

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

Uniwersytet Wrocławski/ Université Clermont-Auvergne

e-mail: tomaszpelech.nysa@gmail.com

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

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

### Abstrakt

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

---

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

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

### Abstract

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

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

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

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

Na wstępie warto zaznaczyć, że kult męczenników, od wczesnego etapu jego istnienia, odgrywał istotną rolę w chrześcijaństwie<sup>2</sup>. Zasadzał się na przekonaniu, że poprzez wstawiennictwo świętych, szczególnie umiłowanych przez Stwórcę z powodu współcierpienia w męczeństwie z Chrystusem, można wyjednać u Boga wszelkie dary, pomoc czy opiekę w różnorodnych potrzebach. Zgodnie z kanonami II Soboru Nicejskiego z 787 r. świętym, uobecnionym zwłaszcza w relikwiach i ikonach, wolno i należy oddawać cześć (Προσκύνηση), natomiast adoracja (Λατρεία) przynależy tylko Bogu jako jedynemu źródłu łaski<sup>3</sup>. Związane bezpośrednio z kultem relikwie stały się więc wysoce pożądane

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

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

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

w świecie chrześcijańskim, a Cesarstwo Bizantyńskie zdawać się mogło ich niewyczerpanym rezerwuarem. W tym kontekście zwraca uwagę Azja Mniejsza, jako swoiste gniazdo wczesnochrześcijańskich świętych, w której wyróżnia się rejon Kapadocji, a zwłaszcza miasto Cezarea<sup>4</sup>. Stąd pochodzili Ojcowie Kościoła; św. Bazyli Wielki, św. Grzegorz z Nyssy czy św. Piotr z Sebasty, ale także dziecko-męczennik – św. Mamas.

### I. Święty Mamas – życie i męczeńska śmierć

Na początku rozważań należy przybliżyć postać św. Mamasa, znanego także jako Mammes, Mamant lub Mammet (Μάμας, Μάμαντος). Był on na wpół legendarnym dzieckiem-męczennikiem z III w., którego imię oznacza „karmiony piersią”<sup>5</sup>. Jak zauważył A. Berger, hagiografię dotyczącą św. Mamasa można podzielić na dwie główne tradycje: grecką i łacińską<sup>6</sup>. Według wspomnianego badacza około IV w. miały powstać dwa teksty, tzw. *Stara Pasja* (*Die alte Passion*) i tzw. *Żywoć arystokratyczny* (*Die aristokratische Vita*)<sup>7</sup>. Na ich podstawie około roku 500 powstał tzw. *Żywoć grecki* (*Die griechische Vita*; BHG 1019), który jest najbardziej rozpowszechnionym opisem życia i męczeństwa św. Mamasa<sup>8</sup>. Natomiast w V w. treść *starej pasji* została wykorzystana do stworzenia następnego tekstu, tzw. *Żywotu encyklicznego* (*Die enzyklische Vita*; BHL 5191d), wkrótce przełożonego na język łaciński i obecnego na terytoriach italskich od około lat trzydziestych piątego stulecia<sup>9</sup>. Utwór, znany również jako *Passio Sancti*

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

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

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

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

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

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

*Mammetis*, zachował się na rękopisie z klasztoru w Bobbio (*Codex Turin. Bibl. Naz. F III 16*) i ma charakter encykliki skierowanej do wiernych przez biskupów Euprepiusa, Cratona i Perigenesa<sup>10</sup>.

Istnieje wyraźny kontrast pomiędzy grecką a łacińską wersją opisu życia i męczeńskiej śmierci św. Mamasa<sup>11</sup>. W obu tradycjach pojawiają się m.in. istotne różnice związane z kalendarzem liturgicznym. Według *Passio Sancti Mammetis* kościół poświęcony św. Mamasowi w Cezarei wzniesiono 20 grudnia, a męczennik został tam pochowany 16 sierpnia<sup>12</sup>. *Żywot grecki* wskazuje na 13 sierpnia jako datę jego męczeńskiej śmierci<sup>13</sup>. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* wyznacza dzień 2 września jako poświęcony św. Mamasowi<sup>14</sup>, podczas gdy *Martyrologium Hieronymianum* 16 lipca<sup>15</sup>, a Hraban Maur w swoim *Martyrologium* 17 sierpnia<sup>16</sup>.

Według *Żywotu greckiego* (BHG 1019) św. Mamas był synem Teodota i Rufiny, którzy w czasie prześladowań chrześcijan w drugiej połowie III w. ponieśli śmierć w mieście Gangra w Paflagonii. Piętnastoletniego młodzieńca przygarnęła bogata wdowa Ammia. Wkrótce, w czasie panowania cesarza Aureliana (270–275), za wyznawanie wiary chrześcijańskiej Aleksander, namiestnik Cezarei Kapadockiej, uwięził go jako chrześcijanina i skazał na tortury oraz pożarcie przez dzikie zwierzęta. Jednakże św. Mamas oswoił bestie tak, że te nie zrobiły mu żadnej krzywdy<sup>17</sup>. Ostatecznie jednak

---

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

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

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

<sup>12</sup> *Passio Sancti Mammetis*, s. 141.

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

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

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

<sup>16</sup> Rabanus Maurus, *Martyrologium*, PL 110, col. 1163.

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

zginął na arenie przebity trójzębem przez gladiatora, a jego duszę anioły natychmiast uniosły do nieba<sup>18</sup>.

