

ARGUMENTA
HISTORICA

NAUKOWE KOŁO DOKTORANTÓW HISTORII
UNIwersYTETU GDAŃSKIEGO

ARGUMENTA HISTORICA

CZASOPISMO NAUKOWO-DYDAKTYCZNE

NR 9



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU GDAŃSKIEGO
GDAŃSK 2022

Redaktor Naukowy
Anna Paner

Recenzenci tomu

Mateusz Cwaliński, Wiesław Długokęcki, Jacek Friedrich, Wojciech Gajewski, Iwona Janicka,
Karol Kłodziński, Eugeniusz Koko, Arkadiusz Koperkiewicz, Michał Kosznicki,
Andrzej Piotr Kowalski, Mirosław P. Kruk, Radosław Kubus, Krzysztof Lewalski,
Rafał Makąła, Monika Milewska, Ireneusz Milewski, Zbigniew Opacki, Piotr Perkowski,
Joanna Pyzel, Przemysław Różański, Marek Smoliński, Jacek Splingart, Tadeusz Stegner,
Piotr Strzyż, Grzegorz Szamocki, Tomasz Torbus, Marcin Wąs

Redaktor Wydawnictwa
Katarzyna Ambroziak

Projekt okładki
Andrzej Taranek

Skład i łamanie
Maksymilian Biniakiewicz

Publikacja sfinansowana ze środków Dziekana Wydziału Historycznego
Uniwersytetu Gdańskiego

© Copyright by Uniwersytet Gdański
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ISSN 2353-0839

Naukowe Koło Doktorantów Historii UG, Wydział Historyczny,
ul. Wita Stwosza 55, 80-952 Gdańsk
e-mail: nkdh@phdstud.ug.edu.pl
<http://www.nkdh.ug.edu.pl/>

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel. +48 58 523 11 37, tel. kom. +48 725 991 206
e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl
wydawnictwo.ug.edu.pl

Księgarnia internetowa: wydawnictwo.ug.edu.pl/sklep/

Druk i oprawa
Zakład Poligrafii Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel. +48 58 523 14 49

Spis treści

Grzegorz Bemke	
Wczesnośredniowieczne hełmy jako uzbrojenie improwizowane w świetle źródeł antropologicznych i historycznych	7
<i>Early Medieval Helmets as Improvised Armament in the Light of Anthropological and Historical Sources</i>	
Katarzyna Gec-Leśniak	
„Trzecia droga” Jugosławii w dążeniu do nowoczesności na przykładzie <i>spomenika</i> w miejscowości Podgarić	29
<i>The “Third Way” of Yugoslavia in Striving to Modernity on the Example of Spomenik in Podgarić</i>	
Agata Jakóbowska	
Chrystus Ukrzyżowany – estetyzacja ciała cierpiącego i fizjonomia doskonała u schyłku średniowiecza	42
<i>Christ Crucified – Aesthetic of Suffering Body, and Perfect Physiognomy at the End of the Middle Ages</i>	
Anna Juozulinas	
Fandom mangi i anime w Polsce	66
<i>Fandom of Manga and Anime in Poland</i>	
Michał Koszela	
Początki zakonu Calatrava i jego związki z cystersami w świetle bulli papieża Aleksandra III z 1164 r.	75
<i>The Origins of the Order of Calatrava and its Relationship with the Cistercians in the Light of Pope Alexander III’s Bull of 1164</i>	
Magdalena Lalik	
Osoby nieheteronormatywne i ich życie prywatne oraz społeczne w Republice Weimarskiej	90
<i>Non-heteronormative People and Their Private and Social Life in the Weimar Republic</i>	
Tomasz Nieradko	
Igrzyska olimpijskie w Berlinie w 1936 r. na łamach „Przeglądu Sportowego” w latach 1932–1936	108
<i>Olympic Games in Berlin 1936 in “Przegląd Sportowy” in 1932–1936</i>	

Izabela Sankowska	
Znaczenie szabatu w kulturze żydowskiej. Geneza tradycji szabatowej, przebieg oraz analiza antropologiczna obrzędu szabatowego na podstawie własnego badania ankietowego praktyk szabatowych przeprowadzonego na przełomie 2020 i 2021 r.	121
<i>The Meaning of Shabbat in Jewish Culture. The Origin of Shabbat Tradition, its Course and the Anthropological Analysis of the Shabbat Ceremony Based on Quaint Questionnaire Research of Shabbat Rituals Run in 2020/2021</i>	
Piotr Suwalski	
Skarby, elity i życie codzienne. Analiza porównawcza depozycji przedmiotów metalowych w kulturze mierzanowickiej, unietyckiej i strzyżowskiej	138
<i>Hoard, Elites and Ordinary Life. Comparative Analysis of Metal Deposition in the Mierzanowice, Ūnëtice and Strzyżów Cultures</i>	
Monika Szamik	
Pobożność zamojskiego patrycjusza Bazylego Rudomicza (ok. 1620–1672), czyli o mieszczańskiej religijności barokowej inaczej	156
<i>The Piety of the Zamość Patrician Bazyli Rudomicz (ca. 1620–1672), or about Townspeople's Baroque Religiosity in a Different Way</i>	
Mateusz Szymański	
Generał Michał Radziwiłł – wódz mimo woli	171
<i>General Michał Radziwiłł – an Unintentional Chief</i>	
Wojciech Wierzbicki	
Brak wyobrażenia annony w mennictwie cesarza Trajana? Kilka uwag o błędach w katalogu <i>The Roman Imperial Coinage</i>	192
<i>The Lack of Depiction of Annona in the Minting of the Emperor Trajan? Some Comments on the Errors in The Roman Imperial Coinage Catalogue</i>	
Kalina Więcaszek	
Dar czy własność? Społeczne znaczenie darów grobowych w Çatalhöyük	198
<i>Gift or Belongings? The Social Significance of Grave Goods in the Neolithic Çatalhöyük</i>	
Przemysław Wiszniewiecki	
Biblijna i qumrańska idea sądzenia – analiza porównawcza	215
<i>Biblical and Qumran Idea of Judging – Comparative Analysis</i>	
Noty o autorach	242

Grzegorz Bemke
Uniwersytet Gdański

Wczesnośredniowieczne hełmy jako uzbrojenie improwizowane w świetle źródeł antropologicznych i historycznych

Hełm wczesnośredniowieczny – ogólny zarys

Obrażenia głowy to najczęstszy uraz odnoszony w wyniku walk aż do epoki nowożytnej. Zagrożenia płynące zarówno ze środowiska walki, jak i ze strony przeciwnika spowodowały dość szybkie w historii człowieka wynalezienie osłon czaszki, najpierw jako czapki, a w dalszej kolejności – hełmu. Powodem tak częstych ran widocznych na czaszkach wojowników była preferencja obierania głowy przeciwnika jako główny cel, widoczna w średniowiecznej kulturze i doktrynie militarnej¹. Również współcześnie, w realiach powszechnego użycia broni palnej, to właśnie hełmy, obok kamizelek kuloodpornych i wkładów balistycznych, są podstawą powracającego coraz powszechniej uzbrojenia ochronnego.

Pomimo powstania różnych typów hełmów starożytnych za przodka średniowiecznych odpowiedników można uznać jednak dopiero późnorzymski *spangenhelm*². Był to rodzaj hełmu używanego w Europie sporadycznie od początków II w. n.e., najczęściej przez ludy barbarzyńskie, zarówno te sprzymierzone, jak i walczące z Cesarstwem Rzymskim. Jego forma znana ze znalezisk archeologicznych ukształtowała się dopiero w okresie wędrówek ludów i przetrwała do końca wczesnego średniowiecza jako stożkowy żelazny dzwon złożony z czterech części nitowanych ze sobą przy pomocy pasów (żeber) (il. 1). Podobny rodzaj hełmów spotykano również w Azji³. Taki hełm nieraz był zaopatrzonego w nosal, który jednak upowszechnił się dopiero wraz z początkiem II tys. n.e. Ze względu na prostotę konstrukcji i łatwość produkcji niewątpliwie był to najczęściej używany rodzaj hełmu w całym okresie wczesnego średniowiecza. Innym rodzajem wykorzystywanym na mniejszą skalę był hełm okularowy, szczególnie popularny w Skandynawii, opierający się na tej samej konstrukcji co hełm żebrowy, jednak chroniący górną część

¹ P. Skinner, *Visible Prowess?: Reading Men's Head and Face Wounds in Early Medieval Europe to 1000 CE* [w:] *Wounds and Wound Repair in Medieval Culture*, eds. L. Tracy, K. De Vries, Leiden 2015, s. 81–82.

² A.L. Kubik, *Hełmy Azji Południowo-Zachodniej pomiędzy VI–VIII w. n.e.: zarys problematyki*, Siedlce 2017, s. 85.

³ A.L. Kubik, *Mysterious helmet from Verden and its „link” with Tibetan helmets*, „Historia i Świat” 2017, t. 6, s. 84.



Il. 1. Przedstawienie zbrojnego w hełmie żebrowym, XI w.
 Źródło: *Codex Aureus Gnesnensis (facsimile)*, koment. T. Dobrze-
 niecki, tekst A. Gieysztor, Warszawa 2012, folio 42v.

twarży wojownika przy pomocy okularu⁴, często posiadającego otwory do zaczepienia okalającego szyję oplotu z kolczugi.

Ze wspomnianego *spangenhelme* w X w. wyodrębnił się następnie hełm określane coraz powszechniej typem zachodnioeuropejskim, dawniej „normańskim” (il. 2). Wymagał on szczególnej wprawy rzemieślnika, polegającej na zgrzewaniu ze sobą tzw. spawem kowalskim kilku (najczęściej dwóch) części⁵, zarazem zwiększając jego wytrzymałość (na spoinie dwóch połówek hełmu powstawała gruba grań). Hełm taki posiadał bardziej opływowy kształt oraz często był wyposażony w haczyk umieszczony na dolnej krawędzi nosala służący do zaczepienia osłony twarzy. Sama osłona była wykonywana z kolczugi naszytej na pikowaną tkaninę i stanowiła nieraz integralną część kolczugi, co przedstawiono przykładowo na tkaninie z Bayeux (il. 3).

Ostatnim typem hełmu o znaczącej popularności na terenie wschodniej Europy w X–XII w. są szyszaki segmentowe (il. 4) znane z terenów zajmowanych przez Bałtów, Sło-

⁴ C. Caple, *The Yarm Helmet*, „Medieval Archaeology” 2020, vol. 64, no. 1, s. 31–64.

⁵ Technologia wykonania tego rodzaju hełmów wydaje się nie być jednorodna. Nie można wykluczyć możliwości ich produkcji z jednego elementu. Można przyjąć, że optymalne było połączenie dwóch uformowanych połówek, tak jak miało to miejsce w przypadku hełmu z Jeziora Orchowskiego. Zob. P. Sankiewicz, *Hełm stożkowy z jeziora Lednica* [w:] *Broń drzewcowa i uzbrojenie ochronne z Ostrowa Lednickiego, Giecza i Grzybowa*, t. 1, red. *idem*, A.M. Wyrwa, Lednica 2018, s. 127.



Il. 2. Hełm z Jeziora Lednickiego – typ zachodnioeuropejski, XI–XII w.

Źródło: P. Sankiewicz, *Hełm stożkowy z jeziora Lednica* [w:] *Broń drzewcowa i uzbrojenie ochronne z Ostrowa Lednickiego, Giecza i Grzybowa*, t. 1, red. P. Sankiewicz, A.M. Wyrwa, Lednica 2018, s. 126.



Il. 3. Hełm stożkowy oraz kłapa kolczugi chroniąca twarz, podszyta pikowaną tkaniną, fragm. tkaniny z Bayeux, II poł. XI w.

Źródło: Commons Wikimedia, commons.wikimedia.org/wiki/File:Bayeux_Tapestry_scene55_Eustach.jpg [dostęp: 7.03.2023].

wian i ludy koczownicze⁶. Używane były na terenie państwa piastowskiego w XI–XII w. Konstruowano je z czterech trójkątnych fragmentów blachy znitowanych ze sobą bez użycia żeber. Każdy hełm zdobiono wzorzystą wycinaną na czole obręczą oraz tuleją mieszczącą prawdopodobnie pióra lub końskie włosie. Nosili je szczególnie dowódcy wojsk, ze względu na wysoki koszt ich wykonania i pokrycie cienką warstwą złota całej powierzchni dzwonu. Obok wysokich walorów estetycznych hełmy omawianego typu charakteryzowały się dobrymi właściwościami bojowymi⁷. Do tej pory nie odkryto odpowiednika tego typu stanowiącego uzbrojenie dostępne dla niższych warstw społecznych. Wyjątkiem w tym względzie były ludy koczownicze, wykorzystujące różne warianty szyszaków jako podstawowe uzbrojenie⁸.

⁶ M. Engel, C. Sobczak, *Ozdobne okucia hełmów wczesnośredniowiecznych z zespołu osadniczego w Szurpiałach*, „Acta Militaria Mediaevalia” 2019, t. 15, s. 65–84.

⁷ A. Nadolski, *Uwagi o wczesnośredniowiecznych hełmach typu „wielkopolskiego”*, seria: Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi, t. 5, Łódź 1960, s. 110–112.

⁸ A.L. Kubik, *Hełmy Azji Południowo-Zachodniej...*, *passim*.



Il. 4. Hełm z Olszówki – szyszak segmentowy, XI–XII w.
Źródło: M. Engel, C. Sobczak, *Ozdobne okucia hełmów wczesnośredniowiecznych z zespołu osadniczego w Szurpiałach*, „Acta Militaria Mediaevalia” 2019, t. 15, s. 75.

Dopiero u schyłku wczesnego średniowiecza, w końcu XII w. pojawiają się nowe rodzaje hełmów, w tym hełmy garnckowe⁹, o cylindrycznej budowie, stworzone wyłącznie do walki kopijniczej oraz kapaliny¹⁰, charakteryzujące się szerokim rondem osłaniającym wojownika przed ciosami z góry w stopniu doskonalszym niż wcześniejsze rodzaje osłon. Wspomniane dwa rodzaje hełmów nie będą jednak przedmiotem dalszych rozważań, gdyż pojawiły się z powodu odejścia od wczesnośredniowiecznych sposobów walki.

Należy mieć na uwadze fakt, że hełm we wczesnym średniowieczu nigdy nie stanowił uzbrojenia powszechnego¹¹, czym innym jednak mogły być osłony improwizowane, spełniające tę samą funkcję. Pod znakiem zapytania pozostaje częstotliwość ich wykorzystywania. Decydującymi przesłankami w tym temacie mogą okazać się źródła historyczne wzmiankujące o nietrwałości hełmów oraz badania etnograficzne wzmiankujące o osłonach głowy. Pomocniczą rolę w rozważaniach mogą również odgrywać relacje wymieniające częściej obrażenia głów proporcjonalnie do innych części ciała. Stan taki powinien znaleźć odbicie w badanych przez antropologów znaleziskach osteologicznych. Specyfika tego rodzaju nagłowi ze względu na nietrwały charakter surowca w kategorii źródeł archeologicznych pozostaje znacząco niedoszacowana i choć archeologia ze względu na ograniczenia wynikające z przedmiotu badań nie pozwala na określenie popularności rozwiązań improwizowanych, może dać podwaliny pod rozważania dotyczące technologii wykonania nakryć głowy przyjmujących niekiedy funkcję hełmu.

⁹ W Polsce hełmy garnckowe doczekały się poświęconej tej tematyce monografii powstałej na podstawie pracy doktorskiej Jacka Pierzaka. Zob. J. Pierzak, *Średniowieczne hełmy garnckowe na ziemiach polskich na tle zachodnioeuropejskim* [praca doktorska], Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2004, *passim*.

¹⁰ Obecnie zostało odkrytych pięć kapalinów z zasięgu granic Królestwa Polskiego w średniowieczu. Zob. O. Ławrynowicz, T. Grabarczyk, *Kapaliny w późnośredniowiecznej Polsce* [w:] *Краугольный Камень. Археология, история, искусство, культура России и сопредельных стран. 80-летию со дня рождения Анатолия Николаевича Кирпичникова посвящается*, t. 1, red. Е.Н. Носов, С.В. Белецкий, Санкт-Петербург–Москва 2010, *passim*; O. Ławrynowicz, *Nowo odkryty kapalin z Włocławka na tle porównawczym*, „Acta Militaria Mediaevalia” 2009, t. 5, *passim*.

¹¹ M. Bogacki, *Przemiany w wojskowości polskiej od połowy X wieku do 1138 roku. Kształt i organizacja armii*, Toruń 2007, s. 94.

Obrazienia głowy w świetle źródeł opisujących sposoby walki

Już wczesnośredniowieczne źródła podkreślały znaczenie uderzania w głowy przeciwników. Jak wskazuje David S. Bachrach, kluczowym podręcznikiem używanym do szkolenia żołnierzy było dzieło *Epitoma rei militaria* autorstwa Wegecjusza. Podstawą treningu miało być wymierzanie pchnięć słupom o nazwie *pali*¹². W późniejszej redakcji Rabana Maura dodano zalecenia, by rekrut ćwiczył uderzenia w twarz, bok, a następnie w kolano i dolną część nogi przeciwnika¹³. Istotną rolę odgrywały również ćwiczebne potyczki. Przykłady uzbrojenia ochronnego zakładanego na głowy na czas treningu wzmiankowane są od wczesnego średniowiecza, jak wskazują Patricia Skinner¹⁴ oraz John Clements¹⁵. Bachrach wspomina natomiast o używaniu filcowych ochraniaczy (całych „piltris lorice” zrobionych z tego materiału)¹⁶. Być może rodzaj ćwiczebnego nakrycia głowy wykonanego z organicznego materiału (skóry?) został przedstawiony na X-wiecznym fresku z Sobotu Sofijskiego (il. 5) w Kijowie, gdzie ukazano walkę dwóch mężczyzn¹⁷.



Il. 5. Walka dwóch wojowników (jeden posiada nakrycie głowy w zoomorficznym kształcie), fresk z Sobotu Sofijskiego w Kijowie, XI w.

Źródło: przerys. i oprac. G. Bemke na podstawie: http://sofiyskiy-sobor.polnaya.info/en/towers_st_sophia_cathedral.shtml [dostęp: 7.03.2023].

¹² D.S. Bachrach, *Niemiecka sztuka wojenna w czasach Mieszka I*, przeł. G. Smółka, Oświęcim 2018, s. 167.

¹³ Raban Maur, *De procinctu Romanae militiae*, rozdz. 6, cyt. za: D.S. Bachrach, *Niemiecka sztuka wojenna...*

¹⁴ P. Skinner, *Visible Prowess?...*, s. 99.

¹⁵ John Clements w swoim opracowaniu z 2001 r. przytacza wzmianki ze źródeł pisanych o treningowych drewnianych hełmach używanych we wczesnośredniowiecznej Italii, jednak w żaden sposób nie opisuje ich formy, co pozostaje zagadką. Pewną analogią jest drewniany galon hełmu Podivena opisanego w dalszej części artykułu. Zob. J. Clements, *Get Thee a Waster!*, https://www.thearma.org/essays/wasters.htm#.Y_z2dHbM-JaQ [dostęp: 27.02.2023].

¹⁶ D.S. Bachrach, *Niemiecka sztuka wojenna...*, s. 168.

¹⁷ Zob. http://sofiyskiy-sobor.polnaya.info/en/towers_st_sophia_cathedral.shtml [dostęp: 27.02.2023].

Istotną przesłanką do oceny, czy uderzenia kierowane w głowę były zachowaniem jedynie doświadczonych wojowników, jest fragment traktatu I.33 (znanego również jako *Walpurgis Fechtbuch*). W przywołanym manuskrypcie zostało opisane obieranie głowy jako głównego celu ataku przez niedoświadczonych szermierzy. Ten najstarszy tekst spośród europejskich traktatów szermierczych, pokazujący wyraźnie odrębny sposób walki, w czasie której wykorzystywano intensywnie tarczę zarówno w ataku, jak i w obronie¹⁸, można uznać za wyznacznik przetrwałej dawniejszej tradycji, być może sięgającej wczesnego średniowiecza. Wskazuje na to Timothy Dawson na podstawie własnej analizy wysokiego poziomu zbieżności miniatur traktatu I.33 i wczesnośredniowiecznych reliefów przedstawiających wojowników¹⁹. Jak zauważa Robert W. Jones, tekst został napisany hermetycznym językiem bogatym w specjalistyczne nazewnictwo bez objaśnień poszczególnych terminów. Zdaniem tego badacza myślą przewodnią manuskryptu jest nauka walki przeciw *generales dimicatores*, czyli „zwykłym wojownikom”, nieznaną wyspecjalizowanej sztuki opisaną w traktacie²⁰. W konsekwencji można przypuszczać, że wymieniona technika walki pochodzi ze świata wojskowego i odnosi się do sposobu treningu żołnierzy²¹.

Sposoby walki przeciętnych, w mniemaniu autora, szermierzy zostały przedstawione następująco:

Dum ducitur halpschilt cade sub gladium quoque scutum
 Si generalis erit recipit caput sit tibi stichschlach
 Si religat calcat contraria si(n)t tibi schiltschlac²²

oraz

Notandum quod qui iacet superius dirigit plagam post [c]apud sine schiltschlac si est generalis Si autem uis edoceri consilio sacerdotis tunc religa et calca²³.

Przytoczone fragmenty wskazują na obserwacje autora cytowanego podręcznika fechtunku. Oba mówią o głowie jako pierwszym celu, gdzie nastąpi atak w przypadku uzyskania przewagi w wiązaniu ostrzy²⁴, pomijając nawet wcześniejsze uderzenia tarczą,

¹⁸ Z lektury omawianego traktatu można wyciągnąć wniosek o całkowitym wykluczeniu uderzeń w kończyny, co wydaje się być poza zasadami opisywanej sztuki. Jedną z interpretacji takiego stanu rzeczy może być zbyt łatwy sposób kontrowania takich uderzeń, jeśliby przestrzegać zaleceń traktatu. Ataków w kończynie również nie stosują *generales dimicatores*, co wydaje się uproszczeniem autora traktatu, choć zapewne uprawionym.

¹⁹ T. Dawson, *The Walpurgis Fechtbuch: An Inheritance of Constantinople?*, „Arms and Armour” 2009, vol. 6, no. 1, s. 79–92.

²⁰ R.W. Jones, *A Cultural History of the Medieval Sword: Power, Piety and Play*, Woodbridge 2023, s. 128.

²¹ T. Dawson, *The Walpurgis Fechtbuch...*, s. 79–80.

²² Zob. *Walpurgis Fechtbuch* [hasło w:] Wiktenauer, [https://wiktenauer.com/wiki/Walpurgis_Fechtbuch_\(MS_I.33\)](https://wiktenauer.com/wiki/Walpurgis_Fechtbuch_(MS_I.33)) [dostęp: 27.02.2023].

²³ *Ibidem*.

²⁴ Podstawowy sposób walki opisany w traktacie, polegający na wyczuciu nacisku broni przeciwnika przy styku obu mieczy i rozpoznaniu kolejnych jego ruchów.

rekomendowane do blokowania ruchów przeciwnika. Nie można jednak wykluczyć, że oryginalność niektórych prezentowanych technik walki, mających być remedium na ruchy wykonywane przez *generales dimicatores*, miała jedynie znaczenie propagandowe, podkreślające ich użyteczność. Hipotetycznie jednak ich znajomość mogła być bardziej powszechna.

Istotne dla niniejszych rozważań są również wzmianki kronikarzy z epoki wczesnego średniowiecza. Opisy ran głowy oraz wykorzystania hełmu okazującego się jednorazową osłoną można odnaleźć w *Gesta Danorum* Saxo Gramatyka. Pomimo wzmiankowania ok. 100 razy w tekście²⁵ o odrąbywaniu głów obezwładnionych ofiar najbardziej przydatne mogą być informacje dotyczące urazów odniesionych w walce:

Gdy Kette nadal mówił nie, powiedział Adils, że w takim razie nie będzie go on dalej oszczędzał, i nie były to tylko słowa, bowiem teraz zaatakował go ze wszystkich sił. Kette chwilowo odpowiedział mu tak silnym ciosem, że jego hełm rozłupał się i otrzymał on ranę w głowę. Rozwścieczony tym – bowiem krew płynęła z głowy po nim – zadawał on Kettemu silne ciosy jeden za drugim, aż ten padł na kolana²⁶.

Kronika zawiera również opisy zaleczonych ran wojowników noszących hełmy (czy aby na pewno żelazne?), które nie chroniły dostatecznie przed urazami. Można również dopatrywać się tu słabej stabilności hełmów na głowach ówczesnych wojowników i częstego zrzucania ich z głów w trakcie walki, co może tłumaczyć opisany wcześniej problem nadreprezentacji ran głowy na materiale osteologicznym.

[...] mądrze uczynił, że nie założył tej kobiecej ozdoby na swą poznaczoną bliznami głowę, przyzwyczajoną bardziej do hełmu, bowiem wiedział, że kobiecej opaski nie zakłada się na głowę mężczyzny²⁷.

Motyw rozłupania hełmu pojawia się także w poemacie epickim *Beowulf*:

Ongentheow divided his helmet so that he buckled and bowed his bloodied head and dropped to the ground. But his doom held off. Though he was cut deep, he recovered again²⁸.

Należy mieć tu na uwadze, że część hełmów noszonych przez Anglosasów była wykonywana częściowo z płytek rogowych, co jest obecnie przyjętym sposobem rekonstrukcji zabytku z Benty Grange²⁹.

²⁵ Obserwacja autora. Niekiedy trudności przysparza wywnioskowanie, czy dekapitacja następowała pośmiertnie, czy w wyniku ataku na ofiarę. Niemniej jest ona tak częsta, że stała się w omawianym tekście synonimem zabójstwa.

²⁶ Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum/Kronika Danii*, przeł. J. Wołucki, Sandomierz 2015.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Beowulf: A New Verse Translation by Seamus Heaney*, London–New York 2000.

²⁹ *Benty Grange Helmet*, Sheffield Museums, <https://www.sheffieldmuseums.org.uk/whats-on/benty-grange-helmet/> [dostęp: 27.02.2023].

Saxo Grammatyk opisuje w swoim dziele również potyczkę, w której zadawane są rany w pierś przeciwnika. Z kolei jeden z walczących zostaje ciężko ranny w głowę, przeżywając pomimo tego starcie:

Geigad zadał Hakonowi, który ciężko nacierał na niego, tak wielką ranę w piersiach, że górna część wątroby została odrąbana. To też przy tej okazji Stærkodder, gdy natarł na Geigada ze swoim mieczem, otrzymał ciężką ranę w głowę; powiedział on później w wierszu, że gorszej rany nigdy nie dostał, bowiem że mimo że skóra na niej zrosła się znowu nad rozłupaną głową, pozostało tam złe zakażenie w ranie pod spodem³⁰.

W *Gesta Danorum* pojawia się też opis nałożenia hełmu na głowę dopiero w trakcie bitwy, w momencie odrzucenia tarczy. Może to potwierdzać dość powszechne twierdzenie dotyczące nieporęcznego charakteru niektórych hełmów żelaznych³¹.

[...] podczas najdzikszego ataku wroga nałożył hełm na głowę, odrzucił tarczę i bił, trzymając oburącz maczugę w mur tarcz, jaki został wzniesiony przeciw niemu, i żadna przeszkoda nie była na tyle silna, by nie została rozbita na kawałki silnymi uderzeniami³².

Intrygujący jest również sposób przedstawienia ataku w postaci „unoszenia miecza nad głową” przeciwnika. Niekoniecznie opis ten dotyczy osoby leżącej, o czym tekst nie wspomina, ale może obrazować jedną z powszechnych w ikonografii postaw z mieczem uniesionym w kierunku wroga (il. 6). Także wzmiankę o pochyleniu się w celu obrony przed dźgnięciem włócznią w brzuch można rozumieć jako dość często występującą w ikonografii postawę walki w pochyleniu ciała wykorzystującą ruch zawiasowy lędźwi (il. 7). Tego rodzaju wyciągnięcie ciała w przód, jak wskazują eksperymenty społeczności HEMA (*Historical European martial arts*)³³, umożliwia nie tylko zapobieganie uderzeniom poniżej klatki piersiowej (zwłaszcza w walce bronią o tej samej długości), ale także ułatwia szybszą reakcję na ruch przeciwnika, ograniczając zarazem jego zasięg ataków w kierunku głowy i rąk³⁴.

[...] został Absalon zaatakowany przez liczną grupę wrogich wojowników, którzy wzniesli miecze nad jego głowę, lecz podszedł wtedy pewien człowiek z kilku innymi, który nie tylko bronił go swym mieczem i osłonił swym ciałem, ale także zagroził jednemu, który chciał przebić

³⁰ Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*...

³¹ P. Sankiewicz, *Hełm stożkowy z jeziora Lednica*..., s. 128. Z pewnością percepcja wojownika na polu walki mogła być momentami bardziej istotna dla przetrwania niż ochrona, jaką dawał hełm.

³² Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*...

³³ Jest to aktywność fizyczna oparta na próbach odtwarzania ruchów opisywanych w średniowiecznych manuskryptach; obecnie stała się nieoficjalnym sportem. Zainteresowania osób wchodzących w skład tej społeczności coraz bardziej wybiegają poza datowanie traktatów. Można zauważyć choćby eksperymenty wkraczające w użytkowanie uzbrojenia starożytnego lub plemion afrykańskich. Zależnie od stopnia poparcia aktywności źródłami historycznymi HEMA stanowi istotne pole badawcze możliwe do zagospodarowania przez bronioznawców.

³⁴ Taką zadziwiająco praktyczną we współczesnych rekonstrukcjach fechtunku mieczem interpretację średniowiecznego sposobu walki spopularyzował Roland Warzecha. Zob. https://www.youtube.com/watch?v=e-IEIm-yxA2G8&ab_channel=RolandWarzecha [dostęp: 27.02.2023].

jego pierś włócznią, że to by go drogo kosztowało, jeżeli się nie powstrzyma, i tak pomógł mu wy dostać się stamtąd cało. Absalon też zrobił swoje, by uniknąć przebicia, bowiem pochylił się tak odpowiednio, że włócznia nie sięgnęła głębiej niż jego koszuli³⁵.

Opis ciosu zadanego w głowę poprzedzonego dwiema zranieniami szyi (co odzwierciedla sposób walki przeciwnika) został przedstawiony również przez Thietmara:

Waldo, ranny dwukrotnie w szyję, nacierał tym ostrzej na przeciwnika i zadawszy mu silny cios w głowę, powalił go na ziemię. Graf Gero zapytany przezeń, czy może dalej walczyć, musiał przyznać, że brak mu już sił. Wówczas Waldo opuścił szranki, lecz kiedy skrzął się wodą, padł nagle martwy na wznak na ziemię³⁶.



Il. 6. Powszechna w fechtunku postawa wejściowa z mieczem nad głową, traktat I.33, pocz. XIV w.

Źródło: Commons Wikimedia, commons.wikimedia.org/wiki/Royal_Armouries_Ms._I.33 [dostęp: 22.05.2023].



Il. 7. Postawa umożliwiająca uzyskanie dodatkowego zasięgu i ochronę dolnych partii ciała poprzez ruch zawiasowy bioder, traktat I.33, pocz. XIV w.

Źródło: Commons Wikimedia, commons.wikimedia.org/wiki/Royal_Armouries_Ms._I.33 [dostęp: 22.05.2023].

³⁵ Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*...

³⁶ *Kronika Thietmara*, z tekstu łac. przeł., wstępem poprzedził i koment. opatrzył M.Z. Jedlicki, Poznań 1953, księga 3.

Ze względu na przytoczony wcześniej powtarzający się motyw przeżywalności mimo odniesionych ran głowy, nawet po rozłupaniu hełmu, na krótkie omówienie zasługuje aspekt medyczny. Urazy, przede wszystkim twarzy, były postrzegane w średniowieczu jako szczególnie niebezpieczne³⁷, pomimo potwierdzonej w badaniach osteologicznych zaskakująco dużej przeżywalności³⁸ w wyniku obrażeń, które skutkowały skruszeniem kaloty czaszki lub krwotokami leczonymi trepanacją³⁹. We wczesnym średniowieczu zabieg ten przeżywało nawet 50% ludzi⁴⁰. Może mieć to związek z podstawową praktyką leczenia takich urazów przy pomocy relatywnie skutecznych w ówczesnych warunkach zabiegów kauteryzacji rany oraz zabezpieczania jej przed zakażeniem antyseptycznym miodem⁴¹. Praktyka taka zdaje się być na tyle prosta, że mogła być powszechnie stosowana, co przełożyło się prawdopodobnie na zwiększenie przeżywalności pacjentów ówczesnych medyków. Współczesne badania zastosowań miodu pod kątem zabezpieczania ran przed zakażeniem pooperacyjnym również mogą naświetlić skuteczność tego rozwiązania w dawnych epokach w przypadku leczenia ran⁴². W tym względzie szczególne sukcesy odnosili medycy arabscy i bizantyjscy⁴³.

Obrażenia na średniowiecznym polu walki i sposób ich zadawania w świetle źródeł antropologicznych

Mówiąc o ranach widocznych na badanych antropologicznie szczątkach, należy mieć na uwadze, że część ciosów mogła omijać kości, jednak nie byłaby to duża grupa obrażeń, jeśliby sugerować się przytaczanymi wcześniej zaleceniami ze źródeł dotyczących treningu z bronią⁴⁴. Podsumowując wcześniej analizowane źródła – szczególnie zagrożone były głowa, klatka piersiowa oraz okolice kolan. Specyfika ran odnotowanych w danych osteologicznych sugeruje, że największą grupą ran były obrażenia głowy, zadawane w większości przy użyciu broni zaopatrzonej w ostrze. Jednym z najbardziej charakterystycznych i najlepiej przebadanych przypadków jest czaszka z Coventry (il. 8), posiadająca aż trzy ślady, z dużą pewnością uznane za powstałe w wyniku walki, przy czym dwa z nich udało się rozpoznać jako wyleczone nawet kilkanaście lat przed śmiercią wojownika⁴⁵. Urazy

³⁷ P. Skinner, *Visible Prowess?...*, s. 81 i 82.

³⁸ P. Dziedzic, A. Michalak, A. Szczepanek, *Co kości mówią nam o wojnie? Uwagi na marginesie odkryć urazów na czaszkach z masowej mogiły z grodziska w Niesulicach koło Świebodzina*, „Acta Militaria Mediaevalia” 2011, t. 7, s. 55.

³⁹ P. Skinner, *Visible Prowess?...*, s. 96.

⁴⁰ A. Partyńska, D. Gromnicka, *Case study: Trepanation or injury? An example of an early medieval skull from Płock (Poland)*, „Anthropological Review” 2022, vol. 85, s. 53.

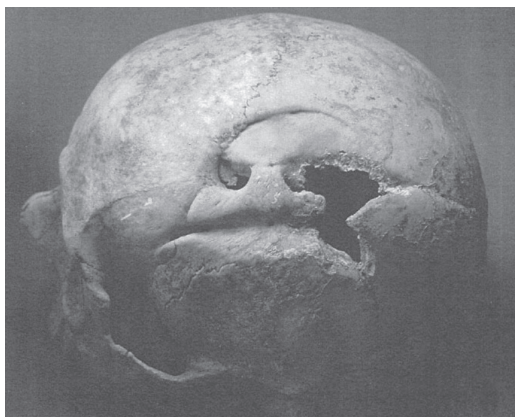
⁴¹ P. Skinner, *Visible Prowess?...*, s. 93–94.

⁴² J.Y. Mieleś, C. Vyas, E. Aslan, G. Humphreys, C. Diver, P. Bartolo, *Honey: An Advanced Antimicrobial and Wound Healing Biomaterial for Tissue Engineering Applications*, „Pharmaceutics” 2022, vol. 14, no. 8, *passim*.

⁴³ D. Nicolle, *Wounds, Military Surgery and the Reality of Crusading Warfare: The Evidence of Usamah's Memoires* [w:] *Medieval Warfare 1000–1300*, ed. J. France, Aldershot 2006, s. 599–601.

⁴⁴ Przed ranami brzucha można bronić się tarczą, biernie trzymając ją przed sobą, zwłaszcza jeśli mowa o zastosowaniu szyku falangi i związanym z tym sposobem walki.

⁴⁵ T. Anderson, I. Hodgins, *Healed cranial weapon injury from medieval coventry, England*, „Neurosurgery” 2002, vol. 50, no. 4, s. 870–873.

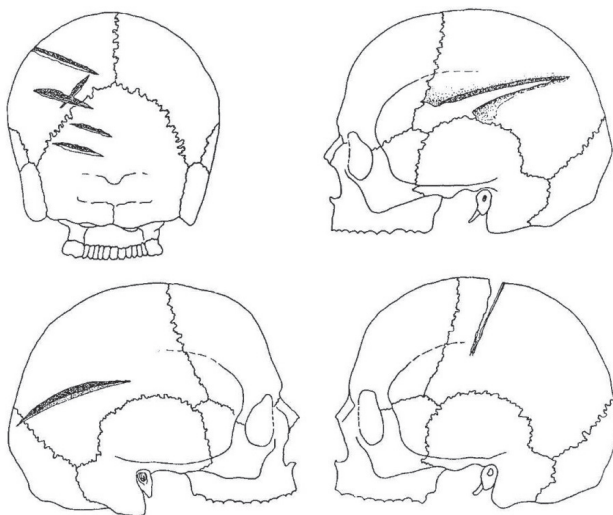


Il. 8. Czaszka z Coventry

Źródło: T. Anderson, I. Hodgins, *Healed cranial weapon injury from medieval Coventry, England*, „Neurosurgery” 2002, vol. 50, no. 4, s. 870.

głowy w szczególności obejmują lewą stronę czaszki, zaś niektóre dane wskazują na dwukrotnie częstsze występowanie tej lokacji uderzeń względem prawej strony⁴⁶, co można interpretować jako powszechną praktykę ustawienia ciała bokiem do przeciwnika w celu skuteczniejszej osłony tarczą i wycofania (często nieopancerzonej) ręki trzymającej broń.

Tendencja do pojawiania się ran po lewej stronie ciała jest również zauważalna w przypadku większości mogił pobitewnych, w tym grunwaldzkiej⁴⁷. Widoczne jest to wyraźnie na rysunkach przedstawiających najlepiej zachowane czaszki (il. 9). Według



Il. 9. Przykłady obrażeń widocznych na czaszkach z pola bitwy pod Grunwaldem, 1410 r.

Źródło: A. Nadolski, *Grunwald: problemy wybrane*, Wodzisław Śląski–Łódź 2010, s. 221.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 872.

⁴⁷ Za: B. Łuczak, *Ludzkie szczątki kostne z pól Grunwaldu*, „Studia Grunwaldzkie” 1991, t. 1, s. 106–142; P. Dziedzic, A. Michalak, A. Szczepanek, *Co kości mówią nam o wojnie?...*, s. 66.

Andrzeja Nadolskiego, 47% odnalezionych ciał nosiło ślady urazów głowy otrzymanych tuż przed śmiercią, z czego istotną część stanowiły urazy wielokrotne⁴⁸. Jak zauważa autor opracowania, precyzyjne przecięcie kości, bez ich strzaskania świadczyło o bardzo dużej wprawie wojowników, z których ręki mieli zginąć polegli⁴⁹. Warto wskazać także istotny udział ran przodu czaszki (37%) oraz tyłu (44%), być może należy dopatrywać się tu uderzeń wycelowanych w kierunku twarzy oraz – jak postuluje A. Nadolski – tendencji zadawania ofiarom uderzeń kierowanych z lewej do prawej strony, tzw. na odlew⁵⁰.

Z kolei odmienna sytuacja jest widoczna w przypadku bitwy pod Visby w 1361 r., gdzie obrażenia głowy wynosiły jedynie 40% sumy urazów, co jest proporcją znacznie zaniżoną (na rzecz obrażeń nóg). W masowym grobie na polu bitwy pod Towton (1461), w czasie której część walczących nie posiadała hełmów z zasłonami (prawdopodobnie łucznicy), największa koncentracja urazów głowy obejmowała nieosłoniętą przez otwarte hełmy piechoty twarz oraz tył głowy⁵¹. Michael Cahill również sugeruje, że wielokrotne uderzenia w głowę są charakterystyczne dla urazów bitewnych, gdzie prawdopodobnie dopiero drugie uderzenie skutecznie wyłączało przeciwnika z walki, zaś praktyka pospiesznego odrzucania hełmu była powszechna w momencie spadku morale, gdy zbrojny zaczynał szukać okazji do ucieczki⁵². Odmiennie wnioski płyną z badań pola bitwy w Aljubarotta (1385) w Portugalii. Na podstawie niewielkiej liczby zachowanych fragmentów czaszek ustalono, że największa ekspozycja na uderzenia dotyczyła części ciemieniowej i czołowej, co sugerowałoby uderzenia wyprowadzane z góry, mające trafić w głowę lub barki. Taka praktyka może być o tyle prawdopodobna, że odnaleziono zostały ślady odcięcia ramienia wojownika jednym uderzeniem⁵³.

Na podstawie spójności danych wskazujących na ogromne nasilenie ekspozycji lewej strony czaszki oraz części potylicznej można wnioskować o stosunkowo jednolitym sposobie walki istniejącym przez cały okres średniowiecza, ostatecznie manifestującym się spisywaniem wiedzy w postaci pierwszych traktatów szermierczych⁵⁴.

Zastanawiająca jest mała ilość szczątków sugerujących pchnięcia w twarz. Choć z przeprowadzonej wcześniej analizy źródeł pisanych wyłania się tendencja do zadawania ran ciętych, pozwala to sądzić o niewielkiej skali wykorzystania rekomendacji Rabana

⁴⁸ A. Nadolski, *Grunwald: problemy wybrane*, Wodzisław Śląski–Łódź 2010, s. 218.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 219.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 218.

⁵¹ M. Cahill, *The Battle of Towton 1461, a multi-disciplinary discussion based on diverse scholarly analyses of this Medieval battle site*, [b.m.] 2016, s. 8–10; P. Dziedzic, A. Michalak, A. Szczepanek, *Co kości mówią nam o wojnie?...*, s. 53–54.

⁵² M. Cahill, *The Battle of Towton 1461...*, s. 11.

⁵³ E. Cunha, A. Silva, *War lesions from the famous Portuguese Medieval Battle of Aljubarrota*, „International Journal of Osteoarchaeology” 1997, vol. 7, s. 597–598. Warto wspomnieć również o sporej liczbie ran piszczeli i ud, co zbliża charakterystykę ran do tych odnotowanych z bitwy pod Visby. Ze względu na wyraźne dysproporcje konkretnych rodzajów kości (nieproporcjonalnie mała liczba czaszek i brak kości kręgosłupa) nie można jednak wiarygodnie ocenić procentowego udziału ran głowy.

⁵⁴ Uwagi na ten temat zamieszczono we wcześniejszej części artykułu. T. Dawson, *The Walpurgis Fechtbuch...*, s. 79–92.



Il. 10. Włócznia uniesiona w walce jednoręcz z grotem opadającym poniżej głowy wojownika, Psalterz Tyberiusza, ok. 1075–1100 r.

Źródło: British Library, manuscriptminiatures.com/5770/21792 [dostęp: 22.05.2023].

Maura⁵⁵. Średniowieczna ikonografia wskazuje natomiast na uderzanie włóczniami znad głowy, grotem opuszczonym do dołu⁵⁶, zapewne celując głównie w klatkę piersiową, być może ze względu na większą powierzchnię celu (il. 10).

Mimo bogatej ikonografii P. Skinner zauważa, że ślady urazów kłutych, powodowanych dźgnięciem włóczni, są rzadkie lub słabo czytelne w materiale osteologicznym⁵⁷. Według opracowania Piotra Dziedzica, Arkadiusza Michalaka i Anity Szczepanek, dane dotyczące wczesnośredniowiecznych grobów wojowników zdają się potwierdzać znaczenie ran kłutych zadawanych w korpus, lecz niekoniecznie śmiertelnych⁵⁸, jednak autorzy

⁵⁵ D.S. Bachrach, *Niemiecka sztuka wojenna...*, s. 167–168.

⁵⁶ W przypadku większości replik włóczni wczesnośredniowiecznych masa grotu naturalnie powoduje jego opadanie, jeśli broń dzierzona jest w jednej ręce. Uderzenia włócznią w głowę wymagałyby niezwyklej wprawy we władaniu taką bronią, na co zwracali uwagę Raban Maur i Wegecjusz (zagadnienie zostało omówione w tekście powyżej).

⁵⁷ P. Skinner, *Visible Prowess?...*, s. 89.

⁵⁸ P. Dziedzic, A. Michalak, A. Szczepanek, *Co kości mówią nam o wojnie?...*, s. 53–54.

nie wyjaśniają, z czego ta obserwacja wynika⁵⁹. Zdziwiał też fakt, że P. Skinner zauważa, iż główną koncentracją śladów po pociskach pozostawionych na czaszkach są okolice oczu⁶⁰. Być może jest to odzwierciedlenie dystansu, jaki zazwyczaj dzielili strzelców od ofiary (kilkanaście metrów), lecz pozostaje to w sferze spekulacji. Można sobie jednak wyobrazić sytuację strzelania do wojownika wyposażonego w otwarty hełm i tarczę, zasłaniającą dolną część twarzy. Możliwe jest tu również wykorzystanie wcześniej wspomnianych kłap z kolczugi chroniących dolną część twarzy, widocznych na tkaninie z Bayeux jako kwadratowe kształty poniżej szyi. Co istotne, sytuację, gdy pocisk (wystrzelony zapewne z bliskiej odległości) trafia w okolicę oka ofiary, opisuje w swojej kronice Thietmar:

Hodo mianowicie, oderwawszy się daleko od swoich, ugodzony został w pościgu za uciekającym nieprzyjacielem strzałą w głowę i utracił najpierw oko, a potem życie⁶¹.

Obrażenia obuchowe są również często czytelne w przypadku ran głowy, zdają się one być nawet częstsze niż te zadawane bronią zaopatrzoną w ostrza. Sugerowane jest tu powszechne użycie pałek, kijów lub nawet drzewców włóczni⁶², jednak w przypadku badań szczątków z cmentarzysk tego rodzaju rany, hipotetycznie, mogły stanowić również efekty wypadków w pracy przy użyciu ostrych narzędzi (sieker) oraz upadku (obrażenia obuchowe).

W świetle znalezisk antropologicznych niekiedy można rekonstruować przebieg walki. Tego rodzaju analizy szczególnie mogą ukazać trudności, jakie napotyka interpretacja wyposażenia ofiar konfliktów, przede wszystkim ustalenie roli hełmu. Warto się tu odnieść do kompleksowej rekonstrukcji obrażeń zadanych duńskiemu wojownikowi z początku XIV w., która ukazała się na łamach „Scandinavian Journal of Forensic Science”⁶³. Na szkielecie odkrytym w klasztorze cysterskim w Øm (centralna Jutlandia) badacze odnaleźli dziewięć śladów różnych obrażeń powstałych w trakcie bitwy (wnioski autorów wspomnianej publikacji). Trzy z nich lokowane są na głowie, ponadto odnotowano uderzenia w rękę oraz nogę, które poprzedzały śmiertelny atak. Ustalono, że nogi wojownika były szczególnie narażone w trakcie bitwy na obrażenia przez słabą ochronę, co spowodowało uderzenie w rękę, uniemożliwiające poruszanie się oraz kolejno cięcie w okolice tętnicy udowej. Następnie wojownik otrzymał uderzenie w nadgarstek. Co istotne, badacze sugerują, że ofiara musiała posiadać pancerz⁶⁴ (który został prze-

⁵⁹ Być może chodzi o stosunkowo niewielkie urazy, przed którymi mogły chronić wzorowane na rekomendacjach Wegecjusza filcowe pancerze wykorzystywane również w trakcie treningu. D.S. Bachrach, *Niemiecka sztuka wojenna...*, s. 167. Prawdopodobnie mowa tu o prototypie późniejszej przesywanicy. Improvizowane organiczne osłony torsu we wczesnym średniowieczu stanowią również istotny temat, który powinien doczekać się odrębnego opracowania.

⁶⁰ P. Skinner, *Visible Prowess?...*, s. 89–90.

⁶¹ *Kronika Thietmara...*, księga 3.

⁶² P. Skinner, *Visible Prowess?...*, s. 93–94.

⁶³ E. Forsom, B. Jaque, L.W.T. Boel, L. Mollerup, *The death of a medieval Danish warrior. A case of bone trauma interpretation*, „Scandinavian Journal of Forensic Science” 2017, vol. 23, no. 1, s. 3.

⁶⁴ Zdaje się, że w tym przypadku mógł być to pancerz organiczny, podobny do znanych z Niderlandów skórzanych zarękwami. Zob. G. Craft, M. Rijkelijhuizen, *A poor man's armour? Late-medieval leather armour from*

bity), gdyż uderzenie, choć musiało doprowadzić do zniszczenia nerwów, nie odcięło kończyny⁶⁵. Dopiero po zadaniu tych ran nastąpiły trzy uderzenia w czaszkę pod różnym kątem, wszystkie śmiertelne w skutkach, z czego ostatnie, według rekonstrukcji, miało raczej charakter egzekucji, gdyż poszkodowany jeszcze żył⁶⁶. W tym wypadku należy się zastanowić, czy zbrojny noszący osłony rąk nie był wyposażony również w hełm. Prawdopodobieństwo takiego scenariusza wydaje się możliwe, biorąc pod uwagę zadawanie ran w inne części ciała w pierwszej kolejności, gdyż przeciwnik uznał je za bardziej istotne. Gdyby sugerować się kanonami przedstawień ikonograficznych, najprawdopodobniej hełm znalazłby się w wyposażeniu wojownika i należałoby założyć, że stracił go (spadł z głowy lub przeciwnik go zerwał) w momencie utraty zdolności do walki po otrzymaniu poważnych ran kończyn⁶⁷.

Zupełnie inna pozostaje charakterystyka obrażeń powstających podczas ucieczki z pola walki. Zostały one dobrze rozpoznane w kontekście grobu masowego obrońców Sydonu z drugiej poł. XIII w. Oprócz obrażeń o charakterze egzekucyjnym można tam zaobserwować również urazy nadgarstków interpretowane jako obrażenia powstałe w wyniku aktywnej obrony, a także uderzenia w tył głowy oraz ramion odniesione w wyniku cięć wyprowadzanych z siodła przez kawalerzystów szarżujących na wycofujących się żołnierzy strony przeciwnej⁶⁸. W przypadku omawianego grobu masowego można zakładać, że pochowani w nim ludzie w większości byli zawodowymi wojownikami, zapewne dobrze uzbrojonymi, gdyż posiadali wyleczone ślady wcześniej odniesionych obrażeń⁶⁹. Również brak uzbrojenia i jakichkolwiek cennych przedmiotów sugeruje powtarzanie się typowego wzorca grobów z pól bitewnych oznaczających skrupulatne ograbienie zwłok przed pochówkiem⁷⁰.

Skórzane osłony głowy jako brakujący element

Osłony głowy z materiałów organicznych najprawdopodobniej naśladowały formę takiego samego pancerza noszonego na ciele. Nie zachowały się jednak żadne przedstawie-

excavations in the Netherlands [w:] *Leather in warfare: Attack, defence and the unexpected*, ed. Q. Mould, Leeds 2017, s. 57–77. Inną opcją mógłby być bardzo zły jakości pancerz ze zbyt kruchego żelaza. W tym przypadku pancerz rozproszył siłę uderzenia i pozwolił na uniknięcie bardziej poważnego urazu, ale nie zapobiegł odniesieniu ran, zaś ślady na szkielecie wskazują, że ostrze musiało przeciąć pancerz i sięgnąć kości (jednak z mniejszą siłą).

⁶⁵ E. Forsom, B. Jaque, L.W.T. Boel, L. Mollerup, *The death of a medieval Danish warrior...*, s. 5–6.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 7.

⁶⁷ Autorzy omawianego tekstu sugerują małą powszechność hełmów i osłon nóg w analizowanym okresie, podkreślają z kolei występowanie pancerza rąk i korpusu. Z tym założeniem trudno jest się zgodzić, gdyż dane osteologiczne, również dla okresów późniejszych, wskazują dużą liczbę urazów głowy, zaś hełm w każdej epoce był powszechniejszą i tańszą osłoną niż chociażby kolczuga.

⁶⁸ R.N.R. Mikulski, H. Schutkowski, M.J. Smith, C. Doumet-Serhal, P.D. Mitchell, *Weapon injuries in the crusader mass graves from a 13th century attack on the port city of Sidon (Lebanon)*, „PLOS ONE” 2021, vol. 16, no. 8, s. 9–11.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 12.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 13.

nia ikonograficzne z okresu do XIII w. ukazujące nakrycia głowy zakładane pod hełm. W związku ze wskazanym problemem konieczna jest analiza analogicznych nakryć głowy z uwzględnieniem przesłanki oraz źródeł dotyczących noszenia pancerzy z surowców nietrwałych używanych na terenie wczesnośredniowiecznej Europy.

Badania Kazimierza Moszyńskiego w temacie ludowych nakryć głowy wskazują na istnienie licznych rodzajów futrzanych i pilśniowych czap noszonych o każdej porze roku. Badacz określa je wprost jako „hełmy futrzane czy materjalne”, wskazując na szczególną wagę przykładaną do grubości i masy nakrycia głowy dla zapewnienia odpowiedniej ochrony w obawie przed urazami. Zauważa również, że takie nakrycia głowy są cechą wspólną zarówno dla całej Słowiańszczyzny, jak i ludów koczowniczych, u których zaobserwowano wykorzystanie skórzanych czap jako osłony przede wszystkim przed ciośami w trakcie potyczek⁷¹. Arkadiusz Michalak wskazuje także na używanie futrzanych nakryć głowy w celu ochronnym przez ludy muzułmańskie w epoce krucjat, co zostało zauważone przez krzyżowców⁷².

Skórzane osłony najlepszą ochronę zapewniały prawdopodobnie przed uderzeniami bronią obuchową, w następnej kolejności przed cięciami, a najmniej skuteczne okazywały się w przypadku ran kłutych. Skórzane wmoszczenia hełmów i kolczych czepców znane są ze znalezisk grobowych z okresu wędrówek ludów i należą do przywoływanych już hełmów typu *spangenhelme*⁷³. Agnieszka Samsonowicz wskazuje jednak, że wykonane z miękkiej skóry tuniki i czepce hełmów były w dużym zakresie wykorzystywane przez drużynę piastowską – autorka prezentuje nawet wyliczenia prawdopodobnego zużycia skór na potrzeby militarne⁷⁴. Z badań na Ostrowie Lednickim pochodzi fragment skórzanego ubioru określanego jako „nakolannik”, jednak najbliższe analogie w kroju i funkcji tego rodzaju naszytej łąty⁷⁵ można odnaleźć w skandynawskiej tunice z Kragelund datowanej na poł. XI–poł. XII w., która posiadała łąty w okolicy łokci. Tego rodzaju ubiory mogłyby należeć do szeroko rozpowszechnionego według A. Samsonowicz typu ubioru wojskowego lub stanowić skórzany prototyp kolczych nogawic opisywany przez A. Michalaka⁷⁶. Skóra w połączeniu z filcem lub używana samodzielnie była dość powszechnie wykorzystywana do tworzenia hełmów w Bizancjum⁷⁷. Zdecydowanie skórzane pancerze, choć ich użycie nie zostało potwierdzone w źródłach pisanych w odniesieniu do wczesnośredniowiecznej Polski, były w powszechnym użyciu na terenie wszystkich ziem

⁷¹ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian, cz. 1: Kultura materjalna*, t. 1, Kraków 1929, s. 388.

⁷² A. Michalak, P. Wolanin, *Skóra w służbie wojny. Militarne i pozamilitarne, skórzane elementy wyposażenia wojownika w średniowieczu. Przegląd problematyki*, „Acta Archaeologica Lodziensia” 2008, nr 54, s. 111.

⁷³ M. Vogt, *Spangenhelme, Baldenheim und Verwandte Typen*, München 2006, s. 38–40.

⁷⁴ A. Samsonowicz, *Leather in the equipment of the early Piast monarchy bodyguard*, „Fasciculi Archaeologiae Historicae” 2003, vol. 15, s. 25–31.

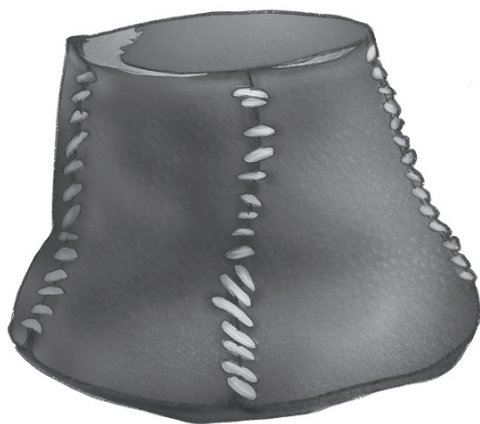
⁷⁵ A. Drażkowska, *Wyroby skórzane [w:] Wczesnośredniowieczne mosty przy Ostrowie Lednickim*, t. 1: *Mosty traktu gnieźnieńskiego*, t. 5, red. Z. Kurnatowska, Lednica 2000, s. 189–199.

⁷⁶ A. Michalak, P. Wolanin, *Skóra w służbie wojny...*, s. 113.

⁷⁷ R. D'Amato, *Old and new evidence on the East-Roman helmets from the 9th to the 12th centuries*, „Acta Militaria Mediaevalia” 2015, t. 7, s. 38–44; J.F. Haldon, *Some Aspects of Byzantine Military Technology from the Sixth to the Tenth Centuries*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 1975, vol. 1, s. 19.

ościennych we wczesnym średniowieczu. Jak wskazuje A. Michalak, brakuje jednak źródeł, aby to potwierdzić⁷⁸.

Zupełnie inaczej wygląda kwestia związana z pancerzami sztywnymi wykonanymi z skóry, do których można zaliczyć najprawdopodobniej opisane w staroirlandzkim poemacie pokrycie przesywanicy legendarnego Cú Chulainna⁷⁹, jak również pochodzący z katedry w Pradze hełm Podivena (il. 11) przypisywany drużynnikowi św. Wacława⁸⁰. Opisywane przez K. Moszyńskiego osłony głowy wykonane ze skóry posiadają najbliższe analogie pod względem formy i surowca właśnie do tego przedmiotu. Wspomnianemu nakryciu głowy przypisuje się niekiedy funkcję skórzanego wiadra, choć ze względu na obwód odpowiadający obwodowi czaszki oraz ślady po mocowaniu skórzanym pasów pod brodę (które również się zachowały, lecz zinwentaryzowano je oddzielnie od samego zabytku) można uznać, że zabytek ten posiada wszystkie cechy funkcjonalne hełmu. Kształt podobny do wczesnego cylindrycznego hełmu proto-garnczkowego nie pokrywa się jednak z datowaniem warstwy grobu, z której pochodzi zabytek (datowana jest na XI w.). Przedmiot posiada również drewniane denko wzmacniające górną część oraz wykonany jest z podwójnej warstwy grubej skóry bydlęcej, co w przypadku pojemnika byłoby zbędne i wskazuje na celowe wzmocnienie nie szwów, a powierzchni⁸¹. Ponadto osłona głowy nie wymaga szczelności, tak jak pojemnik. W przypadku hełmu Podivena zastosowano szew styczny, niegwarantujący nieprzepuszczalności, jeśliby uznać



Il. 11. Hełm Podivena, XI w. – stan aktualny
Źródło: przerys. i oprac. G. Bemke za: M. Bernart, *Raně středověké přilby, zbroje a štíty z Českých zemí*, Praga 2010, s. 41.

⁷⁸ A. Michalak, *Czy w średniowieczu na ziemiach polskich używano skórzanego pancerza?* [w:] *Arma et medium aevum. Studia nad uzbrojeniem średniowiecznym*, red. P. Kucypera, P. Pudło, G. Żabiński, Toruń 2009, s. 54.

⁷⁹ D. Jones, *Arrows against Linen and Leather Armour*, „Journal of the Society of Archer Antiquaries” 2012, vol. 55, *passim*. Fragment poematu przytaczany przez Davida Jonesa: „Twenty-seven tunics [cneslenti] worn next to his skin, waxed, board-like, compact, which were bound with strings and ropes and thongs close to his fair skin... Over that outside he put on his hero's battle-girdle [cathchriss] of hard leather, tough and tanned, made from the best part of seven ox-hides of yearlings, which covered him from the thin part of his side to the thick part of his arm-pit; he used to wear it to repel spears [gai], and points [rend] and darts [iaernn] and lances [sleg] and arrows [saiget], for they glanced from it as if they had struck against stone or rock or horn”.

⁸⁰ M. Bernart, *Raně středověké přilby, zbroje a štíty z Českých zemí*, Praga 2010, s. 41–43.

⁸¹ *Ibidem*, s. 42.

ten przedmiot za wiadro. Jest to jednak tylko obserwacja na podstawie szwu stycznego zrekonstruowanego na oryginalnym zabytku.

Należy nadmienić, że tzw. hełm Podivena dotychczas nie doczekał się osobnego opracowania, jak również nie opublikowano dokładnych wymiarów oraz technologii wykonania przedmiotu. Ocena sposobu garbowania skóry i jej utwardzenia wymaga z tego względu odniesienia się do analogicznych zabytków archeologicznych. Skórzane osłony ciała znane są z Tartu⁸², Wrocławia⁸³, Gdańska⁸⁴ oraz Dordrechtu⁸⁵. Skórzana opacha wykonana z utwardzonej skóry znajduje się również w zbiorach British Museum⁸⁶. Także osłona z Gdańska jest warta odnotowania – był to element wykonany z jednej warstwy skóry nieutwardzonej, prawdopodobnie o przeznaczeniu treningowym (choć widoczne są otwory na troki przesywanicy lub innych elementów opancerzenia⁸⁷). Zarekawia odnalezione w Tartu zostały wykonane ze skóry wygotowanej w wodzie zawierającej tanię w temperaturze 75–90°C⁸⁸, a następnie wzmocnione metalowymi pasami, co czyni z nich pancerz zbrojnikowy, zachowując jednak technologiczne cechy *cuir bouilli*⁸⁹. Nic nie wiadomo natomiast o takim sposobie utwardzania w odniesieniu do hełmu Podivena. Podobnie element pancerza z Wrocławia, stanowiący najprawdopodobniej część kaftana, był wzmocniany drutem⁹⁰. Wydaje się, że praktyka wzmocniania skóry sztywniejszym materiałem, nawet gdy ta została już utwardzona, była dość powszechna w przypadku przystosowania skórzanej osłony do warunków pola walki, w odróżnieniu od ochraniających treningowych wykonywanych z miękkiej skóry, być może mających przede wszystkim łagodzić obrażenia obuchowe od broni ćwiczebnej. Niekoniecznie musiało mieć to miejsce w każdym przypadku, gdyż skórzane zarekawie z Dordrechtu zostało wykonane całkowicie ze skóry utwardzonej, bez metalowych wzmocnień, tak jak opacha z British Museum⁹¹ czy zabytki z Tartu. Gentle Craft oraz Marloes Rijkelijkhuisen zauważają ponadto, że część opisywanych w źródłach *cuirie* mogła być wykonana niekoniecznie ze skór utwardzanych poprzez wygotowanie w roztworze taniny – produkowano je z miękkiej skóry oraz skóry wyprawianej olejowo, na co wskazują ich analizy⁹². W przypadku hełmu Podivena niewykluczone, że sama grubość skóry w połączeniu z drewnianym ele-

⁸² A. Mäesalu, J. Peets, *Medieval leather arm guards from Tartu, Estonia*, „Acta Militaria Mediaevalia” 2013, t. 9, *passim*.

⁸³ A. Michalak, P. Wolanin, *Skóra w służbie wojny...*, s. 106.

⁸⁴ Zob. *XIV-wieczny ochraniacz (rerebrace) z Wyspy Spichrzów*, <https://archeologia.pl/zabytek-miesiaca/zabytek-miesiaca-archiwum-2021/xiv-wieczny-ochraniacz-z-wyspy-spichrzow/> [dostęp: 27.02.2023]. W tym przypadku mowa o uzbrojeniu treningowym.

⁸⁵ G. Craft, M. Rijkelijkhuisen, *A poor man's armour?...*, *passim*.

⁸⁶ Zob. https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_1856-0701-1665 [dostęp: 27.02.2023].

⁸⁷ Zob. *XIV-wieczny ochraniacz (rerebrace) z Wyspy Spichrzów...* W tym przypadku mowa o uzbrojeniu treningowym.

⁸⁸ A. Mäesalu, J. Peets, *Medieval leather arm guards...*, s. 231.

⁸⁹ Skórzany pancerz wzmocniany poprzez gotowanie w cieczy stanowiącej utwardzacz.

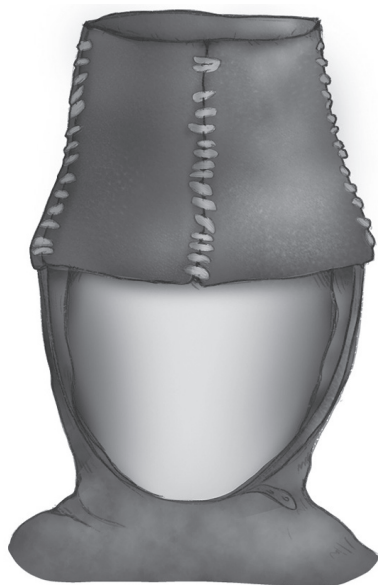
⁹⁰ A. Michalak, *Czy w średniowieczu...*, s. 104; A. Michalak, P. Wolanin, *Skóra w służbie wojny...*, s. 64–66.

⁹¹ G. Craft, M. Rijkelijkhuisen, *A poor man's armour?...*, s. 61 i 63.

⁹² *Ibidem*, s. 64.

mentem mogła ochronić przed niektórymi ciosami, jeśli był zakładany na kaptur wykonany z grubego filcu lub pikowanej tkaniny (il. 12).

Praktykę wzmacniania denka nakrycia głowy drewnem można dostrzec w przypadku pierwowzoru ludowych rogatywek, posiadającego jeszcze okrągły kształt galonu oraz całkowicie powleczonego futrem na wzór wysokich czap przypisywanych wyższym warstwom społecznym. Tego rodzaju nakrycia głowy zostały opisane przez K. Moszyńskiego i jest to jedna z możliwości rekonstrukcji wspomnianego zabytku (il. 13), stanowiącego relikwiny niegdyś powszechnego, ochronnego, a zarazem efektownie wyglądającego nakrycia głowy⁹³. Wzmacnianie elementów pancerza drewnem zdaje się nie być czymś nadzwyczajnym, gdyż zbrojniki z tego materiału wykonywano na potrzeby armii bizantyjskiej, co dokładnie opisuje John F. Haldon⁹⁴.



Il. 12. Rekonstrukcja hełmu skózanego na filcowym kapturze

Źródło: opracowanie własne.



Il. 13. Rekonstrukcja hełmu skózanego pokrytego futrem na wzór wariantu futrzanego opisanego przez K. Moszyńskiego

Źródło: opracowanie własne.

Pierwotnie przynajmniej wierzchnia warstwa hełmu mogła być pokryta substancją, która (w odróżnieniu od garbowanej skóry) w warunkach glebowych nie zachowa się lub się z nią scali. Hipotetycznie mogło być to nasączenie woskiem bądź klejem skór-

⁹³ Konieczna jest tu uwaga o zacieraniu się granicy między ochroną w walce a innymi walorami ochronnymi zapewnianymi przez zaimprowizowany hełm, niewątpliwie częściej wykorzystywanymi. Pod tym względem jego użyteczność byłaby znacznie bardziej uniwersalna niż egzemplarza typowo militarnego.

⁹⁴ J.F. Haldon, *Some Aspects of Byzantine Military...*, s. 16 i 23. Warto porównać spostrzeżenia Johna F. Haldona.

nym, który dzięki wniknięciu żelatyny w pory skóry znacząco zwiększa twardość. Podobnego rodzaju eksperymenty opisywane przez A. Samsonowicz miały dowieść skuteczności zastosowania takiego rozwiązania, gdyż skóra mocno utwardzona przy pomocy wosku osiągała twardość blachy mosiężnej o grubości 3 mm⁹⁵. O ile można podawać w wątpliwość porównanie właściwości metalu i skóry, o tyle współczesne eksperymenty wykonywane przez rekonstruktorów historycznych pozwalają na wysuwanie śmiałych hipotez odnośnie do wytrzymałości skóry (zwłaszcza klejonej warstwowo) utwardzanej klejem na bazie żelatyny – taka osłona o grubości 2 cm jest bowiem w stanie zatrzymać większość pocisków wystrzelonych z kuszy o naciągu 350 funtów⁹⁶. Warto zauważyć, że siła uderzeń w walce wręcz jest rozłożona na większą powierzchnię niż w przypadku trafienia grotem pocisku, stąd pancerz skórzany mógł osiągać znacznie większą skuteczność przed upowszechnieniem się broni strzeleckiej o naciągach rzędu kilkuset funtów. Agnieszka Samsonowicz wskazuje również, że utwardzana skóra była wykorzystywana w wielu kręgach kulturowych, szczególnie na terenie Europy Północnej⁹⁷. Pomimo, że *cuir bouilli* upowszechnia się dopiero w XII w., zdaje się, że przy obecnym stanie badań nie można wykluczyć użycia „gotowanej skóry” w okresach wcześniejszych, zwłaszcza jako zastępstwa dla pożądanego pancerza metalowego bądź elementu usztywniającego odzież, np. nakrycia głowy lub kołnierza.

Skórzane hełmy mają na terenie Europy Środkowej znacznie dłuższą tradycję, gdyż ich sporadyczne użycie przez starożytnych Germanów było już wzmiankowane przez Tacyta⁹⁸. Według Zdzisława Żygulskiego, ze skóry utwardzanej woskiem miałyby być wykonane hełmy frygijskie ze względu na wyrafinowany kształt, bardzo trudny do uzy-

⁹⁵ A. Samsonowicz, *Wytwórczość skórzana w Polsce wczesnofeudalnej*, Wrocław 1982, s. 78–80. Znacznym problemem w interpretacji badań opisywanych przez Agnieszkę Samsonowicz jest brak informacji na temat grubości użytej skóry. Zakładając wiarygodność wyników, musiała być ona znaczna (zapewne 9–10 mm).

⁹⁶ Najlepsze wyniki znane autorowi niniejszego tekstu uzyskał Tod Todeschini w swoim eksperymencie z wykorzystaniem kleju skórniego do nasączenia skóry garbowanej roślinnie. Zdumiewający jest fakt, że skóra w nim wygotowana osiągnęła twardość umożliwiającą rąbanie drewna. Do testowania wytrzymałości użyto eksperymentalnej kuszy o naciągu 350 funtów, wykonanej specjalnie, by imitować długość naciągu, energię i prędkość wylotową strzał wypuszczanych z łuku angielskiego. Pięć warstw utwardzonej skóry o łącznej grubości ok. 2 cm zatrzymało większość strzał. Eksperyment obejmował również obliczenie masy napierśnika wykonanego z takiej skóry – określono ją na 6–7 funtów. Zob. *Leather Armour – willi it stop arrows?*, https://www.youtube.com/watch?v=RO_nG6OpCKg&t=529s&ab_channel=Tod%27sWorkshop [dostęp: 26.02.2023].

⁹⁷ A. Samsonowicz, *Wytwórczość skórzana...*, s. 78–80.

⁹⁸ Publiusz Korneliusz Tacyt, *Germania*, przeł. T. Płóciennik, Poznań 2008, s. 67. W cytowanym przekładzie: „Nawet żelaza nie mają w nadmiarze, jak można wnosić z rodzaju broni. Nieliczni używają mieczy lub większej broni drzewcowej; noszą włócznie, zwane przez nich frameami, o wąskim i krótkim grocie, lecz tak ostrym i wygodnym w użyciu, że tą samą bronią walczą w razie potrzeby zarówno z bliska, jak i na odległość. Jeździec zadowala się tarczą i frameą, piechurzy, nadzy albo w lekkim płaszczu, miotają nadto oszczepy, każdy wiele i niezmiernie daleko. Nie chępią się zdobnościami; jedynie tarcze barwią nader wyszukanymi kolorami. Nieliczni mają zbroje, ledwo który – hełm metalowy albo skórzany”. Trudno na podstawie jednej wzmianki wyciągać daleko idące wnioski, lecz wskazany fragment zdaje się być jednym z wielu źródeł przeczących dyfuzjonistycznej koncepcji pochodzenia skórzanych pancerzy z Azji. Nie można jednak zaprzeczyć ich największej popularności właśnie w krajach Wschodu.

skania przy produkcji hełmu z jednego kęsa metalu⁹⁹. Pospolity i przypominający czapkę hełm skórzany mógł nie zawsze być postrzegany przez autorów źródeł pisanych jako coś wartego uwagi, również ikonografia zdaje się celowo pomijać kwestię uzbrojenia ubogich żołnierzy (następuje tu dysonans między źródłami pisanymi¹⁰⁰ a przedstawieniami wizualnymi). Jedynymi źródłami świadczącymi o powszechności skórzanych pancerzy są pisemne wzmianki o cechach zajmujących się ich wyrobem, zaś cena skózanego pancerza znacznie niższa od kolczugi stawiała go w roli głównej osłony piechoty¹⁰¹.

Wnioski

Podsumowując przytoczone źródła pisane, głowa przeciwnika nie była jedynym z celów w walce, jednak najprawdopodobniej uderzenia w tę część ciała należały do najistotniejszych z perspektywy ludzi żyjących w omawianej epoce. Choć ustalenie dokładnych preferencji wydaje się być zadaniem nadzwyczaj trudnym, istnieją przesłanki, by twierdzić o bardzo dużej ekspozycji głowy na ryzyko trafienia zarówno w walce z doświadczonym, jak i przeciętnym wojownikiem. Z pewną dozą ostrożności takiego obrazu konfliktów można się dopatrywać w analizach szczątków z pól bitew. Zakładając priorytetowe znaczenie głowy przeciwnika jako celu, naturalną konsekwencją było powstawanie improwizowanych hełmów, jak również wprowadzanie sposobów treningu mających na celu zwiększenie skuteczności ataku w tę część ciała (przywołane rekomendacje Rabana Maura) oraz polepszenie umiejętności jej obrony (przytoczony traktat I.33).

Przykład bliskiego powiązania hełmu Podivena z wzmiankami etnograficznymi ukazuje skomplikowaną tematykę ochronnych nakryć głowy na Słowiańszczyźnie (i przypuszczalnie w innych regionach Europy). W świetle źródeł pisanych jest dość prawdopodobne, że tego rodzaju improwizowane hełmy, produkowane w sytuacji braku dostępności metalowego odpowiednika, były w użyciu we wczesnym średniowieczu jeszcze przed epoką krucjat, traktowaną często jako okres pojawienia się w Europie skórzanych pancerzy¹⁰². Biorąc pod uwagę wymienianą niekiedy przez średniowiecznych autorów nietrwałość hełmów, można wątpić, że były to hełmy wykonane z żelaza, cechujące się większą wytrzymałością. Wykorzystanie hełmów organicznych mogło znacząco zwiększać przeżywalność wśród osób biorących udział w konfliktach. Ponadto, jak wskazują wzmianki

⁹⁹ Z. Żygulski, *Broń w dawnej Polsce: na tle uzbrojenia Europy i Bliskiego Wschodu*, Warszawa 1982, s. 34. Koncepcja Zdzisława Żygulskiego zdaje się dotyczyć w szczególności hełmów o bardzo ozdobnych kształtach ukaziwanych w ikonografii od X w. Ustalenia dotyczące wszystkich hełmów frygijskich wydają się jednak być nieaktualne, gdyż żelazny egzemplarz tego typu z dzwonem wykonany z jednego kawałka odkryto w miejscowości Pernik w Bułgarii. Por. D. Rabovyanov, S. Dimitrov, *Western European armour from medieval Bulgaria (12th–15th centuries)*, „Acta Militaria Mediaevalia” 2017, t. 13, s. 37–39.

¹⁰⁰ Brak źródeł dotyczących stosowania organicznego pancerza na terenie Polski zdaje się być anomalią. Łatwość wykonania skózanego hełmu i powszechność materiału, a zarazem jego niewielka ilość (być może ekwiwalent trzech par butów) potrzebna do produkcji raczej skłania do myślenia o hełmie skórzanym jako domyślnym rozwiązaniu w momencie braku żelaza i potrzebnej do jego obróbki infrastruktury.

¹⁰¹ A. Michalak, *Czy w średniowieczu...*, s. 58–60.

¹⁰² *Ibidem*, s. 58.

K. Moszyńskiego, kultura ludowa przechowała elementy improwizowanego uzbrojenia, które z czasem zaczęło przyjmować również funkcje innych nakryć głowy.

Summary

Early Medieval Helmets as Improvised Armament in the Light of Anthropological and Historical Sources

The article presents the issue of the prevalence of helmets in the early Middle Ages. The conclusions drawn from the currently available osteological and historical data indicate that peeling the enemy's head during the fight was a priority target, but some of the wounded people survived. The low effectiveness of strikes can be explained by the prevalence of low-quality improvised Helmut and suitably trick headgear, generally made from leather.

Keywords: early medieval, fencing treatises, helmets, military archeology, military history, physical anthropology

Słowa kluczowe: wczesne średniowiecze, traktaty szermiercze, hełmy, archeologia wojskowa, historia militarna, antropologia fizyczna

Katarzyna Gec-Leśniak
Muzeum Miasta Gdyni

„Trzecia droga” Jugosławii w dążeniu do nowoczesności na przykładzie *spomenika* w miejscowości Podgarić

Wstęp

Pomnik jest *signum temporis* – znakiem czasu, w którym powstaje, świadczy o wartościach społecznych epoki, mówi o treściach politycznych, państwowych, narodowych czy ogólnoludzkich¹. Te rzeźbiarskie formy od lat kształtowały gusta społeczeństw, przekazując treści religijne, polityczno-społeczne, obyczajowe, służąc za przykład panującej estetyki i wyznawanych symboli wartości². Pomnik oprócz formy plastycznej organizującej przestrzeń jest przede wszystkim ideą – ideą upamiętnienia. Za zadanie ma wspominać osoby lub wydarzenia, edukować kolejne pokolenia i trwać, przez co równocześnie dawać wyraz czci i hołdu. Samo słowo „pomnik” pochodzi od staropolskiego „pamiętać” – „pomnieć”, co wyznacza jego funkcję – skupianie w materialnej formie wspólnotowych emocji i integrowanie pamięci³. W języku polskim mówimy „pomnik”, ale posiłkujemy się również terminem „monument”, zastępujemy czasem jeden termin drugim.

W tytule niniejszego artykułu nie użyto jednak określenia „pomnik”, lecz *spomenik* – czym on jest? Zaczynając od etymologicznego wyjaśnienia słowa – *spomenik* z języka serbsko-chorwackiego⁴ oznacza miejsce pamięci, wspomnianie. Nazwa używana jest na Bałkanach w różnych celach – do opisu miejsca memorialnego, pomnika rzeźbiarsko-architektonicznego, miejsca ważnego ze względu na historyczne wydarzenie, kompleksu parkowego lub pomnikowego, rzeźby figuralnej, ale również monumentalnej struktury. *Spomeniki* powstawały na Bałkanach, a ściślej mówiąc w Socjalistycznej Federacyjnej Republice Jugosławii, w latach 1950–1980. Obecnie obiekty te znajdują się w granicach Słowenii, Chorwacji, Bośni i Hercegowiny, Serbii, Kosowa, Czarnogóry i Macedonii. Ich celem było przypominanie o wydarzeniach z czasu II wojny światowej, uczczenie pamięci

¹ I. Grzesiuk-Olszewska, *Ewolucja formy w polskiej rzeźbie pomnikowej lat 1945–1980* [w:] *Pomnik*, red. eadem, seria: *Rzeźba Polska*, Orońsko 1989, s. 16.

² H. Kotkowska-Bareja, *Polska rzeźba współczesna*, Warszawa 1974, s. 5.

³ G. Niemyjski, wstęp do „Zeszytu Rzeźbiarskiego” 2020, nr 10, s. 1.

⁴ Język serbsko-chorwacki lub serbochorwacki – najczęściej stosowane określenie języka z grupy południowosłowiańskich, używanego do okresu rozpadu Jugosławii w latach dziewięćdziesiątych XX w., przez Serbów, Chorwatów, Czarnogórców i bośniackich Muzułmanów, z trzema rodzajami dialektów. Obecnie funkcjonują oficjalnie trzy języki: bośniacki, chorwacki i serbski. Wyjaśnienie za: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/serbsko-chorwacki-jezyk;3974078.html> [dostęp: 15.03.2023].

poległych partyzantów, a jednocześnie świadczenie o nowoczesnej i silnej Jugosławii istniejącej pod hasłem „braterstwa i jedności”.

Dążenie do nowoczesności

Po II wojnie światowej częścią propagandy Josipa Broza-Tito, rządzącego wówczas Jugosławią stała się polityka pamięci. Jej celem było przypomnienie społeczeństwu o wspólnej, antyfaszystowskiej walce wszystkich narodów jugosłowiańskich prowadzonej przez partyzantów, o dążeniach do wyzwolenia kraju i stworzeniu nowej socjalistycznej państwowości⁵. Zapanowała złota era jugosłowiańska. Zaczęto zakładać muzea, budować miejsca pamięci, monumentalne pomniki, ścieżki edukacyjne dla szkół. Dążono do stworzenia oficjalnej interpretacji przeszłości i do uzyskania kontroli nad społecznym postrzeganiem pamięci. Ten rozbudowany proces upamiętniania stanowił ważny element jugosłowiańskiego aparatu ideologicznego.

Oprócz polityki i wspólnotowych idei, które narodziły się po wojnie, ważnym elementem funkcjonowania państwa były sztuka i kultura. W 1950 r. Jugosławia po raz pierwszy wzięła udział w 25. Międzynarodowej Wystawie Sztuki Biennale w Wenecji, a w 1955 r. odbyły się cztery wystawy (w Zagrzebiu, Belgradzie, Skopje i Lublanie) rzeźbiarza Henry’ego Moore’a, co znacząco wpłynęło na twórczość jugosłowiańskich artystów. Co roku (zaczynając od 1957 r.) obchodzono Dzień Młodości, organizowano wtedy festiwal młodzieży. Było to jedno z najważniejszych i największych działań performatywnych w duchu ideologii Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii⁶. Festiwal miał swoją kulminację 25 maja – dzień ten stał się oficjalnym świętem Jugosławii, podczas którego w Zagrzebiu odbywały się parady oraz huczne zakończenie sztafety (bieg z symboliczną pałeczką – życzeniami dla Jubilata – Josipa Broza-Tito). Początki wydarzenia sięgają 1945 r.; sztafeta zwykle rozpoczynała się w drugiej połowie marca i przebiegała przez wszystkie części byłej Jugosławii, w kolejnych latach 1957–1980 nazywana była *Štafeta mladosti*, a od 1981 r. *I poslije Tita – Tito* aż do 1987 r.⁷

Jugosławię zaczęto również na szeroką skalę odbudowywać i modernizować. W nowo utworzonych obiektach przeprowadzano rozmowy na temat współczesnego, socjalistycznego społeczeństwa i wyglądu kraju. Celem każdego jugosłowiańskiego obywatela był udział we wszelkich dziedzinach życia społecznego, np. wspólnej pracy. System i społeczno-kulturalna polityka popierały i finansowały wsparcie dla artystów, architektów, rzeźbiarzy.

W pierwszych latach po wojnie świat sztuki podzielił się na zwolenników realizmu socjalistycznego i entuzjastów modernistycznej awangardy. Sztuka w Jugosławii otworzyła się na wpływy modernistyczne już w końcu lat czterdziestych XX w., po konflikcie

⁵ L. Dizdarević, A. Hudović, *The lost ideology – Socialist Monuments in Bosnia*, International Conference on Architecture and Urban Design 2013, s. 2.

⁶ W. Kuligowski, *Sztafeta Tito: reenactment rytuału* [w:] *Balkany performatywne. Rytuał – dramat – sztuka w przestrzeni publicznej*, red. M. Sztandara, G. Injac, W. Kuligowski, Opole 2013, s. 103–115.

⁷ *Slovenski prvi przestali*, 25.05.2005, <http://arhiva.glas-javnosti.rs/arhiva/2005/05/25/srpski/D05052401.shtml> [dostęp: 15.03.2023].

Josipa Broza-Tito z Józefem Stalinem, chętnie wykorzystując nurty abstrakcyjne i nieprzedstawiające. Rozpoczął się proces rekonstrukcji modernistycznego paradygmatu w sztuce jugosłowiańskiej. Stopniowo wprowadzane były nowe metody projektowania i nowe koncepcje estetyczne; pojawiła się potrzeba syntezy formy, sprowadzenia jej do poziomu elementarnych struktur plastycznych. Początkowo próbowano znaleźć głównie alternatywną tożsamość społeczno-polityczną i kulturową w opozycji do tej zaproponowanej przez Związek Radziecki. Z czasem zmierzanie w kierunku modernizmu stało się charakterystycznym dla Jugosławii dążeniem do znalezienia tzw. trzeciej drogi – własnej praktyki socjalizmu jako organizacji politycznej działającej między zimnowojennymi podziałami Wschodu i Zachodu⁸. Modernizm posłużył zatem do zasygnalizowania światu odejścia od Związku Radzieckiego, stalinowskiego komunizmu i podążania ku niektórym zachodnim ideałom. Dodatkowo skojarzenie modernizmu z reformą, odbudową i nowoczesnością działało na rzecz propagowania kraju jako przyszłościowego i zaawansowanego cywilizacyjnie, a nie jak w przeszłości – archaicznego i słabo rozwiniętego⁹. Państwo zaczęło aprobować artystyczną kreatywność, wyzwolenie indywidualnego potencjału twórczego – co znalazło swój wyraz także przy projektach jugosłowiańskich pomników.

W architekturze, rzeźbie, literaturze, jak również w innych sztukach opracowano wyjątkowy „styl” – dyskurs pamięci, który, podobnie jak nowa forma literacka powieści partyzanckiej w literaturze lub film partyzancki w kinematografii, stał się wyjątkowy nie tylko z punktu widzenia ideologicznego, ale także koncepcyjnego¹⁰. Instytucje samorządowe, kolektywy i organizacje kulturalne zlecały różne projekty, m.in. pomnikowe, które finansowane były zarówno przez rząd federalny, jak i poszczególne republiki¹¹. Za znakomity przykład architektury, która – w zamierzeniu miała budować więzi pomiędzy narodami – uważa się właśnie jugosłowiańską sztukę monumentalną.

Równoległe do procesu powstawania pomników i miejsc pamięci w latach pięćdziesiątych XX w. rozwijała się turystyka patriotyczna pod najczęściej powtarzaniem hasłem „braterstwa i jedności”. Odwiedzanie miejsc pamięci było wtedy jednym ze sposobów upamiętnienia wojny. Można było uczestniczyć w pielgrzymkach o różnym charakterze (zazwyczaj świeckim). Koncentrowały się one wokół rocznic, rytuałów żałobnych organizowanych przez państwo, uroczystości urządzanych na cześć poległych lub zgromadzeń związanych z tamtymi wydarzeniami, pamięcią i szacunkiem dla ofiar i bohaterów narodu¹².

⁸ A.K. Putt, *Abstract Forms/Explicit Intent: Modernist Monuments of Socialist Yugoslavia in Service of the State*, (niepublikowana praca magisterska), Georgia State University 2019, s. 26.

⁹ *Ibidem*, s. 6.

¹⁰ N. Stevanovic, *Architectural Heritage of Yugoslav-Socialist Character: Ideology, Memory and Identity*, (niepublikowana rozprawa doktorska), Universitat Politècnica de Catalunya, Barcelona 2017, s. 129–130.

¹¹ G. Kirn, *Transnationalism in Reverse: From Yugoslav to Post-Yugoslav Memorial Sites* [w:] *Transnational Memory. Circulation, Articulation, Scales*, eds. Ch. De Cesari, A. Rigney, Berlin 2014, s. 313–338.

¹² A. Rogoś, *Dynamics of the particular and common: Monuments and patriotic tourism in socialist Yugoslavia – a case study of Kosovo*, „Slavia Meridionalis” 2019, no. 19, s. 4.

Historycy i krytycy sztuki próbują różnych kwalifikacji powojennych jugosłowiańskich obiektów upamiętniających. Ze względu na cechy estetyczne wyróżnili: pomniki klasyczne i nowoczesne; ze względu na formę i wymiary: miejsca pamięci (kompleksy, parki, cmentarze wielkoskalowe, rzeźby i budynki); mniejsze pomniki, pojedyncze posągi i rzeźby, małe przedmioty pamiątkowe (popiersia, fontanny, płaskorzeźby) oraz ze względu na lokalizację: pomniki umieszczone we wsiach, w pobliżu miast, w miejscach o znaczeniu historycznym¹³. W 1961 r. Dragi Milenković wskazał na ogromną liczbę różnego rodzaju wizualnych form upamiętniania. Pisał:

[...] pomniki historyczne, w tym cmentarze partyzanckie i cmentarze faszystowskiego terroru, zostały zaprojektowane jako groby, ossuaria, mauzolea, zgodnie z listą zabytków Wojny o Wyzwolenie Narodowe w sumie wybudowano 14 402 pomników i przedmiotów pamięci. Spośród nich 1204 to ossuaria i mauzolea, 5000 tablic pamiątkowych, 211 fontann, 20 budynków pamięci, 318 popiersi, 1130 piramid, obelisków i figuratywno-architektonicznych zabytków, 4 parki pamięci itp.¹⁴

Można więc zauważyć, że już w końcu lat pięćdziesiątych XX w. ponad 14 tysięcy symboli w Jugosławii miało na celu wspomnianie wydarzeń z czasów II wojny światowej i pokazanie, jak kraj się po niej podnosi. Większość z nich miała jednak charakter stosunkowo skromny.

Dopiero na początku lat sześćdziesiątych XX w. zaczęto tworzyć najbardziej charakterystyczne dla jugosłowiańskiej kultury pamięci pomniki monumentalne, tzw. *spomeniki*. Choć część z nich została postawiona w miastach, to w głównej mierze znajdują się one z dala od ich centrów, na szczytach wzgórz, w środku lasów, w otoczeniu dzikiej przyrody, wpisując się kontekstualnie w krajobraz. Miejsca te nie były przypadkowym lub czysto estetycznym wyborem, w zdecydowanej większości lokalizację określał kontekst historyczny. Były to bowiem miejsca masakr, egzekucji, masowych grobów czy zwycięskich bitew. Ulokowane tam pomniki stworzyły symboliczną mapę pamięci i historii Jugosławii. *Spomeniki* zaczęły też funkcjonować jako część kompleksów, infrastruktury turystycznej, nierzadko jako część amfiteatrów lub scen; wokół nich powstawały hotele, restauracje, a także muzea. Dzięki tej podwójnej roli miejsca te stawały się nie tylko ośrodkami pamięci i edukacji, ale też centrami turystycznymi czy wręcz terenami wypoczynkowymi, które łączyły architekturę i rzeźbę z krajobrazem.

Podstawową funkcją tych założeń pozostawała funkcja upamiętniająca. Organizowano tam uroczystości, obchody i wydarzenia państwowe, przeznaczone dla elit wojskowych, wycieczek szkolnych, zebrań kulturalnych i politycznych (il. 1). Odbywające się tam uroczystości – niekiedy z udziałem setek tysięcy ludzi – były spektakularne, obejmowały koncerty, tańce, śpiew, przemówienia, a do stałego punktu programu należała procesja dzieci, młodzieży i żołnierzy składających w hołdzie wieńce przy monumentach¹⁵.

¹³ N. Stevanovic, *Architectural Heritage...*, s. 131–132.

¹⁴ D. Milenković, *Nesporazumi oko savremenih spomenika kulture*, „Arhitektura Urbanizam” 1961, no. 10, s. 3, cyt. za: N. Stevanovic, *Architectural Heritage...*, s. 131.

¹⁵ B. Videkanic, *Non-Aligned Modernism: Yugoslavian Art and Culture from 1945–1990*, (niepublikowana rozprawa doktorska), York University 2013, s. 128.



Il. 1. Złożenie wieńca na kostnicy w Podgarić i zapalenie wiecznego ognia na Pomniku Rewolucji Ludu Moslaviny, 9.09.1967, Podgarić, Chorwacja

Źródło: zdjęcie nr 1967_340_089, użyte dzięki uprzejmości Muzeum Jugosławii w Belgradzie.

