykop 40). Pośrodku – tkwiący w ścianie wykopu fragment kamiennej kolumny, w głębi – zachowana najniższa część muru zachodniego kamienno-ceglanej budowli D (fot. A. Buko)



6. Niższa terasa północnej części Góry Katedralnej w Chełmie. W głębi widoczna kulminacja Wysokiej Górki, na której zidentyfikowano zespół rezydencjonalno-sakralny wybudowany przez Daniela Romanowicza (fot. A. Buko)



7. Ogród w północno-wschodniej części kulminacji Góry Katedralnej: jedna z możliwych lokalizacji cerkwi wymienionych w *Kronice halicko-wołyńskiej* (fot. A. Buko)

Appunti sul *Dictatus Pape* di Gregorio VII

1. Pochi documenti sono stati oggetto di tanta attenzione come il più famoso dei *Dictatus Pape* di Gregorio VII, e *pour cause*. In poche righe vi si trova, com'è noto, tutta la traccia della sua *rivoluzione papale*. È stato analizzato e tormentato molte volte, anche da chi scrive. E forse buona parte della fascinazione che esercita non consiste tanto nei suoi contenuti (che in fondo sono rintracciabili in maniera assai coerente nella produzione documentaria di Gregorio VII) e nel fatto di poter essere considerato come una miniatura del pensiero di questo gigante della storia, quanto piuttosto nel fatto che non si sa di che cosa si tratti. “È l'elenco non dei *titoli* di una collezione canonica, ma di veri e propri canoni di una collezione ancora da comporsi, nella quale, accanto a quelli della tradizione, avrebbero dovuto prender posto i nuovi canoni che Gregorio VII aveva forse in animo di pubblicare in uno dei consueti sinodi romani di quaresima” (Raffaello Morghen 1962¹)? O è piuttosto “eine Arte Quellen-‘Sammlung’ vermutlich in Form von Scheden als materielle Basis, aus der Gregor im *Dictatus papae* knappe, eindeutig formulierte und daher in er Praxis gut zu benutzende Sentenzen zusammenstellte, welche, durch die hohe Autorität der Tradition beglaubigt, in seine Augen von Fall zu Fall die sichere Rechtsgrundlage für seine Handlungen und Entscheidungen abgeben konnten” (Hubert Mordek 1972²)?

¹ R. Morghen, *Ricerche sulla formazione del registro di Gregorio VII*, “BISIME” 73, 1962, pp. 5–6.

² H. Mordek, *Proprie auctoritates apostolice sedis. Ein zweiter Dictatus papae Gregors VII.?*, “Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 28, 1972, pp. 105–132, qui pp. 106–107: “Oder – und das scheint mir die plausibelste Annahme – verfertigte der Papst selbst oder seine kirchenrechtlichen Mitarbeiter Textauszüge aus den für den Primat entscheidenden Stellen der Überlieferung, eben eine Arte Quellen-‘Sammlung’ vermutlich in Form von Scheden als materielle Basis, aus der Gregor im *Dictatus papae* knappe, eindeutig formulierte und daher in er Praxis gut zu benutzende Sentenzen zusammenstellte, welche, durch die hohe Autorität der

È da molto tempo che non si ritorna sull'argomento (se non in chiave di storia del diritto, anche se Gregorio VII “non è mai stato un giurista – e su questo c'è sostanzialmente un comune accordo”; “inzwischen ist es zur Binsenwahrheit geworden, daß Gregor kein Jurist war”), ma ci sembrano ancora attuali le parole del Morghen, perché chiare e ispirate al puro buon senso:

Supporre [...] che il *Dictatus Papae* sia la semplice trascrizione dei titoli di una collezione di canoni, raccolta dallo stesso Pontefice, e inserita poi in un Registro, che contiene i testi più significativi e le affermazioni più perentorie del suo pensiero politico-religioso, quasi con lo stesso spirito col quale notai e mercanti del secolo XIV usavano inserire, in momenti di ozio, nei loro registri e nei loro libri di conti, rime e appunti di cronaca, è cosa che non potrebbe essere sostenuta con quel minimo di attendibilità che, in sede storica, è richiesta per la validità di un'ipotesi³.