Inną wizję zdarzeń przekazuje *Żywot encykliczny*. W tekście nie ma wzmianki o Teodocie i Rufinie jako rodzicach św. Mamasa. Pojawia się natomiast informacja, że był on wychowankiem bliżej nieznanego biskupa Cezarei, Taumazjusza<sup>19</sup>. Zmarł, kiedy św. Mamas miał dwanaście lat. Po śmierci biskupa w Cezarei poganie zniszczyli kościół oraz zabili wielu chrześcijan<sup>20</sup>. Św. Mamasa oszczędzono ze względu na jego młody wiek. Wkrótce sam Bóg przemówił do chłopca, polecając mu, aby ten głosił słowo boże zwierzętom, gdyż one chętniej wysłuchają go niż ludzie<sup>21</sup>. Tak więc św. Mamas opuścił Cezareę i ukrył się w lesie, a pewnego dnia tajemniczy głos wskazał mu miejsce pośród ruin spalonego wcześniej przez pogan kościoła, w którym ukryta była Ewangelia. Często gdy oddawał się pobożnej lekturze, do grotty przychodziły leśne zwierzęta i siadały obok niego. Kiedy władze dowiedziały się, że może on rozmawiać ze zwierzętami, postanowiły go aresztować pod zarzutem uprawiania magii. Aleksander, namiestnik Cezarei, uwięził więc św. Mamasa i rzucił na pożarcie dzikim zwierzętom. Chłopiec jednakże sprawił, że te stały się posłuszne i nie wyrządziły mu żadnej krzyw-

---

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

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

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

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 129–130.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 130.

dy. Dopiero po przeżyciu wielu tortur św. Mamas zdecydował się porzucić swoje ziemskie życie i zmarł, oddając się pobożnej modlitwie<sup>22</sup>.

Pomimo istniejących rozbieżności w obu tradycjach pojawiają się części wspólne. W każdym utworze tożsame jest miejsce, Cezarea w Kapadocji oraz czas śmierci, czyli prześladowania chrześcijan za panowania Aureliana. Sprecyzowana data męczeństwa pozwala umiejscowić św. Mamasa w szerszym kontekście historii kościelnej<sup>23</sup>. Odnosnie do punktów wspólnych należy wskazać na pojawiającą się w hagiografii postać bliżej nieznanego namiestnika cesarskiego, Aleksandra, a także nawiązanie do biblijnego proroka Daniela (6.17–25), przejawiające się w oswojeniu dzikich zwierząt, na których pożarcie został wydany męczennik. Ponadto św. Mamas zawsze jest przedstawiany jako pobożny dwunasto- lub piętnastoletni młodzieniec związany z obszarem przyrody. A. Berger przekonująco wykazał, że oba teksty (BHG 1019 i BHL 5191d) opierają się na tym samym, niezachowanym archetypie, na którym pracowali różni autorzy, poddając go modyfikacjom i przekształceniom, co ostatecznie doprowadziło do powstania znaczących rozbieżności fabularnych<sup>24</sup>.

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

Historia kultu św. Mamasa bez wątpienia rozpoczyna się w Cesarstwie Bizantyńskim. Jego martyrium, znajdujące się w pobliżu Cezarei Kapadockiej, zbudowano około 345 r.<sup>25</sup> Tę dość wczesną datę istnienia miejsca szczególnej czci męczennika potwierdza relacja Hermiasza Sozomenosa (ok. 400–450), który wzmiankuje, że młodzi cesarowie, Gallus i Julian (przyszły cesarz Julian Apostata, 361–363), oddawali cześć św. Mamasowi, wzniesli jego świątynię oraz propagowali jego kult<sup>26</sup>. Teodozjusz, tworzący około 530 r., odwiedził

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 138–141.

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

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

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

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

wskazane martyrium w czasie swojej pielgrzymki, co świadczy o tym, że było to znane miejsce pobożnych peregrynacji<sup>27</sup>. Jak twierdzi Niketas z Heraklei, doczesne szczątki świętego znajdowały się w Cezarei Kapadockiej na początku wieku XI<sup>28</sup>, a arcybiskup Antoni z Nowogrodu wspomina o nich w 1200 r.<sup>29</sup> Wydaje się, że jednym z najważniejszych wydarzeń dla rozwoju kultu dziecka-męczennika były kazania dwóch kapadockich Ojców Kościoła: św. Bazylego Wielkiego i św. Grzegorza z Nazjanzu<sup>30</sup>. Zwłaszcza św. Bazyli, podkreślając w homiliach uzdrawiającą moc św. Mamasa, chciał zwrócić uwagę na istotny aspekt chrześcijańskiej wiary w duchowe wsparcie świętych, mianowicie wyjednywania łaski uzdrowienia, która przemawiała do szerokiej rzeszy wiernych<sup>31</sup>. Jest więc wysoce prawdopodobne, że autorytet Ojców Kościoła mógł w dużym stopniu przyczynić się do rozpowszechnienia kultu św. Mamasa, początkowo na ziemiach Cesarstwa, a następnie w innych częściach *Christianitas*.

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

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

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

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

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

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

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

w 574 r. z Azji Mniejszej i Syrii w związku z zagrożeniem perskim, mogły znajdować się szczątki św. Mamasa, które zostały następnie złożone w poświęconej mu świątyni<sup>33</sup>. Gordia, siostra cesarza Maurycjusza (582–602), dokonała renowacji kościoła i prawdopodobnie z jej działalnością należy wiązać powstanie zabudowań klasztornych<sup>34</sup>. Obiekt w krótkim czasie stał się cesarską nekropolią, gdyż spoczął tam cesarz Maurycjusz (obalony w 602 r. i zgładzony przez Fokasa) oraz jego dzieci i żona Konstantyna<sup>35</sup>. Nasuwa się zatem pytanie: dlaczego św. Mamas stał się w VI w. obiektem mecenatu osób związanych ściśle z dworem cesarskim? Wydaje się, że odpowiedzi należy poszukiwać w związkach z miejscem pochodzenia kultu, czyli z terytorium Kapadocji. Cesarz Maurycjusz i jego rodzina, w tym oczywiście Gordia, wywodzili się z miasta Arabissus, znajdującego się w rzymskiej prowincji Armenia Secunda, leżącej około 190 km od Cezarei<sup>36</sup>. Mimo znacznej odległości warto wziąć pod uwagę siłę oddziaływania chrześcijaństwa z Kapadocji na pobliskie terytoria, uwzględniając zwłaszcza rolę Ojców Kościoła, wywodzących się z tego obszaru. Dlatego możliwe jest, że pochodzenie Farasmenesa oraz rodziny cesarskiej zadecydowało o początkowym etapie rozprzestrzenienia się kultu. Przywiązanie ludzi pochodzących z obszaru Azji Mniejszej do św. Mamasa potwierdzają także późniejsze działania Jerzego z Kapadocji, sprawującego urząd mistyka na dworze Manuela I Komnena (1143–1180). Według *Typikonu* Atanazego Filantropena z 1158 r. Jerzy był zainteresowany objęciem funkcji *charistikariosa* w podupadłym klasztorze

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

<sup>34</sup> *Typikon for the Monastery of St. Mamas*, s. 973.