Miejsca pamięci i pomniki tworzyli najznamienitsi architekci i rzeźbiarze, którzy w tamtym okresie, właśnie dzięki swym monumentalnym projektom, zaistnieli na arenie europejskiej; byli to: Bogdan Bogdanović, Miodrag Živković, Dušan Džamonja, Vojin Bakić, Jordan Grabul i inni. Dla wielu z nich celem było tworzenie świeckich przestrzeni, zaprojektowanych tak, by oferowały duchowe doświadczenie, bez wprowadzania wymiaru religijnego i wiary. Większość projektantów i architektów stosowała surowe formy geometryczne i popierała utopijne dążenie do tego, by sztukę i architekturę wykorzystać jako siłę do zjednoczenia wcześniej podzielonych społeczności oraz odbudowy zrujnowanych regionów¹⁶. Artyści posługiwali się abstrakcyjnym, symbolicznym językiem, zaklętym w modernistycznych formach, geometrycznych, organicznych i fantazyjnych kształtach z żelbetu, stalowych paneli, szkła, kamienia, granitu czy marmuru. Formy niekiedy naśladowały otaczający krajobraz, niekiedy stanowiły kontrast w stosunku do niego – przemawiały za tym wymienione materiały i kształty pomników. Te złożone i skomplikowane projekty rzeźb, konstrukcji i założeń architektonicznych świadczyły o wzmożonej współpracy architektów z artystami, rzeźbiarzami i projektantami. Ich podstawową ambicją było stworzenie uniwersalnego stylu symbolicznego – ten abstrakcyjny język

¹⁶ A.K. Putt, *Abstract Forms...*, s. 8.

nazwany został „modernizmem socjalistycznym”, który pogodził kombinacje etnicznych, religijnych i nacjonalistycznych tożsamości Jugosławii¹⁷. Monumentalne, czyste i rzeźbione formy stanowiły zerwanie z przeszłością; były krokiem w stronę nowoczesności lub też – jak mówiono – „nowoczesnej przyszłości”. Dziś często mówi się o nich w kontekście architektury brutalistycznej, który to styl rozwijał się w tożsamych latach, co powstające pomniki (ok. 1950–1980).

Modernizm stał się zatem ścieżką postępu. Utworzony dystans do przeszłości, historii, wydarzeń i okrutnej rzeczywistości poprzez abstrakcyjny język dał szerokie pole do interpretacji, odczytywania wielu przesłanek – uniwersalności (biorąc szczególnie pod uwagę mnogość prawd historycznych, wielorakość tożsamości i narodowości). Forma *spomeników* miała raczej wskazywać na zwrócenie się w stronę przyszłości, wyobrażonej jako świat wolności, równości i postępu, w której lepsze życie będzie dostępne dla wszystkich – przyszłości, która mogła nadejść tylko dzięki tysiącom ofiar, które oddały dla niej swoje życie¹⁸. Trudno znaleźć w innych krajach tak mocno ideologiczne, a zarazem uniwersalne, monumentalne, pomnikowe obiekty, miejsca pamięci, o tak abstrakcyjnym i futurystycznym wymiarze, jak te, które powstały w socjalistycznej Jugosławii.

Pomnik Rewolucji Ludu Moslaviny

Pomnik Rewolucji Ludu Moslaviny to najbardziej reprezentatywny przykład wśród pomników jugosłowiańskich. Zlokalizowany jest w małej miejscowości Podgarić, na zboczach Moslavačkej Gory – obiekt otaczają gęste, dębowe i bukowe lasy. Został zbudowany w celu upamiętnienia buntu i powstania mieszkańców przeciwko okupantom – ustaszom, w regionie Sisak-Moslavina i Zagrzebia podczas Wojny o Wyzwolenie Narodowe (II wojny światowej). To właśnie lokalizacja tych starć była jednym z decydujących czynników wzniesienia pomnika w tym miejscu. Region ten, zamieszkały przez etnicznych Serbów, Żydów i Romów, został przymusowo włączony do nowo utworzonego Niepodległego Państwa Chorwacji (NDH), które nasyłało masowo oddziały ustaszki przeprowadzające rasowe czystki. Po buncie zorganizowanym w pobliżu miasta Sisak 22 czerwca 1941 r. wieś Podgarić stała się jedną z partyzanckich baz. Kolejne powstanie wybuchło jesienią 1941 r.; prowadzone było głównie przez dwie jednostki dla zachodniej i wschodniej (Garešnica) części Moslaviny. W grudniowych obronach wiosek i domów brały udział różne partyzanckie grupy¹⁹. Aż do końca wojny Podgarić był znaczącym centrum powstania partyzanckiego i działalności Centralnego Komitetu Komunistycznej Partii Chorwacji w północnej części kraju. W okolicy znajdowało się kilka kompleksów szpitalnych – najważniejsze z nich to tzw. Stara Konspiracja i Novo Konspiracja. Szpitale te w większości obsługiwały rannych z 10. Korpusu Partyzanckiego w Zagrzebiu

¹⁷ *Ibidem*, s. 4.

¹⁸ M. Staško, *Zapomniane monumenty Jugosławii*, <https://www.eastbook.eu/2018/03/10/zapomniane-monumenty-jugoslawii/> [dostęp: 19.11.2022].

¹⁹ M. Miletić, *Garešnica od 12. stoljeća do danas*, „Essehlist: časopis studenata povijesti i drugih društveno-humanističkih znanosti” 2014, vol. 6, no. 6, s. 67–76.

(złożonego z ok. 6000 żołnierzy) – pierwsi kontuzjowani trafili tam 27 stycznia 1942 r.²⁰ Kompleks szpitalny służył nie tylko ofiarom wojzkowych starć – organizowano w nim również warsztaty i różne kursy, odbywały się przedstawienia teatralne, a nawet mieściły się piekarnia i szkoła. Planowano tam także strategiczne ofensywy i podejmowano polityczne decyzje. Ustronnego miejsca, pomiędzy zboczami gór, wśród lasów i pagórków nie udało się jednak zachować w tajemnicy. W wyniku wtargnięcia alianckich wojsk zginęły setki partyzantów, rannych i mieszkańców wsi Podgarić.

W 1965 r., w rocznicę antyfaszystowskiego powstania, Związek Weteranów Partyzantów, władze lokalne i regionalne, chcąc upamiętnić rewolucyjne walki, przystąpiły do działań mających na celu stworzenie symbolu tamtych wydarzeń. Zaprojektowanie pomnika i otaczającego go krajobrazu zlecono macedońsko-chorwackiemu rzeźbiarzowi (znanemu z metaloplastycznych rzeźb) oraz serbskiemu artyście i architektowi. Dušan Džamonja i Vladimir Veličković pracowali nad kompleksem pomnikowym od 1965 do 1967 r. Oficjalna inauguracja odbyła się 9 września 1967 r., kiedy to Josip Broz-Tito wraz z małżonką Jovanką Broz przybyli na uroczystą ceremonię i uświetnili swoją przemową otwarcie monumentu (il. 2). Wysoki na 10 metrów, szeroki na 20 metrów, wylany z betonu, ze zbrojeniem i blachami aluminiowymi pomnik do dziś jest najcenniejszym zabytkiem regionu Moslavina.



Il. 2. Spotkanie i przemówienia mieszkańców Moslaviny w Podgarić, 9.09.1967

Źródło: zdjęcie nr 1967_340_098, użyte dzięki uprzejmości Muzeum Jugosławii w Belgradzie.

²⁰ D. Niebyl, *Spomenik Monument Database*, London 2018, s. 146.

Obiekt umiejscowiony jest na wzgórzu. Prowadzi do niego wąska, kręta, brukowana ścieżka, wzdłuż której ciągnie się szereg ziemnych kopców – znajdują się tam szczątki ok. tysiąca żołnierzy partyzanckich, którzy zginęli w okolicznym szpitalu. Na szczycie wzgórza zaprojektowano wybetonowany plac przeznaczony na różne uroczystości. Po dziesięciu nierównych stopniach dochodzi się do centralnej bramy – portalu z czterema kanciastymi, betonowymi blokami po obu stronach i jednym położonym prostopadle na nich. Pośrodku przejścia umieszczono brązową, grawerowaną tablicę pamiątkową z napisem: „Tutaj pochowanych jest 900 żołnierzy z regionu Moslavina, którzy oddali życie za wolność i niepodległość naszego narodu podczas Walki o Wyzwolenie Narodowe, od 1941 do 1945 r.” (tłum. z języka chorwackiego).

Pomnik ustawiono na osi północ-południe, jego skrzydła rozpościerają się na wschód i zachód (il. 3). Składa się z podstawy – postumentu z zaznaczoną listwą przypodłogową, nad którą znajduje się forma przypominająca belkowanie: wąski architrav, fryz ze śladami szalunków i gzyms, który od strony południowej został przerwany i podzielony na kilka krótkich odcinków. Na podstawie osadzona jest abstrakcyjna, asymetryczna rzeźba z centralnym, metalowym okiem i dwoma wyrastającymi po bokach betonowymi formami, przypominającymi skrzydła, które rozczłonkowane są na części – dwie po prawej i trzy po lewej stronie. Zgeometryzowane, kubiczne ramiona mają na sobie liczne poziome linie, które są pozostałością po drewnianych szalunkach. Centralna część (oko) to mozaika złożona z trapezowych paneli pokrytych aluminium, ułożonych promieniście – od mniejszych w środku do większych elementów na zewnątrz, w czterech okręgach.



Il. 3. Pomnik Rewolucji Ludu Moslaviny, strona północna – Podgarić, Chorwacja, 4.08.2020
Źródło: fot. Katarzyna Gec.

Od strony północnej Džamonja zastosował gładką fakturę płytek z wysokim połyskiem, natomiast po stronie południowej urozmaicił tę płaszczyznę, wybijając w nich na podgrzanej blasze, techniką maszynową kilkadziesiąt wypukłych guzków²¹.

Pomnik jest wyrazisty i kontrastowy na dwa sposoby – poprzez zastosowanie dwóch odmiennych materiałów i poprzez formę oddziałującą na otoczenie. Jego asymetryczna struktura sugeruje dynamikę i pozorny, pionowy ruch skrzydeł oraz spiralne lub wirujące przemieszczanie się po okręgach centralnego oka. Artysta wprowadził tu także wizualną i fizyczną przeciwwagę, poprzez którą widz ma wrażenie, że cały pomnik przechyla się na jedną stronę.

Rzeźba jest dziełem pozbawionym opisu i symbolicznego programu, została wytworzona z czystej idei, przetłumaczona na monumentalny język plastyczny²². Dlatego symboliczne znaczenie Pomnika Rewolucji pozostawia dowolną interpretację. Nieliczne informacje zaczerpnięte z rozmaitych źródeł, artykułów i wywiadów naprowadzają na różne możliwości analizy elementów pomnika, jak i jego całej struktury.

Głównym celem projektanta Dušana Džamonji było przedstawienie metaforycznych „skrzydeł zwycięstwa” przewyciężających śmierć i klęskę, ucieleśniających partyzantów walczących z faszystowskimi okupantami. W tamtym czasie był to najbardziej popularny motyw pomnikowy. Warto przyjrzeć się składowym elementom pomnika z osobna. Kwadratowa podstawa ustawiona na ziemi symbolizuje fundament, a zarazem penetrację w przestrzeń kosmiczną, wydobywającą energię ziemską z wnętrza planety. Ten sam element opisywany jest przez niektóre źródła jako miejsce poboru energii zaczerpniętej z ducha walczących partyzantów, którzy zostali pochowani pod pomnikiem. Ze wzgórza, na którym znajduje się pomnik, do podstawy przepływa energia, kumuluje się w sercu rzeźby i rozchodzi w różne strony poprzez ramiona. Moc ta promieniuje poprzez skrzydła i przygotowuje obiekt do odlotu. Rozczłonkowane formy po bokach utożsamiane są z ramionami bądź skrzydłami zwycięstwa i miały symbolizować pięć republik Jugosławii.

Najliczniejsze interpretacje dotyczą jednak centralnego elementu pomnika, który artysta wykonał z kontrastowego materiału, akcentując w ten sposób jego znaczenie (il. 4). Ta centralna mozaika porównywana jest do emblematu o strukturze plastra miodu, złożonego z kwadratowych kawałków lekkiego aluminium, który symbolizuje życie – zwycięstwo nad śmiercią i porażką. W nim też mieszczą się dusze zmarłych partyzantów lub kumuluje się światło życia. Motyw ten Džamonja powtórzył na fasadzie Domu Młodzieży (Dom Omladine) w Belgradzie w tym samym roku, w którym powstał monument. Mozaika zatytułowana przez artystę *Słońce* w kontekście pomnika zyskuje kolejny motyw symboliczny – światła i energii słonecznej. Niektórzy natomiast interpretują rzeźbę jako system ludzkich narządów – środkowa część ma przedstawiać serce, a części boczne – dwa płuca. Bijące serce z małych kwadratowych, aluminiowych elementów, które poruszają się spiralnie i rytmicznie, przekazuje moc do wystających płuc²³. Kolejną interpretacją

²¹ N. Kukić, *Likovno stvaralaštvo Dušana Džamonje*, (niepublikowana praca licencjacka), Sveučilište Jurja Dobrića u Puli 2018, s. 37.

²² J. Baldani, *Revolucionarno Kiparstvo*, Zagreb 1977, s. 16.

²³ A. Šiber, *Podgarić; spomenik Dušana Džamonje*, 2014, <http://www.antoniosiber.org/podgaric.html> [dostęp: 15.03.2023].



Il. 4. Pomnik Rewolucji Ludu Moslavin, strona południowa – Podgarić, Chorwacja

Źródło: fot. Dominik Leśniak.

jest porównanie pomnika z ptakiem – orłem lub sokołem, który wychodzi z pobliskiego lasu. Ujęty został w momencie startu do lotu lub oderwania się od ziemi. Metaforyczny sens pomnika Dżamonji rozpatrywany jest także w odniesieniu do starożytnej symboliki – motywu uskrzydłego słońca, uznawanego w wielu historycznych cywilizacjach, wykorzystywanego do przekazywania świętości, mocy i boskości²⁴. Słoneczny, uskrzydłony dysk z rozpostartymi skrzydłami przypomina dysk Faravahar, zaczerpnięty ze starożytnej perskiej religii zaratusztrianizmu. Skrzydła rozciągnięte horyzontalnie ucieleśniają podstawowe zasady tej religii – „dobre myśli, dobre słowa i dobre uczynki”, natomiast pióra ogona – czyli postument rzeźby, reprezentują „złe myśli, złe słowa i złe czyny”²⁵.

Najprostszą i najbardziej popularną interpretacją jest porównanie monumentu do statku kosmicznego z przyszłości, który zaprojektował artysta, wyprzedzając swoje czasy, wzmacniając tym samym dążenia Jugosławii do eksponowania nowoczesności, awangardy i monumentalności.

Dušan Džamonja

Pomnik Rewolucji Ludu Moslavin zaprojektował artysta rzeźbiarz, którego prace należały do najlepszych i jednych z najdroższych projektów publicznych jugosłowiańskich

²⁴ Podgarić, <https://www.spomenikdatabase.org/podgarica> [dostęp: 15.03.2023].

²⁵ *Ibidem*.

czasów. Dušan Džamonja był znany nie tylko w Jugosławii, ale także na całym świecie – wykonał kilka projektów rzeźb, m.in. we Włoszech i w Serbii, uczestniczył też w międzynarodowych konkursach na pomniki w Auschwitz (1958) czy Dachau (1959). W swoich pracach łączył rzeźbę z rysunkiem i projektem, z czasem jego pomysły materializowały się i konkretyzowały, żeby pozostać pewnego rodzaju hybrydowym dziełem sztuki.

Urodzony 31 stycznia 1928 r. w Strumicy (dzisiejsze tereny Macedonii Północnej) uczył się w Belgradzie i Zagrzebiu. Jego matka była narodowości macedońskiej, ojciec hercegowińskiej²⁶. Od 1945 r. studiował rzeźbę na Akademii Sztuk Pięknych w Zagrzebiu, w 1951 r. otrzymał dyplom. Tam też założył własne studio i rozpoczął w nim pracę. Na początku lat pięćdziesiątych artysta przyłączył się do realizowania państwowego projektu, jakim było tworzenie pomników mających upamiętnić wydarzenia z Wojny o Wyzwolenie Narodowe. Džamonja zasłynął z małego pomnika – rzeźby, który stworzył w 1960 r. w miejscowości Dubrava (okolica Zagrzebia) w celu upamiętnienia szesnastu ofiar, antyfaszystowskich cywilów powieszonych 20 grudnia 1943 r. przez siły NDH – ustaszy. Rzeźba ta jest uważana za jedną z pierwszych w Jugosławii, która w postmodernistycznej szacie opisuje i odwołuje się do wydarzeń z II wojny światowej. W związku z tym Dušan Džamonja jest często uważany za ojca tego wyjątkowego jugosłowiańskiego memorialnego ruchu rzeźbiarskiego.

Oprócz projektowania pomników tworzył też mniejsze projekty, a jego styl i pierwsze drewniane rzeźby – początkowo figuratywne, antropomorfizujące, stopniowo skłaniały się ku uproszczeniu, zredukowaniu i zdynamizowaniu formy. Ten rozwój był częściowo spowodowany wpływem prac Henry’ego Moore’a²⁷. W monumentalnych pomnikach Džamonja zaczął stosować symbolikę życia, śmierci, ofiary i zwycięstwa. Od 1959 r. artysta używa kamieni, srebra, poliestru, metalu i wykonuje rzeźby z gwoździ wbitych w glinę, które następnie wypala własną technologią. Technika lutowania gwoździ i przemysłana obróbka drobno granulowanej powierzchni to najważniejsze wynalazki technologiczne artysty²⁸. Od połowy lat sześćdziesiątych tworzy coraz więcej rzeźb, których podstawowym kształtem jest kula. Dušan Džamonja spawa, roztopia, łączy i wydobywa wewnętrzną strukturę na zewnątrz – opisuje w ten sposób relację między wnętrzem a zewnątrz, rdzeniem a płaszczem. W tym okresie zaczął produkcję serii gobelinów z wykorzystaniem łańcuchów i drutu metalowego – powstały wówczas tzw. żelazne gobeliny. Jeden z nich można podziwiać na północnej ścianie patio przy wejściu do muzeum w miejscowości Jasenovac. Wykonany ze spawanych łańcuchów, na których zawieszono są cztery drewniane kłody, ma reprezentować kurtynę, płaszcz lub ciało, natomiast poziomo zawieszono bele – ludzkie kości, sporadycznie oplecione łańcuchami – skórą.

²⁶ *Dušan Džamonja – Душан Дžамонja*, TV Novi Sad, 1977, https://www.youtube.com/watch?v=IWgKvB-NqhE&ab_channel=YUARTDOCUMENTA [dostęp: 15.03.2023].

²⁷ Dušan Džamonja, <https://www.guggenheim-venice.it/en/art/artists/dusan-dzamonja/> [dostęp: 15.03.2023].

²⁸ B. Gagro, *Kipar Dušan Džamonja*, „Život umjetnosti: časopis za pitanja likovne culture” 1968, no. 6, s. 90.

Prace Dušana Džamonji nie ograniczały się tylko do formy rzeźbiarskiej, której źródłem początkowo był człowiek. Późniejsze prace miały dodane elementy architektoniczne, dążące do zmiany wyglądu całego dzieła, wykorzystujące do tego krajobraz. Monumenty starają się zachować autonomię, a jednak współtworzą z otoczeniem pewną całość – abstrakcyjna forma wpisana w otoczenie obezwładnia je i podporządkowuje monumentowi. Jugosłowiański rzeźbiarz był pod wpływem architektury brutalistycznej, dlatego w swoich pracach używał głównie surowego betonu, z widocznymi śladami po drewnianych szalunkach, konstrukcji stalowych, nieopracowanych elementów metalowych, części drewnianych czy szkła. Uzyskana chropowatość betonu wzmacnia postrzeganie wielkości i wpływu prac rzeźbiarskich na otoczenie, które z nimi kontrastuje, a ich biało-szary kolor wyłania się z zieleni, górując nad pobliskimi pagórkami i opanowując przestrzeń wokół.

Dušan Džamonja jest znany z realizacji dwóch słynnych pomników, szereg jego projektów zostało też zgłoszonych do konkursów na miejsca pamięci, ale nigdy nie doczekały się realizacji, jak np. pomnik w Auschwitz (1958), pomnik Rewolucyjnego Zwycięstwa Ludu Sławonii w miejscowości Kamenska (1962) – w konkursach tych rywalizował z takimi artystami, jak Vojin Bakić, Vojin Stojić, Miodrag Živković czy Bogdan Bogdanović. Projektanci, tacy jak Džamonja czy Bogdanović, tworzyli pomniki mniej utopijne, a bardziej ponure, mające na celu wywołanie psychosomatycznego efektu. Dwa najbardziej znane *spomeniki*, jakie stworzył Džamonja, były dziełami utrzymanymi w tym samym stylu: w miejscowości Podgarić (1965–1967) i Kozara (Spomenik Revoluciji, 1971–1972). Oba obiekty są cenotafami i stanowiły wyzwanie dla rzeźbiarza, ponieważ były pierwszymi w jego karierze pomnikami dla uczczenia zwycięstwa i rewolucji, a nie tak jak wcześniej dla upamiętnienia ofiar i poległych żołnierzy.

Od 1951 r. Dušan Džamonja brał udział w licznych wystawach zbiorowych w kraju i za granicą, otrzymał wiele nagród (m.in. Nagrodę Miasta Zagrzeb w 1960 r.), a jego prace znajdują się w galeriach na całym świecie, m.in. w The Museum of Modern Art w Nowym Jorku czy Tate Gallery w Londynie, oraz kolekcjach prywatnych. Džamonja i jego eksperymentalna pod względem materiałów i awangardowa pod kątem formy rzeźba zajmuje ważne miejsce w chorwackiej sztuce współczesnej. Artysta zmarł w Zagrzebiu 14 stycznia 2009 r.

Podsumowanie

Sztuka w Jugosławii otworzyła się na wpływy modernistyczne już w końcu lat czterdziestych XX w., po konflikcie Josipa Broza-Tito z Józefem Stalinem, chętnie wykorzystując nurty abstrakcyjne i nieprzedstawiające. Opisany proces poszukiwania własnego stylu, czyli skłonienia się ku modernizmowi i brutalizmowi wraz z poszanowaniem indywidualnego stylu artystów, stworzył „trzecią drogę” pomiędzy panującymi na świecie nurtami „zachodnim” i „wschodnim”. Dzięki temu powstał wyjątkowy styl jugosłowiańskiej pamięci.

To wyjaśnia kierunek podążania i promowania Jugosławii – nowego państwa, które modernizmem zasygnalizowało odejście od Związku Radzieckiego i zmiernia ku

niektórym zachodnim ideałom. Ścieżka ta została wytyczona przez Josipa Broza-Tito, który decydując o rozpisaniu konkursów na obiekty memorialne, nie ingerował zbyt w koncepcje twórców wybranych do zaprojektowania danego pomnika. W niektórych konkursach mogli wziąć udział tylko nieliczni artyści, co można rozumieć w ten sposób, że Tito miał swoich ulubionych rzeźbiarzy, którym ufał, i to właśnie im zlecano projekty.

Pomnik w miejscowości Podgarić jest z jednej strony symbolem dążeń Jugosławii do nowoczesności, z drugiej strony dziś postrzegana się go jako „destrukt” wyznawanych wówczas idei. *Spomeniki* są pewnego rodzaju wizualnym fenomenem i należałoby je uwzględnić w ogólnym kontekście kultury wizualnej oraz zmianach w postrzeganiu sztuki przez dzisiejszą publiczność – temat ten zasługuje jednak na osobny artykuł.

Summary

The “Third Way” of Yugoslavia in Striving to Modernity on the Example of *Spomenik* in Podgarić

The main purpose of this article was to present the process of Yugoslavia's striving for modernity after World War II. The presentation of the broader cultural context and situation in the country made it possible to look at various ways of modernizing a country composed of many nationalities and cultural identities. One of them was creating war memorials of unusual forms and artistic expression. In the article the author try to answer the questions in which direction Yugoslavia was heading in order to become modern and manifest its identity and sovereignty? What was the aesthetics after World War II in the Balkans? What is the meaning of *spomeniks*? What does the Monument to the Revolution of the People of Moslavina represent and symbolize? Were the abstract form, appearance and used materials unique at the time? What influence did artists have on modernizing the country? The author focused her attention on one of the most representative examples of Yugoslav monuments – Monument to the Revolution of the People of Moslavina in Podgarić in Croatia. The author presented the history of its creation, described the form, materials and technique used, referred to the designer Dušan Džamonja, presenting the artist's profile and characterizing his work. The monumental Yugoslav monument, or *spomenik*, is a subject worth of interest to a wider audience, not only for the Balkan citizens. *Spomeniks* are a kind of phenomenon, *signum temporis* of Yugoslavia. Only there, on such a scale and with great creative freedom, such monuments were designed.

Keywords: monument, *spomenik*, Yugoslavia, post-war art, modernism, monumentalism, brutalism, reception, sculpture

Słowa kluczowe: pomnik, *spomenik*, Jugosławia, sztuka powojenna, modernizm, monumentalizm, brutalizm, recepcja, rzeźba

Agata Jakóbowska
Uniwersytet Gdański

Chrystus Ukrzyżowany – estetyzacja ciała cierpiącego i fizjonomia doskonała u schyłku średniowiecza

Choć czasy średniowiecza kojarzone są silnie z pogardą dla cielesności, fizyczne piękno i pełna godności wizja ciała, a zwłaszcza ciała Chrystusa, stanowiły wówczas niezwykle atrakcyjny model wizualny dla wiernych. W pewnym stopniu było to związane z dominującą w tym okresie pobożnością indywidualną, prostą i opartą na poszukiwaniu kontaktu z sacrum i doświadczaniu bliskości postaci Zbawiciela¹. Tworzone wówczas dzieła sztuk plastycznych były nastawione na wzbudzanie emocjonalnej reakcji ze strony wiernych oraz na oferowanie możliwości „realnego” kontaktu z tak pożądanym Ciałem². Nie tylko pełne szczegółów sceny cierpienia mogły wzbudzać silną empatię. Cenione były przedstawienia, w których podkreślano wdzięk i fizyczną doskonałość, pozwalające na kontemplacje idealnego, dziewiczego i czystego ciała stanowiącego gwarancję zbawienia³.

Poza dostarczaniem emocjonalnego wzruszenia i poczucia obecności piękne ciało Chrystusa wskazywało na jego doskonałość duchową. Idea związku duszy i ciała była popularna zwłaszcza w myśli scholastycznej, w ramach której rozważano relacje pomiędzy dwoma zjawiskami, wiążąc fizyczną kondycję człowieka z jego psychicznymi właściwościami⁴. Wyrazicielem idei, że delikatność stanowiła oznakę doskonałości, był m.in. związany z Przemysławem raciborskim dominikanin Peregryn z Opoła (ok. 1260–ok. 1333), mający znaczny wpływ na literaturę pasyjną⁵. W kazaniu na Wielki Piątek, powtarzając idee głoszone przez autorytety teologiczne swoich czasów, twierdził on, że cierpienia Chrystusa były większe niż cierpienia męczenników, „a to z powodu Jego delikatnego cia-

¹ M. Kaleciński, *Zamieszkać z Chrystusem i Marią. Malarstwo dewocji osobistej w Niderlandach wobec devotio moderna* [w:] *Zamieszkać z Chrystusem i Marią. Sztuka dewocji osobistej w Niderlandach w latach 1450–1530. Wystawa ze zbiorów polskich* [katalog dzieł], red. *idem*, Gdańsk 2017, s. 13–18; A. Ziemia, *Sztuka Burgundii i Niderlandów 1380–1500*, t. 2: *Niderlandzkie malarstwo tablicowe 1430–1500*, Warszawa 2017, s. 57.

² J.H. Marrow, *Symbol and Meaning in Northern European Art. of the Late Middle Ages and the Early Renaissance*, „Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art” 1986, vol. 16, no. 2/3, s. 156.

³ J. Le Goff, *Długie średniowiecze*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 2007, s. 95–97; A. Boureau, B. Semples, *Sacrality of One's Own Body in the Middle Ages*, „Yale French Studies” 1994, no. 86, s. 5–17.

⁴ C.H. Parker, *Diseased Bodies, Defiled Souls: Corporality and Religious Difference in the Reformation*, „Renaissance Quarterly” 2013, vol. 67, no. 4, s. 1269.

⁵ G. Trościński, *Pieśń o Krzyżu i jej nieznaną późnośredniowieczny przekaz: z zagadnień polskojęzycznego zasobu pozdrowień Krzyża*, „Pamiętnik Literacki” 2015, t. 106, nr 1, s. 25.

ła. Albowiem im ktoś jest delikatniejszy, tym dotkliwiej cierpi”⁶. Kruchosc i subtelność jawiła mu się również jako cecha właściwa dla króla i księcia. Chłop był oceniany zaś jako człowiek odczuwający mniejszy ból w związku z ciężką pracą, która go hartowała fizycznie i czyniła niewrażliwym. Również św. Brygida (1303–1373) pisała o ciele Chrystusa jako „najczystszy i najforemniejszy, a skóra jego miała być tak subtelna i miękka, że za małym i lekkim uderzeniem zaraz Krew wytrysnęła”⁷.

Rozmyślenia o kondycji ciała wydają się stanowić jeden z najważniejszych tematów, które podejmowano w czasach średniowiecza. Widoczne jest to w teologii i praktykach społecznych, ale także w sztukach wizualnych. Choć początkowo odżegnywano się od tworzenia przedstawień Chrystusa, obawy związane z bałwochwalstwem zostały przewyciężone. Po pojawieniu się możliwości ukazania ludzkiego ciała Boga powstała także konieczność przedstawienia go w sposób godny i doskonały, tak, jak czynili to w tekstach wcześniejsi teologowie.

Rozważania nad obrazowaniem cielesności w wiekach średnich dość długo pozostawały na marginesie historii sztuki. Ważnym punktem w rozwoju zainteresowania ciałem Chrystusa było przytoczenie postaci Ukrzyżowanego jako przykładu pięknego aktu w słynnym studium Kennetha Clarka opublikowanym w 1956 r.⁸ Szerszą dyskusję na temat obnażonego ciała sprowokowały jednak dopiero śmiałe tezy Leo Steinberga, który przytaczając liczne przykłady dzieł, zwrócił uwagę na fakt, że temat ten jest pomijany⁹. Badania nad ciałem w kulturze średniowiecznej prowadzone są obecnie z perspektyw różnych dyscyplin. Wydaje się jednak, że problem postrzegania ciała Chrystusa jako pięknego ciała ludzkiego wciąż nie doczekał się spójnego i obszernego opracowania.

W niniejszym artykule zaprezentuję zarys dyskursu poświęconego ciału Chrystusa oraz metody stosowane przez artystów w celu unaocznienia boskiej doskonałości poprzez estetyzację anatomii. Wykształconej w czasach sztuki gotyckiej estetyce ciała delikatnego i pełnego subtelnego wdzięku przeciwstawione zostanie późnośredniowieczne wyobrażenie ciała muskularnego i heroicznego. Omawiane formuły wizualne ze względu na swój szeroki zasięg stanowiły charakterystyczny rys dla sztuki średniowiecznej, a więc swoje odbicie znalazły częściowo także w dziełach powstających na terenie dawnego państwa zakonu krzyżackiego.

⁶ Peregryn z Opolą, *Kazania „de tempore” i „de sanctis”*, red. J. Wolny, przeł. z jęz. łac. J. Mrukówna, Opole 2001, s. 142.

⁷ Św. Brygida, *Objawienia. Księga pierwsza*, rozdz. 10, <http://www.objawienia.com/swieci/sw-brygida/sw-brygida.php> [dostęp: 5.11.2020].

⁸ K. Clark, *Akt. Studium idealnej formy*, przeł. J. Bomba, Warszawa 1998.

⁹ L. Steinberg, *Seksualność Chrystusa. Zapomniany temat sztuki renesansowej*, przeł. M. Salwa, oprac. M. Walczak, Kraków 2013. W odpowiedzi na publikację powstało wiele tekstów polemicznych, spośród których na szczególną uwagę zasługuje: C.W. Bynum, *The Body of Christ in the Later Middle Ages: A Reply to Leo Steinberg*, „Renaissance Quarterly” 1986, vol. 39, no. 3, s. 339–439.

Ciało wężle i delikatne

W przypadku ikonografii Chrystusa Ukrzyżowanego myślenie o delikatności i wdzięku było głęboko zakorzenione w teologii, w której cierpienie przeplatało się z pięknem, a ciało opisywane było językiem metaforycznym. Jednymi z najistotniejszych źródeł, na których podstawie tworzono nacechowane dużym ładunkiem symbolicznym dzieła, były psalmy króla Dawida. Dla teologów było oczywiste, że słowa o najpiękniejszym spośród synów ludzkich (45,3)¹⁰ odnoszą się do Chrystusa¹¹. Duże oddziaływanie na wyobrażenie i ikonografię miał Psalm 22, w którym kolejni teologowie dopatrywali się zapowiedzi ukrzyżowania: „przebodli ręce moje i nogi, policzyli wszystkie kości moje, a oni się wpatrują, sycą mym widokiem” (22,18). W późniejszym okresie wątki odnoszące się do ukrzyżowania, które obecne były w Psalmie 22, łączono z treścią Psalmu 56, w którym odnajdujemy następujący werset: „zbudź się, duszo moja, zbudź, harfo i cytro” (56,9). Idea harfy jako metafory ciała złączona została ze słowami o liczeniu kości, które mogły być widoczne z powodu obnażenia lub szerokiego rozpostarcia kończyn naciągniętych na podobieństwo strun¹². Motyw harfy występuje też w innych księgach Starego Testamentu. W Księdze Izajasza (16,11) znajdują się słowa wypowiedziane przez człowieka cierpiącego – „wnętrznosci me jęczą, jak cytra” (56,9), a w Księdze Machabejskiej mowa jest o tym, że grą na cytrach i harfach oczyszczono zbezczeszczonego ołtarz (4,54). Z Księgi Nehemiasza można się dowiedzieć, że instrumenty te były używane w trakcie święcenia murów miasta (12,27).

Związane z interpretacją psalmów i Ksiąg wyobrażenie rozciągniętego niczym struny instrumentu ciała Chrystusa pojawiało się we wczesnych tekstach spisanych przez chrześcijan. Jako przykład można przywołać słowa biskupa i poety Paulina z Noli (ok. 353–431), który pisząc o ukrzyżowaniu, porównał postać Chrystusa do strun zepsutej cytry, które zostały ponownie naciągnięte przez Boga¹³. Temat napięcia mięśni i ściągania się jednym z kluczowych motywów w późniejszych czasach, gdy porównanie strun instrumentów oraz cięciwy łuku do ciała Chrystusa będzie stanowiło ważny wątek egzegezy¹⁴.

Pomimo istnienia długiej tradycji interpretacyjnej motyw ciała-harfy w odniesieniu do ciała Ukrzyżowanego swoje pełne rozwinięcie znajdzie w XIII w. Św. Bonawentura (1217–1273) w *Lignum vitale* pisał, że Chrystus na krzyżu był „rozciągnięty, rozłożony i napięty jak skóra”¹⁵. Także Jan de Caulibus wiele uwagi poświęcił przybiciu Zbawiciela do krzyża, opisując szczegółowo dwie możliwe wersje całego procesu, który „odgrywany” miał być w umysłach wiernych w trakcie pobożnych medytacji. W pierwszej z wersji

¹⁰ Wszelkie cytaty biblijne podano za: *Biblia*, Warszawa 1976.

¹¹ M. Dzon, *The Quest for the Christ Child in the Later Middle Ages*, Philadelphia 2017, s. 56–57, 61–62.

¹² S. Geppert, *Die Harfe am Kreuz. Ein Aspekt der Christusbildung um 1500*, „Ročenka Slovenskej národnej galérie v Bratislave: Galéria 2004–2005”, Bratislava 2006, s. 303.

¹³ S. Kobielski, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Tyniec 2010, s. 240.

¹⁴ S. Geppert, *Die Harfe am Kreuz...*, s. 304.

¹⁵ Św. Bonawentura, *Drzewo życia*, przeł. K. Żuchowski [w:] *idem, Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984, s. 273–274.

Chrystus wspinał się na przystawioną do krzyża drabinę, by oprzeć się plecami i wyciągnąć ramiona na boki tak, aby jego dłonie mogły zostać przybite do belki poziomej. Po przybiciu dłoni drabina miała zostać usunięta, a cały ciężar ciała zawisł gwałtownie na przybitych dłoniach. Na samym końcu przybijano stopy¹⁶. W drugiej zaproponowanej przez Jana wizji Chrystus został brutalnie rozciągnięty na krzyżu leżącym na ziemi. Po przytwierdzeniu wszystkich kończyn do drewna miało nastąpić podniesienie krzyża do pozycji pionowej¹⁷. W obydwu przypadkach zaakcentowana została konieczność dokładnego wyobrażenia sobie procesu napinania ciała tak, by zgodnie ze słowami psalmu można było dostrzec i policzyć wszystkie kości¹⁸.

Temat naciągania i napinania ceniony w trzynastowiecznej literaturze zyskał swój wizualny odpowiednik dopiero w kolejnym stuleciu. Pierwsza plastyczna reprezentacja motywu harfy pojawiła się dopiero ok. 1330 r. w rękopisie *Speculum humanae salvationis*¹⁹. Na jednej z niewielkich iluminacji zdobiących rękopis przedstawiono typologiczną scenę rozciągania na krzyżu. Ramię oraz stopy Chrystusa napinane są przez oprawców przy pomocy grubych lin w taki sposób, że ciało ściśle zrównuje się z belkami krzyża.

Warto odnotować, że w tym samym okresie w dziełach teologicznych zaczęto eksponować odmienny motyw, oparty na problemie ciężkości fizycznego ciała. Za wizją ciała Chrystusa bezwładnie opadającego na krzyżu opowiedział się m.in. Tomasz z Akwinu (1224/5–1274), według którego stan ten był stosowniejszy dla skazanych ze względu na to, że ciężenie ciała miało sprawiać dodatkowy, okrutny ból²⁰. Opisom ciała ciężkiego odpowiadał popularny w XIV w. typ *crucifixus dolorosus*²¹, w ramach którego akcentowano bezwład poranionego Chrystusa. Estetyka oparta na ciężkości i bólu dość szybko została jednak zarzucona.

W literaturze pasyjnej treści związane z naciąganiem mięśni były często poruszonym wątkiem. Wśród wpływowych osób podejmujących temat napięcia ciała w XIV w. można wymienić Henryka Suzo (1295–1366)²² oraz Jana Taulera (1301–1361)²³. Motyw ten podjęła także św. Brygida, która opisywała ciało Zbawiciela jako szeroko rozpięte na krzyżu i przyciągnięte do drewna tak mocno, że zrównało się z belkami, w efekcie czego brzuch zapadł się, a klatka piersiowa wzdęła²⁴. Opisując ukrzyżowanie, święta relacjonowała, że „prawą nogę, a na niej lewą dwoma gwoździami przybili tak daleko, że się wszyst-

¹⁶ Jan de Caulibus, *Rozmyślenia o życiu Jezusa Chrystusa*, przeł. A. Lubik, Katowice 1932, s. 239–240.

¹⁷ *Ibidem*, s. 240.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ S. Geppert, *Die Harfe am Kreuz...*, s. 305.

²⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, q. 76, a. 8, http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm [dostęp: 20.10.2020].

²¹ G. Hoffmann, *Das Gabelkreuz in St. Maria im Kapitol zu Köln und das Phänomen der Crucifixi dolorosi in Europa*, Worms 2006; F. Mühlberg, *Crucifixus Dolorosus, Über Bedeutung und Herkunft des gotischen Gabelkreuzifixes*, „Wallraf-Richartz-Jahrbuch” 1960, Bd. 22, s. 69–86; P. Łobodzińska, *Crucifixus dolorosus z kościoła Bożego Ciała we Wrocławiu*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2017, vol. 15, no. 1, s. 10.

²² H. Suzo, *Księga Mądrości Przedwiecznej*, przeł. W. Szymona, Poznań 1983, s. 177–179.

²³ Jan de Caulibus, *Rozmyślenia o życiu Jezusa Chrystusa...*, s. 240.

²⁴ Św. Brygida, *Objawienia...*

kie żyły wyciągnęły i rwały, a łono skurczone jakby nie było wnętrzości”²⁵. Niemal wiek później wątek naciągania i napinania pojawił się także w wyobraźni angielskiej mistyczki Margery Kempe (ok. 1373–po 1438). W opisie wizji ukrzyżowania Chrystusa twierdziła ona, że wszystkie jego ścięgna skurczyły się gwałtownie wskutek cierpienia. Podkurczone kończyny nie sięgały do wyrobionych w drewnie dziur na gwoździe. By przybić dłonie i stopy do drewna we właściwych miejscach, oprawcy postanowili przyciągnąć kończyny za pomocą lin, napinając ciało do granic wytrzymałości²⁶.

Choć, jak wspomniano, pierwsze bezpośrednie odwołanie do znanego z pism tematu rozciągania ciała pojawiło się ok. 1330 r. na karcie iluminowanego manuskryptu, w sztukach plastycznych motyw ten rozpowszechnił się na szeroką skalę w XV w. W okresie tym wyszukane treści teologiczne spłoty się z preferencjami estetycznymi. W stylu pięknym, zwanym też niekiedy międzynarodowym, posługiwano się płynnymi i harmonijnymi formami, unikając wizji drastycznie wyniszczonego ciała. Cenione treści egzegetyczne odpowiadały tendencjom artystycznym, a ukazywane w dziełach subtelne cierpienie Chrystusa wymagało do opisu języka pełnego metafory, co przełożyło się na ożywiony rozwój motywu. Interesującym przedstawieniem jest wykonany ok. 1415 r. obraz przypisywany tzw. Mistrzowi (najprawdopodobniej chodzi o Hermanna Schadeberga czynnego w latach ok. 1340–1449) – *Ukrzyżowanie z dominikaninem*, który przechowywany jest w Museum Unterlinden w Kolmarze²⁷. Na dziele tym, które miało prawdopodobnie funkcję epitafijną, można odnaleźć przedstawienie Chrystusa konającego, którego niewielka dusza wznosi się z ciała ku Bogu Ojcu. Niezwykle wątłe i smukłe ciało Ukrzyżowanego jest mocno rozciągnięte i wyraźnie napięte. Linie wyznaczające ścięgna i kruche kości, wraz ze specyficznym sposobem rozłożenia cieni i wydłużonymi proporcjami, podkreślają niezwykłą smukłość sylwetki. Rozpostarty na krzyżu Chrystus wygląda godniej niż Dykma i Gestas, których ciała są poskręcane – ich ręce zostały przerzucone przez belkę krzyża, a nogi spazmatycznie zginają się i prostują.

Ciało delikatne a ciało prawdziwe

Nacisk na wyrażenie boskości ludzkiego ciała Chrystusa poprzez takie cechy, jak smukłość, delikatność, a także na wyszukaną pozycję i wyraziste, choć powściągliwe gesty, był silnie obecny w sztuce późnego średniowiecza. Zarówno w twórczości artystów wywodzących się z krajów położonych na północy Europy, jak i na terenie Półwyspu Apenińskiego doszło w pewnym momencie do potraktowania ciała Chrystusa w sposób bardziej realistyczny. Kontrastowało to z tradycją przedstawieniową, w której anatomiczna wierność była traktowana nieco schematycznie i podrzędnie w stosunku do konieczności wyrażenia treści symbolicznych. Formuła oparta na dość sumarycznym ujęciu ciała została

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ M. Kempe, *The Book of Margery Kempe*, trans. B.A. Windeatt, Cambridge 2019, s. 194.

²⁷ Musée d'Unterlinden, *Crucifixion au dominicain*, <https://webmuseo.com/ws/musee-unterlinden/app/collection/record/81?lang=fr> [dostęp: 22.11.2020]; P. Lorentz, *Histoire de l'art du Moyen Âge occidental. L'art autour de 1400 dans le Rhin supérieur*, „Annuaire de l'École pratique des hautes études” 2008, vol. 139, s. 212–215.

rozwinęta przez kolejne pokolenie twórców. W efekcie tego procesu zaczęły powstawać przedstawienia Ukrzyżowanego łączące w sobie biegłość artystów, którzy budowali złudzenie namacalności Chrystusa poprzez realizm przedstawienia, z treściami teologicznymi. Proces ten można zaobserwować w twórczości artystów niderlandzkich, takich jak Robert Campin (ok. 1380–1444), Jan van Eyck (ok. 1390–1441), Rogier van der Weyden (1399/1400–1464) czy Hans Memling (między 1433 a 1440–1494). W pracach tych artystów, na płaszczyźnie realizacji dzieła, główną rolę odgrywała iluzoryczna przestrzeń wewnątrzobrazowa, która miała budować wrażenie istnienia przedmiotu przedstawianego. W warstwie znaczeniowej liczyło się zaś piękno ukazywanej postaci. To fizyczna doskonałość była nośnikiem informacji o boskości, teologii wcielenia i wyjątkowości Chrystusa²⁸.

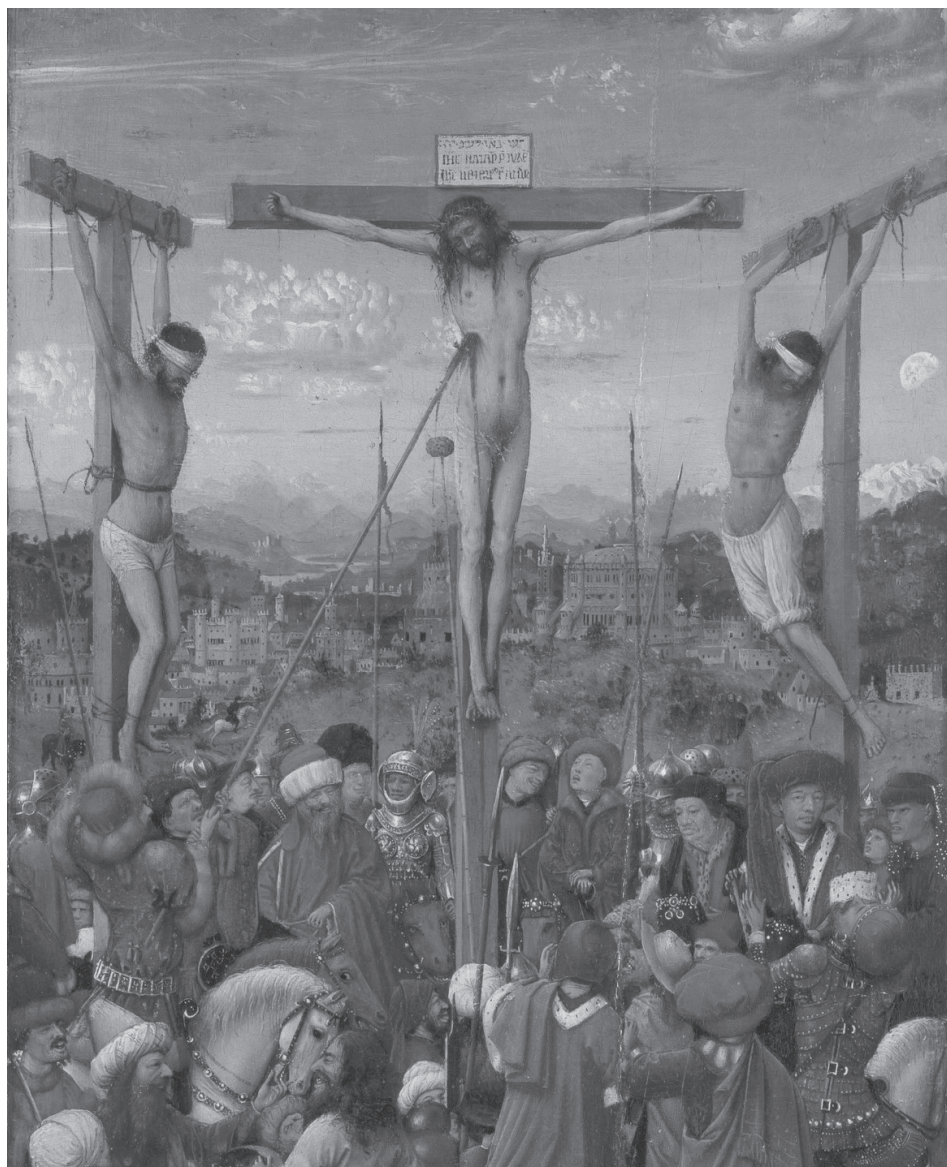
Dzieła, w których ciało Chrystusa pełne było delikatności, w pewnym stopniu korespondowały z wizjami teologów, mistyków i mistyczek, którzy cechy te wskazywali jako dowód na niezwykłość Zbawiciela. Nie we wszystkich przedstawieniach Ukrzyżowanego kładziono nacisk na ekspresję wątpliwości. Na szczególną uwagę zasługują jednak dzieła sztuk plastycznych, w których powściągliwa estetyka cierpienia łączyła się w wyważony sposób z próbami uchwycenia doskonałości ciała. W tym kontekście należy wymienić wykonany ok. 1440–1441 r. dyptyk z ukrzyżowaniem i sądem ostatecznym Jana van Eycka (il. 1) z Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku²⁹. Smukłe ciało Chrystusa jest tu rozciągnięte na krzyżu i wyeksponowane na tle jasnego nieba. Postać Ukrzyżowanego jest niemal zupełnie naga, wąskie biodra zostały osłonięte jedynie przezroczystym perizonium. Pomimo wyraźnego dążenia do jak najpełniejszego ukazania zawieszono na krzyżu ciała ujęcie detali fizjonomicznych jest w znacznym stopniu uogólnione i zredukowane. Ze smukłą i naprężoną sylwetką Chrystusa kontrastują ciężko zwisające ciała łotrów, które zostały przymocowane do krzyży linami. W dziełach wykonywanych przez kolejnych artystów zainteresowanie rozpiętą na krzyżu postacią będzie pogłębione o uwzględnienie szczegółów anatomicznych. Niezwykły wymiar ciała Ukrzyżowanego przedstawił Rogier van der Weyden na ołtarzu Siedmiu Sakramentów, który został wykonany ok. 1445 r. dla biskupa Jeana Chevrot (ok. 1395–1460)³⁰. Na środkowym panelu zostało ukazane niezwykle smukłe, rozpięte na wysokim krzyżu, ciało Chrystusa. Ramiona Ukrzyżowanego są rozciągnięte do tego stopnia, że niemal powtarzają poziomą linię wyznaczoną przez belkę krzyża. Pod gładką skórą wyraźnie widać lekko zaznaczone żebra, delikatne mięśnie oraz ścięgna, biodra ukryte są pod wąskim pasem perizonium.

²⁸ J. Chapuis, *Early Netherlandish Painting: Shifting Perspectives* [w:] *From Van Eyck to Bruegel. Early Netherlandish Painting in The Metropolitan Museum of Art* [katalog dzieł], eds. M.W. Ainsworth, K. Christiansen, New York 1998, s. 15–20.

²⁹ A.S. Labuda, *Jan van Eyck realista i narrator: wokół struktury i źródeł artystycznych Ukrzyżowania nowojorskiego*, „Artium Quaestiones” 1991, no. 5, s. 5–28; M.W. Ainsworth, *Jan van Eyck, 1. The Crucifixion; The Last Judgement, about 1430* (nota katalogowa) [w:] *From Van Eyck...*, s. 86–89, nr kat. I.

³⁰ J.R. Hammerschmidt, *Rogier van der Weyden's Seven Sacraments Altarpiece. The Intertwining of Liturgical and Devotional Practice*, Santa Barbara 2005; A. Ziemia, *Sztuka Burgundii i Niderlandów...*, s. 283–286; J.E. Jung, *Beyond the Barrier: The Unifying Role of the Choir Screen in Gothic Churches*, „Art Bulletin” 2000, vol. 82, no. 4, s. 630.

Obecność detali anatomicznych nie zaburza spokoju i harmonii całego ciała, a nawet podkreśla bezruch i napięcie. Dzieło to jest o tyle szczególne, że ciało Chrystusa zostało symbolicznie zduplikowane: za zawieszoną na krzyżu wątłą sylwetką można dostrzec duchownego zastygłego w trakcie ceremonii podniesienia hostii. Stworzenie silnego wizualnego związku pomiędzy ofiarą i jej odtworzeniem w ramach liturgii sprawia, że przy



Il. 1. Jan van Eyck, *Ukrzyżowanie i Sąd Ostateczny* (fragm. dyptyku), ok. 1440–1441

Źródło: zbiory Metropolitan Museum of Art, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/436282> [dostęp: 5.11.2022].

ogładzie ukrzyżowanego ciała na pierwszy plan wysuwa się jego eucharystyczny i mistyczny sens.

Wśród prac rzeźbiarskich należy wspomnieć datowany na 1467 r. krucyfiks Nikolausa Gerhaerta z Lejdy (ok. 1430–1473) znajdujący się na cmentarzu w Baden-Baden, który swoją formą zainicjował powstanie licznej grupy naśladowujących go dzieł³¹. Rzeźba z Baden-Baden poza charakterystycznym rozciągnięciem kończyn i podkreśleniem anatomicznej wątlności ciała cechuje się harmonią i symetrią. Równowaga przełamana jest jedynie delikatnym pochyleniem głowy oraz rozwianym perizonium. Zaproponowany w krucyfiksie z Baden-Baden model estetyczny dotarł także do wielkich miast pozostających pod władzą zakonu krzyżackiego. W miastach, takich jak Gdańsk, Toruń i Elbląg, wpływy lejdejskiego artysty przemieszały się z innymi, napływającymi głównie z Czech i Niderlandów, sposobami wyobrażania ciała, co zaowocowało wieloma efektownymi realizacjami³². Spośród tutejszych dzieł warto wymienić krucyfiks z kościoła Mariackiego w Toruniu (il. 2) oraz grupę Ukrzyżowania z belki tęczowej kościoła Mariackiego w Gdańsku (il. 3).

Krucyfiks z franciszkańskiego kościoła pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Toruniu jest datowany na koniec XV w.³³ Trudno jest wskazać pierwotną funkcję dzieła, choć sugeruje się, że rzeźba ta mogła służyć jako krucyfiks tęczowy bądź lektoryjny³⁴. Obecnie figura Ukrzyżowanego jest wyeksponowana na północnej ścianie kościoła, gdzie została zawieszona na tle XV-wiecznej polichromii³⁵. Niemal dwuipółmetrowa rzeźba ukazuje Chrystusa jako młodego i delikatnego mężczyznę, którego ciało zostało silnie rozciągnięte pomiędzy trzema punktami przybicia. Twarz okolona ciemnymi włosami jest pociągła. Proporcje ciała są silnie wydłużone, przez co zyskuje ono niezwykle delikatny wyraz. Barki są drobne, kończyny wężłe z zaznaczoną siatką żył. Wąska klatka piersiowa jest poznaczona licznymi, cienkimi prążkami żeber. Rana boku stanowi wąskie i długie rozcięcie, z którego wypływają stróżki krwi sięgające podbrzusza i łona ukrytego

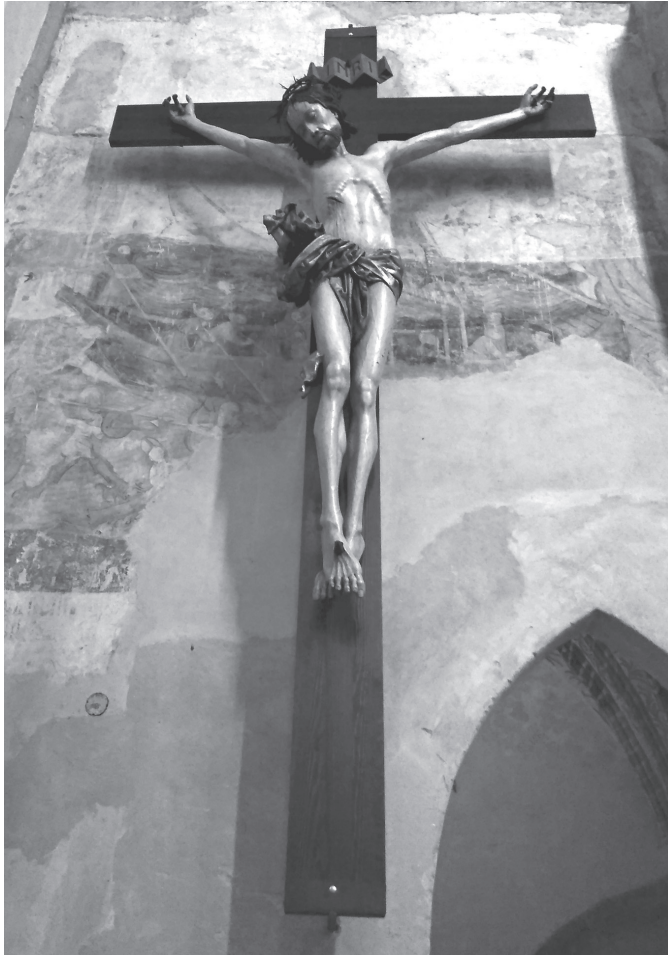
³¹ S. Geppert, *Die Harfe am Kreuz...*, s. 307.

³² M. Jakubek-Raczkowska, M. Czapska, *Bilde von Prage. Czeska rzeźba kamienna stylu pięknego około 1400 w państwie krzyżackim w Prusach* [katalog wystawy czasowej w Muzeum Zamkowym w Malborku, 17 października–3 stycznia 2021], Malbork 2020, s. 73–74.

³³ A. Woźniński, *Artystyczne i ideowe aspekty późnogotyckiego krucyfiks w pofranciszkańskim kościele Mariackim w Toruniu* [w:] *Dzieje i skarby kościoła Mariackiego w Toruniu. Materiały z konferencji przygotowanej przez Toruński Oddział Stowarzyszenia Historyków Sztuki przy współpracy Instytutu Zabytkoznawstwa i Konserwatorstwa Uniwersytetu Mikołaja Kopernika (Toruń, 14–16 kwietnia 2005)*, red. K. Kluczwajd, Toruń 2005, s. 203–221; M. Jakubek-Raczkowska, J. Raczkowski, *The organisation of liturgical space and its furnishing at the Franciscan Friars' in late Middle Ages illustrated by an example of the Blessed Virgin Mary's church in Toruń*, „Zabytkoznawstwo i Konserwatorstwo” 2017, t. 47, s. 117–118; J. Domasłowski, J. Jarzewicz, *Kościół Najświętszej Marii Panny w Toruniu*, Toruń 1998, s. 104–105; J. Raczkowski, *Losy średniowiecznego wyposażenia kościoła toruńskich franciszkanów w czasach Reformacji*, „RIHA Journal” 2019, no. 0232, <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/rihajournal/article/view/76308/70096> [dostęp: 5.11.2022]; A. Błażejewska, E. Pilecka, *Sztuka średniowieczna* [w:] *Dzieje sztuki Torunia*, red. A. Błażejewska, Toruń 2009, s. 181–184.

³⁴ A. Woźniński, *Artystyczne i ideowe aspekty...*, s. 203–204; J. Domasłowski, J. Jarzewicz, *Kościół Najświętszej Marii Panny...*, s. 104; J. Raczkowski, *Losy średniowiecznego wyposażenia...*, [21].

³⁵ A. Woźniński, *Artystyczne i ideowe aspekty...*, s. 203.



Il. 2. Krucyfiks z kościoła pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Toruniu, koniec XV w.
Źródło: fot. ze zbiorów autorki.

pod wąskim, fantazyjnie rozwianym perizonium. Chude nogi ułożone są blisko siebie, kolana i łydki dotykają się, choć gdzieś tam widoczna jest pusta przestrzeń, co uwydatnia ich wątłość.

Toruński krucyfiks swym układem stanowi nieco spotęgowane odbicie cech rzeźby z Baden-Baden. Wyraźnie pochylony korpus, asymetryczny układ ramion oraz lekko wzniesione prawe biodro i kolano sprawiają, że ciało wydaje się trwać w pełnym wdzięku, lekkim kontrapoście. Całą postać można ponadto wpisać w kwadrat i okrąg, którego śro-



Il. 3. Mistrz Paweł, krucyfiks tęczowy z belki kościoła Mariackiego w Gdańsku, 1517 r.

Źródło: Commons Wikimedia, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Grupa_ukrzy%C5%BCowania_na_belce_t%C4%99czowej.jpg [dostęp: 5.11.2020].

dek znajduje się dokładnie na poziomie łona Chrystusa, w miejscu, w którym krzyżują się pasma perizonium³⁶. Gra pomiędzy symetrią, liniami prostymi a delikatnym poruszeniem sprawia, że układ ciała jest niezwykle harmonijny. Niewątpliwie dzieło miało silny charakter perswazyjny. Widzowie byli angażowani emocjonalnie nie tylko ze względu na wyszukaną wizję ciała, ale także ze względu na niezwykle sugestywne, choć dość subtelne oznaki męki. Krew spływająca na ściągnięte brwi, oczy i nos stanowi rys dramatyczny i realistyczny, kontrastujący z pełnym wdziękiem nastrojem całości dzieła. Motyw krwi znaczącej twarz był popularny w literaturze pasyjnej³⁷, a dostrzeganie tak subtelnych oznak

³⁶ *Ibidem*, s. 217.

³⁷ Jako przykład przywołać można m.in. Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny, czyli traktat o Męce Pań-*

męki wiązało się ze szczegółowym i pełnym intymności kontemplowaniem ciała. Posoka spływająca po twarzy wraz z odniesieniem do metafory harfy sprawiają, że w dziele można dostrzec rodzaj teologicznego liryzmu.

Podobny charakter miał krucyfiks wchodzący w skład grupy Ukrzyżowania z belki tęczowej kościoła Mariackiego w Gdańsku wykonany przez Mistrza Pawła w 1517 r.³⁸ Ukazane tu ciało jest nieco masywniejsze niż w przypadku dzieła z Torunia, jednak wątrość i delikatność wciąż pozostają głównymi cechami charakteryzującymi sylwetkę Ukrzyżowanego. Kończyny mierzącej ponad cztery metry figury Chrystusa rozciągnięte są mocno, do tego stopnia, że ramiona wyznaczają niemal prostą linię, która jest przełamana łagodnym łukiem tworzonym przez lekki skłon głowy i torsu. Spoczywająca na włosach korona jest spleciona luźno z dwóch dość grubych gałązek. Cienkie łuki brwi łagodnie opadają ku prostemu i stosunkowo wydatnemu nosowi. Zarówno twarz, jak i włosy oraz zarost zostały potraktowane niezwykle szczegółowo. Wykręcone, wąskie barki, a także ramiona są poznaczone sinymi żyłami. Klatka piersiowa jest wzniesiona, podczas gdy brzuch się zapada. Na prawym boku, na krańcu żeber, znajduje się duża, rozwarta lekko pozioma rana, z której krew spływa szerokim strumieniem pod perizonium. Jeden z krańców złotego perizonium nienaturalnie unosi się ku górze, w efekcie czego dekoracyjnie układa się w kształt przypominający odwróconą literę S, przy czym brzeg rozwianej tkaniny wskazuje na ranę boku. Chude i delikatne łydki są rozłączone. Obydwe stopy zostały przybite za pomocą jednego, długiego gwoźdźca. Korpus Chrystusa odstaje od krzyża.

Dzieło Mistrza Pawła powstało w czasach, gdy zaczynał dominować bardziej muskularny, pełen heroizmu w znoszeniu cierpienia typ przedstawień Chrystusa. W gdańskim krucyfiksie twórca zdecydował się na ukazanie ciała smukłego i wiotkiego, przywodzącego na myśl malarstwo niderlandzkie. Choć sugeruje się pokrewieństwo gdańskiej rzeźby z krucyfiksem z Baden-Baden, poza silnym rozciągnięciem ramion i opracowaniem figury z dbałością o ażurowość przestrzenną trudno jest wskazać na związek obydwu dzieł³⁹. O wiele bliższy tego typu estetyce jest przypisywany Mistrzowi Pawłowi krucyfiks z Grój-

skiej, przeł. i oprac. S. Kafel [w:] *idem, Pisma teologiczno-ascetyczne*, Warszawa 1978, s. 163; H. Suzo, *Księga Mądrości Przedwiecznej...*, s. 177–197; *idem, Sto rozważań i modlitw o Męce Pańskiej*, <http://tau.broszkowscy.com/100.htm> [dostęp: 5.01.2022]; Św. Brygida, *Objawienia...*

³⁸ W. Drost, *Die Marienkirche in Danzig und ihre Kunstschatze*, Stuttgart 1963, s. 125; A. Wozniński, *Rzeźba XV–XVI wieku* [w:] *Aurea Porta Rzeczypospolitej. Sztuka Gdańska od połowy XV do końca XVII wieku* [katalog wystawy], t. 1, Muzeum Narodowe w Gdańsku, maj–sierpień 1997, s. 99; *idem, Michał z Augsburga, Mistrz Paweł i epilog gotyckiej rzeźby gdańskiej*, „Rocznik Historii Sztuki” 2002, t. 27, s. 43–49; M. Jakubek-Raczkowska, *Rzeźba gdańska przelomu XIV i XV wieku*, Warszawa 2006, s. 179–184; W. Kopczyński, *Mistrz Paweł – rzeźbiarz gdański I połowy XVI wieku*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1963, t. 25, nr 3, s. 244–245; L. Krzyżanowski, *Kościół par. pw. Wniebowzięcia N.P. Marii* [w:] *Miasto Gdańsk, cz. 1: Główne Miasto*, red. B. Roll, I. Strzelecka, seria: Katalog Zabytków Sztuki w Polsce, t. 8, cz. 1, Warszawa 2006, s. 104–105; E. Lisiak, *Dokumentacja prac konserwatorsko-restauratorskich rzeźby „Chrystus Ukrzyżowany” (ok. 1430) z Bazyliki Mariackiej w Gdańsku*, Gdańsk 2013 [msp].

³⁹ A. Wozniński, *Pruskie echa koncepcji artystycznych Mikołaja z Lejdy*, „Porta Aurea” 2019, nr 18, s. 30.

ca, który choć przywołuje model znany z krucyfiksu tęczowego kościoła Mariackiego w Gdańsku, charakteryzuje się nieobecnością w nim tężyzną fizyczną⁴⁰.

Krucyfiks heroiczny

Podczas gdy w sztuce gotyckiej dominowało wyobrażenie ciała Chrystusa jako wątłego i wychudzonego, lub w najlepszym wypadku „normalnego” pod względem postury człowieka, w połowie XV w. pojawiła się tendencja do przedstawiania ciała w sposób akcentujący muskularną budowę. Korzeni takiego sposobu ukazania ciała można się doszukiwać z jednej strony w tradycji apollińskiego wizerunku Chrystusa, a z drugiej w powszechnych na terenie Włoch wpływach sztuki bizantyjskiej. Obecny w Italii zwyczaj nieco dekoracyjnego wydzielenia poszczególnych partii ciała połączył się z bardziej realistycznym ujęciem znanym ze sztuki krajów leżących na północy. Złączenie się tych tendencji zaowocowało powstaniem nowej wizji ciała, w które miał się przyoblec Zbawiciel, jako niezwykle „zdrowego” i silnego, zachowującego swój wyjątkowy, nieskazitelny wygląd nawet w dramatycznej godzinie śmierci.

W sztuce antyku powszechne było doszukiwanie się boskości w doskonałości cielesnej rozumianej jako tężyzna fizyczna. W rzeźbie klasycznej i hellenistycznej idealne, zgodne z doskonałym kanonem wyobrażenie muskularnego ciała ludzkiego stało się głównym przymiotem bogów. Choć w sztuce chrześcijańskiej podważono wartość fascynacji ciałem, która została uznana za charakterystyczny rys kultury pogańskiej i bałwochwalstwa, myśl o związku doskonałości fizycznej i duchowej Chrystusa przetrwała. W dziełach tworzonych przez chrześcijan doszło do daleko idącego przewartościowania konwencji przedstawieniowych, w efekcie czego zarówno męka, jak i fizyczna doskonałość ciała zaczęły być wyrażane za pomocą innych formuł wizualnych. Niemniej z repertuaru sztuki antycznej wciąż korzystano z różnym natężeniem, zależnie od okresu i miejsca. Na obszarach związanych z dawnym Cesarstwem naturalnie łatwiej było zapożyczyć pewne rozwiązania natury formalnej i kompozycyjnej, choć formy te przenoszono także poprzez import dzieł i migrację artystów. Na terenie Italii w XIV w. dochodziło niekiedy do wykorzystywania rzymskich rzeźb, a już w XV w. powszechną praktyką było świadome sięganie po formy antyczne, dążąc do uchwycenia idealnego męskiego ciała, które stanowiło doskonały wyraz boskiego geniuszu w procesie stworzenia człowieka⁴¹. Chętnie sięgano również po motywy wywodzące się z czasów wczesnego chrześcijaństwa oraz po

⁴⁰ *Ibidem*, s. 30–32; *idem*, *Rzeźba XV–XVI wieku...*, s. 111; *idem*, *Michał z Augsburga...*, s. 50–51; T. Dobrzeńcki, *Ze studiów nad rzeźbą gotycką na Mazowszu*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 1964, t. 8, s. 67–75; *Sztuka warszawska od średniowiecza do połowy XX wieku* [katalog wystawy jubileuszowej zorganizowanej w stulecie powstania Muzeum Narodowego 1862–1962], red. S. Lorentz *et al.*, Warszawa 1962, s. XXIV i 20, nr kat. 18; Z. Krzymuska-Fafius, *Twórczość warsztatów rzeźbiarskich związanych ze Słupskiem w pierwszej ćwiertni XVI wieku. Uwagi na temat inspiracji i powiązań* [w:] *Wokół Wita Stwosza. Materiały z konferencji naukowej w Muzeum Narodowym w Krakowie, 19–22 maja 2005*, red. D. Horzela, A. Organisty, Kraków 2006, s. 252.

⁴¹ J. Burke, *The European Nude, 1400–1650* [w:] *Splendor, Myth and Vision. Nudes from the Prado*, eds. T.J. Loughman, K.M. Morris, L. Yeager-Crasselt, New Haven 2016, s. 17.

pisma ojców Kościoła, które wydawały się równie odległymi w czasie źródłami, co rzeźby pogańskie⁴².

Na obszarze Półwyspu Apenińskiego właściwym medium były malowane krucyfiksy, jednak nowe tendencje pojawiły się zwłaszcza w rzeźbach, w których możliwe było nadanie wizji ciała Ukrzyżowanego, szczególnie materialnego wymiaru. Rzeźbione w drewnie przedstawienia Chrystusa przybitego do krzyża pokrywano gipsem, w którym modelowano niezwykle sugestywne niuanse anatomiczne – ponadto rozmiarem dzieła te były zbliżone do rzeczywistych wymiarów człowieka, choć powiększono je niekiedy, biorąc pod uwagę dystans, który dzielił rzeźbę od widza⁴³. Twórcą, w którego dziełach badacze doszukują się punktu inicjującego powstanie grupy podobnych pod kątem formalnym krucyfiksów z charakterystyczną, rozbudowaną i nieco ornamentalnie potraktowaną muskulaturą, był Giunta Pisano (ok. 1200–1250). Choć jego najważniejsze dzieło, krucyfiks z ok. 1237 r. przeznaczony do bazyliki św. Franciszka w Asyżu nie zachował się, wciąż istnieje analogiczna rzeźba wykonana w podobnym okresie dla bazyliki Santa Maria degli Angeli w Rzymie⁴⁴. Jako przykład można przywołać również krucyfiks wykonany przez Filippo Brunelleschiego (1377–1446) dla florenckiego kościoła Santa Maria Novella w latach 1410–1415⁴⁵ oraz krucyfiks przypisywany Andrei del Verrocchio (1435–1488), który jest datowany na ok. 1475 r.⁴⁶ Ciało Chrystusa Ukrzyżowanego ukazane przez Verrocchia jest niezwykle pełne – kończyny wyglądają na lekko opuchnięte, a korpus stanowi pełnowymiarowe odzwierciedlenie sposobu, w jaki ukazywano ciało w tradycji nawiązującej do sztuki bizantyjskiej. Do grupy tej można zaliczyć też prace Donatella (ok. 1386–1466), takie jak krucyfiks z Santa Croce we Florencji i datowany na lata 1444–1447 złocony brązowy krucyfiks z Padwy⁴⁷. Nacisk został położony na wyraziste opracowanie klatki piersiowej oraz brzucha, a cała sylwetka Chrystusa wygina się w łagodnej, esowatej formie, powtarzającej układ znany z wcześniejszych dzieł.

Analogiczna do procesu zachodzącego na gruncie rzeźby próba urealnienia wcześniejszego sposobu przedstawień postaci Ukrzyżowanego w malarstwie jest widoczna na jednym z paneli przechowywanych w Galleria Nazionale delle Marche w Urbino. Dzieło to stanowiło część ołtarza wykonanego dla zakonu franciszkanów przez Fra Carnevale

⁴² R. Viladesau, *The Triumph of The Cross: The Passion of Christ in Theology and the Arts, from the Renaissance to the Counter-reformation*, Oxford 2008, s. 12–20.

⁴³ J.T. Paoletti, *Wooden Sculpture in Italy as Sacral Presence*, „Atribus et Historiae” 1992, vol. 13, no. 26, s. 86.

⁴⁴ R. Viladesau, *The Beauty of the Cross: The Passion of Christ in Theology and the Arts from the Catacombs to the Eve of the Renaissance*, New York 2006, s. 87–90.

⁴⁵ P. Stiberc, *Donatello, Brunelleschi, and the others. Construction techniques in early Renaissance wooden sculpture [w:] Polychrome sculpture: Tool marks, artistic tradition*, vol. 2, ed. K. Seymour, Glasgow 2012, s. 15–23.

⁴⁶ B. Paolozzi Strozzi, *An Unpublished Crucifix by Andrea del Verrocchio*, „Burlington Magazine” 1994, vol. 136, no. 1101, s. 808–815.

⁴⁷ J.T. Paoletti, *Wooden Sculpture in Italy...*, s. 85–199; G.A. Johnson, *The Original Placement of Donatello's Bronze Crucifix in the Santo in Padua*, „Burlington Magazine” 1997, vol. 139, no. 1137, s. 860–862; eadem, *Approaching the Altar: Donatello's Sculpture in the Santo*, „Renaissance Quarterly” 1999, vol. 52, no. 3, s. 627–666; *From Filippo Lippi to Piero della Francesca. Fra Carnevale and the Making of a Renaissance Master*, ed. K. Christiansen, New York–Milan–London 2005, s. 242–248.

(ok. 1420/1425–1484) pomiędzy latami 40. a 60. XV w.⁴⁸ Ciało martwego Chrystusa zostało przedstawione na tle skalistego pejzażu i morza. Uwagę zwraca niezwykle schematycznie potraktowany korpus i wyraźnie nakreślone mięśnie oraz genitalia widoczne pod niemal przezroczystą tkaniną perizonium. Choć artysta pozoruje prawdę anatomiczną poprzez szczegółowy modelunek światłocieniowy i rozbudowaną strukturę ciała, poszczególne partie mięśni składają się z nieco abstrakcyjnych wydzielonych płaszczyzn. Tendencja do nieanatomicznego traktowania struktury ciała i do separowania jego elementów jest efektem wpływu dzieł wcześniejszych, zainspirowanych sztuką bizantyjską. Nawiązanie do tradycji przedstawieniowej jest widoczne zwłaszcza w osobliwym trójpodziale mięśni brzucha. Rozpostarte ramiona i przezroczysta tkanina perizonium sprawiają, że ciało Chrystusa jest w niezwykle sposób wyeksponowane i „prawdziwe” pomimo schematycznego potraktowania detali anatomicznych, a jego nagość przywodzi na myśl pełną niewzruszonego spokoju antyczną rzeźbę.

Sposób ukazywania doskonałego ciała ludzkiego, który rozwinął się na obszarach leżących na północ od Alp, był skoncentrowany głównie na przedstawianiu piękna ciała wątego, co odbiegało od estetyki opartej na eksponowaniu dekoracyjnej muskulatury. Jednakże również w krajach leżących na Północy zaczęto sięgać po formy „heroizujące” ciało Chrystusa. Tworzono wówczas dzieła sztuk plastycznych, w których ukazanie piękna Ukrzyżowanego opierało się nie tyle na budowaniu wrażenia delikatności, ile na akcentowaniu tężyzny fizycznej i siły stanowiących widoczną oznakę tryumfu i mocy. Wpływy nowego modelu estetycznego są widoczne na wykonanym przez Rogiera van der Weydena tryptyku ze zbiorów Kunsthistorisches Museum w Wiedniu wykonanym ok. 1443–1445 r.⁴⁹ Znajdujący się na środkowym panelu Chrystus ukazany jest pomiędzy błękitnymi, lamentującymi aniołami. Choć jego fizjonomia jest dość delikatna, na powierzchni wątego ciała można dostrzec delikatny zarys mięśni brzucha.

Rzeźbiarskim przykładem dzieła, w którym cierpienie spletało się z heroizmem, jest krucyfiks wyrzeźbiony na początku XVI w. przez Wita Stwosza (ok. 1448–1553) na zlecenie Henryka Slackera (il. 4)⁵⁰. Dzieło to, być może planowane do ustawienia na przykościelnym cmentarzu, zostało umieszczone w kościele pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Krakowie i obecnie jest włączone w barokowy ołtarz św. Krzyża⁵¹. Ciało Chrystusa zostało ukazane jako silnie rozciągnięte. Na mękę, ale i na ludzki charakter Zbawiciela wskazują podkurczone konwulsyjnie palce dłoni oraz wyraz twarzy, która

⁴⁸ R. Bellucci, C. Frosinini, *Observations on the technique and artistic culture of Fra Carnevale* [w:] *From Filippo Lippi to Piero della Francesca...*, s. 315.

⁴⁹ R. Viladesau, *The Triumph...*, s. 71–72.

⁵⁰ S. Dettloff, *Kamienny krucyfiks Wita Stwosza w krakowskim kościele Mariackim*, „Dawna Sztuka” 1939, t. 2, s. 59–63; *idem*, *Ze studiów nad sztuką Wita Stwosza. Późnogotyckie krucyfiksy krakowskie*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1949, t. 11, s. 1–42; P. Skubiszewski, *Wit Stwosz*, Warszawa 1985; W. Kasprzyk, *Kamienny krucyfiks Wita Stwosza w świetle ostatnich badań konserwatorskich*, „Ochrona Zabytków” 1986, t. 39, nr 1, s. 13–23; P. Pencakowski, *Kamienny krucyfiks Wita Stwosza w kościele Mariackim w Krakowie*, „Folia Historiae Artium” 1986, t. 22, s. 49–81; G. Jurkowlaniec, *The Slacker Crucifix in St Mary’s Church in Cracow: Cult and Craft* [w:] *Wokół Wita Stwosza...*, s. 348–357.

⁵¹ W. Kasprzyk, *Kamienny krucyfiks Wita Stwosza...*, s. 14.



Il. 4. Wit Stwosz, krucyfiks z kościoła pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Krakowie, początek XVI w.

Źródło: fot. ze zbiorów autorki.

jest zniekształcona nie tylko poprzez grymas śmierci, ale również przez liczne, głębokie, sugerujące zaawansowany wiek zmarszczki. W warstwie rzeźbiarskiej na ramionach, brzuchu oraz nogach zostały podkreślone pasma żył. W literaturze wskazuje się, że rzeźba ta kontynuuje typ krucyfiksu, który zapoczątkował Mikołaj z Lejdy, oraz pozostaje pod wpływem dzieł wywodzących się z warsztatu Rogiera van der Weydena. Pomimo napięcia, które jest szczególnie widoczne w przypadku mocno wykręconych barków, sylwetka Chrystusa nie jest wątła w sposób charakterystyczny dla dzieł artystów, którzy wskazywani są jako źródła inspiracji. Szerokie barki, pełny brzuch i wyraźnie (choć nieprzesadnie) umięśnione ramiona oraz uda sugerują tężyznę fizyczną, która odmiennie niż w dziełach włoskich nie wiąże się z wyrazistym opracowaniem muskulatury, a z obrazem „zdrowego” ciała, którego dawna doskonałość jest dostrzegalna pomimo trwającego cierpienia. Kamienny krucyfixs Stwosza był na tyle znaczący dla sztuki Małopolski, że stanowił na tym obszarze model ukazywania ciała Chrystusa jako poprawnego anatomicznie aktu⁵².

Piotr Pałamarz, opisując krucyfixs wykonany dla Slackera, umieścił dzieło w grupie tzw. krucyfixsów heroiczných, które charakteryzowały się estetyzacją ciała oraz powściągliwością w ukazywaniu cierpienia⁵³. W wykonanym przez Stwosza dziele można odnaleźć sugestię niegdysiejszej doskonałości ludzkiego ciała, które zostało poddane cierpieniu. Naruszenie boskiego ciała wskutek męki nie niweluje jego niezwykłego wymiaru, a rzeczywiste cierpienie przeplata się w doskonały sposób z sugestią fizycznej doskonałości.

Wraz z upływem czasu delikatny zarys mięśni Ukrzyżowanego był coraz wyraźniej zastępowany przez atletyczną budowę ciała, która została uznana za trafniejszy sposób oddania doskonałej kondycji Boga. Tendencje do takiego ujęcia ciała nasiliły się na początku XVI w. Można je wyraźnie dostrzec w dziełach Hansa Burgkmaira (1473–1531), Albrechta Dürera (1471–1528) oraz Hansa Baldunga Griena (1484/1485–1545)⁵⁴.

W przypadku dzieł malarskich wykonanych przez Hansa Baldunga doskonałość ciała Chrystusa wyrażana była przez bardziej konwencjonalny i zakorzeniony w sztuce gotyckiej model opierający się na ukazaniu jasnej, gładkiej skóry oraz smukłej, rozciągniętej na krzyżu sylwetki. W pracach graficznych malarz ten często posługiwał się jednak wizją ciała, w której podkreślał niezwykłą tężyznę fizyczną Ukrzyżowanego poprzez akcentowanie nieanatomicznej i dekoracyjnie potraktowanej muskulatury. Za przykład takiego sposobu ujęcia ciała Chrystusa może posłużyć wykonany w 1505 r. drzeworyt znajdujący się w kolekcji Metropolitan Museum of Art w Nowym Yorku, na którym Ukrzyżowanemu towarzyszy Maria, Jan Ewangelista, Maria Magdalena oraz Longin⁵⁵. Ukazane na grafice

⁵² D. Horzela, *Późnogotycka rzeźba drewniana w Małopolsce około 1440–1477*, Kraków 2012, s. 57. O wpływie warsztatu Wita Stwosza na rzeźbę regionu u schyłku średniowiecza pisał także W. Walanus, *Późnogotycka rzeźba drewniana w Małopolsce 1490–1540*, Kraków 2006, s. 105–180.

⁵³ P. Pałamarz, *Krucyfixs w kościele św. Barbary w Krakowie. Przyczynek do dziejów małopolskiej rzeźby gotyckiej*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1975, t. 37, nr 1, s. 142–143.

⁵⁴ C. Harbison, *The Sexuality of Christ in the Early Sixteenth Century in Germany* [w:] *A Tribute to Robert A. Koch. Studies in the Northern Renaissance*, Princeton 1994, s. 72; E. Wind, *Dürer's „Männerbad”: A Dionysian Mystery*, „Journal of the Warburg Institute” 1939, vol. 2, no. 3, s. 72.

⁵⁵ F.W.H. Hollstein, *German Engravings, Etchings and Woodcuts, ca. 1400–1700* [katalog dzieł], Amsterdam 1954, s. 82.

nagie ciało jest bardzo masywne, a sposób modelowania i uwypuklenia poszczególnych partii mięśni sprawił, że wydaje się ono nieco opuchnięte. Pomimo rozpięcia na krzyżu brzuch Chrystusa nie zapadł się, a z ran nie wypływa krew, co sugeruje niewrażliwość ciała na cierpienie.

Model ciała oparty na zainteresowaniu doskonałością ciała rozumianą jako tężyzna fizyczna można odnaleźć w pracach Albrechta Dürera. Co znamienne, artysta ten znany był zarówno z intensywnego przyswajania wiedzy z zakresu anatomii, jak i z podróży na Południe, gdzie zapoznawał się z powstającymi tam dziełami⁵⁶. W licznych pracach, w których podejmował on temat ukrzyżowania, można prześledzić tendencje do łączenia doskonałości rozumianej przez pryzmat tężyzny fizycznej i heroicznego opierania się cierpieniu. Jako przykład grafiki skupiającej się na męskim ciele warto przywołać tu wykonany w 1496 lub w 1497 r. drzeworyt przedstawiający nagich mężczyzn w łaźni⁵⁷. Ukazane na grafice postaci (poza otyłym mężczyzną pijącym piwo) charakteryzują się pełnymi, atletycznymi sylwetkami. Równie mocno idealizowaną wersję męskiej fizjonomii przedstawia miedzioryt wykonany przez Dürera w 1504 r. ukazujący Adama i Ewę⁵⁸ (il. 5). Młode, umięśnione ciało Adama jest wyraźnie wyeksponowane, jedynie genitalia zakrywa listek, spod którego widoczne jest owłosienie. Naga atletyczna sylwetka w swojej budowie i pozycji odwołuje się do witrufiańskiego kanonu⁵⁹. Silnie odznaczają się także odwołania do figury Apolla Belwederskiego, który został odnaleziony we Włoszech pod koniec XV w. Choć Dürer zapewne nie widział dzieła osobiście, przypuszcza się, że zapoznał się z rysunkami, na których przedstawiona została rzeźba⁶⁰.

W kontekście obydwu wspomnianych przedstawień: pełnego witalności ciała ludzkiego i doskonałego ciała Adama, należy rozpatrywać tworzone przez Dürera dzieła ukazujące Chrystusa. Na wykonanej w ok. 1511 r. grafice wchodzącej w skład cyklu pasyjnego został przedstawiony Ukrzyżowany, którego ciało charakteryzuje się rozbudowaną muskulaturą i tężyzną (il. 6)⁶¹. Pomimo przybitych wysoko ramion brzuch Chrystusa nie jest zapadnięty, a ciało nie podlega ciężeniu – zamiast tego jego wydatne mięśnie napinają się, postać bardziej lewituje przed krzyżem, niż na nim wisi. Jedynie niewielka,

⁵⁶ A. Smith, „Germania” and „Italia”. *Albrecht Dürer and Venetian Art*, „Journal of the Royal Society of Arts” 1979, vol. 127, no. 5273, s. 273–290.

⁵⁷ B.J. Cavallo, *Albrecht Dürer’s „The Men’s Bathhouse” of 1496–1497: Problems of Sexual Signification*, „Journal for Early Modern Cultural Studies” 2016, vol. 16, no. 5, s. 9–37; R. Schoch, M. Mende, A. Scherbaum, *Albrecht Dürer: das druckgraphische Werk*, vol. 1–3, Munich–London–New York 2001–2004; C. Harbison, *The Sexuality of Christ...*, s. 269–271; W. Hütt, *Niemieckie malarstwo i grafika późnego gotyku i renesansu*, przeł. S. Baut, Warszawa 1985, s. 205.

⁵⁸ S. Boorsch, *Albrecht Dürer, „Adam and Eve”*, „The Metropolitan Museum of Art Bulletin” 1997, vol. 54, no. 4, s. 31; J. Meder, *Dürer-Katalog*, Wien 1932, s. 69–70; C.I. Minott, *Albrecht Dürer: The early graphic works. An exhibition in celebration of Dürer’s birth*, „Record of the Art. Museum, Princeton University” 1971, vol. 30, no. 2, s. 7–27.

⁵⁹ C.I. Minott, *Albrecht Dürer...*, s. 10.

⁶⁰ S. Boorsch, *Albrecht Dürer, „Adam and Eve”...*, s. 31.

⁶¹ A. Hass, *Two Devotional Manuals by Albrecht Dürer: The „Small Passion” and the „Engraved Passion”. Iconography, Context and Spirituality*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte” 2000, Bd. 63, H. 2, s. 169–230; R. Vilade-sau, *The Triumph...*, s. 148.



Il. 5. Albrecht Dürer, *Adam i Ewa*, miedzioryt, 1504 r.

Źródło: zbiory Metropolitan Museum of Art, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/336222> [dostęp: 22.11.2022].

bezkrwawa rana w boku, nieznacznie pochylona głowa i lekko podkurczone palce dłoni wskazują na fizyczne uszkodzenie ciała. Uwagę zwraca układ nóg, które zostały przybite razem jednym gwoździem. Cały ciężar ciała spoczywa na wyprostowanej lewej nodze, podczas gdy prawe kolano pozostaje swobodnie zgięte, co przywodzi na myśl kontrapost. Wypiężone ciało Zbawiciela jest bardziej muskularne i pełniejsze niż sylwetka Adama, którą Dürer zaprezentował we wcześniejszej pracy. W porównaniu z krucyfiksem Wita Stwosza, w którym heroizm Ukrzyżowanego jawił się w pewien sposób jako miniony (częściowo przysłonięty przez mękę) oraz ludzki, na grafice Dürera Chrystus pozostaje niemal obojętny na cierpienie, a doskonałość wiąże się nie tylko z przewyciężeniem bólu, który nie może mieć wpływu na idealną kondycję ciała.



Il. 6. Albrecht Dürer, *Ukrzyżowanie* (grafika wchodząca w skład cyklu pasyjnego), 1511 r.
 Źródło: zbiory Metropolitan Museum of Art, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/391188>
 [dostęp: 22.11.2022].

Jako przykład fizycznej doskonałości Chrystusa zawieszona na krzyżu przywołuje się przypisywaną Hansowi Burgkmaierowi grafikę wykonaną w ok. 1510 r.⁶² Przybity do krzyża w formie litery T, muskularny Ukrzyżowany jest zupełnie nagi – jego genitalia ukryte są jedynie pod grubym sznurem, spod którego widoczne jest owłosienie łonowe.

⁶² L. Steinberg, *Seksualność Chrystusa. Zapomniany temat sztuki renesansowej*, przeł. M. Salwa, oprac. M. Walczak, Kraków 2013, s. 148.

Choć ciało Chrystusa jest umięśnione, poszczególne jego partie nie są wyeksponowane w sposób nadmierny. Stopy Ukrzyżowanego zostały przymocowane do drewna osobno, golenie się krzyżują. Uda pozostają zaciśnięte, ukrywając skromnie genitalia – gruby sznur na biodrach jest być może niepotrzebny, ponieważ nawet bez niego widoczne byłoby tylko owłosienie. Według Craiga Harbisona intencją Burgkmaira było zmuszenie widza do koncentracji na ciele Chrystusa i rozmyślenia nad jego czysto fizycznymi aspektami⁶³. Przyпуска się, że przed wykonaniem dzieła Burgkmair odbył podróż do Niderlandów lub do Włoch, gdzie w obydwu przypadkach mógł mieć kontakt z przedstawieniami Ukrzyżowanego, w których Chrystus ukazany jest jako niemal zupełnie nagi⁶⁴. Dla zrozumienia grafiki istotny jest jej historyczny kontekst. W czasach, w których żył artysta, środowisko teologów żywo podejmowało temat Chrystusa, przypominając o hańbie związanej z wystawieniem nagiego ciała na widok publiczny. Początek XVI w. był także momentem, w którym uwagę mieszkańców Augsburga przykuwały liczne procesy wytaczane przeciwko homoseksualistom⁶⁵. Grafika Burgkmaira wydaje się polemizować ze słowami teologów i potępieniem okazywanym zainteresowaniu męskim ciałem. Chrystus został ukazany zupełnie nagi – to właśnie piękne ciało muskularnego mężczyzny stanowi główny przedmiot kontemplacji. Wierni bez trudu mogli doszukać się treści związanych z procesem wcielenia, w ramach którego Jezus stał się człowiekiem doskonałym, by złożyć swoje ciało w ofierze. Hańba nagości i odrzucenie męskiej cielesności schodzą na drugi plan, niknąc pod fascynacją fizycznym pięknem i pamięcią o tym, że to samo ciało spożywane jest pod postacią eucharystii.