Al di là del fatto che poche righe sotto il Morghen formuli l'ipotesi che abbiamo appena visto e che, come accenneremo, non appare priva di difficoltà, bisogna dire che Guglielmo d'Ockham e il suo *frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora* non potrebbero essere più d'accordo.

Per quanto celebre, non sarà inutile riproporre il testo (DP):

- I. Quod Romana ecclesia a solo Domino sit fundata.
- II. Quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis.
- III. Quod ille solus possit deponere episcopos vel reconciliare.
- III. Quod legatus eius omnibus episcopis presit in concilio etiam inferioris gradus et adversus eos sententiam depositionis possit dare.
- V. Quod absentes papa possit deponere.
- VI. Quod cum excommunicatis ab illo inter cetera nec in eadem domo debemus permanere.
- VII. Quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere, novas plebes congregare, de canonica abbatiam facere et e contra, divitem episcopatum dividere et inoper unire.
- VIII. Quod solus possit uti imperialibus insignis.
- VIII. Quos solius papæ pedes omnes principes deosculentur.
- X. Quod illius solius nomen in ecclesiis recitetur.

Tradition beglaubigt, in seine Augen von Fall zu Fall die sichere Rechtsgrundlage für seine Handlungen und Entscheidungen abgeben konnten?”.

³ Cfr. O. Capitani, *Gregorio VII*, in: *Enciclopedia dei Papi*, vol. 2, Roma 2000, p. 203 = idem, *Gregorio VII*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 59, Roma 2002, p. 156 (ora in O. Capitani, *Gregorio VII: il papa epitome della Chiesa di Roma*, a cura di B. Pio, Spoleto 2015, p. [291]); U.-R. Blumenthal, *Gregor VII. Papst zwischen Canossa und Kirchenreform*, Darmstadt 2001, p. 223; R. Morghen, *Ricerche sulla formazione...*, p. 5. Per le ricerche più recenti cfr. I. Soffietti, *Ancora alcune osservazioni sul Dictatus Papae suggerite dai manoscritti della Biblioteca Nazionale di Torino D IV 33 e D V 19*, in: “Honos alit artes”. *Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri. La formazione del diritto comune. Giuristi e diritti in Europa (secoli XII–XVIII)*, a cura di P. Maffei, G. M. Varanini (Reti Medievali E-Book, 19/1), Firenze 2014, pp. 417–419, e la bibliografia ivi indicata.

- XI. Quod hoc unicum est nomen in mundo.
- XII. Quod illi liceat imperatores deponere.
- XIII. Quod illi liceat de sede ad sedem necessitate cogente episcopos transmutare.
- XIII. Quod de omni ecclesia quocunque voluerit clericum valeat ordinare.
- XV. Quod ab illo ordinatus alii ecclesie preesse potest, sed non militare; et quod ab aliquo episcopo non debet superiorem gradum accipere.
- XVI. Quod nulla synodus absque precepto eius debet generalis vocari.
- XVII. Quod nullum capitulum nullusque liber canonicus habeatur absque illius auctoritate.
- XVIII. Quod sententia illius a nullo debeat retractari et ipse omnium solus retractare possit.
- XVIII. Quod a nemine ipse iudicari debeat.
- XX. Quod nullus audeat condemnare apostolicam sedem appellantem.
- XXI. Quod maiores cause cuiuscunque ecclesie ad eam referri debeant.
- XXII. Quod Romana ecclesia nunquam erravit nec imperpetuum scriptura testante errabit.
- XXIII. Quod Romanus pontifex, si canonicus fuerit ordinatus, meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus testante sancto Ennodio Papiensi episcopo ei multis sanctis patribus faventibus, sicut in decretis beati Symachi pape continetur.
- XXIII. Quod illius precepto et licentia subiectis liceat accusare.
- XXV. Quod absque synodali conventu possit episcopos deponere et reconciliare.
- XXVI. Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanę ecclesie.
- XXVII. Quod a fidelitate iniquorum subiectos potest absolvere⁴.