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

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

św. Mamasa ze względu na przywiązanie do czci oddawanej męczennikowi, pochodzącemu z jego kapadockiej ojczyzny<sup>37</sup>.

Klasztor św. Mamasa przy Xylokerkos w Konstantynopolu na początku wieku IX zaczął odgrywać pewną rolę w wewnętrznej polityce cesarzy bizantyńskich. Nikefor I Genik (802–811) wykorzystywał go jako miejsce wygnania swoich przeciwników politycznych, czego doświadczył w 809 r. Teodor Studyta, jego wuj Platon oraz brat Józef<sup>38</sup>. W klasztorze często przebywał Michał III, gdyż w okolicy znajdowały się cesarskie rezydencje i hipodrom, na którym powoził rydwanem<sup>39</sup>. Tam też ostatni przedstawiciel dynastii amoryjskiej poniósł śmierć z ręki zamachowców w 867 r.<sup>40</sup> W 922 r. groby Maurycjusza i jego bliskich zostały przeniesione z klasztoru do Myrelaion, zbudowanego przez Romana I Lakapena (920–944), zapewne jako element budowania prestiżu obiektu, wzbogaconego o cesarski pochówek<sup>41</sup>. Być może wskazuje to na spadek znaczenia klasztoru przy Xylokerkos na początku X w., który mógł wtedy wydawać się nieodpowiedni, aby przechowywać w nim szczątki dawnej rodziny panującej. Potwierdzają to dalsze losy obiektu. Kiedy w 980 lub 984 r. patriarcha Konstantynopola Mikołaj II (979–991) wyznaczył Szymona Nowego Teologa na przeora, klasztor był już w stanie upadku, a okoliczna ludność wykorzystywała część terenu jako cmentarz. Szymon zarządzał obiektem do 1005 r., a po jego śmierci w 1022 r. stał się przedmiotem niszczącej ekonomicznie praktyki *charistike* i zapewne z tego powodu wkrótce zaczął ponownie popadać w ruinę<sup>42</sup>. Jak zauważa P. Magdalino klasztor przy Xylokerkos dwukrotnie między 1000 a 1150 r. był niejako od nowa fundowany, co świadczyło o jego niestabilności<sup>43</sup>.

Warto również wspomnieć, że w samej stolicy znajdowało się co najmniej pięć kościołów poświęconych św. Mamasowi<sup>44</sup>, o czym wspominają również tu-

<sup>37</sup> *Typikon for the Monastery of St. Mamas*, s. 974.

<sup>38</sup> *Laudatio sancti Platonis hegumeni*, PG 99, col. 841C.

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

<sup>40</sup> *Ibidem*, 27, s. 108.

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

<sup>42</sup> *Typikon for the Monastery of St. Mamas*, s. 973–974.

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

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

recy zdobywcy<sup>45</sup>. Znaczenie św. Mamasa w przestrzeni społeczno-kulturowej Konstantynopola i jego okolic potwierdzają toponimy, wśród których należy wskazać na Rzekę św. Mamasa (Ayamama Deresi)<sup>46</sup> czy nawet na całą dzielnicę w cesarskiej stolicy<sup>47</sup>. Ponadto należy zwrócić uwagę na terytoria greckie, gdzie poświadczonych jest ponad trzydzieści kościołów poświęconych św. Mamasowi. Jego kult cieszył się popularnością zwłaszcza na wiejskich obszarach Beocji, Peloponezu, Macedonii i Krety. Kościoły św. Mamasa stawiano zwykle z dala od zabudowań i osiedli, a często w miejscach trudno dostępnych<sup>48</sup>.

Wracając do rękopiśmiennej tradycji hagiografii dotyczącej św. Mamasa, należy zwrócić uwagę na obieg tekstów związanych z jego męczeństwem, który może wskazywać na rozprzestrzenianie się jego kultu. Według A. Bergera niektóre rękopisy *Żywotu greckiego* powstały w kręgu greckich mnichów w Palestynie około XII w.<sup>49</sup> Inne pochodzą z Egiptu, południowej Italii, Rzymu, Paryża czy z Athos<sup>50</sup>. Obieg łacińskiego *Passio Sancti Mammetis* poświadczają znajomość tego tekstu przez Walafrida Strabo (808/809–849) i Hrabana Maura (780–856), którzy wykorzystali go w swoich pracach<sup>51</sup>. Według *Historia translationum reliquiarum S. Mamantis* biskup Langres, Hugo Renaud de Bar

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

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

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

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

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

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

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

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

(1065–1085) był pierwszą osobą, która podjęła się przetłumaczenia hagiografii św. Mamasa z greki na łacinę<sup>52</sup>. Jednakże inny biskup Langres, Gotfryd de La Roche-Vanneau (1138–1163), notabene również tłumacz *Żywotu*, twierdzi, że *Passio Sancti Mammetis* zostało przełożone na język łaciński znacznie wcześniej przez pewnego archidiacona w Antiochii, a następnie przez przeora kościoła Grobu Świętego w Jerozolimie, a po raz trzeci przez kalabryjskiego mnicha, magistra Brunona<sup>53</sup>. Wzmianka wskazuje, że kult musiał istnieć w wymienionych wyżej miejscach. Nie wiadomo jednak, w jakim czasie się pojawił, gdyż nie sposób ustalić dokładnie, kiedy powstało każde z wymienionych tłumaczeń. Niemniej przywołane informacje dają obraz popularności hagiografii św. Mamasa, zwłaszcza gdy uwzględni się również istnienie syryjskiej (XI–XII w.) oraz ormiańskiej (ok. XIII w.) wersji *Żywotu*, świadczącej o rozpowszechnieniu się kultu także w tych regionach<sup>54</sup>.