Na obszarze Prus Krzyżackich omawiana recepcja modelu ciała Chrystusa nastąpiła z pewnym opóźnieniem. Intrygującą kwestią pozostaje jednak rzeźba stanowiąca precedens dla Ukrzyżowań w typie heroicznym. Krucyfiks z katedry (obecnie konkatedry) pw. Trójcy Świętej w Chełmży jest datowany na początek XV w., co czyni go dość wczesną realizacją noszącą znamiona heroicznego ujęcia Chrystusa, choć wyraźne są tu też motywy związane z napięciem ciała⁶⁶. Obecnie grupa składająca się z omawianej rzeźby oraz figur Marii i Jana Ewangelisty umieszczona jest na wewnętrznej ścianie nawy północnej. Spekuluje się, że krucyfiks pierwotnie mógł się znajdować na belce tęczowej katedry, lecz można mieć wątpliwości co do takiej lokalizacji. Postać Chrystusa ma wymia-

⁶³ C. Harbison, *The Sexuality of Christ...*, s. 76.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 69–70.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 72–73.

⁶⁶ K.H. Clasen, *Die Mittelalterliche Bildhauerkunst im Deutschordensland Preussen*, Bd. 1: *Text*, Berlin 1939, s. 174–182; M. Dorawa, *Katedra św. Trójcy w Chełmży: dzieje budowy, architektura, wyposażenie*, Warszawa 1975, s. 29–30; *idem*, *Chełmżyńska katedra Świętej Trójcy*, Kraków 2003, s. 82; *Województwo bydgoskie: powiat toruński*, red. i oprac. T. Chrzanowski, M. Kornecki, seria: Katalog Zabytków Sztuki w Polsce, t. 11, z. 16, Warszawa 1971, s. 16; P. Birecki, *Dzieje sztuki w Chełmży*, Chełmża 2001, s. 91; K. Pająk, *Gotycka rzeźba Chrystusa Ukrzyżowanego w katedrze Narodzenia Najświętszej Marii Panny w Sandomierzu*, „Studia Sandomierskie: Teologia – Filozofia – Historia” 2013, nr 20(2), s. 38; M. Jakubek-Raczkowska, *Tu ergo flecte genua tua. Sztuka a praktyka religijna świeckich w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego do połowy XV wieku*, Pelplin–Toruń 2014, s. 399–341; J.Z. Łoziński, *Pomniki sztuki w Polsce*, t. 2, cz. 1: *Pomorze*, Warszawa 1992, s. 365; P. Waszak, *Gotycki krucyfiks z katedry Trójcy Świętej w Chełmży*, „Rocznik Grudziądzki” 2021, t. 29, s. 55–78.

ry niewiele większe od naturalnych, podczas gdy krucyfiksy tęczowe osiągały zazwyczaj znaczne rozmiary⁶⁷. Ciało Chrystusa jest ukazane jako mocno rozciągnięte na belkach krzyża. Uwagę zwraca specyficzna fizjonomia Chrystusa – zarówno rysy twarzy, jak i zarost przywodzą na myśl bliskowschodni (syryjski?) typ urody. Twarz z mocno zarysowanymi, wydatnymi kośćmi policzkowymi jest okolona ciemnymi, założonymi za wydatne uszy włosami, które z obu stron opadają lekko na ramiona, pod długimi, kędzierzawymi wąsami widoczne są otwarte usta. Złota korona cierniowa jest nasunięta mocno na czoło. Cechą wyróżniającą rzeźbę na tle wielu innych dzieł powstających w tym okresie są szerokie barki i masywne, muskularne kończyny. Obłą i dość krótka klatka piersiowa jest mocno uniesiona i poznaczona poziomymi wałkami żeber. Z wąskiej rany boku wypływa szeroki strumień krwi, który urywa się szybko i kończy pojedynczymi kroplami spływającymi do poziomu okrągłego pępka. Wyżłobienia sugerujące pachwiny są głębokie i zaczynają się nienaturalnie wysoko, bo już nieco poniżej linii pępka. Międko, choć wyraźnie drapowane, sięgające połowy ud perizonium dość ściśle oplata wąskie biodra. Umięśnione i masywne nogi są skrzyżowane na poziomie łydek, co jest związane z faktem przybicia stóp osobno. Masywne uda wydają się wydłużone względem całej postaci. Szczegółowo opracowane zostały kolana z wyraźnie zaznaczoną rzepką i więzadłami oraz mięśnie łydek.

Charakterystyczną cechą krucyfiksu jest wysoki, choć nierównomierny poziom opracowania detali anatomicznych. Uwagę zwraca fakt, że kończyny zostały wykonane z większą pieczołowitością niż sam korpus. Twórca rzeźby z pewnością był zaznajomiony z pismami św. Brygidy, na co wskazuje układ oraz cechy fizjonomii Ukrzyżowanego odpowiadające rozbudowanym literackim opisom. Cała postać wydaje się odzwierciedlać słowa świętej: „a że miał wspaniały organizm, dlatego życie ze śmiercią w Ciele Jego walczyło”⁶⁸. Wspomniana wspaniałość była tu rozumiana nie tyle przez wątłość i delikatność, co przez przyzmat tężyzny fizycznej, która stanie się cechą preferowaną stulecie później.

Dalsze życie średniowiecznych kanonów estetycznych

Myśl, że udręka ciała nie mogła przesłonić doskonałego ludzkiego wymiaru Chrystusa, który zawisł na krzyżu w akcie tryumfu, a Ciało pozostaje godnym szczególnej kontemplacji przedmiotem uwielbienia, była niezwykle żywa w sztuce późnego gotyku, ale i w sztuce doby renesansu. Oba omówione typy przedstawieniowe Ukrzyżowanego pozostały atrakcyjne w epoce postśredniowiecznej. Typowa dla renesansu fascynacja atletycznym ciałem nie wyparła zupełnie wizerunków Chrystusa jako wątłego i delikatnego mężczyzny, którymi wciąż posługiwało się wielu artystów.

Jednym z dzieł, w których badacze doszukują się trwania średniowiecznej estetyki ciała, jest krucyfiks wykonany w 1492 r. dla kościoła Santo Spirito we Florencji. Za twórcę

⁶⁷ M. Jakubek-Raczkowska, *Tu ergo flecte...*, s. 399; P. Birecki, *Dzieje sztuki w Chełmży...*, s. 91.

⁶⁸ Św. Brygida, *Objawienia...*

tego dzieła uważany jest Michał Anioł (1475–1564)⁶⁹. Rzeźbione w drewnie ciało Chrystusa zwisa na krzyżu bez wysiłku, lekko wspierając swe stopy na *suppedaneum*. Na klatce piersiowej można odnaleźć subtelny zarys żeber, a brzuch pokryty jest delikatnymi górkami mięśni. Ramiona Ukrzyżowanego są łagodnie rozłożone, a palce bezboleśnie wyprostowane pomimo gwoździ przesywających dłonie. Podczas gdy głowa, a za nią także i korpus, lekko obracają się w prawo, biodra oraz złączone i podkurczone kolana odchylają się w lewą stronę, sprawiając, że całe ciało zastyga w pełnej wdzięku skrzyżowanej pozycji. Istnieje daleko idące podobieństwo pomiędzy przedstawieniami Ukrzyżowania, które zostały wykonane przez Martina Schongauera (ok. 1435–1491), a krucyfiksem z Santo Spirito. Obydwa dzieła można zestawić ze względu na delikatność, jak również na sposób oddania cech ciała Chrystusa⁷⁰. W okresie tym istniała specyficzna „moda” na artystów z Północy, a młody Michał Anioł miał do czynienia z pochodzącymi stamtąd grafikami⁷¹.

Poza doskonałością delikatnego ciała ze sztuki średniowiecznej zaczerpnięto także sposób splatania ze sobą cierpienia oraz doskonałej cielesności. Tego typu podejście można odnaleźć również w późnych pracach Michała Anioła. W serii rysunków wykonanych dla Vittori Colony ok. 1538–1540 r. widoczne są nawiązania do sztuki średniowiecznej i niderlandzkiej⁷². Wpływ wcześniejszych modeli estetycznych odznacza się w przedstawieniu Chrystusa Ukrzyżowanego pomiędzy aniołami, które znajduje się w kolekcji British Museum. Głowa Ukrzyżowanego nie opada bezwładnie, lecz skierowana jest ku górze, a ciało pozostaje z gracją wygięte w esowatej pozie. Choć postać Chrystusa jest pełna i dobrze zbudowana, zamiast pokąźnej muskulatury odnajdujemy tu zredukowane i łagodne formy budujące sylwetkę. Napięte mięśnie i ścięgna świadczą o rozpięciu ciała na krzyżu, lecz samo przybicie kończyn do drewna nie jest oczywiste z powodu ułożenia lewej dłoni i stopy, które nie wydają się unieruchomione. Pełne ekspresji gesty i gracja w twórczości Michała Anioła były wynikiem inspiracji sztuką niderlandzką, którą zainteresowała go Vittoria, kojarząca ją z głęboką pobożnością⁷³. Nie tylko sztuka niderlandzka, lecz także starsze dzieła średniowieczne silnie oddziały na rysunek Michała Anioła, co pokazał Reiner Hausherr⁷⁴. Badacz wskazał na szereg prac, z których artysta zaczerpnął formalne rozwiązania, takie jak napięcie ciała czy też uniesiona ku niebu głowa – ten motyw znany jest ze średniowiecznych manuskryptów, w których pojawiał się jako

⁶⁹ M. Lisner, *The Crucifix from Santo Spirito and the Crucifixion of Taddeo Curradi*, „Burlington Magazine” 1980, vol. 122, no. 933, s. 812–819; U. Middeldorf, *The Crucifixes of Taddeo Curradi*, „Burlington Magazine” 1978, vol. 120, no. 909, s. 806–813; L.H. Zirpolo, *Michelangelo: A Reference Guide to His Life and Works*, London 2020, s. 55–57.

⁷⁰ M. Lisner, *The Crucifix from Santo Spirito...*, s. 814.

⁷¹ K. Christiansen, *The View from Italy [w:] From Van Eyck...*, s. 55–57.

⁷² U.R. D’Elia, *Drawing Christ’s Blood: Michelangelo, Vittoria Colonna, and the Aesthetics of Reform*, „Renaissance Quarterly” 2006, vol. 59, no. 1, s. 90–129; R. Hausherr, *Michelangelos Kruzifixus für Vittoria Colonna. Bemerkungen zu Ikonographie und theologischer Deutung*, Wiesbaden 1971; P. Joannides, *Michelangelo Drawings at the British Museum*, „Burlington Magazine” 1975, vol. 117, no. 865, s. 262.

⁷³ K. Christiansen, *The View from Italy...*, s. 58.

⁷⁴ P. Joannides, *Michelangelo Drawings...*, s. 262.

zobrazowanie ostatnich słów i śmierci. Cierpienie Ukrzyżowanego zamykało się w tym oznaczającym śmierć i zwątpienie geście⁷⁵.

Choć rysunek wykonany dla Vittori Colonna porównywany jest z antyczną rzeźbą przedstawiającą śmierć Laokoona, która była w XVI w. rekomendowana jako wzór dla chrześcijańskich przedstawień cierpienia i męki, Michał Anioł obficie czerpał też z ikonografii i sztuki średniowiecznej, dokonując syntezy, w efekcie której powstała nowa jakość i wizja doskonałego ciała Ukrzyżowanego⁷⁶. Istotne dla rysunków Michała Anioła ukazujących ukrzyżowanie było także czerpanie inspiracji z przedstawień w typie *crucifixi dolorosi*⁷⁷. Estetyka idealnego człowieczeństwa Chrystusa opierająca się na wizji ciała delikatnego i smukłego czy też fascynacji esowatą i łukowatą linią okazała się trwała.

Podsumowanie

Namysł nad pięknem ciała stanowił ważny temat myśli średniowiecznej, czego wyrazem były intensywne poszukiwania wizji doskonałego człowieczeństwa, które objawiało się w postaci Boga. Zaskakiwać może fakt, że choć biologiczne ciało nie było w tej epoce cenione, tak dużo uwagi poświęcano jego aspektom estetycznym, które znalazły odbicie w wizerunkach Chrystusa, a w szczególności Ukrzyżowanego.

Ukazywanie rozpostartego na krzyżu niemal zupełnie nagiego mężczyzny nieuchronnie rozbudzało zainteresowanie kwestiami ciała, jego natury i budowy. Przedstawienia obnażonego Chrystusa jako poprawnego anatomicznie aktu były dość późnym rozwiązaniem. Jednakże trudno zignorować rozważania teologów i pełne szczegółów opisy wizji, a także sposób, w jaki artyści posługiwali się własnymi spostrzeżeniami na temat ludzkiej biologii. Twórcy w swoich dziełach nieustannie mediowali pomiędzy standardami wyznaczanymi przez sztukę oraz kulturę, ale także doświadczeniami religijnymi i obserwacją własnej i cudzej fizjonomii. W efekcie tego procesu przedstawienia Chrystusa poddawano niekiedy znaczącej syntezie lub stylizacji, a niekiedy starano się ukazać jego biologiczny wymiar, posługując się naturalistycznymi środkami wyrazu.

Biorąc pod uwagę liczbę wypracowanych w okresie średniowiecza rozwiązań w ukazywaniu Chrystusa jako doskonałego i pięknego człowieka, epoka ta nie powinna być postrzegana jako czas pogardy dla ciała, lecz okres żywych poszukiwań nowych kanonów oraz modeli estetycznych. Późniejsze pojawienie się innej estetyki, eksponującej tężyznę fizyczną stanowiło alternatywę, a nie zaprzeczenie estetyki ludzkiego ciała wypracowanej w średniowieczu.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 25–27.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 15–16.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 31.

Summary

Christ Crucified – Aesthetic of Suffering Body, and Perfect Physiognomy at the End of the Middle Ages

The essay is devoted to a specific notion of Christs body aesthetic developed in Middle Ages. Analysis of literary sources and Christs body depictions leads to the conclusion that there was great interest in aesthetic issues. An interest not only focused on suffering and Passion, but rather very subtle and full of tenderness vision of human body.

Keywords: crucifixion, Christ's body, harp, heroism, beauty

Słowa kluczowe: ukrzyżowanie, ciało Chrystusa, harfa, heroizm, piękno

Anna Juozulinas
Uniwersytet Gdański

Fandom mangi i anime w Polsce

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie problematyki polskiego fandomu mangi i anime. W artykule zostały wykorzystane wyniki uzyskane na podstawie badań prowadzonych przeze mnie nad tą problematyką podczas pisania pracy magisterskiej na ten temat.

Termin *manga* oznacza dosłownie „niepowstrzymane obrazy” i odnosi się do czarno-białych komiksów tworzonych w Japonii¹. Według niektórych teorii pierwowzoru mangi można się doszukiwać w ilustrowanych zwojach *emaki*, które pojawiły się w Japonii między VI a XII w. Te zwoje o rodowodzie chińskim łączyły w sobie malowane ilustracje oraz wykaligrafowany tekst, dzięki czemu można było opowiedzieć bardzo długie historie, a oglądanie kolejnych scen poprzez rozwijanie *emaki* sprawiało, że odbiorca mógł poczuć rozwijającą się akcję². Co ciekawe, w niektórych z nich można znaleźć dymki z wypowiedziami bohaterów, co jeszcze bardziej przemawia za podobieństwem do współczesnych komiksów (z tą różnicą, że były one zamieszczane na wysokości karku, a nie – jak ma to miejsce współcześnie – ust). Według japońskich wierzeń kark stanowił najważniejszą część ludzkiego ciała, bo to właśnie w tym miejscu miała uchodzić z człowieka dusza w momencie śmierci oraz mogły przedostawać się demony powodujące choroby³.

Jednak samo określenie *manga* powstało dużo później. Po raz pierwszy użył go żyjący na przełomie XVIII i XIX w. Katsushika Hokusai, uważany za największego twórcę drzeworytów *ukyo-e*. W swoim pierwotnym znaczeniu słowo *manga* wykorzystywano jako określenie zbioru szkiców będących pomocami dydaktycznymi uczniów artysty⁴.

Manga w obecnym znaczeniu zaistniała dopiero po II wojnie światowej; wcześniej również pojawiały się komiksy, jednak były to krótkie historyjki publikowane w postaci specjalnych pasków komiksowych, na łamach znanych czasopism. Dlatego też za pierwszego twórcę mangi uznaje się Osamu Tezukę i jego dzieło *Shin Takarajima*⁵. To on wprowadził styl przedstawiania postaci, który do dziś kojarzymy z mangą (np. duże oczy postaci). Autor w swoich pracach inspirował się m.in. produkcjami Disneya, co można

¹ A. Czaplinska, *Fandom mangi i anime w Polsce*, s. 2, <https://docplayer.pl/15737489-Fandom-1-mangi-i-anime-w-polsce.html> [dostęp: 2.04.2021].

² B. Koyama-Richard, *Manga: 1000 lat historii*, przeł. M. Domagalska, Warszawa 2008, s. 9–11.

³ *Ibidem*, s. 58.

⁴ *Ibidem*, s. 64.

⁵ M. Alt, *Czysty wymysł. Jak japońska popkultura podbiła świat*, przeł. D. Latoś, Kraków 2021, s. 63–64.

zauważyć w jego najbardziej rozpoznawalnej serii *Astro Boy*. Główny bohater – latający robot – z wyglądu bardzo przypomina Myszkę Miki⁶.

Natomiast określenie *anime* odnosi się do produkowanych w Japonii filmów i seriali animowanych. Sam termin nie ma korzeni japońskich; jest to zapożyczenie z języka francuskiego od słów *le dessin animé* (film animowany). Według innych źródeł to skrót od angielskiego *animation*, który powstał, aby odróżnić produkcje japońskie od amerykańskich⁷.

Współczesne serie anime składają się z 20–25-minutowych odcinków, zaczynających się piosenką otwierającą – *opening*, a kończących się piosenką zamykającą – *ending*, i ukazujących się co tydzień w japońskich popularnych stacjach telewizyjnych. Można je podzielić na dwa rodzaje. Pierwszym z nich są anime wychodzące sezonowo, gdzie jeden sezon (= jeden kwartał) liczy ok. 12 odcinków. Drugim rodzajem są tzw. tasiemce, czyli anime emitowane co tydzień bez przerwy przez kilka lat. Osoby podkładające głos pod postacie z anime nazywane są *seiyu* i bardzo często są to znani japońscy piosenkarze lub celebryci.

Anime i manga są ze sobą bardzo powiązane. Większość serii anime powstaje właśnie na podstawie popularnych mang, choć istnieje również wiele produkcji bazujących na literaturze japońskiej oraz zachodniej⁸. Są to serie tworzone dla bardzo zróżnicowanej widowni – od małych dzieci do dorosłych. Dlatego też niektóre są infantylnie, inne zaś poruszają trudne i skomplikowane tematy. Podział odbiorców jest tak głęboki, że wydzieliła się osobne gatunki, takie jak *shoujo* (anime dla dziewcząt) oraz *shonen* (anime dla chłopców). Produkcjom anime towarzyszy również bardzo rozbudowany przemysł „gadżeciarski”. Z wizerunkami popularnych animowanych postaci tworzy się rozmaite produkty, np. poduszki, figurki, ubrania oraz torby i plecaki⁹.

Pierwsza produkcja animowana powstała w Japonii w roku 1910, jednak za pierwsze anime uznaje się *Astro Boya* wyprodukowanego przez Osamu Tezukę w latach 60. Pierwowzorem tego dzieła animowanego była jego własna manga o tym samym tytule. Była to pierwsza odcinkowa seria animowana stworzona w Japonii. Tezuka miał problem ze znalezieniem sponsorów, dlatego w akcie desperacji podał zaniżony budżet swojej produkcji. Pokłosiem tego są elementy, które kojarzymy dziś jako specyficzną konwencję anime, takie jak: postacie zastygające w bezruchu w kulminacyjnych momentach, ograniczony zakres ruchów oraz długie stopklatki. Konsekwencją jego decyzji są także bardzo niskie pensje japońskich animatorów¹⁰.

Charakterystycznym elementem anime jest również zjawisko zwane *mukokuseki*. Termin ten oznacza „bezzaświadczenie, brak przynależności do danego państwa”. Poza znaczeniem prawniczym wykorzystuje się go też w wytworach kulturowych. W produkcjach

⁶ B. Koyama-Richard, *Manga...*, s. 154.

⁷ A. Czaplńska, *Fandom mangi...*, s. 2.

⁸ M. Okniańska, *Anime – w poszukiwaniu fenomenu*, Toruń 2011, s. 12–15.

⁹ H. Jadwiszczok-Molencka, J. Molencki, *Kicz z importu? Wprowadzenie do odbioru i oceny japońskiej animacji*, „Załącznik Kulturoznawczy” 2016, nr 3, s. 160.

¹⁰ M. Alt, *Czysty wymysł...*, s. 78.

animowanych jest to zjawisko widoczne w wyglądzie bohaterów. Serie anime, których fabuła dzieje się w Japonii, bardzo często ukazują postacie pozbawione wyglądu kojarzonego z mieszkańcami tego kraju. Nie przypominają one także osób pochodzących z kultur zachodnich. Celem tego zabiegu jest skupienie uwagi widza na charakterze postaci i przeżywanych przez nie emocjach, bez koncentrowania się na ich przynależności kulturowej¹¹.

Do Polski anime trafiło w latach 70. Z tego okresu pochodzą takie serie, jak *Pszczółka Maja* oraz *Muminki*. Ponieważ produkcje te sprowadzono do Polski za pośrednictwem krajów Europy Zachodniej w formie już przekształconej, bardzo mało osób jest świadomych ich japońskiego rodowodu. Zjawisko to zmieniło się w latach 90. Wtedy w Polsce pojawiły się japońskie produkcje animowane, m.in. *Czarodziejka z Księżycy*, *Generał Daimos* oraz *Kapitan Jastrząb*. Bohaterowie tych serii byli Japończykami, dlatego też polscy odbiorcy łączyli je z Krajem Kwitnącej Wiśni¹².

W 1996 r. przetłumaczono na język polski i wydano w naszym kraju pierwszą mangę. Było to dzieło autorstwa Riyoko Ikedy pt. *Aż do nieba*. Komiks przybliżył historię Polski na przełomie XVIII i XIX w., a jego głównym bohaterem jest Józef Poniatowski, bratanek króla Stanisława Augusta Poniatowskiego. Od tego czasu wydawaniem japońskich komiksów na polskim rynku zajmowało się dziewięć wydawnictw, jednak obecnie część z nich już nie funkcjonuje¹³.

Bardzo ważną postacią dla tworzącego się w Polsce fandomu mangi i anime był Robert Mr. Root Korzeniowski. W serii opublikowanych w 1995 r. artykułów na temat fenomenu japońskiej animacji i komiksu polscy odbiorcy po raz pierwszy zetknęli się z określeniami *anime* i *manga*. Dzięki temu mogli umiejscowić swoje ulubione tytuły jako część większego nurtu. Już dwa lata później powstały pierwsze tematyczne czasopisma mango-owe oraz odbył się w Gdyni pierwszy konwent poświęcony temu zagadnieniu¹⁴. Później, wraz z rozwojem Internetu, większość aktywności fandomowych przeniosła się ze świata „realnego” do wirtualnego. Miejscami spotkań zaczęły być fora internetowe, a następnie platforma społecznościowa Facebook. Jedynymi momentami, w których osoby te spotykają się w „realu”, są corocznie organizowane konwenty. Być może zainteresowanie anime i mangą stało się na tyle powszechne, że członkowie fandomu nie czują potrzeby szukania innych miłośników tego tematu, gdyż bardzo często są oni już obecni w ich grupach rówieśniczych.

Słowo „fandom” można rozumieć w dwojaki sposób. Według jednej definicji tym pojęciem opisuje się grupę osób, dla których wspólne jest ogromne zainteresowanie wybranym tekstem kulturowym oraz nieukrywanie się ze swoim uwielbieniem dla danego

¹¹ K. Adamowicz, *Mukokuseki – transkulturowość japońskiej kultury popularnej* [w:] *Kierunki badawcze w filozofii*, red. N.A. Michna, K. Adamowicz, Kraków 2014, s. 230–232, https://www.academia.edu/11745764/Mukokuseki_transkulturowo%C5%9B%C4%87_japo%C5%84skiej_popkultury?f_ri=249321 [dostęp: 2.04.2021].

¹² P. Gamus, Ł. Reczulski, *Historia łódzkiego fandomu mangi i anime w latach 1995–2010*, „Folia Librorum” 2015, nr 2, s. 30.

¹³ A. Czaplińska, *Fandom mangi...*, s. 3.

¹⁴ P. Gamus, Ł. Reczulski, *Historia łódzkiego fandomu...*, s. 31–32.

aspektu kulturowego. Inne podejście jest związane ze zjawiskiem uczestniczenia w twórczy i aktywny sposób w „konsumpcji” określonego tekstu kulturowego. Dlatego też można być częścią zbiorowości fanów, nazywanej fandomem, oraz uczestniczyć w fandomie jako zbiorowości społecznej za pomocą udzielania się w przeróżnych działaniach kulturalnych grupy¹⁵.

Sami miłośnicy japońskiej popkultury różnie rozumieją „fandom mangi i anime”. Dla części z nich tak samo ważny jak sam obiekt zainteresowań jest też jego aspekt społeczny. Jednak w Polsce jest wiele osób interesujących się anime i mangą, które nie czują potrzeby kontaktu z innymi fanami, a jednak uważają się za część fandomu. Według mnie równie istotnym aspektem, co chęć bycia razem, jest czas przeznaczony na swoje zainteresowania. Czy ktoś, kto każdą swoją wolną chwilę poświęca na oglądanie anime, czytanie mangi oraz poszerzanie swojej wiedzy w tym zakresie, ale nie dyskutuje na ten temat ze swoimi rówieśnikami, nie ma prawa uważać się za część fandomu mangi i anime? To pytanie wciąż pozostaje bez odpowiedzi.

W rozważaniach na temat fandomu mangi i anime korzystałam z wyników badań własnych (86 wypełnionych kwestionariuszy ankietowych oraz 26 nagranych wywiadów). Rozmówców szukałam wśród społeczności fanów mangi i anime z różnych regionów Polski. Natomiast ankietę (zob. aneks) zamieściłam na dwóch grupach facebookowych, zrzeszających miłośników tej tematyki – Otaku Trójmiasto oraz Anime Fani Polska, a także na witrynie portalu wbijam.pl, która udostępnia odcinki anime z polskimi napisami stworzonymi przez fanów. Skontaktowałam się również z gdańską Szkołą Języków Orientalnych Matsuri w celu rozesłania mojej ankiety wśród uczniów tej placówki. Trzydzieścioro spośród ankietowanych przeze mnie osób uważa się za fanów anime i mangi, ale nie utożsamiają się z fandomem. Jest to związane z tym, jak sami fani rozumieją pojęcie fandomu: „społeczność ludzi interesujących się anime i mangą, spotykająca się na różnych wydarzeniach, np. konwentach” (ankieta nr 5). Ponadto według niektórych moich respondentów nie istnieje coś takiego jak ogólny fandom mangi i anime. Jest to tylko zbiór pomniejszych fandomów, skupiających fanów konkretnych tytułów:

Dla mnie fandom to po prostu grupa ludzi, których łączy to, że oglądają daną serię, rozszerzenie tego pojęcia do osób ogólnie oglądających anime jest moim zdaniem trochę bez sensu. Chyba wszyscy, których znam, jakieś anime oglądali. Bardzo lubię dyskutować z ludźmi o anime, ale moim zdaniem uważanie się za członka jakiejś „elitarniej” grupy tylko dlatego, że ogląda się japońskie animowane seriale, jest trochę dziwne, to pewna próba wyróżnienia się, przypisania do jakiejś grupy. Zawsze wydawało mi się to dziwne. Tak jak napisałem, bardzo lubię anime i lubię o nich rozmawiać z ludźmi, którzy też je lubią, ale lubię też inne seriale i nie czuję się jakoś specjalny dlatego, że oglądam anime albo czytam mangę. [...] Choć raczej niezaprzeczalnym faktem jest, że wiele osób ma poczucie jakiejś wyjątkowości z tego powodu (ankieta nr 37).

Respondenci jako najczęstszą formę aktywności fandomowej (50 ankietowanych) podawali uczestnictwo na forach internetowych, o połowę mniej (25 ankietowanych) za-

¹⁵ M. Lisowska-Magdziarz, *Fandom dla początkujących*, cz. 1: *Społeczność i wiedza*, Kraków 2017, s. 7.

deklarowało aktywność przez obecność na organizowanych konwentach. Najmniej osób decyduje się na tworzenie cosplayu (16 ankietowanych), czyli przebiera się za animowane postacie. Spośród badanych 27 osób nie bierze udziału w żadnych fandomowych aktywnościach.

Na podstawie wyników uzyskanych na podstawie przeprowadzonych przez mnie badań mogę stwierdzić, że większość fanów anime i mangi zaczyna swoją przygodę z tym zagadnieniem w wieku ok. 12–13 lat. Niektórzy z nich mieli styczność z japońską animacją już w dzieciństwie, ale nie byli świadomi pochodzenia tych tytułów. Tym, co najbardziej wyróżnia anime spośród innych produkcji animowanych, są: ciekawie poprowadzona fabuła, sposób prezentacji bohaterów oraz odmienna kreska. Najczęściej oglądanymi przez polskich fanów anime są tytuły należące do gatunków: fantasy (58 ankietowanych), akcji (69 ankietowanych) oraz *shonen* (54 ankietowanych). Bohaterowie tych serii mają dość uniwersalną motywację do działania, np. chęć ochrony bliskich lub ratowanie świata, dlatego też mogą się z nimi utożsamiać zarówno widzowie japońscy, jak i zachodni.

Niektórzy fani anime i mangi starają się wizualnie zaznaczyć swoje zainteresowania własnym wyglądem. Najczęściej objawia się to obecnością przypinek przy plecach i torbach. Inną popularną formą ekspresji zainteresowań anime i mangą jest przefarbowanie włosów na nietypowe kolory, takie jak: zielony, niebieski lub różowy. W niektórych polskich sklepach można również znaleźć ubrania z przedstawieniami postaci z anime. Jednak nie wszyscy członkowie fandomu chcą uzewnętrzniać własne zainteresowania, dlatego najlepszym sposobem rozpoznawania entuzjastów tych zjawisk jest rozmowa i wypowiedane przez nich „słowa klucze”, np. imiona postaci z anime i mangi.

Niektórzy członkowie fandomu używają terminu *otaku* w celu samoidentyfikacji. Określenie to jest traktowane negatywnie w samej Japonii i obecnie oznacza „obsesyjnego lub zagorzałego fana”¹⁶. Z kolei wśród amerykańskich miłośników japońskiej kultury popularnej takie nacechowanie nie jest obecne. Do Polski termin ten dotarł ze Stanów Zjednoczonych, jednak po jakimś czasie pojawiły się również informacje o negatywnym wydźwięku określenia. Dlatego też w samym fandomie nie ma zgody na używanie tego słowa¹⁷.

Ponieważ anime w polskiej wersji dostępne na legalnych serwisach typu Netflix lub wyświetlane w polskich kinach jest zjawiskiem stosunkowo nowym, fani japońskiej animacji z braku alternatywy rozwinęli swoistą „szarą strefę” udostępniania odbiorcom tego pożądanego medium. W Internecie istnieje ogrom stron oferujących odcinki anime bez wykupionej licencji. Bardzo ważnym elementem fandomu są również tzw. *funsubscriberzy*, którzy przygotowują do nich polskie napisy. Fandom sam reguluje, gdzie istnieje granica tego procederu, np. chęć zarobienia na przygotowywanych napisach lub tłumaczeniu serii dostępnych legalnie w Polsce. Warto też podkreślić, że większość osób interesujących się anime i mangą jest w wieku szkolnym i często nie ma środków, by móc korzystać z le-

¹⁶ J. Krzyżanowska, *Otaku – zarys znaczenia terminu* [w:] „Chińskie bajki”. *Fandom mangi i anime w Polsce*, red. D. Brzostek, A. Kobus, K. Marak, M. Markocki, Toruń 2019, s. 19–20.

¹⁷ *Ibidem*, s. 26 i 29–30.

galnych źródeł¹⁸. Niektórzy spośród moich rozmówców deklarują korzystanie ze źródeł nielegalnych przy szukaniu serii, ponieważ oferta proponowana przez źródła legalne ich nie satysfakcjonuje:

Dla zwykłego odbiorcy odstępność anime jest dostatecznie wystarczająca. Dla ludzi, którzy są od powiedzmy 10, 15, 20 lat w fandomie, ta odstępność jest dosyć mała. Netflix wybiera tylko najlepsze tytuły albo własnej produkcji, aby [je – A.J.] udostępnić. Sę w tym, że Netflix ma na razie swoich tytułów na 2 lata oglądania, góra. No chyba, że ktoś by siedział po 8 godzin codziennie, to w kilka miesięcy obejrzy wszystko, co jest na Netfliksie dostępne. [...] Serwis Animagia.pl posiada kilka tytułów, ale to jest jedna seria telewizyjna i kilka filmów kinowych. [...] Amazon rezygnuje z animacji i bardziej się zajmują produkcją własnych rzeczy. To są trzy główne serwisy oferujące anime w Polsce (wywiad nr 26).

Na podstawie powyższych danych wyłania się obraz fandomu mangi i anime jako grupy bardzo niejednorodnej. Posiada ona niektóre elementy subkultury. Sam termin „subkultura” można rozumieć na wiele różnych sposobów. Większość tego rodzaju grup tworzą młode osoby chcące się usamodzielnic i podkreślić swoją inność. By odróżnić się od innych, wykorzystują m.in. slogan, strój, muzykę lub ideologię. Dołączają do grup subkulturowych w poszukiwaniu rówieśników oraz autorytetów. Mogą w ten sposób szukać również wsparcia w radzeniu sobie z trudnościami życiowymi (np. niepowodzeniami w szkole), jednak wpływ na to mogą mieć również formy spędzania przez młodzież wolnego czasu¹⁹. Elementami typowymi dla subkultur są m.in.: wyróżniający się wizerunek, obyczajowość, założenia ideologiczne oraz aktywność twórcza. Cechą charakterystyczną jest też oddzielenie się od kultury dominującej lub jej części. Zdarza się także, że grupy tego rodzaju skupiają się wokół zafascynowania pewnym zjawiskiem (np. konkretnym rodzajem muzyki). Wówczas tożsamość grupy będzie się koncentrować na stosunku jej członków do źródła zainteresowania. W subkulturach niejednokrotnie można wyróżnić liderów lub ideologów tworzących formy aktywności dla danej zbiorowości²⁰.

Elementami subkultury, widocznymi również w fandomie anime i mangi są np. chęć spędzenia w ciekawy sposób wolnego czasu oraz integracja między członkami. Jednak brak tutaj osoby pełniącej funkcję lidera grupy oraz elementów tworzących ideologię. Również nie wszyscy fani zaznaczają przynależność do fandomu poprzez charakterystyczny sposób ubierania się lub wygląd²¹. Bliższy wydaje się tu termin „nowoplemię”, charakteryzujący się naciskiem na wspólne przeżywanie oraz działalność kreatywną. Jednak określenie to zawiera w sobie również cechy tymczasowości oraz możliwość należenia do wielu nowoplemion jednocześnie, co nie do końca jest widoczne w obrazie fandomu mangi i anime²². Moim zdaniem określenie to pasowałoby dużo lepiej, gdyby sam fan-

¹⁸ A. Koralewska, P. Siuda, *Japonizacja – anime i jego polscy fani*, Gdańsk 2014, s. 230–233.

¹⁹ W. Tankielun, *Subkultury młodzieżowe – ujęcie kategorialne, definicyjne i faktograficzne*, „Warmińsko-Mazurski Kwartalnik Naukowy. Nauki Społeczne” 2012, nr 3, s. 11–13.

²⁰ J. Kwapiszewski, *Współczesne subkultury młodzieżowe i ich rola w kulturze*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 2008, nr 7, s. 122–123.

²¹ *Ibidem*.

²² M. Maffesoli, *Czas plemion: schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2008, s. 53 i 122.

dom rozumieć jako miłośników określonego tytułu mangi lub anime. Jednak w większości przypadków zainteresowanie konkretnymi tytułami przemija na rzecz nowszych, a sami fani lubują się w więcej niż jednym uniwersum. Taki sposób rozumienia fandomu jest dużo bliższy terminowi „nowoplemię”, gdyż zawiera w sobie zarówno cechę tymczasowości, jak i możliwość należenia do wielu nowoplemion w tym samym czasie. Jednocześnie według moich respondentów anime i manga odgrywają w ich życiu zbyt dużą rolę, by zamiłowanie to nazywać zwykłym hobby.

Na przyczynę popularności anime i mangi wśród polskich odbiorców wpływ ma wiele różnych czynników. Można tu wymienić chociażby ogromną różnorodność gatunkową i tematyczną serii oraz inność, dzięki której wyróżniają się one na tle dzieł zachodnich. Ponadto Japończycy z nadzwyczajną łatwością łączą zapożyczenia kulturowe z innych krajów ze swoimi rodzimymi tradycjami. Historie przedstawione w anime, zawierające analogie do niektórych aspektów naszego codziennego życia, mogą również dawać możliwość swego rodzaju „ucieczki od rzeczywistości”²³. Wyjaśnienie tego fenomenu może być bardzo dużo, jedno jest pewne – zainteresowanie anime oraz mangą, zarówno w Polsce, jak i na świecie, z roku na rok jest coraz większe. I wszystko wskazuje na to, że nadal będzie wzrastać.

Summary

Fandom of Manga and Anime in Poland

The term “fandom” can be interpreted as a group of people who share a major interest in a particular cultural text and are open about sharing their topic of fascination. On the other hand, this term could also be related to the phenomenon of creative and active participation in the “consumption” of a given cultural text. This study presents the history of manga and anime fandom in Poland and the issues of self-identification within the fandom itself. It aims to find the answer to questions about the reasons behind the popularity of Japanese comics and animation in the “cultural West”.

Keyword: anime, manga, Japan, pop culture, fandom

Słowa kluczowe: anime, manga, Japonia, popkultura, fandom

²³ A. Koralewska, P. Siuda, *Japonizacja...*, s. 105–108.

Aneks

Kwestionariusz ankiety

1. Kiedy i dlaczego zaczęła się/zaczął się Pani/Pan interesować mangą i anime? [pytanie otwarte]
2. Co sprawia, że dla Pani/Pana anime i manga są takie interesujące? [pytanie otwarte]
3. Jakie gatunki anime ogląda Pani/Pan najczęściej? [można zaznaczyć więcej niż jedną odpowiedź]
 - a. akcja
 - b. dramat
 - c. komedia
 - d. horror
 - e. romans
 - f. fantasy
 - g. shounen
 - h. shoujo
 - i. josei
 - j. echi
 - k. mecha
 - l. inne.....
4. Czy uważa się Pani/Pan za miłośnika anime i mangi?
 - a. tak
 - b. nie
5. Czy uważa się Pani/Pan za członka fandomu?
 - a. tak
 - b. nie
6. Co dla Pani/Pana znaczy „fandom anime i mangi”? [pytanie otwarte]
7. Jak można rozpoznać członka fandomu?
 - a. włosy pofarbowane na niezwykły kolor
 - b. noszenie gadżetów związanych z tą tematyką, np. przypinek
 - c. unikalny sposób ubierania
 - d. niczym się nie wyróżnia
 - e. inne.....
8. W jakich aktywnościach fandomu brała/brał Pani/Pan udział?
 - a. uczestnictwo w konwentach
 - b. cosplay
 - c. aktywność na forach internetowych
 - d. nie biorę udziału w żadnych aktywnościach
 - e. inne.....

9. Czy zdarzyło się Pani/Panu jakieś przykre zdarzenie z fandomem?
a. nie
b. tak – jakie?.....
10. Z jakich źródeł Pani/Pan korzysta, oglądając anime?
a. „pirackie” strony internetowe
b. strony internetowe mające wykupioną licencję, np. Netflix
c. telewizja
d. płyty CD/Blu-ray
e. inne.....
11. Jak Pani/Pana zdaniem prezentuje się obecna dostępność anime dla polskiego odbiorcy? [pytanie otwarte]
12. Co Pani/Pan sądzi na temat negatywnych komentarzy dotyczących anime, np. przemoc w anime, anime jako łatwy dostęp do pornografii? [pytanie otwarte]
13. Czy Pani/Pana zdaniem polski fandom mangi i anime posiada „podgrupy”?
a. nie
b. tak – jakie?.....
14. Czy zainteresowanie anime i mangą wpłynęło na Pani/Pana ważną decyzję życiową?
a. nie
b. tak – jaką?.....

Na koniec prosiłabym jeszcze o podanie poniższych danych:

Płeć:

- kobieta
 mężczyzna

Wiek:

- <13
 13–18
 18–25
 25–35
 >35

Miejsce zamieszkania:

- duże miasto (powyżej 100 tys. mieszkańców)
 średnie miasto (20–100 tys. mieszkańców)
 małe miasto (poniżej 20 tys. mieszkańców)
 wieś

Michał Koszela
Uniwersytet Gdański

Początki zakonu Calatrava i jego związki z cystersami w świetle bulli papieża Aleksandra III z 1164 r.

Wprowadzenie

Dzieje zakonów rycerskich od dawna intrygowały badaczy. Prace poświęcone konkretnym zgromadzeniom do dziś cieszą się niesłabnącym zainteresowaniem czytelników. Z perspektywy tych polskojęzycznych rynek wydawniczy oferuje przede wszystkim pozycje dotyczące historii zakonów rycerskich w Ziemi Świętej¹. Zdecydowanie mniej uwagi poświęca się ich iberyjskim odpowiednikom. Obecność zakonu Calatrava, jednego z najważniejszych hiszpańskich zgromadzeń zakonnych o charakterze militarnym, została odnotowana wyłącznie na kartach prac podejmujących kwestię przejściowego pobytu kalatrawensów w położonej na Pomorzu Gdańskim Tymawie (1227–1233/1234)² oraz w ramach ujęć syntezujących³.

¹ Zob. m.in.: S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. 1–3, przeł. J. Schwakopf, Warszawa 1997; H.E. Mayer, *Historia wypraw krzyżowych*, przeł. T. Zatorski, Kraków 2008; T. Asbridge, *Krucjaty. Wojna o Ziemię Świętą*, przeł. N. Rataj, M. Józefowicz, Kraków 2015. Na temat trzech najpopularniejszych zakonów powstałych w Ziemi Świętej zob. np. M. Melville, *Dzieje templariuszy*, przeł. A. Jędrzychowska, Warszawa 1991; M. Haag, *Templariusze. Historia i mity*, przeł. P. Zarawska, Kraków 2017; H.J.A. Sire, *Kawalerowie maltańscy*, przeł. H. Szczerkowska, Warszawa 2000; H. Boockmann, *Zakon krzyżacki. Dwanaście rozdziałów jego historii*, przeł. R. Traba, Warszawa 1998; K. Militzer, *Historia zakonu krzyżackiego*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007.

² Zob. m.in.: J. Hauziński, *O kalatrawensach nad Bałtykiem raz jeszcze* [w:] *Memoriae amici et magistri. Studia historyczne poświęcone pamięci Wacława Korty (1919–1999)*, red. M. Derwich, W. Mrozowicz, R. Żerelik, Wrocław 2001, s. 79–87; M. Smoliński, *Kalatrawensi w Tymawie na Pomorzu Gdańskim. Idea sprowadzenia zakonu nad Morze Bałtyckie*, „*Studia z Dziejów Średniowiecza*” 2004, nr 10, s. 205–242; M. Starnawska, *Między Jerozolimą a Łukowem. Zakony rycerskie na ziemiach polskich w średniowieczu*, Warszawa 2006, s. 112–117.

³ W ramach krótkich rozdziałów lub podrozdziałów poświęconych zbiorczo losom zakonów rycerskich na Półwyspie Iberyjskim zob. E. Potkowski, *Rycerze w habitach*, Warszawa 1974; *idem*, *Zakony rycerskie*, Warszawa 2005; *Historia krucjat*, ed. J. Riley-Smith, przeł. K. Pachniak, Warszawa 2005; A. Jotischky, *Wyprawy krzyżowe i państwa krzyżowców*, przeł. E. Możejko, Warszawa 2007; D. Seward, *Mnisi wojny. Krótka historia zakonów rycerskich*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2007; J. Riley-Smith, *Krucjaty. Historia*, przeł. J. Ruskowski, Poznań 2008; A. Demurger, *Rycerze Chrystusa. Zakony rycerskie w średniowieczu*, przeł. J. Nowakowska, Kraków 2020. Na tle innych, polskojęzycznych publikacji, mimo pojawiających się w niektórych partiach tekstu uogólnień i uproszczeń, wyróżnia się praca J.F. O’Callaghana, w której uwzględniono udział kalatrawensów, wraz z pozostałymi hiszpańskimi zakonami rycerskimi, w rekonkwisie: J.F. O’Callaghan, *Rekonkwista. Krucjaty w średniowiecznej Hiszpanii*, przeł. J. Szkudliński, Poznań 2016.

Z tego względu celem niniejszego artykułu jest przeanalizowanie i możliwie jak najbardziej kompleksowe przedstawienie początków zakonu Calatrava. Poprzez sformułowanie „początki” należy rozumieć ustalenie przyczyn i uwarunkowań, które doprowadziły do powstania wspomnianego zgromadzenia oraz ukształtowania się zasad jego funkcjonowania w pierwszych latach istnienia. Punkt wyjścia do ich określenia stanowił tekst bulli papieża Aleksandra III z 25 września 1164 r., zatwierdzającej zakon Calatrava.

Okoliczności powstania zakonu Calatrava

Początki zakonu Calatrava nierozzerwalnie związane są z Rajmundem – pierwszym opatem klasztoru w Fitero i późniejszym świętym Kościoła katolickiego⁴. Dokładna data oraz miejsce narodzin duchownego wraz z informacjami o młodzieńczym okresie jego życia wciąż pozostają owiane mgłą tajemnicy. Najprawdopodobniej pochodził on z miasteczka Saint-Gaudens w diecezji tuluskiej, zaś habit cysterski przywdział w obrębie murów opactwa L'Escaladieu, będącego filią opactwa Morimond⁵. Obecność Rajmunda na kartach historii została odnotowana po raz pierwszy wraz z przybyciem cystersów na Półwysp Iberyjski. W historiografii dość mocno zakorzenił się pogląd sugerujący, że doszło do tego w 1140 r., za pośrednictwem króla Kastylii i Leónu Alfonsa VII, który postanowił przekazać mnichom z klasztoru w L'Escaladieu ziemię w Yerga⁶. Stwierdzenie to zostało jednak podane w wątpliwość przez Serafina Olcoza Yanguasa, zreszczenie próbującego wykazać nieistnienie domniemanego klasztoru w pobliżu szczytu góry Yerga i wskazującego na Niencebas jako właściwą lokalizację pierwszej siedziby cystersów na Półwyspie Iberyjskim⁷. Badacz ten zwrócił również uwagę na złożoność procesu fundacji klasztoru cysterskiego, obejmującego organizację przejściowego ośrodka lub ośrodków monastycznych, w których pobyt poprzedzał przenosiny do klasztoru docelowego. Według niego

⁴ *Księga imion i świętych*, oprac. H. Fros, F. Sowa, t. 5 (R–U), Kraków 2004, s. 22. W opracowaniach oraz źródłach, w zależności od omawianego okresu życia, języka, w jakim została napisana dana publikacja, lub decyzji tłumacza, Rajmund pojawia się jako Rajmund z Fitero, Ramón Sierra, Raimond Saint Gaudens, San Raimundo itp.

⁵ *Ibidem*; I. Eberl, *Cystersi. Historia zakonu europejskiego*, przeł. P. Włodyga, Kraków 2011, s. 67; S. Olcoz Yanguas, *Una posible noticia acerca de Raymond de Saint Gaudens antes de ser el primer abad del primer monasterio cisterciense de la península ibérica*, „Príncipe de Viana” 2012, vol. 73, n. 255, s. 133.

⁶ M. Parisse, J.M. Martin, *Ekspansja Kościoła rzymskiego* [w:] *Ekspansja Kościoła rzymskiego 1054–1274*, red. A. Vauchez, przeł. J.M. Kłoczowski *et al.*, seria: Historia Chrześcijaństwa, t. 5, Warszawa 2001, s. 246. Opactwo L'Escaladieu zlokalizowane było w południowej części Francji – w Górnych Pirenejach, natomiast Niencebas znajdowało się w północnej części Półwyspu Iberyjskiego – na terenie dzisiejszej gminy Alfaro.

⁷ S. Olcoz Yanguas, *El monasterio cisterciense de Fitero, diócesis de Calahorra*, „Kalakorikos” 2011, vol. 16, s. 210; *idem*, *Una posible noticia...*, s. 133; *idem*, *El inexistente monasterio de Yerga y el origen del monasterio de Fitero*, „Príncipe de Viana” 2019, vol. 80, n. 274, s. 771. Autor podkreśla, że w dokumentach z 1141 r. Rajmund z Saint-Gaudens wymieniany jest jako opat klasztoru w Niencebas. Jednocześnie sugeruje on, że fundację cysterskiego klasztoru na Półwyspie Iberyjskim musiały poprzedzać liczne spotkania i negocjacje mnichów wspomnianego zakonu z przedstawicielami lokalnej władzy świeckiej i duchowej, w związku z czym przypuszczalnie Rajmund mógł pojawić się na terytorium położonym na południe od Pirenejów o 5 lat wcześniej, niż zakłada się obecnie: *idem*, *Una posible noticia...*, s. 137.

w Niencebas mieściła się tymczasowa siedziba zakonników przed finalną przeprowadzką do klasztoru w Fitero⁸, którą datuje się na rok 1152⁹.

Proporcjonalnie do wzrostu liczby opactw cysterskich na Półwyspie Iberyjskim¹⁰, w skali lokalnej, rosły również wpływy i znaczenie poszczególnych przedstawicieli zakonu. Wiele wskazuje na aktywny udział Rajmunda z Fitero w negocjacjach zakończonych zawarciem traktatu w Tudején w styczniu 1151 r. i późniejszego porozumienia z Lériddy w maju 1157 r.¹¹ Opat uczestniczył w rozmowach zapewne w charakterze niezależnego mediatora, zainteresowanego jak najszybszym unormowaniem stosunków pomiędzy władcami chrześcijańskimi. Dobrze świadczy to o jego zdolnościach dyplomatycznych. Jednocześnie działania podjęte przez Rajmunda poza murami opactwa przyniosły cystersom wymierne korzyści w postaci m.in. darowizny zamku w Tudején z 1157 r. na rzecz klasztoru w Fitero¹². W konsekwencji mnisi zostali zobowiązani do obrony wspomnianego zamku, co z kolei mogło stanowić precedens dla przyszłorocznej wyprawy do Calatravy, ponieważ wyjście poza sferę dyplomatyczną nie spotkało się najprawdopodobniej z krytyką ze strony kapituły generalnej¹³.

W licznych syntezach poświęconych zakonowi rycerskim, w przypadku uwag dotyczących powierzenia mnichom z Fitero obrony zamku Calatrava i początków zakonu znanego pod tą samą nazwą, powtarza się sekwencja, w ramach której szczególnie mocno nacisk kładziony jest na zbliżone elementy. Są to odpowiednio: zagrożenie ze strony Almohadów, opuszczenie Calatravy przez templariuszy, inicjatywa podjęta przez Rajmunda z Fitero i Diego Velázqueza, przygotowania do obrony twierdzy¹⁴.

⁸ S. Olcoz Yanguas, *El monasterio cisterciense...*, s. 212. Więcej na temat przebiegu procesu fundowania opactw cysterskich zob. J. Zawadzka, *Proces fundowania opactw cysterskich w XII i XIII wieku*, „Roczniki Humanistyczne” 1958, t. 7, nr 2, s. 121–150; A.M. Wyrwa, *Zasady fundacji opactw cysterskich* [w:] *idem, Cisterciana. Studia z dziejów i kultury Zakonu Cysterskiego*, seria: Cistercium Mater Nostra. Studia et Documenta, t. 4, Kraków–Poznań 2017, s. 97–115.

⁹ M. Parisse, J.M. Martin, *Ekspansja Kościoła rzymskiego...*, s. 246.

¹⁰ Do 1157 r. powstało dziewięć opactw podlegających pramacierzy w Morimond i siedem opactw podległych Cîteaux; *ibidem*. Więcej na temat rozprzestrzeniania się zakonu w XII i XIII w. zob. A.M. Wyrwa, *Rozprzestrzenianie się cystersów w Europie zachodniej i na ziemiach polskich* [w:] *Cystersi w kulturze średniowiecznej Europy*, red. J. Strzelczyk, Poznań 1992, s. 25–54; I. Eberl, *Cystersi...*, s. 42–73.

¹¹ Podpisanie wzmiankowanych traktatów, przypieczętowanych małżeństwami krewnych układających się władców, przyczyniło się do przejściowej stabilizacji sytuacji w regionie i polepszenia stosunków króla Kastylii i Leónu Alfonsa z królem Nawarry Sanchem VI oraz hrabią Barcelony i księciem Aragonii Rajmundem Berengarem IV. Przypuszczalnie Rajmund z Fitero mógł uczestniczyć również w rozmowach prowadzących do zawarcia wcześniejszego porozumienia z Carrión de los Condes: S. Olcoz Yanguas, *El monasterio cisterciense...*, s. 217; J.F. O’Callaghan, *Rekonkwista. Krucjaty w średniowiecznej...*, s. 88.

¹² S. Olcoz Yanguas, *El monasterio cisterciense...*, s. 213, 217.

¹³ *Ibidem*, s. 213, 217–218.

¹⁴ W przedstawiony schemat wpisują się m.in.: E. Potkowski, *Rycerze w habitach...*, s. 210–211; *idem, Zakony rycerskie...*, s. 127–128; D. Seward, *Mnisi wojny...*, s. 122–123; A. Demurger, *Rycerze Chrystusa...*, s. 62–63. Pozostałe elementy wymieniane w opracowaniach ogólnych dotyczą relacji kalatravensów z cystersami i papieżem, w związku z czym zostaną omówione w kolejnych częściach artykułu.

W latach 40. XII w. kosztem Almorawidów coraz większe wpływy i terytoria w mużmańskiej części Półwyspu Iberyjskiego zaczęli zyskiwać Almohadzi¹⁵. Na tle konkurentów wyróżniała ich gorliwość religijna granicząca z fanatyzmem, który objawiał się nie tylko w prześladowaniach chrześcijan i Żydów, ale także wyznawców islamu odmienne interpretujących nauki Mahometa¹⁶. Determinacji trudno jednak odmówić również władcom chrześcijańskim. Między innymi Alfonsowi VII udało się zająć ważną ze strategicznego punktu widzenia twierdzę Calatrava (przekazaną w 1147 r. templariuszom wraz z obowiązkiem jej obrony) oraz przejściowo kilka innych miast z Andújar na czele¹⁷. Jego śmierć w sierpniu 1157 r. i w rezultacie rozpad Królestwa Kastylii i Leónu zmieniły układ sił na niekorzyść chrześcijan¹⁸, wpływając na destabilizację polityczną w regionie i zwiększając prawdopodobieństwo dalszej, skutecznej ekspansji Almohadów. W zaistniałych okolicznościach templariusze, przekonani, że nie sprostają zbrojnym oddziałom mużmańskim, mieli poinformować następcę Alfonsa VII na kastylijskim tronie, Sancha III Upragnionego (1157–1158), o braku wystarczających sił do utrzymania kontroli nad twierdzą Calatrava i poprosić go o zwolnienie z obowiązku jej obrony¹⁹. Szczęśliwie dla młodego monarchy z inicjatywą udzielenia wsparcia zagrożonemu miastu wystąpił Rajmund z Fitero²⁰. Większość historyków podkreśla, że wpływ na podjęcie tej decyzji miał towarzyszący opatowi Diego Velázquez – również zakonnik cysterski, dawny wojskowy²¹. Mając na względzie wzmiankowany powyżej przypadek Tudején, nie należy zapominać

¹⁵ J.F. O’Callaghan, *Rekonkwista. Krucjaty w średniowiecznej...*, s. 89.

¹⁶ J.F. O’Callaghan, *The Affiliation of the Order of Calatrava with the Order of Citeaux*, „Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis” 1959, vol. 15, s. 179.

¹⁷ *Ibidem*; *idem*, *Rekonkwista. Krucjaty w średniowiecznej...*, s. 89–90; D. Seward, *Mnisi wojny...*, s. 122; A. Demurger, *Rycerze Chrystusa...*, s. 62. Na temat Królestwa Kastylii i Leónu za rządów Alfonsa VII zob. B.F. Reilly, *The Kingdom of León-Castilla Under King Alfonso VII, 1126–1157*, Philadelphia 2017.

¹⁸ Najstarszy syn Alfonsa VII – Sancho III – objął władzę w Kastylii, natomiast młodszy – Ferdynand II – w Królestwie Leónu. Wzajemna niechęć i osobiste ambicje młodych monarchów szybko przekreśliły szansę na skuteczną współpracę; J.F. O’Callaghan, *Rekonkwista. Krucjaty w średniowiecznej...*, s. 90, 93.

¹⁹ S.Z. Conedera, *Ecclesiastical Knights. The Military Orders in Castile, 1150–1330*, New York 2015, s. 46; A. Demurger, *Rycerze Chrystusa...*, s. 62. Opuszczenie Calatravy przez templariuszy do dziś budzi liczne kontrowersje wśród badaczy. Niektórzy z nich pogłoskę o planowanej ofensywie Almohadów postrzegają jako pretekst i rzeczywistej przyczyny odejścia zakonników upatrują w działaniach inicjowanych przez monarchę kastylijskiego, zob. S.Z. Conedera, *Ecclesiastical Knights...*, s. 46, 50.

²⁰ Według literatury przedmiotu o niebezpieczeństwie grożącym Calatravie opat dowiedział się w trakcie swojego pobytu w Toledo, gdzie pojawił się w związku z interesami zakonu cystersów. Tam też miało dojść do spotkania opata z królem; J.F. O’Callaghan, *The Affiliation...*, s. 180–181; D. Seward, *Mnisi wojny...*, s. 122; A. Demurger, *Rycerze Chrystusa...*, s. 62. Uwzględniając zdolności dyplomatyczne Rajmunda i co najmniej poprawne relacje łączące go dawniej z Alfonsem VII, można przypuszczać, że dzięki wizycie w Kastylii opat z Fitero pragnął przekonać się, jaki kurs polityczny przyjmą synowie wspomnianego władcy, i w konsekwencji, jak ich wybory wpłyną na położenie cystersów. W nowszych pracach pojawiają się jednak wątpliwości, czy do spotkania Rajmunda z Sanchem III rzeczywiście doszło w Toledo; S.Z. Conedera, *Ecclesiastical Knights...*, s. 46.

²¹ Niektórzy badacze akcentują ponadto, że Diego, będąc osobą szlachetnie urodzoną, wychowywał się na dworze Alfonsa VII wspólnie z jego synem Sanchem, z którym połączyły go więzy przyjaźni; J.F. O’Callaghan, *The Affiliation...*, s. 181; D. Seward, *Mnisi wojny...*, s. 122.

także o sile oddziaływania, głoszonej przez Bernarda z Clairvaux idei rycerza-zakonnika, której odbicie można dostrzec w działaniach opata z Fitero²².

Władca Kastylii Sancho III zgodził się na rozwiązanie zaproponowane przez Rajmunda i w styczniu 1158 r. przekazał miasto Calatrava razem z obowiązkiem jego obrony „Zgromadzeniu Cystersów i Rajmundowi wraz z wszystkimi jego braćmi”²³. Sformułowanie użyte w odniesieniu do odbiorców darowizny jest równoznaczne z przekreśleniem możliwości usankcjonowania (na ten moment) nowej, cieszącej się częściową autonomią organizacji i sugeruje zarazem, że przynajmniej w początkowej fazie całego przedsięwzięcia zostało ono umiejscowione bliżej koncepcji muzułmańskiego ribatu niż chrześcijańskiego zakonu rycerskiego na kształt templariuszy czy joannitów²⁴.

Uzyskawszy akceptację króla Kastylii, Rajmund wraz z pozostałymi mnichami z Fitero (z wyjątkiem osób chorych i starszych), zwierzętami gospodarskimi i wszelkimi ruchomościami przeniósł się do Calatravy. Inicjatywa cysterskich zakonników spotkała się z poparciem arcybiskupa Toledo Jana, który zapowiedział udzielenie wsparcia i odpuszczenie grzechów każdemu, kto zdecyduje się dołączyć do szeregów obrońców twierdzy²⁵. Dokładna liczba uczestników wyprawy do Calatravy jest trudna do ustalenia. Najstarsza zachowana wzmianka na ten temat pochodzi z XIII-wiecznej *Historia de Rebus Hispanie sive Historia Gothica*, w której mowa o blisko 20 tys. śmiałków²⁶. Zapewne w ślad za arcybiskupem Toledo Rodrigo Jiménezem de Radą powyższe dane przytacza również XVII-wieczny autor – Miguel Ramón Zapater²⁷. Mając na uwadze średniowieczną skłonność do wyolbrzymiania liczb, należy podejść do tych szacunków z dużą dozą ostrożności. Niezależnie od nich wydaje się, że siły zgromadzone pod przewodnictwem

²² Bernard z Clairvaux zmarł 20 sierpnia 1153 r.; S. Kiełtyka, *Święty Bernard z Clairvaux*, Kraków 1983, s. 425. Nowszy rys biograficzny św. Bernarda z Clairvaux zob. P. Aubé, *Św. Bernard z Clairvaux*, przeł. Ł. Maślanka, Warszawa 2019. Mimo śmierci jej twórcy idea łączenia ślubów ubóstwa, czystości, posłuszeństwa i odprawiania nabożeństw z zobowiązaniem nieustannej walki z niewiernymi zyskiwała wciąż nowych zwolenników oraz przeciwników, stając się zarzewiem długotrwałych dyskusji; J.F. O’Callaghan, *The Affiliation...*, s. 173; J. Kwosek, *Idea rycerza-zakonnika i jej uzasadnienie w ujęciu św. Bernarda z Clairvaux* [w:] *Ethos rycerski w kulturze. Tradycje i kontynuacje*, t. 1: *W kręgu średniowiecza*, red. T. Banaś-Korniak, B. Stuchlik-Surowiak, Katowice 2017, s. 28–29.

²³ *Documentos para el estudio de la Orden de Calatrava en la Meseta meridional Castellana (1102–1302)*, Cuadernos de Historia Medieval Secc. Colecciones Documentales, Madrid 1999, vol. 2, no. 1, s. 30; A. Demurger, *Rycerze Chrystusa...*, s. 62.

²⁴ Ribat stanowił formę ufortyfikowanego klasztoru muzułmańskiego zlokalizowanego w pobliżu chrześcijańskiej granicy. Jego mieszkańcy łączyli odpieranie ataków chrześcijan z praktykami religijnymi o ascetycznym charakterze. W badania nad podobieństwami i różnicami ribatów względem chrześcijańskich zakonów rycerskich zaangażowali się m.in. J.O. Asín, M. Asín Palacios czy A. Castro, za: J.F. O’Callaghan, *The Affiliation...*, s. 177–178.

²⁵ *Ibidem*, s. 182; S.Z. Conedera, *Ecclesiastical Knights...*, s. 46.

²⁶ R. Jiménez de Rada, *Historia de Rebus Hispanie sive Historia Gothica*, ed. J. Fernández Valverde [w:] *Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis*, vol. 72, Turnhout 1987, s. 234–236, za: N. Morton, *The Medieval Military Orders, 1120–1314*, London 2013, s. 153–154.

²⁷ M.R. Zapater, *Cister militante en la campaña de la Iglesia contra la sarracena furia. Historia general de las ilustrísimas, ínclitas y nobilísimas caballerías del Tempo de Salomón, Calatrava, Alcántara, Avis, Montesa y Cristo*, Zaragoza 1662, s. 143.

Rajmunda z Fitero musiały być znaczne²⁸, z pewnością zaś zróżnicowane. Z Fitero wraz z mnichami, którzy przyjęli już święcenia kapłańskie lub zamierzali uczynić to w niedalekiej przyszłości, przybyli także konwersi, stanowiący obok wyświęconych zakonników niejako odrębną część wspólnoty klasztornej²⁹. Szeregi obrońców Calatravy uzupełnili ponadto ochotnicy z kręgu rycerstwa³⁰, którzy odpowiedzieli na wezwanie arcybiskupa Toledo Jana, a także najprawdopodobniej członkowie lokalnych stowarzyszeń o charakterze militarnym³¹. Tym samym, patrząc całościowo, wydaje się, iż zaplecze osobowe kształtującego się zakonu rycerskiego Calatrava stanowili w znacznej mierze „nowicjusze w aspekcie życia zakonnego”³².

Z perspektywy władcy Kastylii, Sancha III Upragnionego, kwestią priorytetową stała się możliwie jak najszybsza konsolidacja wspomnianej wyżej grupy w celu zwiększenia jej wartości militarnej i w efekcie – szans na odparcie sił muzułmańskich³³. Proces ten znajduje swoje odzwierciedlenie w dokumentach. O ile bowiem w przypadku darowizny Calatravy ze stycznia 1158 r. wymienieni zostali cystersi oraz klasztor w Fitero³⁴, o tyle nie ma o nich wzmianki w wydanym zaledwie miesiąc później piśmie poświadczającym

²⁸ J.F. O’Callaghan, *The Affiliation...*, s. 182–183.

²⁹ S.Z. Conedera, *Ecclesiastical Knights...*, s. 47. Wprowadzona w Cîteaux instytucja braci konwersów miała ułatwić mnichom prowadzenie życia w zgodzie z przyjętą regułą. Konwersi pozbawieni byli możliwości osiągnięcia statusu pełnych mnichów. Z uwagi na skromniejszy zakres obowiązków liturgicznych i wykonywane przez nich prace często określano ich „braćmi klasztornymi drugiej klasy” lub „robotnikami przebranymi za mnichów”. Próba stworzenia wspólnej przestrzeni dla pełnoprawnych mnichów i konwersów (postrzeganych zarówno jako zakonnicy, jak i świeccy) stanowiła spore wyzwanie, zob. *Poznać cystersów. Studia i dokumenty*, oprac. P. Chojnacki, K. Jankosz, M. Starzyński, Kraków 2011, s. 22; I. Eberl, *Cystersi...*, s. 120–122. Przypuszczalnie przyznanie konwersom określonego statusu i uznanie ich za stały element organizmu klasztorowego można postrzegać jako powolne otwieranie się konwentu na wpływy świeckie, co w przyszłości miało zaowocować próbami umiejscowienia zakonu rycerskiego z Calatravy w ramach struktur cysterskich.

³⁰ Między innymi z obszaru Nawarry, zob. D. Seward, *Mnisi wojny...*, s. 122.

³¹ Przed założeniem hiszpańskich zakonów rycerskich działały już na terenie Półwyspu Iberyjskiego niewielkie bractwa, do których z reguły należeli przedstawiciele niższych warstw społecznych, łączące wybrane elementy religijne z misją zbrojnej obrony chrześcijaństwa. *Ibidem*, s. 119. Na temat początków i rozwoju miejskiej służby wojskowej na terenie Kastylii zob. J.F. Powers, *The Origins and Development of Municipal Military Service in the Leonese and Castilian Reconquest, 800–1250*, „*Traditio*” 1970, vol. 26, s. 91–111.

³² J.F. O’Callaghan, *The Affiliation...*, s. 183. Po zatwierdzeniu zakonu Calatrava przez papieża Aleksandra III, a może nawet bezpośrednio przed nim, musiało dojść do zapożyczenia i adaptacji cysterskich zasad realizacji nowicjatu, jako że, zgodnie ze statutem kapituły generalnej z końca XII w., w przypadku odbycia rocznej służby w zakonie Calatrava możliwe było przyjęcie do zakonu Cîteaux bez dodatkowego, odrębnego okresu próby. Zob. J.F. O’Callaghan, *The Affiliation of the Order of Calatrava with the Order of Cîteaux* (dalej: *The Affiliation II*), „*Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*” 1960, vol. 16, s. 13. Przekrojowo zagadnienie nowicjatu w zakonach rycerskich w XII i XIII w. omawia: A. Forey, *Novitate and Instruction in the Military Orders during the Twelfth and Thirteenth Centuries*, „*Speculum*” 1986, vol. 61, no. 1, s. 1–17. Ten sam autor porusza kwestię rekrutacji do zakonów rycerskich nowych członków, zob. *idem*, *Recruitment to the Military Orders (twelfth to mid-fourteenth centuries)*, „*Viator*” 1986, no. 17, s. 139–171.

³³ Niewykluczone, że dążenia te były podyktowane jedynie potrzebą chwili (zagrożenie ze strony Almohadów) i pierwotnie nie myślano o utworzeniu stałej organizacji w postaci nowego, rodzimego zakonu rycerskiego. Zob. A. Forey, *The Military Orders from the Twelfth to the Early Fourteenth Centuries*, Toronto 1992, s. 27.

³⁴ *Documentos...*, no. 1, s. 30.

nadanie wioski Cirugares – jako podmiot występują wyłącznie bracia zakonnicy mieszkający w Calatravie³⁵. Przy założeniu, że działania te były pochodną próby pełnego uzależnienia powstałego zgromadzenia od Korony Kastylii, zaś Rajmund z Fitero nie konsultował kolejnych podejmowanych przez siebie kroków z przełożonymi, tarcia na linii Calatrava – L'Escaladieu jawią się jako bardzo prawdopodobne. Rzekomo miało nawet dojść do protestu opata L'Escaladieu, uważającego przenosiny do Calatravy, dokonane bez jego zgody, za pogwałcenie zwyczajów Cîteaux, w związku z czym konieczne były mediacje z udziałem króla Kastylii, władcy Francji Ludwika VII i księcia Burgundii³⁶. Na potwierdzenie owego zajścia, jak i przedstawionej wyżej tezy, brakuje jednak niezbitych dowodów. Równie dobrze kapituła generalna cystersów mogła wyrazić aprobatę dla utworzenia nowego zakonu rycerskiego³⁷. Właściwą ocenę sytuacji oraz wyciągnięcie wniosków na temat dalekosiężnych planów Sancha III względem grupy zgromadzonej w obrębie murów Calatravy komplikuje dodatkowo niespodziewana śmierć tego władcy w sierpniu 1158 r.³⁸

Jeszcze większe trudności sprawia badaczom dziejów zakonu Calatrava ustalenie dalszego biegu wydarzeń. W akcie potwierdzającym nadanie Calatravy, wystawionym w imieniu spadkobiercy kastylijskiego tronu, Alfonsa VIII (1158–1214)³⁹, jako odbiorców darowizny ponownie wymieniono zakon cystersów i opata Fitero Rajmunda⁴⁰, co sugeruje, że doszło do unormowania stosunków pomiędzy cystersami a kalatrawensami i Koroną Kastylii, zaś sam Rajmund, przynajmniej przejściowo, wciąż pełnił funkcję przywódcy zgromadzenia z Calatravy. Nie wiadomo jednak, jak długo utrzymane zostało *status quo*⁴¹. W literaturze przedmiotu występują liczne rozbieżności dotyczące

³⁵ *Documentos...*, no. 2, s. 30; S. Olcoz Yanguas, *El monasterio cisterciense...*, s. 219. Wieś Cirugares położona była w okręgu Toledo, na południe od rzeki Tag, na szlaku wiodącym z Calatravy do Fitero, co miało znaczenie strategiczne; S. Olcoz Yanguas, *El monasterio cisterciense...*, s. 219. W marcu 1158 r. na rzecz braci z Calatravy przekazana została również wioska Ciruelos. W formie rekompensaty za odstąpienie jej połowy Sancho III przekazał *almojarife* Bon Iudzie pięć jugad ziemi w Azaña; *Documentos...*, no. 3, s. 31. *Almojarife* – urzędnik królewski lub minister, który odpowiadał za pobieranie dochodów i cel królewskich; dochody z tego tytułu przechowywał jako skarbnik; *almojarife* [hasło w:] *Diccionario de la lengua española*, <https://dle.rae.es/almojarife?m=form> [dostęp: 8.12.2022]. *Yugada* – miara rolna odpowiadająca nieco ponad 32 hektarom; jej nazwa pochodzi od ilości ziemi, którą mogła obrobić w ciągu dnia para wołów; *yugada* [hasło w:] *Diccionario de la lengua española*, <https://dle.rae.es/yugada> [dostęp: 8.12.2022]. System mierzenia ziemi uprawnej ilością pracy ludzkiej wywodzi się ze starożytnego Rzymu i w niektórych częściach Europy przetrwał niemalże do wybuchu rewolucji francuskiej, zob. W. Kula, *Miary i ludzie*, Warszawa 2004, s. 39–40.

³⁶ J.F. O'Callaghan, *The Affiliation...*, s. 184.

³⁷ Nie wiadomo, czy starania o akceptację ze strony cysterskiej kapituły generalnej zostały w ogóle podjęte w latach 1158–1164. *Ibidem*, s. 184–186.

³⁸ B.F. Reilly, *The Medieval Spains*, Cambridge 1993, s. 132.

³⁹ W momencie śmierci ojca Alfons VIII miał zaledwie 2 lata, w związku z czym walkę o wpływy prędko rozpoczęły kastylijskie rody Lara i Castro. *Ibidem*.

⁴⁰ *Documentos...*, no. 4, s. 31; akt potwierdzający darowiznę Calatravy wydano między wrześniem 1158 a 1161 r.

⁴¹ Według jednej z hipotez w 1159 r. miało dojść do przejściowego opuszczenia Calatravy i powrotu do miasta pod wodzą nowego opata – Rudolfa. Zgodnie z inną jeszcze za życia Rajmunda mnisi mieli przenieść się do Ciruelos, pozostawiając Calatravę w rękach świeckiej części zgromadzenia; S.Z. Conedera, *Ecclesiastical Knights...*, s. 48. Niezależnie od nich finalnie misja obrony Calatravy zakończyła się sukcesem.

dokładnej daty śmierci opata Rajmunda⁴², która przypuszczalnie stała się katalizatorem dalszych przemian strukturalnych bractwa z Calatravy. Zgodnie z koncepcją wysuniętą przez Francisco de Radesa y Andradę, XVII-wiecznego historyka zakonu Calatrava, miało wówczas dojść do sporu o sukcesję po Rajmundzie, w wyniku którego mnisi dokonali wyboru opata, zaś rycerska część bractwa – mistrza⁴³. Biorąc pod uwagę okoliczności, w jakich została podjęta próba konsolidacji obrońców Calatravy, oraz krótkotrwałość samego procesu, tarcia pomiędzy świecką a duchowną częścią zgromadzenia jawią się jako nieuniknione⁴⁴. W myśl przedstawionego wyżej scenariusza wydarzeń konflikt zakończył się rozłamem. Mnisi opuścili mury Calatravy i udali się do Ciruelos⁴⁵, natomiast bracia-rycerze, w obliczu zagrożenia zerwania związków z Cîteaux, rozpoczęli starania o zredefiniowanie modelu zależności i uznanie zmian, które zaszły, przez kapitułę generalną cystersów⁴⁶. Działania te zakończyły się sukcesem. Kapituła zgodziła się na włączenie militarnego zgromadzenia z Calatravy w struktury cysterskie i w datowanej na 14 września 1164 r. *forma vivendi* określiła ich mianem *fratres* (bracia). Jak zaznaczono, nie są familiarzami (domownikami/sługami), lecz prawdziwie braćmi⁴⁷. W wydanej 25 września 1164 r. bulli papież Aleksander III (1159–1181) zaaprobował wspomniane powyżej ustalenia i formalnie zatwierdził rycerski zakon Calatrava⁴⁸. Przy założeniu, że od momentu ogłoszenia *forma vivendi* do chwili sporządzenia papieskiej bulli minęły niespełna dwa tygodnie⁴⁹, świadczyłoby to o wystąpieniu okoliczności skłaniających układające się strony do jak najszybszego osiągnięcia pełnego porozumienia⁵⁰.

⁴² Większość autorów, podobnie jak J.F. O’Callaghan, podaje, że do śmierci Rajmunda doszło między 1161 a 1164 r.; J.F. O’Callaghan, *The Affiliation...*, s. 186. Niektórzy z nich zdecydowali się jednak na wskazanie jednego, konkretnego roku, m.in. 1161: *Medieval Iberia. An Encyclopedia*, ed. E.M. Gerli, London–New York 2013, s. 694; A. Demurger, *Rycerze Chrystusa...*, s. 63; 1163: J. Hauziński, *O kalatrawensach...*, s. 81.

⁴³ F. de Rades y Andrada, *Chronica de las tres Ordenes y Cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcántara*, Toledo 1572, k. 8 v; J.F. O’Callaghan, *The Affiliation...*, s. 187.

⁴⁴ C. de Ayala Martínez, *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII–XV)*, Madrid 2007, s. 77.

⁴⁵ Wieś położona nad brzegiem Tagu, przypuszczalnie w pobliżu Toledo; *Documentos...*, no. 44, s. 47.

⁴⁶ J.F. O’Callaghan, *The Affiliation...*, s. 187; S.Z. Conedera, *Ecclesiastical Knights...*, s. 48. Niewykluczone jednak, że do nieporozumień doszło jeszcze za życia Rajmunda.

⁴⁷ „[...] non ut familiares, sed ut vere Fratres gratanter annuimus” – *Bullarium Ordinis Militiae de Calatrava* (dalej: *Bullarium OMC*), eds. I.J. Ortega et Cotes, J.F. Álvarez de Baquedano, P. de Ortega Zuñiga y Aranda, A. Marín, Madrid 1761, s. 3–4; S.Z. Conedera, *Ecclesiastical Knights...*, s. 48. Użycie terminu „fratres”, w wydanej przez kapitułę generalną krótkiej regule, można interpretować jako nadanie wspólnocie z Calatravy statusu kanonicznego na równi z pełnoprawnymi mnichami cysterskimi. Mając na uwadze, że w jej skład, po odejściu grupy zakonników do Ciruelos, przypuszczalnie wchodził przede wszystkim świeccy wojskowi i konwersi, określenie „fratres” w tym kontekście zyskuje wymiar symboliczny.

⁴⁸ *Bullarium OMC...*, s. 5.

⁴⁹ Jako że papież rezydował wówczas we francuskim Sens, teoretycznie był w stanie w tak krótkim odstępie czasu zapoznać się z postanowieniami kapituły. Niewykluczone jednak, że redaktorzy *Bullarium* błędnie przypisali datę i w rzeczywistości wiążące decyzje zostały podjęte przez kapitułę cysterską jeszcze w 1163 r. Rozważania wokół datacji przytoczone za: J.F. O’Callaghan, *The Affiliation...*, s. 188–189; A. Demurger, *Rycerze Chrystusa...*, s. 63.

⁵⁰ Warto rozważyć dwa warianty: 1) warunki porozumienia zostały uznane za korzystne przez każdą z trzech układających się stron (kalatrawensi, cystersi, papieństwo), w związku z czym dążono bezzwłocznie do usank-

W nawiązaniu do powyższych rozważań, a przed przejściem do analizy tekstu bulli, aby lepiej zrozumieć przyczyny jej wydania, warto przyjrzeć się w szerszym kontekście położeniu papieżstwa i działaniom podejmowanym przez nie za pontyfikatu Aleksandra III. Równoczesny wybór na papieża, doskonale orientującego się w zawiłościach prawa kanonicznego, papieskiego kanclerza Rolanda Bandinellego (jako Aleksandra III) oraz, cieszącego się cesarskim poparciem kardynała-prezbitera kościoła św. Cecylii, Oktywiana Monticellego (jako Wiktora IV) 7 września 1159 r. rozpoczął trwającą 22 lata schizmę w Kościele⁵¹. W tym okresie apogeum osiągnął pogłębiający się już za Hadriana IV (1154–1159) konflikt między cesarzem Fryderykiem I (1155–1190) a papieżstwem⁵². Osią sporu pozostawała kwestia wyjaśnienia pochodzenia władzy cesarskiej – rozpatrywano dwie koncepcje, zgodnie z którymi próbowano wykazać, iż cesarz dysponował władzą otrzymaną bezpośrednio od Boga lub przekazaną za pośrednictwem papieża⁵³. Wobec śmierci antypapieża Wiktora IV w kwietniu 1164 r.⁵⁴, w momencie wystawienia bulli zatwierdzającej zakon Calatrava, przejściową przewagę w papiesko-cesarskim konflikcie uzyskał Aleksander III⁵⁵. Mimo że przebieg konfliktu z cesarzem i rozwój wydarzeń w Ziemi Świętej miały dla niego priorytetowe znaczenie, nie oznacza to, iż w orbicie jego zainteresowań nie znajdowała się także Hiszpania⁵⁶. W konsekwencji reformy gregoriańskiej i osiągnięcia kulturowej jedności Kościoła zachodniego doszło do ukształtowania się na nowo jego relacji z ludem chrześcijańskim⁵⁷. Za sprawą rekonkwisty i organizacji wypraw krzyżowych do Ziemi Świętej kolejni papieże stali się duchowymi przywódcami

cjonowania układu; 2) niewykluczone, że papieżstwo w przeciągających się negocjacjach dostrzegало groźbę wystąpienia lub odnowienia się tendencji separatystycznych w obrębie zgromadzenia z Calatravy i potencjalnie zbyt silnego uzależnienia od świeckich władców. Pozbawienie Stolicy Apostolskiej przynajmniej formalnej kontroli nad poczynaniami kształtującej się organizacji, w kontekście prowadzenia na Półwyspie Iberyjskim na większą skalę działań militarnych wymierzonych przeciwko siłom muzułmańskim, należałoby z kolei rozpatrywać jako polityczne i wizerunkowe niepowodzenie papieżstwa.

⁵¹ A. Paravicini Bagliani, *Kościół rzymski od I soboru laterańskiego do końca XII wieku* [w:] *Ekspansja Kościoła rzymskiego 1054–1274...*, s. 159; W.H. Carroll, *Złota epoka chrześcijaństwa*, przeł. J. Morka, seria: Historia Chrześcijaństwa, t. 3, Wrocław 2010, s. 93; A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011, s. 182; C. Morris, *Monarchia papieska. Dzieje Kościoła zachodniego w latach 1050–1250*, przeł. A. Bugaj, Kęty 2015, s. 325. Uogólniając, wybory z września 1159 r. stanowiły kluczowy element w walce stronnictwa cesarskiego z papieskim, z której, w świetle prawa, zwycięskie wyszło to ostatnie (na Rolanda Bandinellego głos oddało 14 na 20 kardynałów); B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 3: *Złoty okres średniowiecza chrześcijańskiego*, Lublin 2001, s. 33.

⁵² A. Paravicini Bagliani, *Kościół rzymski...*, s. 199.

⁵³ *Ibidem*, s. 199–200.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 159.

⁵⁵ C. Morris, *Monarchia papieska...*, s. 328–329. Przez większość swego długiego pontyfikatu Aleksander III wraz z sojusznikami (przede wszystkim królem Francji Ludwikiem VII) rywalizował z cesarzem Fryderykiem Barbarossą i władającym Anglią Henrykiem II oraz ich poplecznikami. Łącznie Aleksander III musiał stawić czoła aż trzem antypapieżom. A. Paravicini Bagliani, *Kościół rzymski...*, s. 159; W.H. Carroll, *Złota epoka chrześcijaństwa...*, s. 122.

⁵⁶ W.H. Carroll, *Złota epoka chrześcijaństwa...*, s. 125.

⁵⁷ B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 3..., s. 12; R. Bartlett, *Tworzenie Europy. Podbój, kolonizacja i przemiany kulturowe 950–1350*, przeł. G. Waługa, Poznań 2003, s. 373.

rycerstwa nieomal całej chrześcijańskiej Europy, zjednoczonego w walce przeciwko siłom muzułmańskim⁵⁸. Przyczyniło się to do terytorialnego rozwoju Państwa Kościelnego i wzrostu politycznego znaczenia papieżstwa⁵⁹. Chcąc utrzymać ten status, konieczne było dalsze kontrolowanie przez Stolicę Apostolską sytuacji na Półwyspie Iberyjskim, pozostającym istotnym bastionem chrześcijaństwa.

Bulla zatwierdzająca zakon Calatrava z 1164 r.

Analizując treść bulli, zatwierdzającej zakon Calatrava, warto na wstępie zwrócić uwagę na bardzo ogólny charakter wzmianki o związku kalatrawensów z cystersami⁶⁰. Zdawkowe zapewnienia o jego trwałości uniemożliwiały precyzyjne określenie zasad koegzystencji i w konsekwencji prowadziły w kolejnych dziesięcioleciach do serii wzajemnych nieporozumień. Brak użycia sformułowania *pater Abbas* (ojciec opat) w odniesieniu do opata L'Escaladiu, któremu powierzono kontrolę nad przestrzeganiem przez braci z Calatravy reguły życia zakonnego, stanowił punkt wyjścia do rozluźnienia więzi⁶¹. Ponadto w analizowanym dokumencie wyraźnie podkreślono istniejące pomiędzy zakonami odrębności. W przypadku wyrażenia przez jednego z braci chęci zmiany przynależności zakonnej, tj. porzucenia habitu przewidzianego dla mnichów z Calatravy na rzecz habitu cysterskiego lub na odwrót⁶², zabroniona była samowolna realizacja inicjatywy, bez uprzedniego uzyskania indywidualnej zgody przełożonego – odpowiednio mistrza lub opata⁶³. Nie przekreślono co prawda możliwości pobytu na określonym terytorium przedstawicieli zarówno jednego, jak i drugiego zakonu, lecz jednocześnie wyraźnie je ograniczono. W razie przybycia braci z Calatravy do jednego spośród opactw cysterskich przewidziano dla nich pomieszczenia gościnne położone poza murami klasztoru⁶⁴. Brak wstępu na teren klauzury tłumaczono rzekomo niewystarczającą znajomością tradycji

⁵⁸ B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 3..., s. 12. Poprzez wyrażenie „za sprawą rekonkwisty” należy w tym kontekście rozumieć zmianę sposobu postrzegania chrześcijańsko-muzułmańskich walk prowadzonych na terenie Półwyspu Iberyjskiego i ich sakralizację, zob. J.F. O’Callaghan, *Rekonkwista. Krucjaty w średniowiecznej...*, s. 15–16, 39–46.

⁵⁹ B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 3..., s. 12.

⁶⁰ „Alexander Episcopus, Servus Servorum Dei. Dilectis filiis Garciae, Magistro, (&) Fratribus de Calatrava, tam praesentibus, quam futuris, secundum Ordinem Cisterciensium Fratrum viventibus in perpetuum” – *Bullarium OMC...*, s. 5.

⁶¹ S.Z. Conedera, *Ecclesiastical Knights...*, s. 48.

⁶² Na marginesie bardzo do siebie zbliżonych wyglądem. Więcej na temat ubioru w jednym z kolejnych akapitów.

⁶³ „Insuper statutum est, ut nulli Cisterciensium Ordinis liceat, quemcumque fratrum vestrorum recipere, absque assensu vestro, sed (&) vos erga fratres illorum eadem lege tenebimini” – *Bullarium OMC...*, s. 5–6; J.F. O’Callaghan sugeruje, iż nie wszyscy cystersi mogli uzyskać zgodę opata na wstąpienie do zakonu Calatrava. Niewykluczone bowiem, że taka możliwość, w przeciwieństwie do mnichów chórowych, przysługiwała jedynie konwersom, zob. J.F. O’Callaghan, *The Affiliation II...*, s. 11–12.

⁶⁴ „Cum autem ad aliquam Abbatiam Ordinis Cisterciensium veneritis, quoniam consuetudinem illorum minus novistis; non in conventu, sed in hospitijis honestè, (&) charitativè, (&) quantò familiarius fieri poterit recipiemini” – *Bullarium OMC...*, s. 6.

i zwyczajów praktykowanych przez cystersów⁶⁵. W przypadku zamiany ról i obrania przez kapelanów cysterskich za cel swej podróży posiadłości stanowiących własność zakonu Calatrava również kalatrawensi zostali zobligowani do przestrzegania zasad gościnności⁶⁶. Należy jednak wystrzegać się pochopnego wyciągnięcia wniosku o powszechności zjawiska wzajemnego składania sobie wizyt przez przedstawicieli obu zakonów. O jego ograniczonym zakresie świadczy konieczność uzyskania przed opuszczeniem klasztoru indywidualnej zgody na wyjazd od przeora lub jego zastępcy⁶⁷. Jeszcze bardziej złożona była kwestia trwałego odejścia zakonnika z miejsca złożenia profesji. Realizacja tego zamierzenia wymagała zgody całego Zgromadzenia⁶⁸, przed którym należało odpowiednio uzasadnić potrzebę relokacji⁶⁹. Ponadto, z biegiem czasu, coraz bardziej widoczne stawało się niezadowolenie zwolenników ortodoksyjnego przestrzegania wartości monastycznych, wykluczających symbiozę sfery duchowej i militarnej⁷⁰. W efekcie, mimo zapewnień zawartych w *forma vivendi*⁷¹, bracia zakonu rycerskiego z Calatravy byli w zasadzie postrzegani jako grupa pośrednia pomiędzy mnichami a konwersami⁷².

Niezależnie od wskazanych powyżej rozbieżności kalatrawensi przyjęli za pośrednictwem zakonu cystersów regułę benedyktyńską⁷³. Została ona jednak uzupełniona poprzez dodanie zapisów dostosowanych do charakteru nowo powstałej organizacji

⁶⁵ *Ibidem*; S.Z. Conedera, *Ecclesiastical Knights...*, s. 48.

⁶⁶ „Capellanos in domo vestra professors, sicut suos praedicti fratres in bono ordinis recipiunt” – *Bullarium OMC...*, s. 6. Warto uzupełnić, że nieprzypadkowo w drugim z przedstawionych wariantów mowa jest wprost o kapłanach. W wyniku wewnętrznego rozłamu i odejścia grupy mnichów do Ciruelos zgromadzenie z Calatravy zostało zmuszone w początkowym okresie do korzystania z usługi świadczonej przez cysterskich kapelanów, zob. A. Demurger, *Rycerze Chrystusa...*, s. 119.

⁶⁷ Przeor był mianowanym przez opata przewodniczącym wspólnoty klasztornej, któremu początkowo składali profesję kapelani; J.F. O’Callaghan, *The Affiliation II...*, s. 16.

⁶⁸ Poprzez „Zgromadzenie” należy w tym kontekście rozumieć spotkanie kapituły pod przewodnictwem mistrza, w której skład wchodził początkowo wszyscy rycerze i kapelani. *Ibidem*, s. 19.

⁶⁹ „Prohibemus autem, ut nulli fratrum vestrorum post factam in eodem loco professionem, absque totius Congregationis assensu, liceat de loco illo discedere; discedentem verò, absque communi litterarum cautione, nullus audeat retinere” – *Bullarium OMC...*, s. 6. Sugerując się przytoczonym zapisem z bulli, wydaje się, że dobrze uzasadniona prośba nie wymagała pisemnego potwierdzenia.

⁷⁰ S.Z. Conedera, *Ecclesiastical Knights...*, s. 50.

⁷¹ Zob. przyp. nr 47.

⁷² J.F. O’Callaghan, *The Affiliation II...*, s. 42; S.Z. Conedera, *Ecclesiastical Knights...*, s. 49. Z powodu licznych niejasności wokół statusu braci z Calatravy, nieporozumień i tarć, a także dynamicznie zmieniającej się sytuacji politycznej u schyłku XII w. konieczne było zdefiniowanie na nowo związku kalatrawensów z cystersami.

⁷³ „Institutionem verò, quam dilecti filij nostri Abbas, (&) Fratres Cistercienses in eodem loco fecisse noscuntur, videlicet, ut ordinem eorum firmitè servaretis, [...]” – *Bullarium OMC...*, s. 5; P. Stróżyk, *Symbole władzy opata w przestrzeni klasztoru cysterskiego [w:] Ingenio et humilitate. Studia z dziejów zakonu cystersów i Kościoła na ziemiach polskich dedykowane Ojcu Opatowi dr. Eustachemu Gerardowi Kocikowi OCist*, red. A.M. Wyrwa, Poznań–Katowice–Wąchock 2007, s. 38; C.H. Berman, *The Cistercian Evolution. The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe*, Philadelphia 2010, s. 50; A. Demurger, *Rycerze Chrystusa...*, s. 94. Reguła benedyktyńska wyróżnia się na tle spisanych wcześniej reguł elastycznością i niezwykle harmonijnym połączeniem obowiązków duchowych z pracą fizyczną i zwykłymi, codziennymi czynnościami, zob. *Poznać cystersów...*, s. 16–17.

i umożliwiającą jej członkom wywiązanie się z wojskowych powinności⁷⁴. Najbardziej charakterystyczna z modyfikacji dotyczyła obowiązku walki w obronie wiary chrześcijańskiej. Lakoniczna wzmianka, zawarta w bulli z 1164 r.⁷⁵, mogłaby sugerować, że aktywność militarna kalatrawensów ograniczy się do obszaru Calatravy i jej najbliższej okolicy, gdyby nie fakt, iż w tym samym dokumencie wyszczególniono możliwości pozyskania kolejnych posiadłości i dóbr⁷⁶, zapowiadając w ten sposób spodziewany, rychły rozwój terytorialny zakonu Calatrava. Zarówno tereny znajdujące się już pod zwierzchnictwem braci z Calatravy, jak i potencjalne przyszłe nabytki zostały objęte papieską opieką⁷⁷. W praktyce podporządkowanie tych terenów jurysdykcji Stolicy Apostolskiej zapewniło zakonowi szereg przywilejów⁷⁸.