Ventisette proposizioni in cui c'è tutto, secondo una logica lineare e dai molti rimandi interni, che predispongono percorsi orientati, per dir così, a seconda dei punti di partenza.

Non è l'unico *Dictatus Pape* di Gregorio VII, come si sa. Uno del 16 febbraio 1074 stila un breve elenco di *auctoritates* e invita Matilde di Canossa (già che il papa ne è stato richiesto espressamente “licet ab aliis sacerdotibus longe meliora pro meritis accipere possis”) a por fine alla volontà di peccare e ad affidarsi alla Madre di Dio, “quia, quanto altior et melior ac sanctior est omni matre, tanto clementior et dulcior circa conversos peccatores et peccatrices”. Il 7 dicembre 1074 un invito ad Enrico IV ad essergli di consiglio e d'aiuto nella spedizione di 50.000 uomini che si sta preparando contro i Turchi; il successivo 16 dicembre un appello per una spedizione oltremare contro gli infedeli (secondo una tipica forma *algoritmica*: “ex parte beati Petri rogamus monemus et invitamus”; come accade in altri casi – ad esempio nel 1080: “infirmamus infringimus atque cassamus” – e in altri papi, l'espressione è composta di elementi definiti e non ulteriormente scomponibili, è costituita da un numero finito di passaggi, ha come esito un tempo definito e un risultato univoco; insomma si tratta di un'unica prescrizione generale che soddisfa a un tempo il criterio della *uniformità* e della *effettività*, cioè

⁴ *Das Register Gregors VII*, ed. E. Caspar, (MGH Epp. sel., 1–2), Berlin 1955² (d'ora in poi: *Reg.*), II.55a, pp. 202–208.

la raggiungibilità del risultato in un numero finito di passaggi)⁵. Un altro, del 5 gennaio 1075, raccomanda a Ugo di Die di non essere troppo severo con i “figli della *sua* chiesa” che vogliano restituire dei beni ecclesiastici e lo esorta a convincerli a partecipare alla sinodo romana di Quaresima che deciderà il da farsi: “Debes quidem filios tuos, quia rudes sunt et indocti, conspicere et ad meliora paulatim provocare, quia nemo repente fit summus et alta ædificia paulatim ædificantur” (detto *en passant*: gli inviti e le esortazioni a Ugo di Die ad ammorbire la sua intransigenza si accentueranno progressivamente fino ad arrivare al limite della rottura tra il 1083 e il 1084; non è che Ugo fosse *gregoriano all'ultimo stadio*, diciamo così, è che aveva una propria fisionomia e la difendeva, e quella fisionomia includeva una certa intolleranza al superiore controllo del pontefice romano – il che significa, alla fine, che Ugo *gregoriano* lo era poco o punto!). In tutti i casi si noterà una caratteristica comune: *l'operatività*. E un'altra ancora, forse più banale: tutti appartengono organicamente al *Registrum*⁶.

Non quello invece, che pure è assunto al ruolo di *Dictatus Pape* per eccellenza, anzi per antonomasia. È stato inserito nel *Registrum* ufficiale solo dall'editore moderno, la sua stessa datazione è soltanto congetturale, non ci sono elementi per capire se si tratti di un nome al singolare o al plurale, non se ne vede l'operatività immediata. O meglio, forse l'ha intravista Morghen. Ma allora bisogna chiedersi di nuovo di che cosa possa trattarsi. A nostro avviso vale anche per la ricerca storica l'aurea proposizione di Wittgenstein: “Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen lässt [...] und dann immer wenn ein anderer etwas Metaphysischer sagen wollte, dass er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für anderen unbefriedigend [...] aber sie wäre die einzig streng richtige” (“il metodo corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: Nulla dire se non ciò che può dirsi [...] e poi, ogni volta che altri voglia dire qualcosa di metafisico, mostrargli che, a certi segni nelle sue proposizioni, egli non ha dato significato alcuno. Questo metodo sarebbe insoddisfacente per l'altro [...] eppure esso sarebbe l'unico rigorosamente corretto”, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.53). Insomma, se non vogliamo condannarci irrimediabilmente al silenzio, dobbiamo muoverci *solo* in via ipotetica e *logica*⁷.