Biorąc pod uwagę dalsze terytoria, które od czasów ekspansji arabskiej nie należały do Cesarstwa Bizantyńskiego, należy wskazać, że św. Mamas był obecny w Jerozolimie co najmniej od późnego antyku, o czym świadczy wzmianka z *De Vita Sanctae Radegundis*<sup>55</sup>. Ponadto, jak wskazano powyżej, niektóre rękopisy *Żywotu greckiego* powstały w środowisku mnichów palestyńskich<sup>56</sup>. Biskup Langres Gotfryd de La Roche-Vanneau wspominał o istnieniu łacińskiego tłumaczenia *Passio Sancti Mammetis* w Jerozolimie oraz w Antiochii<sup>57</sup>. Istnienie kultu św. Mamasa w Egipcie wydaje się dość wątpliwe, aczkolwiek należy wspomnieć, że najstarszy rękopis *Żywotu greckiego*, datowany na V lub VI w., znaleziono

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

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

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

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

<sup>56</sup> Zob. przypis 49.

<sup>57</sup> Zob. przypis 53.

w Oxyrrhynchos (manuskrypt A, według klasyfikacji A. Bergera)<sup>58</sup>. Kult św. Mamasa jest natomiast bardzo widoczny w Libanie<sup>59</sup>. Poświęcone mu miejsca czci znajdują się w Kfarhata i Deir Mimas, a ponadto we wsi Ehden w Dolinie Qadisha w północnej części kraju, gdzie znajduje się kościół z 749 r.<sup>60</sup> Namacalne pozostałości kultu św. Mamasa można odnaleźć w klasztorze Gelati w regionie Imereti (Gruzja), gdzie przechowywany jest srebrny medalion z XI w. z wizerunkiem męczennika siedzącego na lwie<sup>61</sup>. W Armenii klasztor św. Mamasa z przełomu XIII i XIV w. leży w prowincji Vayots Dzor, a ruiny trzynastowiecznego klasztoru Mamasi Vank znajdują się w pobliżu Karaglukh.

Warto również zwrócić uwagę na osobliwy przypadek Cypru, gdzie męczennik ma swoją własną, lokalną legendę, różniącą się znacznie od wersji „kanonicznych”<sup>62</sup>. Św. Mamas z Cypru to żyjący w nędzy pustelnik, który zamieszkiwał jaskinię w pobliżu miasta Morphou i unikał płacenia podatków. Według legendy władca wyspy wysłał po niego żołnierzy. Co prawda udało im się go pojmać, ale w drodze powrotnej do miasta zdarzył się cud. Żołnierze bowiem przestraszyli się lwa atakującego baranka, podczas gdy św. Mamas nie dość, że uratował jagnię, to jeszcze wskoczył na grzbiet bestii i w ten sposób kontynuował resztę podróży. Ostatecznie dzięki odważnemu czynowi pustelnik został zwolniony przez miejscowego władcę z uiszczenia podatku. O znaczeniu kultu św. Mamasa na Cyprze świadczy fakt, że jest mu poświęconych około sześćdziesięciu kościołów, a klasztor w Morphou pod jego wezwaniem uważa się za trzeci najważniejszy ośrodek religijny greckiego kościoła prawosławnego na wyspie<sup>63</sup>.

---

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

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

<sup>60</sup> J. Stroszeck, *op. cit.*, s. 235.

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

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

<sup>63</sup> J. Stroszeck, *op. cit.*, s. 235.

### III. Przypadek ziem francuskich

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

Znaczenie kultu św. Mamasa na terenach francuskich znajduje odzwierciedlenie w licznych toponimach<sup>66</sup>. Wskazać można trzy miejscowości nawiązujące do tego męczennika: Saint-Mammès (Seine-et-Marne), Saint-Mamet (Owerinia) oraz Saint-Mamet (Haute-Garonne). Dodać należy, że kościół w Saint-Mammès (Seine-et-Marne) był częstym celem pielgrzymek w okresie krucjat, a w pobliżu, w Moret-sur-Loing, znajdował się klasztor poświęcony św. Mamasowi, gdzie przechowywano jego doczesne szczątki<sup>67</sup>. W 1304 r. kościół opacki Notre-Dame de Bourg-Moyen w Blois wszedł w posiadanie kości i krwi męczennika<sup>68</sup>. Relikwie św. Mamasa były ponadto przechowywane w dwunasto-

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

<sup>65</sup> *Vita Sanctae Radegundis*, XIV, s. 386–387.

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

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

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

wiecznej kaplicy w Courroirie blisko Recey-sur-Ource (Core-d'Or)<sup>69</sup>, w trzynastowiecznym kościele w Sceaux obok Paryża, a także w samym Paryżu w świątyni Saint-Séverin, jak również w Pierrefond (Oise) w kościele Saint-Sulpice<sup>70</sup>. Ponadto nieokreślone szczątki męczennika były przechowywane w katedrze Sens od XI w.<sup>71</sup> Ślady kultu św. Mamasa pojawiają się również w Saint-Céneri-le-Gérei w Normandii, w Trédaniel i Ploudaniel w Bretanii oraz w Mamers (Pays-de-la-Loirs)<sup>72</sup>. Ponadto katedra w Auxerre posiada witraż z XII w., na którym zostało przedstawione męczeństwo św. Mamasa<sup>73</sup>.

Jednakże centrum kultu dziecka-męczennika z Kapadocji na terytoriach francuskich znajduje się bez wątpienia w Langres. Miasto jest położone w północno-wschodniej Francji, w departamencie Haute-Marne w regionie Champagne-Ardenne. Diecezja w Langres od czasów Karolingów była jedną z najważniejszych w kraju<sup>74</sup>. Obejmowała obszar Szampanii i Burgundii. W średniowieczu Langres prosperowało dzięki wpływom politycznym, jakimi cieszyli się miejscowi biskupi. Od 872 r. posiadali oni prawo do bicia własnej monety, przyznane im przez Karola II Łysego<sup>75</sup>. W 1178 r. zaś Hugon III książę Burgundii nadał Langres swojemu stryjowi, biskupowi Gauthierowi. W ten sposób wszelkie prawa do władzy nad miastem znalazły się w rękach książąt-biskupów<sup>76</sup>. Biskupi Langres byli również książętami i parami Królestwa Francji,

---

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

<sup>70</sup> J. Durand, *op. cit.*, s. 183–184.