Wiele emocji wzbudziło zwłaszcza częściowe zwolnienie kalatrawensów przez papieża Aleksandra III z obowiązku płacenia dziesięciny⁷⁹. Precyzyjniej rzecz ujmując, immunitet uwolnił braci z Calatravy od konieczności uiszczenia opłaty „od pól uprawnych, które obrabiali własnym staraniem lub przy pomocy opłacanych rolników, i od pastwisk”⁸⁰. Przywilej ten niósł ze sobą ryzyko nadużyć, prowadzących do pogorszenia relacji zakonu z duchowieństwem i licznych sporów z biskupami⁸¹.

Oprócz wspomnianego wcześniej zobowiązania do walki zbrojnej w obronie chrześcijaństwa w tekście bulli, zatwierdzającej zakon Calatrava, zaakcentowane zostały również inne odstępstwa od reguły benedyktyńskiej. Jedno z nich dotyczyło przyjmowanego przez mnichów pokarmu. Dozwolono bowiem braciom z Calatravy w określone trzy dni tygodnia (wtorek, czwartek i niedziela) oraz w drodze wyjątku także w dni świąteczne na

⁷⁴ A. Demurger, *Rycerze Chrystusa...*, s. 94.

⁷⁵ „[...] (&) militaribus armis accincti contra Saracenos, ad ipsius loci defensionem viriliter pugnaretis” – *Bullarium OMC...*, s. 5.

⁷⁶ „[...] quascumque possessiones, quaecumque bona idem locus in praesentiarum; justè, (&) canonicè possidet, aut in futurum concessione Pontificum, largitione Regum, vel Principum, oblatione fidelium, seu alijs iustis modis, praestante Domino, poterit adipisci, firma vobis, vestrisque successoribus, (&) illibata permaneant” – *Bullarium OMC...*, s. 5. Status społeczny darczyńców wpływał na rozmiary i charakter przekazywanych na rzecz zakonu Calatrava darowizn. Clara Estow podzieliła je na trzy kategorie: prowizje, dary i zwolnienia, zob. C. Estow, *The Economic Development of the Order of Calatrava, 1158–1366*, „Speculum” 1982, vol. 57, no. 2, s. 271–274.

⁷⁷ „[...] locum de Calatrava, in quo ad serviendum Deo, divino estis obsequio mancipati, sub Beati Petri, (&) nostra protectione suscipimus, (&) praesentis scripti patrocinio communimus. [...] Decernimus ergo, ut nulli omnino hominum liceat jam dictum locum temerè perturbare, aut ejus possessiones auferre, vel ablatas retinere, minuere, seu quibuslibet vexationibus fatigare, sed illibata omnia, (&) integra conserventur, eorum pro quorum gubernatione, ac sustentatione concessa sunt, usibus omnimodis pro futura, salva Sedis Apostolicae auctoritate” – *Bullarium OMC...*, s. 5–6.

⁷⁸ Określano je zbiorczo mianem „egzempcji”. Dotyczyły przede wszystkim takich kwestii, jak: ekskomunikacja i jurysdykcja biskupia, kościoły i prawo do pochówku, dziesięcina. Mimo że nie ogłoszono powszechnej egzempcji, zakony rycerskie znalazły się pod bezpośrednią opieką papieża – z wyłączeniem spod władzy biskupiej, zob. *Poznać cystersów...*, s. 78–79; A. Demurger, *Rycerze Chrystusa...*, s. 105–107.

⁷⁹ „Sanè laborum vestrorum, quos proprijs manibus, aut sumptibus colitis, sive de nutrimentis vestrorum animalium, nullus à vobis decimas, aut primitias exigere praesumat” – *Bullarium OMC...*, s. 6.

⁸⁰ A. Demurger, *Rycerze Chrystusa...*, s. 108.

⁸¹ *Ibidem*, s. 109.

spożycie po jednej porcji mięsa uzgodnionego gatunku⁸², przezornie uwzględniając w ten sposób potrzeby organizmu, wynikające z prowadzenia wojskowego trybu życia⁸³. Dla porównania, w przypadku zakonu cystersów przywilej spożywania mięsa dostępny był tylko dla „słabych i niedołącznych”⁸⁴.

Wiele uwagi poświęcono także kwestii ubioru⁸⁵. Nie bez przyczyny. Strój, stanowiący wyłączną własność każdego zakonu, symbolicznie zaświadczał o jedności danej grupy mnichów⁸⁶. Habit, jako oznakę przynależności zakonnej, otrzymywali zarówno rycerze, jak i kapelani, którzy złożyli profesję⁸⁷. Odzież przeznaczona dla kalatrawensów była wzorowana na odzieniu cysterskim. Również i w tym wypadku wprowadzono jednak pewne modyfikacje, aby dostosować ją do realiów wojskowego trybu życia. Białe szaty wraz z tunikami zostały skrócone do wysokości ud, by nie sprawiały trudności w trakcie jazdy konnej⁸⁸. Na pozostałą część ubioru zakonników z Calatravy, zgodnie z charakterem organizacji, składały się odpowiednio: płaszcz⁸⁹, peleryna⁹⁰ i szkaplerz⁹¹. W tekście bulli z 1164 r. nie wspomniano ani słowem o noszeniu przez braci z Calatravy zakonnych

⁸² „[...] tribus verò in Hebdomada diebus, id est, Feria tertia, quinta, (&) Dominica, cum praecipuis diebus festis, carnibus vesci licebit: uno tantum ferculo, (&) unius generis, quantum ad carnes pertinet, contenti eritis, (&) ad mensam, ubique silentium tenebitis” – *Bullarium OMC...*, s. 5.

⁸³ J.F. O’Callaghan, *The Affiliation II...*, s. 31.

⁸⁴ *Ibidem*. Jak wskazuje Léo Moulin, naprzemienne nadużywanie ciężko strawnego pożywienia i zachowywanie ścisłego postu miało negatywne konsekwencje zdrowotne. W związku ze swoistą „obsesją jedzenia” rezygnacja ze spożycia mięsa stanowiła prawdziwe wyzwanie dla siły woli, zob. L. Moulin, *Życie codzienne zakonników w średniowieczu (X–XV wiek)*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1986, s. 72–73.

⁸⁵ „[...] quod lineis in femoralibus tantum vobis uti licebit, tunicas ad equitandum idoneas habebitis pelliceas, quoque agninas, sed breves, Mantella agninis forrata, (&) Cappas, (&) Scapulare pro habitu Religionis. Vestiti, (&) cincti dormietis, [...] summoperè autem cavebitis, ne in qualicumque veste, aut superfluitatis argui, aut curiositatis positus notari; sint ergo panni vestri in colore, (&) crassitudine praedictorum Fratrum similes” – *Bullarium OMC...*, s. 5.

⁸⁶ L. Moulin, *Życie codzienne zakonników...*, s. 91–92. Na tle pozostałych zakonników opata nie wyróżniał strój, lecz insygnia – przede wszystkim pastorał, zob. P. Stróżyk, *Symbole władzy opata...*, s. 48.

⁸⁷ J.F. O’Callaghan, *The Affiliation II...*, s. 33; P.P. Gach, *Habity zakonne w średniowieczu. Zarys problematyki* [w:] *Klasztor w kulturze średniowiecznej Polski. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej zorganizowanej w Dąbrowie Niemodlińskiej w dniach 4–6 XI 1993 przez Instytut Historii WSP w Opolu i Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego*, red. A. Pobóg-Lenartowicz, M. Derwich, Opole 1995, s. 504–505.

⁸⁸ „[...] quod lineis in femoralibus tantum vobis uti licebit, tunicas ad equitandum idoneas habebitis pelliceas, quoque agninas, sed breves” – *Bullarium OMC...*, s. 5.

⁸⁹ „Mantella agninis forrata” – *ibidem*. Płaszcz stanowił odmianną pelerynę bez rękawów, sięgającej do ziemi, która miała chronić zakonnika przed zmiennymi warunkami atmosferycznymi. Noszona ją zarówno w trakcie pieszych, jak i konnych wędrówek, zob. J.F. O’Callaghan, *The Affiliation II...*, s. 34.

⁹⁰ „[...] (&) Cappas” – *Bullarium OMC...*, s. 5. Pelerynę (inaczej kapę) zakładano w pomieszczeniach zamkniętych. Okrywała całe ciało, lecz była pozbawiona rękawów. Można ją przyrównać do długiego płaszcza, zob. J.F. O’Callaghan, *The Affiliation II...*, s. 35. Zdaniem Alaina Demurgera wyraz „cappa” można tłumaczyć nie tylko jako zakładaną, na suknię spodnią lub zbroję, pelerynę, ale także szerzej jako wkładany przez głowę habit-płaszcz zakonne, który dopiero w XIV w. zaczął być zarzucany na ramiona, zob. A. Demurger, *Rycerze Chrystusa...*, s. 231, 233.

⁹¹ „[...] (&) Scapulare pro habitu Religionis” – *Bullarium OMC...*, s. 5. Szkaplerz zwykle był ubierany wraz z peleryną; J.F. O’Callaghan, *The Affiliation II...*, s. 35. Kaptur zakonne symbolicznie wyrażał chęć „zrzeczenia się przez mnicha świata, którego już nie powinien więcej słuchać”; P.P. Gach, *Habity zakonne...*, s. 498.

znaków. Biorąc pod uwagę, iż założenie zakonu Calatrava było przynajmniej częściowo inspirowane powstaniem zakonów rycerskich w Ziemi Świętej, których członkowie od początku istnienia zgromadzeń przywdziewali znak krzyża (zachowany później w różnej formie i kolorze)⁹², i uwzględniając przy tym, że najprawdopodobniej również bracia z zakonu Avis od momentu utworzenia organizacji używali znaku krzyża⁹³, można postawić tezę, iż ów symbol towarzyszył także kalatrawensom w początkowym okresie funkcjonowania zakonu.

Zważywszy na ogólny charakter analizowanej bulli, do refleksji skłania kontrast pomiędzy szczegółowym opisem stroju zakonnego a lapidarną wzmianką dotyczącą obowiązku obrony Calatravy przed Saracenami. Kluczowa dla wyjaśnienia tej dysproporcji zdaje się być kwestia finalizacji, między drugą połową XI w. a pierwszą połową XII w., procesu przejścia Kościoła od postawy pacyfistycznej do uzasadniania przemocy⁹⁴. Wobec wielokrotnych prób wykazania słuszności prowadzenia działań zbrojnych przeciwko siłom muzułmańskim, podejmowanych przed 1164 r., przypuszczalnie uznano zamieszczenie dodatkowych wyjaśnień w niniejszym dokumencie za zbędne⁹⁵. Większej precyzji wymagało określenie wymagań w odniesieniu do ubioru kalatrawensów z uwagi na indywidualny charakter wprowadzonych modyfikacji i postrzeganie habitu jako jednego z elementów wyróżniających zakon na tle pozostałych wspólnot, w tym i cystersów⁹⁶.

Podsumowanie

Reasumując, powstanie zakonu Calatrava było możliwe dzięki wystąpieniu na Półwyspie Iberyjskim, pod koniec lat 50. XII w., określonych uwarunkowań politycznych. Niepewna sytuacja wewnętrzna Korony Kastylii, w połączeniu z narastającym zagrożeniem ze strony muzułmańskiej, wymusiły na kastylijskim królu, Sanchu III, potrzebę szukania nowych rozwiązań w celu utrzymania swego władztwa. Dzięki inicjatywie podjętej przez cysterskich mnichów z Fitero, z opatem Rajmundem na czele, oraz osobistemu zaangażowaniu monarchy w 1158 r. założono organizację zakonną o charakterze militarnym⁹⁷, z pierwotną siedzibą w Calatravie⁹⁸. Od samego początku kalatrawensi nie stanowili jednorodnej

⁹² P.P. Gach, *Habity zakonne...*, s. 499.

⁹³ Założony ok. 1176 r. zakon Avis u schyłku XII w. został podporządkowany zakonowi Calatrava, co symbolicznie przypieczętowano rezygnacją z prostego czerwonego krzyża na rzecz krzyża kalatrawensów, który na pewno już wówczas funkcjonował; B.F. Reilly, *The Medieval Spains...*, s. 149; A. Demurger, *Rycerze Chrystusa...*, s. 234. Tym samym najpóźniej 12 lat od momentu zatwierdzenia zakonu kalatrawensi przywdziewali znak krzyża.

⁹⁴ C. de Ayala Martínez, *Iglesia y violencia en torno a la idea de cruzada (siglo XII)*, „Hispania Sacra” 1997, vol. 49, s. 351–352.

⁹⁵ Bardzo powierzchowne przedstawienie w tekście zagadnienia walki zbrojnej można tłumaczyć również niewystarczającą znajomością rzemiosła wojennego przez stronę papieską lub chęcią wyraźniejszego zaakcentowania obowiązków duchowych niż militarnych.

⁹⁶ P.P. Gach, *Habity zakonne...*, s. 505.

⁹⁷ Niewykluczone, że początkowym zamysłem monarchy wcale nie było tworzenie nowego zakonu rycerskiego, lecz organizacji zbrojnej na jego kształt, w pełni podległej Koronie.

⁹⁸ Od niej nowo powstały zakon przybrał nazwę.

grupy, przez co prędko doszło do sporów w łonie zgromadzenia⁹⁹. Tarcia występowały również na innych płaszczyznach. Położenia zakonników z Calatravy, w pierwszych latach funkcjonowania zakonnej wspólnoty, nie ułatwiała skomplikowana sytuacja papieżstwa, pozostającego w sporze z cesarstwem, a także niespodziewana śmierć Sancha III Upragnionego, skutkująca przejściowym pograżeniem się kastylijskiego państwa w chaosie. Palący problem stanowiła ponadto kwestia niejasnych powiązań kalatrawensów z cystersami. Istotnym krokiem w kierunku unormowania wzajemnych stosunków i wyjaśnienia zadań, jakie powinien realizować zakon Calatrava, było wydanie przez papieża Aleksandra III w 1164 r. bulli zatwierdzającej nowo powstałe zgromadzenie. Mimo iż odegrała ona ważną rolę w procesie kształtowania organizacyjnych fundamentów i konsolidacji zakonu z Calatravy, przez wzgląd na swój ogólny charakter nie mogła wpłynąć na całkowite zniwelowanie napięć na linii kalatrawensi – cystersi. Z tego względu konieczne było dalsze prowadzenie dialogu przez obie strony, przy jednoczesnym współdziałaniu papieżstwa. W efekcie działań podjętych w 1187 i 1199 r. doszło do potwierdzenia reguły nadanej zakonowi Calatrava oraz zacieśnienia jego więzi z Cîteaux¹⁰⁰. Ostatecznie ustalono przy tym, że kalatrawensi będą podlegać opactwu w Morimond, a nie L'Escaladieu¹⁰¹.

Summary

The Origins of the Order of Calatrava and its Relationship with the Cistercians in the Light of Pope Alexander III's Bull of 1164

The history of military orders has long been of enduring interest to researchers and readers. The purpose of this article is to analyse and present as comprehensively as possible the origins of one of Spain's most important religious congregations of a military nature – the Order of Calatrava. The term “origins” should be understood as establishing the causes and conditions which led to the founding of this order and the formation of its principles in the first years of its existence. The starting point for this was the text of the Bull of 1164, in which the Order of Calatrava was approved. It also made it possible to clarify the formal relationships between the Calatravists and Cistercians, as well as the tasks that the Pope set for the newly-established Order. The starting point of the paper is the year in which the Order of Calatrava was founded (1158), and the ending point is the year in which the bull confirming its creation was issued (1164).

Keywords: Calatrava, military order, 12th century, Iberian Peninsula, Cistercians, Pope Alexander III, bull

Słowa kluczowe: Calatrava, zakon rycerski, XII wiek, Półwysep Iberyjski, cystersi, papież Aleksander III, bulla

⁹⁹ Poza wspomnianym konfliktem między świecką a duchowną częścią zgromadzenia również w późniejszych latach dochodziło do wewnętrznych sporów i rozłamów. Pierwszy z nich miał miejsce w 1170 r., gdy część braci, oburzona nieetycznym rozkazem wymordowania 200 jeńców muzułmańskich zdecydowała się na wybór nowego mistrza, zob. E. Rodríguez-Picavea Matilla, *Los cismas en los órdenes militares ibéricos durante la Edad Media*, „En la España Medieval” 2011, vol. 34, s. 280–281.

¹⁰⁰ J.F. O'Callaghan, *The Affiliation...*, s. 189–190.

¹⁰¹ S.Z. Conedera, *Ecclesiastical Knights...*, s. 49.

Magdalena Lalik
Uniwersytet Gdański

Osoby nieheteronormatywne i ich życie prywatne oraz społeczne w Republice Weimarskiej

Seksualność jest nieodłączną częścią życia człowieka. Tematyka seksualności budziła i wciąż budzi spore zainteresowanie wśród wielu różnych naukowców – jest przedmiotem badań nie tylko psychologów i seksuologów, ale także biologów, fizjologów, antropologów, historyków czy też archeologów. Mimo to wciąż pozostaje dużo nieprzebadanych obszarów w zakresie historii seksu. Wśród tych przestrzeni znajduje się Republika Weimarska. Państwo to, istniejące w latach 1919–1933 pod nazwą Rzeszy Niemieckiej, powstało po I wojnie światowej. Dla Niemiec był to okres zmagania się przede wszystkim ze skutkami przegranej wojny i hiperinflacją. To także czas zmian społecznych, jakie niosła za sobą przegrana przez Niemcy Wielka Wojna. W pierwszych latach swojego istnienia Rzesza Niemiecka musiała udźwignąć takie kwestie, jak depopulacja, ranni i okaleczeni weterani, wszechobecna bieda, która nasilała w społeczeństwie rozgorzenie, a także podziały społeczne, które pogłębiał m.in. mit o ciosie w plecy, czyli teoria spiskowa, która winą za przegraną wojnę obarczała socjalistów¹. Jednak Republika Weimarska to także intensywny rozkwit kultury i sztuki, szczególnie pod koniec lat 20. XX w., kiedy sytuacja ekonomiczna w kraju zaczęła się stabilizować. Ostatnie lata to wielki kryzys gospodarczy (1929–1933), a także coraz większe wpływy narodowego socjalizmu, aż do przejścia całkowitej władzy przez Adolfa Hitlera².

W ciągu tych 14 lat zaczęły coraz mocniej kształtować się w Niemczech ruchy na rzecz osób nieheteroseksualnych, a homoseksualiści zaczęli być bardziej widoczni w przestrzeni publicznej niż w poprzednich latach. Sprawia to, że życie społeczne i prywatne ludzi o orientacjach seksualnych innych niż heteroseksualna w okresie Republiki Weimarskiej jest ciekawym obszarem badawczym. Chociaż zagadnienie to poruszane było już przez takich wybitnych autorów, jak Robert Beachy³ czy Jens Dobler⁴, to wciąż pozostało niewyczerpane. Współczesna literatura podejmująca temat nieheteroseksualnej mniejszości Republiki Weimarskiej skupia się na środowisku berlińskim. Poruszane są tam zagadnienia związane z funkcjonowaniem barów i lokali skierowanych do osób nieheteronormatywnych oraz omawiane jest stanowisko policji względem mniejszości

¹ R. Henig, *The Weimar Republic 1919–1933*, London 1998, s. 22–25.

² *Ibidem*, s. 3–7.

³ R. Beachy, *Gay Berlin: Birthplace of a Modern Identity*, New York 2014.

⁴ J. Dobler, *Polizei und Homosexuelle in der Weimarer Republik: zur Konstruktion des Sündenbabels*, Berlin 2020.

seksualnych. Współczesne opracowania szeroko analizują tematykę życia osób nieheteronormatywnych w Berlinie, często jednak nie wychodząc poza ten obszar i nie podejmując się zbadania i oceny sytuacji w innych miastach Republiki Weimarskiej.

W niniejszym artykule skupię się jedynie na zarysowaniu realiów, z jakimi zmagaly się osoby nieheteroseksualne w Niemczech w okresie weimarskim. Będę korzystał z tekstów z epoki, przede wszystkim z dzieł znanego działacza i lekarza, Magnusa Hirschfelda⁵, a także z tekstów opublikowanych przez Komitet Naukowo-Humanitarny⁶. Ważnymi źródłami, po jakie sięgnę, będą też wydane prace działaczy z epoki, m.in. Adolfa Branda⁷ czy Ruth Margarite Röllig⁸. Materiały źródłowe pomogą doprecyzować zawarte w opracowaniu informacje, dzięki nim będzie można też oddać chociaż fragmentarycznie ducha ludzi epoki i realiów, w jakich żyli.

W swoim tekście pragnę się skupić na jego deskryptywnej oraz ekspanacyjnej roli, czyli na opisanu i przybliżeniu życia, jakie wiodły osoby nieheteronormatywne w Republice Weimarskiej. W opracowaniach dotyczących tego okresu można znaleźć określenie „złote lata dwudzieste”, które w szczególności odnosi się do dynamicznie rozwijającej się kultury, a także życia towarzyskiego w Berlinie⁹. Jednak czy można odnieść to sformułowanie również do osób nieheteroseksualnych? Jak zmieniło się i kształtowało ich życie w niemieckim społeczeństwie w latach 1919–1933? Jest to okres tworzenia się i rozwoju legalnego ruchu emancypacyjnego na rzecz homoseksualistów z działalnością Magnusa Hirschfelda na czele, co wskazuje na istniejące wtedy swobody prawne w kontekście seksualności. Jednocześnie powstanie takiej organizacji nasuwa myśl, że zaistniała potrzeba, aby podejmować działania w kierunku walki o prawa dla osób nieheteronormatywnych. W niniejszym opracowaniu przyjrę się życiu subkultury mniejszości seksualnych na wielu różnych płaszczyznach, takich jak działalność społeczna i organizacje, których działania były skierowane do osób nieheteroseksualnych, czy też obecność osób nieheteronormatywnych w sztuce i kulturze Republiki Weimarskiej.

Tekst został podzielony na trzy części. W pierwszej, *Berlin lat 20. XX w. jako popularne miejsce spotkań europejskich homoseksualistów*, scharakteryzowano ogólnie stolicę Niemiec i jej rolę w kontekście rozwijania się subkultury mniejszości seksualnych zarówno niemieckiej, jak i europejskiej. W drugiej części, zatytułowanej *Osoby nieheteronormatywne a kultura i sztuka w Republice Weimarskiej*, zostały przedstawione najważniejsze aspekty kulturalne związane z kręgiem niemieckich homoseksualistów (m.in. kino, teatr, prasa). W ostatnim fragmencie, mającym tytuł *Organizacje społeczne skierowane do osób*

⁵ Magnus Hirschfeld (1868–1935) – niemiecki lekarz i naukowiec, założyciel Komitetu Naukowo-Humanitarnego, który działał aktywnie na rzecz praw osób nieheteroseksualnych w Republice Weimarskiej. W swoich pracach posługiwał się czasem pseudonimem Theodor Ramien; M. Hirschfeld, *Berlins Drittes Geschlecht*, Berlin 1905; T. Ramien, *Sappho und Sokrates oder wie erklärt sich die Liebe der Männer und Frauen zu Personen des eigenen Geschlechts?*, Leipzig 1922.

⁶ Wissenschaftlich-humanitäres Komitee, *Was soll das Volk vom dritten Geschlecht wissen?*, Leipzig 1901.

⁷ A. Brand, *Brief des schuulen Verlegers Adolf Brand vom 29. November 1933*, Berlin 1933.

⁸ R.M. Röllig, *Berlins lesbische Frauen*, Halle 1928.

⁹ S. Buchen, *Neue Geschlechterkonstruktionen und (queere) subkulturelle Strömungen in der Weimarer Republik*, „Freiburger Frauen Studien” 2005, Bd. 17, s. 206–207.

nieheteroseksualnych w Republice Weimarskiej, przejdę do przedstawienia tego, jak tworzo-
no struktury organizacji gejowskich i lesbijskich w latach 1919–1933, a także jak się one
rozwickały i funkcjonowały w tamtym okresie.

Ze względu na temat niniejszego artykułu konieczne jest wyjaśnienie najważniejszych
pojęć występujących w tekście. Pierwszym z nich jest słowo „nieheteronormatywność”.
Przypisywana jest ona osobom, które nie są orientacji heteroseksualnej lub też nie utożsa-
miają się ze swoją biologiczną płcią. Często jako synonimu tego pojęcia używa się skrótu
LGBTQIA, który rozwija się jako Lesbijki, Geje, Biseksualiści, Transseksualiści, Osoby
Queer, Interseksualiści oraz Aseksualiści¹⁰. Krótszą i również często pojawiającą się wersją
tej nazwy jest LGBT+, która będzie wykorzystywana przeze mnie w ramach omawianego
w tym artykule tematu. Kolejnym bardzo istotnym pojęciem jest „trzecia płeć”. Istnieje
wiele, bardzo różniących się i obszernych definicji próbujących ją opisać. Biorąc pod
uwagę ramy czasowe przyjęte w niniejszym artykule, zdecydowałam się na wykorzystanie
definicji, która pochodzi od Magnusa Hirschfelda i jest najbliższa okresowi Republiki
Weimarskiej. W terminologii niemieckiego seksuologa, chociaż z początku trzecia płeć
miała być przypisana jedynie do transseksualistów, to ostatecznie została przez niego roz-
szerzona na całą społeczność osób nieheteroseksualnych i w tym znaczeniu będę tutaj
stosować ten termin¹¹. Na sam koniec warto wymienić także określenie odnoszące się
do miłości lesbijskiej, które będzie się pojawiać w ramach omawianego tematu, czyli
safizm¹².

Berlin lat 20. XX w. jako popularne miejsce spotkań europejskich homoseksualistów

W pierwszej połowie XX w. Berlin stał się nowoczesną metropolią pełną różnorodności.
Stolica Republiki Weimarskiej wyróżniała się na tle innych niemieckich miast w tamtym
okresie, szczególnie w latach 20., kiedy to cały kraj zmagiał się ze skutkami przegranej
Wielkiej Wojny. Tymczasem w niektórych większych miastach, przede wszystkim w Ber-
linie, zaczęły się rozwijać nauka i kultura, a także kwitło nocne życie. Okres ten zwykło
się nazywać złotymi latami dwudziestymi¹³. Wśród tego bogactwa, jakie oferowała sto-
lica Niemiec, nie można było pominąć znaczenia subkultury mniejszości seksualnych.
Jak wskazywał M. Hirschfeld, trzecia płeć miała niemały wpływ na rozwój kulturowy
Berlina¹⁴. Nieheteroseksualne środowisko berlińskie znane było nie tylko w kręgu nie-
mieckim, ale i w całej Europie.

¹⁰ M. Probosz, A. Mulak, *Polska społeczność nieheteronormatywna. Raport badań Stowarzyszenia Miłość Nie Wylkucz*, Warszawa 2016, s. 5.

¹¹ M. Hirschfeld, *Berlins Drittes Geschlecht...*, s. 77.

¹² *Safizm* [hasło w:] *Wielki słownik języka polskiego*, <https://wsjp.pl/haslo/podglad/106151/safizm> [dostęp: 25.11.2022].

¹³ J. Rokakis, *The Persecution of homosexuals during the Holocaust*, Ypsilanti 2013, s. 3.

¹⁴ M. Hirschfeld, *Berlins Drittes Geschlecht...*, s. 5.

W latach 20. XX w. coraz więcej zaczęło też powstawać relacji o nieheteronormatywnym życiu stolicy Republiki Weimarskiej¹⁵. Wielu pisarzy, wśród których można wymienić np. Louisa-Charles'a Royera¹⁶, z entuzjazmem chwaliło berlińskie rozrywki dla trzeciej płci. Charlotte Wolff¹⁷ poczyniła spostrzeżenie, że lokale skierowane do osób nieheteroseksualnych były licznie odwiedzane nie tylko w bogatych dzielnicach Berlina, ale także i w tych biednych, a wśród turystów zaczęli się pojawiać również ci o orientacji heteroseksualnej, zwabieni często ciekawością. Pokazuje to, jak szybko miejsca spotkań berlińskich mniejszości seksualnych stały się ważnym punktem wśród atrakcji turystycznych stolicy Niemiec. Prowadziło to jednocześnie do wzmożonej czujności ze strony berlińskiej policji, a także do rosnącego niezadowolenia ze strony konserwatywnych polityków¹⁸.

Celem podróży niektórych nieheteroseksualnych obcokrajowców nie były jedynie miejsca rozrywek dla osób nieheteronormatywnych. Część turystów przyciągały także aspekty naukowe, którymi najczęściej były wykłady M. Hirschfelda. Poza cyklicznymi spotkaniami związanymi z edukacją seksualną można było też zwiedzić muzeum M. Hirschfelda, w którym zebrał on całkiem okazałą kolekcję zbiorów związanych z trzecią płcią. Budziły one zazwyczaj wiele emocji, co – jak wspominał Christopher Isherwood¹⁹ – mogło wynikać z tematyki wystaw, na których często prezentowane były erotyczne zabawki. W Instytucie Seksuologicznym²⁰ oferowano też dostęp do bogatych zasobów archiwum i biblioteki, gdzie zbierano naukową literaturę dotyczącą przede wszystkim

¹⁵ W latach 20. XX w. wśród wielu popularnych wtedy pisarzy (szczególnie angielskich i francuskich) pojawiła się moda na relacjonowanie swoich wycieczek i przygód w stolicy Niemiec, szczególnie nacisk kładąc na opisywanie panującej tam swobody seksualnej, co kreowało w oczach obcokrajowców wizerunek Berlina jako miejsca tolerancyjnego oraz wyzwolonego seksualnie (F. Tamagne, *A history of homosexuality in Europe. Berlin, London, Paris 1919–1939*, New York 2004, s. 50–52).

¹⁶ L.-Ch. Royer (1885–1970) był francuskim pisarzem. Specjalizował się w pisaniu powieści erotycznych. Homoseksualną stronę Berlina przedstawił w powieści *L'Amour en Allemagne*, która została wydana w 1936 r.

¹⁷ Charlotte Wolff (1897–1986) – żydowska lekarka i psychoterapeutka urodzona w Prabutach. Była feministką i lesbijką, starała się dążyć do edukacji seksualnej kobiet, szczególnie tych z niższych warstw społecznych. Kładła też nacisk na przekazywanie wiedzy z zakresu planowania rodziny oraz metod antykoncepcyjnych. Gdy do władzy doszli naziści, została schwytana i oskarżona o szpiegostwo, straciła także prawo do wykonywania zawodu. Udało jej się uciec do Francji, a następnie do Anglii.

¹⁸ J. Dobler, *Polizei und Homosexuelle...*, s. 16–17.

¹⁹ Christopher Isherwood (1904–1986) był brytyjskim pisarzem i dramaturgiem o orientacji homoseksualnej. Zasłynął ze swoich powieści o Berlinie, które miały charakter autobiograficzny. Do jego najbardziej znanych dzieł należą autobiografia *Christopher and His Kind* oraz powieść *Goodbye to Berlin (Pożegnanie z Berlinem)*, na podstawie której powstał amerykański film *Cabaret (Kabaret)*.

²⁰ Instytut Seksuologiczny był jednostką edukacyjną podlegającą pod Komitet Naukowo-Humanitarny. Komitet został założony w 1897 r. w Berlinie przez M. Hirschfelda. Była to organizacja walcząca o prawa dla osób nieheteroseksualnych. Zadaniem Komitetu było łączenie aktywizmu zorientowanego na rozwijające się ówczesnie media z nauką medyczną w celu zwalczania wrogich postaw wobec osób nieheteroseksualnych. Organizacja ta przyjęła za swoje motto łacińską sentencję „Per scientiam ad justitiam” („Przez naukę do sprawiedliwości”). Członkowie Komitetu pokładali duże nadzieje w zmianach dotyczących traktowania osób nieheteronormatywnych, jakie mogły przynieść edukacja społeczeństwa z zakresu seksuologii oraz dalsze prowadzenie badań naukowych związanych z orientacją homoseksualną (E. Mancini, *Magnus Hirschfeld and the quest for sexual freedom. A history of the first international sexual freedom movement*, New York 2010, s. 44–45).

tematyki seksualności człowieka²¹. Członkowie Komitetu Naukowo-Humanitarnego nie zapominali o swoim zadaniu edukowania społeczeństwa. Najczęściej sięgano po te najbardziej tradycyjne metody, starając się dotrzeć do szerszego grona poprzez opracowywanie naukowych publikacji czy też pisanie artykułów do gazet. W momencie, gdy Komitet osiągnął szczytową liczbę ok. 700 członków, stworzono program edukacji seksualnej, który był realizowany przez Instytut Seksuologiczny. W związku z tym przeprowadzono szereg ogólnodostępnych wykładów, które miały poszerzyć wiedzę słuchaczy z tematyki trzeciej płci. Najczęściej to właśnie M. Hirschfeld podejmował się wykładania zagadnień seksuologicznych podczas takich spotkań²². W ramach Instytutu udzielano też pomocy indywidualnej. Były to porady medyczne i psychologiczne związane z kwestiami seksualnymi. Nie ograniczano się tutaj tylko do mniejszości seksualnych, pomagano wszystkim potrzebującym. Przez gabinety lekarskie w Instytucie przewinęły się tysiące osób, w tym także i mężczyźni oraz kobiety heteroseksualne, transseksualiści, biseksualiści. Działalność Komitetu przyciągała nie tylko potrzebujących, ale także lekarzy z całej Europy. Przybywali oni na warsztaty, konferencje, wykłady, a także w celach badawczych, korzystając z zasobów i możliwości, jakie stwarzał Instytut Seksuologiczny, oraz przyciągnięci renomą, jaką do tego czasu zdążył wyrobić sobie M. Hirschfeld²³. Sprawiało to, że Berlin stawał się atrakcyjny nie tylko pod kątem rozrywki, ale także jako miejsce nauki o trzeciej płci oraz miasto, w którym osoby nieheteroseksualne mogły otrzymać profesjonalną pomoc i wsparcie.

Kolejnym powodem, dla którego nieheteronormatywne osoby decydowały się odwiedzić Berlin, był dynamiczny rozwój sztuki i szerokie pole do eksperymentowania dla artystów. W latach 20. XX w. stolica Republiki Weimarskiej oferowała wiele możliwości dla twórców, którym zależało na wprowadzaniu innowacji oraz poruszaniu kontrowersyjnych i perwersyjnych tematów. W Berlinie artyści mogli nie tylko tworzyć dzieła o mocnym zabarwieniu erotycznym, wychodząc przy tym poza heteroseksualne ramy, ale także znaleźć wiele inspiracji w życiu codziennym miasta. Wiązało się to m.in. z tym, że wiele twórczych osobistości przynależało do subkultury trzeciej płci, a środowisko berlińskie stwarzało dla nich idealne warunki do pracy zawodowej, jak również do życia prywatnego²⁴. Dobrym przykładem połączenia artystycznego świata z miejską rozrywką były wielkie bale kostiumowe, które odbywały się w okresie bożonarodzeniowym w jednej z sal tanecznych lokalu „In der Zelten”. Były to coroczne przyjęcia skierowane do nieheteroseksualnych mężczyzn, podczas których wielu z nich ubranych było w kobiece stroje i nosiło artystyczne makijaże. Wspaniałe suknie balowe często zdzierano z siebie podczas tańców. Chociaż w opinii publicznej zabawy te budziły wiele wątpliwości i kontrowersji, to mimo wszystko cieszyły się niesłabnącym zainteresowaniem. Na balu w 1929 r. pojawił się nawet Conrad Veidt²⁵, który był w tamtym okresie popularnym w Niemczech ak-

²¹ Ch. Isherwood, *Christopher and His Kind: A Memoir, 1929–1939*, New York 2015, s. 19–21.

²² R. Dose, *Magnus Hirschfeld. The origins of the Gay Liberation Movement*, New York 2014, s. 43–44.

²³ R. Beachy, *Gay Berlin...*, s. 179.

²⁴ N. Page, *Auden and Isherwood: The Berlin Years*, London 2000, s. 2–3.

²⁵ Conrad Veidt (1893–1943) był niemieckim aktorem. W czasie I wojny światowej występował w teatrze frontowym i już wtedy zaczynał zyskiwać na popularności. Rola Roberta Wiene w filmie *Gabinet doktora*

torem. Miało to szczególne znaczenie dla zebranych tam osób nieheteronormatywnych, gdyż C. Veidt zagrał w dwóch filmach poświęconych problemom trzeciej płci: *Anders als die Andern* (*Inaczej niż inni*) oraz *Gesetze der Liebe* (*Prawa miłości*). Obie te produkcje spotkały się z gwałtownymi protestami, szczególnie ze strony narodowych socjalistów²⁶.

Także berlińskie środowisko lesbijskie rozwijało się prężnie, co czyniło go widocznym i przyciągało nie tylko Niemki, ale też sporo cudzoziemek. Powstawały wówczas lokale znane w Europie, wyrafinowane, z nastrojowymi wnętrzami i sentymentalną muzyką. W latach 20. XX w. zapotrzebowanie na nie było tak duże, że tworzono kluby i kawiarnie specjalnie nastawione na przybywające do stolicy Niemiec turystyki zza granicy. Istniały także tzw. lokale mieszane dla wszystkich osób nieheteroseksualnych, zarówno kobiet, jak i mężczyzn. Najbardziej znanym z takich miejsc był klub „Chez ma belle-soeur” („U Mojej Szwagierki”) mieszczący się przy Marburger Strasse 13. Odbywały się tam tańce na przemian z występami artystycznymi na scenie²⁷. W Berlinie wydawane było również czasopismo dla lesbijek „Die Freundin” („Przyjaciółka”). Gazeta odniosła zaskakujący sukces, co mogło się wiązać z mniejszą cenzurą lesbijskich tekstów ze strony państwa. Pozwalało to na zamieszczanie tam nie tylko poezji, romansów i ogłoszeń, ale także publikowanie zdjęć nagich i półnagich kobiet²⁸. Powstawały też książki dotyczące kobiecej miłości, jak chociażby powieść *Berlins lesbische Frauen* (*Berlińskie lesbijki*)²⁹ autorstwa Ruth Margarite Röllig³⁰, wydana w 1928 r.³¹ Jak można zauważyć, Berlin posiadał bogatą ofertę także dla lesbijek, sprawiając, że w ten sposób i nieheteroseksualne kobiety coraz częściej odwiedzały niemiecką stolicę, która stała się dla nich ważnym miejscem spotkań.

Tym, co również przyciągało trzecią płć do Berlina, była dobrze rozwinięta seksturystyka. Według ankiet sporządzanych przez Komitet Naukowo-Humanitarny w latach 20. XX w. w Berlinie było ok. 650 chłopców pracujących jako męskie prostytutki. Młody mężczyzna zarabiający w ten sposób nazywany był w środowisku mniejszości seksualnych *Strichjunge* („męska prostytutka”) lub *Puppenjunge* („chłopiec laleczka”). Jednak, co wynikało także ze wspomnianych już ankiet Komitetu, było też wielu mężczyzn trudniących się prostytutką dorywczo. Ich liczba wynosiła aż 22 tys. Dla porównania, przed I wojną światową szacowano, że było ok. 400 męskich prostitutek pracujących regularnie oraz 12 tys. pracujących amatorsko bądź dorywczo. Jednocześnie w 1921 r. berlińska policja

Caligari przyniosła mu największą sławę. Na prośbę M. Hirschfelda zgodził się zagrać homoseksualnego bohatera w filmach o tematyce osób nieheteroseksualnych, co dodatkowo rozślawiło go też w środowisku trzeciej płci jako osobę publiczną, która wspiera ludzi o innej orientacji niż heteroseksualna. W 1933 r. wyemigrował do Wielkiej Brytanii, a stamtąd do USA, gdzie pracował w Hollywood.

²⁶ Ch. Isherwood, *Christopher and His Kind...*, s. 35–36.

²⁷ F. Tamagne, *A history of homosexuality...*, s. 54–55.

²⁸ R. Beachy, *Gay Berlin...*, s. 255.

²⁹ R.M. Röllig, *Berlins lesbische Frauen...*, s. 72.

³⁰ Ruth Margarite Röllig (1878–1969) była niemiecką pisarką, która w latach 20. XX w. opisywała lesbijskie kawiarnie i kluby, a także napisała przewodnik po miejscach przyjaznych dla lesbijek w Berlinie. W latach 30. XX w., kiedy osoby nieheteroseksualne zaczęły odczuwać coraz większe prześladowania ze strony narodowych socjalistów, zaczęła popierać NSDAP. W 1937 r. napisała antysemitką książkę *Soldaten, Tod und Tänzerin* (*Żołnierze, śmierć i tancerka*), a później przestała już całkiem tworzyć.

³¹ F. Tamagne, *A history of homosexuality...*, s. 53.

kryminalna szacowała, że w Berlinie i na jego przedmieściach znajduje się ok. 50 tys. osób nieheteroseksualnych³². Warto wspomnieć, że w latach 1920–1933 populacja stolicy Niemiec wahała się od 3,8 do 4,2 mln mieszkańców³³. Ten nagły wzrost liczby młodych mężczyzn żyjących z prostytucji wynikał w sporej części z kryzysu ekonomicznego z lat 1920–1923 oraz rosnącego bezrobocia. Innymi powodami szybkiego rozwoju nieheteronormatywnej seksuistyki było reklamowanie jej w europejskich przewodnikach turystycznych³⁴, a także ceny, jakie oferowali niemieccy chłopcy do wynajęcia. Za najtańsze usługi seksualne płacono już od 50 fenigów, podczas gdy te najdroższe kosztowały w tamtym okresie od 20 do 30 marek Rzeszy. Można było także znaleźć pracujących regularnie i zawodowo młodych mężczyzn, zwanych *Klassejungen*, z którymi spotkanie kosztowało 10 RM³⁵. Praca w sektorze usług seksualnych dawała wtedy możliwości całkiem dobrych zarobków, niejednokrotnie przyciągając do siebie bezrobotnych mężczyzn. Dla porównania, robotnik niemiecki w 1920 r. zarabiał ok. 132 marek miesięcznie³⁶. Nic więc dziwnego, że Berlin przyciągał wielu zainteresowanych seksuistyką – nie tylko panował tu duży wybór, ale też przedział cenowy był szeroki, pozwalając każdemu znaleźć coś dla siebie. Berlin, oferując nieheteronormatywnym turystom różnorodność, zarówno w sektorze rozrywki i sztuki, jak i nauki oraz wsparcia psychologicznego, stał się popularnym kierunkiem turystycznym w latach 20. XX w.

Republika Weimarska wraz ze swoją stolicą zajmuje specjalne miejsce w historii nieheteronormatywnych ruchów emancypacyjnych oraz rozwoju kultury trzeciej płci. Wpływ na to miało wiele czynników, wśród najważniejszych należy wskazać bardzo intensywną działalność M. Hirschfelda, a także popularność, jaką zyskały Niemcy dzięki znanym wtedy pisarzom, którzy chętnie polecali ten kraj i chwalili go za otwartość seksualną³⁷. Jednak prowadzenie edukacji seksualnej czy też rozwój branży rozrywki dla trzeciej płci nie byłyby możliwe bez przyzwolenia ze strony niemieckiej policji. Pomimo uważnej obserwacji środowiska mniejszości seksualnych przez organy państwowe i istniejącej cenzury prawo niemieckie dawało pewną swobodę, a w samym Berlinie zdarzali się policjanci przychylni działalności M. Hirschfelda³⁸.

³² J. Dobler, *Polizei und Homosexuelle...*, s. 32.

³³ A. Ludwig, G. Schaulinski, *Metropole Berlin. Traum und Realität 1920–2020*, Berlin 2020, s. 45.

³⁴ Jednym z przewodników wartych uwagi jest *Internationale Reiseführer (Międzynarodowy przewodnik turystyczny)*, poprzednik *Spartacus International Gay Guide*, który był wydawany przez berlińskie wydawnictwo GayGuide UG. Można w nim znaleźć informacje o instytucjach i miejscach przeznaczonych dla osób LGBT+ w różnych krajach. Ukazywał się w formie papierowej w latach 1970–2017. Od 2018 r. istnieje jako aplikacja na smartfony oraz strona internetowa.

³⁵ Reichsmark (RM, marka Rzeszy) i pfennig (fenig) to niemieckie jednostki pieniężne z okresu Republiki Weimarskiej. Jedna marka dzieliła się na sto fenigów. Waluta ta została wprowadzona na mocy ustawy bankowej z 1924 r.

³⁶ *Monatslohn*, https://www.was-war-wann.de/historische_werte/monatslohn.html [dostęp: 25.11.2022].

³⁷ F. Tamagne, *A history of homosexuality...*, s. 81–83.

³⁸ J. Dobler, *Polizei und Homosexuelle...*, s. 162.

Osoby nieheteronormatywne a kultura i sztuka w Republice Weimarskiej

W Republice Weimarskiej osoby nieheteroseksualne stawały się coraz bardziej widoczne w przestrzeni publicznej. Nie było tak jedynie w przypadku barów przeznaczonych specjalnie dla nich czy też spotkań organizowanych w takim gronie. Nieheteroseksualni obywatele Niemiec pojawiali się także na deskach teatrów, pisano o nich książki, byli bohaterami filmów na ekranach kin. Wiązało się to z rozwojem przemysłu rozrywkowego w latach 20. XX w., kiedy to intensywnie zaczęła się rozwijać kultura masowa, pojawiały się dostępne dla wszystkich filmy, kabarety czy też królować zaczęły takie gatunki muzyczne, jak np. jazz. Także wprowadzenie 8-godzinnego dnia pracy wpłynęło na tworzenie się nowego stylu życia, czas wolny można było spożytkować na zabawach³⁹. Wśród osób nieheteronormatywnych znajdowało się także wielu aktywistów i działaczy społecznych, angażujących się nie tylko w prawa mniejszości seksualnych. Ich działalność nie pozostawała bez echa, budząc wiele emocji, zarówno tych pozytywnych, jak i negatywnych.

W 1919 r. w Instytucie Seksuologicznym odbył się pokaz *Anders als die Andern* (*Inaczej niż inni*) w reżyserii Richarda Oswalda. W tym niemyym czarno-białym filmie w głównego bohatera wcielił się wspomniany już wcześniej, słynny w tamtych czasach aktor Conrad Veidt. Zagrał on utalentowanego skrzypka, Paula Körnera, który padł ofiarą szantażu z powodu swojego homoseksualizmu, co doprowadziło do jego tragicznej śmierci. Nad produkcją czuwał M. Hirschfeld, któremu zależało, aby film ten miał też edukacyjny wydźwięk i przybliżał widowni problemy, z jakimi borykają się nieheteroseksualne pary⁴⁰. Jako pierwszy niemiecki film o tematyce nieheteroseksualnej już od samego początku wywoływał on wiele emocji. Reakcje były skrajne, od entuzjazmu po otwartą wrogość. Zaczęły się pojawiać pytania, czy *Anders als die Andern* jest nieobyčajny oraz czy tego typu filmy powinny być pokazywane szerszemu gronu odbiorców. Mimo że sam M. Hirschfeld wystąpił w filmie w roli naukowca wyjaśniającego zagadnienie, nie uratowało to sytuacji, a dzieło filmowe zostało zakazane. Dopuszczano jedynie możliwość wyświetlania go na uniwersytetach medycznych jako materiału dydaktycznego⁴¹. Pokazuje to, jak kontrowersyjny w Republice Weimarskiej był utwór, w którym główne role odgrywali bohaterowie o orientacji innej niż heteroseksualna. Mimo wszystko działacze na rzecz emancypacji osób nieheteroseksualnych próbowali dalej upowszechniać ten temat w kinematografii niemieckiej i nie rezygnować z kina, jako narzędzia edukacji w zakresie seksualności. Przykładem tego jest nakręcony w 1927 r. *Gesetze der Liebe* (*Prawa miłości*), który przez niektórych potraktowany został jako remake *Anders als die Andern*, ponieważ znalazło się tam wiele scen z filmu z 1919 r. Także i tym razem obraz poruszający temat miłości nieheteroseksualnej spotkał się ze skrajnymi reakcjami, nawet tymi prowadzą-

³⁹ S. Buchen, *Neue Geschlechterkonstruktionen...*, s. 206–207.

⁴⁰ E. Mancini, *Magnus Hirschfeld...*, s. 116–117.

⁴¹ *Anders als die Andern/Different from the Others (1919) documentary, Conrad Veidt*, https://www.youtube.com/watch?v=u8HZUDUTwvY&ab_channel=lachambreverte [dostęp: 25.11.2022].

cymi do rękoczynów. Pokazy filmowe były wygwizdywane, a w skrajnych przypadkach nawet przerywane, często przez ataki bojówek NSDAP⁴².

Anders als die Andern i *Gesetze der Liebe* nie były jedynymi filmami o tej tematyce. W Nowej Rzeczywistości, nurcie niemieckiego kina lat 20. i 30. XX w., zaczęto dodawać do fabuł filmów wątki trzeciej płci. Powstały jeszcze cztery takie filmy w całości poświęcone mniejszościom seksualnym: *Michael* z 1924 r., bazujący na fabule książki autorstwa Hermana Bangsa *Mikaël*, film *Der Jazzsänger* (*Śpiewak jazzowy*) z 1927 r., niebędący już filmem niemy oraz powstały rok później film *Geschlecht in Fesseln* (*Zniewolona płeć*) o podtytule *Die Sexualnot der Strafgefangenen* (*Seksualna deprywacja więźniów*), skupiający się na miłości homoseksualnej pomiędzy więźniami. Ostatnim filmem jest *Mädchen in Uniform* (*Dziewczeta w mundurkach*) z 1930 r., traktujący o uczuciu pomiędzy uczennicą a nauczycielką. W 1931 r. odniósł on wielki międzynarodowy sukces, ciesząc się sporą oglądalnością nie tylko w Niemczech⁴³. Łącznie w latach 1919–1933 nakręcono sześć filmów w całości skupiających się na tematyce osób nieheteroseksualnych.

Także i w teatrze niemieckim, w nurcie ekspresjonizmu, temat miłości nieheteroseksualnej pojawiał się coraz częściej. Trend ten charakteryzował się ukazywaniem ludzkich instynktów, które często prowadziły do autodestrukcji bohaterów. Homoseksualizm nie był w tym wypadku upiększany w sztukach teatralnych, lecz przedstawiano go w kontekście rozczarowania normami społecznymi i jako powód nieszczęśliwego życia i poczucia braku sensu istnienia w ówczesnym społeczeństwie⁴⁴. Sztuka autorstwa Ferdinanda Brucknera⁴⁵ *Krankheit der Jugend* (*Choroba młodości*) jest przykładem takiego ukazania miłości nieheteronormatywnej w teatrze. Jej premiera odbyła się w 1926 r. Spektakl opowiadał historię studentów mieszkających w Wiedniu. Zmęczeni i rozczarowani życiem w czasach powojennego kryzysu oraz ówczesnie panującymi normami społecznymi uciekali oni w różne rozrywki i używki. Pojawia się tam wątek lesbijskiego romansu, który ostatecznie prowadzi do nieszczęścia i śmierci. W latach 20. XX w. sztuka ta została uznana za skandaliczną ze względu na otwartość, z jaką pokazywała tematy seksualności oraz używek⁴⁶.

Z kolei o miłości między kobietami opowiada dramat autorstwa Giny Kaus⁴⁷ *Toni – eine Schulmädchenkomödie* (*Toni – komedia o uczennicach*) z 1927 r. Temat sztuki kon-

⁴² Ch. Isherwood, *Christopher and His Kind...*, s. 36.

⁴³ J. Hiemann, *Deutsche Filme mit homosexuellen Inhalten im historisch-gesellschaftlichen Konflikt der Weimarer Republik*, Hamburg 2014, s. 13–25.

⁴⁴ W. Borchers, *Männliche Homosexualität in der Dramatik der Weimarer Republik*, Köln 2001, s. 259.

⁴⁵ Ferdinand Bruckner (1891–1958) – pseudonim artystyczny Theodora Taggera. Był pisarzem i kierownikiem Teatru Renesansowego w Berlinie. Jego sztuka *Krankheit der Jugend* przyniosła mu popularność i mimo kontrowersji została wystawiona w wielu teatrach.

⁴⁶ W. Borchers, *Männliche Homosexualität...*, s. 272.

⁴⁷ Gina Kaus (1893–1985) – czołowa austriacka pisarka swoich czasów. Urodziła się w Wiedniu jako Regina Wiener w skromnej rodzinie żydowskiej. Od 1924 r. wydawała czasopismo „Die Mutter” („Marka”), w którym odpowiadała na pytania związane z ciążą oraz wychowywaniem dzieci. Chociaż z początku gazeta sprzedawała się dobrze, szybko wyczerpała tematy i straciła na popularności. To wtedy G. Kaus zdecydowała się napisać sztukę teatralną *Toni – eine Schulmädchenkomödie*, za którą dostała Nagrodę Goethego (niemiecka nagroda przyznawana za osiągnięcia z dziedziny literatury), spektakl ten został zagrany na ponad

centruje się wokół młodzieńczego romansu między koleżankami, Toni i Bertą. Uczucie, jakimi darzyły się uczennice, zostało pokazane otwarcie, bez nieśmiałości i skrytości⁴⁸. Jak można dostrzec, przedstawienie mniejszości seksualnych w teatrze kształtowało się na przestrzeni lat i było bardzo zróżnicowane, od przepelnionych emocjami wizji, w których seksualność bohaterów prowadziła ich do rozpacz, po sztuki, w których ukazywana była jako coś naturalnego i niebędącego powodem do wstydu.

Warto także wspomnieć o nieheteronormatywnych artystach, którzy działali aktywnie na deskach teatralnych, jak również angażowali się politycznie. Przykładem takiej osoby jest Erika Mann⁴⁹, która nigdy publicznie nie wypowiedziała się na temat swojej miłości do kobiet, ale pozostawała widoczną i aktywną artystką, a także aktywistką. Walczyła przede wszystkim o utrzymanie się demokracji w Niemczech, była przeciwniczką przemocy i wojny. Jej związki z Pamelą Wedekind i Therese Giehse nie były eksponowane ani nazywane wprost. Zamiast tego E. Mann uciekała się do używania popularnych wtedy wśród lesbijek pojęć, takich jak *Freundin* („przyjaciółka”) czy też *Schwester* („siostra”), które pozostawiały duże pole do interpretacji⁵⁰. Pokazuje to, że nie tylko same dzieła teatralne w swoim wydźwięku były różne, ale także i postawy osób nieheteronormatywnych związanych z kulturą i sztuką.

Istotnym aspektem życia społecznego i kulturowego społeczności trzeciej płci była również prasa – liczba tytułów prasowych pod koniec XIX w. zaczęła wzrastać. Sukces odniosły wówczas lesbijska „Die Freundin” („Przyjaciółka”) czy gejowskie czasopismo „Die Freundschaft” („Przyjaźń”). Wiele innych gazet o podobnej tematyce nie cieszyło się aż taką popularnością z powodu nieregularności wydawania bądź częstej zmiany nazewnictwa ze względu na cenzurę⁵¹.

Wśród czasopism skierowanych do lesbijek można znaleźć berlińskie „Ledige Frauen” („Panny”), które ukazywały się w 1928 oraz 1929 r. Łącznie było to 26 numerów, po czym pismo zostało ostatecznie zawieszona. Kosztowało 20 fenigów i zawierało głównie teksty literackie, a każdy numer gazety liczył osiem stron⁵². Ciekawym pismem, ukazu-

50 scenach teatralnych (*Gina Kaus*, <https://www.fembio.org/biographie.php/frau/biographie/gina-kaus/> [dostęp: 25.11.2022]).

⁴⁸ W. Borchers, *Männliche Homosexualität...*, s. 273.

⁴⁹ Erika Julia Hedwig Mann (1905–1969) urodziła się w Monachium, jako pierwsze dziecko Thomasa Manna i jego żony Katii. Studiowała aktorstwo w Berlinie. Swoją pierwszą pracę dostała w radiu, publikowała też dla czasopism „Münchener Neuesten Nachrichten” oraz „Tempo”. Był to także początek jej zaangażowania się w politykę. Była pacyfistką i stała w obronie demokracji, często biorąc udział w różnych spotkaniach, co narażało ją na ataki ze strony narodowych socjalistów. W 1933 r. wraz z Therese Giehse założyły kabaret literacko-polityczny „Die Pfeffermühle”. W tym samym roku wyemigrowała do Szwajcarii, gdzie kontynuowała działania swojego kabaretu oraz pisała teksty literackie. Była zagorzałą przeciwniczką Trzeciej Rzeszy. W 1969 r. zmarła w szpitalu w Zurychu, w tym samym, w którym umarł jej ojciec (*Erika Mann*, <https://www.dhm.de/lemo/biografie/erika-mann.html> [dostęp: 25.11.2022]).

⁵⁰ T. Serpahin, *Mit dem Schweigen sprechen. How Erika can queer us*, <https://blog.muenchener-stadtbibliothek.de/luecken-im-gedaechtnis-homosexualitaet-in-der-weimarer-republik/> [dostęp: 25.11.2022].

⁵¹ J. Hürner, *Lebensumstände lesbischer Frauen in Österreich und Deutschland – von den 1920er Jahren bis zur NS-Zeit*, Wien 2010, s. 38.

⁵² *Ibidem*, s. 43.

jącym się na terenie całych Niemiec, było „Frauenliebe” („Kobięca miłość”). Można było w nim znaleźć m.in. listy od czytelniczek, w których pisały one o swoim codziennym życiu. Magazyn wydawany był w każdą środę w latach 1926–1930 i należał do berlińskiego wydawcy Karla Bergmanna. Warto dodać, że początkowe numery miały podtytuł „Wochenschrift für Freundschaft, Liebe und sexuelle Aufklärung” („Tygodnik przyjaźni, miłości i seksualnego uświadczenia”), który później został zmieniony na „Wochenschrift des deutschen Freundschaftsverbandes” („Tygodnik Niemieckiego Towarzystwa Przyjaźni”). Magazyn ten miał być też konkurencją dla gazet „Die Freundin” oraz „Ledięge Frauen”⁵³, które były wydawane przez Friedricha Radszuweita⁵⁴.

Wszystkie lesbijskie czasopisma trafiały łącznie do ok. miliona czytelniczek i czytelników w krajach niemieckojęzycznych. Jednak nadal najpopularniejszą pozostawała gazeta „Die Freundin”, która z początku ukazywała się co miesiąc, a później co tydzień. Wydawana była w latach 1924–1933 z krótkimi przerwami. Istotnym aspektem tego czasopisma było to, że należało do F. Radszuweita, który dążył do upolityczniania go, w związku z czym publikowano tam artykuły dotyczące paragrafu 175 oraz kryminalizacji homoseksualizmu. Paragraf ten obowiązywał w niemieckim kodeksie prawnym od 1 stycznia 1872 r. do 11 czerwca 1994 r. i penalizował akty seksualne pomiędzy mężczyznami. W okresie Republiki Weimarskiej stanowił podstawę do aresztowań trzeciej płci czy też utraty przez takie osoby praw obywatelskich⁵⁵. Ważnym działem w tym czasopiśmie były ogłoszenia pojawiające się od 1930 r., zamieszczane zarówno przez kobiety, jak i przez mężczyzn. Wynikało to z coraz większej presji społecznej, jaką w latach 30. XX w. zaczęła odczuwać trzecia płeć. Chcąc się ukryć, szukali innych osób nieheteroseksualnych przeciwnej płci do zawarcia małżeństwa. Takie śluby miały odsunąć ewentualne podejrzania o przynależność do mniejszości seksualnych⁵⁶. W „Die Freundin” ukazywały się też poezje oraz romanse. Jednak prawdziwą popularność przyniosły tej gazecie zdjęcia półnagich i nagich kobiet, które udało się zamieszczać pomimo panującej cenzury.

Nie brakowało także gazet skierowanych do męskich homoseksualistów. Pierwszym pismem o tematyce homoerotycznej w Niemczech było „Der Eigene” („Jedyna w swoim rodzaju”) założone w 1896 r. przez Adolfa Branda⁵⁷. Gazeta z początku skupiała się na

⁵³ H. Schader, *Die Zeitschrift Frauenliebe*, <https://www.digitales-deutsches-frauenarchiv.de/themen/die-zeitschrift-frauenliebe#block-content-related-topics> [dostęp: 25.11.2022].

⁵⁴ Friedrich Radszuweit (1876–1932) – niemiecki wydawca i autor, który działał na rzecz środowiska LGBT+. Sam F. Radszuweit był homoseksualistą, który adoptował Martina Butzkowa, aby ten pozostał spadkobiercą jego oficyny. Działał aktywnie na rzecz walki o emancypację osób nieheteroseksualnych. Do jego najbardziej rozpoznawalnych działań należy wydawanie prasy gejowskiej i lesbijskiej w jego berlińskim wydawnictwie.

⁵⁵ https://de-academic.com/dic.nsf/dewiki/1557406#Grafische_Darstellung_der_Statistik [dostęp: 10.12.2022].

⁵⁶ A. Espinaco-Virseda Angeles, „I feel that I belong to you”: *Subculture, Die Freundin and Lesbian Identities in Weimar Germany*, „Spaces of Identity: An Interdisciplinary Journal” 2004, vol. 3, no. 2, s. 85–87.

⁵⁷ Adolf Brand (1874–1945) był pisarzem, fotografem i działaczem na rzecz emancypacji homoseksualistów. Z początku chciał zostać nauczycielem, jednak ostatecznie wybrał zawód księgarza. W 1895 r. założył własne wydawnictwo, a rok później rozpoczął wydawanie gazety skierowanej do osób nieheteroseksualnych. Był przeciwnikiem M. Hirschfelda i jego medycznych teorii na temat trzeciej płci. W 1933 r. wycofał się z działalności

aspektach literackich i artystycznych, później – w 1903 r. powstała wspólnota, która była powiązana z pismem. „Der Eigene” przestało wychodzić, a wydawnictwo zostało zamknięte w 1933 r. wraz z oświadczeniem A. Branda o konfiskacie gazet i książek oraz o ogłoszeniu bankructwa⁵⁸. Wśród innych pism skierowanych do mniejszości seksualnych z okresu Republiki Weimarskiej warto wymienić „Der Eros” („Eros”), który wydawany był w latach 1927–1931, czy gazetę „Die Insel” („Wyspa”), która wychodziła od 1926 do 1933 r.⁵⁹ Często w magazynach tych krytykowano brukowce, zauważając, że wykorzystują one prasę jako łatwy sposób na opublikowanie sensacyjnego artykułu, szkodząc tym samym trzeciej płci. Zachęcano swoich czytelników, aby nie kupowali tego typu pism i nie wspierali ich autorów⁶⁰. Jednak to gazeta „Die Freundschaft” („Przyjaźń”), wychodząca w latach 1919–1933, stała się jedną z najpopularniejszych wśród niemieckich osób nieheteroseksualnych. Jej założyciel, Karl Schultz, w pierwszym wydaniu z 14 sierpnia 1919 r., nakreślił jasno cele swojego pisma. Tygodnik miał przede wszystkim nie być gazetą nastawioną na skandale i sensacje. Wręcz przeciwnie, miało to być miejsce do dyskusji, wsparcia oraz źródło rzetelnej informacji na temat mniejszości seksualnych. Duże znaczenie miało też czasopismo „Blätter für Menschenrecht” („Ulotki o prawach człowieka”), które było oficjalnym magazynem należącym do Bund für Menschenrecht⁶¹. Gazeta składała się z części naukowej oraz literackiej, od początku obierając sobie za odbiorcę osoby z klasy średniej⁶². „Blätter für Menschenrecht” wydawane było regularnie, co miesiąc. Czasopismo szybko się rozwijało i dochodziły nowe sekcje, np. „Auf sapphistischen Pfaden” („Na safistycznych ścieżkach”), skierowana do lesbijek.

Trudno zliczyć wszystkie tytuły prasowe, które ukazywały się w okresie międzywojennym w Niemczech, ze względu na to, że część z nich istniała krótko albo często zmieniła swoją nazwę. Jednak można wymienić te, które utrzymały się dłużej i doczekały się co najmniej kilku numerów. Wśród lesbijskich czasopism są to: „Die Freundin”, „Ledige Frauen”, „Frauenliebe”, „Frauen, Liebe und Leben”, „Die Blätter für ideale Frauenfreundschaften”, „Die Tante”, a także „Garçonne”. Mamy więc siedem magazynów, których docelowymi odbiorczyniami miały być safistki. Jeszcze więcej było czasopism skierowanych do nieheteroseksualnych mężczyzn. Wśród nich można wymienić takie tytuły, jak: „Agathon”, „Blätter für Menschenrecht”, „Das dritte Geschlecht”,

wydawniczej oraz swojej aktywności społecznej. Wielokrotnie był atakowany przez narodowych socjalistów, a z powodu konfiskaty czasopism i książek jego wydawnictwa popadł w biedę (*Adolf Brand, Schriftsteller*, <https://magnus-hirschfeld.de/gedenken/personen/brand-adolf/> [dostęp: 25.11.2022]).

⁵⁸ A. Brand, *Brief des schwulen Verlegers...*, s. 1.

⁵⁹ L. Heiberger, *So „blieb mir nur der Weg des Inserats” – die Bedeutung von Kontaktanzeigen in „Die Freundin” für queere Menschen im deutschen Südwesten*, <https://www.lsbttiq-bw.de/2020/11/02/so-blieb-mir-nur-der-weg-des-inserats-die-bedeutung-von-kontaktanzeigen-in-die-freundin-fuer-queere-menschen-im-deutschen-suedwesten/#sdfootnote10sym> [dostęp: 25.11.2022].

⁶⁰ S. Micheler, *Zeitschriften, Verbände und Lokale gleichgeschlechtlich begehrender Menschen in der Weimarer Republik*, Konstanz 2005, s. 67–68.

⁶¹ Bund für Menschenrecht (BfM, Liga Praw Człowieka) – organizacja działająca na rzecz homo-, trans- oraz biseksualnych osób w Republice Weimarskiej. Została założona w 1920 r. pod nazwą Deutscher Freundschaftsverband (Niemiecki Związek Przyjaźni), a w 1923 r. przemianowana na BfM.

⁶² J. Hürner, *Lebensumstände lesbischer Frauen...*, s. 34.

„Die Ehelosen”, „Der Eigene”, „Eros”, „Extrapost”, „Die Fanfare”, „Die freie Presse”, „Der Freund”, „Die Freundschaft”, „Freundschaft und Freiheit”, „Das Freundschaftsblatt”, „Der Führer”, „Geißel und Rute”, „Der Hellasbote”, „Die Insel”, „Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen”, „Der Merkur”, „Mitteilungen des WhK”, „Monatsberichte des WhK”, „Mundbrief”, „Phoebus-Bilderschau”, „Die Sonne” oraz „Der Strom” i „Uranos”⁶³. Jest to aż 26 gazet skierowanych do osób nieheteronormatywnych.

Organizacje społeczne skierowane do osób nieheteroseksualnych w Republice Weimarskiej

W Republice Weimarskiej zaczęła się tworzyć coraz liczniejsza grupa ludzi identyfikujących się jako osoby nieheteroseksualne. Jednocześnie nie była to jednolita subkultura, w jej ramach można wskazać wiele różnic, a jej członkowie różnili się między sobą poglądami politycznymi. Doprowadziło to w krótkim czasie do tworzenia się klubów, a później organizacji dla osób nieheteronormatywnych. Były one najczęściej skupione przy charyzmatycznych aktywistach działających na rzecz praw mniejszości seksualnych oraz powiązane z wydawnictwami najpopularniejszych w tamtym okresie czasopism gejowskich i lesbijskich. Poza potrzebą szukania podobnych do siebie ludzi oraz psychicznego wsparcia był to też sposób na omijanie cenzury oraz wymykanie się z rąk policji kryminalnej⁶⁴. Pokazuje to, jak ważną rolę dla subkultury mniejszości seksualnych zaczęły odgrywać różne stowarzyszenia skierowane specjalnie do nich oraz że Komitet Naukowo-Humanitarny nie był jedyną tego typu organizacją.

Jednym z pierwszych stowarzyszeń zrzeszających nieheteroseksualnych mężczyzn było Die Gemeinschaft der Eigenen (GdE, Wspólnota jedynych w swoim rodzaju), założone już w 1903 r. przez Adolfa Branda oraz Benedicta Friedlaendera⁶⁵ i Wilhelma Jansena⁶⁶. Przyciągało osoby nieheteroseksualne o poglądach politycznych i filozoficznych zbieżnych z tymi, które propagował A. Brand. Było to nieuznawanie teorii medycznych M. Hirschfelda, a przede wszystkim zaprzeczanie idei kobiecej duszy w męskim ciele. Najważniejszy jednak był stanowczy sprzeciw wobec przypisywaniu homoseksualistom cech uważanych wtedy za typowo kobiece⁶⁷. Adolf Brand był bardzo radykalny w swoich

⁶³ F. Tamagne, *A history of homosexuality...*, s. 101.

⁶⁴ S. Micheler, *Zeitschriften, Verbände und Lokale...*, s. 10–11.

⁶⁵ Karl Nathan Adolf Benedict Friedlaender (1866–1908) był niemieckim zoologiem i seksuologiem. Studował matematykę, fizykę, botanikę i fizjologię. Wspierał finansowo czasopisma anarchistyczne, socjalistyczne oraz prasę gejowską. Z początku prenumerował magazyn należący do Komitetu Naukowo-Humanitarnego, jednak w 1906 r., w wyniku poróżnienia z M. Hirschfeldem, zerwał kontakt z Komitetem (*Benedict Friedlaender*, https://physik.cosmos-indirekt.de/Physik-Schule/Benedict_Friedlaender [dostęp: 25.11.2022]).

⁶⁶ Wilhelm Jansen (1866–1943) był powiązany z aktywistami działającymi na rzecz praw osób nieheteroseksualnych. Odwiedzał Berlin, w którym spotykał się z M. Hirschfeldem, a także był współzałożycielem frankfurckiego oddziału Komitetu Naukowo-Humanitarnego. W 1933 r. wstąpił do NSDAP, został jednak oskarżony o *Geheimbündelei* (słowo to oznaczało konspirację według definicji słownika Duden, <https://www.duden.de/rechtschreibung/Geheimbündelei> [dostęp: 25.11.2022]) i wydany w 1938 r. z partii (*Wilhelm Jansen*, <https://magnus-hirschfeld.de/gedenken/personen/jansen-w/> [dostęp: 25.11.2022]).

⁶⁷ *Adolf Brand, Schriftsteller...*

przekonaniach, a jednocześnie był postacią wyjątkowo charyzmatyczną, przyciągał więc do swojej organizacji wiele osób o skrajnych poglądach i posiadających wizję męskich homoseksualistów jako silnych „supermanów”. Członkowie tej wspólnoty, z A. Brandem na czele, wchodzili też często w polemiki z Instytutem Seksuologicznym⁶⁸.

Osoby należące do Die Gemeinschaft der Eigenen postrzegały też inne ugrupowania mniejszości seksualnych oraz ich czasopisma za wręcz szkodliwe dla środowiska nieheteronormatywnego z powodu szerzenia, ich zdaniem, fałszywych i nieprawdziwych teorii o homoseksualizmie, według których w homoseksualnych parach jeden z mężczyzn zawsze miał mieć cechy opisywane wtedy jako typowo kobiece, takie jak np. delikatność i wrażliwość⁶⁹. Mimo to, gdy chodziło o walkę przeciwko paragrafowi 175, nawet A. Brand i bardziej radykalni członkowie wspólnoty byli w stanie nawiązać współpracę z innymi organizacjami, szczególnie z Instytutem Seksuologicznym. Próbowali przekonać M. Hirschfelda do bardziej zdecydowanych działań i wysyłania petycji do rządu z prośbą o wydanie publicznych oświadczeń potępiających kryminalizację osób nieheteroseksualnych⁷⁰.

Warto wspomnieć również o stowarzyszeniu Bund für Menschenrecht (BfM, Liga Praw Człowieka) założonym w Berlinie w 1903 r. przez Johanna Holzmana⁷¹. Zrezało ono niemieckich anarchistów, jednak ze względu na to, że na spotkaniach poruszano tematy swobody seksualnej i mniejszości seksualnych, a wielu jego członków nie identyfikowało się jako osoby heteroseksualne, zdecydowano się na nawiązanie kontaktu z M. Hirschfeldem. Organizacja ta nie wybiła się nigdy mocniej, pozostawała też cały czas pod ścisłą kontrolą policji ze względu na swój anarchistyczny charakter⁷². Na uwagę zasługuje fakt, że kilkanaście lat później inne stowarzyszenie w Republice Weimarskiej jednoczące osoby nieheteroseksualne przyjmie dokładnie taką samą nazwę.

Mowa tu o grupie Vereinigung der Freunde und Freundinnen (Stowarzyszenie Przyjaciół i Przyjaciółek), późniejszej Deutscher Freundschaftsverband (Niemiecki Związek Przyjaciół), która z początku była jedynie niewielkim zgromadzeniem berlińskich osób nieheteroseksualnych⁷³. Jednak F. Radszuweit, jako przewodniczący, postanowił zacząć

⁶⁸ E. Ostertag, *Der Eigene*, <https://schwulengeschichte.ch/epochen/2-weg-zur-selbstbestimmung/nachfolger-der-pioniere/adolf-brand/der-eigene/> [dostęp: 25.11.2022].

⁶⁹ A. Brand, *Brief des schwulen Verlegers...*, s. 1.

⁷⁰ R. Beachy, *Gay Berlin...*, s. 111.

⁷¹ Johannes Holzmann (1882–1914) pochodził z rodziny żydowskiej, został wysłany do Berlina, aby kształcił się na nauczyciela religii. Szybko jednak popadł w konflikt z przełożonymi i zrezygnował z kariery nauczycielskiej. Od 1902 r. poświęcił się wyłącznie działalności dziennikarskiej, literackiej i politycznej. Działał pod wieloma pseudonimami – jego najbardziej znany to Senna Hoy, jednak podpisywał się także jako Catulus, Gordij, Hans Meyer, Dr. Ritter, August Waterloos. Od 1905 r. wydawał swój magazyn „Der Kampf” („Walka”), który stał się jednym z jego największych literacko-politycznych osiągnięć. Ze względu na problemy prawne w Niemczech napisał swój fałszywy nekrolog i wyjechał do Belgii, a później do Francji. Ostatecznie udał się na tereny wokół Rygi, Łodzi, Białegostoku i Warszawy, gdzie zajmował się działalnością agitacyjną. W 1907 r. został za to aresztowany i trafił do warszawskiego więzienia. Stamtąd w 1912 r. przeniesiono go do Rosji, gdzie zmarł po dwóch latach (http://dadaweb.de/wiki/Holzmann,_Johannes [dostęp: 25.11.2022]).

⁷² R. Beachy, *Gay Berlin...*, s. 117.

⁷³ F. Tamagne, *A history of homosexuality...*, s. 103.

działać na znacznie szerszą skalę. Jednym z ważniejszych kroków było włączenie do niej w 1923 r. kilku pomniejszych berlińskich klubów dla trzeciej płci. W związku z rozwojem organizacji podjęto decyzję o zmianie jej nazwy na Bund für Menschenrecht (BfM, Liga Praw Człowieka). Okazało się to być dobrym posunięciem, a F. Radszuweit miał okazję wykazać się swoimi zdolnościami organizatorskimi. Już wcześniej był on uznawany za znaczącą postać w środowisku trzeciej płci, o czym świadczyło uczynienie go prezesem całej BfM⁷⁴. W kolejnych latach F. Radszuweit skupił się na wydawaniu prasy gejowskiej i lesbijskiej. W dniu 1 sierpnia 1923 r. otworzył księgarnię, a następnie wydawnictwo, które mieściły się na Neue Jakobstrasse 9 w Berlinie. Chociaż BfM stało się dzięki niemu znane przede wszystkim z wielu wydawanych gazet kierowanych do mniejszości seksualnych, to warto wspomnieć, że F. Radszuweit w swoim wydawnictwie publikował również książki – w styczniu 1924 r. ukazał się zbiór *Volksbücherei für Menschenrecht (Ludowy księgozbiór praw człowieka)*⁷⁵.

Bund für Menschenrecht szybko stała się największą organizacją w Republice Weimarskiej, która zrzeszała osoby nieheteronormatywne. Podczas kiedy stowarzyszenie Deutscher Freundschaftsverband pod koniec swojego samodzielnego istnienia skupiało 2,5 tys. członków w 1922 r., BfM mogło się poszczycić 12 tys. osób w 1924 r. Natomiast kilka lat później, w 1929 r., do Ligi należało już 48 tys. zrzeszonych, w tym 1,5 tys. kobiet. Nie był to zatem jedynie berliński klub, organizacja ta miała swoją komórkę w niemal każdym większym niemieckim mieście, jej filie powstały też w Szwajcarii, Austrii, Czechosłowacji, a nawet w Nowym Jorku, Argentynie i Brazylii. Swoje gazety drukowały w łącznym nakładzie ok. 100 tys. egzemplarzy miesięcznie, a rekord wynosił 150 tys. na miesiąc⁷⁶. Jednak BfM opierało się nie tylko na prasie oraz udzielaniu wsparcia i tworzeniu siatki kontaktów między osobami nieheteronormatywnymi. Było też aktywne politycznie i wstawiało się za osobami nieheteroseksualnymi, np. zorganizowało demonstrację w maju 1925 r. przeciwko ówczesnemu ministrowi armii Ottonowi Gesslerowi, który wydalil z wojska żołnierzy nieheteroseksualnych. Stowarzyszenie to wysłało także pismo do prezydenta Paula von Hindenburga, wyrażając w nim swój sprzeciw wobec zwolnień z pracy osób o innej orientacji niż heteroseksualna⁷⁷. Bund für Menschenrecht chciało jednoczyć wszystkie osoby nieheteronormatywne, bez względu na ich status społeczny. Na podstawie statystyk Ligi dotyczących pochodzenia jej członków można stwierdzić, że udało im się to osiągnąć. Do BfM należeli: kupcy – 33%, rzemieślnicy – 20,3%, robotnicy – 14,9%, urzędnicy – 8,5%, artyści – 7,9%, studenci – 6,9%, osoby, które pracowały w hotelach lub były właścicielami firm hotelarskich – 6,3% oraz nauczyciele – 2,3%. Liczby te pokazują wyraźnie, że stowarzyszenie nie było zdominowane przez osoby wykształcone z klasy średniej, ale obejmowało szerokie spektrum społeczne⁷⁸.

⁷⁴ J. Hürner, *Lebensumstände lesbischer Frauen...*, s. 33–35.

⁷⁵ F. Tamagne, *A history of homosexuality...*, s. 104.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 105.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 105–107.

⁷⁸ *Ibidem*.

Również lesbijki zrzeszały się w różnych organizacjach. Chociaż nie utworzyło się żadne większe kobiece stowarzyszenie, to większość najpopularniejszych wspólnot osób nieheteroseksualnych oferowała safistkom miejsce w swoich kręgach. Analogicznie było w przypadku BfM, które nawet we własnych strukturach wydzieliło dla nich osobną grupę. „Club der Freundinnen” („Klub Przyjaciółek”) zawdzięczał nazwę czasopismu „Die Freundin”, które ukazywało się też w ramach Ligii, pod nadzorem F. Radszuweita. To właśnie z poszczególnych numerów magazynu można się dowiedzieć, że regularnie organizowano spotkania tylko dla lesbijek. Odbływały się one dwa do trzech razy w tygodniu i miały miejsce w „Alexander Palais” przy Landsberger Strasse w Berlinie⁷⁹. Mimo że kobiety nie były aż tak widoczne jak mężczyźni w organizacjach dla mniejszości seksualnych, to jednak również odczuwały potrzebę przynależności do grupy osób podobnych do siebie. Chociaż mniejsze kluby nie miały wydzielonych sekcji dla safistek, jak w wypadku BfM, to lesbijki były dość chętnie przyjmowane do wspólnot gejowskich i razem tworzyli jedną społeczność. Dbano jednak o to, aby zachować pewną rozdzielność, która najczęściej polegała na dzieleniu się salami w lokalach, tak aby określone dni i godziny były zarezerwowane tylko dla jednej płci⁸⁰. Pokazuje to, że kobiety nieheteroseksualne nie były aż tak dobrze zorganizowane jak mężczyźni, chociaż także współtworzyły środowisko trzeciej płci. Zdarzały się też grupy lesbijek na tyle aktywne, aby spotykać się regularnie więcej niż raz w tygodniu.

Większe kluby przeznaczone specjalnie dla kobiet funkcjonowały nie tylko w Berlinie, ale także w Hamburgu, Magdeburgu, Monachium i Dreźnie. Mogły tam one skorzystać z wypożyczalni książek i broszurek dotyczących problematyki osób nieheteronormatywnych oraz kwestii prawnych w kontekście osób przynależących do środowiska trzeciej płci. Jednak największą zaletą takich miejsc był ich wymiar społeczny, możliwość spotkania się z osobami o tej samej orientacji. W stolicy Niemiec istniała też wspólnota chrześcijańska, która była otwarta na osoby nieheteroseksualne i organizowała również dla nich nabożeństwa⁸¹. Przynależność do takich wspólnot pomagała zmniejszać poczucie wyizolowania i dawała wsparcie psychiczne. Jednak mniejszości seksualne zamieszkujące mniejsze miasta oraz przebywające na wsiach niemieckich były w znacznie gorszej sytuacji. Szczególnie położenie lesbijek z małych miejscowości było pojawiającym się tematem w społeczności trzeciej płci, często za sprawą ich listów, które wysyłały do wydawnictw czasopism lesbijskich. Pisały w nich o poczuciu niezrozumienia przez otoczenie, o tęsknocie i wielkich trudnościach z poznaniem partnerki. Nie mogły w swoim najbliższym otoczeniu liczyć na żadne organizacje, a przywożone z miast gazety skierowane do safistek były nieraz ich jedynym kontaktem z innymi kobietami o tej samej orientacji seksualnej⁸².

Należy także wspomnieć o tym, że chociaż lesbijki nie miały zbyt wielu swoich stowarzyszeń, to były mocno zaangażowane w działające w ich czasach ruchy emancypracyjne

⁷⁹ J. Hürner, *Lebensumstände lesbischer Frauen...*, s. 35.

⁸⁰ F. Tamagne, *A history of homosexuality...*, s. 106.

⁸¹ R. Beachy, *Gay Berlin...*, s. 247.

⁸² F. Tamagne, *A history of homosexuality...*, s. 108–109.

kobiet. Niektóre znane niemieckie działaczki żyły w związkach partnerskich określanych wtedy jako małżeństwa bostońskie (*Boston-Eben*)⁸³. Jednocześnie wiele osób uważało, że ukrycie się safistek pomiędzy sufrażystkami było ich kamuflażem i doprowadzało często do podejrzeń każdej niezamężnej działaczki na rzecz równouprawnienia kobiet o homoseksualizm. Sprawiało to, że relacje między kobietami hetero- i nieheteroseksualnymi działającymi w ruchu emancypracyjnym bywały napięte i skomplikowane, a temat orientacji seksualnej był często traktowany przez nie bardzo ostrożnie⁸⁴.

W Republice Weimarskiej prężnie rozwijała się subkultura trzeciej płci. Jak pokazują istniejące w tamtym okresie kluby i stowarzyszenia oraz rozwijające się wówczas kultura i sztuka, była to bardzo różnorodna i niejednolita grupa społeczna. Byli to ludzie o różnych światopoglądach bądź przynależący do różnych stronnictw politycznych. Mimo to różnorodność tej społeczności nie stała na przeszkodzie w tym, aby razem podejmować wysiłek o szansę na lepsze życie w społeczeństwie, a także aby wspólnie wносить nowy element do sztuki i kultury Republiki Weimarskiej.

Uwzględniając wiele różnych aspektów z życia codziennego osób nieheteroseksualnych, można dostrzec złożoność sytuacji, w jakiej znalazły się one w okresie Republiki Weimarskiej. Dominują ich zmagania w dążeniu do równouprawnienia. Pomimo powstających organizacji i klubów, które wytrwale dążyły do zmian prawnych w Niemczech, nie udało się tego osiągnąć. Jednocześnie dużym nadużyciem byłoby wskazanie tylko negatywów i przeciwności, z jakimi zmagaly się wtedy niemieckie mniejszości seksualne.

Sytuacja osób nieheteronormatywnych była dynamiczna i w dwudziestoleciu międzywojennym wielokrotnie się zmieniała. Nie można nie uwzględnić tu takich czynników, jak np. kryzys powojenny. Jednak, biorąc pod uwagę przede wszystkim większe miejskie środowiska, należy wskazać, że na początku lat 20. XX w. można mówić o sporej swobodzie i wielu możliwościach w zakresie sztuki, kultury czy też życia towarzyskiego dla osób nieheteroseksualnych. Szczególnie w tym wymiarze zasłynął Berlin, stając się miejscem spotkań nie tylko niemieckich, ale także europejskich osób nieheteronormatywnych. Mimo to, wraz z nasilaniem się tendencji nacjonalistycznych oraz po nieudanej próbie zniesienia paragrafu 175, sytuacja trzeciej płci zaczęła się z roku na rok pogarszać, a przejęcie władzy przez Adolfa Hitlera w 1933 r. ostatecznie przekreśliło jakiegokolwiek nadzieje na jej polepszenie się.

Temat trzeciej płci i jej życia codziennego w Republice Weimarskiej jest bardzo obszerny, a jednocześnie szczególnie cenny we współczesnych czasach, gdzie tematyka orientacji seksualnych oraz psychoseksualności człowieka przybiera na znaczeniu. Zachowane teksty źródłowe świadczą o bogactwie życia osób nieheteroseksualnych, a współczesna

⁸³ Małżeństwa bostońskie – określano tak związek dwóch niezależnych finansowo kobiet, które często razem mieszały, darzyły się uczuciem i współżyły ze sobą. Pojęcie to wywodzi się z XIX-wiecznych Stanów Zjednoczonych, gdzie w tamtym okresie zaczęły rozpowszechniać się tego typu relacje pomiędzy lesbijkami (R. Baselides, *Obraz rodziny, małżeństwa i związków partnerskich w świadomości młodzieży polskiej i czeskiej z Zaolzia*, Cieszyn 2016, s. 69).

⁸⁴ J. Hürner, *Lebensumstände lesbischer Frauen...*, s. 36–37.

literatura nie wyczerpuje tej tematyki. Pozostają obszary badawcze, które nie zostały dokładnie przebadane, takie jak sytuacja społeczna osób nieheteronormatywnych w innych niemieckich miastach niż Berlin czy też dokładniejsze przyjrzenie się ofercie medycznej i seksuologicznej skierowanej do mniejszości seksualnych z Republiki Weimarskiej. Przewodzenie nowych badań zorientowanych na historię pierwszych ruchów na rzecz osób nieheteroseksualnych i ich sytuacji stałoby się niewątpliwie wartościowym, historycznym uzupełnieniem współczesnego dyskursu naukowego dotyczącego szeroko pojętych studiów gender.

Summary

Non-heteronormative People and Their Private and Social Life in the Weimar Republic

The purpose of the article is to present the everyday life of non-heteronormative people living in the Weimar Republic. Despite the devastation of the country due to World War I, the years of 1919–1933 become a period of intense struggle for emancipation for non-heterosexual people. It was then that the first emancipation movement for homosexuals was created and developed. At that time, Magnus Hirschfeld became one of the leading precursors of activities for non-heterosexual people on the German social and political scene. In connection with the actions taken, non-heterosexual people began to be more and more visible in the public space of the Weimar Republic. This situation indicates certain legal freedoms and loosening social norms in Germany, which would lead to such changes and allow non-heterosexual people to move more freely in the society of the Weimar Republic. Simultaneously, the creation of movements for non-heterosexual people and the emergence of activists working intensively for them indicates that there was a demand for it in Germany. In relation to these emerging transformations, the question arises how the life of non-heteronormative people in German society changed and shaped in the years 1919–1933? In this article, I will make an effort to present the realities of the life of the subculture of sexual minorities on many different levels, such as social activities and organizations aimed at non-heterosexual people, or the presence of non-heteronormative people in the art and culture of Weimar Republic. The article was based on source texts, including press, as well as on the basis of contemporary research on non-heterosexual people in the Weimar Republic.

Keywords: Weimar Republic, non-heteronormative, non-heterosexual, The Scientific-Humanitarian Committee, Magnus Hirschfeld, sexual minorities, emancipation movements

Słowa kluczowe: Republika Weimarska, nieheteronormatywność, nieheteroseksualność, Komitet Naukowo-Humanitarny, Magnus Hirschfeld, mniejszości seksualne, ruchy emancyjacyjne

Tomasz Nieradko
Uniwersytet Gdański

Igrzyska olimpijskie w Berlinie w 1936 r. na łamach „Przeglądu Sportowego” w latach 1932–1936

Wstęp

Dokonanie rozróżnienia pomiędzy światem sportu a światem polityki wbrew pozorom nie jest łatwe. Praktycznie zawsze wielkie sportowe imprezy stanowiły doskonały nośnik dla ideologii. Przykładowo w 2014 r. byliśmy świadkami zorganizowanych przez Rosję igrzysk olimpijskich, a cztery lata później mistrzostw świata w piłce nożnej, które posłużyły Władimirowi Putinowi do pokazania całemu światu swojej potęgi. Z kolei w 2022 r. odbył się mundial piłkarski w Katarze, który dla tamtejszych władz stanowił *soft power* w politycznej walce z silniejszymi militarnie sąsiadami.

W tym artykule cofniemy się do swego rodzaju współczesnego pierwowzoru wykorzystania sportowej rywalizacji w celach politycznych, a mianowicie organizowanych przez Berlin igrzysk olimpijskich w 1936 r. Przedmiotem badań jest sposób ukazania tej imprezy na łamach „Przeglądu Sportowego”, polskiego czasopisma, wydawanego od 1921 r. Jak wiele miejsca poświęcono temu wydarzeniu? Czy zauważono polityczny wydźwięk igrzysk? A jeżeli tak, to w jaki sposób ustosunkowali się do tego aspektu autorzy artykułów. Kwerendzie poddano pięć roczników gazety z lat 1932–1936 (roczniki od 12 do 16), na które łącznie złożyło się 560 numerów. Cezurę czasową stanowił rok organizacji igrzysk w Los Angeles oraz rok inauguracji imprezy w Berlinie.

„Przegląd Sportowy” jest obecnie największą sportową gazetą w naszym kraju. W omawianym okresie było podobnie, kiedy to czasopismo działające pod egidą kilku ogólnopolskich związków sportowych stało się hegemonem na rynku wydawniczym. Głównym źródłem dla niniejszego opracowania były więc wydania „Przeglądu Sportowego” z lat 1932–1936, ale wykorzystane zostały także monografie zajmujące się problematyką sportu i polityki, by wymienić chociażby prace Michała M. Kobiereckiego¹ czy Guya Waltersa². Stanowiły one jednak tylko podstawę do nakreślenia historycznego kontekstu omawianego wydarzenia.

¹ M.M. Kobierecki, „*Sportowa wojna światowa*”. *Implikacje polityczne międzynarodowej rywalizacji sportowej w okresie zimnej wojny*, Łódź 2017.

² G. Walters, *Igrzyska w Berlinie. Jak Hitler ukradł olimpijski sen*, przeł. N. Radomski, Poznań 2008.

Ważną pomocą, zarówno pod względem merytorycznym, jak i metodologicznym, były też artykuły Macieja Stępińskiego³, Pawła Sołuby⁴ i Michała Słoniewskiego⁵, a także zajmującego się historią prasy sportowej Bogdana Tuszyńskiego⁶.