⁵ Cfr. G. M. Cantarella, *L'algoritmo di Anacleto II: la creazione del Regno di Sicilia*, “Prze-
gląd Historyczny” 109, 2018, 3, pp. 355–368. *Reg.* I.47, p. 73; II.31, pp. 165–168; II.37,
p. 173; VII.24 (Roma 5/8 maggio 1080), p. 504.

⁶ *Reg.* II.43, p. 180. Cfr. G. M. Cantarella, *Gregorio VII*, Roma 2018, pp. 278–282
e 300–301.

⁷ Citiamo da L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus. Logisch-philosophische Abhand-
lung*, London 1922; per la versione italiana cfr. *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni*
1914–1916, trad. di A. G. Conte, Torino 1964, pp. 81–82.

Partiamo riconsiderando per sommi capi un'analisi che abbiamo fatto ormai parecchi anni fa.

“Quod Romana ecclesia a solo Domino sit fundata”. Da qui discende tutto. Nessuno può mettere in discussione il fatto che Cristo abbia detto a Pietro “super hanc petram aedificabo ecclesiam *meam*” (Mt 16,18), dunque nessuno può contestare la caratteristica di universalità della Chiesa di Roma. Non che qualcuno l'avesse mai contestata, beninteso... ma è la prima volta che viene disegnato un percorso logico *a cascata* che sfocia in maniera diretta e ineludibile nell'affermazione del Primato romano *in senso gerarchico e giurisdizionale* attraverso l'accentuazione della figura papale. La Chiesa romana è l'unica chiesa universale, dunque il suo vescovo è l'unico vescovo veramente universale, dunque tutti gli altri vescovi di tutte le altre chiese dipendono da lui. Insomma, è il *Vescovo Supremo*. E visto che non può essere dappertutto, agli uomini che lo rappresentano debbono venir riconosciute le sue stesse prerogative, non importa di quale grado essi siano nella gerarchia ecclesiastica. E per questi motivi ha il potere di decidere anche sugli assenti, e sempre per le stesse ragioni le sue decisioni, inclusa la scomunica o la modifica della distrettuazione ecclesiastica o dell'ordinamento stesso delle chiese, devono essere oggetto di obbedienza. Solo a lui attiene il diritto a usare le insegne imperiali (gli sono state attribuite da Costantino), dunque è ovvio che solo a lui spetta il rituale della proscinesi. È il Vescovo Supremo, quindi durante le celebrazioni sacre dev'essere fatto il suo nome e non quello dell'ordinario diocesano, e ovviamente il suo nome è unico e ineguagliabile. E proprio perché è superiore a tutti ed è l'unico detentore delle insegne imperiali ha il diritto di deporre gli imperatori, nonché quello di trasferire i vescovi e di intervenire dovunque e comunque in maniera inappellabile nelle ordinazioni del clero. E dato che è superiore e universale, solo lui può decidere quali assemblee di ecclesiastici possano avere valenza generale e stabilire che cosa si deve considerare canonico e cosa no; dato che è superiore e universale, nessuno può contestare le sue decisioni ma lui può contestare quelle di tutti, compresi i papi che l'hanno preceduto, nessuno può pensare di sottoporlo a giudizio ma nessuno può protestare se qualcuno invoca il suo giudizio: anzi, gli affari maggiori e controversi di qualunque chiesa debbono essere trattati dalla Sede Apostolica. Del resto la Chiesa di Roma è stata, è e sarà immune dall'errore, parola dei libri sacri; e il pontefice di Roma, se la sua elezione ha seguito tutte le procedure previste rispettando tutti i criteri di legittimità, è da considerarsi fuor d'ogni dubbio non soltanto consacrato ma santo (e qui, come nel caso delle insegne imperiali, l'evocazione di un altro sottotesto: Simmaco, „chi può dubitare, infatti, che sia santo colui che è innalzato dall'apice di tanta dignità?”). Può recepire le accuse degli inferiori contro i superiori, può decidere dei vescovi anche al di fuori del giudizio in sinodo. Infine: chi non è d'accordo con la Chiesa di Roma è fuori