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

<sup>72</sup> H. Chardon, *op. cit.*, s. 3–24.

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

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

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

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

a wielu z nich, jak Guillaume de Joinville czy Guigues de Genève, było szczególnie wpływowych na dworach swoich władców<sup>77</sup>.

Kult św. Mamasa w Langres wydaje się związany z czcią oddawaną w tym miejscu męczennikom z Kapadocji, gdyż pod koniec V w. miała miejsce translacja relikwii trzech świętych: Speusippusa, Eleusippusa i Melapsippusa. Na znaczenie kultu wskazanych postaci wskazuje to, że byli oni traktowani jako patroni, choć nie główni, całej diecezji<sup>78</sup>. Św. Mamas natomiast stał się głównym patronem Langres około VIII w.<sup>79</sup> Znaczenie translacji relikwii z Cesarstwa Bizantyńskiego dla rozwoju miejscowego kultu zostało wyrażone w XIII-wiecznej *Historia translationum reliquiarum S. Mamantis*, napisanej przez anonimowego kanonika z Lyonu. Według *Historia translationum* pod koniec VIII w. pewien zamożny arystokrata ofiarował relikwie tego dziecka-męczennika katedrze w Langres<sup>80</sup>. Wracając z pielgrzymki do Jerozolimy, przybył do Konstantynopola, gdzie usłyszał historię o „wielkim męczenniku” (*megamartyr, id est magnus martyr*) i poruszony nią postanowił zdobyć jego szczątki. W bizantyńskiej stolicy udało mu się pozyskać krąg szyjny świętego (*oschia colli*), który po długiej podróży ofiarował katedrze w Langres, aby na tej podstawie zmienić wezwanie miejscowego kościoła<sup>81</sup>. Początkowo biskup zwołał wszystkich wiernych, aby oddać należną cześć szczątkom męczennika, ale wahał się w sprawie zmiany patrona, gdyż mógłby się narazić na gniew św. Jana Ewangelisty, któremu początkowo była dedykowana świątynia. Ostatecznie wskutek boskiej interwencji i aprobaty zmieniono wezwanie kościoła w Langres<sup>82</sup>. Od tego czasu znajdował się on pod opieką św. Mamasa. Informację o zmianie patrona znaną z *Historia translationum* potwierdzają źródła dyplomatyczne. W 814 r. cesarz Ludwik Pobożny wystawił w Akwizgranie dokument, adresowany do biskupa Belto, w którym zostało wspomniane, że kościół w Langres nosi wezwanie św. Mamasa<sup>83</sup>.

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

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

<sup>78</sup> J. Durand, *op. cit.*, s. 186.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 186–188.

<sup>80</sup> *Historia translationum*, s. 22–34; 24.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

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

W drugiej połowie XI w. na stolcu biskupim zasiadł Hugo Renaud de Bar, syn Milona III hrabiego de Tonerre i jego żony Azeki<sup>84</sup>. W zbiorowej pamięci katedry w Langres został zapamiętany jako propagator kultu św. Mamasa, gdyż m.in. przetłumaczył z języka greckiego na łacinę żywot świętego<sup>85</sup>. Około 1075 r. Hugo Renaud udał się na pielgrzymkę na Wschód śladami męczennika i przybył do Konstantynopola<sup>86</sup>. Tam wszedł w dobre relacje z cesarzem i jego „satrapami”, gdy wraz z towarzyszącymi mu zbrojnymi interweniował w jego sprawach<sup>87</sup>. Z rąk niewymienionego z imienia władcy Bizancjum, prawdopodobnie Michała VII Dukasa (1071–1078)<sup>88</sup>, otrzymał ramię św. Mamasa, które znajdowało się w cesarskiej kaplicy<sup>89</sup>. Nowo nabyta relikwia zaczęła odgrywać znaczącą rolę symboliczną dla diecezji Langres, o czym świadczy pieczęć katedralna zawierająca wizerunek ramienia świętego z napisem: *Brachium b(eat)i Mam(m)etis*<sup>90</sup>.

Stawiając pytanie o to, kiedy i w której z cesarskich kaplic znajdowały się opisane relikwie, należy zwrócić uwagę na ubogą bazę źródłową pozwalającą tylko w przybliżeniu zarysować lokalizację miejsca ze wzmianki w *Historia translationum*. Według *Typikonu* klasztor przy Xylokerkos znacząco podupadł na początku X w. i został odnowiony dopiero dzięki działalności Symeona Nowego Teologa, począwszy od roku 980 lub 984<sup>91</sup>. Nie było to więc miejsce, nadające się do przechowywania relikwii świętego, skoro trzeba było odbudować zabudowania klasztorne i kościoł. Być może wskazaną w tekście kaplicę należy wiązać z kościołem Myrelaion i ze wspomnianą wyżej działalnością Romana I Lekapena<sup>92</sup>. Drugą możliwością jest aktywność cesarza Nikefora II Fokasa

---

<sup>84</sup> E. Petit, *Histoire des ducs de Bourgogne de la race capétienne avec des documents inédits et des pièces justificatives*, t. 2, Paris<sup>1888</sup>, s. 422.

<sup>85</sup> *Historia translationum*, s. 26.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> *Ibidem*, s. 27: *ab imperatore et satrapis eius plurimum amabatur*.

<sup>88</sup> J. Durand, *op. cit.*, s. 187.

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

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

<sup>91</sup> *Typikon for the Monastery of St. Mamas*, s. 973–974.

<sup>92</sup> Zob. przypis 32.

(963–969). Pochodził on z Cezarei Kapadockiej, gdzie znajdował się martyryon św. Mamasa wraz z jego szczątkami, co może świadczyć o możliwych więzach rodziny Fokasów z jego kultem<sup>93</sup>. Nicefor II miał przenieść relikwie bezpośrednio z Cezarei do którejś z kaplic cesarskich w Konstantynopolu<sup>94</sup>, być może Matki Boskiej Pharos<sup>95</sup>.