Rys historyczny polskiej prasy sportowej

Początki piśmiennictwa sportowego na ziemiach polskich datuje się na rok 1805, kiedy to ukazał się artykuł Jędrzeja Śniadeckiego *Uwagi o fizycznym wychowaniu dzieci*, opublikowany w „Dzienniku Wileńskim”⁷. W początkowym okresie wzmianki o sporcie miały charakter pojedynczych tekstów i traktowały raczej o czymś, co nazwalibyśmy obecnie higieną zdrowia niż sportem rozumianym jako rywalizacja sportowa. Ujęcie takie prezentowało również pierwsze pismo, w pełni poświęcone temu zagadnieniu, którym był „Przewodnik Gimnastyczny”. Ukazywał się on od 1 kwietnia 1881 r. przy Towarzystwie Gimnastycznym „Sokół” i zajmował się głównie sportem jako higieną dla ciała, a wszelka rywalizacja była przez jego dziennikarzy potępiana jako niezgodna z ideą dziedziny⁸. Siedem lat później w Warszawie powstało pismo „Sport”⁹, które można uznać za pierwszą gazetę sportową *sensu stricto*. W kolejnych latach rynek prasowy zaczęły zapełniać gazety poświęcone poszczególnym dyscyplinom sportu, by wymienić chociażby „Cyklistę”, warszawskie czasopismo poświęcone kolarstwu. Większość periodyków, które powstawały w pierwszych 20 latach XX w., miała charakter epizodyczny. Spowodowane to było w głównej mierze problemami finansowymi wynikającymi z niskiego zainteresowania czytelników.

Przełomowym momentem w historii polskiej prasy, nie tylko tej sportowej, było powołanie do życia w 1918 r. referatu prasowego, który stanowił część Państwowego Urzędu Wychowania Fizycznego i Przeprosobienia Wojskowego¹⁰. Od tego momentu można uznać, że rozwój czasopiśmiennictwa sportowego postępował wprost proporcjonalnie do wzrostu znaczenia sportu w codziennym życiu Polaków. W dniu 21 maja 1921 r. w Krakowie, w tym samym czasie, powstały „Przegląd Sportowy” oraz „Tygodnik Sportowy”¹¹.

³ M. Stępiński, *Propaganda III Rzeszy w przeddzień XI Letnich Igrzysk Olimpijskich w Berlinie w 1936 (w świetle „Völkischer Beobachter” – naczelnego organu NSDAP)*, „Przegląd Zachodniopomorski” 2015, R. 30, z. 3; *idem*, *Jesse Owens w świetle polityki informacyjnej III Rzeszy podczas XI Igrzysk Olimpijskich (na przykładzie „Pommersche Zeitung”, organu NSDAP w prowincji Pomorze)*, „Zapiski Historyczne” 2010, t. 75, z. 3.

⁴ P. Sołuba, *Igrzyska olimpijskie w Berlinie w roku 1936 w oczach przebywających w Niemczech Amerykanów*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica” 2014, nr 92.

⁵ M. Słoniewski, *Wpływ przewodniczących MKOL na przemiany w międzynarodowym ruchu olimpijskim po II wojnie światowej*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Kultura Fizyczna” 2017, t. 16, nr 1.

⁶ B. Tuszyński, *Rzut oka na główne kierunki rozwoju polskiej prasy sportowej*, „Roczniki Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego” 1973, t. 12, nr 4.

⁷ *Ibidem*, s. 495.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, s. 496.

¹⁰ *Ibidem*, s. 503.

¹¹ *Ibidem*, s. 506.

Jak się później okazało, rywalizacja między tymi dwoma znaczącymi periodykami zaowocowała wykształceniem się najpotężniejszego „gracza” na polskim rynku prasowym, który przetrwał największe zawirowania (kryzys gospodarczy, II wojna światowa, okres PRL) i obecnie wiezie prym w Polsce.

Rys historyczny „Przeglądu Sportowego”

W roku 2021 „Przegląd Sportowy” obchodził okrągły jubileusz setnych urodzin. Przez cały czas swojego istnienia (z kilkuletnią przerwą podczas II wojny światowej) wyznaczał standardy dla polskiego rynku prasy sportowej, a także stanowił często najrzetelniejsze źródło informacji sportowych z kraju i zagranicy. Gazeta założona przez Ignacego Rosenstocka, Aleksandra Dembińskiego, Józefa Szkolnikowskiego, Leona Gleissnera i Tadeusza Synowca pierwotnie w Krakowie, a później przeniesiona do Warszawy, od początku współpracowała ze związkami sportowymi oraz organami państwowymi związanymi z dziedziną sportu. Dzięki temu była sobie w stanie poradzić w trudnych okresach, głównie pod względem finansowym, i pozostać na rynku, kiedy jej konkurenci upadali.

O twórcach „Przeglądu Sportowego” można by napisać nie tylko osobne artykuły, lecz całe monografie, gdyż były to postacie nietuzinkowe, jak choćby Ignacy Rosenstock, jeden z założycieli Polskiego Związku Piłki Nożnej, a także selekcjoner reprezentacji Polski podczas jej pierwszego wygranego spotkania międzynarodowego (zwycięstwo z Turcją w 1924 r.) czy Józef Szkolnikowski, pomysłodawca założenia klubu piłkarskiego Wisła Kraków.

Od 1926 r. na łamach „Przeglądu Sportowego” organizowany był plebiscyt na najlepszego polskiego sportowca, który istnieje do dziś. Egzystencję i rozwój czasopisma przerwała II wojna światowa (choć Zygmunt Weiss wydawał jego namiastkę, przebywając w oflagach w Arnswalde i Gross Born¹²). Pierwszy powojenny numer ukazał się już 12 lipca 1945 r. Ostatnie perturbacje „Przegląd Sportowy” przechodził po wprowadzeniu stanu wojennego w Polsce, kiedy to jego działalność została wstrzymana aż do 1 marca 1982 r.

Rys historyczny berlińskich igrzysk olimpijskich w 1936 r.

W 1931 r. Międzynarodowy Komitet Olimpijski (MKOL) zdecydował o przyznaniu organizacji XI Letnich Igrzysk Olimpijskich Berlinowi¹³. Decyzja ta po części była podyktowana potrzebą ponownego wprowadzenia kraju znad Łaby do życia międzynarodowego, z którego został on wykluczony po klęsce w I wojnie światowej. Obecnie panuje przekonanie, że MKOL nie powinien powierzać organizacji imprezy państwu, na czele którego stał Adolf Hitler. Tyle tylko, że należy pamiętać, iż w 1931 r. igrzyska olimpijskie zostały przyznane nie III Rzeszy, lecz Republice Weimarskiej. Co więcej, przyszły kanclerz był przeciwny organizacji przez Niemcy „wymysłu Żydów i masonów”. Jednak kiedy

¹² K. Weber, *Prasa sportowa za drutami oflagów. Działalność redaktora Zygmunta Weissa*, „Łambinowski Rocznik Muzealny” 2021, t. 44, s. 88.

¹³ M. Stępiński, *Propaganda III Rzeszy...*, s. 9.

już doszedł do władzy, zaczął dostrzegać, lub co bardziej prawdopodobne, wskazali mu to jego współpracownicy, że impreza ta może być znakomitą okazją do ukazania potęgi aryjskiego państwa. Silna krytyka decyzji podjętej przez MKOL zaczęła się więc tak naprawdę dopiero w chwili nasilenia represji przez władze niemieckie wobec swoich obywateli, a w szczególności Żydów. Z upływem czasu coraz głośniej mówiło się o bojkocie berlińskiej imprezy lub nawet zorganizowaniu konkurencyjnych zawodów, które zmniejszyłyby rangę wydarzenia organizowanego w stolicy Niemiec¹⁴. Najbliżsi wcielenia tego planu w życie byli Hiszpanie, którzy zaplanowali alternatywne igrzyska (Olimpiada Popular), jednak ich rozpoczęcie zostało zniweczone przez wybuch wojny domowej.

Dużo częściej mówiło się o zbojkotowaniu imprezy przez sportowców z poszczególnych państw. Najsilniej dyskutowano o możliwości zrezygnowania z wyjazdu do Berlina ekipy amerykańskiej, której ważną część stanowili zawodnicy pochodzenia żydowskiego. Kiedy świat obieżyły bulwersujące opinię publiczną informacje o prześladowaniach żydowskich sportowców i wykluczeniu ich z kolejnych stowarzyszeń sportowych, do dyskusji o udziale amerykańskich zawodników w igrzyskach włączył się przewodniczący Amerykańskiego Komitetu Olimpijskiego Avery Brundage. Wybrał się do Niemiec, by na własne oczy przekonać się o sytuacji w Rzeszy, co miało pomóc mu w podjęciu decyzji. Warto zauważyć, że Brundage stanowił przykład człowieka zafascynowanego nazistowskimi ideałami, a w szczególności utrzymywaniem dyscypliny i samokontroli¹⁵.

Po spotkaniach z przedstawicielami ludności żydowskiej (oczywiście starannie wyselekcjonowanej i przygotowanej przez NSDAP¹⁶) polityk doszedł do wniosku, że w Niemczech nie dochodzi do żadnych aktów dyskryminacji czy prześladowania na tle etnicznym. Na podstawie sporządzonego przez Brundage'a raportu Amerykanie ostatecznie podjęli decyzję o wysłaniu swojej reprezentacji na XI Letnie Igrzyska Olimpijskie w Berlinie. Wraz z wycofaniem się USA z idei bojkotu imprezy załamała się ona także w Europie, co sprawiło, że tylko pojedynczy zawodnicy zdecydowali się na odmowę wzięcia udziału w zawodach (m.in. Amerykanie Milton Green czy Herman Neugass¹⁷).

Głośna krytyka antyżydowskiej polityki poskutkowała w zasadzie tylko tym, że zdecydowano się na jej pokazowe zliberalizowanie. Z ulic miasta zniknęły obraźliwe i antysemickie hasła, które do tej pory „zdołyły” mury niektórych berlińskich budynków, a z gablot sklepowych usunięto okładki antysemickiego „Der Sturmer”, który znany był z bardzo obraźliwych karykatur przedstawiających ludność żydowską¹⁸. Do niemieckiej kadry hokeistów na zimowe igrzyska olimpijskie powołanie otrzymał Rudi Ball¹⁹, którego żydowskie pochodzenie miało dowodzić, iż wszystko co mówiło się o polityce Hitlera, było kłamstwem.

¹⁴ P. Soluba, *Igrzyska olimpijskie w Berlinie...*, s. 125.

¹⁵ *Ibidem*, s. 122.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ C. Koonz, *The Nazi Conscience*, Cambridge 2003, s. 228.

¹⁹ G. Walters, *Igrzyska w Berlinie...*, s. 63.

Pomimo wielu sprzeciwów Berlin zorganizował XI Letnie Igrzyska Olimpijskie, które przeszły do historii jako impreza, która została „spowita cieniem brunatnego faszyzmu”²⁰. Zapoczątkowała ona także erę wykorzystywania sportowych wydarzeń jako propagandowego narzędzia, które przy pomocy mediów mogło trafić do milionów odbiorców.

Lata 1933–1934

W roku 1933 „Przegląd Sportowy” zajmował się problematyką berlińskich igrzysk olimpijskich w stopniu minimalnym. W całym roczniku ukazało się ledwie 10 wzmianek o imprezie, z czego właściwie tylko jedną możemy potraktować jako liczącą się dla naszego zagadnienia. W wydaniu z 8 kwietnia 1933 r. (nr 28), w artykule *Boks niemiecki przedmurzem reakcji*, możemy odnaleźć, delikatną co prawda, ale jednak krytykę niemieckiego związku bokserskiego, który swoimi działaniami uniemożliwiał sportowcom żydowskim treningi, jak i starty w zawodach²¹.

Kilka miesięcy później „Przegląd Sportowy” w tekście *Uczmy się od Niemców* donosił o tym, jak fenomenalnie działającą maszyną jest niemiecki związek bokserski²². Nie ulega wątpliwości, że do tego czasu sytuacja żydowskich pięściarzy nie zmieniła się, mimo to autor artykułu nie widział nic złego w tym, by zwrócić się do polskich działaczy z apelem o branie przykładu z niemieckich związków. Bulwersujący komentarz ukazał się w numerze 29 pisma. Tekst traktuje o odrzuceniu przez Niemców oskarżeń prasy zachodniej o dyskryminację żydowskich sportowców. Dziennikarz konkluduje, że to, co dzieje się w Niemczech, dzieje się w „ich domu”²³, i daje im prawo decydowania, a nas (czyt. inne państwa) nie powinno to interesować. Na drugi kontekst tekstu mogą wskazywać jego ostatnie zdania, gdzie możemy przeczytać: „Z chwilą, gdy zrywa się z ogólnie przyjętymi i podstawowymi zasadami sportowymi, gdy lekceważy się jego najszczytniejsze hasła [...], nie wolno równocześnie apelować do międzynarodowej opinii sportowej”²⁴. Tak więc, jeśli nakreślimy problem z tego punktu widzenia, to możemy dojść do konkluzji, iż autor jest zdania, że jeżeli Niemcy chcą prowadzić politykę rasową i prześladować żydowskich sportowców, to mają do tego prawo, gdyż to ich kraj, jednakże hipokryzją będzie, jeśli to oni będą później powoływać się na normy ustanowione przez międzynarodową opinię sportową. Zupełnie inny ton wypowiedzi pojawia się, kiedy ofiarą stają się polscy sportowcy działający na terenie Wolnego Miasta Gdańska. Ataki bojówek hitlerowskich na zawodników polskich klubów sportowych i utrudnianie im korzystania z boisk i hal spotkały się z wielkim oburzeniem, czemu wyraz dał autor artykułu w 62. numerze „Przeglądu Sportowego”.

Trudno uwierzyć, że autorzy tych dwóch przywołanych tekstów nie dostrzegali podobieństwa między atakami na sportowców żydowskich w Niemczech i sportowców pol-

²⁰ J. Lis, *Bez cylindrów i błękitnej krwi* [w:] *Poczet polskich olimpijczyków 1924–1984*, z. 2: *Los Angeles '32, Berlin '36, Londyn '48, Helsinki '52, Melbourne '56*, kol. red. K. Dajbor et al., Warszawa 1984, s. 10.

²¹ „Przegląd Sportowy” 1933, nr 28, s. 4.

²² „Przegląd Sportowy” 1933, nr 59, s. 2.

²³ „Przegląd Sportowy” 1933, nr 29, s. 3.

²⁴ *Ibidem*.

skich w Gdańsku, tym bardziej więc dziwi ambiwalentne podejście do tych spraw. Można naturalnie przyjąć założenie, że wynikało to z przekonania, iż o ile problemy ludności polskiej w Gdańsku są sprawą gazety, o tyle już kwestie żydowskie nimi nie są. Patrząc jednak szerzej na linię pisma, gdzie co rusz podkreślana jest symbioza, jaka istniała między sportem polskim a zawodnikami spod znaku Makabi²⁵, wydaje się, że założenie to nie powinno mieć racji bytu. Wpływ mógł mieć na to również fakt, iż do Makabi należeli głównie Żydzi posiadający polskie obywatelstwo.

Mimo że rok 1933 nie obfitował w wiele tekstów poświęconych zagadnieniom igrzysk olimpijskich, nie wspominając już o ich politycznych aspektach, to jednak te szczątkowe materiały wskazują, czego możemy się spodziewać w dalszej kwerendzie pisma.

Rok 1934 jest o tyle problematyczny przy analizie materiału źródłowego, że jest to rok, w którym odbywały się liczne ważne imprezy sportowe, m.in. mistrzostwa świata w piłce nożnej, mistrzostwa Europy w lekkiej atletyce, zapasach czy kajakarstwie. Nie dziwi więc, że to one wiodły prym jako tematy artykułów „Przeglądu Sportowego”. Z technicznego punktu widzenia rocznik 14 zawierał 12 artykułów dotyczących, w pełni lub częściowo, berlińskiej imprezy, jednak tylko w dwóch z nich można doszukać się aspektów politycznych. I o ile tekstów na temat niemieckich igrzysk znów było niewiele, o tyle sport niemiecki bardzo często gościł na łamach „Przeglądu Sportowego”. Szczególnie chętnie pisano o niemieckim boksie, piłce nożnej, ale także o kontaktach i meczach międzynarodowych między zawodnikami znad Wisły i Łaby. Warto przyjrzeć się tekstowi, który ukazał się 7 listopada 1934 r. (nr 89), gdzie ponownie został poruszony temat niemieckich działań podejmowanych wobec ludności żydowskiej. Autor uważa, że obietnice złożone przez Niemców są przez nich wypełniane i obecnie Żydzi, którzy chcą uprawiać sport, nie napotykają trudności²⁶. „Przegląd Sportowy” powołuje się w tym miejscu na wspomniany raport Avery’ego Brundage’a, traktując go jako rzetelne źródło informacji. Może to dziwić, gdyż fascynacja amerykańskiego działacza hitleryzmem była czymś powszechnie znanym. Dziennikarz wspomina także o założeniu Reichsausschuss jüdischer Sportverein²⁷ (Komitet Żydowskich Stowarzyszeń Sportowych Rzeszy), zupełnie nie zauważając, że była to instytucja o charakterze pokazowym, a samo jej utworzenie można również pochytywać jako próbę odseparowania zawodników żydowskiego pochodzenia od głównego nurtu sportu niemieckiego. Widać więc, że podejście „Przeglądu Sportowego” do kwestii działań podejmowanych względem sportowców żydowskich przez władze niemieckie w 1934 r. nie zmieniło się. Można się zastanawiać, czy było to efektem niemieckiej pułapki propagandowej, polegającej na przekonaniu opinii publicznej, że problem antysemityzmu w Niemczech nie występuje, czy też chodziło o uniknięcie zadrażnień w stosunkach polsko-niemieckich, po zawarciu w styczniu 1934 r. polsko-niemieckiego układu o nieagresji. Władzy mogło więc zależeć, by artykuły dotyczące Niemiec, które pojawiały się w prasie, nie miały agresywnego charakteru.

²⁵ Makabi – izraelska organizacja sportowa.

²⁶ „Przegląd Sportowy” 1934, nr 89, s. 4.

²⁷ *Ibidem*.

Rok 1935

Więcej źródeł dostarcza nam rok 1935, poprzedzający berlińską imprezę. W roku przedolimpijskim ukazało się blisko 100 artykułów poświęconych igrzyskom (w 138 wydanych numerach). Większość tekstów dotyczyła polskich kadrowiczów i ich przygotowań do zbliżającego się wydarzenia, szczególnie skupiając się na lekkoatletach, którzy byli największą nadzieją na medale. Dlatego też wiele miejsca poświęcono relacjom z obozów przygotowawczych, zarówno całych ekip, jak i pojedynczych gwiazd, takich jak Janusz Kusociński czy Stanisława Walasiewiczówna. Innym gorącym tematem, którym obszernie zajmowano się na łamach „Przeglądu Sportowego” w roku 1935, były kwestie finansowe. Znajdujemy artykuły o wydatkach na obozy dla bokserów²⁸ czy chociażby zarys szacunkowych kosztów wyprawy do Berlina²⁹. Ciekawa kwestia została poruszona w numerze 72, gdzie dowiadujemy się, że polskie Ministerstwo Oświaty przychylnie odpowiedziało na zaproszenie dla 30 polskich uczniów do Berlina, które wystosował Niemiecki Komitet Olimpijski³⁰. W tym samym artykule mamy informację, że Polska jest jednym z trzech państw, obok Hiszpanii i Jugosławii, które nie zagwarantowało uczestnikom igrzysk zniżek kolejowych³¹.

Wiele miejsca autorzy artykułów poświęcili również reprezentantom Finlandii, Stanów Zjednoczonych oraz Niemiec. Za wielki ukłon w stronę naszego kraju uznano decyzję gospodarzy igrzysk o wydawaniu w języku polskim oficjalnego biuletynu imprezy „Olympia-Pressedienst”. Według „Przeglądu Sportowego” było to nie tylko uszanowanie ważnej pozycji polskiego sportu na arenie międzynarodowej, lecz także uznanie języka polskiego jako oficjalnego języka prasowego³².

Kolejne artykuły pokazują, z jakim respektem Polacy podchodzili do sportowych osiągnięć swoich zachodnich sąsiadów. Na ciekawą wzmiankę natrafiamy w numerze 32, kiedy to dziennikarz przytacza jeden z przepisów wprowadzonych przez niemieckie władze. Mówi on o tym, że jeżeli student nie bierze czynnego udziału w życiu sportowym, jest skreślany z listy studentów bez możliwości podjęcia nauki na innej uczelni³³. Ciekawe wydaje się to, iż gazeta nie widzi w tej regulacji nic złego, a wręcz przeciwnie, uważa taki przepis za odpowiednią motywację do uprawiania sportu przez młodzież. Dziewięćdziesiąty czwarty numer gazety przyniósł jeden z najbardziej interesujących artykułów. Omawiał on wydane przez Reichssportführera Hansa von Tschammer und Osten rozporządzenie, mówiące o możliwości startu zawodników pochodzenia żydowskiego w barwach reprezentacji Niemiec³⁴. Jedyny warunek, jaki musieli oni spełnić, stanowiły satysfakcjonujące wyniki sportowe.

²⁸ „Przegląd Sportowy” 1935, nr 48, s. 3.

²⁹ „Przegląd Sportowy” 1935, nr 23, s. 5.

³⁰ „Przegląd Sportowy” 1935, nr 72, s. 3.

³¹ *Ibidem*.

³² „Przegląd Sportowy” 1935, nr 28, s. 4.

³³ „Przegląd Sportowy” 1935, nr 32, s. 1.

³⁴ „Przegląd Sportowy” 1935, nr 94, s. 6.

Wiele ciekawych informacji przyniósł opublikowany przez gazetę wywiad z hrabią Henrim de Baillet-Latourem, ówczesnym prezesem Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego. Negował on możliwość bojkotu imprezy ze strony amerykańskich sportowców, stwierdzając, że wszyscy oni chcą w igrzyskach wystartować, a bojkot jest pomysłem polityków³⁵. Natomiast zapytany o kwestię prześladowania sportowców żydowskich, powołując się na Karla Rittera von Halta, przewodniczącego Komitetu Organizacyjnego IV Zimowych Igrzysk Olimpijskich, powiedział, iż nic takiego nie ma miejsca, a Żydom żyje się w Niemczech komfortowo³⁶. Na próżno jednak szukać informacji, skąd Baillet-Latour zaczerpnął tego typu opinie.

Reasumując, mimo iż wydania „Przeglądu Sportowego” z roku 1935 zawierają znacznie więcej artykułów dotyczących igrzysk olimpijskich mających się odbyć w 1936 r. niż w latach poprzednich, nie przełożyło się to na wzrost liczby tekstów o charakterze pozasportowym. Wciąż jednak brak stanowczego potępienia niemieckich władz, co sprawia, że należy się zastanowić, czym mogło to być podyktowane.

Rok 1936

Z uwagi na fakt, iż rok olimpijski cechowała bardzo duża liczba artykułów, i coraz trudniej byłoby odnaleźć numer „Przeglądu Sportowego”, w którym nie byłoby tekstu poświęconego zbliżającej się imprezie, postanowiłem tę część podzielić na trzy części. Pierwsza z nich obejmuje 63 numery, które ukazały się do momentu rozpoczęcia berlińskich igrzysk. W skład drugiej wchodzi wszystkie wydania z okresu trwania wydarzenia, czyli od 1 do 16 sierpnia. Wyjątek stanowi gazeta wydana 17 sierpnia (tj. dzień po zakończeniu igrzysk), gdyż ona również została zaliczona do tej części. Zdecydowałem tak, ponieważ z powodu opóźnień w przesyłaniu informacji *de facto* numer z 17 sierpnia omawiał wydarzenia z dnia 15 i 16 tego miesiąca. Natomiast w skład ostatniej części weszły wydania poolimpijskie. Podział taki w moim przekonaniu pozwoli na szersze i bardziej usystematyzowane zbadanie poruszanego zagadnienia.

2 stycznia–30 lipca 1936 r.

Większość tekstów z tego okresu została poświęcona analizie przygotowań olimpijskich poszczególnych ekip i zawodników, jak również dywagacjom na temat możliwych szans medalowych w poszczególnych dyscyplinach. Zdarzały się też artykuły krytykujące, bezpośrednio lub pośrednio, związki sportowe, a także sam Polski Komitet Olimpijski. Główną zaś kwestią poruszaną w tych tekstach było złe zarządzanie finansami względem wsparcia sportowców, co uniemożliwiało im często odpowiednie przepracowanie okresu przygotowawczego (choćby przykład Kazimierza Kucharskiego, który skarżył się na niemożność trenowania po pracy z powodu braku oświetlenia w hali sportowej). Jak więc można dostrzec, „Przegląd Sportowy” poświęcał wiele miejsca polskim kandydatom na olimpijczyków, znacznie więcej niż sportowcom z zagranicy. Tutaj ponownie prym wio-

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

dłty doniesienia z szeregów ekipy fińskiej, niemieckiej i amerykańskiej. Pierwszy artykuł bezpośrednio związany z omawianym zagadnieniem można przeczytać dopiero w numerze 46 i jest to wywiad ze wspomnianym już Averym Brundage'em. Naturalnie nie zabrakło pytań dotyczących bojkotu berlińskiej imprezy przez amerykańskich sportowców, co zostało przez kontrowersyjnego działacza podsumowane wnioskiem, że jedynym powodem braku udziału sportowców z USA w igrzyskach byłaby wojna³⁷.

Wiele miejsca, co właściwie nie powinno dziwić, dziennikarze „Przeglądu Sportowego” poświęcali aspektom przygotowawczym, organizacyjnym i meldunkowym. Dużo pisali o pracach wykończeniowych głównej areny igrzysk, tj. stadionie Rzeszy. Nawet problemy z bieżnią nie wpłynęły na zmianę pozytywnej oceny przygotowanej infrastruktury³⁸.

Interesującą kolumną pojawiającą się cyklicznie w ostatnim okresie poprzedzającym start berlińskiej imprezy był „Tygodniowy Biuletyn Olimpijski” (później występujący również pod nazwą „Biuletyn Tygodniowy PKOL”). Jednym z pierwszych poruszonych w nim aspektów była lokalizacja siedziby polskiej kadry. Zarzuca się tam organizatorom, że dobór dzielnic dla poszczególnych reprezentacji podyktowany był zamożnością danego kraju. Z tego też względu Polsce przypadł Schöneberg, teren malowniczy, ale odległy od obiektów, na których miały się odbywać poszczególne konkurencje³⁹. W tej sytuacji z pomocą przyszedł ambasador Józef Lipski, który zadeklarował, że na czas igrzysk przekaże swój prywatny samochód do użytku kadry⁴⁰. Problemy pojawiły się również, jeżeli chodzi o liczbę miejsc w wiosce olimpijskiej, gdyż Polakom przydzielono ich tylko 118, co spowodowało potrzebę rozmieszczenia części sportowców w innych dzielnicach Berlina. Jednak pomimo licznych niedociągnięć organizacyjnych, czy to logistycznych, czy dotyczących infrastruktury, na próżno szukać w artykułach krytyki pod adresem organizatorów imprezy.

Pod względem propagandowym ważny wydźwięk miał artykuł, który ukazał się w ostatnim numerze „Przeglądu Sportowego” wydanym przed startem igrzysk. Opisano w nim moment powitania polskich sportowców na niemieckiej granicy, gdzie kadre podjął miała orkiestra oraz miejscowe władze w osobie starosty, a później doszło również do spotkania z ministrem Theodorem Lewaldem⁴¹.

Mimo iż pierwsza połowa 1936 r. przyniosła na łamach „Przeglądu Sportowego” dziesiątki artykułów poświęconych igrzyskom olimpijskim w Berlinie, to właściwie na palcach jednej ręki policzyć można te, które dotyczyły aspektów pozasportowych. Kiedy już do tego dochodziło, dziennikarze podkreślali swoją neutralność, jednocześnie przypominając o łączących Polskę i Niemcy zażyłościach na kanwie rywalizacji sportowej. Jeżeli już pojawiała się krytyka, to miała ona wydźwięk sytuacyjny, niewnoszący zbyt wiele do problematyki omawianego zagadnienia. Wpływ na to miał zapewne również fakt, że

³⁷ „Przegląd Sportowy” 1936, nr 46, s. 16.

³⁸ „Przegląd Sportowy” 1936, nr 60, s. 6.

³⁹ „Przegląd Sportowy” 1936, nr 46, s. 13.

⁴⁰ „Przegląd Sportowy” 1936, nr 55, s. 6.

⁴¹ „Przegląd Sportowy” 1936, nr 63, s. 1.

od stycznia 1934 r. stosunki polsko-niemieckie zaczęły układać się poprawnie i nie było powodu do antagonizowania relacji.

1–17 sierpnia 1936 r. (czas trwania igrzysk)

W siedmiu numerach wydanych podczas trwania XI Letnich Igrzysk Olimpijskich w Berlinie większość miejsca poświęcona była toczącym się w Niemczech zmaganiom (jak już wspominałem, do tych wydań należy dodać także pierwszy numer „Przeglądu Sportowego”, który ukazał się już po zamknięciu zawodów). Dlatego też zostały one zestawione w odrębnej części. Z uwagi na pozycję zajmowaną przez krakowską gazetę nie dziwi to, iż odgrywała ona rolę najrzetelniejszego informatora o przebiegu igrzysk. Stąd znakomita większość artykułów miała charakter relacyjny z przebiegu poszczególnych dyscyplin. Najsilniej oczywiście akcentowano występy reprezentantów Polski. W numerze 64 „Przeglądu Sportowego” wiele miejsca przeznaczono na opis uroczystości inauguracyjnej⁴². Jednak i tutaj uważniejszy czytelnik mógł wychwycić kilka przemilczeń, jak chociażby silnie komentowany przez inne media fakt złożenia przysięgi na sztandar Rzeszy, a nie jak dotychczas na flagę olimpijską. Mogło to oczywiście wynikać z uznania przez dziennikarzy tego incydentu za mało ważny lub niebędący bezpośrednio powiązany ze sportem *sensu stricto*. Jednak można w to wątpić, szczególnie zważając na fakt, że wcześniej chętnie poruszali oni zagadnienia okołoorganizacyjne.

Temat otwarcia imprezy powrócił również w kolejnym numerze, gdzie możemy się zapoznać z ciekawym wyjaśnieniem dziennikarza w kwestii chłodnej reakcji niemieckiej publiczności na sposób, w jaki Polacy przywitani kanclerza Adolfa Hitlera. Kadra „biało-czerwonych” miała zostać gorzej przywitana niż reprezentanci Francji czy chociażby Austrii⁴³. Wynikać to miało z faktu, że Polacy zdjęli jedynie czapki przed trybuną, na której zasiadał Adolf Hitler, natomiast wspomniani Francuzi i Austriacy pozdrowili kanclerza gestem wyprostowanej ręki, który według autora tekstu wynikał z przywiązania tych nacji do olimpijskiej (greckiej) tradycji, a sam gest tylko „niewiele się różni od hitlerowskiego pozdrowienia”⁴⁴. Naprawdę trudno uwierzyć, iż dziennikarz w geście wykonanym przez Francuzów i Austriaków w pierwszej kolejności dostrzegł greckie pozdrowienie, a dopiero później zauważył podobieństwo do hitlerowskiego salutu. Tym bardziej że sam zauważył niezadowolenie niemieckiej publiczności z faktu, iż Polacy nie wykonali takiego pozdrowienia. Gazeta przemilczała także to, jak na trzy złote medale wywalczone przez czarnoskórego Jessego Owensa zareagował Adolf Hitler:

Wyjątkowo ciekawy z politycznego punktu widzenia jest artykuł z ostatniej strony omawianego wydania zatytułowany *Wędrówki po wsi olimpijskiej*⁴⁵. Opisano tam spotkanie kapitana Alfreda Staszewicza z przydzielonym do opieki nad polską kadrą majorem Friede⁴⁶. Okazuje się, że panowie być może spotkali się kiedyś na polu bitwy, gdyż podczas I wojny światowej brali udział w działaniach militarnych na tym samym obszarze.

⁴² „Przegląd Sportowy” 1936, nr 64, s. 1.

⁴³ „Przegląd Sportowy” 1936, nr 65, s. 3.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 6.

⁴⁶ Imienia majora Friede nie udało się ustalić.

Z utrzymanej narracji tekstu można dojść do wniosku, że autorowi zależało na zaakcentowaniu wzajemnego szacunku, jakim darzyli się przedstawiciele Polski i Niemiec. W kolejnych numerach powraca temat amerykańskiego multimedalisty Jessego Owensa, jednak wzmianki o nim mają głównie charakter sprawozdawczy.

O ile w numerze 66 brak jakichkolwiek kontrowersyjnych tematów, o tyle trzy numery później czytelnicy otrzymali krótką notkę zajmującą się tym, że cały sportowy świat zastanawia się, czy Adolf Hitler „podał rękę Murzynowi”⁴⁷.

Znacznie więcej miejsca poświęcono walkowerowi, którym ukarano piłkarską reprezentację Peru po meczu przeciwko Austrii. Autor artykułu delikatnie sugeruje, że na decyzję kolegium arbitrażowego wpływ mogły mieć naciski płynące z pewnych środowisk, jednak szybko zaznacza, iż są to spekulacje, których nie można potwierdzić⁴⁸. Trudno nie ulec wrażeniu, że po wyeliminowaniu z turnieju gospodarzy to Austriacy stali się ulubieńcami niemieckich kibiców (i przywódców politycznych), więc biorąc pod uwagę błahе powody ukarania Peruwiańczyków, podejrzania te były uzasadnione. Jednak „Przegląd Sportowy” i w tej sytuacji przyjął bardzo zachowawczą linię. Numer 70 natomiast donosił o klęskach polskich sportowców na większości aren. Miłym akcentem mogło być poparcie kibiców, z jakim podczas walki z Argentyńczykiem spotkał się polski bokser Aleksander Polus⁴⁹. Tutaj też pada jeden z najpoważniejszych zarzutów ze strony „Przeglądu Sportowego” odnośnie do sędziowania na berlińskiej imprezie. W artykule zostało użyte sformułowanie, że arbitrzy oceniają pojedynki przez „szowinistyczne okulary”⁵⁰. Patrząc na „wyczyny” sędziów podczas walk bokserskich, wydaje się, że słowa te i tak można uznać za eufemizm, jednakże na łamach krakowskiej gazety były nowością.

Reasumując tę część, można dojść do kilku konkluzji. Po pierwsze, ponownie „Przegląd Sportowy” skupiał się na sferze czysto sportowej (co jest zrozumiałe z uwagi na profil pisma), głównie relacjonując przebieg poszczególnych zawodów i podając ich końcowe wyniki. Po drugie, kiedy już pojawiała się tematyka nawiązująca do obszarów polityki, sądy przedstawiane przez gazetę były maksymalnie wygładzone, a każda wzmianka mająca charakter kontrowersyjny była natychmiast kontrowana sprostowaniem, że są to tylko insynuacje lub niepotwierdzone hipotezy. Po trzecie, wiele tematów zostało przez gazetę przemilczanych bądź podanych wyłącznie w formie wzmianki, jak chociażby kwestia spotkania Adolfa Hitlera z Jessem Owensem.

20 sierpnia–31 grudnia 1936 r.

Pierwsze momenty po zakończeniu tak wielkiego wydarzenia sportowego są dla kibiców zawsze czasem trudnym, kiedy to przyzwyczajeni do codziennej dawki wielkich emocji zmuszeni są powrócić do zwyczajnego życia. Nie jest to także łatwy czas dla sportowców i działaczy, gdyż po każdej rywalizacji następuje okres rozliczeń: zawodników za osiągnięte wyniki, a działaczy za kwestie organizacyjne. Podobnie było i w tym przypadku.

⁴⁷ „Przegląd Sportowy” 1936, nr 69, s. 3.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 2.

⁴⁹ „Przegląd Sportowy” 1936, nr 70, s. 2.

⁵⁰ *Ibidem*.

„Przegląd Sportowy” skupiał się głównie na analizie występu Polaków i na zagadnieniach pobocznych, takich jak niefrasobliwość związków sportowych w podejściu do przygotowania zawodników do imprezy. Z numeru na numer coraz mniej pojawia się wzmianek o organizatorach XI Letnich Igrzysk Olimpijskich. Podkreślano, że były to igrzyska wyjątkowe, przygotowane w sposób prześcigający wszystkie wcześniejsze imprezy⁵¹, i trudno z tym wnioskiem polemizować. Przy wyrazach uznania dotyczących liczby zdobytych medali przez niemieckich zawodników pojawiają się ponownie zarzuty odnośnie do ponemieckiego sędziowania niektórych zawodów i – co zadziwiające – oskarżenia są tutaj przedstawiane znacznie klarowniej, choć wciąż nie wprost⁵². Kolejne artykuły przynosiły perypetie z powrotów polskich sportowców (ale nie tylko) do kraju, a także analizy występów poszczególnych zawodników, głównie tych, którzy w Berlinie zawiedli, jak chociażby wioślarz Roger Verey, który mimo pomocy finansowej ze strony czytelników „Przeglądu Sportowego” nie spełnił oczekiwań podczas swoich startów. W numerze 75 ukazało się oficjalne podsumowanie XI Letnich Igrzysk Olimpijskich w Berlinie, w którym możemy przeczytać, że w ostatecznym rozrachunku wyjazd Polaków do Niemiec można uznać za sukces sportowy⁵³. Ostatnim „politycznym” tematem był spór między Polską a Niemieckim Komitetem Olimpijskim o dyskwalifikację *post factum* polskiego jeźdźca rotmistrza Zdzisława Kaweckiego⁵⁴, co w konsekwencji doprowadziło do unieważnienia startu całej drużyny hipiczej i odebrania jej srebrnych medali⁵⁵. „Przegląd Sportowy” stanął w obronie polskich zawodników, początkowo tłumacząc, dlaczego kara ta została nałożona nielegalnie, a później wtórując działaczom Polskiego Komitetu Olimpijskiego, którzy odmówili zwrotu medali i dyplomów⁵⁶.

Zakończenie

Jak pokazała kwerenda ponad 500 numerów „Przeglądu Sportowego” z lat 1932–1936, w większości artykułów dotyczących zagadnień związanych z XI Letnimi Igrzyskami Olimpijskimi w Berlinie w roku 1936 dziennikarze krakowskiego pisma zajmowali się głównie sferą *stricto* sportową, nie wchodząc zbytnio w kwestie związane z polityką. Można to potraktować jako chęć pozostania pismem nieangażującym się w sferę nienależącą do głównego nurtu jego zainteresowań. Wydaje się, że w roku 1934 duże znaczenie miał układ podpisany pomiędzy Polską a Niemcami, który w pewnym stopniu wymógł prowadzenie określonej linii narracji w prasie.

Biorąc pod uwagę współpracę polskich i niemieckich związków sportowych (np. przy okazji organizacji międzymiastowych i międzypaństwowych spotkań bokserskich, lekko-

⁵¹ „Przegląd Sportowy” 1936, nr 72, s. 2.

⁵² „Przegląd Sportowy” 1936, nr 73, s. 5.

⁵³ „Przegląd Sportowy” 1936, nr 75, s. 1.

⁵⁴ Rotmistrz został oskarżony o uchybienie regulaminowe podczas trzeciego przejazdu. Polacy uważali dyskwalifikację za niezgodną z przepisami, gdyż Z. Kaweckiego ukarano za przewinienie już w trakcie przejazdu (sumą 40 punktów karnych), więc *de facto* nałożono na niego dwie kary za jeden błąd.

⁵⁵ „Przegląd Sportowy” 1936, nr 72, s. 6.

⁵⁶ „Przegląd Sportowy” 1936, nr 91, s. 4.

atletycznych czy piłkarskich), a także coraz bardziej napiętą sytuację geopolityczną, podejście gazety zdaje się być wyjątkowo pragmatyczne. Fakt pozostawania „Przeglądu Sportowego” w silnych relacjach z wieloma związkami zdaje się tylko tę tezę potwierdzać. Warto zatem zadać pytanie, czy działalność gazety względem nieetycznych postaw organizatorów imprezy należy piętnować, czy traktować jako element rozgrywki politycznej, który jest czymś wkalkulowanym w tę problematykę. Trudno udzielić tu jednoznacznej odpowiedzi, tym bardziej nie dysponując zazwyczaj relacjami osób najbardziej zainteresowanych, tj. autorów omawianych tekstów. Trzeba jednak zauważyć niekonsekwencję w podejmowanych działaniach, ponieważ narracja zmieniała się, kiedy miejsce poszkodowanych Żydów zajmowali Polacy. Analiza ta pokazuje, że igrzyska berlińskie, które obecnie ukazują się jako jedno z najbardziej upolitycznionych imprez sportowych w dziejach, wcale nie musiały być tak odbierane przez ówczesnych obserwatorów, a nawet jeśli były, to niekoniecznie musiało to być tak silnie akcentowane w mediach, jak mogło nam się wydawać. Należy też pamiętać, że jednoznaczna krytyka redakcji „Przeglądu Sportowego” byłaby nieuzasadniona, ponieważ na jej podejście do omawianych zagadnień wpływ miało wiele czynników.

Summary

Olympic Games in Berlin 1936 in “Przegląd Sportowy” in 1932–1936

The text concerns the presentation of the Olympic Games in Berlin in 1936 in “Przegląd Sportowy”. It focuses on the analysis of articles about the event in terms of the political aspects they raise. The author investigates whether the newspaper reported on the policy of discriminating against Jews by the Nazi authorities, and if so, what was its attitude towards these practices. Having read articles from over 500 issues of “Przegląd Sportowy”, the author reconstructs the newspaper’s attitude towards the organizers of the Olympic Games in Berlin, and puts forward theses regarding the causes of it.

Keywords: Olympic Games, Berlin, “Przegląd Sportowy”, sports press, anti-Semitism, Third Reich
Słowa kluczowe: igrzyska olimpijskie, Berlin, „Przegląd Sportowy”, prasa sportowa, antysemityzm, Trzecia Rzesza

Izabela Sankowska
Uniwersytet Gdański

**Znaczenie szabat w kulturze żydowskiej. Geneza tradycji szabatowej,
przebieg oraz analiza antropologiczna obrzędu szabatowego
na podstawie własnego badania ankietowego praktyk szabatowych
przeprowadzonego na przełomie 2020 i 2021 r.**

Celem artykułu jest ukazanie wagi szabat dla całej kultury żydowskiej, a nie jedynie dla judaizmu – przedstawiona analiza odnosi się bowiem także do kategorii „nieżydowskich Żydów”. Pojęcie to pochodzi z eseju Isaaka Deutschera pod tym samym tytułem i, prócz „konwertytów, pół-Żydów [...], antyżydowskich Żydów, a nawet żydowskich hitlerowców”¹ obejmuje przede wszystkim tzw. „Żydów bez judaizmu” o świeckiej tożsamości żydowskiej niezwiązanej z judaizmem. Wstępna część niniejszego opracowania ukazuje rolę szabat w religii judaistycznej, zaś jego zakończenie wykracza poza kontekst religijny w odniesieniu do praktyk szabatowych. Tekst zawiera również opis elementów obrzędowości szabatowej, a także raport z badania ankietowego, jakie przeprowadziłam na grupie 20 Żydów, na przełomie 2020 i 2021 r., w którym poprosiłam badanych o ocenę praktyk związanych z uczestnictwem w szabacie.

Polska socjolożka Tamara Włodarczyk w artykule *Świecka tożsamość polskich Żydów jako żydowska tożsamość alternatywna* stawia tezę, że Żydzi na świecie stopniowo odchodzą od funkcjonującego od czasów starożytnych halachicznego, a więc z gruntu religijnego, pojmowania tożsamości żydowskiej (jako opartej na żydowskim pochodzeniu matki) za sprawą m.in. życia w diasporze, *haskali* (nurtu żydowskiego oświecenia) i związanej z nią emancypacji, prześladowań hitleryzmu oraz nurtu syjonistycznego². Nośnikiem żydowskiej tożsamości staje się coraz rzadziej wyznawany judaizm, a częściej identyfikacja narodowa lub tradycja. W tym kontekście podział identyfikacji z kulturą żydowską na świecką i religijną wydaje się współcześnie wzmagać.

Gershom Scholem, niemiecki filozof i mistyk żydowskiego pochodzenia, w myśleniu o tożsamości Żydów zaproponował termin „nieswieckiej świeckości” dotyczący niewierzących lub słabo identyfikujących się z judaizmem Izraelczyków aktywnie uczestniczących w religijnym życiu własnej gminy wyznaniowej, sprowadzając jednak jego wymiar

¹ Por. B. Wasserstein, *W przededniu. Żydzi w Europie przed drugą wojną światową*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa 2012, s. 177–199.

² T. Włodarczyk, *Świecka tożsamość polskich Żydów jako żydowska tożsamość alternatywna*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2013, t. 8.

jedynie do elementu tradycji³. Mając na uwadze koncepcję Scholema dotyczącą interpretacji uczestnictwa niewierzących Żydów w obrzędach religijnych, w przeprowadzonym przeze mnie badaniu na temat znaczenia szabatu zdecydowałam o przyjęciu jako naczelnego kryterium analizy wyników deklarację stopnia religijności badanych, a nie ich faktyczne praktykowanie judaizmu.

Szabat – geneza tradycji

Celebracja szabatu jest implikacją boskiego nakazu, zawartego w Dekalogu Tory: „Pamiętaj o dniu Szabatu, aby go uświęcać. Sześć dni możesz pracować i wykonywać wszystkie czynności, ale sobota to Szabat dla Boga, twojego Boga. Nie będziesz wykonywał żadnych zakazanych czynności ani ty, ani twój syn, ani twoja córka [...]. Bo w sześć dni Bóg uczynił niebo i ziemię, morze i wszystko, co w nim jest, i odpoczął w siódmym dniu. Dlatego Bóg pobłogosławił dzień Szabatu i uświęcił go”⁴.

Szabat stanowi jeden z symboli całego prawa nadanego przez Haszem na górze Synaj (Wj 31,14). Pierwsza zwrotka najważniejszej pieśni *Lecha dodi* kanonu śpiewnika szabatowego zawiera zestawienie dwóch przykazań szacunku wobec Tory: „pamiętaj i przestrzegaj” (*szamor we zachor*)⁵. Czwarta Księga Mojżeszowa przywołuje opis przypadku, gdy naruszającego świętość szabatu dotykają tragiczne konsekwencje: „Gdy synowie Izraela przebywali na pustyni, przyłapali człowieka zbierającego drwa w dzień Szabatu. Ci, którzy napotkali go zbierającego drwa, przywiedli go przed Moszego, Aharona i całe zgromadzenie [...]. Bóg powiedział do Moszego: »Ten człowiek poniesie śmierć – całe zgromadzenie zatłucze go kamieniami poza obozem«”⁶.

Ze względu na pobożność Żydów, jak również wagę możliwych konsekwencji celowego lub nieumyślnego naruszenia świętości szabatu, idąc za koniecznością regulacji rozstrzygnięć wielu aspektów życia Izraelitów, zaczął rozwijać się Talmud⁷. Dzieło to będące owocem pracy dwóch różnych akademii, palestyńskiej i babilońskiej, składa się z *Miszny* i komentarza do niej, zwanego *Gemara*. Należy wspomnieć o podziale Talmudu na autorytarną *halachę*, obejmującą zagadnienia prawne i *aggadę*, traktowaną raczej jak osobistą opinię danego pisarza. Jak twierdzi Abraham Cohen:

Halacha miała za zadanie wzniesć na fundamentach prawa biblijnego nadbudowę zdolną wytrzymać nawałnice czasu i, nie bacząc na tymczasowe trudności i udręki, przekazać przyszlým

³ *Ibidem*, s. 75. Por. G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, Warszawa 2015; *idem*, *Żydzi i Niemcy*, przeł. M. Zawanowska, A. Lipszyc, Sejny 2006.

⁴ Dekalog w Biblii pojawia się nie tylko w powyższym fragmencie, gdzie szabat wywodzi się od boskiego odpoczynku po stworzeniu świata i błogosławieństwie tego dnia. Cyt. za: *Tora Pardes Lauder (Księga Wjścia)*, red. S. Pecaric, przeł. S. Pecaric, E. Gordon, Kraków 2003, s. 190–220 [Szemot 20,8–11]. W wersji deuteronomicznej (Pwt 5,12–15) Bóg, nakazując świętowanie szabatu, przypomina ponadto dobro, jakie uczynił ludowi Izraela (haggadę), oraz obiecuje miłosierdzie tym, którzy go miłują i przestrzegają jego przykazań.

⁵ *Sidur Beit Polin*, red. G. Nativ, przekład modlitw z j. hebr. K. Mazurczak, G. Nativ, przekład z j. ang. M. Jeżowski, J. Czopnik, M. Szymańska-Błotnicka, J. Auron-Górska, Warszawa 2015, s. 95.

⁶ *Tora Pardes Lauder (Księga Liczb)*, red. i przekł. S. Pecaric, Kraków 2005, s. 174 [Bemidbar 15,32–36].

⁷ *Talmud babiloński*, red. i przekł. S. Pecaric, Kraków 2010.

pokoleniom najważniejsze logiczne konsekwencje stosowanego prawa. Haggadzie przypadła ważna moralna misja pocieszenia, podnoszenia na duchu, napominania, pouczenia narodu narażonego na cierpienia, zagrożonego na wygnaniu duchową stagnacją. Miała ona głosić, że chwała przeszłości stanowi zapowiedź nie mniej chwalebnej przyszłości⁸.

Trudno zatem traktować Talmud jako normatywny wykaz treści religijnych, obowiązujących powszechnie w judaizmie. Pozostaje on raczej zbiorem, nierzadko wykluczających się i chaotycznie usytuowanych w obrębie szeregu rozdziałów, komentarzy uczonych na temat doktryn Pism. Jego struktura nie dziwi, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że powstawał on w przeciągu sześciu wieków, wychodząc spod piór kilkuset pisarzy (*soferim*). Jednym z nich był kapłan Ezdrasz, który przypomniał Izraelitom ważność Tory, zapomnianą w czasie pobytu w Babilonie⁹. Cohen pisze w ten sposób o tej postaci znanej nam z kart biblijnych:

Ezdrasz najwyraźniej [...] zrozumiał, że Żydzi w żadnej mierze nie mieli szans na wyodrębnienie terytorialne, gałęzie narodowego drzewa sięgały bowiem Egiptu, Babilonii i Persji, a ponadto [...] nawet w przypadku Żydów z Judei kontakty z sąsiadami były rzeczą nieuniknioną. Jeśli naród żydowski miał przetrwać, musiał otoczyć się żarliwą wiarą [...]. Żydowi potrzebna była religia, która nie tylko odróżniałaby go zawsze od poganina, lecz także przypominałaby mu bezustannie, że jest członkiem żydowskiej rasy i wyznawcą żydowskiej wiary. Dla odróżnienia go od sąsiadów nie wystarczyłyby same wierzenia, niezbędny był kompletnie odmienny sposób życia: specyficzny kult, inaczej prowadzony dom [...]. Najmniejszy szczegół życia miał być [...] podległy pisemnym nakazom kodeksu Mojżeszowego i praktykom życia zbiorowego jego narodu, narzucanym w zmiennych okolicznościach jego dziejów¹⁰.

Ezdrasz, któremu wraz z grupą repatriantów, król Artakserkses zezwolił powrócić do Jerozolimy, nauczał o Torze jako o podstawie codziennych czynności każdego Żyda w dowolnej sytuacji (Ezdr 7,11–15). Jako że judaizm stał się podstawą także dla religii chrześcijańskiej, jego mniej lub bardziej trafne komentarze wykraczają również poza świat kultury żydowskiej. Systematyzacji Tory ustnej dokonał Akiwa b. Josef, a potem Juda ha-Nassi. Prawdopodobnie dopiero po śmierci tego ostatniego spisano uporządkowaną w sześć sederów (porządków) *Misznę*. Drugi spośród nich nazwano *Moed* (święto) i podzielono na dwanaście traktatów. Pierwszym traktatem tego sederu jest rozdział *Szabat*¹¹.

Zdaniem Cohena, stworzenie tak szczegółowego kodeksu działania miało na celu podtrzymanie żydowskiej świadomości, tak by zapewnić Żyda, że żyje on zgodnie z boskimi przykazaniami. Innymi słowy, że Bóg idzie wraz z nim przez życie. Ów kodeks Cohen porównuje dalej do falochronu, „za którym Żyd znajdował bezpieczne schro-

⁸ Zob. A. Cohen, *Talmud*, przeł. R. Gromacka, Warszawa 2002, s. 28.

⁹ Dopiero wówczas pojawia się instytucja Synagogi jako domu zgromadzenia narodu wygnanego, gdzie początkowo jedynie komentowano i objaśniano Pisma, z czasem zaś do porządku spotkań dodawano kolejne modlitwy, rozbudowując tym samym kult religijny.

¹⁰ A. Cohen, *Talmud...*, s. 10.

¹¹ Repertuar czynności dozwolonych powiększa się także zgodnie z zasadą: „jeśli początek [lub koniec – I.S.] czynności został wykonany nieumyślnie”. *Misznajot Szabat z komentarzem rabina Pinchasa Kehatiego*, red. S. Pecaric, przeł. U. Krawczyk, M. Szwejkwowska-Bogolubov, Kraków 2011, s. 269 [Szab 11,6].

nienie, pewną osłonę przed obcymi wpływami”¹². Rabinii skupiali się na nauce swoich pobratymców judaizmu od strony praktycznych przepisów, a przy tworzeniu nowych interpretacji zapisów Pism dbano o to, by przepisy postępowania nie uległy przekształceniu w stronę nadmiernego rygoryzmu.

Szabat stanowi szczególne święto nie tylko dla religii judaistycznej, ale i całej kultury żydowskiej. Księga Nehemiasza wskazuje, że szabat zajmuje wyróżnione miejsce wśród przykazań, jakie otrzymał w imieniu swojego ludu od Boga Mojżesz (Ne 9,14). Prorok Ezechiel przedstawia szabat jako znak ustanowiony przez Boga, mający łączyć Go z narodem Izraela. Do grupy osób szczególnie predysponowanych do zachowywania tradycji szabatowej zalicza kapłanów (Ez 44,24). Prorok Izajasz podkreśla zaś, iż obowiązek dochowania tego święta spoczywa na wszystkich ludziach (Iz 66,23).

Czas szabat – czas sacrum

Słowo *szabat* (שַׁבָּת) w języku hebrajskim to siódmy dzień tygodnia, który Żydzi zgodnie z tradycją przeznaczają na odpoczynek. Rdzeń *szbt* (*szin + bet + tau*) oznacza ‘przestać coś robić’, ‘zaniechać jakiejś czynności’, ‘odpocząć’¹³. Zwyczaj powstrzymywania się w tym okresie, obejmującym czas od piątkowego do sobotniego wieczoru każdego tygodnia, od pracy upowszechnił się już dawniej¹⁴, przed niewolą babilońską, jednak po zburzeniu pierwszej Świątyni Jerozolimskiej – w czasach rozproszenia narodu Izraela – zyskał status najistotniejszej praktyki religijnej judaizmu.

Religia żydowska ściśle i szczegółowo oddziela sferę sacrum od profanum. Warto zauważyć, że określenie „święty” odnosi się w Dekalogu wyłącznie do szabat. Podczas szabatowej składano dodatkowo w ofierze parę baranów bez skazy, o czym mowa w *Misznie*, co zarzucono po zburzeniu świątyni. Księga Izajasza ukazuje postawę szacunku, jaki winien żywić Izraelita względem szabat, ujawniającą się powstrzymaniem się od interesów oraz wypowiedzianiem zbędnych słów, a nagrodzoną rozkoszą (Iz 58,13–14). Prorok Jeremiasz przestrzega nie tylko przed dźwiganiem ciężarów w szabat, ale i wykonywaniem jakiegokolwiek pracy, by dokonało się tradycyjne uświęcenie tego dnia, właściwie pod karą zagłady Jerozolimy (Jr 17,19–27). W trosce o los Izraela apokryficzna Księga Jubileuszów ukazuje karę śmierci jako odpowiednią za złamanie praw szabatowych, takich jak podróż statkiem czy nawet piesze pokonanie nadmiernego dystansu, zakazując także wielu innych czynności w tym dniu, jak choćby relacji intymnych w małżeństwie (Jub 50,8–13). Zakazy szabatowe mają na celu strzeżenie świętości szabat.

Traktat *Szabat* mówi o 39 głównych rodzajach prac, tzw. *awot melachot*, których Żyd nie powinien wykonywać w szabat pod groźbą ukamienowania, o ile popełniający ten czyn przekroczył zakaz świadomie i będąc uprzednio ostrzeżonym. Ciekawą kategorią, związaną z zakazem czynności szabatowych, jest termin *azharot* oznaczający działania

¹² A. Cohen, *Talmud...*, s. 26.

¹³ Zob. R. Marcinkowski, *Pawadygmaty religijności w judaizmie rabinicznym*, Kraków 2004, s. 21.

¹⁴ Szabat praktykowano już w czasach Pierwszej Świątyni, o czym świadczą choćby starotestamentowe Księga Amosa (Am 8,5) i Księga Izajasza (Iz 1,13). Ponadto w Księdze Lamentacji (Lm 2,6) można znaleźć adnotację o zwyczaju gromadzenia się Żydów w szabat w Świątyni Jerozolimskiej.

niewskazane poprzez swoje podobieństwo do jawnych zakazów *Miszny*, np. nie powinno się wyjeżdżać na konną przejażdżkę, gdyż jazda może skutkować nieumyślnym wyrwaniem grzyba w szabat.

Interpretacja przepisów szabatowych już od czasów starożytnych stanowiła wśród Żydów oś sporu. Zróżnicowanie w tym względzie sięgało dwóch najśłynniejszych szkół rozumienia Tory, zazwyczaj bardziej rygorystycznej co do rozstrzygnięć szkoły zwolenników Szamaja oraz łagodniejszej, uczniów Hillela.

Przed szabatem

Czas szabatu wydaje się na tyle istotny, by normatywnie uregulować także okres bezpośrednio go poprzedzający, stąd mnogość przepisów dotyczących czynności wykonywanych w piątek przed zachodem słońca. Chodziło wówczas nie tylko o przygotowanie do święta, ale też o wykluczenie z planu dnia takich przewlekłych czynności, które mogłyby sprawić, że przy pracy pobożny Żyd zapomni o nadchodzących obchodach szabatu. Przykładowo zaleca się, by popołudniowa modlitwa nie zakłócała pobytu w łaźni, jedzenia lub sądzenia, gdyż czynności te winny być, o ile zostały rozpoczęte, bezzwłocznie dokończone.

Szabat ma na celu nie tylko odpoczynek w sensie fizycznym, ale także osiągnięcie wewnętrznego ładu, pokoju (*menucha*). Do szabatu należy jednak podejść rozważnie, solidnie się do niego przygotowując, choćby w kwestii finansowej – należało wyznaczyć kwotę pieniężną, przeznaczoną na cały tydzień, i wydzielić z niej na uroczystość szabatu część, nieprzekraczającą jej połowy i nie mniejszą niż dwie ósme całej sumy¹⁵. W tym dniu obowiązuje także *micwa* jałmużny, którą JHWH honoruje stukrotnie.

Przed szabatem należało dokonać ablucji w mykwie, a także przygotować stół z dwiema świecami (symbolami podziału na sacrum i profanum) i dwiema chałkami. Jak podaje rabin Simon P. De Vries w popularnym dziele *Obrzędy i symbole Żydów*¹⁶, czasem w uboższych domach chałka stanowiła jedyne białe pieczywo spożywane w ciągu tygodnia. Na przywitanie szabatu nazywanego Królową¹⁷ należy w każdym domu żydowskim przygotować wino. Zdaniem rabina De Vriesa, „kto nie może sobie pozwolić na czerwone wino lepszej jakości, poprzestaje na tańszym gatunku. Kto zaś nie może kupić w ogóle wina czerwonego, zadowala się tanim winem białym. Jeśli natomiast portfel i na to nie pozwala, wówczas matka sama robi wino. Z rodzynek”¹⁸.

Do obchodów szabatu przystępowano osiemnaście minut przed zachodem słońca (lub wcześniej), by uniknąć możliwości przeoczenia tej chwili, rozpoczynając uroczystość od zapalenia świec¹⁹. W okresie bezpośrednio poprzedzającym szabat należy przygotować nie tylko kolację szabatową, ale i sobotnie śniadanie oraz jeszcze co najmniej jeden sobotni posiłek popołudniowy.

¹⁵ N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 2008, s. 33.

¹⁶ S.P. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, przeł. i oprac. A. Borowski, Kraków 2000, s. 91.

¹⁷ Słowo *szabat* w języku hebrajskim występuje w rodzaju żeńskim.

¹⁸ S.P. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów...*, s. 92–93.

¹⁹ Współcześnie w obrębie gmin konserwatywnych i postępowych godzina rozpoczęcia szabatu jest przeważnie stała, ustalona z góry i obowiązuje przez cały rok.

Przestrzeń szabatowa – ścisła czy umowna?

Równie ważna jak czas jest w kontekście obchodzenia szabatu także kategoria przestrzeni. Talmud dzieli ją na domenę prywatną²⁰ (np. dom), sferę publiczną (np. plac czy ulica), *karmelit* (pustkowie, np. morze) i *makom patur*, czyli miejsce wolne (od zakazów szabatowych). Zasady przypisania poszczególnych obszarów do tych ram pojęciowych są na tyle skomplikowane, że niekiedy sprawiają trudność nawet talmudystom. Przekroczenie sfery prywatnej i publicznej w szabat zwie się *eruw techumim* – „zmieszaniem obszarów” (dotyczy to także przejścia z jednej sfery prywatnej do innej).

Siódme przykazanie rabiniczne²¹ konstytuuje *eruw* trojakiego rodzaju²². Wspomniany *eruw techumim* (*techum* – granica) to wydłużenie dystansu, jaki można pokonać w szabat, poprzez umieszczenie w odległym miejscu pożywienia, czyniącego z danego obszaru zamieszany teren, z którego można oddalić się na kolejną odległość dwóch tysięcy łokci. Jest to tzw. obszar szabatowy²³. Z kolei *eruw chacerot*, czyli „zmieszanie podwórzy”, to ekspansowanie przestrzeni prywatnej na teren, jaki okala się w szabat drutem lub sznurkiem, by móc w sposób dozwolony w jego obrębie przynieść przedmioty codziennego użytku.

Na zasadzie *eruw* łączono nieraz całe ulice, czy nawet dzielnice, a na ich granicach, utworzonych najczęściej ze sznurka, umieszczano jedzenie. Ocena takiej praktyki jest niejednorodna, od uznania jej za obejście prawa bożego, po zdanie – wyrażane np. przez Ninel Kameraz-Kos, badaczkę obyczajowości polskich Żydów – że to praktyczne rozwiązanie, umożliwiające choćby opiekę nad dziećmi oraz inne codzienne czynności²⁴.

Powyższy podział rzeczywistości kulturowej w aspekcie przestrzeni i czasu zasadza się na wywodzącej się głównie z XIX w. antyredukcyjnej koncepcji dwóch sfer (świętej i świeckiej), uznającej przy tym niemożliwość sprowadzenia religii do innych dziedzin życia społecznego²⁵. Samą dychotomię pojęć *sacrum* i *profanum* wprowadził Émile Durkheim w roku 1912. Jednym ze zwolenników takiego poglądu wyznającego autonomię religii był Mircea Eliade przekonany o tym, że postrzeganie świata przez osoby religijne i niereligijne radykalnie się od siebie różni. Warto sięgnąć w tym kontekście, pomimo faszystowskich konotacji tego wybitnego rumuńskiego religioznawcy i historyka religii w życiu prywatnym, do jego książki *Mit wiecznego powrotu*²⁶, gdzie stara się on odtworzyć styl myślenia przednowożytnych społeczeństw o świecie (gdy *sacrum* utożsamiano z wszelką siłą, skutecznością, realnością, trwałością i sensem) na podstawie ich mitów i symboli. Ja skupię się tu natomiast na innej bardzo ważnej pozycji

²⁰ *MisznaJot Szabat...*, s. 13.

²¹ *613 przykazań judaizmu*, oprac. i przeł. E. Gordon, Kraków 2013, s. 240.

²² Trzecim rodzajem tej kategorii, dotyczącym już nie przestrzeni, lecz czasu, jest tzw. zmieszanie potraw (*eruw tawszilin*), zezwalające na przygotowanie potraw na szabat poprzedniego dnia, gdy w ten poprzedzający czwartkowy dzień wypada inny dzień świąteczny.

²³ *Miszna uczy. Seder Naszim (Kobiety)*, przekł. i objaśnienia S. Pecaric, Kraków 2020, s. 373–374 [Sot 5,3].

²⁴ N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie...*, s. 32.

²⁵ Zob. *sacrum/profanum* [hasło w:] *Słownik etnologiczny*, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987.

²⁶ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998.

tego badacza, mianowicie na jego dziele *Sacrum i profanum*. Tytuł ten Eliade odnosi do dwóch sposobów *bycia-w-świecie*²⁷. Podczas gdy człowiek niereligijny, zdaniem tego autora, postrzega czas i przestrzeń jako jakościowo jednorodne, ale i nieforemne (o dość przypadkowej strukturze) oraz względne (bez wyróżnionego punktu odniesienia), osoba religijna żyje w pewnej sytuacji rozdzielenia świata na to, co święte, i to, co świeckie. Zyskuje ona zatem, w porównaniu do niewierzących osób, pewien dodatkowy wymiar życia, zapewniający jej dostęp do świętości. Można przywołać tu fragment Tory, w którym Bóg zwraca się do Mojżesza słowami: „Nie zbliżaj się tu, zdejmij sandały z nóg, bo to miejsce, na którym stoisz, jest święte”, pokazujący przepaść ontologiczną, radykalną różnicę między świętą a świecką przestrzenią²⁸. Święta przestrzeń jako *imago mundi* (odbicie prawdziwego świata), na którą składa się w judaizmie zarówno Świątynia Jerozolimska (której plan objawił Bóg Dawidowi, a ten przekazał go swojemu synowi Salomonowi), miasto Jerozolimskie (także mające swój niebiański odpowiednik), kraina (Palestyna), jak i każde żydowskie domostwo (gdy zostało uświęcone), stanowi centrum świata z jego symboliką *ec chajim*, drzewa życia. O ile przestrzeń świecka utożsamiana jest z chaosem, wiązana jest z nią niepewność wynikająca z zagrożenia ze strony tego, co nieznanne (obszarów pustynnych, sąsiednich ludów, dzikich zwierząt, ale także demonów), tak święta przestrzeń, którą ustanawiano (co przybrało na istotności po przejściu na osiadły tryb życia), postrzegana była jako swojska i uporządkowana, wobec której orientowano się w terenie. Przejściu między przestrzeniami jako bariery dwóch światów towarzyszyły, jak w wielu innych kulturach, rytuały, np. każde żydowskie domostwo winno w progu umieścić przypominającą o konieczności przestrzegania prawa mezuzę (מזוזות) zawierającą fragmenty Księgi Powtórzonego Prawa, którą należy dotknąć dłonią, a następnie pocałować palce, które miały z nią kontakt.

Na straży boskiego porządku stoi u Hebrajczyków Tora, nadająca formę ich społecznemu zachowaniu. Świętość „ustanawia granice i porządek świata”²⁹. Celem dążenia do niej jest ponadto stworzenie świata, „w którym człowiek chce żyć”³⁰. Człowiek religijny pragnie rzeczywistości nieskalanej złem i niedostatkiem, odwołuje się zatem, zdaniem Eliadego, do świata *in principio* (w mitycznej chwili stworzenia), starając się go poprzez uświęcanie swojego najbliższego otoczenia naśladować. Moim zdaniem, można postawić hipotezę kładącą nacisk na pokój, jaki powinien panować między Żydami w szabat, z odniesieniem do jego mitycznego odpowiednika, łączącego wszystkich mieszkańców raju. Możemy przypuszczać, że człowiek „przed upadkiem” znajdował się w jakimś nieokreślonym stanie braterstwa z innymi ludźmi, niewinności i ogólnej harmonii, także z przyrodą, gdyż na świecie panowały wówczas jedność „i absolutna solidarność wszystkich składowych jego części”³¹.

²⁷ Termin zaczerpnięty z filozofii Martina Heideggera. Zob. M. Eliade, *Sacrum i profanum: o istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 10.

²⁸ *Tora Pardes... (Księga Wyjścia)...*, s. 18 [Szemot 3,5].

²⁹ M. Eliade, *Sacrum i profanum...*, s. 23.

³⁰ *Ibidem*, s. 42.

³¹ *Tora*, przeł. I. Cylkow, Kraków 2010, s. 2 [Rdz 1,1].

Niemiecki psycholog i filozof żydowskiego pochodzenia Erich Fromm w eseju *Szabat* z roku 1927 sobotniemu odpoczynkowi w tradycji żydowskiej przypisuje znaczenie edypialne, wyrażające regresywne pragnienie powrotu do matczyngo łona, choć może ciekawszą część tej pracy stanowią rozważania na temat ewentualnego wywiedzenia genezy szabatu z „dni siódmych” w Babilonie. Ostatecznie Fromm odrzuca jednak, choć moim zdaniem pochopnie, tę tezę, stojąc na stanowisku radykalnej różnicy, jaka dzieliła radosny charakter święta szabatowego z nastrojem pokutniczym siódmego, czternastego, dziewiętnastego, dwudziestego pierwszego i dwudziestego ósmego dnia miesiąca Elul II. Niewykluczone, że Żydzi przejęli podobny rytm świętowania, chcąc jednak odróżnić się od Babilończyków, nadali obchodom szabatu przeciwny rys.

Przebieg szabatu

Według Tory, Żydzi modlą się trzykrotnie w ciągu dnia, naśladując Praojców. I tak modlitwę poranną (*szacharit*) ustanowił Awraham, popołudniową (*mincha*) – Jicchak, zaś wieczorną (*maariw*) – Jaakow.

Maariw – modlitwa wieczorna (piątek)

Rabin De Vries, wybitny talmudysta, w niezwykle przystępny sposób przytacza na dalszych kartach wspomnianego dzieła *Obrzędy i symbole Żydów*, skierowanego głównie do społeczności spoza kręgu kultury żydowskiej, zarys obrzędowości, która obowiązuje każdego dorosłego Żyda płci męskiej³² w synagodze w wieczór szabatowy³³. Książkę wypełniają wspomnienia dotyczące przeżywania szabatu przez rabina De Vriesa w jego domu rodzinnym, począwszy od wczesnego dzieciństwa, spędzonego w latach siedemdziesiątych XIX w. w Holandii. Mowa tu m.in. o pobudzających zmysły dziecka przygotowanych do szabatu, o zapalaniu świec przez matkę. Drugim bowiem spośród tzw. siedmiu przykazań rabinicznych jest nakaz rozpalenia szabatowych świec, nad którymi wypowiada ona słowa dziękczynienia, które powinno nastąpić w osiemnastej minucie przed zapadnięciem zmroku w piątkowy wieczór³⁴. Przytacza on także rzadki zwyczaj spalania przez gospodynię domową w ogniu świec szabatowych części chałki, w ramach poświęcania Bogu pierwocin (Lb 15,18–21). Jak czytamy u rabina De Vriesa, gospodyni domowa odpowiada za nakrycie stołu, „kładąc nań, co tylko ma najlepsze”³⁵.

Żydzi tradycyjnie rozpoczynają piątkowe obchody obrzędu szabatu w synagodze poprzez *Kabalat Szabat* (powitanie szabatu). Po zapaleniu świec odmawiane są psalmy nr 95–99 oraz Psalm Dawidowy (nr 29), zatem sześć psalmów na sześć dni tygodnia.

³² Żydówka może uczestniczyć w uroczystości w synagodze, nie jest to jednak jej obowiązek religijny. Kobiety w kongregacjach ortodoksyjnych biorące udział w obrzędzie szabatu w synagodze powinny przebywać w specjalnie dla nich przeznaczonym miejscu, zwanym babińcem. W gminach reformowanych i konserwatywnych kobiety uczestniczą natomiast w uroczystości na równych prawach z mężczyznami.

³³ S.P. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów...*, s. 93–109.

³⁴ *613 przykazań...*, s. 238.

³⁵ S.P. de Vries, *Obrzędy i symbole Żydów...*, s. 93.

„Na początku Stworzenia każdy dzień tygodnia, z wyjątkiem Szabatu, miał swoją parę. Dzień pierwszy i czwarty łączy stworzenie światła i ciał niebieskich, drugi i trzeci stworzenie wody i zgromadzenie jej w postaci mórz, piąty i szósty stworzenie żywych istot w morzu i na ziemi. Tylko siódmy dzień, Szabat, nie miał partnera. Wówczas Bóg obiecał Szabatowi, że partnerem dla niego będzie naród żydowski”. Tak podług talmudycznej opowieści, przytoczonej we wstępie do *śpiewnika szabatowego*³⁶, siódmy dzień tygodnia stał się dla Izraelitów Oblubienicą, o której mowa w refrenie hymnu *Lecha dodi*, śpiewanego przez członków gminy żydowskiej w dalszej części uroczystości. Zdaniem Ninel Kameraz-Kos hymn ten odwołuje się również do nadziei, jaką Żydzi wiążą z mesjańską wiarą w przyszłe odkupienie³⁷.

Liturgię modlitwy wieczornej *maariv* w synagodze wieńczy *kidusz*, czyli toast winny wznoszony przez kantora ku czci szabatu słowami: „Błogosławiony jesteś Ty, Haszem, nasz Bóg, Król świata, Stwórca owocu winorośli”.

Rabin De Vries, jako że szabat stanowi tradycyjnie typowo domową uroczystość, wspomina z dzieciństwa radosne pozdrowienia *git szabes* (Dobrego szabatu!) mężczyzn powracających z synagogi i wzniosłe, choć pełne czułości, błogosławieństwa rodzicielskie w gronie rodzinnym (Rdz 48,20). Zwyczajowo ojciec przed wieczerzą szabatową zbliża się do sederowego stołu (stołu ucztowania) i zdejmuje serwetę z obu chałek³⁸. Tę podwójność można wywodzić dwojako: po pierwsze z opowieści o mannie, która na pustyni spadła dnia szóstego w podwójnej ilości tak, by nie było konieczności jej zbioru w szabat (Wj 16,5), po wtóre zaś z pary słów „pamiętaj i przestrzegaj” – *szamor we zachor*, jakie kieruje JHWH w Księdze Wyjścia do Mojżesza.

Na stole leży także sól, którą traktuje się chałki, symbolizująca nieprzemijalność i trwałość, uwzględniona w obrzędowości szabatowej na podstawie fragmentu Księgi Kapłańskiej (Kpł 2,13). Wówczas ojciec błogosławi wino, a następnie kosztuje je jako pierwszy i podaje rodzinie. Po spożyciu wina należy dokonać trzykrotnej ablucji rąk przy błogosławieństwie *Netilat jadajim*, by potem przy słowach modlitwy unieść chałki spodami zwróconymi do siebie³⁹. Wówczas każdy uczestnik kolacji szabatowej winien, jednocześnie z innymi, chwycić kawałek chałki (nie mniejszy niż oliwka lub kurze jajo), urwać go i spożyć. Powyższe rytuały rozpoczynają uroczystą domową wieczerzę szabatową, której towarzyszą śpiewy psalmów, lektura pobożnościowa oraz rozmowy.

W wieczór szabatu, by nic nie zakłócało domowego spokoju, zamyka się drzwi i zasłania okna. Domownicy skupiają się na odpoczynku od całotygodniowej pracy, nikt się również nie spieszy. Jak poucza dalej rabin: „dusza już zakosztowała szabatowej rozkoszy. Czeka ją teraz szabat z jego świętowaniem i z powstrzymaniem się od pracy. [...] I to właśnie jest istotą żydowskiego pojmowania szabatu: oderwijcie swoje ręce i swoje umysły od Stworzenia i złóżcie je na powrót, na czas trwania tego jednego zawsze z siedmiu

³⁶ *Boi Kala: śpiewnik szabatowy*, red. J. Borowiec, przeł. E. Gordon, Kraków 2007.

³⁷ N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie...*, s. 34.

³⁸ Zwyczaj nakrywania serwetą chałek wywodzi się od pustynnej manny, którą przykrywała rosa.

³⁹ *Boi Kala...*, s. 87.

dni, u stóp Stwórcy. Wiedźcie bowiem sami [...], iż nie jesteście stwórcami”⁴⁰. Szabat wnosi bowiem wiedzę o samym człowieku, o jego ograniczonych możliwościach. Rabin kontynuuje: „Człowiek stał się posiadaczem, zarządcą, przetwórcą. Nigdy jednak stwórcą”. Obrzęd szabatu przypomina człowiekowi pozycję w świecie, jaka mu przysługuje, pozbawiając go pysznych złudzeń władztwa, zdobytych przez pracę ludzkich rąk i umysłów. Szabat, prócz wytchnienia po całonocnej pracy, powinien wnieść w życie Żydów także dystans wobec nich samych, ich codzienności. Jest to okres wysoce ustrukturyzowany, podporządkowany nie ludzkiej woli, ale tradycji i przepisom halachicznym.

Szacharit – modlitwa poranna (sobota)

W sobotnie przedpołudnie, po śniadaniu spożywanym w domu, odbywa się w synagodze dalsza część nabożeństwa szabatowego, podczas której szafa ze zwojami Tory zostaje otwarta. Czytane są wówczas jej fragmenty, jako że sobotni dzień poświęcony jest tradycyjnie nauce biblijnej. W modlitwę w synagodze wprowadzają błogosławieństwa poranne. Jednym z nich jest wyraz wdzięczności za stworzenie modlącej się osoby Żydem czy Żydówką⁴¹. Nie chodzi tu o wyraz poczucia wyższości Żydów nad innymi narodowościami, przeciwnie. Spoczywa na nich znacznie większa moralna odpowiedzialność niż na przedstawicielach innych nacji, wynagrodzona świadomością możliwości wypełniania bożych przykazań. Wersja alternatywna błogosławieństwa, z jakiej mogą korzystać także osoby niebędące Żydami, funkcjonująca w kręgach nieortodoksyjnych, dopuszcza tu zamienny zwrot, dziękujący Bogu za uczynienie na swój obraz i podobieństwo⁴².

Kilkugodzinny szacharit (*szacharit*) wieńczy procesja z Torą po synagodze, podczas której każdy członek zgromadzenia, posiadający *talit* lub nie, powinien ucałować zwój Tory przy pomocy wskazującego palca, tradycyjnie owiniętego w *cicit* (frędzel u płaszcza modlitewnego). W większości synagog postępowych uroczystość szachritu przechodzi płynnie w minchę, natomiast Żydzi ortodoksyjni udają się wówczas do domu na modlitwę i ostatni szabatowy posiłek uwzględniający znów dwie *chalot* – wyjątkowo ważny jedynie w tradycji chasydzkiej.

Posiłki szabatowe jako świąteczne przygotowywane są szczególnie starannie, jednak nacisk kładzie się raczej na rodzinne ucztowanie niż na samą wystawność wieczerzy. Rabin De Vries argumentuje, iż posiłki szabatowe winny stanowić pokrzepienie w pierwszym rzędzie ducha, a nie ciała. Mimo tego, że każda gospodyni dba o jak najświetniej zastawiony stół sederowy podczas uczyty, skromne i proste potrawy szabatowe (jak np. chleb ze śledziem) nie stanowią dla nikogo ujemy.

Mincha – modlitwa popołudniowa (sobota)

Codzienna modlitwa popołudniowa różni się nieco od minchy szabatowej. Amida w szabat, by pozwolić Bogu na odpoczynek, zostaje pozbawiona m.in. prośb do JHWH o rozumienie (*bina*), skruchę (*teszuwa*), przebaczenie (*selicha*), wybawienie (*geula*), uleczenie

⁴⁰ *Ibidem*, s. 99–100.

⁴¹ Por. *Modlitewnik żydowski*, red. S. Pecaric, przeł. E. Gordon, Kraków 2005, s. 14.

⁴² *Sidur Beit Polin...*, s. 15.

(*refua*). Zastępuje je dodatek na szabat, dotyczący wygłoszenia świętości tego dnia, zawierający słowa: „Chwała wielkości, korona zbawienia, dałeś Swojemu narodowi dzień odpoczynku i świętości. Awraham się uraduje, Jicchak się rozweseli, Jaakow i jego synowie odpoczną”⁴³. Kolejny wymiar znaczenia szabatu w obrębie judaizmu wnosi przypomnienie człowiekowi o jego statusie człowieka wolnego, uzyskanym dzięki boskiemu wsparciu w wyniku ucieczki z niewoli egipskiej (Pwt 5,15).

Rabin De Vries uważa, iż odejście szabatu budzi w każdym uczestniku tej uroczystości silne „uczucie melancholii, nieomalże bólu”⁴⁴. Wówczas człowieka, gdy brak w izbie radosnych szabatowych świec, ogarnia poczucie schyłkowości, nadchodzącego zmierzchu – sobotniej nocy, która definitywnie kończy radosny i leniwy czas szabatu. Wino, podawane jeszcze w sobotni poranek, zostaje stopniowo zastępowane przez inne napoje.

Hawdala – rozdzielanie (sobota)

W Polsce ze względu na daną szerokość geograficzną szabat kończy się po dwunastu minutach (lub później) od zachodu słońca uroczystą hawdala (rozdzieleniem)⁴⁵. Modlitwa hawdalaowa zostaje wzbogacona w sobotni wieczór o cztery dodatkowe błogosławieństwa, w których zwraca się uwagę na ustanowione przez Boga oddzielenie: świętości od świeckości, światła od ciemności, Izraela od innych narodów (w nurcie ortodoksyjnym), szabatu od dnia powszedniego⁴⁶. Modlitwa na zakończenie szabatu uwzględnia także pocieszający psalm nr 91, traktujący o Bogu jako obrońcy ludzkości, zawierający werset „Bóg jest moją ucieczką”. Po nim w dalszym ciągu chwali się Haszem i błogosławi Go oraz odmawia dziękczynienie. W geście pożegnania szabatu wznoszony jest ostatni wspólny toast winny.

Duch szabatu (*neszama jetera*), postrzegany czasem jako dodatkowa dusza, którą człowiek nabywa w szabat, rozstaje się z Żydami, by powrócić do nich za tydzień⁴⁷. Opuszcza ich przy słowach Pierwszej Księgi Mojżeszowej, charakteryzującej Boga jako stwórcę świata. Pożegnaniu konwencjonalnie towarzyszą wonności ziół, goździków i cynamonu, umieszczonych w specjalnej puszcze (*besamimce*) oraz światło plecionę z kilku wałeczków wosku świecy hawdalaowej, trzymanej w dłoni zwyczajowo przez najmłodszą osobę w rodzinie. Rabin De Vries uważa, że zapalenie tej świecy w tym momencie może symbolizować docenienie roli człowieka jako wytwórcy (*homo faber*), który mocą swoich sił potrafi wskrzesić ogień, ponieważ podczas nadchodzącego tygodnia człowiek z pewnością poświęci w dużej mierze energię na ciężką pracę.

⁴³ *Modlitewnik żydowski...*, s. 518–526.

⁴⁴ S.P. de Vries, *Obrzędy i symbole Żydów...*, s. 105.

⁴⁵ N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie...*, s. 36.

⁴⁶ *Modlitewnik żydowski...*, s. 294.

⁴⁷ W kulturze żydowskiej człowiek posiada dwie dusze. Są to duch boży (מר) (o którym mowa w Rdz 1,2 – „a duch Boży unosił się nad powierzchnią wód”; cyt. za: *Tora...*, s. 3), czyli tchnienie, oraz dusza jednostkowa (שפן). Trzecią duszę można nabyć podług wierzeń kabalistów w trakcie szabatu, ale odnosi się ona raczej do atmosfery szabatu. W folklorze funkcjonuje też pojęcie dybuka, zbląkanej duszy zmarłego, która może za władnąć osobą żywą.

Świeca hawdalowa gaszona jest winem, które wylewa się na tacę. Po zgaszeniu płomienia Żydzi maczają dwa najmniejsze palce każdej dłoni w winie (które może zostać zastąpione także jakimkolwiek innym napojem bezalkoholowym prócz wody, np. herbatą lub kawą), po czym zwilżonymi dłońmi dotykają swoich powiek przy recytacji po hebrajsku psalmu nr 19 (z naciskiem na jego werset dziewiąty: „przykazanie Boże jasne, oświeca oczy”⁴⁸).

Formuła ta stanowi zakończenie liturgii sobotniego wieczoru. Wiąże się ona z życzeniem owocnych studiów nad Torą w nadchodzącym tygodniu. Winem, które pozostało po toaście i zgaszeniu płomienia świecy hawdalowej, należy (choć to obecnie rzadki zwyczaj, oceniany nieraz jako przesąd) skropić podłogi mieszkania, co ma przynieść błogosławieństwo domostwu na cały tydzień.

Raport z badań pt. „Znaczenie szabat w kulturze żydowskiej”

Metodologia

Badanie zostało przeprowadzone na grupie 20 respondentów, którzy otrzymali drogą mailową lub poprzez media społecznościowe ankietę z pytaniami otwartymi na temat znaczenia szabat w kulturze żydowskiej. Pytania uwzględniły ogólne opinie respondentów na temat roli tego święta w kulturze żydowskiej (np. możliwości przypisania mu wartości *stricte* religijnej lub jako elementu świeckiej tradycji) czy też ich oceny zakazów i nakazów szabatowych, ale także indywidualne doświadczenia i emocje badanych towarzyszące obchodom szabat, w których uczestniczyli. Przedmiotem badań był obrzęd szabat i jego znaczenie dla badanych. Podmiotem badań uczyniłam zaś Żydów jako grupę kulturową, niezależnie od ich stopnia identyfikacji z judaizmem. W przypadku mniej pobożnych Żydów często otrzymywałam wstępną odmowną odpowiedź na propozycję wzięcia udziału w badaniu, zawierającą obawy o nikłą wartość, jaką wniosłyby, ich zdaniem, udzielone przez nich odpowiedzi ze względu na ich ateizm.

Badanie obejmowało okres sześciu miesięcy, począwszy od października 2020 do marca 2021 r. W jego obrębie stworzyłam arkusz ankietowy (zob. Aneks), dokonałam doboru respondentów, którym przelałam drogą internetową wybraną wersję językową (polską lub angielską) ankietę, zaś otrzymane odpowiedzi następnie przeanalizowałam. Ankieta, na którą złożyło się szesnaście pytań, została podzielona na dwie części: zawierającą pytania o wymiar indywidualny oraz wspólnotowy szabat. Ponadto pytania ułożyłam w grupy tematyczne – dotyczyły one szczegółowego wymiaru praktyk szabatowych (np. regularności uczestnictwa), oceny znaczenia danych praktyk (np. najważniejszego momentu szabat), emocji towarzyszących obrzędowości szabatowej oraz różnic, jakie mogą występować w obrębie różnych społeczności podczas obchodów tego święta. Odpowiedzi uzyskane od respondentów przeanalizowałam w kontekście naczelnej kategorii analitycznej, czyli stopnia ich religijności, według której dokonałam podziału grupy badanych na dwie podkategorie: osób zasadniczo zaangażowanych w religijny wymiar obchodów święta szabat (60% ankietowanych) oraz bardziej obojętnych wobec nich (40% ankietowanych).

⁴⁸ *Psalmy*, przeł. I. Cylikow, Kraków–Budapeszt 2008, s. 55.

Pewne pytania ankiety przeanalizowałam w kontekście wszystkich respondentów (na tle 100% badanych), gdzie sama przynależność do grupy etnicznej pozwala ocenić w sposób kompetentny niektóre elementy szabatu jako zjawiska kulturowego, zaś inne na tle grupy Żydów uczestniczących w szabacie dość regularnie (na tle 60% respondentów), gdy do odniesienia się do nich zachodzi konieczność partycypacji w tym obrzędzie. Metryczka zamieszczona na początku ankiety zawierała ponadto prośbę o podanie swojego wieku, kraju pochodzenia i płci, co dodatkowo pozwoliło zróżnicować uzyskane dane. Pragnęłam zachować anonimowość badanych, zatem w poniższym raporcie pojawiają się jedynie numery porządkowe przypisane przeze mnie respondentom. Wszyscy ankietowani znajdują się w przedziale wiekowym od 27 do 77 lat. Jak wspomniano, 60% badanych zadeklarowało regularne uczestnictwo w szabacie. W obrębie tej grupy, nazwanej przeze mnie zaangażowaną (religijnie), przeważają w 67% mężczyźni i w 83% mieszkańcy Polski w uśrednionym wieku 45 lat. Cała badana grupa (100%) przedstawia się natomiast, biorąc pod uwagę powyższe aspekty, następująco: reprezentują ją przeważnie mężczyźni (w 65%), związani w 80% z Polską, w uśrednionym wieku 49 lat.

Analiza praktyk religijnych Żydów zaangażowanych w obchody szabatu

W grupie zaangażowanych religijnie ankietowanych, którą reprezentują w 25% osoby uczestniczące w szabatach od wczesnego dzieciństwa, jedynie jeden respondent nie uczestniczy w sobotnich obchodach szabatowych. Badani ci zadeklarowali spotkanie się podczas uroczystości szabatowych: z rodziną (67%), ze współwyznawcami (42%), z przyjaciółmi (42%), z partnerem (17%), zaś jeden respondent świętuje szabat z sąsiadami. Pytając o elementy szabatu wzbudzające emocje w badanych, uzyskałam następujące odpowiedzi: śpiew (33%), zapalenie świec (17%), wspólne modlitwy (17%), ponadto po jednej deklaracji zanotowałam w przypadku: kiduszu, dzielenia chałki i hawdali. Dwóch badanych wskazało, iż emocje wzbudza w nich uroczystość jako całość, z jej atmosferą i znaczeniem ogólnym, a nie poszczególne jej elementy. Ostatnie pytanie dotyczyło roli, jaką uczestnictwo w szabacie odgrywa w życiu tej wybranej grupy respondentów. Z uzyskanych deklaracji wynika, że 42% badanych postrzega szabat jako podsumowanie tygodnia i rozpoczęcie nowego, ponadto 33% uważa uczestnictwo w nim za obowiązek religijny, 17% respondentów postrzega szabat jako najważniejsze święto religijne, a kolejne 17% jako element tradycji. Jeden badany wskazał na świąteczny posiłek szabatowy jako istotny dla niego element całego tygodnia. Respondent nr 10 wyznał: „uczestniczenie w nabożeństwach daje mi siłę na cały następny tydzień”, zaś badany nr 18 stwierdził: „Staram się, by był to czas oddzielenia i odpoczynku poświęcony dla Boga i rodziny. Pozwala zachować równowagę w życiu”.

Uzyskane dane porównałam z odpowiedziami na to pytanie ze strony niezaangażowanych religijnie badanych, wśród których przeważało wskazanie na integrującą rolę tego wydarzenia (3 odpowiedzi), odpoczynek (3 odpowiedzi) i zachowanie tradycji (2 odpowiedzi). Jedna osoba z tej grupy wskazała szabat jako czas intensywnej pracy zawodowej.

Analiza znaczenia świętowania szabatu – wszyscy respondenci

Pytani o motywy uczestnictwa w obchodach szabatowych sąsiednich gmin żydowskich respondenci wskazywali na: odmianę atmosfery (10%), na zainteresowanie ciekawymi wydarzeniami organizowanymi przez inną gminę, np. z udziałem rabina (też 10%), a także na wzajemną integrację (również w 10%). Kolejne pytanie dotyczyło możliwości uczestnictwa w wydarzeniach religijnych judaizmu osób niebędących Żydami lub pochodzącymi spoza danej kongregacji. Wśród badanych 10% wyraziło wątpliwość co do inkluzywności obchodów ze strony sąsiednich gmin ortodoksyjnych odłamów judaizmu. Jednocześnie wszyscy badani (100%) deklarowali otwartość na ludzi w obrębie swojej własnej kongregacji. W pytaniu o charakter kontaktów zewnętrznych własnych gmin 15% respondentów zadeklarowało regularne relacje z matczyną organizacją (np. Bejt Warszawa) oraz z innymi gminami, ale tego samego odłamu judaizmu (20%). Jako powód ograniczonych kontaktów respondenci wskazywali fakt, że obchody świąt odbywają się w sąsiednich wspólnotach jednocześnie (5%), a także to, że inne wspólnoty są zbyt małe, by utrzymywać z nimi regularne relacje (5%). Mimo to 30% badanych zadeklarowało, iż uczestniczyło w przeszłości w praktykach sąsiednich gmin żydowskich (np. podczas podróży). Jeden respondent wyznał otwartość wobec innych gmin żydowskich na równi z innymi społecznościami obcymi wyznaniowo i kulturowo. Znamienne przedstawia się, chyba najlepiej oddające praktykę (a nie sferę teoretycznych możliwości) kontaktów z innymi kongregacjami, zdanie wyrażone przez respondenta nr 8: „nie znam wspólnot, które by utrzymywały ożywione i regularne kontakty z innymi żydowskimi gminami”.