dall'ortodossia; e il papa può sollevare dai legami vassallatici, cioè dissolvere la rete dei patti fondamentale che istituiscono i regimi secolari, se decide che i principi sono "iniqui".

Percorso coerente. E plurimo, perché al suo interno ce ne sono altri orientati secondo sequenze logiche facilmente rintracciabili e che possono essere riunite in 4 gruppi: 1. il papa è superiore all'autorità imperiale, l'autorità imperiale è subordinata a quella del papa. 2. il papa risponde del suo operato soltanto a Dio e a se stesso, e a nessun altro, perché è posto nella Sede di collegamento fra Dio e gli uomini 3. quella Sede è la sede della Verità (dato che non può essere nemmeno sfiorata dall'errore), santifica chi la presiede, e quindi chi si oppone ad essa si pone automaticamente nell'errore e al di fuori della comunione universale (ovviamente, all'inverso, tutela chi si appella ad essa e al suo pontefice) 4. il pontefice di tanta Sede è il superiore gerarchico di tutti i vescovi, quindi dell'intero ordinamento, nel quale può intervenire a seconda che lo ritenga necessario e senza possibilità di discussione⁸.

È una miniatura del Primato papale. Quanto si paventava già da almeno mezzo secolo, quando Burcardo di Worms aveva contestato ai pontefici romani la pretesa di essere chiamati Sommi Sacerdoti. Non c'era nulla di nuovo. Anche la 26^a affermazione si era già vista in Pier Damiani, che a sua volta la riprendeva da Anastasio Bibliotecario. Nuovo era il percorso logico. Insomma, la *comunicazione dei contenuti*. Vale a dire la forma diventava sostanza⁹. Ma non sappiamo di che cosa si tratta.

Passiamo all'altro documento altrettanto famoso, le *Proprie auctoritates apostolice sedis* (AAS):

Hae sunt propriae auctoritates apostolice sedis.

1. Solus Romanus pontifex universalis habetur teste Calcedoniensi concilio.
2. Sola Romana aecclesia est universalis et mater omnium.
3. Sola universalia concilia congregare potest.
4. Nulla synodus sine consensu pape potest rata haberi.
5. Nulla scriptura est autentica sine auctoritate eius.
6. Qui decretis sedis apostolice non consenserit, hereticus habendus est.

⁸ Cfr. G. M. Cantarella, *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa 1073–1085*, Roma-Bari 2005, pp. 39–47; ci permettiamo di citare da p. 43: "l'ultima proposizione, la n° 27, è deducibile dalla sequenza rappresentata dalle proposizioni n° 8, 9, 11, 12. Ma è anche evidente che la proposizione n° 11 discende dalle proposizioni n° 1, 2 e 6, e che costituisce il punto di partenza per le n° 16, 17, 18, 19, 23, 25; del resto la n° 1 è la sorgente della n° 22 e 23, ed evidentemente della n° 26, e ovviamente della n° 20. Che però rientra anche in un'altra sequenza, quella rappresentata dalle proposizioni n° 3, 4, 5, 6, 7, 13, 14, 15, 20, 21, 24, 25: all'interno della quale si segnala la sequenza delle proposizioni n° 3, 4, 13, 15.2, 24, 25; isolata la quale resta la sequenza data dalle n° 7, 13, 14, 15.1, 24, 25: giacché un'altra cerniera è rappresentata dalle n° 20 e 21".

⁹ Cfr. G. M. Cantarella, *Manuale della fine del mondo. Il travaglio dell'Europa medievale*, Torino 2015, pp. 38–41; idem, *Gregorio VII*, pp. 161–164.