Kolejna translacja relikwii św. Mamasa, ważna dla rozwoju jego kultu na Zachodzie i Langres, miała miejsce po zdobyciu i grabieży Konstantynopola przez wojska IV krucjaty w 1204 r., gdy w rękach krzyżowców znalazła się czaszka męczennika<sup>96</sup>. Galon de Dampierre, pochodzący z Langres, pozyskał tę drogocenną relikwię dzięki wstawiennictwu legata Piotra z Kapui. Była ona umieszczona w relikwiarzu, w którym na dwóch przecinających się srebrnych pasach znajdowały się greckie napisy: ΑΓΙΟC ΜΑΜΑC<sup>97</sup>. Czaszka św. Mamasa znajdowała się w Konstantynopolu w kościele klasztornym pod jego wezwaniem, który został na nowo zbudowany przez cesarza o imieniu *Hysachius* (Izaak)<sup>98</sup>. Relikwie, jak podaje tekst translacji, zostały sprowadzone do cesarskiej stolicy przez pewnego dobrego i starego mnicha z miejsca, gdzie święty poniósł męczeńską śmierć. Jest to więc bezpośrednio odniesienie do Cezarei Kapadockiej, w tym czasie znajdującej się już w rękach tureckich<sup>99</sup>. Cesarz, o którym mowa w narracji, to najprawdopodobniej Izaak II Angelos, panujący w latach 1185-1195. Ze względów chronologicznych raczej należy wykluczyć Izaaka I Komnena (1057-1059). Ponadto informacje o renowacji klasztoru, jeśli już podupadł, to w czasie jego rządów powinny znajdować się w tekście *Typikonu*, który nic o tym jednak nie wspomina. Na dodatek o ciele św. Mamasa znajdu-

<sup>93</sup> J. Durand, *op. cit.*, przypisy 79 i 80, s. 199.

<sup>94</sup> *Ibidem.*, s. 199.

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

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

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

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

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

jącym się w Cezarei Kapadockiej przed 1185 r. wzmiankują inni autorzy, m.in. żyjący na przełomie XI i XII wieku Niketas z Heraklei<sup>100</sup>.

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

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

Kult św. Mamasa został przeniesiony do innych części łacińskiej Europy, a rola ośrodka w Langres w tym procesie była kluczowa przynajmniej w jednym przypadku. Według *Vita Annonis archiepiscopi Coloniensis* arcybiskup Anno II (ok. 1010–1075) odwiedził Langres i wkrótce potem dokonał translacji relikwii św. Mamasa do Ellwangen<sup>101</sup>. Pozyskał także doczesne szczątki innych męczenników z Kapadocji, tj. świętych Speusippusa, Eleusippusa i Melapsippusa, aczkolwiek trudno wskazać motyw jego przedsięwzięcia, poza prywatną pobożną działalnością<sup>102</sup>. Na ziemiach niemieckich kult św. Mamasa jest widoczny w kilku przypadkach. Kościoły pod jego wezwaniem znajdują się w Finningen i Thalfingen w Bawarii<sup>103</sup>. Na uwagę zasługuje również informacja, że w IX w. Walafrid Strabo, mnich benedyktyński i opat klasztoru w Reichenau (w latach 838, 842–849), a przy tym uczeń Hrabana Maura, ułożył wiersz nt. życia świętego heksametrem<sup>104</sup>.

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

<sup>100</sup> Zob. przypis 24.

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

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> J. Stroszeck, *op. cit.*, s. 235.

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

bezpośredni kontakt z Bizancjum. Niemniej jednak skąpa baza źródłowa utrudnia daleko idące wnioski. W każdym razie w Bilbao znajdował się klasztor św. Mamasa, posiadający jego relikwię, tj. kawałek kości z jego czaszki. Kolejnym ważnym miejscem jego czci jest Zaragoza i kościół św. Marii Magdaleny, gdzie przechowywana jest głowa świętego, druga w łacińskiej Europie po Langres, ale niewiadomego pochodzenia. W mieście León miała istnieć od VI w. pustelnia pod wezwaniem św. Mamasa, która dała początek całej dzielnicy miasta o nazwie San Mamés. Opierając się na toponimii, wydaje się, że ważnymi regionami kultu św. Mamasa w Hiszpanii były okolice Burgos, Viscaya i Cantabrii, z wieloma wioskami nazwanymi na cześć dziecka-męczennika jak np. San Mamés de Abar, San Mamés de Burgos czy San Mamés de Aras oraz San Mamés de Meruelo<sup>105</sup>. Ponadto kościoły mu poświęcone znajdowały się w Villatuelda, Pinedillo (Burgos) i Tábara (Zamora)<sup>106</sup>.

Kult św. Mamasa dotarł również do Portugalii, a jego relikwie znajdowały się w klasztorze w Lorvão (diecezja Coimbra) od około XI w.<sup>107</sup> Co jest warte podkreślenia, św. Mamas odgrywa bardzo ważną rolę w pamięci historycznej Portugalii. Bitwa pod São Mamede pod Guimarães w 1128 r. między wojskami Alfonsa I Zdobywcy a siłami jego matki Teresy i jej kochanka Fernando Peresa de Trava jest uważana za kluczowe wydarzenie, które doprowadziło do powstania Królestwa Portugalii<sup>108</sup>. W oparciu o tę tradycję wiele miejsc zostało nazwanych imieniem św. Mamasa. São Mamede to dzielnica Lizbony, São Mamede de Este – Bragi, a São Mamede de Infesta – Matosinhos. Nawet całe pasmo górskie wzięło swoją nazwę od imienia dziecka-męczennika z III w.: Serra de São Mamede w południowo-wschodniej Portugalii, w regionie Alentejo, w dystrykcie Portalegre.

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

---

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

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

<sup>107</sup> *De Sancto Mamante vel Mammete Martyre*, s. 434.