Następnie postawiłam pytanie z prośbą o ocenę przez badanych szabatu w kategorii uroczystości świeckiej lub religijnej. Wśród badanych 65% stoi na stanowisku, że szabat spełnia obie te funkcje, zaś pozostałe 35% wskazało na dominującą religijną naturę tej uroczystości.

Kolejne pytanie dotyczyło prośby o wskazanie najważniejszego momentu obrzędu szabatu. Wśród odpowiedzi dominował wątek kiduszu (33%), a także rozpoczęcia szabatu (33%) z zapaleniem świec i błogosławieństwem, ponadto 13% badanych podniosło wagę obrzędu hawdali i powrotu do domu z synagogi, a kolejne 13% uznało za istotę szabatu wspólną modlitwę kongregacji. Dla jednego respondenta najważniejszy był uroczysty posiłek. Jeden badany wskazał moment wyjmowania Tory w sobotni poranek za kluczowy dla szabatu.

W dalszej części ankiety spytałam badanych o to, jaką ich zdaniem rolę odgrywa szabat w kulturze żydowskiej. Na 20 ankietowanych osób udzielono najczęściej odpowiedzi na to pytanie, oceniając szabat jako najważniejsze święto (7 osób), następnie jako fundament kultury (6 osób) oraz element tradycji (6 osób). Wskazywano również na szabat jako element spajający społeczność żydowską (5 osób), czas poświęcony rodzinie (5 osób), dzień odpoczynku (4 osoby) i czas modlitwy (4 osoby). Ponadto jeden badany uznał szabat za dzień introspekcji i kolejny jeden – za czas studiów Tory. Respondentka nr 13 dość trafnie, moim zdaniem, określiła rolę szabatu w kulturze żydowskiej jako „podobną do roli niedzieli u katolików”. Badana nr 7 stwierdziła, że „shabbat jest pod-

stawowym tygodniowym świętem (festiwalem) w judaizmie. Utrzymuje tygodniowy cykl naszego życia rodzinnego, duchowego i społecznościowego”. Respondent nr 18 postrzega szabat, „najważniejsze święto, odpoczynku i radości”, jako zapowiedź ery mesjańskiej. Badany nr 20 przytoczył powiedzenie: „nie tylko Żydzi utrzymywali Szabat, ale i Szabat utrzymywał Żydów” oraz dodał: „szczególnie w trakcie trwającej pandemii często dośkwiera mi brak fizycznego kontaktu z ludźmi ze wspólnoty. I o ile kiedyś spotykało się zawsze na Szabat i święta (których judaizm ma całkiem sporo), to teraz jest z tym ciężiej. Teraz wszyscy czekamy na lepsze czasy”.

Kolejne pytanie dotyczyło występowania wewnątrz rodziny respondentów lub gminy, do której należą, elementów wyróżniających obchody szabatu w odniesieniu do tradycyjnie przyjętych w obrębie danego odłamu judaizmu. Respondent nr 3 wskazał, że w jego rodzinie przyjęło się noszenie świątecznych ubrań w szabat, wspólne przygotowywanie posiłków szabatowych oraz granie w gry planszowe. Badany nr 15 wyznał, że w szabat nie rozmawia o pieniądzu i pracy. Prócz tych wypowiedzi ankietowani nie zadeklarowali obecności wyjątkowych praktyk rodzinnych na tle większości obchodów szabatu.

Ostatnie pytanie dotyczyło oceny zakazów i nakazów szabatowych, które są przestrzegane i popierane przez 71% respondentów. Badany nr 2 stwierdził, że dla niego „mają raczej charakter sugestii i są korzystne”. Wśród pozytywnych odpowiedzi znajdują się opinie, że poziom zachowywania zaleceń związanych z szabatem jako kwestia indywidualnego osądu powinien być związany z „tym, czy czynią cię one lepszym człowiekiem”, i zależeć od chęci ekspresji własnej religijności (badany nr 3), a także wiązać się z szacunkiem wobec innych – „by nie ranić uczuć osób religijnych i nie wywoływać ich bulwersacji i zapowietrzenia” (badany nr 8).

Podsumowanie badania

Spśród badanych 60% zadeklarowało zaangażowanie w obrzęd szabatu, w ogromnej większości nie tylko w piątkowe, ale i sobotnie jego obchody. Wśród zaangażowanych religijnie respondentów przeważają osoby, które biorą udział w uroczystościach szabatowych dopiero wskutek osobistej decyzji podjętej w okresie dojrzałym, nie zaś od czasów wczesnego dzieciństwa. Szabat stanowi dla tej grupy okazję do spotkań przede wszystkim z rodziną, ale także z przyjaciółmi i współwyznawcami. Badani z tej grupy poproszeni o wskazanie elementów obchodów szabatu, które budzą w nich emocje, wymienili głównie wspólny śpiew, modlitwę z pozostałymi członkami gminy wyznaniowej oraz zapalenie szabatowych świec w piątkowy wieczór. Na pytanie o rolę tego wydarzenia w ich życiu respondenci wskazywali na szabat głównie jako na podsumowanie mijającego tygodnia i rozpoczęcie nowego, na wypełnienie przykazania religijnego oraz w równej mierze na element tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenie i najważniejsze święto religijne.

Wszyscy badani zadeklarowali otwartość i zyczliwość własnej gminy wyznaniowej wobec uczestnictwa w szabacie osób spoza kongregacji. Ponadto większość badanych określiła szabat jako uroczystość zarówno świecką, jak i religijną. Wśród odpowiedzi na pytanie o najważniejszy moment szabatu przeważało wskazanie na błogosławieństwo nad winem oraz moment inauguracji uroczystości, ale odnoszono się też do wspólnej modlitwy i uroczystego zakończenia szabatu. Badani opisali przebieg szabatów, w których

uczestniczyli, jako dość zachowawczy w formie. Przeważająca liczba respondentów oceniła zakazy i nakazy szabatowe jako korzystne i ich przestrzega, zaznaczając przy tym, że ich forma i zakres powinny być kwestią indywidualnego wyboru.

Na kluczowe pytanie ankiety o ocenę roli szabat w kulturze żydowskiej udzielono najczęściej odpowiedzi, określając szabat kolejno: jako najważniejsze święto, następnie jako fundament kultury i element tradycji, ponadto jako element integrujący społeczność żydowską, czas rodzinny, czas modlitewny oraz dzień wolny od pracy.

Summary

The Meaning of Shabbat in Jewish Culture. The Origin of Shabbat Tradition, its Course and the Anthropological Analysis of the Shabbat Ceremony Based on Quaint Questionnaire Research of Shabbat Rituals Run in 2020/2021

This paper commences with an examination of the circumstances of a political crisis that led to emergence of Shabbat as the most important feast within Jewish culture. What I also aim to highlight is the paradigm of sacred time and space during this religious festival in an attempt to understand the meaning of it. This paper is based mainly on Polish translations of the Torah and the Oral Torah (especially the Treatise called *Shabbat*) – done by Rabbi Sacha Pecaric. I add my humblest contribution to reaching the sense of celebrations of Shabbat nowadays by referring to my anthropological research made in 2020/2021 on the group of 20 Jews, both religious and more distanced to Judaism.

Keywords: Judaism, Shabbat, the Torah, the Oral Torah

Słowa kluczowe: judaizm, szabat, Tora, Tora ustna

Aneks**Pytania ankietowe**

1. Czy uczestniczy Pan/-i w obrzędzie szabat regularnie?
2. Od kiedy bierze Pan/-i udział w obrzędzie szabat?
3. Czy bierze Pan/-i udział również w sobotnich spotkaniach szachritu?
4. Z kim zwykle spotyka się Pan/-i podczas uroczystości szabatowych? Czy bierze w nich również udział także Pana/-i rodzina?
5. Gdzie odbywa Pan/-i:
 - a. modlitwę szabatową?
 - b. kidusz (uświęcenie)?
 - c. kolację szabatową?
6. Czy (i z jakich powodów?) uczestniczy Pan/-i w obchodach szabatowych sąsiednich gmin żydowskich?
7. Czy w Pana/-i rodzinie są obecne zwyczaje wyróżniające obchody szabat w odniesieniu do tradycyjnie przyjętych?
8. Jaką rolę odgrywa w Pana/-i życiu uczestnictwo w szabacie?
9. Czy Pana/-i zdaniem szabat to uroczystość świecka czy religijna?
10. Jakie elementy szabat wzbudzają w Panu/-i emocje?
11. Jaki jest Pana/-i zdaniem najistotniejszy moment szabat?
12. Jaki jest Pana/-i stosunek względem nakazów i zakazów związanych z obchodami szabat?
13. Jaką rolę odgrywa Pana/-i zdaniem szabat w kulturze żydowskiej?
14. Czy w szabacie Pana/-i zdaniem mogą (i dlaczego?) uczestniczyć także osoby niereligijne oraz osoby spoza danej wspólnoty religijnej?
15. Czy zwyczaje obrzędowe związane z szabatem w Pana/-i wspólnocie różnią się od ogólnie obowiązujących? Czy coś je wyróżnia na tle większości obchodów szabat?
16. Czy Pana/-i wspólnota utrzymuje ożywione i regularne kontakty z innymi żydowskimi gminami?

Piotr Suwalski
Uniwersytet Gdański

**Skarby, elity i życie codzienne.
Analiza porównawcza depozycji przedmiotów metalowych
w kulturze mierzanowickiej, unietyckiej i stryżowskiej**

Wstęp

Przedmiotem analizy podjętej w niniejszym artykule jest problem diametralnie różnych wzorów występowania wytworów metalowych na terenie współczesnej południowej Polski w okresie wczesnej epoki brązu (ok. 2300–1600 p.n.e.). Na obszarach Dolnego Śląska i Wielkopolski występowała wówczas kultura unietycka (ok. 2200–1600 p.n.e.)¹. Metale rejestrowane w kręgu unietyckim przedstawiały zróżnicowane formy – spotykane są ozdoby zarówno z drobnych drutów, jak i bardziej masywne lite bransolety, naszyjniki, siekierki czy też sztylety, wśród których pojawiały się wyroby lokalne, a także importowane z ościennych regionów². Znajdowane były w depozytach gromadnych (tzw. skarbach), jako wyposażenie grobowe zmarłych oraz w formie nielicznych znalezisk pochodzących z osad. W tym samym czasie, w regionie Małopolski, istniała kultura mierzanowicka (ok. 2300–1600 p.n.e.)³, zaś na ówczesnych obszarach Kotliny Hrubieszowskiej i wschodniej Lubelszczyzny rozwijała się spokrewniona z nią społeczność, nazywana kulturą stryżowską (ok. 2000–1600 p.n.e.)⁴. Przedmioty metalowe wspomnianych kultur różniły się znacząco od tych prezentowanych przez krąg unietycki. Reprezentowane są przez artefakty wykonywane z cienkich drutów lub blach, co określane jest w nomenklaturze mianem „przemysłu blachy i drutu”⁵. Rzadko wykraczały poza tę charakterystykę, a wśród istniejących przypadków znajdują się przedmioty będące importami z innych kręgów kulturowych lub też wytwory o unikalnych formach. Z uwagi na drobną budowę przedmioty te są bardzo podatne na czynniki postdepozycyjne, co bardzo często prowadzi do ich zniszczenia – wiele okazów zarejestrowano jako zachowane wyłącznie fragmentarycznie lub silnie zaśniedziałe (co nierzadko uniemożliwia ich szczegółową identyfikację),

¹ S. Kadrow, *U progu nowej epoki. Gospodarka i społeczeństwo wczesnego okresu epoki brązu w Europie Środkowej*, Kraków 2001, s. 29–65, ryc. 10.

² W. Blajer, *Skarby z wczesnej epoki brązu na ziemiach polskich*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1990.

³ S. Kadrow, *U progu nowej epoki...*, s. 29–65.

⁴ *Ibidem*; P. Włodarczak, *Małopolska at the beginning of the Bronze Age (2000–1600 BC) [w:] The Past Societies: Polish lands from the first evidence of human presence to the Early Middle Ages*, vol. 3, ed. U. Bugaj, Warszawa 2017, s. 53–54, ryc. 2.

⁵ Por. S. Kadrow, *U progu nowej epoki...*, s. 89–91.

lub także jako ślady śniedzi widoczne na kościach zmarłego lub innych przedmiotach, będących jedynym świadectwem obecności metalu w danym obiekcie lub na stanowisku archeologicznym⁶. Przedmioty te pojawiają się niemal wyłącznie w kontekstach grobowych, znane są także nieliczne znaleziska luźne⁷.

Warto zaznaczyć, że przedmioty ze znalezisk przypadkowych to w zasadzie wyłącznie masywne wyroby metalowe – stosunkowo odporne na działania postdepozycyjne, a zwłaszcza korozję miedzi. W przypadku zabytków złożonych z drobnych drutów i blach wrażliwość na czynniki środowiskowe jest znacznie większa (co potwierdza obserwacja dużej ilości śladów śniedzi i skorodowanych ułamków w pochówkach), przez co zagubione (bądź zdeponowane intencjonalnie) ozdoby mogły w dużej mierze nie zachować się do czasów współczesnych, a z uwagi na ich niewielkie rozmiary mogą być także przeoczone przez potencjalnego odkrywcę. Należy więc pamiętać, że dla współczesnego badacza wyklucza to pewną część przedmiotów, która nie może zostać zarejestrowana za pomocą współcześnie dostępnych metod.

Wzorzec społecznego wykorzystania miedzi jest diametralnie różny w kulturze unieyteckiej oraz w mierzanowickiej i strzyżowskiej. W celu wyjaśnienia przyczyn tego zjawiska w niniejszym artykule zestawiono ze sobą dane pochodzące z cmentarzysk wspomnianych jednostek. Za pomocą analizy statystycznej zostały oszacowane średnia liczba przedmiotów metalowych przypadających na zmarłego i odsetek grobów wyposażonych w metale dla każdej z kultur, a także struktura płci i wieku osób posiadających omawiane przedmioty. Szczególnym problemem w badaniu kultury mierzanowickiej jest brak pewnie zarejestrowanych skarbów, co stanowi ewenement na tle regionu. Zagadnienie ich ukrywania zostało również przeanalizowane w opracowaniu i porównane z inwentarzami pochodzącymi z nekropolii, aby w ten sposób wychwycić potencjalne reguły depozycji lub towarzyszące im zwyczaje, które mogły różnić oba kręgi kulturowe.

1. Dane i rezultaty

W celu uzyskania odpowiedzi na postawione problemy badawcze zestawilem ze sobą dane pochodzące z cmentarzysk omawianych kultur. We wczesnej epoce brązu metale nierzadko umieszczano w grobach jako wyposażenie pochówków, stąd też, przy pewnych założeniach, mogą one być wykorzystywane jako wskaźnik tożsamości i statusu społecznego zmarłego, jak i ogólnego wykorzystania metalu wśród społeczności. Wyłączyłem

⁶ Por. inwentarze w: B. Baczyńska, *Cmentarzysko kultury mierzanowickiej w Szarbi, woj. kieleckie. Studium obrządku pogrzebowego*, Kraków 1994; J. Bąbel, *Cmentarzyska społeczności kultury mierzanowickiej na Wyżynie Sandomierskiej*, cz. 2: *Źródła*, Rzeszów 2013; S. Kadrow, A. Machnik, J. Machnik, *Iwanowice. Stanowisko Babia Góra*, cz. 2: *Cmentarzysko z okresu wczesnej epoki brązu*, Kraków 1992.

⁷ Siekierki metalowe (A. Szpunar, *Die Beile in Polen I*, serie: Prähistorische Bronzefunde, Abteilung 9, Bd. 16, München 1987, s. 32, 38, 77); szpila (E. Banasiewicz-Szykuła, *Unikatowe znalezisko szpili z Łabuniek, pow. zamojski*, „Archeologia Polski Środkowowschodniej” 2007, t. 9, s. 261–263); ozdoba w kształcie wierzbowego liścia (prawdopodobnie zdeponowana wtórnie w młodszym okresie przedrzymskim, por. A. Czekał-Zastawny, P. Przybyła, *Modlniczka 2, powiat krakowski – cmentarzysko kultury ceramiki wstęgowej rzytej i osady neolityczne*, seria: Via Archaeologica. Źródła z badań wykopaliskowych na trasie autostrady A4 w Małopolsce, Kraków 2012, s. 263–264, tabl. 94.1).

z tego zestawienia groby pojedyncze, pochówki elitarne oraz mniejsze cmentarzyska. W tym miejscu warto bowiem zaznaczyć, że niektóre z wykluczonych stanowisk wykazują cechy miejsc o specjalnym lub elitarnym znaczeniu. W kulturze unietyckiej tyczy się to przede wszystkim tzw. grobów książęcych (których przykładem są m.in. groby w Łękach Małych⁸), ale także pochówków ulokowanych poza cmentarzyskami (Wanda Sarnowska wymienia tutaj m.in. groby ze stanowisk w Guzowicach, Swarzynicach, prawdopodobnie także w Kotli, Krzelowie i Kromolinie⁹). Groby te zawierały znacznie większą liczbę wyposażenia metalowego, wśród którego znajdowały się wyjątkowe okazy, zazwyczaj nierejestrowane w pochówkach ulokowanych na cmentarzyskach. Także w stosunku do kultury mierzanowickiej warto zauważyć, że pochówki zlokalizowane w pobliżu lub w obrębie kurhanów (lub struktur megalitycznych) wyróżniają się niekiedy bogactwem inwentarzy, w porównaniu do grobów ulokowanych na cmentarzyskach płaskich. Pod tym względem warto wyróżnić stanowiska m.in. w Miernowie¹⁰, Zagajach Stradowskich¹¹, Skołoszowie (st. 7)¹² czy też Złotej (st. 6)¹³. Na rolę kurhanu jako miejsca prestiżowego we wczesnej epoce brązu – a więc potencjalnie związanego z osobami o wyższej randze wśród swoich społeczności – zwracał uwagę także Piotr Włodarczak¹⁴. Z uwagi na chęć skupienia się na ogóle społeczności wczesnej epoki brązu (a zwłaszcza na ich nie-elitarnych członkach) postanowiłem wyłączyć z rozważań wyżej wymienione pochówki, które w ten sposób mogłyby zaburzyć statystykę poprzez zawyżenie faktycznej średniej liczby wyrobów metalowych obecnych w pochówkach.

Z tej przyczyny w niniejszym opracowaniu stanąłem przed koniecznością wyboru stanowisk do analizy statystycznej. Z uwagi na opisaną powyżej problematykę pochówków elitarnych i/lub cmentarzysk elitarnych postanowiłem skupić się na dużych nekropoliach – szeroko odzwierciedlających w ten sposób duże skupiska ludności (a więc bez obawy o to, że użytkująca je ludność celowo selekcjonowała pojedynczych zmarłych, którzy zasługiwali na pochowanie w wyznaczonym miejscu). Obranie takiego punktu widzenia pozwala na dokładniejsze przyjrzenie się ogółowi lokalnych społeczności reprezentowanych przez większe nekropolie, co ma znaczenie dla obranego w artykule tematu

⁸ M. Kowiańska-Piaszykowa, S. Kurnatowski, *Kurhan kultury unietyckiej w Łękach Małych, pow. Kościan*, „*Fontes Archaeologici Posnanienses. Annales Musei Archaeologici Posnaniensis*” 1953, t. 4, s. 43–76.

⁹ W. Sarnowska, *Kultura unietycka na Śląsku, cz. 2: Osadnictwo na Śląsku*, „*Silesia Antiqua*” 1962, t. 4, s. 36, 40–45, 60–61.

¹⁰ A. Kempisty, *Schyłek neolitu i początek epoki brązu na Wyżynie Małopolskiej w świetle badań nad kopcami*, Warszawa 1978, s. 24–33.

¹¹ B. Burchard, *Das Grab der Mierzanowice Kultur auf dem Fundplatz Mogila Stradowska* [w:] *A Turning of Ages/Im Wandel der Zeiten. Jubilee Book Dedicated to Professor Jan Machnik on His 70th Anniversary*, ed. S. Kadrow, Kraków 2000, s. 137–140.

¹² Grób 122, por. M. Rybicka, *Skoloszów, stanowisko 7, pow. jarosławski, woj. podkarpackie – miejsce o obrzędowym znaczeniu?* [w:] *Wielokulturowe cmentarzysko w Skoloszowie, stanowisko 7, pow. jarosławski, w kontekście osadnictwa z neolitu i wczesnej epoki brązu we wschodniej części Podgórze Rzeszowskiego*, red. M. Rybicka, Rzeszów 2017, s. 172, ryc. 3.

¹³ M. Florek, A. Zakościelna, *Wyniki badań ratowniczych na stanowisku 6 w Złotej, pow. sandomierski, w latach 2002–2004*, „*Archeologia Polski Środkowowschodniej*” 2006, t. 8, s. 47–51.

¹⁴ P. Włodarczak, *Małopolska at the beginning...*, s. 64–65.

porównania społeczności wczesnej epoki brązu poprzez pryzmat ich członków niższej rangi. Postawiłem w tym miejscu „sztuczne” kryterium wyboru – wybrałem stanowiska zawierające dziewięć lub więcej pochówków, zaś mniejszych nekropolii nie uwzględniłem w opracowaniu. Dzięki takiemu zabiegowi, jak wspomniałem wcześniej, zminimalizowana została szansa na wliczenie grobów o wyjątkowo okazałych inwentarzach z małych nekropolii (choć oczywiście nie można przy tym wykluczyć założenia, że wśród wyznaczonych przeze mnie stanowisk znajdowały się i takie o większym znaczeniu). Większe cmentarzyska stanowią jednocześnie szeroką próbę statystyczną, odzwierciedlającą użytkującą je ludność.

Dla kultury strzyżowskiej zdecydowałem się uwzględnić także mniejsze cmentarzyska – znane z terenów Polski nekropolie tej jednostki są mniejsze niż w porównaniu do wspomnianych kultur, stąd też wykorzystałem mniejsze skupiska w celu powiększenia próby badawczej. Zestawienie cmentarzysk oraz pochodzących z nich pochówków przedstawiają tabele 1–3.

Tab. 1. Zestawienie cmentarzysk kultury unietyckiej na ziemiach polskich

Cmentarzyska kultury unietyckiej	Liczba pochówków zawierających wyposażenie metalowe
Budziszów Wielki st. 20 (33 groby)	brak (1 ciałopalny o niepewnej przynależności kulturowej)
Domasław st. 10 (41 grobów)	1 grób (2,44%)*
Glinica (9 grobów)	5 grobów (55,56%)
Milejowice (9 grobów)	1 grób (11%)
Opatowice (18 grobów)	7 grobów (38,89%)
Przeclawice (54 groby)	11 grobów (20,37%)
Tomice (39 grobów)	17 grobów (43,59%)
Wierzbice (20 grobów)	1 grób? (5%)
Wilczków (18 grobów)	5 grobów (27,78%)
Wojkowice st. 15 (19 grobów)	3 groby (15,79%; w kontekście cmentarzyska III: 33,33%)
Wrocław-Oporów (97 grobów)	9 grobów (9,28%)
Łącznie: 357 grobów	60 grobów (16,81%)

* W nawiasach podano odsetek grobów na stanowisku, które wyposażono w metale.

Źródło: opracowanie własne na podstawie: M. Masojć, P. Paruzel, *Osada i cmentarzysko ludności kultury unietyckiej w Budziszowie Wielkim, pow. jaworski, w świetle badań wykopaliskowych zrealizowanych w latach 2002–2004*, „Silesia Antiqua” 2006, t. 43, s. 21–37; A. Buchner, *Kompleks osadowy ludności kultury unietyckiej z wczesnej epoki brązu na stanowisku Domasław 10, 11, 12, gm. Kobierzycze*, „Raport 2007–2008” 2012, t. 1, s. 429–443; W. Sarnowska, *Kultura unietycka na Śląsku, cz. 1: Osadnictwo na terenie Wrocławia w I okresie epoki brązu*, „Silesia Antiqua” 1961, t. 3, s. 14–32; *eadem*, *Kultura unietycka na Śląsku, cz. 2: Osadnictwo na Śląsku*, „Silesia Antiqua” 1962, t. 4, s. 26–28, 28–29, 48–50, 54 i 67–74; J. Kopiasz, *Cmentarzysko kultury unietyckiej na stanowisku Milejowice 19, powiat Wrocław, woj. dolnośląskie [w:] Badania na autostradzie A4, cz. 2, seria: Archeologiczne Zeszyty Autostradowe Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, z. 3, red. B. Gediga,*

Wrocław 2004, s. 31–60; I. Lasak, *Cmentarzysko ludności kultury unietyckiej w Przeclawicach*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Studia Archeologiczne” 1988, t. 18, s. 3–148; J. Romanow, *Cmentarzysko ludności kultury unietyckiej* [w:] *Tomice, pow. Dzierżoniów. Wielokulturowe stanowisko archeologiczne*, red. *idem*, K. Wachowski, B. Miszkiewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków 1973, s. 101–152; T. Gralak, *Osadnictwo ludności kultury unietyckiej na stanowisku Wojkowiec 15, gmina Żórawina, powiat wrocławski* [w:] *Badania na autostradzie A4*, cz. 3, seria: Archeologiczne Zeszyty Autostradowe Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, z. 5, red. B. Gediga, Wrocław 2007, s. 131–297.

Tab. 2. Zestawienie cmentarzysk kultury strzyżowskiej na ziemiach polskich

Cmentarzyska kultury strzyżowskiej	Liczba pochówków zawierających wyposażenie metalowe
Horodysko (8 grobów, w tym 1 zniszczony)	1 grób (12,5%)*
Hrebenne (4 groby)	2 groby (50%)
Hrubieszów-Podgórze (11 grobów, w tym 1 zwierzęcy)	1 grób (9%)
Husynne-Kolonia (5 grobów)	4 groby (80%)
Nieledew (6 grobów)	2 groby (33,33%)
Raciborowice-Kolonia (26 grobów)	przynajmniej 7 grobów (>26,92%)
Rogalin (13 grobów)	8 grobów (66,67%)
Skomorochy Małe (9 grobów, w tym 5 rozkopanych niesystematycznie)	przynajmniej 3 groby (>33,33%)
Stryjów (7 grobów)	5 grobów (71,43%)
Łącznie: 89 grobów	ok. 33 groby (37,08%)

* W nawiasach podano odsetek grobów na stanowisku, które wyposażono w metale.

Źródło: opracowanie własne na podstawie: J. Libera, *Cmentarzysko szkieletowe z wczesnej epoki brązu* [w:] *Horodysko. Od epoki kamienia do wczesnego średniowiecza. Badania 2004–2005*, red. T. Dzieńkowski, Lublin, 2016, s. 104–128; M. Polańska, *Badania ratownicze cmentarzysk kultury strzyżowskiej w Hrebennem, woj. zamojskie*, „Archeologia Polski Środkowowschodniej” 1998, t. 3, s. 78–85; *eadem*, *Badania na stanowiskach 2 i 4 w Raciborowicach Kolonii, gm. Białopole* [w:] *Informator o badaniach archeologicznych w województwie chełmskim w 1987–1988 roku*, t. 3, red. A. Bronicki, Chełm 1994, s. 18–19; E. Banasiewicz, *Badania na cmentarzysku kultury strzyżowskiej w Hrubieszowie-Podgórzu, woj. Zamość, w latach 1983–1986*, „Sprawozdania Archeologiczne” 1990, t. 42, s. 213–226; B. Bargieł, A. Kokowski, *Nowe groby kultury ceramiki sznurowej i kultury strzyżowskiej ze wschodniej części Wyżyny Lubelskiej*, „Sprawozdania Archeologiczne” 1991, t. 43, s. 127–146; A. Kutyłowski, I. Kutyłowska, *Materiały kultury wstęgowej malowanej i kultury strzyżowskiej z miejscowości Nieledew, pow. Hrubieszów*, „Wiadomości Archeologiczne” 1970, t. 35(3), s. 327–339; Z. Ślusarski, M. Ślusarska-Polańska, *Badania stanowisk kultury strzyżowskiej w Raciborowicach Kolonii, woj. Chełm, w latach 1956, 1958 i 1959*, „Sprawozdania Archeologiczne” 1988, t. 40, s. 167–196; A. Hyrchała, *Wojownik i księżniczka z Rogalina – nowy rozdział w dziejach badań nad kulturą strzyżowską* [w:] *Wojownik i księżniczka: archeologia – medycyna sądowa – sztuka. Katalog wystawy przygotowanej z okazji jubileuszu 50-lecia Muzeum im. ks. Stanisława Staszica w Hrubieszowie, IV–VII 2015*, red. *eadem*, B. Bartecki, Hrubieszów 2015, s. 52–79; Z. Ślusarski, *Cmentarzysko kultury mierzanowickiej w miejscowości Skomorochy Małe, pow. Hrubieszów*, „Wiadomości Archeologiczne” 1956, t. 22, s. 97–100; J. Budziszewski, P. Jarosz, J. Libera, A. Szczepanek, B. Witkowska, P. Włodarczak, *Kurhany ze stanowiska 30 w Stryjowie, pow. krasnostawski* [w:] *Schylek neolitu na Wyżynie Lubelskiej*, red. P. Jarosz, J. Libera, P. Włodarczak, Warszawa 2016, s. 381–409.

Tab. 3. Zestawienie cmentarzysk kultury mierzanowickiej na ziemiach polskich

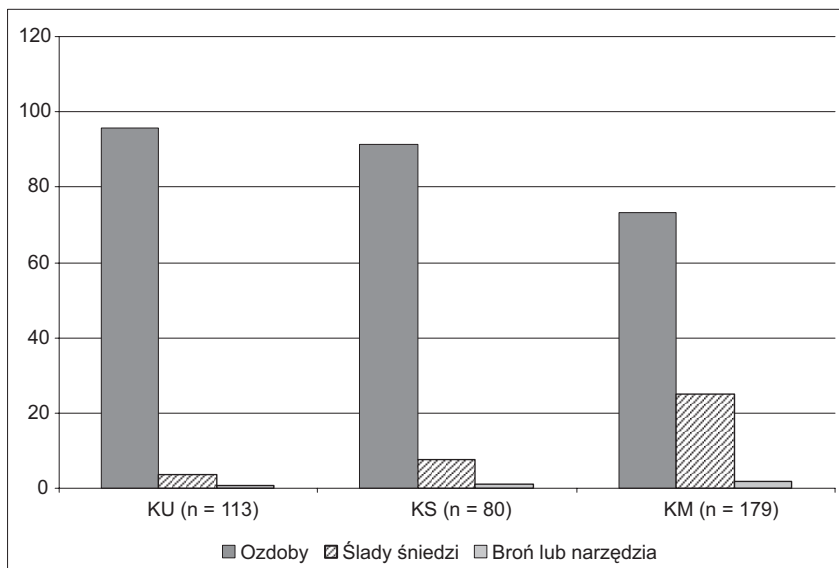
Cmentarzyska kultury mierzanowickiej	Liczba pochówków zawierających wyposażenie metalowe
Iwanowice „Babia Góra” (150 grobów)	25 grobów (16,67%)*
Iwanowice „Góra Klin” (49 grobów)	3 groby (6,12%)
Mierzanowice (124 groby)	36 grobów (29,03%)
Szarbia st. 9 (82 groby)	21 grobów (25,61%)
Szarbia Zwierzyniecka st. 14 (47 grobów)	4 groby (8,51%)
Świniary Stare (52 groby)	2 groby (3,85%)
Wojciechowice (27 groby)	8 grobów (29,63%)
Złota „Nad Wawrem” (11 grobów)	2 groby (18,18%)
Żerniki Górne (38 grobów)	9 grobów (23,68%)
Łącznie: 533 groby	110 grobów (20,64%)

* W nawiasach podano odsetek grobów na stanowisku, które wyposażono w metale.

Źródło: opracowanie własne na podstawie: S. Kadrow, A. Machnik, J. Machnik, *Iwanowice. Stanowisko Babia Góra, cz. 2: Cmentarzysko z okresu wczesnej epoki brązu*, Kraków 1992; A. Machnik, J. Machnik, K. Kaczanowski, *Osada i cmentarzysko z wczesnego okresu epoki brązu na „Górze Klin” w Iwanowicach*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1987; J. Bąbel, *Cmentarzyska społeczności kultury mierzanowickiej na Wyżynie Sandomierskiej, cz. 2: Źródła*, Rzeszów 2013, s. 11–199, 201–273 i 275–299; B. Baczyńska, *Cmentarzysko kultury mierzanowickiej w Szarbi, woj. kieleckie. Studium obrządku pogrzebowego*, Kraków 1994; *Szarbia, st. 14, gm. Koniusza, woj. małopolskie. AZP 101-59*, „Informator Archeologiczny. Badania” 2000, t. 34, s. 68–69; M. Toussaint, *The Dead don't Bury Themselves. Reflections on Atypical Burial Arrangements and Gender in Mierzanowice Culture Cemeteries*, „Sprawozdania Archeologiczne” 2019, t. 71, s. 65–88; A. Krauss, J. Krauss, *Cmentarzysko kultury mierzanowickiej w Świniarach Starych, pow. Sandomierz*, „Materiały Archeologiczne” 1971, t. 12, s. 109–136; A. Kempisty, *Schylek neolitu i początek epoki brązu na Wyżynie Małopolskiej w świetle badań nad kopcami*, Warszawa 1978, s. 109–149; P. Włodarczak, *Groby kultury mierzanowickiej oraz kultury trzcinieckiej z Żernik Górnych [w:] „Trzciniec” – system czy interkulturowy proces?*, red. A. Koško, J. Czebeszuk, Poznań 1998, s. 161–178.

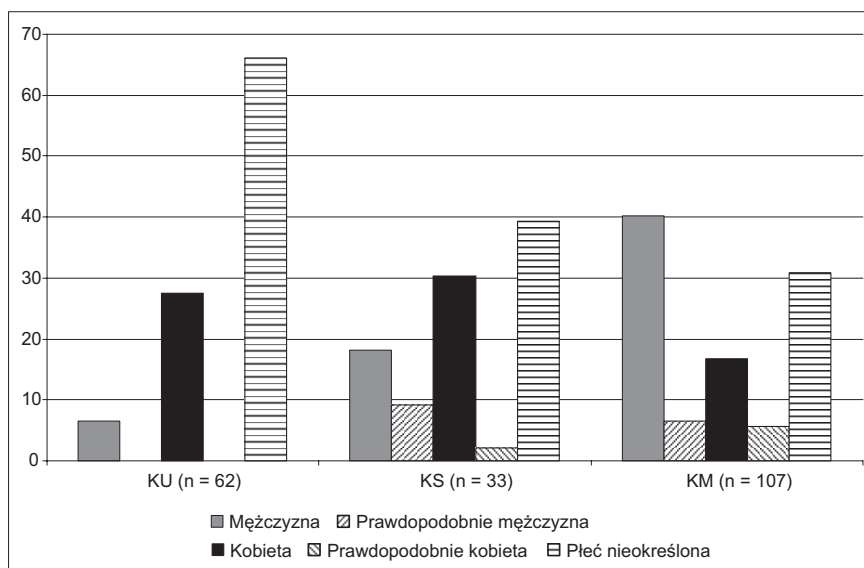
Kolejne zestawienie dotyczy rodzajów zabytków metalowych, które można znaleźć w grobach. Podzieliłem je na kategorię ozdób (ujmującą zbiorczo wszystkie tego typu artefakty – zawieszki, naszyjniki, szpile czy też bransolety, ale także ich ułamki), formy użytkowe (broń i/lub narzędzia – takie jak sztylety i ostrza, siekiery, dłuta czy też topory) oraz ślady śniedzi (są to najprawdopodobniej pozostałości po drobnych ozdobach, które uległy korozji – w tym wypadku uwzględniłem tylko te ślady, w okolicy których nie zarejestrowano zachowanego przedmiotu metalowego). Ogólną ich liczbę i kategorie przedstawia wykres 1.

Dane dotyczące pochówków poddałem również analizie płci zmarłych. Wykres 2 ilustruje zestawienie płci biologicznej – ustalonej poprzez ekspertyzę antropologiczną. Do zmarłych o nieokreślonej płci zaliczyłem pochówki zniszczone lub nieposiadające zachowanych szczątków, groby zbiorowe (w których nie udało się określić przynależności przedmiotu do konkretnego zmarłego), a także te, dla których nie przeprowadzono nigdy



Wykres 1. Zestawienie kategorii przedmiotów metalowych w inwentarzach grobowych kultur unietyckiej (KU), strzyżowskiej (KS) i mierzanowickiej (KM) (dane w %)

Źródło: opracowanie własne na podstawie inwentarzy grobowych z cmentarzysk wymienionych w tab. 1–3. Odnośniki do źródeł bibliograficznych zostały umieszczone pod tabelami.

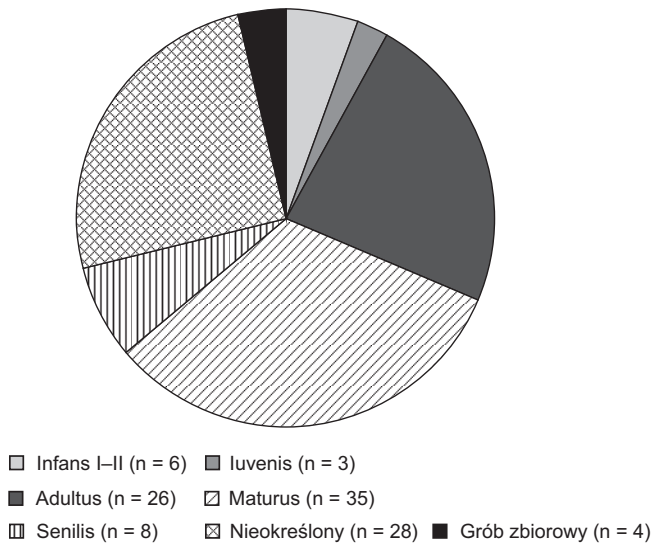


Wykres 2. Zestawienie płci biologicznej zmarłych wyposażonych w metale w kulturach unietyckiej (KU), strzyżowskiej (KS) i mierzanowickiej (KM) (dane w %)

Źródło: opracowanie własne na podstawie danych antropologicznych i inwentarzy grobowych z cmentarzysk wymienionych w tab. 1–3. Odnośniki do źródeł bibliograficznych zostały umieszczone pod tabelami.

badania antropologiczne (uwaga ta dotyczy się szczególnie cmentarzysk kultury unietyckiej, badanych przed II wojną światową).

Wykresy 3–4 przedstawiają zestawienia dla wieku zmarłych. Pierwszy z nich ilustruje przedziały wiekowe dla zmarłych z cmentarzysk w kulturze mierzanowickiej¹⁵ – informacje te pochodzą z badań antropologicznych, lecz nie wszyscy badacze stosowali te same kryteria wydzielenia wieku, co szczególnie dotyczy się przynależności do grup *Adultus*, *Maturus* czy też *Senilis*. Z uwagi na powyższe zdecydowałem się zestawić tylko informacje dotyczące dzieci i młodzieży (*Infans I–II* i *Iuuenis*) z analogicznymi pozyskanymi z cmentarzysk kultur unietyckiej i strzyżowskiej (wykres 4).

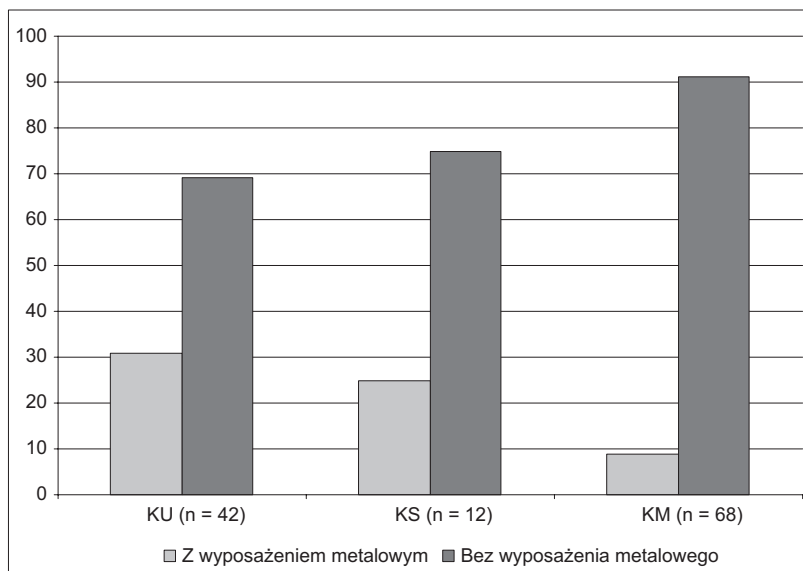


Wykres 3. Przedziały wiekowe zmarłych wyposażonych w metale z cmentarzysk kultury mierzanowickiej (dane ilościowe)

Źródło: opracowanie własne na podstawie danych antropologicznych i inwentarzy grobowych z cmentarzysk kultury mierzanowickiej wymienionych w tab. 3. Odnośniki do źródeł bibliograficznych zostały umieszczone pod tabelą.

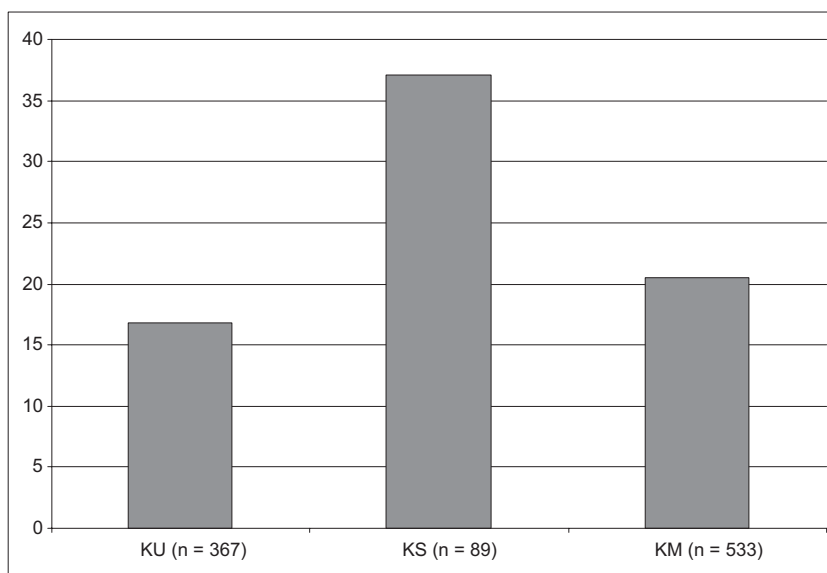
Ostatnie z zestawień (wykresy 5–6) dotyczą średniej liczby przedmiotów w pochówkach na cmentarzyskach omawianych kultur, a także średniej liczby metali przypadających na jednego zmarłego. Jako osobny „przedmiot” zaklasyfikowałem każdą poszczególną ozdobę oraz odrębny ślad śniedzi. Zabytki wykonane w formie koliai lub bransolet z kilku ogniw zostały potraktowane jako jedno znalezisko. Fragmenty drucików lub blaszek włączyłem do kategorii „ozdób”.

¹⁵ Pełen katalog znajduje się w: P. Suwalski, *Kolory miedzi. Metalurgia kultury mierzanowickiej i jej kontekst społeczno-kulturowy*, praca magisterska [mps], Uniwersytet Gdański 2022.



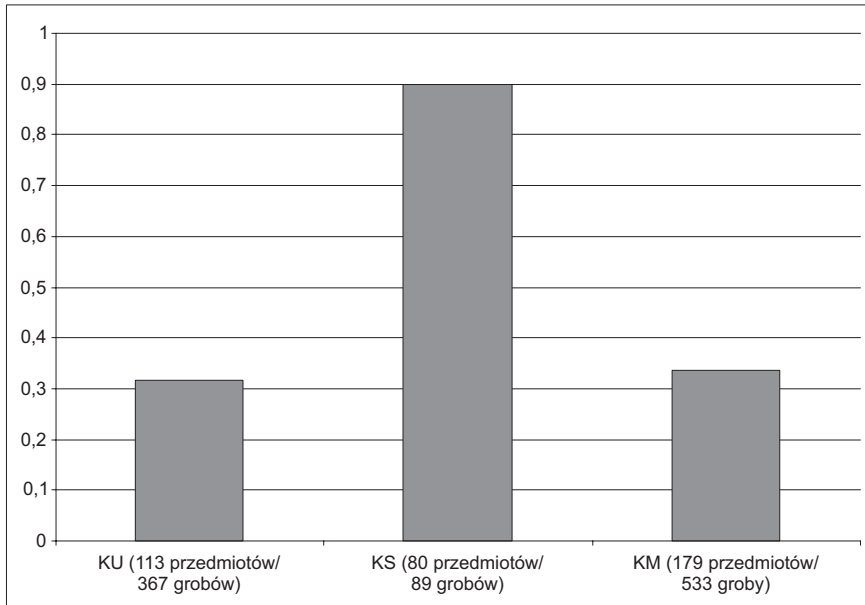
Wykres 4. Zestawienie pochówków dziecięcych z wyposażeniem lub bez wyposażenia metalowego w kulturach unietyckiej (KU), strzyżowskiej (KS) i mierzanowickiej (KM) (dane w %)

Źródło: opracowanie własne na podstawie danych antropologicznych i inwentarzy grobowych z cmentarzysk wymienionych w tab. 1–3. Odnośniki do źródeł bibliograficznych zostały umieszczone pod tabelami.



Wykres 5. Zestawienie średniej liczby zmarłych z wyposażeniem metalowym na cmentarzyskach kultur unietyckiej (KU), strzyżowskiej (KS) i mierzanowickiej (KM) (dane w %)

Źródło: opracowanie własne na podstawie inwentarzy grobowych pochodzących z cmentarzysk wymienionych w tab. 1–3. Odnośniki do źródeł bibliograficznych zostały umieszczone pod tabelami.



Wykres 6. Zestawienie średniej liczby przedmiotów metalowych przypadających na ogólną liczbę grobów na cmentarzyskach kultur unietyckiej (KU), strzyżowskiej (KS) i mierzanowickiej (KM)

Źródło: opracowanie własne na podstawie inwentarzy grobowych z cmentarzysk wymienionych w tab. 1–3. Odnośniki do źródeł bibliograficznych zostały umieszczone pod tabelami.

Powyższe ujęcie populacji kultur unietyckiej, strzyżowskiej oraz mierzanowickiej pozwala na obserwację i porównanie kontekstu grobowego na bazie podobnie dobranych i sformułowanych danych. Jest to ważne szczególnie wobec zjawiska umieszczania przedmiotów w grobach – które jest wspólne dla wszystkich wspomnianych społeczności. Analiza poszczególnych wykresów została przedstawiona poniżej.

2. Dyskusja

2.1. Cmentarzyska

Biorąc pod uwagę średnią liczbę grobów z cmentarzysk unietyckich, w których odkryto ślady przedmiotów metalowych, liczba ta jest tożsama z analogicznym wskaźnikiem dla nekropolii kultury mierzanowickiej (wykres 5). Podobne wyliczenia, ukazujące średnią liczbę metali na pochówkach na dużych cmentarzyskach, również wskazują niemalże identyczną liczbę dla obu jednostek kulturowych (por. tabela 1 i 3). Podobna relacja rysuje się w przypadku uwzględnienia kategorii darów grobowych – w przeważającej części były to ozdoby, a formy użytkowe pojawiały się wyjątkowo (wykres 1). Na podstawie tak zaprezentowanych danych można zatem stwierdzić, że dystrybucja metali w grobach obu społeczności była taka sama, różniła się natomiast struktura płci i wieku osób wyposażonych w metale (w przypadku kultury mierzanowickiej byli to w przeważającej części

mężczyźni oraz osoby dorosłe – por. wykresy 2–4, zaś w kulturze unietyckiej to kobietom najczęściej składano metalowe przedmioty do grobów – por. wykres 2; natomiast odsetek dzieci był zauważalnie większy niż w przypadku nekropolii z południowo-wschodniej Polski – por. wykres 4). Należy przy tym pamiętać, że wytwory metalowe z obu kręgów nie są sobie równoważne pod względem masy surowca wykorzystanego do produkcji przedmiotów. Zabytki znajdowane w kręgu unietyckim prezentowały sobą różne rozmiary – od drobnych ozdób o powrotnym zwoju (*Noppenringe*), poprzez wyraźnie grubsze szpile i naszyjniki, aż do bardziej masywnych bransolet¹⁶. Wytwory charakterystyczne dla kultury mierzanowickiej to, jak wspomniałem już wcześniej, z reguły ozdoby wykonane z cienkich drutów i blach. Pod tym względem przedmioty unietyckie obejmują znacznie większą ilość masy surowca. Z tym faktem wiąże się wyraźnie większa ilość śladów śniedzi rejestrowanych w grobach kultury mierzanowickiej – delikatne ozdoby były z reguły bardziej podatne na korozję, co wskazuje na raczej lokalny aspekt warunków postdepozycyjnych (por. wykres 1).

Przedmioty metalowe związane z kulturą strzyżowską prezentują analogiczną technologię wytwórstwa do asortymentu kultury mierzanowickiej – są to przede wszystkim drobne wytwory z drutów oraz blach, choć pod względem stylistycznym rysują się między nimi zauważalne różnice¹⁷. Podobnie jak w wypadku wspomnianego ugrupowania również i tutaj bardzo rzadko znajdowane są wielkogabarytowe przedmioty metalowe (wykres 1) – jedynym jego przykładem pochodzącym z grobu jest topór z cmentarzyska w Skomorochach Małych¹⁸. Struktura płci, w odniesieniu do pochówków wyposażonych w metale, faworyzuje kobiety – podobnie jak w przypadku kultury unietyckiej (wykres 2). Również odsetek pochówków dziecięcych zawierających metale jest wyraźnie wyższy niż w kulturze mierzanowickiej, choć w tym miejscu trzeba pamiętać o dość niskiej próbie badawczej (z cmentarzysk pochodzi zaledwie 12 grobów dziecięcych) – należy przez to bardzo ostrożnie podchodzić do całościowej interpretacji tych wyników (wykres 4, tab. 2). Interesująco prezentują się natomiast średnie liczby grobów wyposażonych w metale, a także przedmiotów metalowych przypadających na pochówek – są one wyjątkowo wysokie, znacznie bardziej przewyższając wskaźniki dla pozostałych jednostek archeologicznych (por. wykresy 5–6). Być może wynika to ze specyfiki regionu (pod uwagę zostały bowiem wzięte nekropolie z relatywnie niewielkiego obszaru geograficznego), lecz z pewnością prezentuje sobą bardzo interesujące wnioski odnośnie do znacznie większej dystrybucji metali wśród ludności tej kultury.

¹⁶ Por. przykładowe inwentarze w: W. Blajer, *Skarby z wczesnej epoki brązu...*

¹⁷ S. Kadrow, *U progu nowej epoki...*, s. 95–104; A. Točik, *Die Nitra-Gruppe*, „Archeologické Rozhledy” 1963, t. 15, ryc. 242–245, 248; B. Bargieł, *Kultura strzyżowska w świetle znalezisk grobowych*, „Wiadomości Archeologiczne” 2006, t. 58, s. 65–100; także inwentarze w: Z. Ślusarski, M. Ślusarska-Polańska, *Badania stanowisk kultury strzyżowskiej w Raciborowicach Kolonii, woj. Chełm, w latach 1956, 1958 i 1959*, „Sprawozdania Archeologiczne” 1988, t. 40, s. 167–196.

¹⁸ J. Kostrzewski, *Skarby i luźne znaleziska metalowe od eneolitu do wczesnego okresu żelaza z górnego i środkowego dorzecza Wisły i górnego dorzecza Warty*, „Przegląd Archeologiczny” 1962, R. 37, t. 15, tabl. XXV: 7; Z. Ślusarski, *Cmentarzysko kultury mierzanowickiej w miejscowości Skomorochy Małe, pow. Hrubieszów*, „Wiadomości Archeologiczne” 1956, t. 22, s. 97–100.

W tym wypadku należy jednak zaznaczyć, że wskaźniki te oparte są wyłącznie na analizie kontekstów sepulkralnych. W przypadku terenów zachodniej Polski społeczności kultury unietyckiej miały dostęp do znacznie szerszej gamy wyrobów, które następnie intencjonalnie ukrywano pod postacią skarbów. Jak wspomniałem we wstępie, w kulturze mierzanowickiej nieznanne są pewne depozyty – jedynym domniemanym przypadkiem były znaleziska z eponimicznego cmentarzyska w Mierzanowicach¹⁹. Interesujące jest, że w „siostrzanej” kulturze strzyżowskiej znane są nieliczne skarby, nierzadko składające się z przedmiotów wykonanych z różnych surowców (zob. niżej).

Jest to również ważna obserwacja – brak skarbów w kulturze mierzanowickiej oznacza, że wyklucza to pewną część zabytków do obserwacji dla współczesnych badaczy – przedmioty te nie uległy wyłączeniu z użytku, a najprawdopodobniej zostały przetopione na inne wyroby. To też oznacza, że rzeczywista pula wytworów metalowych mogła być zapewne bardziej różnorodna niż zabytki rejestrowane poprzez obserwację kontekstów grobowych, przez co pozostaje ona nieuchwytna dla dostępnych współcześnie metod badawczych.

2.2. Skarby

W środkowoeuropejskiej wczesnej epoce brązu powszechnym fenomenem staje się masowe ukrywanie dóbr pod postacią zarówno gromadnych skarbów, jak i pojedynczych depozytów (traktowanych jako znaleziska luźne). W tej sferze najbardziej uwidaczniają się różnice pomiędzy kulturami unietycką a mierzanowicką i strzyżowską. Na ziemiach polskich zjawisko to charakteryzuje bowiem głównie obszary przynależące do kultury unietyckiej lub znajdujące się wówczas pod silnym oddziaływaniem jej kręgu metalurgicznego (co uwidacznia się przede wszystkim na obszarach Dolnego Śląska, Wielkopolski, Kujaw, ziemi chełmińskiej i Pomorza, zwłaszcza w jego zachodniej części²⁰). Natomiast liczba wspomnianych znalezisk z terenów zamieszkiwanych przez ludność przykarpackiego kręgu episznurowego jest znikoma. Moim zdaniem, to właśnie w tym zjawisku należy upatrywać odpowiedzi na problem zróżnicowanego wykorzystywania metalu.

Najważniejsze założenia i argumentację odnośnie do potencjalnych przyczyn ukrywania skarbów przedstawił m.in. Anthony Harding²¹. Badacz ten zwrócił uwagę na fakt, że nie można wytłumaczyć ich deponowania wyłącznie na kanwie czynników ekonomicznych oraz że najpewniej nie było jednej uniwersalnej przyczyny tych zachowań w trakcie pradziejów Europy. Podkreśla przy tym, że wysoce prawdopodobnym czynnikiem mogły być aspekty kulturowe i/lub powodowane praktykami symbolicznymi i religijnymi. To ostatnie z wytłumaczeń – dotyczące silnego nacechowania symboliką skarbów – stało się przedmiotem analiz sporządzonych przez Richarda Bradleya²², wykazujących tendencje

¹⁹ K. Salewicz, *Tymczasowe wyniki badań prehistorycznych w Mierzanowicach (pow. opatowski, woj. kieleckie)*, „Z Otchłani Wieków” 1937, R. 12, z. 4–5, s. 39–40; W. Blajer, *Skarby przedmiotów metalowych z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza na ziemiach polskich*, Kraków 2001.

²⁰ W. Blajer, *Skarby z wczesnej epoki brązu...*; *idem*, *Skarby przedmiotów metalowych...*

²¹ A. Harding, *European Societies in the Bronze Age*, Cambridge 2000, s. 352–368.

²² R. Bradley, *Hoards and the Deposition of the Metalwork* [w:] *The Oxford Handbook of European Bronze Age*, eds. H. Fokkens, A. Harding, Oxford 2013, s. 121–139.

w ukrywaniu cennych przedmiotów w trudno dostępnych miejscach, zwłaszcza w zbiornikach i ciekach wodnych, gdzie z pewnością nie umieszczano ich w celu ponownego odzyskania. Również Joanna Brück i David Fontijn²³ zastanawiają się nad podobną kwestią nacechowania symboliką pojedynczych przedmiotów i przywiązania wagi do tych cech przez ich użytkowników. Wobec kultury unietyckiej opracowano także dość oryginalne koncepcje, ujmuje masowe depozyty przedmiotów jako odzwierciedlenie hierarchii i organizacji społecznej jej ludności – takie propozycje przedłożył Harald Meller²⁴ w odniesieniu do znalezisk z terenów Niemiec, w których widzi pozostałości po silnie zmilitaryzowanych grupach społecznych i/lub drużynach wojowników, podległych regionalnym elitom („księżętom”). W kontekście niniejszego opracowania interesującą obserwacją jest rozmieszczenie geograficzne znalezisk luźnych metali z południowo-wschodniej Polski we wczesnej epoce brązu – koncentrują się one głównie na obszarach sąsiadujących z pobliskimi kręgami kulturowymi (zwłaszcza unietyckim i Otomani-Füzesabony) – a więc na obszarach, na których mogło dochodzić do pewnej akulturacji ludności i przejmowania praktyk obyczajowych z ościennych regionów. Stąd też skłaniam się ku koncepcji kultowej/symbolicznej depozycji skarbów w omawianym okresie oraz ku założeniom, że uwarunkowania kulturowe tego zjawiska wyglądały zupełnie inaczej w kulturach unietyckiej i strzyżowskiej niż w kulturze mierzanowickiej.

Ludność kultury unietyckiej wykazywała silną tendencję do umieszczania w depozytach przedmiotów o zupełnie innym charakterze niż inwentarze pochodzące z pochówków. Szczegółowego zestawienia dla ich różnych typów dokonał Wojciech Blajer, zauważając tym samym przewagę skarbów nad darami grobowymi pod względem liczby oraz różnorodności przedmiotów metalowych wchodzących w ich skład (niektóre kategorie były spotykane tylko w skarbach). Warto jednak zaznaczyć, że na tym tle odmiennie od pozostałych znalezisk prezentują się szpile, znane niemal wyłącznie z kontekstów sepulkralnych²⁵. Ponadto, dokładna analiza inwentarzy grobowych z cmentarzysk kultury unietyckiej nie tylko potwierdza ten fenomen, ale wskazuje też na zaskakująco podobne wykorzystanie metalu w praktykach pogrzebowych, jak w przypadku analogicznych danych dla kultury mierzanowickiej. Różnice wynikają z inwentarzy pochodzących ze skarbów i znalezisk luźnych, których w zasadzie brakuje w kulturze mierzanowickiej.

Przyglądając się strukturze liczby darów, można zauważyć dokładnie te same tendencje umieszczania ich w pochówkach. Są to prawie zawsze ozdoby, zaś broń lub narzędzia pojawiały się tylko w pojedynczych przypadkach. Wspomniane nieliczne przypadki form użytkowych pochodzą także najczęściej z pochówków elitarnych (jak z charakterystycz-

²³ J. Brück, D. Fontijn, *The Myth of the Chief: Prestige Goods, Power and Personhood in the European Bronze Age* [w:] *The Oxford Handbook...*, s. 197–215.

²⁴ Por. H. Meller, *Der Hortfund von Nebra im Spiegel frühbronzezeitlicher Deponierungssitten* [w:] *1600 – Kultureller Umbruch im Schatten des Thera-Ausbruchs? 4. Mitteldeutscher Archäologentag vom 14. bis 16. Oktober 2011 in Halle (Saale)*, hrsg. *idem*, F. Bertemes, H. Bork, R. Risch, Halle 2013, s. 493–526; *idem*, *Princes, Gold Weapons and Armies. Reflections on the Dieskau gold find and its possible origin from the Early Bronze Age Bornhöck barrow near Dieskau in the Saalekreis district*, „*Studia Hercynia*” 2019, vol. 23(2), s. 9–21.

²⁵ W. Blajer, *Skarby przedmiotów metalowych...*, s. 76–196.

nych grobów książęcych²⁶) lub z odosobnionych skupisk grobów, poza zasięgiem dużych cmentarzysk²⁷. Zauważając jednocześnie ogromną liczbę siekierek i sztyletów pochodzących ze skarbów w kręgu unietyckim, należy zwrócić uwagę na istnienie bardzo ścisłej reguły wyłączenia tych przedmiotów z użytku. Wynikało to zapewne z przyczyn kulturowych bądź religijno-rytualnych – na bardzo wyraźną rolę tych czynników w przypadku depozycji skarbów zwracano już niejednokrotnie uwagę w literaturze naukowej²⁸, co również skłonny jestem zaakceptować jako wytłumaczenie deponowania tak ogromnej liczby materiałów we wczesnej epoce brązu. Potwierdzają to niektóre z zarejestrowanych skarbów – z Wrocławia-Pilzyc (według spostrzeżeń znalazców, składał się z siekierek ułożonych w kręgu i wbitych ostrzami w ziemię), Pilszcza (w analogicznym okręgu znajdowały się metalowe ozdoby, które były umieszczone w grubej warstwie popiołu przemieszanej najprawdopodobniej z kośćmi) czy też Markosic (gdzie odnaleziono dwa berła sztyletowe ułożone naprzemianlegle obok siebie, lecz rozłożone na osobne głośnie i trzonki)²⁹.

W przypadku kultury mierzanowickiej wymienia się jedynie domniemany skarb z cmentarzyska w Mierzanowicach. Prawdopodobnie składał się on z pięciu bryłek miedzi, zwiniętej metalowej ozdoby oraz siekierki³⁰, ponadto zarejestrowano go poza wypełniskami okolicznych jam grobowych³¹. Depozyt ten jest trudny w interpretacji, ponieważ wszystkie jego części zaginęły, a zachowana dokumentacja grudek metalu i ozdoby przedstawia przedmioty, które trudno datować na podstawie ich formy. Jedyne czuły chronologicznie przedmiot – siekierka – został zniszczony, zanim zadokumentowano jego formę, jednakże według opisu znalazcy, miała być płaska i posiadać odstające krawędzie. Taki opis pasuje do siekierek z podniesionymi brzegami, które są charakterystyczne dla dość szerokiego przedziału chronologicznego³² – nie można więc bezsprzecznie przypisać tego przedmiotu ludności kultury mierzanowickiej, gdyż zdeponować go mogły także późniejsze ugrupowania, takie jak kultura trzciniecka.

W odróżnieniu od kultury mierzanowickiej z obszarów kultury strzyżowskiej znane są nieliczne gromadne depozyty metali, a także skarby wytworów z innych surowców – fajansu i krzemienia. Wspomniane zespoły zabytków pochodzą głównie z terytorium zachodniej Ukrainy³³, choć unikalny w skali Europy skarb paciorków fajansowych (i kil-

²⁶ M. Kowiańska-Piaszykowska, S. Kurnatowski, *Kurhan kultury unietyckiej...*

²⁷ Por. inwentarze w: W. Sarnowska, *Kultura unietycka na Śląsku*, cz. 1: *Osadnictwo na terenie Wrocławia w I okresie epoki brązu*, „Silesia Antiqua” 1961, t. 3; eadem, *Kultura unietycka na Śląsku*, cz. 2...

²⁸ Zob. R. Bradley, *Hoards and the Deposition of the Metalwork...*; A. Harding, *European societies in the Bronze Age...*, s. 352–368; także W. Blajer, *Skarby przedmiotów metalowych...*, s. 263–264.

²⁹ M. Furmanek, I. Lasak, B. Miazga, A. Sady-Bugajska, *A unique deposit of the Únětice culture halberd found in Markosice*, „Śląskie Sprawozdania Archeologiczne” 2020, t. 62, s. 37–62; W. Sarnowska, *Kultura unietycka na Śląsku*, cz. 1..., s. 33; eadem, *Kultura unietycka na Śląsku*, cz. 2..., s. 51.

³⁰ K. Salewicz, *Tymczasowe wyniki badań...*, s. 39–40.

³¹ *Ibidem*; J. Bąbel, *Cmentarzyska społeczności kultury mierzanowickiej...*, s. 139–140, ryc. 183.

³² A. Szpunar, *Die Beile in Polen I...*

³³ J. Machnik, *Wczesny okres epoki brązu* [w:] *Prahistoria ziem polskich*, t. 3: *Wczesna epoka brązu*, red. A. Gardawski, J. Kowalczyk, Wrocław–Warszawa–Kraków 1978, s. 70.

ku ozdób metalowych) znaleziono w okolicach Horodyska³⁴. Wśród metali znanych ze skarbów można znaleźć formy analogiczne do znalezisk grobowych (najczęściej drobne ozdoby – głównie wytwory w kształcie wierzbowego liścia, choć znane są też wśród nich bardziej unikalne warianty, jedynie sporadycznie notowane w kontekstach sepulkralnych), lecz także wyjątkowe, praktycznie nierejestrowane w pochówkach – grube, masywne bransolety i metalowe topory³⁵. Depozyty wyrobów krzemienych przedstawiają narzędzia podobne do ich odpowiedników pochodzących z cmentarzysk, ale i tutaj notowano unikalne, miniaturowe sierpy krzemienne ze skarbu w Zaborolu³⁶. Znaleziska te potwierdzają obserwacje, że w skarbach często umieszczano przedmioty wyjątkowe (choć nie jest to tak skrajna tendencja, jak w przypadku kultury unietyckiej), które jedynie w minimalnym stopniu rejestrowane są w innych kontekstach. Pozwala to ponownie przypuścić, że potencjalne skarby kultury mierzanowickiej mogłyby kryć przedmioty wcześniej nierejestrowane w grobach, a także założyć, że depozyty te mogłyby składać się z przedmiotów wykonanych z różnych kategorii surowcowych.

Szczegółowa obserwacja skarbów i warunków ich depozycji we wczesnej epoce brązu wskazuje na bardzo silny wymiar kulturowy i/lub symboliczny, który był przyczyną ich ukrywania na tak wielką skalę (choć oczywiście nie wyklucza to założenia, że w oczach ówczesnej ludności przekładało się to na korzyści materialne), a także wyraźnego selekcjonowania ich zawartości. Stąd też należy stwierdzić, że to różnice społeczno-kulturowe były głównym czynnikiem różnicującym praktyki ludności kultury mierzanowickiej od regionów ościennych – a dokładniej – ich brak lub rozwinięcie na niewielką skalę. Wskazuje także na jeszcze jeden istotny aspekt wczesnej epoki brązu – nie-elitarne społeczności (i pozostawiane przez nie cmentarzyska) prezentują raczej podobną skalę dystrybucji metali w obrębie kultur mierzanowickiej i unietyckiej. Wyraźne różnice kryją się natomiast w grobach elitarnych, reprezentujących najpewniej liderów ówczesnych społeczności. To z nimi najprawdopodobniej można wiązać depozycję skarbów – lub także w stosunku do innych warstw społecznych – z poczuciem elitarności i chęci zmanifestowania swojego statusu. Można to przyrównać do potlacz, zachowania odnotowanego u niektórych ludów Ameryki Północnej – praktyk ofiarowywania darów (lub też wystawiania uczt) polegających na bardzo ostentacyjnym prezentowaniu swoich zasobów bądź bogactwa. Potlacz mógł manifestować się jako wyrażanie pozycji przez lidera społeczności lub także poprzez poszczególne grupy krewniacze. Rejestrowano również bardziej skrajne przypadki – jak u plemienia Kwakiutłów, gdzie praktykowano go jako celowe niszczenie przedmiotów i żywności, dyktowane potrzebą wyrażania swojego statusu³⁷. W kulturze mierzanowickiej nieznane są groby elitarne rangi pochówków książęcych kultury unie-

³⁴ Z. Ślusarski, *Dépôt de perles de faïence, Horodysko, dist. de Chełm*, „Inventaria Archaeologica” 1970, t. 25, tabl. 159.

³⁵ W. Antoniewicz, *Der in Stublo in Wolhynien aufgefundenen Bronzeschatz*, „Eurasia Septentrionalis Antiqua” 1929, vol. 4, s. 135–148.

³⁶ J. Libera, *Krzemienne formy bifacjalne na terenach Polski i zachodniej Ukrainy: od środkowego neolitu do wczesnej epoki żelaza*, Lublin 2001, s. 114–115.

³⁷ A. Barnard, *Potlacz* [hasło w:] *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej*, red. A. Barnard, J. Spencer, przeł. M. Barbaruk-Fereńska *et al.*, Warszawa 2008, s. 467–468.

tyckiej, choć w literaturze proponuje się kurhany jako prestiżowe miejsca pochówku ważnych osób w południowo-wschodniej Polsce³⁸. Na możliwość odmiennych zachowań elit z kultury mierzanowickiej wskazywał także Wojciech Blajer, uważając, że ich rywalizacja mogła opierać się na relacjach, które nie wymagały masowej depozycji dóbr³⁹.

Społeczności kultury strzyżowskiej prezentują się natomiast zgoła odmiennie od kultury mierzanowickiej. Uwidacznia się to w strukturze płci i wieku zmarłych (przypominających wskaźniki dla kultury unietyckiej), z kolei średnia dystrybucji metalu przewyższa liczbę z pozostałych dwóch kręgów kulturowych. Ponadto, z obszarów tej jednostki znane są także skarby metali i innych surowców, co nakreśla zasoby, jakie stawały się polem do rywalizacji i/lub manifestacji prestiżu. Wskazuje to także na istnienie elit i aspirujących do nich grup, które bardziej niż w kulturze mierzanowickiej podkreślały swoją rolę w kształtowaniu się lokalnych społeczności. Są to wzorce rejestrowane wśród wielu społeczności wczesnobrązowych, co budzi uzasadnione pytania na temat genezy takiego zjawiska. Być może wzorce te dotarły na obszary kultury strzyżowskiej z innych ośrodków (jak np. z Kotliny Karpackiej lub Kaukazu) albo też wykształciły się niezależnie bez ich wyraźnego udziału. Spostrzeżenia te tym bardziej uwydatniają osobliwość kultury strzyżowskiej oraz wskazują na potencjalnie głębsze różnice, które dzieliłyby ją od społeczności mierzanowickich.

Konkluzje

We wczesnej epoce brązu społeczności zamieszkujące ziemie polskie rozwijały się odrębnymi torami, czego wyrazem jest sposób użytkowania przez nie przedmiotów metalowych. Analiza występowania metali w formie darów grobowych kultur unietyckiej i mierzanowickiej wykazała, że średnia dystrybucja przedmiotów metalowych w ich społecznościach była taka sama – oznacza to, że w sferze powiązanej z wykorzystywaniem metalu w życiu codziennym oba kręgi nie różniły się znacząco. Pewne rozbieżności można jednak zaobserwować w dostępności konkretnych grup społecznych do wyrobów metalowych (w kulturze mierzanowickiej zdecydowanie dominowali pod tym względem dorośli mężczyźni, w unietyckiej zaś – kobiety, a także znacznie większa liczba dzieci). Drastyczna dysproporcja w liczbie znanych inwentarzy metalowych widoczna jest natomiast w znaleziskach skarbów, ograniczonych właściwie tylko do kultury unietyckiej. Reprezentują one odmienne praktyki społeczno-kulturowe ludności obu kręgów, ale także są świadectwem rywalizacji elit i manifestacji prestiżu społecznego. Poza nimi – członkowie niższej rangi kultur mierzanowickiej i unietyckiej mieli bardzo podobny dostęp do metalu i użytkowali go w zbliżony sposób. Istnienie tak skrajnej rozbieżności w podejściu do depozycji skarbów wskazuje również na odmienną strukturę społeczną w obu kręgach kulturowych. Przemawia to za większą egalitarnością kultury mierzanowickiej, choć ewentualnie sugeruje także, że elity z nią związane skupiały się na rywalizacji w sposób niewymagający ukrywania dóbr – co rzutuje na potencjalnie odmienny system wyobra-

³⁸ Por. P. Włodarczak, *Małopolska at the beginning...*, s. 64–65.

³⁹ W. Blajer, *Skarby przedmiotów metalowych...*, s. 263.

zeń, obecny wśród ówczesnych mieszkańców Małopolski. Przyczyny symboliczne – a nie praktyczne – wskazują też na to, że nie powinno się traktować skarbów jako realnej reprezentacji dystrybucji metalu w społeczeństwie. W przeciwnym razie może to prowadzić do uproszczonego (i niewłaściwego?) poglądu, że wśród ludności kultury unietyckiej metali było zdecydowanie więcej niż na południowym wschodzie ziem polskich.

Zestawienia dla kultury strzyżowskiej podkreślają natomiast fenomen tego ugrupowania, które zdaje się być wyjątkowe na tle regionu. Jest ono pod wieloma względami zdecydowanie odmienne od kultury mierzanowickiej, pomimo wielu wspólnych cech, wyrażanych poprzez materiały archeologiczne; zaś w wielu przypadkach przypomina społeczności żyjące na zachodzie ziem polskich, pomimo znacznych odległości geograficznych. Zwraca to także uwagę na nieco inną rolę elit strzyżowskich, które swoim zachowaniem mogą przypominać tożsame warstwy społeczne, występujące w kulturze unietyckiej. Jest to pole do prowadzenia dalszych badań na temat społeczeństw przykarpackiego kręgu episznurowego (a zwłaszcza w stosunku do kultury strzyżowskiej) i wskazuje na znacznie większą aktywność ich wyższych warstw społecznych, niż do tej pory sądzono⁴⁰.

Wnioski z powyższych analiz pozwalają także zastanowić się, jakie możliwości badawcze dałoby odkrycie i poprawne zadokumentowanie pierwszego skarbu w kulturze mierzanowickiej. Taki zespół zabytków mógłby składać się z przedmiotów wykonanych z różnych surowców (na podstawie analogii do kultury strzyżowskiej – z metalu, fajansu czy też krzemienia⁴¹) oraz nieznanymi do tej pory w inwentarzach rodzajów przedmiotów. Potencjalnie również (sugerując się analogiami z kultury unietyckiej) ułożenie i sposób segregacji mógłby wskazać na symbolikę tych zabytków, jaka mogłaby się jawić w oczach ich użytkowników. Finalnie taki skarb byłby świadectwem działalności elit społecznych i funkcji, jaką pełniły wśród lokalnej ludności i w kształtowaniu jej podejścia do metalu.

Summary

Hoard, Elites and Ordinary Life. Comparative Analysis of Metal Deposition in the Mierzanowice, Únětice and Strzyżów Cultures

The article aims to characterise socio-cultural aspects of metal usage of the Early Bronze Age cultural group known as the Mierzanowice Culture (2300–1600 BC), located in the region of Lesser Poland. Statistical analysis of the grave inventories shows that – in general – adult men were the most common social group, to which aforementioned metals were attributed, when compared to

⁴⁰ S. Kadrow, *U progu nowej epoki...*, s. 174–176, 229–230, 234–235.

⁴¹ Jako „skarb” został opisany depozyt grocików krzemiennych z cmentarzyska w Orłiskach Sokolnickich (S. Czopek, S. Kadrow, P. Mitura, *Materiały z wielokulturowego cmentarzyska w Orłiskach Sokolnickich, woj. Tarnobrzeg*, „Materiały i Sprawozdania Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego za lata 1991–1992” 1993, s. 53–69). Z uwagi na zaginioną dokumentację tego obiektu nie można niestety traktować tego znaleziska jako bezsprzeczny skarb, choć jest to być może wskazówka dotycząca potencjalnego wykorzystywania materiałów krzemiennych w takich praktykach. Mimo to fakt znalezienia go na cmentarzysku korespondowałby z domniemanym skarbem z Mierzanowic, wskazując na nekropolie jako miejsca ewentualnej depozycji.

women or children. Results were compared to analogical surveys for the Únětice Culture on the Lower Silesia and Greater Poland regions, which show similar distribution of metal in the grave inventories, yet also drastically different social structure, favouring women and attributing larger amounts of metals to children. Strzyżów Culture, located in the Hrubieszów Basin and eastern Lublin Uplands, however, seems to exhibit potential local traits in terms of metal distribution – as analyses depict, metals were much more common than when compared to the Mierzanowice and Únětice circle. Another important factor analysed is the role of local elites and Early Bronze Age phenomenon of hoard deposition, deposits of which have not been yet indisputably proven for the Mierzanowice culture area – the author considers potential possibilities offered by its eventual discovery. The article emphasises it as the main factor that differentiates Lesser Poland from other Early Bronze Age regions.

Keywords: statistical analysis, metal, Mierzanowice Culture, Strzyżów Culture, Únětice Culture
Słowa kluczowe: analizy statystyczne, metal, kultura mierzanowicka, kultura strzyżowska, kultura unietycka

Monika Szamik

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Pobożność zamojskiego patrycjusza Bazylego Rudomicza (ok. 1620–1672), czyli o mieszczańskiej religijności barokowej inaczej

Na życie religijne składają się praktyki religijne, postawy wobec dogmatów i zasad obowiązujących w danej religii oraz kształtowany przez nią światopogląd. W XVII w. kształt duchowości katolickiej nadawała działalność kontrreformacyjna Kościoła. Jej ważnym aspektem był też świat wyobraźni i wierzeń związanych z zabobonami, magicznymi praktykami, cudownymi zjawiskami i wróżbami. Wiara w Boga, pobożność i moralność katolicka oraz magia i zabobony przenikały się, kształtując wizję świata. Silne było przekonanie o ingerencji Boga i innych sił nadprzyrodzonych w życie ludzkie. Obyczaje były ściśle powiązane z nakazami Kościoła. Działalność Kościoła oraz kultura materialna i duchowa polskiego baroku wywierały na siebie silny, wzajemny wpływ. Wyznanie było wówczas silnym elementem identyfikującym, często ważniejszym niż język i obyczaj. Identyfikacja narodowościowa spletała się bardzo mocno z wyznaniową. Najbardziej było to widoczne u Żydów i Ormian, a także wśród wyznawców katolicyzmu, silnie połączonego w XVII w. z polską tożsamością czy prawosławia, często określanego jako „wiara ruska”¹.

Dotychczasowe badania pozwalają powiedzieć najwięcej o religijności szlacheckiej, powstaje też coraz więcej prac o pobożności chłopów. W syntetycznych opracowaniach dominują informacje o religijności szlachty, często wymieszane z danymi o religijności chłopskiej, mieszczaństwu zaś poświęcono tam niewiele miejsca, ukazując liczne podobieństwa między pobożnością chłopską i szlachecką². Badacze opierający się na pamięt-

¹ M. Bogucka, *Miasto i mieszczanin w społeczeństwie Polski nowożytnej (XVI–XVIII wiek)*, „Czasy Nowożytne” 2009, t. 22, s. 28–30; *eadem*, *Staropolskie obyczaje XVI–XVII wieku*, Warszawa 1994, s. 199; *eadem*, *Życie codzienne – spory wokół profilu badań i definicji*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1996, t. 44, z. 3, s. 249; U. Borkowska, *Badania pojęć i postaw religijno-moralnych w oparciu o źródła historyczne. Propozycja kwestionariusza*, „Roczniki Humanistyczne” 1974, t. 22, z. 2, s. 8; Z. Kuchowicz, *Człowiek polskiego baroku*, Łódź 1992, s. 145, 229; *idem*, *Obyczaje staropolskie XVII–XVIII wieku*, Łódź 1975, s. 99; K. Maliszewski, *Katolicyzm potrydencki a kultura polska doby baroku. U źródeł fenomenu polskiej religijności [w:] Dziedzictwo Tridentinum. Religia, kultura, sztuka*, red. S. Nabywaniec, B. Lorens, S. Zbaraniak, Rzeszów 2019, s. 116.

² B. Baranowski, *Życie codzienne małego miasteczka w XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1975, s. 189–220; J. Bieniarzówna, *Z badań nad religijnością mieszczaństwa krakowskiego w XVII w.*, „Nasza Przeszość” 1984, t. 62, s. 151–161; J.S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, t. 1, Warszawa 1976, s. 297–347; Z. Kuchowicz, *Człowiek polskiego baroku...*, s. 229–253; *idem*, *Obyczaje staropolskie...*, s. 99–131; J. Lileyko, *Życie codzienne w Warszawie za Wazów*, Warszawa 1984, s. 211–240; S. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku: struktura, funkcje społeczno-religijne i edukacyjne*, Lublin 2004, s. 228–403; B. Łukarska, *Religijność mieszkańców polskich miast w świetle wybranych przekazów piśmiennictwa religijnego XVII i XVIII w.*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2016, t. 25, nr 2, s. 133–147; T. Wiślicz, *Zarobić na duszce*

nikach i testamentach szlacheckich, korespondencji, traktatach religijnych, kazaniach, dziełach literackich czy wizytacjach i innych aktach kościelnych ukazywali religijność barokową jako bazującą głównie na uczuciach i wyobraźni, zewnętrznych, manifestacyjnych gestach, okazałych, wręcz teatralnych formach i rytuałach przy stosunkowo niskiej wiedzy i świadomości religijnej. Religijność baroku bywa więc często oceniana jako prymitywna i pozbawiona głębszej treści³. Nieliczne prace dotyczące wyłącznie mieszczan oparte są głównie na inwentarzach i testamentach, rzadziej na kazaniach czy pamiętnikach. W syntezach dotyczących obyczajów podkreśla się rolę cechów i bractw jako instytucji kształtujących religijność mieszczańską⁴. Wiedza o niej jest więc mniejsza niż na temat pobożności innych stanów i często „ginie” wśród dotyczących ich informacji.

Interesującym źródłem do badania mieszczańskiej religijności barokowej jest *Efemeris* Bazylego Rudomicza (ok. 1620–1672), jednej z najważniejszych postaci zamojskiego patrycjatu tamtego okresu⁵. Wykładał on w Akademii Zamojskiej i wielokrotnie pełnił funkcję rektora. Był rajcą miejskim, wójtem, burmistrzem, zasiadał w sądach miejskich i ordynackich (Zamość od 1589 r. był stolicą Ordynacji Zamojskiej posiadającej własny system sądów). Zajmował się prawem, filozofią i medycyną, pisał panegiriki oraz prace z historii i prawa. Podróżował w sprawach miasta i Akademii, łatwo zawierał znajomości i wiódł ożywione życie towarzyskie. W diariuszu, pisany systematycznie w latach 1656–1672, zawarł liczne informacje o mieście, Ordynacji i Akademii, swoich podróżach i sprawach rodzinnych, codziennych troskach i radościach zamościan. Wiele miejsca poświęcił życiu religijnemu. Zbadanie jego zapisków umożliwi ukazanie kształtowania się pobożności wykształconego przedstawiciela elity wielokulturowego miasta oraz analizę podejmowanych przez niego praktyk i umiejscowienie ich w szerszym kontekście epoki. Pozwoli to odpowiedzieć na pytanie, czy dający się uchwycić w źródle obraz pobożności Rudomicza różni się od typowych przejawów zaangażowania religijnego w czasach baroku, jak bardzo jest inny od tego, co mówią o niej powstałe dotychczas opracowania, a także z czego te różnice wynikały.

Ze względu na pełnione funkcje Rudomicz utrzymywał kontakty z duchowieństwem, szczególnie kapitułą kolegiacką i franciszkanami. Opisywał uroczystości religijne, regularnie odnotowywał treści kazań i prywatne praktyki pobożnościowe, takie jak korzystanie z sakramentów, modlitwa, pielgrzymki, czytanie Biblii i dzieł religijnych⁶. Tak

zbawienie. *Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa 2001 (tam bibliografia prac o religijności chłopskiej).

³ J. Bieniarzówna, *Z badań nad religijnością...*, s. 154, 160; Z. Kuchowicz, *Człowiek polskiego baroku...*, s. 237–238, 245; *idem*, *Obyczaje staropolskie...*, s. 100, 102–103, 123.

⁴ Zob. m.in. J. Bieniarzówna, *Z badań nad religijnością...*, s. 151–161; N. Biłous, *Zapiski mieszczan wołyńskich na rzecz dobroczynności i świętyń różnych wyznań według testamentów z XVII wieku*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 2020, t. 68, z. 2, s. 187–204; B. Łukarska, *Religijność mieszkańców polskich miast...*, s. 133–147; K. Wiszowata, *Testamenty jako źródło historyczne*, „Białostockie Teki Historyczne” 2009, t. 7, s. 28–30.

⁵ B. Rudomicz, *Efemeris czyli Diariusz prywatny pisany w Zamościu w latach 1656–1672*, cz. 1–2, przeł. W. Froch, oprac. M.L. Klementowski, W. Froch, Lublin 2002.

⁶ M.L. Klementowski, *Wstęp* [w:] B. Rudomicz, *Efemeris...*, cz. 1, s. XLVIII–XL, XL; W. Froch, *Diariusz Bazylego Rudomicza rektora Akademii Zamojskiej jako źródło do dziejów Zamościa 2 połowy XVII w.*, „Folia

obszerny materiał pozwala na pogłębioną analizę religijności mieszkańca miasta, które w omawianym okresie było centrum życia religijnego Ordynacji Zamojskiej i jednym z silniejszych jego ośrodków w rzymskokatolickiej diecezji chełmskiej. W Zamościu działała kapituła przy kolegiacie pw. św. Tomasza Apostoła, będącej też kościołem parafialnym oraz zakony franciszkanów, klarysek i bonifratrów, a także liczne bractwa religijne. Źródło to pozwala również na przeanalizowanie stosunku Rudomicza do innych wyznań i religii. W siedemnastowiecznym Zamościu koegzystowali katolicy, prawosławni, Ormianie, unicy i Żydzi⁷. Zapiski Rudomicza, będące jednym z nielicznych polskich mieszczkańskich źródeł pamiętnikarskich o bardzo bogatej treści, zostały dotychczas rozpoznane przez historyków w znikomym stopniu, a do badań nad religijnością wykorzystywała je fragmentarycznie w dwóch artykułach Beata Łukarska⁸.

Postawę Rudomicza wobec religii, pobożność i stosunek do innych wyznań kształtowało kilka istotnych czynników. Urodzony na Litwie, prawdopodobnie w Wilnie, uważał się za Litwina, a z pochodzenia był Rusinem. Przypuszczenia o wileńskim pochodzeniu oparte są na tym, że miał tam ciotkę i przyjaciół⁹. Był wychowany w wierze prawosławnej, kształcił się w wileńskiej szkole cerkiewnej u mnicha Atanazego¹⁰. W 1630 r. zaczął studia w Akademii Zamojskiej, gdzie zetknął się z katolicyzmem i polską kulturą. Zdobył wszechstronne wykształcenie humanistyczne, medyczne i prawnicze. Na kursach wyższych oprócz medycyny i prawa studiował teologię. Zaprzyjaźnił się wtedy z Antonim Gałeckim (lata życia nieznane), późniejszym prowincjałem franciszkanów. Na formację umysłową i religijną młodego studenta mieli wpływ wykładający w Akademii księży. W 1644 r., w ostatnim roku studiów, mając ok. 24 lata, Rudomicz złożył wyznanie wiary rzymskiej¹¹. Wyraźne zaangażowanie religijne po konwersji nie oznaczało, że zapomniał o wierze, w której wyrósł. W czerwcu 1671 r. wpisał do księgi wypominków zamojskiej cerkwi prawosławnej pw. św. Mikołaja imiona licznych prawosławnych krewnych. Niektóre daty, np. datę urodzenia i chrztu pasierba, Samuela Głowczyńskiego, zapisywał zarówno według kalendarza gregoriańskiego, jak i juliańskiego¹². Wpływy prawosławia widoczne są także w wyborze imion dla dzieci, które przynajmniej jedno otrzymywały po świętym czczonym tak przez prawosławnych, jak i katolików, np. Kazimierz, pierwszy

Societatis Scientiarum Lublinensis. Humanistyka” 1985, t. 27, z. 1, s. 21–22; A. Sajkowski, *Nad staropolskimi pamiętnikami*, Poznań 1964, s. 21.

⁷ R. Szczygieł, *Zamość w czasach staropolskich. Zagadnienia gospodarczo-społeczne* [w:] *Czterysta lat Zamościa*, red. J. Kowalczyk, Wrocław 1983, s. 112; A. Wyrobisz, *Rola miast prywatnych w Polsce XVI i XVII wieku*, „Przegląd Historyczny” 1985, t. 65, z. 1, s. 39–40.

⁸ B. Łukarska, *Religijność mieszkańców polskich miast...*, s. 133–147; *eadem*, *Modlitwa w życiu rodziny i społeczeństwa dawnej Polski. Na przykładzie wybranych tekstów literatury religijnej XVII i XVIII wieku*, „Język – Szkoła – Religia” 2014, t. 9, z. 1, s. 76–90.

⁹ M.L. Klementowski, *Wstęp* [w:] B. Rudomicz, *Efemerose...*, cz. 1, s. VI; B. Rudomicz, *Efemerose...*, cz. 1, s. 265; cz. 2, s. 280, 317.

¹⁰ B. Rudomicz, *Efemerose...*, cz. 1, s. 21.

¹¹ M.L. Klementowski, *Wstęp* [w:] B. Rudomicz, *Efemerose...*, cz. 1, s. VI–VII; B. Rudomicz, *Efemerose...*, cz. 2, s. 165.

¹² B. Rudomicz, *Efemerose...*, cz. 2, s. 363.

syn diarysty, nosił drugie imię Bazyli po ojcu i dla uczczenia jego patrona, św. Bazylego Wielkiego¹³.

Częste podróże oraz reprezentowanie władz miejskich i akademickich wobec dostojników kościelnych umożliwiły mu kontakty z prawosławnymi i unickimi duchownymi. Wyjazdy te miały istotne znaczenie dla poszerzania horyzontów umysłowych, wymiany poglądów, pogłębiania wiedzy o sytuacji Kościoła katolickiego i Kościołów wschodnich. Rudomicz przyjaźnił się z unickim biskupem chełmskim Jakubem Suszą (1610–1687) i archimandrytą ławry Peczerskiej o. Innocentym Gizielem (1600–1683). Utrzymywał kontakt z rektorem Akademii Kijowskiej o. Bałabanem Jasińskim czy kijowskim metropolitą prawosławnym, arcybiskupem Dionizym Bałabanem (zm. 1663). Działo się to w czasie sporów w Kościele wschodnim, który w wyniku zawartej w 1596 r. unii brzeskiej podzielił się na unitów i dyzunitów – prawosławnych, którzy nie podporządkowali się jej postanowieniom. Różnice dogmatyczne między nimi były niewielkie, ale trwały poważne spory dotyczące różnorodnych czynników i aspiracji kulturalnych, społecznych, narodowościowych i politycznych Kościoła wschodniego. Trudności w szerzeniu unii powodowała też wojna z Moskwą oraz powstanie Chmielnickiego¹⁴. Wobec tego diarysta stawiał sobie za główne cele życiowe „wykonanie tego, co do mnie należy, a głównie w dziedzinie unii religijnej, prawdziwej pokuty i dobrego wychowania moich dzieci”¹⁵. Uważał, że zjednoczenie powinno zacząć się od przyjaźni wiernych i duchowieństwa obu wyznań. Kontakty z prawosławnymi wykorzystywał do propagowania tej idei, co czynił w „dość ogólnych” dyskusjach, nie chcąc zrazić ich do unii. Sprzyjały mu w tym talenty krasomówcze, wiedza teologiczna oraz łatwość w nawiązywaniu kontaktów z innymi¹⁶.

Religijność Rudomicza kształtowały też kontakty z duchowieństwem z Zamościa i okolic. Najczęściej uczęszczał do kolegiaty i kościoła franciszkanów, należał do bractw działających przy tych kościołach. Często spotykał się z księżmi z zamojskiej kapituły, bernardynami z Sokala, biskupami chełmskimi oraz innymi dostojnikami tej diecezji, w Chełmie czy Krasnymstawie, jak również podejmując ich gościnnie w Zamościu. Przyjaźnił się też z proboszczem zamojskiej parafii ormiańskiej ks. Janem Kistorowiczem¹⁷.

Wpływy te w interesujący sposób ukształtowały religijność Rudomicza. W zapiskach zamieścił on wiele notatek na temat prywatnych praktyk religijnych, m.in. osobistej modlitwy. Pojawiają się one najczęściej w szczególnych momentach roku liturgicznego

¹³ *Ibidem*, cz. 1, s. 35, 113, 160; cz. 2, s. 26, 363.