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

Mamasa<sup>109</sup>. W kościele Santa Maria Antiqua w Rzymie znajduje się najwcześniejsze zachowane ikonograficzne przedstawienie św. Mamasa z VII w.<sup>110</sup> Co więcej toponimia na ziemiach włoskich świadczy o transmisji tego kultu. Św. Mamas jest czczony w Toskanii i Emilii-Romanii, w regionie Brianza, położonym u podnóża Alp, w północno-zachodniej części Lombardii, między Mediolanem a jeziorem Como<sup>111</sup>. Wskazać można także na miejscowości nawiązujące do imienia świętego: San Mamete w prowincji Como, San Mamante w prowincji Rawenna i San Momnè w prowincji Pistoia. Z wielu miejsc kultu kilka wydaje się mieć szczególne znaczenie, jak Plesio, gdzie znajduje się poświęcona mu kaplica górską. Ponadto Mediccina i Lizzano w Belvedere w prowincji Bolonia z kościołami pod wezwaniem św. Mamasa, a także Empoli, gdzie poświęconą mu świątynię wzmiankuje się po raz pierwszy na początku XII w.<sup>112</sup> W Oltrona di San Mamete w pobliżu Como znajduje się sanktuarium San Mamette z X/XI w. Pierwsza wzmianka o budynku pojawia się w *Liber Notitiae Sanctorum Mediolani* autorstwa Goffredo da Bussero z XIII w. i był to kościół poświęcony Najświętszemu Zbawicielowi z jednym ołtarzem dedykowanym św. Mamasowi<sup>113</sup>. W samym Mediolanie w Basilica di Santo Stefano Maggiore znajdują się relikwie męczennika, aczkolwiek niewiadomego pochodzenia<sup>114</sup>. Ponadto sanktuarium św. Mamasa istniało od XI w. w Mezzovico-Vira, obecnie znajdującym się na terytorium Szwajcarii w kantonie Ticino<sup>115</sup>.

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

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

<sup>110</sup> J. Stroszeck, *op. cit.*, s. 235.

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

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

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

<sup>114</sup> *De Sancto Mamante vel Mammete Martyre*, s. 433.

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

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

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

Św. Mamas pojawia się w literaturze opisującej stosunki bizantyńsko-słowiańskie. W traktach handlowych (tzw. *dogovorach*) z 907 i 911 r. zawartych pomiędzy Bizancjum a Rusią, zamieszczonych w *Powieści minionych lat* (zredagowanej przez mnicha Ławry Peczerskiej w Kijowie, Nestora, ok. drugiego dziesięciolecia XII w.)<sup>116</sup>, występuje bowiem wzmianka, według której Rusowie uzyskali prawo pobytu w pobliżu Konstantynopola poza murami Teodorzusza, a dokładniej w kościele lub klasztorze św. Mamasa<sup>117</sup>. Wskazane miejsce

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

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

w historiografii uważa się za ostatni etap szlaku handlowego „od Waregów do Greków”<sup>118</sup>, a także obszar „bizantynizacji” przybyszów z Północy<sup>119</sup>. Dlatego należy rozważyć możliwość transmisji kultu św. Mamasa z Bizancjum na Rus Kijowską, zwłaszcza w kontekście postrzegania Rusi za obszar tzw. *Byzantine Commonwealth*<sup>120</sup> oraz niebagatelnego znaczenia, jakie przypisywane jest bizantyńskiemu oddziaływaniu na władztwo Rurykowiczów w zakresie transferu kulturowego<sup>121</sup>, a także na proces chrystianizacji ziem ruskich<sup>122</sup>.

---

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

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

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

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

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

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

W ostatnim czasie A.E. Musin szczegółowo przedstawił kwestię roli klasztoru św. Mamasa w rosyjskiej historiografii<sup>123</sup>. Autor podzielił analizę na dwie części. W pierwszej z nich zaprezentował tezę obecną w historiografii XIX i pierwszej połowy XX w., w której centrum kultu św. Mamasa zlokalizowane w Konstantynopolu nie odgrywało znaczącej roli w chrystianizacji Rusi Kijowskiej. Podstawą wszelkich rozważań była bowiem tylko krótka wzmianka z *Powieści minionych lat*. M. Bulgakov zanotował, że Rusowie przebywali w klasztorze św. Mamasa przez kilka miesięcy i przyjęli chrześcijaństwo z rąk Bizantyńczyków. Jednakże nie przypisał temu sanktuarium żadnej roli w chrystianizacji Rusi<sup>124</sup>. Podobnie E.E. Golubinsky, który zwrócił uwagę na kwestię lokalizacji klasztoru św. Mamasa (według niego znajdował się on za murami kompleksu Blacherny, a w pobliżu kościoła św. Eliasza, również wspomnianego w *Powieści minionych lat*), ale nie wskazał na jego ważną rolę, jaką miałby odegrać w chrystianizacji Rusi<sup>125</sup>. Pod koniec XIX w. F.I. Uspensky opublikował wydanie *Typikonu* klasztoru św. Mamasa z 1158 r., wraz z tłumaczeniem na język rosyjski, ale bez żadnej wzmianki o jego znaczeniu w dziejach Rusi Kijowskiej<sup>126</sup>.

Perspektywa historiograficzna zmieniła się jednak w 1945 r., kiedy historyk V.V. Mavrodin stwierdził, że dyplomaci i kupcy ruscj powracający z klasztoru św. Mamasa mogli wpłynąć na umysły ludności Rusi<sup>127</sup>. Ta hipoteza miała wielu

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

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

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

<sup>125</sup> E.E. Golubinsky, *Istorija Russkojij Cerkvi*, t. 1: *Period pervyj, kievskojij ili domongolskojij*, Moscow 1901, s. 73.

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

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

zwolenników. A. Poppe zaznaczył, że mnisi z tego klasztoru byli misjonarzami i schryścianizowali Ruś jeszcze przed chrztem Olgi<sup>128</sup>. Za taką interpretacją przemawiało przekonanie, że patriarcha Tyrnowa św. Eutymiusz osiadł w klasztorze św. Mamasa w latach 60. XIV w. ze względu na istniejące od najdawniejszych czasów związku Słowian z tym sanktuarium<sup>129</sup>. Jednak w źródłach pisanych sprzed XIV w. brak jest danych o szczególnej roli miejsca kultu św. Mamasa w Konstantynopolu w procesie chrystianizacji Rusi. Ponadto w XI wieku w wyniku wojny w 1043 r. Rusowie zostali wysiedleni z dzielnicy handlowej (ἔμβολος)<sup>130</sup>, której lokalizacji nie udało się jak dotychczas precyzyjnie zlokalizować. Dlatego też te raczej dość krótkotrwałe związki Rusów z dzielnicą św. Mamasa nie pozostawiły śladów w sferze religijnej Rusi Kijowskiej<sup>131</sup>.

G.G. Litavrin argumentował, że w procesie transformacji języka imię „Mamas” przekształciło się w emocjonalnie naładowane słowo „mama”, „matka”, co oznaczałoby, że Rusowie w klasztorze św. Mamasa czuli się jak u siebie w domu<sup>132</sup>. Propozycja G.G. Litavrina, przez A. Musina określona jako „wersja antropologiczna”, jest nieprzekonywująca ze względu na swój anachronizm, polegający na przypisaniu Rusom z XI w. nowożytnego rozumienia imienia świętego jako „matki”, oraz bardzo emocjonalny wydźwięk<sup>133</sup>. A. Czernov zwrócił uwagę, że datą podpisania traktatu między Bizancjum a Rusami w 911 r. był 2 września, co bezpośrednio koresponduje ze świętem św. Mamasa według kalendarza prawosławnego. W odpowiedzi na ten argument A.E. Musin stwierdził, że taki

---

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

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

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

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

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

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

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

zbieg okoliczności można wyjaśnić w inny sposób. Być może dzień podpisania traktatu nie został wybrany przypadkowo, ale raczej mógł to być późniejszy dopisek kronikarza<sup>134</sup>.

Relacje średniowiecznych podróżników z Rusi, tj. Daniela z XII w. i arcybiskupa Antoniego z Nowogrodu z XIII w., nie potwierdzają ważnej roli klasztoru św. Mamasa w ich pamięci historycznej i wpływie na chrystianizację podanych Rurykowiczów<sup>135</sup>. W opisie swojej pielgrzymki Daniel nie wspomina o miejscu kultu św. Mamasa, a chociaż arcybiskup Nowogrodu Antoni wzmiankował m.in. o martyryonie w Cezarei Kapadockiej, to trudno nie zauważyć, że nie zwrócił uwagi na obiekt w Konstantynopolu<sup>136</sup>. Wydaje się, że w rozważaniach na temat wpływu klasztoru św. Mamasa na proces chrystianizacji Rusi Kijowskiej należy wziąć pod uwagę rzeczywiste możliwości wskazanego ośrodka.

Realia ekonomiczno-społeczne klasztoru można zaobserwować na podstawie kilku krótkich wzmianek. Jak wspomniano powyżej już na początku X w. obiekt mógł nie być w najlepszej kondycji, skoro w 922 r. cesarz Roman I Lekapen nakazał przenieść szczątki cesarza Maurycjusza i jego rodziny do Myrelaion. W 980 lub 984 r. klasztor funkcjonował, ale znajdował się w ruinie. Krótkie odrodzenie życia monastycznego w okresie rządów Szymona Nowego Teologa prawdopodobnie nie zmieniło ogólnie złej sytuacji ośrodka z końca X w. Jego stan z pewnością nie poprawił się funkcjonując w ramach systemu *charistike*. Ponadto w połowie XII w. klasztor ponownie wymagał remontu<sup>137</sup>. Dlatego warto zauważyć, że w czasach traktatów rusko-bizantyńskich z 907, 911, a zwłaszcza z 945 r., klasztor św. Mamasa przy Xylokerkos był w złej kondycji ekonomicznej, a w latach osiemdziesiątych X w. znajdował się wręcz w stanie upadku. Trudno więc wyobrazić sobie, aby taki ośrodek mógł odegrać ważną rolę w szerzeniu chrześcijaństwa w tak odległym miejscu jak Rus Kijowska, nie posiadając ku temu możliwości i samemu borykając się z licznymi problemami.

---

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

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

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

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

Potwierdzeniem hipotezy o wpływie klasztoru św. Mamasa na proces chrystianizacji Rusi mogą być potencjalne odkrycia archeologiczne, toponimy lub miejsca sakralne poświęcone męczennikowi. Stosunkowo szerokie rozpowszechnienie oznak kultu św. Mamasa na Zachodzie stanowi solidną bazę porównawczą, z której wynika, że najprawdopodobniej brak wpływowych patronów, takich jak biskupi Langres czy królowa Radegunda, może być główną przyczyną niepowodzenia transmisji. Na obecnym etapie badań nie zidentyfikowano bowiem żadnego patrona, pochodzącego z dynastii Rurykowiczów, duchowieństwa czy miejscowej arystokracji, który był zainteresowany propagowaniem kultu św. Mamasa. Brak aktywności elit przekłada się więc bezpośrednio na niedostatek wezwań kościołów i zabytków piśmienniczych o tym dziecku-męczenniku<sup>138</sup>. Nie zlokalizowano bowiem świątyń, artefaktów czy toponimów wskazujących na istnienie kultu św. Mamasa na Rusi Kijowskiej przed XIV w.<sup>139</sup> Co więcej, na dawnych ziemiach Rurykowiczów znajduje się tylko jeden manuskrypt *Żywotu greckiego* (ms. R, przechowywany w Petersburgu), datowany na około drugą połowę XII w., który jednak przybył do Rosji z klasztoru nad jeziorem Egridir dopiero w XIX w.<sup>140</sup> Konkludując należy więc stwierdzić, że w świetle obecnego stanu wiedzy klasztor św. Mamasa znany z *Powieści minionych lat* odegrał znikomą rolę w procesie chrystianizacji Rusi Kijowskiej, a także w propagowaniu kultu swojego patrona, gdyż pierwsze oznaki czci oddawanej dziecku-męczennikowi na terenach Rosji i Ukrainy pojawiają się dopiero w późnym średniowieczu.

---

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

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

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

\*\*\*

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

## Bibliografia

### Źródła

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Literatura

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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