¹⁴ *Ibidem*, cz. 1, s. 130, 166–168; cz. 2, s. 261, 311, 348; R. Kozyrski, *Susza Jakub* [hasło w:] *Polski słownik biograficzny* (dalej: *PSB*), t. 46, red. A. Romanowski, Warszawa 2009, s. 79; A. Kucharski, *Theatrum peregrinandi. Poznawcze aspekty staropolskich podróży w epoce późnego baroku*, Toruń 2013, s. 48–49; M. Andrusiak, *Bałaban Dionizy († 1663)* [hasło w:] *PSB*, t. 1, red. W. Konopczyński, Kraków 1935, s. 248; L. Bienkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce* [w:] *Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce*, t. 1, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969, s. 838, 848–851.

¹⁵ B. Rudomicz, *Efemerros...*, cz. 1, s. 131.

¹⁶ M.L. Klementowski, *Wstęp* [w:] B. Rudomicz, *Efemerros...*, cz. 1, s. XXXI–XXXII; B. Rudomicz, *Efemerros...*, cz. 1, s. 130.

¹⁷ M.L. Klementowski, *Wstęp* [w:] B. Rudomicz, *Efemerros...*, cz. 1, s. XXX, XXXII; B. Rudomicz, *Efemerros...*, cz. 1, s. 144; D. Chemperek, *Przyjaźń w twierdzy Zamość („Efemerros czyli Diariusz prywatny” Bazylego Rudomicza)* [w:] *Przyjaźń w kulturze staropolskiej*, red. A. Czechowicz, M. Trębska, Lublin 2013, s. 189–210.

(Adwent, Wielki Post, niedziele i święta) oraz życia rodziny (choroba lub wyzdrowienie, rocznica ślubu, urodzin). Polecał Bogu kwestię zjednoczenia Kościoła. Często dobór modlitw wynikał z obowiązków, jakie nakładała na Rudomicza przynależność do bractw religijnych. Chętnie odmawiał litanie, zwłaszcza loretańską, różaniec oraz godzinki o Najświętszej Maryi Pannie. Odmawianiu godzinek znanych w Polsce od XV w. sprzyjało przetłumaczenie ich na język polski w 1616 r.¹⁸ Diarysta często podkreślał wagę wstawiennictwa Maryi i świętych. Modlitwom zazwyczaj towarzyszyły post i jałmużna¹⁹.

Odmawianie brewiarza oraz osobista lektura Biblii czy dzieł ojców Kościoła wyróżnia pobożność Rudomicza na tle znanych ze źródeł przykładów. W opracowaniach dotyczących pobożności mieszczańskiej dominuje osobista modlitwa z pomocą modlitewnika, udział w nabożeństwach będących obowiązkami katolika i pielgrzymkach, realizowanie obowiązków wynikających z przynależności do bractw, zaś korzystanie z brewiarza nie jest w nich wymieniane. Rzadko pojawia się w nich lektura dzieł teologicznych, czego przyczyną była niedostępność tego typu prac dla gorzej wykształconej czy nieposiadającej wykształcenia części społeczeństwa. Modlitwa brewiarzowa zajmowała w życiu diarysty szczególne miejsce. Pierwszą wzmianką o niej jest notatka z marca 1664 r., kiedy znalazł zagubiony fragment brewiarza; posiadał więc go i odmawiał wcześniej. Korzystanie z niego przyczyniało się do wzrostu jego wiedzy religijnej. Psalmi były opatrzone objaśnieniami św. Augustyna. Diarysta korzystał też z kapłańskiego poradnika na temat liturgii godzin. Częsty kontakt z kapłanami ułatwiał mu dostęp do takiej literatury. Rudomicz korzystał z brewiarza, odmawiając także pojedyncze psalmy. W styczniu 1666 r. postanowił odmawiać trzy psalmy dziennie w ramach dobrowolnej pokuty. W Wielkim Poście w 1668 r. rozłożył sobie ich czytanie tak, aby zakończyć je w ciągu tygodnia na pamiątkę męki Chrystusa. Wskutek częstego używania brewiarz Rudomicza był narażony na zniszczenie, ale właściciel dbał o niego i naprawiał w miarę potrzeby. W lipcu 1667 r. zanotował, że odpisał psalm, by uzupełnić brak spowodowany wyrwaniem kartki²⁰.

Ważnym elementem pobożności Rudomicza była lektura dzieł religijnych. Świadczy o tym będący aneksem do diariusza spis książek sporządzony przez Mariana L. Klementowskiego na podstawie wymienionych w tekście tytułów książek, w którym znalazły się m.in. Biblia w języku łacińskim i polskim, brewiarz, oficjum o Matce Bożej, zbiory kazań, dzieła św. Tomasza z Akwinu czy *Żywoty świętych* Piotra Skargi²¹. Brewiarz służył

¹⁸ S. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej...*, s. 379.

¹⁹ B. Rudomicz, *Efemeros...*, cz. 1, s. 35, 38, 41, 51, 63, 74, 113, 114, 115, 130, 154, 157, 203, 206, 207, 208, 251, 257, 277, 296, 297, 313, 331, 333, 340; cz. 2, s. 9, 12, 19, 67, 71, 99, 130, 133, 173, 175, 210, 222, 225, 243, 284, 287, 305, 345.

²⁰ *Ibidem*, cz. 1, s. 336; cz. 2, s. 7, 9, 14, 61, 149, 150, 165, 176, 281, 332. Por. informacje o religijności barokowej w Rzeczypospolitej w: B. Baranowski, *Życie codzienne małego miasteczka...*, s. 189–220; J. Bieniarzówna, *Z badań nad religijnością...*, s. 151–161; J.S. Bystroń, *Dzieje obyczajów...*, s. 297–347; Z. Kuchowicz, *Człowiek polskiego baroku...*, s. 229–253; *idem*, *Obyczaje staropolskie...*, s. 99–131; J. Lilejko, *Życie codzienne w Warszawie...*, s. 211–240; S. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej...*, s. 228–403; B. Łukarska, *Religijność mieszkanców polskich miast...*, s. 133–147.

²¹ M.L. Klementowski, *Wstęp* [w:] B. Rudomicz, *Efemeros...*, cz. 1, s. LXIII–LXVIII; B. Rudomicz, *Efemeros...*, cz. 2, s. 375.

Rudomiczowi także do lektury komentarzy do Ewangelii. W 1668 r. czytał rozważania św. Bazylego o poście, tekst św. Augustyna o znaczeniu cudów zależnych od wszechmocy Boga oraz komentarze z dzieła św. Cypriana *Sermones de resurrectione Christi*. Poznawał też objaśnienia do Ewangelii dotyczące geografii miejsc wymienionych w Biblii²².

Korzystanie z komentarzy umożliwiała Rudomiczowi rozważanie samego Pisma św. W styczniu 1666 r. pisał: „Starałem się kontynuować systematyczne czytanie Biblii”, a tydzień potem odnotował zakończenie lektury Księgi Rodzaju²³. Czytał także m.in. o św. Janie Chrzcicielu czy weselu w Kanie Galilejskiej²⁴. Do jego lektur zaliczały się też pisma św. Augustyna, św. Grzegorza, papieża czy św. Hieronima oraz „biskupa Hajmona” (prawdopodobnie było to dzieło biskupa Haymo *Homiliarum pars hyemalis*). Z pomocą nieznaney z tytułu książki poznawał też ceremonie i obrzędy mszy św. W dniu swego patrona zapisywał w diariuszu informacje o nim²⁵. Ważnym źródłem wiedzy religijnej i wskazówek dotyczących dobrego życia były też dla diarysty kazania, o czym świadczą częstotliwość odnoszących się do nich notatek. Regularnie zapisywał tematy nauk i najważniejsze myśli, nazwiska głoszących je duchownych, a także własne refleksje, wnioski i uwagi²⁶. Dzięki temu zapiski Rudomicza stanowią ważne źródło do badań nad opracowanym dotychczas wrywkowo barokowym kaznodziejstwem, którego pogłębioną analizę należy przeprowadzić w odrębnym tekście. Zawarte w kazaniach nauki dotyczące życia duchowego, dobra Rzeczypospolitej, informacje o świętych czy bieżących wydarzeniach politycznych formowały poglądy i kształtowały mentalność zarówno elity, jak i warstw niższych, wobec czego ich pogłębiona analiza poszerzyłaby wiedzę nie tylko o staropolskim kaznodziejstwie i duchowieństwie, ale także całym ówczesnym społeczeństwem²⁷.

Przejawem pobożności i obowiązkiem katolika było też uczestnictwo we mszy św. w niedzielę i święta oraz przystępowanie do spowiedzi i komunii św., co należało czynić przynajmniej raz do roku w okresie wielkanocnym. W XVII w. nie było zwyczajem codziennego odprawiania mszy św. w parafiach, a do komunii św. nie przystępowano w czasie Eucharystii²⁸. Rudomicz nigdy konkretnie nie odnotował korzystania z sakramentu pokuty w okresie wielkanocnym. Jedyna wzmiankowana przez niego spowiedź w okolicach Wielkanocy miała miejsce w Wielki Czwartek 1657 r.²⁹ Zapewne jednak, jako osoba pobożna, przystępował do sakramentów w tym czasie. Częściej odnotowywał spowiedź i komunię św. na początek nowego roku. Trudno powiedzieć, czy była to jego osobista praktyka, czy przyjęty w Zamościu zwyczaj³⁰. Okazją do spowiedzi i komunii św. były też odpusty, święta i „jubileusze – rodzaj uroczystości ogłaszanych przez papieży od czasów Bonifacego VIII (1300 r.) i obchodzonych w poszczególnych diecezjach.

²² B. Rudomicz, *Efemeris...*, cz. 2, s. 13, 175, 281, 357.

²³ *Ibidem*, s. 62–63.

²⁴ *Ibidem*, s. 332, 392, 397–398.

²⁵ *Ibidem*, s. 292, 314, 321, 325–326, 363, 365.

²⁶ *Ibidem*, cz. 1, s. 248, 261, 341, 361; cz. 2, s. 12, 129, 150, 332.

²⁷ K. Maliszewski, *Katolicyzm potrydencki...*, s. 121–123.

²⁸ S. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej...*, s. 372–373, 385, 387.

²⁹ B. Rudomicz, *Efemeris...*, cz. 1, s. 36.

³⁰ *Ibidem*, s. 1, 29, 61, 245; cz. 2, s. 278, 337.

Miały one na celu rozbudzenie życia religijnego poprzez przystępowanie do sakramentów oraz uzyskiwanie odpustów³¹. Z racji jubileuszu Rudomicz przystępował do sakramentów w różnych latach w sierpniu, wrześniu i grudniu³². Coroczną okazją do tego był odpust Porcjunkuli w uroczystość Matki Bożej Anielskiej (2 sierpnia) związany z działalnością zamojskich franciszkanów. Niemalże co roku odnotowywał wtedy udział w uroczystościach i przystąpienie do sakramentów³³. Spowiadał się też w lipcu z racji święta Matki Bożej Szkaplerznej (16 lipca) czy odpustu we wspomnienie św. Marii Magdaleny (22 lipca) lub w czasie pielgrzymek³⁴. Często przystępował do komunii św. w ważnych momentach w życiu rodziny, np. w rocznice urodzin dzieci³⁵. W diariuszu Rudomicz zawarł także własne refleksje o przeżywaniu sakramentów, co jest rzadko spotykane w staropolskich pamiętnikach czy korespondencji. Przygotowując się do spowiedzi w 1662 r., zapisał: „Z racji rachunku sumienia czytałem piękną naukę o rocznym obliczeniu strat i zysków w cnotach na wzór dobrego gospodarza jako głowy rodziny. Ma on obowiązek dokładnie obliczyć przychody i rozchody, badając zyski i straty w majątku. Nie ma odpowiedniejszego okresu rozliczenia się z własnym sumieniem jak obecny jubileusz i odpust zupełny z nim związany. To moje postanowienie niech będzie wykonane szczęśliwie i pomyślnie!”³⁶. Zdawał sobie sprawę ze swoich słabości, z różnym skutkiem starając się z nimi walczyć. Był świadomy, że często nadmierne spożywanie alkoholu jest przyczyną różnych grzechów, np. kłótni z żoną czy zaniedbywania obowiązków³⁷. W dniu 26 października 1670 r. zanotował słowa spowiednika: „Pouczył mnie, że nie należy powtarzać grzechów uprzednio już wyznanych, szczególnie dla uzyskania odpustów jubileuszowych, np. porcjunkuli, a to dlatego, że klucze kościoła raz otworzywszy niebo już je nie zamknął [zapis oryg. – M.Sz.]. Zamienił także kiedyś ślubowaną przeze mnie pielgrzymkę do Częstochowy na jałmużnę w wysokości części koniecznych wydatków na drogę”. Notatkę zakończył często wyrażanym pragnieniem, „aby ta spowiedź i komunie św. przyczyniły się do całkowitej poprawy życia dla osiągnięcia upragnionego szczęścia w tym i przyszłym życiu”³⁸. Nie wiadomo, co było przyczyną zamiany ślubowanej praktyki na inną ani czy diarysta sam o nią poprosił. Można jednak przypuszczać, że uczynił to w związku z licznymi obowiązkami, które mogły uniemożliwiać mu opuszczenie miasta na dłuższy czas. Nie wiadomo także, czy wywiązał się z wyznaczonej jałmużny.

Refleksje Rudomicza dotyczyły też uczestnictwa we mszy św. i przyjmowania komunii św. Był przekonany, że Eucharystia przyczynia się do zbawienia duszy i ciała oraz poprawy życia. W listopadzie 1657 r. zapisał, że uczestnictwo w niej spowodowało u niego ustąpienie lęków wywołanych przez sny. W związku z tym chciał jeszcze silniej błagać Boga o pomoc w ustrzeżeniu się od niebezpieczeństw dla ducha i ciała. Kiedy w lutym

³¹ J. Kracik, M. Rożek, *Hultaje, złoczyńcy i wszetecznice w dawnym Krakowie*, Kraków 2010, s. 120.

³² B. Rudomicz, *Efemeros...*, cz. 1, s. 359; cz. 2, s. 164, 210, 233, 303, 312, 313, 379, 391.

³³ *Ibidem*, cz. 1, s. 91, 270; cz. 2, s. 151, 192, 210, 312, 372.

³⁴ *Ibidem*, cz. 1, s. 59, 352; cz. 2, s. 248.

³⁵ *Ibidem*, cz. 1, s. 254; cz. 2, s. 233, 270, 323, 333, 337.

³⁶ *Ibidem*, cz. 1, s. 271.

³⁷ *Ibidem*, cz. 2, s. 155.

³⁸ *Ibidem*, s. 323–324.

1668 r. przyjął komunię św. w czasie choroby, uważał ją za najważniejsze lekarstwo i całkowicie polecał siebie Bogu³⁹.

Diarysta brał też udział w popularnych w drugiej połowie XVII w. pielgrzymkach, związanych z rozwojem kultu maryjnego i kultów świętych. Poza pielgrzymkami do ogólnopolskich ośrodków kultu, takich jak Częstochowa czy Kalwaria Zebrzydowska, mieszkańcy miast chętnie wyruszyli do lokalnych miejsc pielgrzymkowych. Indywidualne pielgrzymki podejmowano w związku ze złożonym ślubem, pokutą lub konkretną intencją. Miały one nie tylko znaczenie religijne, ale były też okazją do poznania nieznanych miejsc, a w szczególności ich historii oraz zgromadzonych tam dzieł sztuki⁴⁰.

Rudomicz po uzdrowieniu z choroby gruczołu limfatycznego obiecał co roku we wspomnienie św. Bartłomieja pielgrzymować do kościoła pod jego wezwaniem w Sitańcu, wsi leżącej ok. 3 km od Zamościa. Sumiennie wywiązywał się ze ślubowania, a jeśli nie mógł udać się tam na wspomnienie świętego, starał się zrobić to jak najszybciej w innym terminie⁴¹. Przy okazji wizyt u teścia i przyjaciół oraz podróży związanych ze sprawami miasta odwiedzał często sanktuarium Matki Bożej Sokalskiej. Udawał się tam też np. na święto Matki Bożej Różańcowej. W 1659 r. zamówił wtedy mszę św. wotywną w intencji swojej rodziny, a rok później modlił się za chorego synka Kazimierza i wstawiennictwu Maryi przypisał jego wyzdrowienie⁴². Innym celem pielgrzymek Rudomicza było znane sanktuarium relikwii drzewa Krzyża Świętego. w kościele oo. Dominikanów w Lublinie. W lipcu 1663 r. w związku z ciężkim stanem chorej córki Eufrozyny modlił się tam o jej zdrowie, a po wyzdrowieniu jako wotum ofiarował tabliczkę do ołtarza św. Krzyża⁴³. Pielgrzymował także do Radeczniczy, gdzie dokonywało się wiele cudów za wstawiennictwem św. Antoniego⁴⁴. W maju 1657 r. udał się tam z żoną, by poświęcić Bogu nowo narodzonego syna Kazimierza, a w 1669 r. uczestniczył w inauguracji budowy kościoła i klasztoru bernardynów⁴⁵. Kolejnym celem pielgrzymek była kapliczka św. Stanisława biskupa w Górecku, ok. 40 km od Zamościa, gdzie Rudomicz pielgrzymował m.in. w 1664 r., modląc się o zdrowie dla syna. Rok po jego wyzdrowieniu postanowił zabrać go do Górecka, by podziękować za otrzymaną łaskę, a gdy nie mógł tego uczynić, wysłał na uroczystość świętego jego wizerunek i utwór poetycki ku jego czci⁴⁶. Źródło informuje też o pielgrzymkach do bardziej oddalonych od Zamościa miejsc kultu. W październiku 1669 r., po koronacji Michała Korybuta Wiśniowieckiego, Rudomicz odwiedził Kalwarię Zebrzydowską. Był to ośrodek kultu Matki Bożej i Męki Pańskiej. Utworzono tam

³⁹ *Ibidem*, cz. 1, s. 60; cz. 2, s. 61, 173.

⁴⁰ Z. Kuchowicz, *Obyczaje staropolskie...*, s. 108; B. Łukarska, *Religijność mieszkańców polskich miast...*, s. 139; A. Kucharski, *Theatrum peregrinandi...*, s. 191–193.

⁴¹ B. Rudomicz, *Efemeros...*, cz. 1, s. 132, 181, 231, 315, 357; cz. 2, s. 39, 319, 377.

⁴² *Ibidem*, cz. 1, s. 43, 51, 138, 186; cz. 2, s. 241, 311.

⁴³ *Ibidem*, cz. 1, s. 311; cz. 2, s. 178.

⁴⁴ A. Bruździński, *Klasztor bernardynów w Radeczniczy w okresie staropolskim* [w:] *Na tym miejscu chwala Boga Najwyższego odprawiać się będzie*, red. I.M. Janusz, A.K. Sitnik, Kalwaria Zebrzydowska 2019, s. 48–49.

⁴⁵ B. Rudomicz, *Efemeros...*, cz. 1, s. 42; cz. 2, s. 25, 242, 345.

⁴⁶ *Ibidem*, cz. 1, s. 99, 164, 340; cz. 2, s. 180.

kalwarię – drogę krzyżową w formie kaplic i drózek Pana Jezusa i Matki Bożej⁴⁷. Diarysta obszedł dróżki Maryi, ale zmęczenie uniemożliwiło mu przejście drózek Zbawiciela. Dodatkową trudnością był tłum ludzi, przez który nie mógł się wypowiedzieć⁴⁸. Odwiedzał też kościoły w Chełmie i Janowie Lubelskim oraz planował pielgrzymkę do Częstochowy i sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia w Książu⁴⁹.

Choć Rudomicz miał dużą wiedzę religijną, a jego praktyki pobożne przynajmniej w pewnym stopniu były wyrazem autentycznego zaangażowania, a nie tylko zewnętrzną manifestacją, należy zaznaczyć, że typowe dla baroku, często krytykowane za przerost formy nad treścią, uroczyste obrzędy były dla niego istotne. Pokazują to notatki o uroczystości Bożego Ciała, którą opisywał najdokładniej ze wszystkich celebracji liturgicznych w mieście. Uroczyste przeżywanie tego święta, obchodzonego w Polsce od 1320 r., było przejawem silnego kultu eucharystycznego rozkwitającego w bractwach Bożego Ciała⁵⁰. W Zamościu bractwo to powstało w 1612 r. i posiadało przywileje odpustowe związane z tą uroczystością. Zamościanie świętowali ją dwukrotnie, urządzając tradycyjną procesję do czterech ołtarzy. Pierwszą, odbywającą się w dniu uroczystości organizowało duchowieństwo kolegiackie, a drugą franciszkanie, najczęściej w najbliższą niedzielę. Z dbałością podchodzono do oprawy uroczystości. W procesji szli przedstawiciele władz miasta, ordynat, członkowie kapituły i profesorowie Akademii w odświętnych strojach, niesiono sztandary, strzelano z broni. Najbogatsi mieszczanie wystawiali ołtarze, dekorując uprzednio fronty swoich kamienic. Przygotowanie ołtarza świadczyło o pobożności, zamożności i prestiżu jej właściciela, więc patrycjusze zabiegali o to, a nawet rywalizowali między sobą. W 1656 r. po raz pierwszy ołtarz znajdował się pod kamienicą Rudomicza, co kontynuowano w kolejnych latach. Przykładem rywalizacji w tym względzie są zdarzenia z 1671 r., kiedy Rudomicz w Boże Ciało był w podróży. Niepewny, czy zdąży wrócić przed drugą procesją z kościoła franciszkanów, polecił przygotowanie ołtarza przed swym domem profesorowi Akademii, Mikołajowi Tainerowi. Sąsiad diarysty, rajca Jan Wilczek, postanowił wykorzystać jego nieobecność i postawić ołtarz przed własną kamienicą, skutkiem czego obok siebie stanęły dwa ołtarze⁵¹.

⁴⁷ H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru bernardynów i kalwaryjskich drózek*, Kalwaria Zebrzydowska 2006; M. Płonka, *Kompleks kalwaryjny w Kalwarii Zebrzydowskiej jako krajobraz pamięci i pomnik XVI-wiecznej Jerozolimy*, „Ochrona Zabytków” 2019, nr 2, s. 189–216.

⁴⁸ B. Rudomicz, *Efemeros...*, cz. 2, s. 256–257.

⁴⁹ *Ibidem*, cz. 1, s. 316, 345, 353, 316; cz. 2, s. 323–324.

⁵⁰ Z. Zalewski, *Święto Bożego Ciała w Polsce do wydania Rytułu Piotrkowskiego (1631)* [w:] *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. 1, red. M. Rechowicz, W. Schenk, Lublin 1973, s. 97–159.

⁵¹ S. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej...*, s. 376–377; A. Kędziora, *Bractwa kościelne* [hasło w:] *Zamościopedia*, <https://www.zamosciopedia.pl/index.php/bj-br/item/3700-bractwa-kościelne> [dostęp: 4.04.2022]; *idem*, *Franciszkanie* [hasło w:] *Zamościopedia*, <https://www.zamosciopedia.pl/index.php/fl-fz/item/3731-franciszkanie> [dostęp: 5.04.2022]; *idem*, *Kościół pw. Zwiastowania NMP, franciszkanów* [hasło w:] *Zamościopedia*, <https://www.zamosciopedia.pl/index.php/kor-koz/item/3262-kościół-p-w-zwiastowania-nmp> [dostęp: 5.04.2022]; *Przywileje odpustowe dla bractwa Bożego Ciała w Zamościu* [w:] *Zbiór dokumentów kolegiaty i kapituły zamojskiej*, wyd. B. Kumor, Lublin 1972, s. 370–371; B. Rudomicz, *Efemeros...*, cz. 1, s. 12, 44, 87, 264–265, 305; cz. 2, s. 24, 100–101, 145, 183–184, 243, 304, 361.

Charakterystyczne dla barokowej religijności było zainteresowanie różnymi cudami, widzeniami, objawieniami, uzdrowieniami⁵². W czerwcu 1658 r. Rudomicz interesował się zdarzeniem w domu pewnej Ormianki, gdzie obraz Matki Bożej miał płakać i pokryć się kroplami potu, które ormiański kapłan ocierał własnymi rękami. Wizerunek przeniesiono do kościoła ormiańskiego, po czym natychmiast pojawiły się tam tłumy ludzi, chcąc go zobaczyć. W następnych dniach miało się odbyć „badanie” w celu sprawdzenia, czy przyczyną zjawiska nie była wilgoć spowodowana deszczową pogodą. Nie wiadomo, jaki był jego wynik⁵³. Wiele zdarzeń Rudomicz interpretował jako ingerencję Stwórcy w życie człowieka, przejaw łaski, gniewu, ostrzeżenie lub zapowiedź czegoś. W grudniu 1662 r. zajęty rozmową z notariuszem Aleksandrem Radaszkiewiczem i o. Nowosielskim nie dopilnował dziecka, skutkiem czego jego córka spadła z pieca z dużej wysokości, ale „dzięki szczególnej opatrności Bożej i jej anioła stróża nic się jej nie stało. Podnosząc ją z podłogi złożyliśmy należne dzięki niebiańskim opiekunom”⁵⁴. W marcu 1666 r., w kolejne urodziny jego syna Kazimierza, rodzina pościła i modliła się w jego intencji, co według diarysty miało uchronić folwark przed pożarem⁵⁵. Przejawem Bożego błogosławieństwa miały być m.in. pomyślne narodziny dzieci, zachowanie przez nie zdrowia i właściwy rozwój. W dniu 19 czerwca 1665 r., po narodzinach najmłodszej córki Anny, Rudomicz pisał: „Niech wszechmogący Bóg zachowa ją w zdrowiu i na chwałę swojego imienia, na cześć N.M. Panny i św. Anny oraz wszystkich świętych, a także na naszą pocięchę. Duch św. niech ją oświeca swą łaską, fiat”⁵⁶.

Interesujące są postawy przyjmowane przez diarystę wobec śmierci i różnych problemów. Po śmierci nowo narodzonego syna Jana Rudomicz pisał: „stał się uczestnikiem wiecznej szczęśliwości zgodnie z przywilejem Chrystusa. Takich bowiem jest królestwo niebieskie. Złączony z chórami aniołów niech śławi w hymnach Stwórcę i Zbawiciela swojego i naszego, niech prosi wraz ze swymi towarzyszami o przebaczenie dla nas grzeszników. I tak przepadła nadzieja próżnego naszego prorokowania o nim. Jednak on od urodzenia chory uprosi Boga, by jego starszy brat był zdrowy, gdyż za niego zapłacił on daninę śmierci, chociaż także ów był temu bardzo bliski. [...] Niech żyje z aniołami i króluje z Chrystusem!”⁵⁷. Przejawem gniewu Boga i karą miały też być nawiedzające miasto zarazy, wojna i niepokoje w Ordynacji po bezpotomnej śmierci Jana Sobiepana Zamoyskiego⁵⁸. W trudnych sytuacjach Rudomicz powierzał się woli Bożej. W październiku 1668 r. spaliła się cała część mieszkalna w jego folwarku za miastem oraz winiarnia i słodownia. Zdarzenie to skomentował następująco: „Co Pan dał, to zabrał. Jak się Bogu podoba, tak niech będzie. Niech imię Jego będzie błogosławione na wieki!”⁵⁹. Takie sytu-

⁵² Z. Kuchowicz, *Obyczaje staropolskie...*, s. 107; *idem*, *Człowiek polskiego baroku...*, s. 249–250.

⁵³ B. Rudomicz, *Efemerose...*, cz. 1, s. 88.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 284.

⁵⁵ *Ibidem*, cz. 2, s. 67, 173–174.

⁵⁶ Łaciński wyraz „fiat” oznacza w cytowanym fragmencie „Niech tak się stanie”. B. Rudomicz, *Efemerose...*, cz. 2, s. 26.

⁵⁷ *Ibidem*, cz. 1, s. 208–209.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 23, 51, 273, 277, 284; cz. 2, s. 59, 243.

⁵⁹ *Ibidem*, cz. 2, s. 203.

acje uważał za kary Boże i tak łagodne w stosunku do ciężaru ludzkich grzechów. W maju 1660 r. napisał: „Miłosiernemu Bogu należy się wdzięczność, ponieważ za bardzo ciężkie grzechy dotknął nas małąkami karami”⁶⁰.

Diariusz dostarcza też informacji na temat postawy Rudomicza wobec innowierców. Jak już wspomniano, miał on dobre kontakty z przedstawicielami prawosławia i żywił wobec nich szacunek, a nawet pewien rodzaj sympatii. Dzięki temu, że był wychowywany w duchu tego wyznania, starał się także ich zrozumieć. Miał również dobre kontakty z wiernymi Kościoła ormiańskiego. Przyjaźnił się z ich proboszczem, ks. Kistostorowiczem i odegrał istotną rolę w dziejach tej społeczności. W tamtym czasie Kościół ormiański w Rzeczypospolitej przechodził poważny kryzys związany z dążeniami katolików do unii z Ormianami. Lwowski biskup ormiański Mikołaj Torosowicz (1605–1681) złożył wyznanie wiary rzymskokatolickiej w 1630 r., lwowscy ormianie uczynili to w 1652 r., a rok później uzyskali potwierdzenie zwierzchnika Kościoła ormiańskiego, katolikosy Filipa i na tej podstawie oficjalnie przystąpili do unii z Rzymem. Spory wśród Ormian i opór wobec zjednoczenia trwały jeszcze długo, ponieważ unia w praktyce prowadziła do utraty odrębności i wynarodowienia Ormian. Sytuacji nie ułatwiała niechęć wiernych wobec przychylnego zjednoczeniu biskupa Torosowicza, który jawnie łamał zasady moralności i wiódł hulawczy tryb życia. Spory te toczono także w zamojskiej gminie ormiańskiej⁶¹. Mimo tego pogodziła się ona z unią najwcześniej ze wszystkich w Polsce, bo w 1662 r. Datę tę, o cztery lata wcześniejszą niż podana przez Mirosławę Zakrzewską-Dubasową, poświadcza właśnie diariusz Rudomicza. W marcu 1661 r. proboszcz ormiański poinformował go o propozycji arcybiskupa, w myśl której w zamian za doprowadzenie do unii miał zostać jego koadiutorem, a w czerwcu tego roku na sejmie w Warszawie diarysta dowiedział się o formalnej nominacji. W 1663 r., podczas wesela córki ks. Kistostorowicza, obaj rozmawiali o stopniowym wdrażaniu postanowień unii. Problem stanowiła silna pozycja starszyny gminy ormiańskiej i świeckiego seniora parafii, od których uzależnione były decyzje finansowe. Korzystając z wiedzy prawniczej, Rudomicz pomógł przyjacielowi ograniczyć rolę tych struktur i przejąć kontrolę nad finansami parafii. Jak słusznie zauważył Dariusz Chemperek, wytrwałe i dyskretne wspieranie przez Rudomicza zabiegów ks. Kistostorowicza przyczyniło się do szybkiego i niemal bezkonfliktowego dołączenia do unii⁶².

Diarysta żywił wyraźną niechęć wobec luteran i kalwinistów, powszechną w omawianej epoce. Mimo zaproszenia nie pojawił się na ślubie mężczyzny zmuszonego przez rodziców do zawarcia małżeństwa z luteranką. Największą niechęcią darzył Żydów. Jak wielu ludzi epoki przypisywał im pychę, chytrość, fałszywość, wrogość wobec chrześci-

⁶⁰ *Ibidem*, cz. 1, s. 165.

⁶¹ *Ibidem*, s. 33, 55, 77, 106, 137–138, 142, 144, 351–352; cz. 2, s. 18, 19, 21, 180, 185, 188, 227–228; A. Kędziora, *Ormianie* [hasło w:] *Zamościopedia*, <https://www.zamosciopedia.pl/index.php/ow-oz/item/4451-ormianie> [dostęp: 8.03.2022]; K. Stopka, *Ormianie w Polsce dawnej i dzisiejszej*, Kraków 2000, s. 65; M. Zakrzewska-Dubasowa, *Ormianie w dawnej Polsce*, Lublin 1982, s. 268–269, 277–280, 284–285.

⁶² M. Zakrzewska-Dubasowa, *Ormianie...*, s. 274–284; B. Rudomicz, *Efemeros...*, cz. 1, s. 206, 223, 326, 351; cz. 2, s. 14, 18, 21, 71; D. Chemperek, *Przyjaźń w twierdzy Zamość...*, s. 198–200.

jaństwa, wierzył w pogłoski o mordach rytualnych i uważał, że wzorem arian powinni zostać wypędzeni z Rzeczypospolitej.

Zdarzało się, że niechęć ta malała w konfrontacji z konkretnym przedstawicielem danego wyznania. Różnice wyznaniowe nie przeszkadzały Rudomiczowi w zawarciu przyjaźni z jeńcem szwedzkim Piotrem Hammarskiöldem czy swoim byłym studentem, a potem nauczycielem i pamiętnikarzem, kalwinistą Janem Golliuszem (1634–1694). Nawet niektórych Żydów Rudomicz uważał za uczciwych i godnych zaufania, np. pana Pszczółkę – „człowieka bardzo dobrego i grzecznego, choć innej wiary”⁶³.

Wiara w Boga w baroku nieustannie przenikała się ze zbiorem wierzeń o charakterze zabobonnym i magicznym. Wierzono m.in. w sny, którym diarysta poświęcił dużo miejsca. Samo to świadczy o tym, że podchodził do nich poważnie, co więcej zanotował: „Nie należy wierzyć w sny, jednak nie można również ich ostrzeżenia lekceważyć”⁶⁴. Zainteresowanie znaczeniem snów potwierdza także notatka z września 1659 r., kiedy zapisał, że z powodu podróży nie odnotował snu z zeszłego miesiąca, więc nadrabia tę zaległość. Miał wiedzę teoretyczną o interpretowaniu widziadeł sennych. Największą wartość miały te przychodzące nad ranem, najmniej zaś należało się przejmować snami z pierwszych godzin nocnych⁶⁵. Rudomicz był rozdarty pomiędzy przekonaniem, że nie należy wierzyć w sny, a ciekawością ich znaczenia i przeświadczeniem, że sen jest znakiem, wróżbą czy ostrzeżeniem. Często ulegał tej drugiej tendencji i dokładnie zapisywał sny, próbując je interpretować. Niektóre odczytywał jako przestrożę czy wezwanie do jakiegoś działania. W czasie choroby w 1671 r. śnił mu się zmarli profesorowie i różni znajomi. Jeden ze snów wywołał u niego następującą refleksję: „Konieczne muszą poprawić swe życie w ogóle, abym żył przygotowany do śmierci ze szczególną pomocą łaski Bożej”⁶⁶. W grudniu 1667 r. sen o strojach i klejnotach ofiarowanych jakiejś pannie oraz noszonych przez siebie butach nie do pary odczytał jako wezwanie do lepszego przygotowania do spowiedzi. Sen o bolącej ręce miał przerodzić się w realne wydarzenie – po obudzeniu odczuwał taki sam ból jak we śnie⁶⁷. Szczególny niepokój wywoływały sny związane ze śmiercią i zmarłymi. Interpretował je jako zwiastun śmierci jakiejś osoby, czego przykładem jest notatka z sierpnia 1660 r., kiedy śniło mu się coś przykrego, a rano dowiedział się o śmierci żony rajcy Jakuba Wentona. W innym śnie zmarły profesor Akademii Hieronim Kołakowski przypominał Rudomiczowi o wykonaniu swej ostatniej woli, a umierająca teściowa miała prosić go o modlitwę do św. Brygidy⁶⁸. Pojawiały się też sny

⁶³ M.L. Klementowski, *Wstęp* [w:] B. Rudomicz, *Efemerose...*, cz. 1, s. XXXIX; B. Rudomicz, *Efemerose...*, cz. 1, s. 8, 22, 23, 42, 44, 48, 51, 71, 73–75, 81, 91, 111, 122, 140, 145–150, 188, 212, 239, 277; cz. 2, s. 145, 230, 280, 288, 293, 307–310, 363, 389; A. Kędziora, *Golliusz Jan (1634–1694), pamiętnikarz* [hasło w:] Zamościopedia, <https://www.zamosciopedia.pl/index.php/gk-gp/item/2766-golliusz-jan-1634-1694-pamietnikarz> [dostęp: 9.03.2022].

⁶⁴ B. Rudomicz, *Efemerose...*, cz. 1, s. 93, 144.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 101, 135, 144; J. Krocak, *Jeśli mię wieździłba prawdziwa uwodzi... Prognozytyki i znaki cudowne w polskiej literaturze barokowej*, Wrocław 2006, s. 106.

⁶⁶ B. Rudomicz, *Efemerose...*, cz. 2, s. 354.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 165, 143.

⁶⁸ *Ibidem*, cz. 1, s. 19, 64, 179.

bardziej optymistyczne. Czapka małego Kazimierza unosząca się nad mitrą infulata miała być znakiem pomyślności w jego życiu, o czym zapewniał ks. Andrzej Abrek, wyjaśniając znaczenie snu podczas zebrania profesorów⁶⁹.

W konflikcie z wiarą chrześcijańską była wynikająca z astrologii wiara w „dni egipskie”. W każdym roku wypadały 32 dni uważane za niebezpieczne, po kilka w każdym miesiącu. Przeprowadzka w dzień egipski miała grozić niepomyślnym biegiem spraw w nowym miejscu, a urodzonemu wtedy dziecku bieda na całe życie. Mimo zastrzeżeń do tego wierzenia w marcu 1662 r., kiedy wypadały one od 16. do 18. dnia miesiąca, diarysta zapisał: „jednak jak widzę nie należy ich lekceważyć. Albowiem śp. wiel. o. Urban Jędrzejowski zwyczajny kaznodzieja u Franciszkanów dziś zasnął w Panu po trzech dniach choroby przeżywszy zaledwie trzydzieści kilka lat, a był pod każdym względem rześki”⁷⁰.

Rudomicz dużo uwagi poświęcał przepowiedniom. Dominowało w nich przesądne podejście do rzeczywistości i łatwość w dawaniu wiary różnym zabobonom. Uważał, że śmierć niejakiej Snopkowej i jej dziecka po skomplikowanym porodzie miała być karą za słowa wypowiedziane w czasie kłótni z mężem: „oby w kamień zamienił się płód, który noszę, lub, obym go nie urodziła”⁷¹. Wierzył, że pożary Zamościa w 1658 r. miały oznaczać najpierw brak pomyślności w małżeństwie Jana Sobiepana Zamoyskiego i Marii Kazimiery, a potem karę dla ordynata za nieokazanie miłosierdzia kobiecie skazanej na śmierć. Poważnie podchodził do przesądów związanych z pożarem i 10 lat później po spaleniu się zabudowań w folwarku odłożył ślub swej wychowanki, Agnieszki Mikiewiczówny w obawie przed tym, że jej związek, podobnie jak małżeństwo ordynata, okaże się nieszczęśliwy⁷².

Rudomicz korzystał z prognostyków, znanych też jako efemerydy czy almanachy. Były to drukowane kalendarze zawierające przepowiednie układane na podstawie zasad astrologii wróżebnej. Opierała się ona na rozpatrywaniu relacji między planetami i znakami zodiaku, którym przypisane były konkretne charaktery, relacje, pokrewieństwa i antagonizmy mające wpływać na życie człowieka⁷³. W ostatnim dniu roku 1668 zanotował wyjątek z prognostyku Mikołaja Broscjusza na nadchodzący rok: „Wszystkie członki się do zgody mają, tylko głowa z szyją pozwolić nie chcą”, który zinterpretował jako zapowiedź dalszych sporów w Kościele i braku jedności chrześcijan⁷⁴. Spis książek będących własnością Rudomicza zawiera dwa inne prognostyki autorstwa Jana Carellusa i Wawrzyńca Eichstada⁷⁵.

Diarysta wierzył też w czarownice i diabły ingerujące w życie ludzkie. Skutkiem ich działania miały być małżeńskie kłótnie Rudomiczów czy zniszczenie dwóch sutann Samuela Głowczyńskiego niedługo po tym, gdy został klerykiem. „Kto wie, czy nie stało

⁶⁹ *Ibidem*, s. 101–102.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 253; *Pamiętnik Jana Golliusza mieszczanina polskiego (1650–1653)*, wyd. J. Kallenbach, Kraków 1891, s. 44–45.

⁷¹ B. Rudomicz, *Efemeros...*, cz. 1, s. 202.

⁷² *Ibidem*, s. 203.

⁷³ J. Krocak, *Jesli mię wieźdźba...*, s. 15–17.

⁷⁴ B. Rudomicz, *Efemeros...*, cz. 1, s. 213.

⁷⁵ M.L. Klementowski, *Wstęp* [w:] B. Rudomicz, *Efemeros...*, cz. 1, s. LXIII–LXIV.

się to z podpuszczenia wroga rodzaju ludzkiego szatana za zgodą Pana? Może zły duch przewiduje, że Samuel będzie jego poważnym przeciwnikiem? Oby tak się stało dla szerzenia chwały i sławy Boskiego Majestatu!”⁷⁶. Wpływowi czarów przypisywał niektóre problemy własne i swoich bliskich, jak np. omdlenie jego żony w kościele⁷⁷. Ktoś niechętny diaryście miał podrzucić mu pod kamienicę „znaki zaczarowane, np. przedtem pieska sztucznie zrobionego, różne ziela itd., a ostatnio Sobek znalazł w bramie naszej kamienicy związane pazury” – notował w lutym 1667 r.⁷⁸

Efemeros umożliwił obszerną, wieloaspektową analizę religijności Rudomicza. Jest to szczególnie interesujące ze względu na osobisty charakter źródła ukazującego nie postulaty autorów dzieł religijnych, nie ocenę poziomu praktyk religijnych w danej parafii sporządzoną przez wizytatora, a osobiste działania i myśli autora. Na jego religijność silny wpływ wywierały pozycja społeczna, pochodzenie, wykształcenie, otoczenie i zawierane znajomości. Wychowanie w wierze prawosławnej i osobiste doświadczenie konwersji wpłynęło na stosunek Rudomicza do Kościołów wschodnich i dążeń do unii z nimi. Kontakty z licznymi księżmi i zakonnikami różnych wyznań wzmacniały zainteresowanie sprawami wiary, pomagały w zdobywaniu wiedzy religijnej, a także były okazją do wymiany poglądów. Pokazuje to, jak istotne jest w badaniu religijności odniesienie do konkretnego stanu, formacji intelektualnej, otoczenia umysłowego, miejsca zamieszkania czy mobilności, a nawet kontaktów towarzyskich.

Religijność Rudomicza zawiera w sobie elementy zarówno typowe, jak i nietypowe dla pobożności tej epoki. Do typowych można zaliczyć większość odmawianych przez niego modlitw, częste pielgrzymki i korzystanie z odpustów, zaangażowanie w bractwa religijne, silną wiarę w uzdrowienia i inne cuda, czerpanie wiedzy religijnej z kazań czy prezentowane przez niego rozumienie gniewu i kary Bożej. Jego podejście do innych wyznań i religii było w dużym stopniu zgodne z kontrreformacyjnym stanowiskiem Kościoła, jednakże osobisty kontakt z ich wyznawcami często weryfikował niechęć i uprzedzenia. Znajomość prawosławia ułatwiała mu otwartość na doświadczenia i rozmowę z przedstawicielami tego wyznania. Typowe było także przeplatanie się wiary w Boga z wierzeniami ludowymi w przesady, zabobony, czary i magię. Widoczne jest w tym aspekcie rozdarcie diarysty, który, choć wiedział, że katolik nie powinien w nie wierzyć, ulegał zainteresowaniu ich znaczeniem. Na tle tego, co wiadomo o barokowej religijności mieszczan, nietypowa była częsta modlitwa brewiarzowa, czytanie Biblii oraz duże zainteresowanie świadomym zdobywaniem wiedzy religijnej poprzez lektury wymagających dzieł teologicznych. Trudno powiedzieć, jak często siedemnastowieczni mieszczanie faktycznie przystępowali do sakramentów czy brali udział w nabożeństwach, ale nie ulega wątpliwości, że Rudomicz robił to często, czy nawet bardzo często. Z dużym naddatkiem wypełniał nakazywane przez Kościół praktyki, szczególnie spowiedź czy komunię św. W oparciu o zasady wiary podejmował refleksję nad życiem i często przekładał ją na to, co dziś nazwalibyśmy świadomą pracą nad sobą. Sprzyjało temu wykształcenie teologicz-

⁷⁶ B. Rudomicz, *Efemeros*..., cz. 1, s. 279–280, 369; cz. 2, s. 155, 238, 316.

⁷⁷ *Ibidem*, cz. 1, s. 204; cz. 2, s. 104, 147.

⁷⁸ *Ibidem*, cz. 1, s. 204.

ne, kontakty z duchowieństwem, łatwy dostęp do dzieł religijnych, możliwość częstego udziału w nabożeństwach. Nietypowe dla osoby spoza duchowieństwa było też osobiste zaangażowanie w starania o rozszerzenie unii na Kościół ormiański i prawosławny, co w dużej mierze wynikało zapewne z osobistego doświadczenia zmiany wyznania oraz dużego zaangażowania religijnego po konwersji.

Ze względu na fragmentaryczność dotychczasowych badań nad mieszczańską pobożnością barokową trudno powiedzieć, na ile stosunek Rudomicza do religii można ekstrapolować na cały stan mieszczański. Można przypuszczać, że podobne postawy przyjmowały przede wszystkim osoby dobrze wykształcone czy mające podobne doświadczenie dobrych relacji z duchownymi lub zmiany wiary. Przykładów stosunku do religii podobnego do tego, jaki miał Rudomicz, należy zatem szukać przede wszystkim wśród wykształconych przedstawicieli elit miejskich. Wartościowe byłoby porównanie jego życia religijnego z pobożnością ukazaną w innych pamiętnikach mieszczańskich z tego okresu, co mogłoby być interesującym punktem wyjścia do dalszych badań nad mieszczańską religijnością barokową.

Summary

The Piety of the Zamość Patrician Bazyli Rudomicz (ca. 1620–1672), or about Townspeople's Baroque Religiosity in a Different Way

The aim of the article is to present the religiosity of the Zamość patrician Bazyli Rudomicz (ca. 1620–1672) and to compare it with examples of bourgeois religious practices typical of the era, attitude towards dissenters and the worldview shaped by religion. Based on the diary written by Rudomicz in the years 1656–1672, the religious practices undertaken by him were discussed, such as prayer and sacraments, participation in pilgrimages and religious ceremonies, as well as the attitudes he adopted towards death, miraculous healings, superstitions and magic. Manifestations of piety that were unusual for the period included Rudomicz's conscious development of religious knowledge through reading or the recitation of the breviary, requiring proper preparation. The analysis of Rudomicz's religiosity may be a starting point for further research on the piety of the townspeople, especially the educated elite.

Keywords: townspeople, religiosity, baroque, Bazyli Rudomicz (ca. 1620–1672), Zamość

Słowa kluczowe: mieszczenie, religijność, barok, Bazyli Rudomicz (ok. 1620–1672), Zamość

Mateusz Szymański
Uniwersytet Gdański

Generał Michał Radziwiłł – wódz mimo woli

Postać generała Michała Radziwiłła jak dotąd nie doczekała się monografii, poza krótkim życiorysem napisanym przez Andrzeja Edwarda Koźmiana w 1845 r. oraz późniejszym biogramem w *Polskim słowniku biograficznym* (dalej: *PSB*) w 1987 r., natomiast w pracach badaczy epoki napoleońskiej i Królestwa Kongresowego odnotowuje się jedynie wzmianki dotyczące niektórych etapów życia generała. Celem artykułu jest wypełnienie luki w badaniach nad sylwetkami wodzów naczelnych powstania listopadowego, w tym Michała Radziwiłła, i ukazanie jego roli podczas wojny polsko-rosyjskiej w latach 1830–1831.

Materiałem źródłowym dla życiorysu Michała Radziwiłła były archiwalia ze zbiorów Archiwum Głównego Akt Dawnych z zespołów nr 354 i 355, ówczesna prasa (wybrany okres to lata 1830–1850) oraz pamiętniki Henryka Dembińskiego¹, Leona Dembowskiego², Jakuba Lewińskiego³, Maurycyego Mochnackiego⁴, Ignacego Prądzyńskiego⁵ i Henryka Steckiego⁶.

Analiza dokumentów archiwalnych pozwoliła na prześledzenie szczegółów kariery wojskowej Radziwiłła, np. dokument mówiący o charakterze pełnionej przez niego funkcji adiutanta tytularnego. Umożliwiła także zapoznanie się z jego działalnością jako polityka (senatora i członka Sądu Sejmowego w latach 1827–1828).

Prasa okresu powstania to źródło wiedzy o działalności Radziwiłła najpierw jako członka Senatu, a także organów wykonawczych, np. Tymczasowego Rządu Narodowego, a następnie jako wodza naczelnego w styczniu i lutym 1831 r. (podawano w niej różne zarządzenia i rozkazy Radziwiłła dotyczące armii), jak również o okresie po jego dymisji z wodzostwa (np. kwestia wsparcia powstania na Wołyniu).

Liczba pamiętników została ograniczona do kilku pozycji. Wybierając autorów z bazy elektronicznej Polona, postanowiłem uwzględnić głos wojskowych (I. Prądzyńskiego – kwatermistrza i bliskiego współpracownika Radziwiłła oraz gen. H. Dembińskiego i J. Lewińskiego jako wyrażających dwie kontrastujące ze sobą opinie, aby pokazać, że ocena Radziwiłła wzbudzała kontrowersje już podczas powstania), a także polityków dobranych

¹ H. Dembiński, *Pamiętniki o powstaniu w Polsce r. 1830–31*, t. 1, Kraków 1875.

² L. Dembowski, *Moje wspomnienia*, t. 2, Petersburg 1898.

³ J. Lewiński, *Jenerała Jakuba Lewińskiego pamiętniki z 1831 roku*, Poznań 1895.

⁴ M. Mochnacki, *Powstanie narodu polskiego w r. 1830 i 1831*, t. 2, Paryż 1834.

⁵ I. Prądzyński, *Pamiętniki generała Prądzyńskiego*, t. 1, Kraków 1909.

⁶ H. Stecki, *Wspomnienia mojej młodości*, Lwów 1895.

również na zasadzie kontrastu: Leona Dembowskiego – współpracownika ks. Adama Jerzego Czartoryskiego i radykalnego działacza Maurycego Mochnackiego. Innym przywoływanym autorem jest Henryk Stecki, który był spowinowacony z gen. Radziwiłłem.

Z literatury przedmiotowej dotyczącej analizowanego zagadnienia warto wspomnieć m.in. o przywołanym już biogramie autorstwa Zbigniewa Zacharewicz i Władysława Zajewskiego w *PSB*⁷, artykule Teresy Zielińskiej⁸, pracy Witolda Banacha⁹, Włodzimierza Piwkowskiego¹⁰, monografii Jana Pachońskiego¹¹, pracy Bronisława Gembarzewskiego¹², Hanny Dylągowej¹³, Marka Tarczyńskiego¹⁴, Sebastiana Ziółka¹⁵, Małgorzaty Karpińskiej¹⁶, Wacława Tokarza¹⁷ oraz Władysława Rostockiego¹⁸.

Michał Gedeon Radziwiłł przyszedł na świat 24 września 1778 r., jego rodzicami byli Michał Hieronim i Helena z Przędzieckich¹⁹. Początkowo kształcono go w domu, w latach 1792–1794 uczęszczał na Uniwersytet w Getyndze. Z relacji Antoniego, starszego brata Michała, wiemy, czego uczył się tam przysły generał: łaciny, przedmiotów ścisłych i przyrodniczych, tańca, dyplomatyki, ekonomii, prawa międzynarodowego, cywilnego i publicznego, zaś z dziedziny teorii wojskowej: teorii artylerii, teorii min, taktyki i budowy fortyfikacji²⁰.

Podczas powstania kościuszkowskiego Michał po skończonej nauce i w oczekiwaniu na decyzje ojca wraz z braćmi przebywał w Dreźnie (bawili m.in. u Czartoryskich), a następnie po przyjeździe matki Heleny przenieśli się do Karlsbadu, gdzie leczyla się ich siostra²¹.

⁷ Z. Zacharewicz, W. Zajewski, *Michał Gedeon Radziwiłł* [hasło w:] *PSB*, t. 30, z. 125, red. E. Rostworowski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1987, s. 309–312.

⁸ T. Zielińska, *Radziwiłłowie herbu Trąby – dzieje rodu* [w:] S. Górzniński et al., *Radziwiłłowie herbu Trąby*, Warszawa 1996.

⁹ W. Banach, *Radziwiłłowie – burzliwe losy słynnego rodu*, Poznań 2018.

¹⁰ W. Piwkowski, *Nieborów. Mazowiecka rezydencja Radziwiłłów*, Warszawa 2005.

¹¹ J. Pachoński, *Legiony Polskie. Prawda i legenda. 1794–1807*, t. 4, Warszawa 1979.

¹² B. Gembarzewski, *Wojsko Polskie. Księstwo Warszawskie 1807–1814*, Warszawa 1905.

¹³ H. Dylągowa, *Towarzystwo Patriotyczne i Sąd Sejmowy 1821–1829*, Warszawa 1970.

¹⁴ M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego*, Warszawa 1980.

¹⁵ S. Ziółek, *Sejm Królestwa Polskiego w okresie powstania listopadowego 1830–1831*, Warszawa 2007.

¹⁶ M. Karpińska, „*Nie ma Mikołaja*”. *Starania o kształt sejmu w powstaniu listopadowym 1830–1831*, Warszawa 2007.

¹⁷ W. Tokarz, *Wojna polsko-rosyjska 1830 i 1831 r.*, Warszawa 1930.

¹⁸ W. Rostocki, *Władza wodzów naczelnych w powstaniu listopadowym*, Warszawa 1955.

¹⁹ Z. Zacharewicz, W. Zajewski, *Michał Gedeon Radziwiłł...*, s. 309.

²⁰ [X.M.R.], *Ostatnia wojewodzina wileńska (Helena z Przędzieckich ks. Radziwiłłowa)*, Lwów 1892, s. 26–28.

²¹ *Ibidem*, s. 51–52, 55–56; Z. Zacharewicz, W. Zajewski, *Michał Gedeon Radziwiłł...*, s. 309. Karlsbad to dzisiejsze Karlowe Wary. Z lektury pamiętnika autora o inicjalach X.M.R. (na stronie Wielkopolskiej Biblioteki Cyfrowej podano informację, że autorem jest prawdopodobnie Michał Piotr Radziwiłł [1850–1903]) o Helenie Radziwiłłowej można domniemywać, że ojcu, Michałowi Hieronimowi mogło chodzić też o przeczekanie powstania kościuszkowskiego.

Po trzecim rozbiórce Polski, w 1796 r. Michał został wysłany przez ojca na dwór cesarski do Petersburga, skąd wrócił po koronacji Pawła I w marcu 1797 r., a w 1799 r. dostał zaszczytnego tytułu komandora krzyża maltańskiego przyznanego mu przez cara²².

Gdy armia Napoleona Bonaparte znalazła się na terytorium dawnej Rzeczypospolitej w 1807 r., Radziwiłł zaciągnął się do oddziałów polskich w randze pułkownika w styczniu tego roku²³. Początkowo służył w II Legii, a następnie został dowódcą I Legii w marcu 1807 r., po czym udał się na Pomorze, aby uczestniczyć m.in. w walkach o Tczew i Gdańsk, np. powstrzymując odsiecz rosyjską w Nowym Porcie. Po upadku miasta oddziały Radziwiłła obsadziły Wisłoujście. W lipcu 1807 r. za zasługi wojenne otrzymał kawalerską Legię Honorową²⁴. Na początku następnego roku został kawalerem *Virtuti Militari*²⁵.

W sierpniu 1807 r. wcielono Legię Północną²⁶ do nowo utworzonej Armii Księstwa Warszawskiego. Po podziale Legii na dwa pułki Radziwiłł objął dowództwo 5. Pułku Piechoty (sierpień 1808 r.), a już w październiku obsadził Kostrzyn²⁷. W marcu 1808 r. uhonorowano go funkcją adiutanta tytularnego księcia warszawskiego²⁸.

W 1811 r. Radziwiłł otrzymał stopień generała brygady²⁹, zaś po wybuchu wojny francusko-rosyjskiej w 1812 r. objął dowództwo 2. Brygady 7. Dywizji Piechoty (brygada Radziwiłła w X Korpusie była całkowicie polska). X Korpus miał pilnować lewej strony Wielkiej Armii, a dodatkowo opanować Rygę i stworzyć niebezpieczeństwo dla stolicy Rosji. W czerwcu 1812 r. rozpoczął działania, przekraczając rzekę Niemen niedaleko Tylży, a później pomaszerował szlakiem w kierunku Rygi. W tym czasie oddziały Radziwiłła posłano w kierunku Dyneburga³⁰, który zajęły w lipcu. Gdy w październiku rozpoczął się odwrót Wielkiej Armii z terenów Rosji, jednostki Radziwiłła pilnowały rzeki Dźwiny (w Dyneburgu, Jakobstacie i Frydrychtacie), a w grudniu walczyły pod Tylżą³¹.

Rok później, gdy siły napoleońskie dalej wycofywały się na zachód, Radziwiłł dotarł do Gdańska, którego bronił przed Rosjanami (podejmując też działania ofensywne, cze-

²² [X.M.R.], *Ostatnia wojewodzina wileńska...*, s. 78; Z. Zacharewicz, W. Zajewski, *Michał Gedeon Radziwiłł...*, s. 309. Klasa komandora jest jedną z obowiązujących w Zakonie Maltańskim.

²³ Z. Zacharewicz, W. Zajewski, *Michał Gedeon Radziwiłł...*, s. 309.

²⁴ *Ibidem*; Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej: AGAD), Archiwum Radziwiłłów z Nieborowa (dalej: ARzN), 0/1/57, k. 1; J. Pachonński, *Legiony Polskie...*, s. 561, 565–566; R. Bielecki, *Słownik biograficzny oficerów powstania listopadowego*, t. 3, Warszawa 1998, s. 367.

²⁵ AGAD, ARzN, 0/1/57, k. 6; Z. Zacharewicz, W. Zajewski, *Michał Gedeon Radziwiłł...*, s. 309.

²⁶ Legia Północna (lub I i II Legia Północna) – oddziały złożone z Polaków (niegdyś w armii Królestwa Prus, pojmanych podczas kampanii 1806 r.). Początkowo dowódcą Legii był gen. Józef Zajączek. Zob. J. Czuby, *Księstwo Warszawskie (1807–1815)*, Warszawa 2011, s. 117.

²⁷ J. Pachonński, *Legiony Polskie...*, s. 566; AGAD, ARzN, 0/1/57, k. 19; Z. Zacharewicz, W. Zajewski, *Michał Gedeon Radziwiłł...*, s. 309.

²⁸ AGAD, ARzN, 0/1/57, k. 20–22. W dokumencie określono obowiązki i strój adiutantów księcia warszawskiego.

²⁹ AGAD, ARzN, 0/1/57, k. 23–24.

³⁰ Daugavpils (dawniej Dźwiński lub Dyneburg) – miasto na południu Łotwy.

³¹ Z. Zacharewicz, W. Zajewski, *Michał Gedeon Radziwiłł...*, s. 310; A. Janicki, *Kurlandia w latach 1795–1915. Z dziejów guberni i jej polskiej mniejszości*, Gdańsk 2011, s. 62–63, 65, 68–69.

go przykładem są starcia na Oruni i we Wrzeszczu). Gdy w 1813 r. obrońcy poddali się Rosjanom, Radziwiłł wyjechał do rodziny w Nieborowie³².

W październiku 1813 r. rozegrała się „bitwa narodów” pod Lipskiem między wojskami napoleońskimi a siłami państw sprzymierzonych przeciwko cesarzowi Francuzów. Zakończyła się przegraną Bonapartego, w wyniku której wycofał się on w stronę Francji. Przyczyniło się to do dalszych porażek, np. utraty Hiszpanii w tym samym roku, a w 1814 r. ziem włoskich. W pierwszych miesiącach roku oddziały koalicji antynapoleońskiej wkroczyły do Francji, a następnie w marcu zdobyły Paryż, co spowodowało, że miesiąc później Napoleon został zdetronizowany przez francuski Senat.

Po tym, jak Napoleon udał się decyzją sprzymierzonych państw na wyspę Elbę, we wrześniu 1814 r. rozpoczęto kongres wiedeński, na którym miano zdecydować o kształcie przyszłej Europy. Jedną z decyzji kongresu było utworzenie Królestwa Polskiego z dwóch trzecich terytorium dawnego Księstwa Warszawskiego. Królestwo było państwem samodzielnym, choć związanym z Rosją, np. poprzez wspólnego władcę. Co ważne, dysponowało ono m.in. własnym wojskiem, władzą ustawodawczą (Sejmem), rządem i administracją.

W 1815 r. Napoleon opuścił Elbę, chcąc jeszcze raz podjąć walkę z koalicją antynapoleońską, co rozpoczęło jego słynne „100 dni”. Jednakże, w tym czasie sprzymierzeńcy dysponowali znaczną przewagą liczebną nad Francuzami, choć byli rozproszeni. Napoleon, chcąc uprzędzić koncentrację sił wroga, doprowadził w czerwcu do bitwy pod Waterloo. Starcie to przypieczętowało ostateczny upadek cesarza Francuzów. Po ponownej abdykacji został zesłany na Wyspę Świętej Heleny, gdzie zmarł w 1821 r.³³

Już od 1815 r. zaczęto organizować przyszłą armię Królestwa Polskiego, czym zajął się Komitet Wojskowy (tymczasowe ciało zarządzające) z wielkim księciem Konstantym jako przewodniczącym (od kwietnia był też naczelnym wodzem). W Komitecie zasiadali również ważni dowódcy polscy, którzy tworzyli przepisy i regulaminy wojskowe. Pod koniec roku Komitet rozwiązano, a jego zadanie przekazano Komisji Rządowej Wojny³⁴.

Od początku 1815 r. Radziwiłł pomagał gen. Józefowi Chłopickiemu³⁵ (podówczas dowódcy 1. Dywizji Piechoty) jako tzw. generał nadliczbowy i jednocześnie awansował

³² Z. Zacharewicz, W. Zajewski, *Michał Gedeon Radziwiłł...*, s. 310; M. Bielski, W. Rezmer, *Bitwy na Pomorzu. Szkice z dziejów militarnych Pomorza Nadwiślańskiego (1109–1945)*, Gdańsk 1993, s. 237, 239, 241–242.

³³ A. Chwalba, *Historia powszechna. Wiek XIX*, Warszawa 2012, s. 259–260, 262, 264, 270–272.

³⁴ E. Kozłowski, M. Wrzosek, *Historia oręża polskiego. 1794–1938*, Warszawa 1973, s. 100–101. Komisja Rządowa Wojny była organem zwierzchnim wobec armii Królestwa Polskiego powołanym na mocy Konstytucji ogłoszonej w grudniu 1815 r.

³⁵ Józef Chłopicki (1771–1854) – polski wojskowy, generał dywizji. Uczestniczył w wojnie z Rosją w 1792 r. i w powstaniu kościuszkowskim. W 1797 r. został dowódcą I Legii Legionów Polskich we Włoszech, później dowódcą Legii Nadwiślańskiej w latach 1808–1812 (walczył w kampanii hiszpańskiej). Uczestnik wojny z Rosją w 1812 r., rok później został zdymisjonowany. Po upadku Napoleona mianowano go generałem dywizji (postanowieniem Aleksandra I z kwietnia 1814 r.) – objął wówczas stanowisko dowódcy 1. Dywizji Piechoty. W 1818 r. poróżnił się z naczelnym wodzem Konstantym i odszedł z wojska. Wrócił w 1830 r. i w grudniu tego roku został najpierw wodzem naczelnym, a później dyktatorem powstania listopadowego. Po dymisji w styczniu 1831 r. był doradcą swego następcy, Michała Radziwiłła, a od 20 stycznia dowódcą

na generała dywizji, a w grudniu tego roku car Aleksander I zdymisjonował go z wojska, wychodząc naprzeciw prośbie generała³⁶.

W tym też czasie Radziwiłł, już wówczas 37-letni, postanowił uregulować swoje życie osobiste, ubiegając się o rękę bogatej panny, Aleksandry Steckiej³⁷. Po trudnych negocjacjach (które komplikował wyjątkowo oszczędny ojciec generała) państwo młodzi pobrali się 12 lipca 1815 r. w Międzyrzecu³⁸. Z treści analizowanej przeze mnie intercyzy wynika, że warunki były wyjątkowo korzystne dla rodziny pana młodego (panna młoda przekazywała odziedziczony majątek mężowi, nie mając nawet prawa do wspólnoty majątkowej)³⁹.

Po zawarciu małżeństwa Radziwiłł rozpoczął starania o unowocześnienie posiadanych dóbr, m.in. wprowadzono płodozmian, zaczęto wykorzystywać nowe, szlachetne odmiany zwierząt hodowlanych. Wymagało to dość znacznych nakładów finansowych, ale też spotkało się z krytyką okolicznego ziemiaństwa, prezentującego zachowawcze poglądy w kwestii rolnictwa⁴⁰.

Od lat dwudziestych XIX w. Radziwiłł ponownie zaangażował się w politykę, uzyskując w styczniu 1822 r., stanowisko senatora-kasztelana w Senacie Królestwa Polskiego, o czym informował ojca, Michała Hieronima, w liście z marca tego roku⁴¹. Już w 1825 r. nadszedł kolejny zaszczyt – awansowano go na senatora-wojewodę⁴².

W tym samym roku doszło do wydarzeń, które miały wpłynąć na karierę polityczną Radziwiłła. Gdy powstanie dekabrystów skierowane przeciwko carskiemu samodzięrzawiu zostało stłumione, w trakcie śledztwa odkryto powiązania między rosyjskimi spiskowcami a członkami polskiego Towarzystwa Patriotycznego⁴³. Gdy rok później wykryto wśród kadry oficerskiej Królestwa Polskiego osoby należące do Towarzystwa, namiestnik Józef Zajączek, za pośrednictwem Prezesa Senatu Stanisława Zamoyskiego, nakazał, aby członkowie Senatu (w tym Radziwiłł) oświadczyli, że do tajnych organizacji nie należeli i należeć nie będą, przy czym, jeśli należeli, mieli podać dokładne informacje o ich charakterze oraz przysiąc, że już więcej tego nie zrobią⁴⁴. W czerwcu 1826 r., w liście do

pierwszej linii. Faktycznie dowodził w bitwie pod Grochowem, w której został ciężko ranny. Kilka dni później wyjechał na leczenie do Krakowa, gdzie pozostał do końca swego życia.

³⁶ AGAD, ARzN, 0/1/57, k. 60–61; Z. Zacharewicz, W. Zajewski, *Michał Gedeon Radziwiłł...*, s. 310; M. Tarczyński, *Generalią powstania listopadowego...*, s. 34.

³⁷ AGAD, ARzN, 0/1/57, k. 57, 59; Z. Zacharewicz, W. Zajewski, *Michał Gedeon Radziwiłł...*, s. 310.

³⁸ Z. Zacharewicz, W. Zajewski, *Michał Gedeon Radziwiłł...*, s. 310. Najprawdopodobniej to Międzyrzec Korecki – miasto położone obecnie na Ukrainie, w powiecie rówieńskim. Według biogramu Aleksandry Steckiej autorstwa Andrzeja Ryszkiewicza miała tam spędzić dzieciństwo; A. Ryszkiewicz, *Aleksandra Stecka* [hasło w:] *PSB*, t. 30, z. 125...

³⁹ AGAD, ARzN, 0/1/56, k. 3–8.

⁴⁰ Z. Zacharewicz, W. Zajewski, *Michał Gedeon Radziwiłł...*, s. 310.

⁴¹ *Ibidem*; AGAD, Archiwum Warszawskie Radziwiłłów (dalej: AWR), 0/11/294, k. 1–2; AGAD, ARzN, 0/3/51 plik 4, k. 1–2. W liście poruszył też wątek narodzin jednego ze swych synów.

⁴² AGAD, AWR, 0/11/294, k. 10–11; Z. Zacharewicz, W. Zajewski, *Michał Gedeon Radziwiłł...*, s. 310.

⁴³ H. Dylągowa, *Towarzystwo Patriotyczne...*, s. 215–221. Towarzystwo Patriotyczne – tajna organizacja wysuwająca postulaty m.in. walki o niepodległość, założona w 1821 r. w Warszawie.

⁴⁴ AGAD, AWR, 0/11/294, k. 14–17.

gen. Zajączka, Radziwiłł poinformował o istnieniu łoży wolnomularskiej w podległych mu oddziałach w 1807 r. podczas pobytu w Gdańsku, w której był mistrzem katedry, oraz zadeklarował, że do takich organizacji więcej należeć nie będzie⁴⁵.

W związku z tym w 1827 r. powołano nadzwyczajny Sąd Sejmowy dla zbadania sprawy członków Towarzystwa Patriotycznego, a w jego skład włączono senatora Radziwiłła. Jednym z jego pierwszych zadań było dopilnowanie (w ramach delegacji) przejęcia przez Sąd dokumentów z wynikami śledztwa administracyjnego toczzonego (przez komitet śledczy kierowany przez generałów Maurycego Haukego i Józefa Rautenstraucha) wobec oskarżonych⁴⁶.

W maju 1828 r. odbyły się posiedzenia Sądu, na których rozpatrzono oskarżenia. Najpierw debatowano, czy winą była przynależność do tajnego Towarzystwa (również w kontekście zbrodni/zdrady stanu), by następnie przejść do sprawy każdego z osobna podsądnych. Michał Radziwiłł wyróżniał się łagodną postawą wobec oskarżonych (np. postulował o niższy wymiar kary)⁴⁷. Przyczyniło się to do uniewinnienia od zarzutu zbrodni stanu, a także zasądzenia stosunkowo niskich wyroków wobec Stanisława Sołtyka, Seweryna Krzyżanowskiego, Franciszka Majewskiego, Konstantego Dembka, Stanisława Zabłockiego, Wojciecha Grzymały, Andrzeja Plichty oraz Romana Załuskiego⁴⁸.

Łagodne decyzje sędziów miały dwie przyczyny. Pierwszą była obawa senatorów, że wyrok skazujący (w tym z powodu zbrodni/zdrady stanu) może być wykorzystany przez cara Mikołaja do daleko idących decyzji wpływających na funkcjonowanie Królestwa, co mogłoby zaszkodzić statusowi elit rządzących. Drugą przyczyną to zrozumienie patriotycznych pobudek spiskowców, których łączyły relacje nie tylko na stopie towarzyskiej, ale też rodzinnej. W związku z tym sędziowie uznali, że oskarżeni nie mogli swym zachowaniem dopuścić się zbrodni stanu. Ostatecznie wyrok ogłoszono w marcu 1829 r.⁴⁹

W 1828 r. w Szkole Podchorążych utworzono tajne Sprzysiężenie (na czele z Piotrem Wysockim), które postawiło sobie za cel odzyskanie pełnej niepodległości kraju. Już dwa lata później we Francji wybuchła rewolucja lipcowa (władzę utracił Karol X Bourbon), a następnie powstanie w Belgii. W odpowiedzi na to car Mikołaj postawił armię rosyjską i polską w gotowości, a w prasie pojawiły się wiadomości o planowanej mobilizacji. Mając przekonanie, że opuszczenie Kongresówki przez polskie wojska w celu stłumienia ruchów powstańczych w Belgii może doprowadzić do likwidacji Królestwa Polskiego, spiskowcy podjęli decyzję o wybuchu powstania. Początek zbrojnego zrywu spiskowcy zaplanowali na noc z 29 na 30 listopada 1830 r.⁵⁰

Wybuch powstania listopadowego prawie natychmiast wywołał kontreakcję ze strony środowisk rządowych, czego dowodem było zwołanie posiedzenia Rady Administra-

⁴⁵ AGAD, AWR, 0/11/294, k. 20.

⁴⁶ AGAD, AWR, 0/11/294, k. 29, 31; M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 71–72.

⁴⁷ H. Dylągowa, *Towarzystwo Patriotyczne...*, s. 291, 297–298, 302.

⁴⁸ *Wyrok Sądu Sejmowego Królestwa Polskiego w sprawie naprzeciw hr. Sołtykowi, Krzyżanowskiemu, Majewskiemu, Dembkowi, Zabłockiemu, Grzymale, Plichtcie i hr. Załuskiemu o zbrodnią stanu obwinionym w r. 1828 wydany*, Warszawa 1831, s. 210–211.

⁴⁹ H. Dylągowa, *Towarzystwo Patriotyczne...*, s. 250–251, 319–320.

⁵⁰ W. Zajewski, *Powstanie listopadowe 1830–1831*, Warszawa 1998, s. 28–33, 35–37.

cyjnej (centralnego organu władzy w Królestwie). Celem stawianym sobie przez to grono było przywrócenie porządku (przejęcie kontroli nad powstaniem, a później spacyfikowanie go), a dokooptowanie nowych osób, w tym Radziwiłła, do składu Rady, którego uważano za godnego szacunku (pamiętano o odważnej postawie senatora podczas Sądu Sejmowego), prawdopodobnie miało skłonić zwolenników powstania do podporządkowania się władzy.

Jerzy Łojek zwrócił uwagę na istnienie dwóch głównych obozów: w pierwszym znaleźli się ci, którzy byli zdecydowani jak najszybciej zakończyć powstanie, nawet siłą (wśród nich był m.in. gen. Józef Chłopicki); drudzy zaś, pod przywództwem ks. Adama Czartoryskiego uznali, że trzeba zapobiec nadaniu powstaniu radykalnego i rewolucyjnego charakteru, a konflikt miał skłonić cara do ustępstw co do kształtu przyszłej ugody. Uważali, że warunkiem jego zakończenia miało być zagwarantowanie przestrzegania Konstytucji przez cara oraz zasad ustanowionych na kongresie wiedeńskim, a przy sprzyjających okolicznościach przyłączenie ziem litewsko-ruskich (guberni zabranych)⁵¹.

Już w pierwszych dniach powstania Rada zmierzała do opanowania powstańczych emocji (mimo stanowczego sprzeciwu mieszkańców Warszawy), czego wyrazem stała się odezwa ogłoszona w prasie 3 grudnia 1830 r.⁵² Była to zapowiedź postawy przyjętej przez elity rządzące Królestwem, która odcisnęła piętno na prowadzeniu powstania – opierała się na przekonaniu, że przyniesie ono klęskę Polakom w starciu z potężną Rosją. Natomiast opinia publiczna już na początku tego miesiąca usiłowała nakłonić rządzących do stanowczych kroków wobec Mikołaja I⁵³.

Gdy 1 grudnia 1830 r. Rada stała się Wydziałem Wykonawczym, senator Radziwiłł pozostał w nim na stanowisku⁵⁴. Tuż przed tym specjalna deputacja⁵⁵ próbowała wpłynąć na Radę, aby ta oficjalnie ogłosiła wybuch powstania, co doprowadziło do kłótni, z kolei później widownia „napelniająca salę” zaczęła głośno krytykować bezczynność Rady, na co w pewnym momencie Radziwiłł miał zareagować wybuchem złości⁵⁶.

Dalsze wydarzenia tego dnia udowodniły, że powstańcze emocje nie opadły, czego przykładem była kolejna scysja, tym razem między Radą a wysłaną do niej deputacją Klubu Patriotycznego⁵⁷, wyraźnie domagającą się m.in. rozbrojenia rosyjskich żołnierzy i grożącą, że w razie odmowy wyrzucą Radę przez okno. Sprovokowało to Radziwiłła do

⁵¹ S. Ziółek, *Sejm Królestwa Polskiego...*, s. 41–42; J. Łojek, *Szanse powstania listopadowego*, Warszawa 1986, s. 20–21; M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 132.

⁵² *Oto są odezwy oddzielne drukiem ogłoszone*, „Kurier Polski” 1830, nr 350 (3 grudnia), s. 1788.

⁵³ J. Łojek, *Szanse powstania listopadowego...*, s. 25.

⁵⁴ S. Ziółek, *Sejm Królestwa Polskiego...*, s. 45.

⁵⁵ Richard O. Spazier podał skład tej deputacji: L. Dembowski, Joachim Lelewel, Jan Szaniecki, F. Sołtyk i Rudolf Wieszczycki. Zob. R.O. Spazier, *Historia powstania narodu polskiego w roku 1830 i 1831 czerpana z autentycznych dokumentów, sejmowych akt, pamiętników, dzienników, piśmiennych i ustnych podań najznakomitszych uczestników tegoż powstania*, t. 3, Paryż 1833, s. 448.

⁵⁶ *Ibidem*; L. Dembowski, *Moje wspomnienia...*, s. 42. Określenie odnoszące się do tej widowni, tj. „spektatorzy”, każe domniemywać, że chodzi o publiczność z ulicy.

⁵⁷ Towarzystwo Patriotyczne (inaczej Klub Patriotyczny) – organizacja polityczna powołana w grudniu 1830 r., dążąca do radykalizacji powstania, z Joachimem Lelewel na czele. Towarzystwo założone przez Lelewela nie miało bezpośrednich związków z wcześniejszym, utworzonym przez Łukasieńskiego.

stwierdzenia, że Rada nie ulegnie naciskom; wniosował on też o przyjęcie czterech osób z Towarzystwa Patriotycznego do Rady (jako doradców)⁵⁸.

Dzień 3 grudnia 1830 r. przyniósł ogłoszenie kolejnej odezwy, której ogólny ton sugerował bliżej nieokreślone posunięcia Rady, mające wzmocnić władzę poprzez jej konsolidację: „Aby dobrze coś zrobić, trzeba mieć siłę; siła rozdzieloną być nie może. Nie ma jej bez porządku”. Towarzyszył jej apel (sygnowany przez M. Radziwiłła) zapowiadający kolejne działania dotyczące powstania⁵⁹.

Jeszcze tego samego dnia Wydział Wykonawczy przekształcił się w Rząd Tymczasowy, ale senator Radziwiłł znalazł się tam dopiero po pewnym czasie (przemawia za tym brak jego nazwiska w ogłoszonym piśmie dotyczącym utworzenia rządu)⁶⁰.

W dniu 5 grudnia 1830 r. gen. Chłopicki został samowolnym dyktatorem powstania listopadowego. Kilka dni później, tj. 7 i 8 grudnia 1830 r., decyzją Chłopickiego dokonano przekształcenia Rządu Tymczasowego (tworząc tzw. wydziały), przy czym wszyscy członkowie zachowali stanowiska, a senator Radziwiłł zasiadł w Wydziale Wojskowym, zaś 10 grudnia 1830 r. przyjęto gen. Radziwiłła do służby (rozkazem gen. Chłopickiego)⁶¹.

Kilka dni później, 18 grudnia 1830 r., członkowie Senatu zadeklarowali, że wesprą powstanie finansowo z własnych funduszy, np. ze strony Radziwiłła miało być to aż 50 000 zł⁶².

Gdy dwa dni później Sejm oficjalnie przyznał urząd dyktatora Chłopickiemu, postanowiono powołać specjalną deputację, która miała kontrolować poczynania generała, a jednym z tych, którym powierzono to zadanie, był senator Radziwiłł. Następnego dnia Chłopicki zdecydował o kolejnej reorganizacji władzy wykonawczej – Tymczasowy Rząd Narodowy zastąpił Radą Najwyższą Narodową, przy czym Radziwiłł zachował swoje stanowisko. Trzeba zauważyć, że znalazł się on w gronie trzech osób, które były odpowiedzialne bezpośrednio przed gen. Chłopickim. Zdaniem Sebastiana Ziółka była to sytuacja niefortunna dla Radziwiłła. Wynikała ona z konfliktu interesu między rolą podwładnego dyktatora i jednocześnie kontrolującego go, przy czym zasiadanie w rządzie pozwalało na wypełnianie tego drugiego zadania⁶³.

Pod koniec 1830 r. Sejm pracował nad manifestem powiadającym rządzących w Europie o przyczynach wybuchu powstania w Królestwie Polskim. Ostateczną wersję

⁵⁸ L. Dembowski, *Moje wspomnienia...*, s. 53–54. Dembowski nie wymienił nazwisk członków tej deputacji.

⁵⁹ *Część urzędowa*, „Polak Sumienny. Pismo czasowe” 1830, nr 6 (9 grudnia), s. 9–10. Może chodzić m.in. o postanowienie Rady Administracyjnej w sprawie powołania straży bezpieczeństwa na wsi (datowane na 3 grudnia 1830 r.).

⁶⁰ *Ibidem*, s. 10.

⁶¹ M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 111; S. Ziółek, *Sejm Królestwa Polskiego...*, s. 50–51; *Część urzędowa*, „Dziennik Powszechny Krajowy” 1830, nr 342 (12 grudnia), s. 1705.

⁶² M. Karpińska, „*Nie ma Mikołaja*”..., s. 170.

⁶³ S. Ziółek, *Sejm Królestwa Polskiego...*, s. 78, 80; *Część urzędowa*, „Dziennik Powszechny Krajowy” 1830, nr 351 (21 grudnia), s. 1737; *Dodatek do numeru Dziennika Urzędowego Województwa Mazowieckiego*, „Dziennik Urzędowy Województwa Mazowieckiego” 1831, nr 5 (3 stycznia), s. 93–94; W. Zajewski, *Powstanie listopadowe...*, s. 72.

(z 2 stycznia 1831 r.) dostarczyli dyktatorowi Radziwiłł oraz Jan Ledóchowski, co spotkało się z nieprzychylną reakcją Chłopickiego chcącego powstrzymać publiczne ogłoszenie powstania. Niestety, za sprawą niewyjaśnionego przecieku, dokument ujrzał światło dzienne i został opublikowany w „Kurierze Polskim”⁶⁴.

W pierwszych tygodniach 1831 r. z Petersburga wrócili posłowie z informacjami o odrzuceniu przez cara wszelkich polskich postulatów i żądaniu natychmiastowej kapitulacji. Wywołało to w kręgach rządowych dyskusję, jakie decyzje należy podjąć w tej sytuacji⁶⁵.

Senator Radziwiłł był przekonany o konieczności rozpoczęcia wojny, co istotne jednak, jej celem nie miało być uzyskanie niepodległości, ale „wywalczenie” sobie dogodnej pozycji negocjacyjnej w ramach planowanych, przyszłych rozmów z caratem, a w konsekwencji uzyskanie zgody na przywrócenie przedpowstaniowego ładu oraz potwierdzenie przez Mikołaja I przestrzegania Konstytucji. W związku z decyzją Rady opowiadającej się za wojną z Rosją dyktator poprosił Sejm o opinię w tej sprawie⁶⁶.

W drugiej połowie stycznia wobec nieprzejednanej postawy Mikołaja I elity Królestwa zdały sobie sprawę z fiaska pomysłu ugody. Spowodowało to, że Chłopicki stwierdził, iż z Rosją trzeba pertraktować za pośrednictwem Prus⁶⁷, poza tym dawał do zrozumienia, że chciałby zrezygnować z pełnionej funkcji. Chcąc temu przeciwdziałać, wysłano do niego list namawiający do pozostania na stanowisku, którego jednak Radziwiłł nie podpisał⁶⁸.

Konsekwencją rezygnacji Chłopickiego w dniu 18 stycznia 1831 r. był wybór jego następcy. We wstępnym głosowaniu Radziwiłł został jednym z kilku głównych kandydatów na stanowisko wodza naczelnego (padło na niego 17 głosów)⁶⁹. Na zaproponowanie osoby Radziwiłła złożyło się wiele przyczyn. Jedną z nich były elastyczne poglądy generała, będącego zwolennikiem linii ks. Czartoryskiego, ale jednocześnie godzącego się na pomoc przychylnego mu Chłopickiego, który zachowałby nieoficjalną, zakulisową władzę w armii. Dla Czartoryskiego kandydatura Radziwiłła wcale nie przekreślała możliwości jego odwołania i powrotu Chłopickiego. Optowanie posłów i senatorów za Radziwiłłem było jednak nie do końca zrozumiałe ze względu na niechęć Sejmu do Chłopickiego⁷⁰.

Na nominację na naczelnego wodza mogły mieć wpływ też bliskie relacje z pruską rodziną królewską z racji małżeństwa jego brata, Antoniego Henryka Radziwiłła z Fryderyką Luizą Hohenzollern. Poza tym Radziwiłłowie byli traktowani jako sukcesorzy

⁶⁴ S. Ziółek, *Sejm Królestwa Polskiego...*, s. 84–87; J. Skarbek, *Dyktatura generała Józefa Chłopickiego* [w:] *Powstanie Listopadowe 1830–1831. Dzieje wewnętrzne, militaria, Europa podczas powstania*, red. W. Zajewski, Warszawa 1990, s. 80. Treść manifestu uniemożliwiała dalsze rokowania z Rosjanami, do czego dążył gen. Chłopicki.

⁶⁵ S. Ziółek, *Sejm Królestwa Polskiego...*, s. 87–88.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 88; M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 141.

⁶⁷ Chodziło o pośrednictwo pruskiego dworu królewskiego.

⁶⁸ S. Ziółek, *Sejm Królestwa Polskiego...*, s. 89–91.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 92–93, 101–102; M. Karpińska, „*Nie ma Mikołaja*”..., s. 279–280.

⁷⁰ S. Ziółek, *Sejm Królestwa Polskiego...*, s. 102; M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 141; M. Karpińska, „*Nie ma Mikołaja*”..., s. 280.

wspólnego polsko-litewskiego dziedzictwa politycznego, a jako arystokraci byli rękojmnią umiarkowanego stanowiska polskich władz⁷¹.

Ostatecznie, dwa dni później, 20 stycznia 1831 r., dokonano wyboru naczelnego wodza – za zwycięskim Michałem Radziwiłłem opowiedziało się aż 107 z grona 140 biorących udział w głosowaniu⁷². Wśród wielu ówczesnych relacji opisujących reakcję elekta na nominację pojawiają się: wątek zaskoczenia, przerażenia, a nawet chęci odrzucenia tego wyboru przez Radziwiłła. Ostatecznie jednak, wódz-elekt miał powiedzieć: „czem byłem, tem będę”⁷³.

Na wieść o objęciu przez Radziwiłła wodzostwa opinia publiczna zareagowała bardzo przychylnie. Już po wyborze członkowie obu izb musieli zająć się stworzeniem prawnej podstawy jego urzędu, w tym formalnych kompetencji. Nazajutrz po elekcji Michał Radziwiłł zamieszkał w Pałacu Namiestnikowskim. „Kurier Warszawski” przytoczył słowa elekta, w których ten zapowiadał przekazanie wodzostwa, jeśli pojawi się zdolniejszy dowódca⁷⁴. Ówczesny przedstawiciel francuski w Warszawie Raymond Durand wspominał o utworzeniu rady pomagającej wodzowi, w której zasiadał gen. Piotr Szembek i paru innych generałów⁷⁵.

W dniu 23 stycznia 1831 r. przystąpiono do procedowania nad ustawą o kompetencjach Radziwiłła jako wodza. Sam zainteresowany zaproponował, aby nie powierzać mu daleko idących prerogatyw. Poza nim rolę w opracowywaniu tego prawa miał m.in. gen. Chłopicki. Już następnego dnia ustawę o wodzu naczelnym przyjął Sejm, przy czym tempo, w jakim tworzone te przepisy, zdaniem M. Karpińskiej, negatywnie odbiło się na organizacji na szczeblu dowódczym, m.in. pozbawiono wodza prawa do decydowania o odwoływaniu oficerów⁷⁶.

Pod koniec stycznia 1831 r. wojsko carskie zbliżało się do Królestwa, czemu towarzyszyła proklamacja feldmarszałka Iwana Dybicza. Powtórzył w niej żądanie Mikołaja I z 17 grudnia 1830 r. domagające się bezwzględnej kapitulacji Polaków. Postawiło to przed stroną polską konieczność wyboru między poddaniem się a wojną na pełną skalę. Jednocześnie rosło oburzenie względem tych, którzy chcieli się poddać. W związku z tym, w przełomowym dniu 25 stycznia 1831 r. Sejm zdetronizował cara Mikołaja I jako króla Polski, a wśród podpisanych pod tym aktem był gen. Radziwiłł. Detronizacja doprowadziła do sytuacji, w której nie było możliwości uniknięcia wojny z Rosją. Nie mając alternatywy, generalicja musiała zająć się organizacją armii, przy czym trzeba pamiętać, że w prywatnych poglądach na temat wojny generałowie bardzo się między sobą różnili⁷⁷.

⁷¹ W. Rostocki, *Władza wodzów naczelných...*, s. 58.

⁷² M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 117; S. Ziółek, *Sejm Królestwa Polskiego...*, s. 102.

⁷³ *Wiadomości krajowe. Z Izby Poselskiej*, „Gazeta Krakowska” 1831, nr 19 (25 stycznia), s. 88; W. Zajewski, *Powstanie listopadowe...*, s. 80; R.O. Spazier, *Historia powstania narodu polskiego...*, t. 3..., s. 345; *Wiadomości zagraniczne*, „Gazeta Wielkiego Xięstwa Poznańskiego” 1831, nr 23 (28 stycznia), s. 115.

⁷⁴ S. Ziółek, *Sejm Królestwa Polskiego...*, s. 102–103; *Wiadomości zagraniczne*, „Gazeta Wielkiego Xięstwa Poznańskiego” 1831, nr 23 (28 stycznia), s. 116; „Kurier Warszawski” 1831, nr 24 (24 stycznia), s. 125–126.

⁷⁵ R. Durand, *Depesze z powstańczej Warszawy 1830–1831*, przeł. i oprac. R. Bielecki, Warszawa 1980, s. 81.

⁷⁶ M. Karpińska, „*Nie ma Mikołaja*”..., s. 282.

⁷⁷ J. Łojek, *Szanse powstania listopadowego...*, s. 64; M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 134–138, 141–142.

Tuż po postanowieniu Sejmu o detronizacji Mikołaja I warszawiacy zmanifestowali swoje uczucia poprzez symboliczny pogrzeb grupy dekabrystów. Kulisy tego wydarzenia odkrywamy we wspomnieniach Mochnackiego, w których napisał o niesieniu przez miasto pięciu trumien rosyjskich spiskowców, czemu towarzyszyli żołnierze gwardziści i mieszkańcy Warszawy. Podczas nabożeństwa za duszę dekabrystów z udziałem Mochnackiego poproszono go o udanie się do Radziwiłła, aby wytłumaczył się z obecności w tym zjściu. Gdy spotkał się z wodzem, ten zapytał, dlaczego Mochnacki znalazł się na mszy oraz o sytuację na ulicach stolicy. Mochnacki zapewnił generała, że trafił tam przypadkowo i że jego zdaniem, wystąpienie miało spokojny charakter⁷⁸. Zaniepokojenie z powodu manifestacji dobrze oddaje nastrój panujący wśród elity politycznej Królestwa, która nadal dążyła do *status quo ante bellum*. Właśnie dlatego obawiała się radykalnej lewicy powstańczej (której jednym z przywódców był właśnie Mochnacki), żądającej bezkompromisowej walki z caratem.

Po wejściu w życie ustawy o Rządzie Narodowym pozycja wodza naczelnego wzrosła, co było spowodowane przekonaniem o konieczności pozostawienia furtki dla dość niezależnego działania głównodowodzącego, przy czym rezultaty takiego podejścia (m.in. błędy w przepisach prawnych określających podział władzy wykonawczej między Rząd, wodza i Sejm) stały się dostrzegalne pod koniec wojny z Rosją. O randze pełnionej przez Radziwiłła funkcji świadczyły: brak podstawy prawnej do odwołania go ze stanowiska, samodzielny zarząd nad Komisją Rządową Wojny oraz prawo do podejmowania rozmów z Rosjanami o kapitulacji. Zdaniem M. Karpińskiej, zakres uprawnień głównodowodzącego był nie na miarę gen. Radziwiłła, który do nich „nie dorastał”⁷⁹.

Swoje urzędowanie wódz rozpoczął od organizacji wojska. Przeprowadził m.in. kilkudniową inspekcję oddziałów poza Warszawą⁸⁰, więc późniejsze oskarżanie Radziwiłła o pozostawianie całkowicie biernym nie było słuszne.

W dniu 27 stycznia 1831 r. opublikowano rozkaz Radziwiłła odnoszący się do spożytkowania magazynowanych zapasów żywności, które można było przekazać tylko w ramach rzeczywistych potrzeb żołnierzy. Dwa dni później Radziwiłł podjął decyzję o karze śmierci dla osób, które miały nakłaniać żołnierzy do dezercji, oraz dla szpiegów i sabotażystów w obiektach wojskowych⁸¹.

Wódz naczelny zmienił też strukturę sztabu generalnego. Ustanowił m.in. organ generalnego kwaterymistrzostwa (od 11 lutego 1831 r. p.o. kwaterymistrza był Ignacy Prądzyński), zaś sam sztab stał się dwuczłonowy: jedną kierował szef sztabu, drugą generał służby (sankcjonował to rozkaz z 30 stycznia 1831 r.)⁸².

⁷⁸ M. Mochnacki, *Powstanie narodu polskiego...*, s. 653–654.

⁷⁹ M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 118; S. Ziółek, *Sejm Królestwa Polskiego...*, s. 136; M. Karpińska, „*Nie ma Mikołaja*”..., s. 283–284.

⁸⁰ M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 118; *Wiadomości zagraniczne*, „Gazeta Wielkiego Xięstwa Poznańskiego” 1831, nr 29 (4 lutego), s. 151; L. Dembowski, *Moje wspomnienia...*, s. 180.

⁸¹ „Dziennik Urzędowy Województwa Sandomierskiego” 1831, nr 10 (13 lutego), s. 159; „Dziennik Urzędowy Województwa Mazowieckiego” 1831, nr 11 (14 lutego), s. 208–209.

⁸² M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 118–119; W. Tokarz, *Wojna polsko-rosyjska...*, s. 107.

Te poczynania organizacyjne Radziwiłła spotkały się z przychylną oceną M. Tarczyńskiego, który stwierdził jednak, że korzyści z nich wynikające były uwarunkowane trafnymi decyzjami personalnymi, zwłaszcza w gronie dowódców⁸³.

Już 23 stycznia 1831 r. głównodowodzący powierzył gen. Janowi Weysenhoffowi stanowisko dowódcy konnicy, co dało początek zmianom kadrowym w kawalerii. Następnie 26 stycznia 1831 r. dokonał zmian w gronie adiutantów i członków sztabu podległych wodzowi (przykładem może być nowo mianowany szef sztabu płk Stanisław Dunin Wąsowicz)⁸⁴.

Doszło też do roszady na stanowiskach komendantów twierdz w Zamościu i Modlinie (rozkaz Radziwiłła z 6 lutego 1831 r.); w pierwszej dowódcą został płk Jan Krysiński, w drugiej płk Ignacy Ledóchowski zastąpił gen. Ignacego Mycielskiego⁸⁵.

Ważny aspekt poczynania wodza stanowiło jego przyzwolenie na awanse na stanowiska generalskie, z czego już 6 lutego 1831 r. skorzystali m.in. pułkownicy Zygmunt Stryjeński i Jan Skrzynecki. Z kolei Józef Dwernicki i Jan Umiński, będący dotychczas generałami brygady, otrzymali stopnie generała dywizji (za aprobatą Rządu), a grono generałów brygady poszerzyło się o Antoniego Jankowskiego. Nastąpiły także awanse w ramach samej grupy oficerów, m.in. w rozkazie wydanym 1 lutego 1831 r.⁸⁶

Szczególne znaczenie miał rozkaz z 6 lutego 1831 r., w którym lista oficerów objętych decyzją o awansie była obszerna (np. w „Dzienniku Powszechnym Krajowym” mieściła się na trzech stronach). Marek Tarczyński podkreślał, że co prawda w kwestiach kadrowych Radziwiłł otworzył dość szeroko furtkę awansu (zwłaszcza dla oficerów), to w stosunku do niektórych zachowywał się ostrożnie, m.in. nie dymisjonował z wojska generałów „przedlistopadowych”. Ostatnich postanowień awansowych Radziwiłł dokonał 25 lutego 1831 r. (wówczas to podał się do dymisji)⁸⁷.

Na polityce kadrowej Radziwiłła skorzystali także podoficerowie, przed którymi otworzył się dostęp do stopni oficerskich, uzyskali je m.in. awansowani na podporuczników Romuald Paszkowski i Stanisław Szwaykowski (stało się to 6 lutego 1831 r.)⁸⁸.

Innym zagadnieniem niezwykle ważnym dla okresu pełnienia przez Radziwiłła funkcji głównodowodzącego były stosunki między nim a władzą wykonawczą i ustawodawczą. Mówiąc o komunikacji wodza z Sejmem, należy podkreślić, że posłowie uznali za zasadne, aby w kwestii zarządzania armią Radziwiłł mógł zachować niezależność i swobodę. Podobne założenie przyjął wódz naczelny, który nie wtrącał się do prac sejmowych, a także nie wnioskował o nic do Sejmu. Jednak podczas marszu Rosjan na Warszawę do-

⁸³ M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 121.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 123; *Wiadomości krajowe*, „Gazeta Warszawska” 1831, nr 29 (30 stycznia), s. 239.

⁸⁵ *Część urzędowa*, „Dziennik Powszechny Krajowy” 1831, nr 38 (8 lutego), s. 149; M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 127.

⁸⁶ *Część urzędowa*, „Dziennik Powszechny Krajowy” 1831, nr 38 (8 lutego), s. 149; *Wiadomości krajowe*, „Gazeta Warszawska” 1831, nr 53 (24 lutego), s. 439; M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 127–128; *Wiadomości krajowe*, „Gazeta Warszawska” 1831, nr 37 (8 lutego), s. 303–305.

⁸⁷ *Część urzędowa*, „Dziennik Powszechny Krajowy” 1831, nr 43 (13 lutego), s. 169–171; M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 128; „Kurier Polski” 1831, nr 437 (2 marca), s. 273–274.

⁸⁸ *Część urzędowa*, „Dziennik Powszechny Krajowy” 1831, nr 38 (8 lutego), s. 149.

szło do sytuacji, w której posłowie zmuszeni byli wymagać od wodza bliższych informacji o działaniach wojennych⁸⁹.

Zdaniem M. Karpińskiej, pełnienie przez Radziwiłła tej funkcji wpłynęło na zmianę jego postawy wobec wykonywanych obowiązków. Gdy obejmował stanowisko, sprzeciwiał się nadawaniu sobie daleko posuniętych uprawnień, przy czym z upływem czasu stawał się coraz bardziej autorytarny, co było widoczne w aroganckim tonie jego odpowiedzi na naciski ze strony Rządu o przekazywanie bieżących informacji o sytuacji militarnej⁹⁰.

Poza stosunkami z politykami istotną rolę odgrywało to, jak głównodowodzący Radziwiłł współpracował ze swym (początkowo nieoficjalnym) pomocnikiem Chłopickim. Dopiero po pewnym czasie Chłopicki dał się przekonać do przyjazdu do kwatery wodza, a i wówczas pozostał bierny. Do aktywnej postawy sprowokowały go nowe działania Rosjan. Postanowił więc odzyskać realną władzę nad armią, uznając, że sytuacja na froncie pozwala zyskać przewagę nad wrogiem, co pomogłoby wznović układy o poddaniu powstania. Jednak aż do bitwy pod Grochowem nie był w stanie przyjąć jednej postawy: albo przejmował realne dowództwo, albo pozostawał doradcą, uważał bowiem zwycięstwo za nieosiągalne. Raymond Durand pisał o panującym przekonaniu, że armią kieruje Chłopicki, i spodziewano się przejścia przez niego dowództwa⁹¹. Dopiero gdy Rosjanie wkroczyli na teren Kongresówki, Chłopicki przystąpił do wydawania rozkazów⁹².

O tym, jak wielkie było zamieszanie w siedzibie naczelnego wodza, świadczy relacja kwatermistrza Prądyńskiego, który mówił o bezustannych wizytach u Radziwiłła i Chłopickiego z prośbą o podpisanie rozkazu, ale każdy z nich odsyłał petenta do drugiego. Poza problemami z kompetencjami administracyjnymi Chłopicki i Radziwiłł nie mogli dojść do zgody w sprawie prowadzenia działań wojennych, ponieważ pierwszy chciał wydać Rosjanom „honorową” bitwę, a drugi „nie wiedział, co czynić”⁹³.

Dobitny obraz tandemu Chłopicki – Radziwiłł można dostrzec w sytuacji, którą przywołał W. Rostocki, mającej miejsce podczas wizyty Prądyńskiego u Radziwiłła w Jabłonnie. Doniesiono wówczas kwatermistrzowi Prądyńskiemu o nowym ruchu oddziałów rosyjskich (zamiarze przejścia na lewą stronę Bugu), podczas gdy wojska polskie przenosiły się na prawą stronę, w związku z czym uznał on, że trzeba zmienić rozkazy dotyczące marszruty. Zaproponował to wodzowi Radziwiłłowi, ten zaś najpierw odłożył decyzję na kolejny dzień, a potem kazał mu pójść z tym do Chłopickiego, który uległ żądaniom kwatermistrza. Rostocki uważał postępowanie Radziwiłła za typowe, gdyż wódz miał często polegać wyłącznie na swym „doradcy”⁹⁴. Dodatkowo ze wspomnień Ludwika Mierosławskiego wynika, że wódz naczelny wielokrotnie starał się przekonać Chłopickiego, aby tamten zastąpił go na stanowisku, na co ów reagował oburzeniem⁹⁵.

⁸⁹ M. Karpińska, „*Nie ma Mikołaja*”..., s. 284.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ R. Durand, *Depesze z powstańczej Warszawy*..., s. 101.

⁹² W. Rostocki, *Władza wodzów naczelnych*..., s. 71–72.

⁹³ *Ibidem*, s. 72; R.O. Spazier, *Historia powstania narodu polskiego*..., t. 2..., s. 19.

⁹⁴ W. Rostocki, *Władza wodzów naczelnych*..., s. 74.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 72–73; I. Prądyński, *Pamiętniki generała Prądyńskiego*..., s. 282–283; L. Mierosławski, *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831: od epoki na której opowiadanie swoje zakończył Maurycy Moch-nacki*, t. 1, Paryż 1845, s. 238–239.

Z kolei R. Durand napisał o tym, że w okresie kwaterowania w Jabłonie Chłopicki „nie sprawuje wcale dowództwa, nie nosi nawet munduru, ale w istocie kieruje działaniami”, co potwierdza wzmiankowaną wcześniej niejednoznaczną postawę Chłopickiego w stosunku do prowadzenia wojny⁹⁶.

W czasie bitwy pod Wawrem 19 i 20 lutego 1831 r. wódz naczelny był na Pradze (gdzie mieściła się jego siedziba), natomiast Chłopicki w Grochowie, przy czym taki stan rzeczy utrzymał się nawet po zakończeniu walk. Zdaniem W. Tokarza, żaden z dowódców nie miał zamiaru doprowadzać do starcia z wrogiem, ze względu na rozmieszczenie żołnierzy polskich, a w innym fragmencie swej pracy historyk napisał, że: „Radziwiłł nie dawał żadnego znaku życia”⁹⁷.

Inną wersję wydarzeń przedstawiają ówczesne doniesienia prasowe, mówiące o czynnym udziale Radziwiłła w bitwie pod Wawrem, nawet „pośród gradu kul”. Najprawdopodobniej jednak słuszność leży po stronie historyków, którzy podkreślali bierność wodza naczelnego w tej bitwie, zaś relacje w prasie miały przekonywać opinię publiczną, że współpraca między Radziwiłłem a Chłopickim przebiega znakomicie. Wacław Tokarz uznał bitwę pod Wawrem za moment, w którym wielu przekonało się, że ta współpraca nie przetrwa i że być może lepiej jest zastanowić się nad innym rozwiązaniem⁹⁸.

Kroki w tym właśnie celu zaczęło czynić zarówno koło rządowe, jak i wyżsi oficerowie w armii. Pierwsi zostali do tego sprowokowani z jednej strony bierną postawą nominalnego wodza, zaś z drugiej wspomnianą już arogancką odpowiedzią Radziwiłła na ich żądania raportów o bieżącej sytuacji. Także wysoko postawieni oficerowie w armii zrozumieli, że należy działać, czego rezultatem była nieudana próba zdymisjonowania Radziwiłła, którego chciał zastąpić gen. Jan Skrzynecki. Odrzucono jednak jego kandydaturę i nalegano na Chłopickiego, aby przyjął naczelne dowództwo, ale ten odmówił. W dniu 22 lutego 1831 r. podjęto rozwiązanie tymczasowe, powierzając byłemu dyktatorowi stanowisko dowódcy wojsk pierwszej linii⁹⁹.

W tym czasie zachowanie Radziwiłła stawało się coraz dziwniejsze. Gdy Jan Krukowiecki powoływał się na dyspozycje naczelnego wodza, zezwalające na rokowania z Rosjanami – głównodowodzący wszystkiego się wyparł¹⁰⁰. Można przypuszczać, że wódz wciąż nie rozstawał się z myślą o układach z Rosjanami, choć wiedział, że opinia publiczna tego mu nie wybaczy.

Powierzenie Chłopickiemu dowództwa pierwszej linii wcale nie rozwiązało kwestii dezorganizacji na najwyższych szczeblach dowodzenia. Dobitnie wykazały to potyczki toczone o Białąłękę 24 i 25 lutego 1831 r., podczas których sprzeczne rozkazy Radziwiłła i Chłopickiego spowodowały, że część oddziałów polskich nie została należycie wyko-

⁹⁶ R. Durand, *Depesze z powstańczej Warszawy...*, s. 104.

⁹⁷ W. Rostocki, *Władza wodzów naczelnych...*, s. 75; W. Tokarz, *Wojna polsko-rosyjska...*, s. 170, 172.

⁹⁸ *Wiadomości zagraniczne*, „Gazeta Wielkiego Xięstwa Poznańskiego” 1831, nr 46 (24 lutego), s. 240; „Kurier Warszawski” 1831, nr 50 (20 lutego), s. 257; „Goniec Krakowski” 1831, nr 44 (24 lutego), s. 207; W. Tokarz, *Wojna polsko-rosyjska...*, s. 177.

⁹⁹ W. Tokarz, *Wojna polsko-rosyjska...*, s. 107, 181; M. Tarczyński, *Generacja powstania listopadowego...*, s. 121.

¹⁰⁰ W. Tokarz, *Wódz i rząd za dowództwa M. Radziwiłła*, „Szaniec” 1927, nr 1, s. 4.

rzystana i musiała się wycofać. Co więcej, w ostatniej fazie walk pod Białoleką stracono okazję do zadania Rosjanom strat podczas ich odwrotu, ponieważ Radziwiłł zabronił pościgu. Cała sytuacja skłoniła Rząd do listownego wezwania wodza do działania¹⁰¹.

W dniu 25 lutego 1831 r. rozpoczęło się jedno z ważniejszych starć w całym powstaniu – bitwa o Grochów. Władysław Rostocki pisał, że dowódcą *de facto* był Chłopicki, zaś Radziwiłł w swej kwaterze „przy pomniku żelaznym”¹⁰² powstrzymał się od aktywności jako dowódca, choć w prasie wspomniano o naradzaniu się Chłopickiego z Radziwiłłem już w czasie walk. Ciekawego rozróżnienia (wydaje się, że trafnie oddającego istotę sytuacji) dokonał „Dziennik Powszechny Krajowy”, przeciwstawiając „dowodzącego” Radziwiłła „kierującemu wszystkimi obrotami” Chłopickiemu. Stan rzeczy zmienił się gwałtownie, gdy Chłopickiego poważnie raniono, wówczas wódz scedował odpowiedzialność na gen. Piotra Szembeka, a ten zażądał od Radziwiłła formalnego potwierdzenia w rozkazie. Powstało przez to zamieszanie na najwyższych szczeblach dowodzenia, co wywołało chaos zarówno wśród polskich dowódców będących na polu bitwy (niemogących skoordynować działań), jak i żołnierzy (wpadających w panikę pod wpływem ataków Rosjan). To odbiło się negatywnie na zachowaniu dowódców, którzy uznali, że mają prawo działać samowolnie (kierując się „najlepszym interesem”), a uzasadniali to tym, że „Radziwiłł jest przecież pod żelaznym słupem”¹⁰³.

Bitwę pod Grochowem, pomimo przegranej, można uznać za zwycięstwo strategiczne, ponieważ Rosjanie nie zdołali znacząco osłabić armii polskiej, która wciąż mogła skutecznie walczyć z wrogiem¹⁰⁴.

Po bitwie pod Grochowem doszło do spotkania generalicji (byli też tam członkowie rządu), na którym miano określić sytuację po bitwie oraz kondycję oddziałów polskich. Po wystąpieniu Radziwiłła gen. Skrzynecki surowo zganiał wodza, domagając się jego dymisji, jednocześnie proponując swoją kandydaturę na to stanowisko. Wódz próbował się tłumaczyć tym, że obejmując funkcję, mówił o sprawowaniu jej aż do chwili wyłonienia się zdolniejszego następcy. Zyskał wówczas pretekst, aby zrezygnować, tak więc na naradzie podał się do dymisji¹⁰⁵.

Nazajutrz Radziwiłł powtórzył swą decyzję w obecności posłów, po czym na jego następcę obrano Skrzyneckiego, zaś jeszcze tego samego dnia opublikowano odezwę chwa-

¹⁰¹ W. Rostocki, *Władza wodzów naczelnych...*, s. 75–76, 81; W. Tokarz, *Wojna polsko-rosyjska...*, s. 190.

¹⁰² Pomnik żelazny (czasem określany jako słup) postawiono jako upamiętnienie budowy szosy brzeskiej w 1823 r. Współcześnie stoi na ul. Grochowskiej w Warszawie. Zob. W. Zajewski, *Powstanie listopadowe...*, s. 98.

¹⁰³ *Różne wiadomości*, „Kurier Polski” 1831, nr 448 (13 marca), s. 3; *Część nieurzędowa*, „Dziennik Powszechny Krajowy” 1831, nr 72 (14 marca), s. 582; W. Rostocki, *Władza wodzów naczelnych...*, s. 76–77; R.O. Spazier, *Historia powstania narodu polskiego...*, t. 2..., s. 61–62; W. Tokarz, *Wojna polsko-rosyjska...*, s. 198.

¹⁰⁴ E. Kozłowski, M. Wrzosek, *Historia oręża polskiego...*, s. 139.

¹⁰⁵ R.O. Spazier, *Historia powstania narodu polskiego...*, t. 2..., s. 72; L. Mierosławski, *Powstanie narodu polskiego...*, s. 318; M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 129.

łącą postawę wojskowych podczas starć o Grochów¹⁰⁶. Wysłano też Radziwiłłowi list z podziękowaniami za pełnienie stanowiska¹⁰⁷.

Pomimo nierozstrzygniętego wyniku bitwy (nie było to ani jednoznaczne zwycięstwo, ani przegrana Polaków) w prasie zagranicznej (francuskiej) zamieszczano wiadomości o rzekomej klęsce Polaków pod Grochowem. W polskich gazetach pojawiły się sugestie, że owe wieści to rosyjska dezinformacja mająca na celu zmienić stosunek ówczesnej opinii publicznej na Zachodzie, która była zdecydowanie przychylna powstaniu Polaków¹⁰⁸.

Szukając odpowiedzi na pytanie, co stało za dymisją Radziwiłła poza jego chęcią pozbycia się tego ciężaru, warto odnotować to, co napisano w „Nowej Polsce”, w której zawarto sugestię, że Radziwiłł, ujrawszy zdolności Skrzyneckiego, postanowił ustąpić „geniuszowi”. W „Kurierze Litewskim” stwierdzono wprost, że wódz ustąpił, nie czując się kompetentny¹⁰⁹.

Dwa dni po formalnej dymisji wodza Senat zaproponował kandydaturę Michała Radziwiłła na członka Rządu, jednak nie zgodzili się na to postawie¹¹⁰.

Na początku marca 1831 r. Sejm postanowił ogłosić odezwę gwarantującą lojalność członków Sejmu wobec Polaków (izby miały pracować stale, bez względu na wojenne okoliczności), zaś z jej treści można się dowiedzieć, że Radziwiłł sprawował w tym czasie prezydencję w Senacie¹¹¹.

W kwietniu 1831 r. ofensywa wojsk polskich przynosiła sukcesy (m.in. zwycięstwo pod Iganiami 10 kwietnia), co poprawiło nastroje nie tylko wśród żołnierzy, ale i opinii publicznej. Pod koniec tego miesiąca w Senacie procedowano prawo umożliwiającej wsparcie powstania na Litwie i Wołyniu. Projekt ostatecznie upadł, ale Radziwiłł był jednym z senatorów optujących za pomocą¹¹², ze względu na związki rodzinne i majątkowe z Wołyniem.

W maju 1831 r. przebieg wojny przybrał niekorzystny dla Polaków obrót, m.in. po klęsce pod Ostrołęką 26 maja, co przyczyniło się do narastania oporu przeciwko wodzowi Skrzyneckiemu¹¹³. Gdy 26 czerwca 1831 r. (po śmierci I. Dybicza) feldmarszałek Iwan Paskiewicz, po przekroczeniu Wisły, postanowił zaatakować Warszawę od strony zachodniej, nowy wódz – gen. Skrzynecki nie podjął działań, które mogłyby temu zapobiec¹¹⁴.

¹⁰⁶ *Polska*, „Nowa Polska. Dziennik polityczny i naukowy” 1831, nr 55 (28 lutego), s. 1; „Kurier Warszawski” 1831, nr 57 (27 lutego), s. 289.

¹⁰⁷ AGAD, AWR, 0/11/294, k. 46–47.

¹⁰⁸ „Kurier Warszawski” 1831, nr 79 (21 marca), s. 390; *Część nieurzędowa*, „Dziennik Powszechny Krajowy” 1831, nr 80 (22 marca), s. 612; J. Łojek, *Szanse powstania listopadowego...*, s. 101.

¹⁰⁹ *Polska*, „Nowa Polska. Dziennik polityczny i naukowy” 1831, nr 54 (27 lutego), s. 1; R.I., *Wiadomości krajowe*, „Kurier Litewski” 1831, nr 26 (6 marca), s. 1.

¹¹⁰ M. Karpińska, „*Nie ma Mikołaja*”..., s. 198.

¹¹¹ *Wiadomości krajowe*, „Polak Sumienny. Pismo codzienne” 1831, nr 70 (6 marca), s. 261.

¹¹² W. Zajewski, *Powstanie listopadowe...*, s. 110; *Wiadomości krajowe*, „Polak Sumienny. Pismo codzienne” 1831, nr 123 (27 kwietnia), s. 112.

¹¹³ E. Kozłowski, M. Wrzosek, *Historia oręża polskiego...*, s. 150–156. M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 177.

¹¹⁴ M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 181.

Oprócz głównego teatru wojny do ruchów powstańczych doszło m.in. na terenie Wołynia, do czego impulsem była wyprawa na ten obszar poprowadzona przez gen. Dwerneckiego¹¹⁵. Senator Radziwiłł przyczynił się do zainteresowania tym tematem głównych decydentów powstania w Warszawie, zaś emisariuszem senatora na Wołyni został por. Apolinary Nyko¹¹⁶. Postanowieniem Rządu z 20 lipca 1831 r.¹¹⁷ powołano Komitet Ziemi Ruskich, którego członkiem został Radziwiłł. Komitet odpowiadał za pozyskiwanie finansów oraz tworzenie oddziałów wojska, które miało oswobodzić te tereny. Pod koniec lipca 1831 r. w prasie pojawiły się odezwa oraz apel wystosowany przez Komitet do Rządu o legalizację swego działania. W sierpniu 1831 r. Komitet wydawał odezwy, w których obiecywał mieszkańcom ziem ruskich pomoc wojskową i wyzwolenie tych ziem (podpisywał się pod nimi Radziwiłł)¹¹⁸. Niestety, odezwy ogłoszono, gdy powstanie na Wołyniu już upadło.

Od końca czerwca 1831 r. armia rosyjska pod dowództwem feldmarszałka Paskiewicza prowadziła wspomnianą ofensywę w kierunku Warszawy¹¹⁹. Z początkiem sierpnia 1831 r. sytuacja pogorszyła się, a 15 sierpnia doszło do zamieszek w Warszawie i ludowego samosądu na generałach podejrzewanych o spisek i zdradę. Rozruchy te opanował dopiero gen. Krukowiecki¹²⁰. Problemy potęgował kryzys na szczytach władzy spowodowany odwołaniem 11 sierpnia 1831 r. gen. Skrzyneckiego ze stanowiska wodza naczelnego. Sprowokowało to rządzących do zwołania narady (jej uczestnikiem był również Radziwiłł), na której poszukiwano wyjścia z tego trudnego położenia¹²¹.

W dniu 17 sierpnia 1831 r. przeprowadzono reorganizację funkcjonowania Rządu Narodowego, w której poważnie wzmocniono pozycję Prezesa Rady Ministrów¹²² – pod tym postanowieniem złożył swój podpis Radziwiłł, który miał być też autorem poprzedniego, odrzuconego projektu reformy Rządu. Po reorganizacji prezesem wybrano gen. Krukowieckiego, a co interesujące, jednym z kontrkandydatów był Radziwiłł¹²³.

¹¹⁵ J. Wojtasik, *Wołyni w powstaniach narodowych 1794–1864*, „Niepodległość i Pamięć” 2008, nr 27, s. 58–60. Powstanie upadło w czerwcu 1831 r. Radziwiłł twierdził, że powstanie ma sens jedynie przy pomocy wojsk polskich. Zob. L. Dembowski, *Moje wspomnienia...*, s. 217.

¹¹⁶ R.O. Spazier, *Historia powstania narodu polskiego...*, t. 2..., s. 220; Z. Przychodniak, *O wyprawie Maurycyego Mochnackiego w Lubelskie w świetle jego nieznanych listów z grudnia 1830 i stycznia 1831*, „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 1993, R. 84, z. 3/4, s. 137.

¹¹⁷ To data zatwierdzenia postanowienia. Zob. *Część urzędowa*, „Dziennik Powszechny Krajowy” 1831, nr 208 (30 lipca), s. 1137.

¹¹⁸ *Wiadomości krajowe*, „Gazeta Polska” 1831, nr 196 (23 lipca), s. 2; *Część urzędowa*, „Dziennik Powszechny Krajowy” 1831, nr 208 (30 lipca), s. 1137; *Wiadomości krajowe*, „Kurier Polski” 1831, nr 589 (6 sierpnia), s. 1095; *Wiadomości krajowe*, „Gazeta Warszawska” 1831, nr 209 (6 sierpnia), s. 1710–1711; *Wiadomości krajowe*, „Polak Sumienny. Pismo codzienne” 1831, nr 224 (8 sierpnia), s. 155.

¹¹⁹ E. Kozłowski, M. Wrzosek, *Historia oręża polskiego...*, s. 158–159.

¹²⁰ M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 186, 194–195, 198. Byli to m.in. generałowie Antoni Jankowski, Józef Hurtig, Ludwik Bukowski i Antoni Sałacki. Wymieniona czwórka została przez napastników okrutnie zamordowana.

¹²¹ L. Dembowski, *Moje wspomnienia...*, s. 356.

¹²² Prezesa Rady Ministrów ówczesnie nazywano także Prezesem Rządu Narodowego.

¹²³ *Wiadomości krajowe*, „Polak Sumienny. Pismo czasowe” 1831, nr 232 (18 sierpnia), s. 185–186.

We wrześniu 1831 r. armia rosyjska podeszła pod Warszawę – szturm na stolicę rozpoczął się 6 września. Strona polska już dwa dni wcześniej podjęła rozmowy o warunkach poddania powstania. Rosjanie domagali się kapitulacji stolicy i opuszczenia jej przez polskie oddziały, które miały przenieść się do województwa płockiego. Polakom obiecywano zachowanie praw narodowych, przestrzeganie zapisów konstytucyjnych i amnestię rozszerzoną nawet do ziem będących integralną częścią Imperium. Wydaje się, że biorący w rokowaniach gen. Prądzyński nie dostrzegł, iż obietnice Rosjan były czczymi słowami ich przedstawiciela gen. Piotra Dannenberga¹²⁴.

Większość dowódców nie podzielała zdania Krukowieckiego i Prądzyńskiego o konieczności prowadzenia rozmów z Rosjanami (do nielicznych zwolenników układów należał wówczas senator Radziwiłł), co spowodowało, że gen. Krukowiecki był zmuszony zerwać negocjacje. Podczas posiedzenia Rządu, po powrocie Krukowieckiego do Warszawy, Prezes Rządu mówił o „zdesperowanym” położeniu strony polskiej¹²⁵.

W dniu 6 września 1831 r. w wyniku ciężkich walk Rosjanie zdobyli fortyfikacje obronne w rejonie Woli, co stworzyło zagrożenie zdobycia całego miasta jeszcze tego samego dnia, choć m.in. dzięki gen. Józefowi Bemowi udało się ten zamiar zniweczyć. Przebieg wznowionych następnego dnia rozmów pokazał, że propozycje Dannenberga były niewiarygodne, o czym gen. Krukowiecki miał przekonać się w rozmowie z Paskiewiczem. Głównodowodzący wojsk carskich stwierdził, że Polacy i armia polska mają się bezwarunkowo poddać, stolica powinna skapitulować, a oddziały podążyć w kierunku Płocka. Po kolejnych rozmowach, tym razem z gen. Fiodorem Bergiem, gen. Krukowiecki podpisał list (przedłożony przez Berga) do cara, w którym padło stwierdzenie o bezwarunkowym poddaniu całego powstania. Jeszcze tego samego dnia Rosjanie zaatakowali ponownie siły polskie, przełamując ostatnie linie obrony Warszawy¹²⁶.

W dniu 8 września 1831 r. ówczesny wódz naczelny gen. Kazimierz Małachowski przekazał listownie Paskiewiczowi akt kapitulacji Warszawy. Tego dnia rozpoczęto ewakuację m.in. wojskowych i członków Sejmu z Warszawy w obawie przed represjami ze strony nadchodzących Rosjan, choć pewna grupa senatorów (m.in. Radziwiłł) odmówiła tego¹²⁷.

We wrześniu 1831 r. następował proces rozkładu armii polskiej (główna część wojsk przekroczyła granicę z Prusami 5 października 1831 r.) wskutek dezercji i dymisji wśród żołnierzy i oficerów. Koniec powstania przypieczętowała kapitulacja twierdzy w Zamościu 25 października 1831 r.¹²⁸

Gdy Warszawa oficjalnie skapitulowała, Radziwiłła aresztowano. Według słów R. Duranda, były głównodowodzący wraz z innymi polskimi generałami miał otrzymać

¹²⁴ W. Tokarz, *Wojna polsko-rosyjska...*, s. 553–554; W. Zajewski, *Powstanie listopadowe...*, s. 216; E. Kozłowski, M. Wrzosek, *Historia oręża polskiego...*, s. 162, 164–165.

¹²⁵ W. Tokarz, *Wojna polsko-rosyjska...*, s. 553, 576.

¹²⁶ *Ibidem*, s. 577; M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 210; W. Zajewski, *Powstanie listopadowe...*, s. 223; E. Kozłowski, M. Wrzosek, *Historia oręża polskiego...*, s. 165–166.

¹²⁷ M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 214; S. Ziółek, *Sejm Królestwa Polskiego...*, s. 277–278.

¹²⁸ M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 219, 225, 227.

rozkaz udania się do Moskwy¹²⁹. Po jakimś czasie został przewieziony do Jarosławia¹³⁰, dokąd dotarła później jego żona z dziećmi. Konsekwencją zaangażowania się Radziwiłła jako naczelnego wodza w powstaniu była utrata części majątku (początkowo obłożonego konfiskatą), choć ostatecznie pozostał on przy Radziwiłłach, podzielony między Andrzeja Walentego (brata generała) i Leona (bratanka generała, adiutanta cara Mikołaja I), przy czym później Leon zwrócił Michałowi tylko dobra znajdujące się na terenie Królestwa Kongresowego¹³¹.

W czerwcu 1833 r. ogłoszono w prasie postanowienie carskie o amnestii obejmującej generałów i oficerów dawnej armii Królestwa Polskiego, choć Radziwiłł został jako jeden z nielicznych w niej nieuwzględniony i jego zesłanie wydłużono do odwołania. Ostatecznie były wódz (według Z. Zacharewicza i W. Zajewskiego) miał powrócić do Warszawy w 1836 r.¹³²

W maju 1837 r. Radziwiłł podróżował do Karlsbadu, najprawdopodobniej w związku z opieką nad swym bratem, Jędrzejem¹³³. Rok później (maj 1838 r.) przebywał w Lipsku i w Dreźnie, następnie zapowiadał podróż do Karlsbadu ze względu na żonę¹³⁴. Jeszcze w tym samym miesiącu udało mu się uzyskać potwierdzenie szlachectwa przed Heroldią Królestwa Polskiego. W sierpniu 1838 r. wrócił do Warszawy i zamieszkał w pałacu będącym własnością Stanisława Potockiego. W lipcu 1842 r. najprawdopodobniej udał się do Berlina do swego brata, Antoniego Henryka¹³⁵.

Michał Radziwiłł odszedł 24 maja 1850 r. – miało to miejsce rano, ok. godz. 5.30. „Kurier Warszawski” ograniczył się do niezwykle krótkich wzmianek o śmierci generała, natomiast poznańska „Gazeta Polska” i krakowski „Czas” pozwoliły sobie na dłuższe nekrologi, co najprawdopodobniej można wiązać z odmienną sytuacją polityczną od tej w Królestwie¹³⁶.

Uroczystości pogrzebowe odbyły się dwa dni później ok. 19.00 – doczesne szczątki Radziwiłła z pałacu Stanisława Potockiego przewieziono do kościoła Kapucynów w War-

¹²⁹ R. Durand, *Depesze z powstańczej Warszawy...*, s. 253–254.

¹³⁰ Jarosław – miasto w Rosji, położone nad górną Wołgą, stolica obwodu jarosławskiego.

¹³¹ Z. Zacharewicz, W. Zajewski, *Michał Gedeon Radziwiłł...*, s. 311–312.

¹³² *Wiadomości zagraniczne*, „Gazeta Lwowska” 1833, nr 69 (13 czerwca), s. 410; Z. Zacharewicz, W. Zajewski, *Michał Gedeon Radziwiłł...*, s. 311–312.

¹³³ AGAD, ARzN, 0/3/51 plik 6, k. 1–3; *Wiadomości zagraniczne*, „Gazeta Lwowska” 1837, nr 112 (23 września), s. 671.

¹³⁴ AGAD, ARzN, 0/3/51 plik 5, k. 1–3.

¹³⁵ *Wiadomości krajowe*, „Gazeta Warszawska” 1838, nr 144 (31 maja), s. 2; *Skorowidz informacyjny wszelkich wiadomości do nru 217*, „Gazeta Warszawska” 1838, nr 217 (17 sierpnia), s. 8; Z. Zacharewicz, W. Zajewski, *Michał Gedeon Radziwiłł...*, s. 311–312; *Wiadomości krajowe*, „Gazeta W. Xięstwa Poznańskiego” 1846, nr 169 (23 lipca), s. 691.

¹³⁶ „Kurier Warszawski” 1850, nr 133 (24 maja), s. 705; *Przegląd*, „Gazeta Polska” 1850, nr 120 (28 maja), s. 507; *Kronika miejscowa*, „Czas” 1850, nr 121 (29 maja), s. 4. Do lat 50. XIX w. (w czasach namiestnictwa Iwana Paskiewicza) na terenie Kongresówki miały miejsce represje polityczne wprowadzone po upadku powstania listopadowego.

szawie – z relacji H. Steckiego wynika, że stały się one powodem do manifestacji uczuć patriotycznych mieszkańców Warszawy¹³⁷.

Ocena Radziwiłła jako wodza nurtowała współczesnych mu autorów, spośród których wybrałem kilka przykładowych opinii. We wspomnieniach gen. Henryka Dembińskiego spotykamy się ze stosunkowo łagodną oceną: wskazał on na brak większych talentów wojskowych Radziwiłła, choć uznał go za przyzwoitego człowieka, co tamten potwierdził niestwarzaniem większych problemów podczas odwołania¹³⁸.

Inaczej wyraził się gen. Jakub Lewiński, który nie szczędził gorzkich słów odwołanemu wodzowi. Uważał, że Radziwiłł w ogóle nie interesował się dowodzeniem ani zarządzaniem wojskiem, poza tym jako wódz spędzał cały czas w kwaterze, dodatkowo nie licząc się z finansami¹³⁹. Konieczne w tym miejscu jest odniesienie się do stawianych zarzutów, ponieważ o ile Radziwiłł jako dowódca był niezdecydowany i nie zawsze skory do działania, to nie można mu przypisać bierności w kwestiach organizacyjnych, o czym była mowa już wcześniej.

Leon Dembowski sprowadzał zaś Radziwiłła do biernej figury, a faktycznym głównodowodzącym był według niego Chłopicki¹⁴⁰.

Generał Ignacy Prądzyński początkowo wyraził swoją opinię o senatorze Radziwiłle jako poczciwym, ale ograniczonym człowieku. Dlatego też wybrano go wodzem, sądząc, że da się nim łatwo manipulować. Kwatermistrz Prądzyński stwierdził, że jako młody człowiek Radziwiłł był dobrym oficerem, ale z wiekiem tracił zainteresowanie sprawami wojskowymi, a gdy nieoczekiwanie obrano go głównodowodzącym, zadanie go przerosło. Szukając wówczas pomocy, zdał się całkowicie na Chłopickiego¹⁴¹.

Z kolei R. Durand pisał o tym, że uważano Radziwiłła za „człowieka dobrego i odważnego”, ale niemającego kompetencji do zajmowania tak odpowiedzialnej funkcji wodza¹⁴².

Oceny Radziwiłła podjęli się także historycy. Wacław Tokarz wskazywał na wewnętrzną niespójność cechującą wodza: „uległego” i autorytarne zarazem. Poza tym stwierdził, że żaden z naczelnych wodzów powstania listopadowego nie podołał tej funkcji¹⁴³. Innym krytykowanym aspektem działalności Radziwiłła była jego niezdolność do przywrócenia karności w polskich oddziałach, czego przyczyn upatrywano w podejściu do prowadzonej wojny. Po działaniach ofensywnych (np. podczas zwycięskiej bitwy pod Dobrem) podnoszących morale żołnierze wycofywali się, co niweczyło ten efekt. Autor ten wytykał też Radziwiłłowi niesamodzielność podczas podejmowania decyzji¹⁴⁴.

¹³⁷ „Kurier Warszawski” 1850, nr 134 (25 maja), s. 709; „Kurier Warszawski” 1850, nr 135 (27 maja), s. 718; H. Stecki, *Wspomnienia mojej młodości...*, s. 134–136. Henryk Stecki był krewnym żony Radziwiłła.

¹³⁸ H. Dembiński, *Pamiętniki o powstaniu...*, s. 53.

¹³⁹ J. Lewiński, *Jenerała Jakuba Lewińskiego pamiętniki...*, s. 19.

¹⁴⁰ L. Dembowski, *Moje wspomnienia...*, s. 198, 207.

¹⁴¹ I. Prądzyński, *Pamiętniki generała Prądzyńskiego...*, s. 253–254.

¹⁴² R. Durand, *Depesze z powstańczej Warszawy...*, s. 81.

¹⁴³ W. Tokarz, *Wojna polsko-rosyjska...*, s. 70–71.

¹⁴⁴ *Ibidem*, s. 97, 142, 155–156, 160.

Marek Tarczyński docenił charakter Radziwiłła, pisząc o jego skromności i prawości, jednak ze strony wojskowej zarzucił mu brak wiary w siebie. W kwestii zaś oceny umiejętności dowódczych uplasował go na przedostatnim miejscu na liście wśród wszystkich głównodowodzących¹⁴⁵.

Jerzy Łojek, podobnie jak L. Dembowski, uznał Radziwiłła wyłącznie za „firmę”, z której korzystał Chłopicki, poza tym powiązał uzależnienie wodza od rad Chłopickiego z osobistym przekonaniem Radziwiłła o mierności swych zdolności¹⁴⁶.

Radziwiłła jako polityka, przez wiele lat senatora Królestwa Polskiego, można ocenić pozytywnie (do czego przychylił się Ignacy Prądzyński), przy czym godna odnotowania jest jego odważna postawa, okazana podczas procesu członków Towarzystwa Patriotycznego przed Sądem Sejmowym. Nie była ona bez znaczenia dla ostatecznego werdyktu i wydania łagodnych wyroków wobec podsądnych. Na docenienie zasługują też takie gesty, jak deklaracja Radziwiłła z grudnia 1830 r. o przekazaniu środków na powstanie czy też działania mające wesprzeć ruchy powstańcze na Wołyniu w 1831 r.

W swoich rozważaniach mierzyłem się z panującym przekonaniem o nieudolności Radziwiłła jako wodza naczelnego powstania listopadowego, którego sprowadza się do biernej figury. Rzeczą niezaprzeczną pozostaje jego brak zdecydowania w tej roli, którą scedował w dużej mierze na Chłopickiego jako „doradcę”. Jednocześnie okazał się być umiejętnym organizatorem, na co zwrócił uwagę m.in. M. Tarczyński.

Istotną rzeczą było dla mnie zrozumienie, co przyczyniło się do tej specyficznej postawy Radziwiłła. Uważam, że najlepiej wytłumaczył to sam wódz naczelny, gdy na wybranie go przez Sejm 20 stycznia 1831 r. zareagował słowami: „Czem byłem, tem będę”. Moim zdaniem, wskazywało to na dwa możliwe wyjaśnienia. Po pierwsze, generał mógł w ten sposób sugerować, że nie czuje się kompetentny do pełnienia takiej funkcji, czego efekt można było zaobserwować podczas wykonywania przez niego obowiązków. Wydaje się również, że to inne role sprawiały mu większą satysfakcję, m.in. pełnione urzędy oraz aktywność społeczna.

Summary

General Michał Radziwiłł – an Unintentional Chief

This article is a summary of Michał Radziwiłł's biography. He was former Comander-in-Chief during the November Uprising from 20 January to 26 February 1831. At the beginning, I write about state of research on the resume of Gen. M. Radziwiłł until now. Next, I show types of historical resources used during writing this work. The main part of the article is the brief biography of Gen. Radziwiłł.

Keywords: Michał Radziwiłł, November Uprising, Kingdom of Poland, Napoleonic Wars

Słowa kluczowe: Michał Radziwiłł, powstanie listopadowe, Królestwo Polskie, wojny napoleońskie

¹⁴⁵ M. Tarczyński, *Generalicja powstania listopadowego...*, s. 283–284, 338.

¹⁴⁶ J. Łojek, *Szansy powstania listopadowego...*, s. 64.

Wojciech Wierzbicki
Uniwersytet Gdański

Brak wyobrażenia annony w mennictwie cesarza Trajana? Kilka uwag o błędach w katalogu *The Roman Imperial Coinage*

Charakter pracy z materiałem numizmatycznym wymaga od historyka starożytności korzystania z usystematyzowanych opracowań, które w odpowiedni sposób grupują monety antyczne. Od czasu wydania pierwszego tomu *The Roman Imperial Coinage* (dalej: RIC) katalogi te stanowią podstawę pracy dla historyków zajmujących się rzymskim mennictwem imperialnym. W dziesięciu tomach został zebrany dorobek numizmatyczny z okresu od bitwy pod Akcjum, czyli od początku rządów pierwszego princepsa – Gajusza Oktawiusza (od 27 r. p.n.e. Augusta), aż do późnej starożytności (491 r. n.e.¹). Na uwagę zasługuje fakt, że przy opracowywaniu katalogów RIC udział brali wybitni brytyjscy specjaliści zajmujący się numizmatyką, jak chociażby Harold Mattingly, Edward Allen Sydenham oraz Humphrey Sutherland. Mimo swojej monumentalnej roli w kształtowaniu kilku pokoleń historyków – pierwsze tomy ukazały się w latach dwudziestych ubiegłego wieku – katalogi RIC obarczone są błędami, a także na skutek rozwoju nauki oraz nowych odkryć archeologicznych okazują się przedawnione².

Błędy w katalogach numizmatycznych mogą wynikać z wielu przyczyn, jak chociażby z mnogości materiału, co prowadzi do przeoczeń, ale także z niewłaściwej interpretacji wyobrażeń znajdujących się na rewersach monet rzymskich. Niniejszy artykuł odnosi się do błędu w interpretacji, a co za tym idzie – błędnego opisu niektórych numizmatów wybijanych za rządów cesarza Trajana (RIC II *Trajan* 165–167, 478–481, 492–495). Monety te nawiązują do zaopatrywania Rzymu w zboże, którego zagwarantowanie dla kolejnych cesarzy było warunkiem koniecznym do utrzymania pokoju w stolicy. Nie ulega wątpliwości, że zaopatrzeniem Rzymu w zboże zainteresowany był również przywołany już cesarz Trajan³, który znacząco przyczynił się do rozwoju infrastruktury Rzy-

¹ Wszystkie daty, jeśli nie zaznaczono inaczej, odnoszą się do czasów po narodzeniu Chrystusa.

² Odpowiedzią na błędy wcześniejszych opracowań są nowe wydania RIC, lecz do tej pory ukazały się tylko trzy poprawione katalogi: C.H.V. Sutherland, *The Roman Imperial Coinage*, vol. 1: *From 31 BC to AD 69*, London 1984; I.A. Carradice, T.V. Buttrey, *The Roman Imperial Coinage*, vol. 2.1: *From AD 69–96 Vespasian to Domitian*, London 2007; R. Abdy, P. Mittag, *The Roman Imperial Coinage*, vol. 2.3: *From AD 117 to AD 138 – Hadrian*, London 2019.

³ Na temat polityki aprowizacyjnej Rzymu w okresie rządów Nerwy oraz Trajana szerzej zob. L. Bonacci, *La politica granaria di Roma imperiale. La Gallia come modello metodologico*, Roma 2016, s. 166–174. Wśród starożytnych autorów m.in. Pliniusz Młodszy kilkakrotnie odwoływał się do działań cesarza Trajana na polu aprowizacji Rzymu. Określił on dostawy zboża do stolicy mianem „nieustającego kongiarium” (*perpetui con-*

mu, a także jako pierwszy wśród cesarzy zasłużył sobie na tytuł najlepszego (*optimus*⁴). Dlatego dziwić może fakt nieodnotowania przez redaktorów RIC monet z wyobrażeniem annony w mennictwie Trajana.

W tym miejscu warto poświęcić kilka słów terminowi „annona”⁵. Wyobrażenia annony w mennictwie rzymskim funkcjonowały od czasów cesarza Nerona⁶, kiedy to po raz pierwszy mennica cesarska wyemitowała monety przedstawiające spersonifikowane wyobrażenie annony w towarzystwie rzymskiej bogini urodzaju – Ceres, opatrzone legendą na rewersie: ANNONA AVGVSTI CERES (RIC I *Nero* 98, 99, 137–142, 372, 389–391, 430, 431, 493–497, 566–572; il. 1)⁷. Znaczenie propagandowe tej sceny stanowiło odpowiedź na problemy z zaopatrzeniem Rzymu po pożarze z 64 r.⁸ Personifikacja annony w omówionej scenie występowała z określonymi atrybutami: kłosami zboża, rogiem obfitości (*cornu copiae*) oraz *modiusem*, który stanowił ponadto w starożytności jednostkę miar produktów sypkich. Z uwagi na złożoność pracy z materiałem numizmatycznym, a także alegoryczność przekazu rzymskich numizmatów to właśnie *modius* należy uznać za nieodłączny atrybut annony⁹. Wyobrażenia annony na stałe weszły w po-

garii) (Plin. *Pan.* 29). W kontekście słów Pliniusza zob. F. Millar, *Rome, the Greek World, and the East*, vol. 2: *Government, Society, and Culture in the Roman Empire*, eds. H.M. Cotton, G.M. Rogers, Chapel Hill–London 2004, s. 68.

⁴ Tytuł *optimus* pojawia się w mennictwie po raz pierwszy na monetach z roku 103 (RIC II *Trajan* 91). Więcej na temat tytułu *optimus* zob. J. Bennett, *Trajan Optimus Princeps: życie i czasy*, przeł. M.N. Faszczka, M. Baranowski, Oświęcim 2015, s. 354; P. Grimal, *Marek Aureliusz*, przeł. A. Łukaszewicz, Warszawa 2020, s. 354; N. Méthy, *Une Critique de l'Optimus Princeps: Trajan Dans Les 'Principia Historiae' de Fronton*, „Museum Helveticum” 2003, vol. 60, no. 2, s. 105–123; B. Scardigli, *Da Traianus Optimus Princeps a Traianus Optimus Augustus*, „Quaderni Urbinati Di Cultura Classica” 1974, no. 18, s. 57–103.

⁵ Encyklopedyczną definicję terminu „annona” zob. w: J.W. Ermatinger, *The Roman Empire. A Historical Encyclopedia*, vol. 1, Santa Barbara–Denver 2018, s. 254.

⁶ Znacznie wcześniej funkcjonowała już administracja stworzona przez Augusta w celu zaopatrywania Rzymu w zboże – prefektura annony, poświadczona źródłowo także jako *officium annonae* (CIL VI 8473). Wśród badaczy nie ma zgodności w ustaleniu dokładnej daty utworzenia tej administracji, lecz wskazuje się przede wszystkim na ostatnie lata panowania Augusta, tzn. lata 7–14. Więcej na ten temat zob. S. Demougin, *Un nouveau préfet de l'annone du Ier siècle*, „Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité” 2003, t. 115, n° 2, s. 551.

⁷ Więcej na temat monet z personifikacyjnym wyobrażeniem annony zob. P. Garnsey, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World: Responses to Risk and Crisis*, Cambridge 1988, s. 225; G. Rickman, *The Corn Supply of Ancient Rome*, Oxford 1980, s. 257–267; M. Scapini, *Studying Roman Economy and Imperial Food Supply. Conceptual and Historical Premises of the Study of the Economic Initiatives of the Emperors in the 1st and 2nd Century AD*, „Gerión” 2016, vol. 34, s. 230–231.

⁸ Legendy na awersach przywołanych monet nie pozwalają na ustalenie dokładnej daty ich emisji. Możliwe jest jednak wskazanie okresów od 55 do 66 r., a także od 64 do 68 r. Na tej podstawie można sądzić, że monety te pochodzą z tego samego okresu, czyli po roku 64. Na temat datowania monet Nerona zob. B.B. Awianowicz, *Gramatyka monet rzymskich okresu republiki i cesarstwa*, t. 1: *Kompendium tytulatur i datowania*, Toruń 2019, s. 249–252.

⁹ C.F. Noreña, *Imperial Ideals in the Roman West: Representation, Circulation, Power*, Cambridge 2011, s. 114–119; F. Schmidt-Dick, *Typenatlas der römischen Reichsprägung von Augustus bis Aemilianus*, Bd. 2: *Männliche Darstellungen*, Wien 2002, s. 23. Interesującym przypadkiem wydaje się denar z czasów Trajana, na którego rewersie został przedstawiony *modius* z dwoma kłosami zboża, zaś na awersie – senator rzymski

czet treści emitowanych przez mennicę cesarską. Po rządach Nerona także Witeliusz¹⁰, Wespazjan¹¹, Tytus¹², Domicjan¹³ oraz Nerwa¹⁴ emitowali monety z annoną na rewersie i chociaż wprowadzano na tym polu pewne innowacje w sposobie jej przedstawiania, to znaczenie ideologiczne pozostawało takie samo – cesarz jako najpotężniejsza osoba w Imperium troszczy się o aprowizację Miasta. Wypada też podkreślić, że nie tylko monety z personifikacją annony odpowiadały za kreowanie ideologicznego przekazu o dobrobycie Rzymu. Ważną rolę odgrywała na tym polu również wspomniana już bogini Ceres, obecna w mennictwie od czasów Klaudiusza (RIC I *Claudius* 94 i 110), a także rzymskie uosobienie obfitości – Abundantia. Wspomniane personifikacje oraz ich prawidłowa identyfikacja to główny problem metodologiczny, zwłaszcza w przypadku, gdy monety pozbawione są legendy na rewersie. Dodatkowy problem stanowią sytuacje, w których personifikacje występują wspólnie, co stanowiło częstą praktykę w okresie wczesnego cesarstwa¹⁵.



Il. 1. RIC II.1 *Nero* 494

Źródło: Wikimedia Commons, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nero_Lugdunum_sestertius_691535.jpg?uselang=pl [dostęp: 6.06.2023].

Obecność wyobrażeń annony na monetach emitowanych w okresie rządów Trajana wydaje się naturalną kontynuacją dorobku poprzednich cesarzy. Stąd też zaskoczenie budzi brak odwołań do annony w katalogu RIC w latach panowania drugiego z Antoninów. Brak tego typu wyobrażeń w katalogu mennictwa Trajana, zaprezentowanym przez re-

L(ucius) LIVINEIVS REGVLVS (RIC II *Trajan* 813; PIR L 291). Podana moneta stanowi rzadki przykład, gdy na awersie znajduje się ktoś inny niż cesarz lub członek jego najbliższej rodziny. Por. m.in. B. Woytek, *Die Reichsprägung des Kaisers Traianus (98–117)*, Wien 2010, s. 642.

¹⁰ RIC I *Vitellius* 131, 144, 155, 166.

¹¹ RIC II.1 *Vespasian* 876, 923, 963–965, 966, 971, 972, 987–990, 1021–1023, 1040, 1041, 1090, 1097. W mennictwie Wespazjana annona pojawia się w tym samym czasie również w towarzystwie jego synów jako cesarów.

¹² RIC II.1 *Titus* 2, 55, 56, 61, 136–140.

¹³ RIC II.1 *Domitian* 212, 213, 286, 287, 349, 350, 367, 377, 396, 406, 412, 462, 477, 485, 646.

¹⁴ RIC II *Nerva* 52, 68, 78.

¹⁵ Jako przykład tego typu połączeń można wskazać połączenia annony z rzymską personifikacją roztropności – *providentia* (RIC IV *Severus Alexander* 249b, c, d, 250a, b, c, d) oraz annony z personifikacją zgody – *concordia* (RIC III *Commodus* 325A, B, 344, 350, 416a, c, 442).

daktorów RIC, wydaje się jeszcze bardziej zaskakujący, jeśli okaże się, że zarówno wcześniejsi władcy, jak i późniejsi spadkobiercy Trajana nawiązywali do konieczności zaopatrywania Miasta w zboże właśnie poprzez emisję numizmatów z personifikacją annony¹⁶.

W części poświęconej mennictwu cesarza Trajana katalog *The Roman Imperial Coinage*, opracowany przez H. Mattingly oraz E.A. Sydenhama, zawiera czternaście przykładów monet¹⁷, które w sposób uzasadniony odnoszą się do personifikacji annony, lecz ich opis nie zawiera takiej informacji. W ocenie autora błędnie przypisano te monety do wyobrażeń Abundantii oraz Ceres. Jak już wspomniano wcześniej, różnice w sposobie przedstawiania personifikacji na rzymskich monetach często były słabo zauważalne. Kilka bogiń czy też personifikacji mogło posiadać te same atrybuty, gdyż odnosiły się do tej samej cnoty lub abstraktu¹⁸. Granica błędu w ich prawidłowym skategoryzowaniu była niewielka, często ograniczona przede wszystkim złym stanem zachowania danego egzemplarza. W tym kontekście warto najpierw przyjrzeć się typowemu, „wzorcowemu” sposobowi przedstawiania zarówno Ceres, jak i Abundantii. Rzymska bogini Ceres ukazywana była w mennictwie imperialnym w towarzystwie kłosów zboża oraz pochodni. Takie przedstawienie zostało wprowadzone przez Klaudiusza, a następnie kontynuowane we wczesnym okresie rządów Nerona, z drobną zmianą, jaką był wizerunek bogini w pozycji siedzącej (RIC I *Nero* 23, 24, 29, 30 i 35)¹⁹. W przypadku Abundantii po raz pierwszy pojawiła się ona w mennictwie władców Imperium Romanum na denarze prowincjonalnym Nerwy (RIC II *Nerva* 140) – cesarz ten został ukazany w pozycji siedzącej, z berłem w ręku (*sceptrum*), czyli symbolem władzy cesarskiej²⁰. W pierwszych latach rządów Trajana personifikacja ta otrzymała jako atrybut obfitości dwa skrzyżowane z sobą rogi obfitości²¹.

¹⁶ Jak już wspomniano wcześniej, personifikacje annony obecne były w mennictwie Nerona, Witeliusza, wszystkich Flawiuszy oraz Nerwy. Po śmierci Trajana także kolejni władcy z dynastii Antoninów emitowali monety przedstawiające annonę. Z pewnymi brakami wyobrażenia annony funkcjonowały w rzymskim mennictwie imperialnym aż do rządów Dioklecjana.

¹⁷ Spośród czternastu monet jedna to moneta złota – *aureus*, trzy to srebrne denary (*denarius*, w liczbie mnogiej *denarii*), natomiast pozostałe to monety brązowe – sześć sesterców (*sestertius*, *sestertii*), dwa asy oraz dwa dupondiusy. O badaniach na temat zależności między treściami emitowanymi na monetach a ich nominalami zob. m.in. O. Hekster, *Coins and Messages, Audience Targeting on Coins of Different Denominations?* [w:] *Impact of Empire*, vol. 3: *The Representation and Perception of Roman Imperial Power*, eds. L. de Blois, P. Erdkamp, O. Hekster, G. de Kleijn, S. Mols, Amsterdam 2003, s. 20–35.

¹⁸ Podział treści monetarnych według ich alegoryczności, z podziałem na *virtutes* oraz *abstracta*, zaproponowała A.A. Kluczek, *Ex nummis historia. Szkice o obrazach numizmatycznych w badaniach nad dziejami starożytnego Rzymu*, Katowice 2021, s. 86–90.

¹⁹ Nie oznacza to, że w mennictwie kolejnych cesarzy nie wprowadzono innowacji w sposobie przedstawiania Ceres, jak chociażby w przypadku krótkiego panowania Galby, kiedy to dodano jako atrybut tej bogini kaduceusz (*caduceus*) (RIC I *Galba* 291, 292, 324–326).

²⁰ Katalog RIC zawiera także błąd w opisie monet Nerwy nr 52, 68 oraz 78, które stanowią powtórzenie motywu obecnego już w mennictwie Nerona, mianowicie wspomnianej już sceny przedstawiającej annonę w towarzystwie Ceres. W katalogu błędnie określono annonę mianem Abundantii, mimo legendy na rewersie: ANNONA AVGVST(i) S(enatus) C(onsulto).

²¹ Pod pojęciem pierwszych lat rządów Trajana należy rozumieć monety pochodzące z lat 98–99 (COS II), 100 r. (COS III) oraz 101 r. (COS IV). Na temat funkcji urzędów sprawowanych przez Trajana, które ułatwia-

Redaktorzy RIC błędnie jednak zinterpretowali monety aprowizacyjne Trajana i przypisali je do Abundantii i Ceres, a nie do annonny. Na tych monetach zaprezentowano kobietą personifikację na dwa sposoby²². Pierwsza trzyma w lewej ręce róg obfitości, w prawej natomiast kłosa zboża. Dodatkowo po jej prawej stronie znajduje się *modius*, a z jej lewej strony wylania się fragment okrętu (RIC II *Trajan* 165–167, 492–495; il. 2). Nawiązanie poprzez statek do morskiego charakteru transportu zboża stanowi bezsprzecznie motyw obecny przy przedstawianiu annonny²³. Drugi sposób prezentacji to kobieca personifikacja zwrócona w lewą stronę, trzymająca w prawej ręce kłosa zboża, a w lewej pochodnię (RIC II *Trajan* 478–481). Obydwa typy monet zawierają legendę na rewersie, która tytułuje Trajana mianem: S(enatus) P(opulus) Q(ue) R(omanus) OPTIMO PRINCIPI S(enatus) C(onsulto).



Il. 2. RIC II *Trajan* 166

Źródło: Wikimedia Commons, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Silver_Roman_Denarius_of_Trajan_\(FindID_249705\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Silver_Roman_Denarius_of_Trajan_(FindID_249705).jpg) [dostęp: 6.06.2023].

Prawdą jest, że wszystkie z analizowanych monet pozbawione są legendy, która odnosiłaby się do zaprezentowanej na rewersie postaci. W świetle przytoczonych argumentów wydaje się jednak zasadne, że ukazane personifikacje, mimo iż zawierają atrybuty zwią-

ją datację monet z tego okresu (konsulaty, władza trybuńska oraz obwołania imperatorskie), zob. B.B. Awianowicz, *Gramatyka...*, s. 270–271. Interesującym przykładem prezentowania Abundantii w mennictwie Trajana jest nawiązanie do wprowadzonego przez tego władcę programu wspierania biednej młodzieży włoskiej, co zostało odzwierciedlone na monetach pod postacią ALIM(enta) ITA(liae) (RIC II *Trajan* 243).

²² Wspomniane monety zostały opatrzone legendami na awersie: IMP(eratori) TRAIANO AVG(usto) GER(manico) DAC(ico) P(ontifici) M(aximo) TR(ibuniciae) P(otestatis) CO(n)S(uli) V P(atri) P(atriciae) lub IMP(eratori) CAES(ari) NERVAE TRAIANO AVG(usto) GER(manico) DAC(ico) P(ontifici) M(aximo) TR(ibuniciae) P(otestatis) CO(n)S(uli) V P(atri) P(atriciae) i należy je datować na lata 103–111.

²³ W mennictwie innych princepsów nawiązywano do morskiego transportu zboża poprzez przedstawianie annonny z kotwicą, sterem czy też latarnią morską. Także pochodnia, element łączony z Ceres, może odgrywać w ukazywaniu annonny rolę podobną jak latarnia morska. Należy także podkreślić, że termin „annona” każdorazowo wiązał się z transportem zboża z prowincji – głównie z Afryki Prokonsularnej oraz Egiptu – do kosmopolitycznej stolicy Imperium Romanum, jaką bez wątpienia był Rzym. Rzymski historyk z przełomu I i II w. n.e. – Tacyt, wskazywał na zależność Rzymu od dostaw pochodzących z transportu morskiego: „życie narodu rzymskiego zostało uzależnione od statków towarowych i wypadków” (Tac. *Ann.* 12.43) lub też w innym fragmencie: „Rzym jest zależny od zewnętrznych dostaw” (Tac. *Ann.* 3.54).

zane zarówno z Ceres, jak i z Abundantią, należy zaliczyć jako przedstawienia annony²⁴. Dodatkowym uzasadnieniem tak postawionej hipotezy jest fakt, że wizerunki annony z czasów Trajana, błędnie opisane w katalogu RIC jako Abundantia oraz Ceres, stanowią powtórzenie prezentacji annony, która po raz pierwszy w mennictwie imperialnym pojawiła się w czasach samodzielnych rządów Tytusa (RIC II.1 *Titus* 136–139)²⁵. Obecność wyobrażeń annony w mennictwie Trajana stanowi nawiązanie do treści emitowanych przez jego poprzedników, a tym samym uzasadnia trwałą obecność annony w mennictwie także u kolejnych władców Imperium Romanum. Tego typu nawiązania do procesu aprowizacji Miasta w mennictwie Trajana dobrze współgrają z budowlaną działalnością tego cesarza. Należy tu wspomnieć, chociażby w kontekście troski o aprowizację Rzymu, budowę nowego portu dla miasta, zwanego *Portus Romanus* lub *Portus Augusti*, z biegiem czasu określanego po prostu mianem *Portus*²⁶.

Summary

The Lack of Depiction of Annona in the Minting of the Emperor Trajan? Some Comments on the Errors in *The Roman Imperial Coinage Catalogue*

The content issued on ancient coins was, in many cases, an ideological reference to the figure of the emperor and his widespread political or social activities. The purpose of this article is to highlight the way in which the rulers of Rome – the most powerful men in the Roman Empire – propagandised the need to supply the city with grain. For almost two and a half centuries of the empire, the mint in Rome issued numismats with the image of an annona. There is some doubt about the absence of such depictions in the catalogue of *The Roman Imperial Coinage* in the section on the Emperor Trajan.

Keywords: emperor Trajan, annona, numismatics, *The Roman Imperial Coinage*

Słowa kluczowe: cesarz Trajan, annona, numizmatyka, *The Roman Imperial Coinage*

²⁴ W literaturze przedmiotu zdarzają się przypadki, kiedy autorzy dzielą wątpliwości na temat tego, jaka personifikacja znajduje się na rewersie. Błąd ten wydaje się być powieleniem opisu z katalogu RIC. Szerzej zob. m.in. A.E. Cooley, *Italy during the High Empire, from the Flavians to Diocletian* [w:] *A Companion to Roman Italy*, red. eadem, Malden–Oxford–Chichester 2016, s. 125.

²⁵ W tym przypadku chodzi o zaprezentowanie annony w pozycji stojącej, wraz z rogami obfitości, *modiusem* oraz widocznym dziobem okrętu. Jedyne zastrzeżenie stanowi obecność na monetach Tytusa bogini Aequitas w prawej ręce annony.

²⁶ Więcej na ten temat zob. S.J. Keay, *Portus: An Archaeological Survey of the Port of Imperial Rome*, Rome 2006; V. Mannucci, *Il parco archeologico naturalistico del Porto di Traiano*, Roma 1992. Charakterystyczne przedstawienie nowego portu znalazło się także na sestercu RIC II *Trajan* 471. Nie sposób określić daty emisji tej monety dokładniej, jak tylko na lata 103–111. Interesujący wydaje się fakt, że w tym samym czasie wyemitowane zostały analizowane w tekście monety z wyobrażeniem annony.

Kalina Więcaszek
Uniwersytet Gdański

Dar czy własność? Społeczne znaczenie darów grobowych w Çatalhöyük

Wstęp

Celem artykułu jest analiza praktyk pogrzebowych skupiająca się na jednym ich aspekcie: składaniu w jamie grobowej różnych przedmiotów. Mogły być one darem złożonym przez bliskich, ale też jednym lub wieloma przedmiotami należącymi do zmarłego i w szczególny sposób charakteryzującymi jego społeczne miejsce: status, wyróżniające go zajęcia lub po prostu przedmiotami kojarzącymi się z daną osobą. Próba odpowiedzi na pytanie, czym były przedmioty zdeponowane przy zmarłym, zawarte w tytule opracowania daje możliwość przyjrzenia się organizacji społecznej mieszkańców neolitycznej wioski (w formie tellu) funkcjonującej w okresie 7100–5950 lat p.n.e. Obecnie jest ona znana pod nazwą Çatalhöyük i jest położona w centralnej Anatolii¹ (il. 1–2).



Il. 1. Mapa Turcji przedstawiająca położenie Çatalhöyük

Źródło: Ch. Knüsel, S.D. Haddow, *Skull Retrieval and Secondary Burial Practices in the Neolithic Near East: Recent Insights from Çatalhöyük, Turkey*, „Bioarchaeology International” 2017, vol. 1, no. 1–2, s. 54, Çatalhöyük Research Project.

Stanowisko odkrył i prowadził na nim badania wykopaliskowe w latach 1961–1965 brytyjski archeolog James Mellaart. Prace, po 30 latach przerwy, wznowił Ian Hodder

¹ I. Hodder, *Dwelling at Çatalhöyük* [w:] *Çatalhöyük Excavation: The 2000–2008 Seasons*, ed. *idem*, vol. 8, Ankara 2013, s. 1.



Il. 2. Plan przedstawiający tereny wykopaliskowe na wschodnim oraz zachodnim wzgórzu w Çatalhöyük
 Źródło: I. Hodder, *Changing worlds in Çatalhöyük* [w:] *Peopling the Landscape of Çatalhöyük: Report from the 2009–2017*, ed. *idem*, Ankara 2021, s. 6, Çatalhöyük Research Project (rys. planu: Camilla Mazzucato).

wraz z międzynarodowym zespołem i trwały one przez kolejne 25 lat (1993–2018). Od 2018 r. badania przejął rząd turecki. Ten odległy i robiący wrażenie egzotycznego tell² (wieś i cmentarzysko) zawiera szczątki ludzi, których potomkowie podejmowali dalekie migracje i skolonizowali nie tylko Bałkany, ale także Europę Środkową, przynosząc ze sobą rolniczy sposób życia. Dlatego w analizie ich zwyczajów pogrzebowych można się dopatrzeć wzorców, które charakteryzują również pochówki wczesnego neolitu europejskiego.

Charakterystyka praktyk pogrzebowych w Çatalhöyük

W Çatalhöyük odkryto w sumie 816 szkieletów z okresu neolitu, z czego zaledwie 226 zmarłych (28%) posiadało przedmioty złożone w grobach, co oznacza, że aż 72% zmarłych pochowanych na tym stanowisku nie otrzymało jakiegokolwiek wyposażenia³. Przez 1100 lat zamieszkiwania Çatalhöyük praktyki pogrzebowe niewiele się zmieniły. Generalnie zmarłych z okresu neolitu chowano w pozycji skurczonej pod podłogami

² I. Hodder, *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük*, London 2006.

³ S.D. Haddow et al., *From parts to a whole? Exploring changes in funerary practices at Çatalhöyük* [w:] *Consciousness, Creativity, and Self at the Dawn of Settled Life*, ed. I. Hodder, Cambridge 2020, s. 252.

lub platformami w domach⁴. Większość z nich znajdowała się w głównych pokojach budynków. Pochówki mogły być zarówno pojedyncze, jak i zbiorowe. Niektórzy ze zmarłych mieli tak mocno skurczoną pozycję, że można było ją osiągnąć dopiero po usunięciu lub zredukowaniu tkanek miękkich ze szczątków⁵. Może to sugerować, iż pogrzeby były odraczane. Ciało niektórych zmarłych prawdopodobnie było przechowywane na powierzchni ziemi i dopiero po pewnym okresie chowane. W tym czasie tkanki miękkie usuwano lub rozkładały się bez naruszania anatomicznej pozycji zmarłego. Osoby pochowane w pierwszych fazach osadnictwa były składane w dużo luźniejszej pozycji niż te w kolejnych fazach. Może to wskazywać na to, że w początkowym okresie chowano ludzi bez usuwania im fragmentów ciała⁶. Praktycznym powodem opóźnienia pochówku mógł być wzgląd na higienę, ponieważ życie z rozkładającymi się zmarłymi pod podłogą mogło mieć złe skutki dla mieszkańców domu, ze względu na ulatniające się ze zmarłych gazy gnilne oraz na przyciągane przez rozkładające się tkanki miękkie insekty⁷.

Praktyki pogrzebowe obejmowały złożoną, czasem wieloetapową manipulację ciałem niektórych zmarłych. W jej efekcie można odnotować zarówno pochówki, które są kompletne i najprawdopodobniej znajdują się w miejscu, w którym je pierwotnie złożono, ale również pochówki naruszone przez celowe wyjęcie z grobu fragmentu szkieletu (najczęściej głowy) lub poprzez dokładanie w danym miejscu późniejszych pochówków. Osobną kategorią są pochówki wtórne, które wyróżnia się, jeżeli część lub cały szkielet został przeniesiony ze swojego oryginalnego położenia w inne miejsce jeszcze w czasach neolitycznych. Zachodziła również depozycja pojedynczych kości, które ciężko przyporządkować do danego zmarłego (tzw. pochówki trzeciorzędne)⁸.

Aż 64% zmarłych (471 osobników) złożono w kontekście pierwotnym, a 13% (96 osobników) w kontekście wtórnym⁹. Nową formę pochówku związaną z późnym okresem zamieszkania Çatalhöyük odkryto w TP (skrótowe oznaczenie wykopu badanego przez polską ekspedycję – Team Poznań). Były to tzw. komory grobowe, w których znajdowały się szczątki wielu osób, a budynki, które zostały tak określone, nie miały prawdopodobnie funkcji mieszkalnej. Znalezione tam również dużą ilość „bogatyh” darów grobowych, w większości o obcym pochodzeniu. Część z nich, takich jak zoomorficzne oraz antropomorficzne figurki, nie była deponowana we wcześniejszych pochówkach¹⁰. W tym kontekście ważne jest, że prawdopodobnie część społeczeństwa Çatalhöyük nie

⁴ B. Boz, L. Hager, *Living above the Dead: Intramural Burial Practices at Çatalhöyük* [w:] *Çatalhöyük Excavation...*, vol. 8..., s. 420.

⁵ S.D. Haddow et al., *Funerary practices I: Body treatment and deposition* [w:] *Peopling the Landscape of Çatalhöyük...*, s. 294.

⁶ S.D. Haddow et al., *From parts to a whole...*, s. 258.

⁷ *Ibidem*, s. 264.

⁸ B. Boz, L. Hager, *Living above the Dead...*, s. 414.

⁹ *Ibidem*, s. 252–253.

¹⁰ L. Czerniak, A. Marciniak, *Catalhöyük unknown. The late sequence on the East Mound* [w:] *Proceedings of the 7th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, vol. 1: *Mega-cities & mega-sites the archaeology of consumption & disposal; landscape, transport & communication*, eds. R. Matthews, J. Curtis, Wiesbaden 2012, s. 3–17.

była w ogóle chowana, co stwierdzono na podstawie liczby pochówków przypadających na dom oraz czas jego funkcjonowania i strukturę wiekową zmarłych¹¹.

Pochówki pierwotne we wczesnej fazie osadnictwa były formą standardowej praktyki grzebalnej, natomiast pochówki wtórne mogły być wtedy przeznaczone dla specjalnych, wyjątkowych osób, których procedurę chowania rozciągano w czasie, aby dodatkowo upamiętnić zmarłego. Mógł to być też jednak zabieg związany z mobilnością tych ludzi, których pochówki były opóźnione. Prawdopodobnie osoby, które umarły poza granicami stanowiska, mogły być początkowo tam pozostawiane, a dopiero potem przenoszone do grobów znajdujących się w obrębie wsi¹². Wraz z czasem jednak liczba pochówków pierwotnych malała, co mogło mieć związek z wzmocnieniem się roli rytuałów odwołujących się do pamięci i przodków, związanych z budowaniem własnej genealogii i roszczeń dotyczących dziedziczenia ziemi, a w związku z tym także ze zredukowaniem pamięci wspólnej i tradycji związanych z domami. W relacji do wcześniejszych faz domy stały się bardziej autonomiczne i w mniejszym stopniu nasycone symboliką¹³.

W środkowej fazie rozwoju tellu wraz z powiększającą się populacją jego mieszkańców nastąpił wzrost ilości pasożytów oraz chorób przenoszonych się między członkami społeczeństwa. Jeszcze bardziej wyrazistym wskaźnikiem pogorszenia się warunków życiowych na tellu i wzrostu poziomu stresu wywołanego przeludnieniem są ślady agresji interpersonalnej. Badania antropologiczne pozwoliły odkryć, że część odkształceń znajdujących się na szczątkach ludzkich (zwłaszcza na czaszkach) jest śladem przemocy. W wielu przypadkach ich lokalizacja wskazuje, iż ofiara nie widziała osoby atakującej¹⁴.

Przedmioty składane do grobów

W Çatalhöyük odkryto w sumie 518 przedmiotów (nie licząc pojedynczych paciorków), które złożono przy 26 pochówkach. Charakteryzowały się one dużą różnorodnością. Wyróżniono ponad 60 typów przedmiotów, z których ok. 70% wystąpiło w grobach mniej niż 5 razy, w tym 20% tylko raz, co wskazuje na ich mocno indywidualny charakter. Można je podzielić na kilka kategorii, związanych z pierwotnie pełnioną przez nie funkcją. Należą do nich ozdoby ciała i elementy stroju, narzędzia, jedzenie oraz przedmioty związane z jego przygotowywaniem i spożywaniem, barwniki i palety do ich mieszania i aplikacji, narzędzia mogące służyć jako broń oraz artefakty o znaczeniu symbolicznym (il. 3).

Ozdoby ciała oraz elementy stroju stanowią najliczniejszą grupę przedmiotów składanych do grobów w Çatalhöyük (119 pochówków). Zaliczane są do nich pozostałości tkanin, bransolety na ręce (23 pochówki), jak i na nogi (16 pochówków), miedziane (4 po-

¹¹ B. Düring, *Burials in Context: The 1960s Inhumations of Çatalhöyük East*, „Anatolian Studies” 2003, vol. 53, s. 8–10.

¹² S.D. Haddow *et al.*, *From parts to a whole...*, s. 264.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ C. Larsen *et al.*, *Bioarchaeology of Neolithic Çatalhöyük reveals fundamental transitions in health, mobility, and lifestyle in early farmers*, „Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America” 2019, vol. 116, no. 26, s. 12621.



Il. 3. Rekonstrukcja pochówku dorosłej zmarłej z reprezentatywnym inwentarzem grobowym: (a) lina z łyka oraz paski skóry do związania ciała oraz całunu; (b) powszechnie występujące dary grobowe; (c) pojemniki zrobione z drewna, skóry i kosze; (d) tkanina; (e) lniana tkanina lub skóra do owinięcia ciała

Źródło: M. Vasić, Ch. Knüsel, S. Haddow, *Funerary Practices II: Burial associations* [w:] *Peopling the Landscape of Çatalhöyük: Report from the 2009–2017*, ed. I. Hodder, Ankara 2021, s. 360, Çatalhöyük Research Project.

chówki) oraz kościane (6 pochówków) pierścienie, sznury paciorków (7 pochówków), naszyjniki (32 pochówki), pojedyncze paciorki (42 groby), wisioriki (16 pochówków), miedziane obciążniki do spódniczek (1 pochówek), klamry (6 pochówków) i haczyki do pasa (4 pochówki), kolie z kłów dzików (3 pochówki), kościane szpile (12 pochówków) oraz guziki (1 pochówek). Duża ilość materiałów, z których je wykonywano, musiała być sprowadzana spoza stanowiska, nierzadko z miejsc oddalonych o wiele kilometrów od Çatalhöyük (np. miedź, muszle *Unio*, turkus, karneol, marmur)¹⁵. Wśród zmarłych pochowanych z ozdobami i fragmentami stroju 58% to osoby dorosłe, z czego 9% było w wieku starszym, 42% w wieku dorosłym, 4% stanowili zmarli w wieku młodym dorosłym, a 3% w nastoletnim. Osoby małoletnie stanowiły 31%, z czego 15% było w wieku dziecięcym, 14% w wieku niemowlęcym, 2% było płodami, a 1% noworodkami. Były to pochówki w większości pierwotne lub pierwotnie naruszone.

¹⁵ R. Bains *et al.*, *A Technological Approach to the Study of Personal Ornamentation and Social Expression at Çatalhöyük* [w:] *Çatalhöyük Excavations...*, vol. 9..., s. 333, 337.

Następną kategorią przedmiotów były narzędzia, odkryte w sumie w 32 grobach. Zostały one podzielone na kilka kategorii. Niektóre z nich można rozdzielić na podstawie ich funkcjonalności. Są to igły (1 pochówek) oraz szydła (5 pochówków) służące do szycia. Odkrywane były zazwyczaj przy czaszkach lub biodrach zmarłych. Kolejna grupa to narzędzia służące prawdopodobnie do łowienia ryb – należały do nich haki (1 pochówek). Jednak ich przeznaczenie nie jest tak pewne, ponieważ kości znalezione na stanowisku wskazują, iż ryby spożywane przez społeczeństwo Çatalhöyük były zbyt małe, aby łowić je na tak duże haczyki. Jeżeli rzeczywiście używano ich w tym celu, to duże ryby, które łowiono za ich pomocą, spożywano poza stanowiskiem, przez wybraną część społeczeństwa – być może ze względu na tabu. Alternatywnie uważa się, że haczyki używane były jedynie podczas dłuższych wypraw z daleka od stanowiska¹⁶. Możliwe jednak, iż nie miały one zastosowania funkcjonalnego, a jedynie ozdobne. Następnym typem były narzędzia używane do obróbki skóry, czyli drapacze (3 pochówki) oraz przekłuwacze (1 pochówek). Istniały także narzędzia wielofunkcyjne, jak wióry (11 pochówków) wykonywane z obsydianu, krzemienia oraz czertu, służące do ścinania zboża, piłowania oraz obróbki kości, cięcia wełny, obróbki poroża¹⁷ oraz drewna czy skrobienia skóry zwierząt¹⁸. Podobnie było z obsydianowymi oraz krzemiennymi odłupkami (6 pochówków). Znalaziono również kilka przedmiotów z kości (7 pochówków), krzemienia (1 pochówek) oraz obsydianu (5 pochówków), które zostały skategoryzowane jako narzędzia, jednak bez większej specyfikacji. Przykładem takiego narzędzia była kość ptaka odnaleziona w pochówku 10840, którą badacze na podstawie wyświeceń znajdujących się na obu końcach oraz na trzonku określili jako instrument muzyczny podobny do dzisiejszego fletu¹⁹. Poza samymi narzędziami w grobach odkryto także kilka przedmiotów związanych z procesem ich produkcji, takich jak naciskacze (2 pochówki) oraz rdzeń krzemienny (1 pochówek) i obsydianowy (1 pochówek). Naciskacze były wytwarzane zazwyczaj z poroża, które jest zdecydowanie miększe od kości, przez co zachowywały się na nim ślady powstałe od użytkowania²⁰. Aż 56% osób zmarłych pochowanych z narzędziami stanowiły osoby w wieku dorosłym (3 osoby starsze, 12 dorosłych, 2 młodych dorosłych oraz 1 nastolatek), z czego płeć określono u 9 mężczyzn oraz 7 kobiet. Wśród zmarłych 35% stanowiły osoby małoletnie, w tym 6 dzieci, 3 niemowląt oraz 2 noworodki.

Kolejnym typem przedmiotów były przedmioty związane z produkcją i przygotowaniem jedzenia, odkryte w sumie w 67 pochówkach. Większość z nich była pochówkami pierwotnymi lub pierwotnymi naruszonymi, ale 3 z nich zostały skategoryzowane

¹⁶ N. Russell, J. Griffiths, *Çatalhöyük Worked Bone: South and 4040 Areas* [w:] *Çatalhöyük Excavations...*, vol. 9..., s. 301.

¹⁷ C. Lemorini, D. D'Errico, *Chipped stone use-wear* [w:] *The Matter of Çatalhöyük. Reports from the 2009–2017 Seasons*, ed. I. Hodder, Ankara 2021, s. 397.

¹⁸ C. Lemorini, D. D'Errico, *Use-Wear Analysis of Chipped Stone Tools from the Neolithic Levels* [w:] *Çatalhöyük 2017 Archive Report*, ed. S.D. Haddow, 2017, s. 223–226.

¹⁹ C. Nakamura, L. Meskell, *The Çatalhöyük Burial Assemblage* [w:] *Çatalhöyük Excavation...*, vol. 8..., s. 462.

²⁰ N. Russell, *Çatalhöyük worked bone* [w:] *Changing Materialities at Çatalhöyük: Reports from the 1995–99 Seasons*, ed. I. Hodder, Cambridge 2006, s. 357–358.

jako ofiary fundacyjne. Przedmiotami tymi są żarna (4 pochówki), których używano głównie do rozcierania roślin i prawdopodobnie użytkowane one były głównie przez dorosłe kobiety²¹, ale także powiązane z nimi rozcieracze (2 pochówki), które wytwarzano, podobnie jak żarna, ze skał wulkanicznych – andezytu oraz bazaltu²². Innymi tego typu przedmiotami są kulki gliniane (5 pochówków), które mogły być używane do gotowania lub utrzymywania ciepła pokarmu²³, oraz naczynie kamienne (1 pochówek) i fragmenty naczyń ceramicznych (4 pochówki), które pojawiają się w grobach wyjątkowo rzadko, co w przypadku naczyń glinianych jest ewenementem wśród innych stanowisk neolitycznych w Anatolii, na których stanowiły one podstawowy dar grobowy²⁴. Zazwyczaj lokowano je w okolicach głów zmarłych. Tak znikoma liczba nawet fragmentów naczyń w grobach może odzwierciedlać fakt, iż nie każdy w Çatalhöyük mógł je posiadać, ponieważ były one towarem w pewien sposób ekskluzywnym, lub że unikano składania ich jako dary z innego powodu, który na ten moment nie jest jasny²⁵. Nieco inaczej przedstawia się kwestia naczyń i pojemników drewnianych, których w grobach znaleziono zdecydowanie więcej (14 grobów). Mogły one służyć jako pewnego rodzaju opakowania dla innych przedmiotów oraz pojemniki na jedzenie, które składano zmarłym do pochówków. Możliwe, że nadal stosunkowo ich niewielka liczba, jaką znaleziono, jest spowodowana faktem, iż drewno zachowuje się tylko w bardzo specyficznych warunkach (przy bardzo dużej wilgotności lub suchości czy przy spaleniu domu) i większość z takich naczyń mogła ulec rozpadowi²⁶.

Przedmiotami związanymi z konsumpcją jedzenia były także łyżki wykonywane z kości (3 pochówki) oraz z poroża (1 pochówek). Ich kunszt wykonania oraz fakt składania ich w pochówkach może świadczyć o tym, że nie były one używane na co dzień, a jedynie na wyjątkowe okazje czy do specjalnych czynności. Wskazywałby na to również niewielki stopień ich zużycia²⁷. Poza tym w grobach odkryto pozostałości samego jedzenia w postaci zwęglonych produktów spożywczych (3 pochówki), kości zwierzęcych (6 pochówków) czy muszli (33 pochówki). Wśród zmarłych pochowanych z tym typem daru 58% było w wieku dorosłym (28 dorosłych, 6 osób starszych, 3 młode dorosłe oraz 2 w wieku nastoletnim), a 36% stanowiły osoby małeletnie (12 niemowląt, 8 dzieci, 3 noworodki oraz 1 płód).

²¹ K. Wright, *The Ground Stone Technologies of Çatalhöyük* [w:] *Çatalhöyük Excavations...*, vol. 9..., s. 367.

²² A. Baysal, K. Wright, *Cooking, crafts and curation: The ground stone artefacts from Çatalhöyük, 1995–1999* [w:] *Changing Materialities at Çatalhöyük...*

²³ L. Bennisson-Chapman, *Large clay balls at Çatalhöyük East* [w:] *The Matter of Çatalhöyük...*, s. 161, 191.

²⁴ C. Lichter, *Burial Customs of the Neolithic in Anatolia – An Overview*, „Der Anschnitt. Anatolian Metal VII – Anatolien und seine Nachbarn vor 10.000 Jahren (Anatolia and neighbours 10.000 years ago)” 2016, Beiheft 31.

²⁵ N. Yalman, D. Tarkan, H. Gültekin, *The Neolithic Pottery of Çatalhöyük: Recent Studies* [w:] *Çatalhöyük Excavations...*, vol. 9..., s. 182.

²⁶ J. Mellaart, *Excavations at Çatal Hüyük. Third Preliminary Report 1963*, „Anatolian Studies” 1964, vol. 14, s. 86.

²⁷ N. Russell, *Çatalhöyük worked bone...*, s. 348.

W Çatalhöyük przez ponad 1000 lat funkcjonowania stanowiska używano barwników. Z pewnością odgrywały one ogromną rolę w życiu codziennym ludzi zamieszkujących neolityczną wioskę, na co wskazuje obecność pigmentów na ścianach w postaci malowideł, ale także w grobach. W sumie odkryto 98 pochówków z darami związanymi z barwnikami oraz ich użytkowaniem. Wśród zmarłych 33% stanowiły osoby dorosłe, 10% starsze, 3% młode dorosłe, z czego płeć rozpoznano u 26 kobiet oraz 16 mężczyzn. Dzieci stanowiły 14% – tak samo jak niemowlęta, 2% – płody, a 1% – noworodki. Najczęściej barwniki występowały w kolorze czerwonym, jako ochra wykonywana z hematytu oraz tlenku żelaza (46 pochówków)²⁸, którą pokrywano nie tylko szkielety zmarłych, ale także inne przedmioty, oraz jaśniejszy cynober (14 pochówków), nakładany przede wszystkim na czaszki zmarłych. Drugim pod względem częstotliwości występowania barwnikiem była żółta ochra (19 pochówków), wytwarzana z goethytu. Jej występowanie jest jednak niepewne, gdyż w najnowszych badaniach odkryto, że część z żółtych osadów w grobach było pochodzenia organicznego²⁹. Rzadziej występował barwnik niebieski (13 pochówków), wytwarzany z azurytu oraz zielony (10 pochówków), wytwarzany z malachitu³⁰. Bryłki tych barwników często odkrywano w pozostałościach organicznych pojemników, takich jak torby ze skóry czy drewniane pudełka, a także na powierzchniach muszli oraz w ich wnętrzach. Poza tym występowały one również na kościanych szpatułkach oraz szpilach, co mogło sugerować, że były one używane do wykonywania makijażu twarzy lub do malowania całego ciała. Nie odkrywano ich bezpośrednio na szkieletach, co mogło oznaczać brak osobistego związku z pigmentem, a zamiast tego np. związek matki z dzieckiem³¹. Kolory te mogły także symbolizować wzrost, płodność oraz dojrzałość³². Najrzadziej występował szary pigment (2 pochówki). W pochówkach występowały też organiczne osady w kolorze żółtym, pomarańczowym, brązowym oraz czarnym. Część z nich była pochodzenia roślinnego, podczas gdy niektóre były również odzwierzęce. Oznacza to, iż niekiedy składano do grobów przedmioty wykonane z włókien roślinnych czy z materiału zwierzęcego³³.

Poza barwnikami w pochówkach odkrywano także narzędzia i przedmioty służące do ich tworzenia, czyli palety kamienne (1 pochówek) wykonywane głównie z łupku oraz fyllitu³⁴, do ich nakładania – palety z muszli (8 pochówków), czy rozprowadzania – szpatułki (4 pochówki) wytwarzane najczęściej z żeber zwierzęcych, a także lustra obsydianowe (12 pochówków) (il. 4). Część z lusterek miała zadrapania, co sugeruje, że

²⁸ E.M.J. Schotsmans *et al.*, *The Colour of Things: Pigments and Colours in Neolithic Çatalhöyük* [w:] *Communities at Work: The Making of Çatalhöyük, Çatalhöyük Research Project Series*, vol. 15, eds. I. Hodder, Ch. Tsoraki, Ankara 2021, s. 221–222.

²⁹ E.M.J. Schotsmans *et al.*, *Pigment Use at Neolithic Çatalhöyük* [w:] *Near Eastern Archaeology*, vol. 38, ed. T. Schneider, Chicago 2020, s. 156.

³⁰ D. Çamurcuoğlu, *Çatalhöyük Wall Paintings: Materials, Technologies and Artists* [w:] *Çatalhöyük Excavations...*, vol. 9..., s. 327.

³¹ B. Boz, L. Hager, *Living above the Dead...*, s. 431.

³² E.M.J. Schotsmans *et al.*, *Pigment Use at Neolithic...*, s. 164.

³³ B. Boz, L. Hager, *Living above the Dead...*, s. 423–424.

³⁴ K. Wright, *The Ground Stone...*, s. 382.



Il. 4. Dary grobowe (lustro obsydianowe, kamienne paciorki) odkryte w pochówku nastoletniej kobiety (23126)

Źródło: S.D. Haddow, M. Milella, B. Tibbetts, E. Schotsmans, Ch. Knüsel, *Human Remains* [w:] *Çatalhöyük 2017 Archive Report*, ed. S.D. Haddow, 2017, s. 365, Çatalhöyük Research Project.

były one mocno użytkowane przed złożeniem do grobu. Prawdopodobnie były używane jako pomoc w nakładaniu makijażu. Naomi Hamilton oraz Susan Carter przedstawiły hipotezę nawiązującą do idei spirytualizmu, jakoby lustra te miały reprezentować „ciemny księżyc” oraz służyć „chwytaniu i transportowaniu” dusz zmarłych³⁵.

Kobiety w wieku dorosłym oraz starszym chowano jedynie z żółtym barwnikiem, podczas gdy dorośli mężczyźni byli składani zarówno z żółtym, jak i czerwonym sproszkowanym pigmentem. Ciekawe jest także, iż na północnym obszarze Çatalhöyük występują głównie sproszkowane barwniki w kolorze żółtym, a na obszarze południowym – w kolorze czerwonym. Może to wskazywać na czasowy lub przestrzenny podział w składaniu tych przedmiotów do grobów³⁶. Czterech zmarłych odkryto zarówno z czerwonym, jak i niebieskim lub zielonym pigmentem.

Barwniki odgrywały istotną rolę w budowaniu tożsamości oraz wyrażaniu pozycji w ramach struktury społecznej. Uważa się, że malowidła naścienne powiązane z pochówkami zawierającymi barwniki (zwłaszcza o tym samym, czerwonym kolorze) wyrażały połączenie między żyjącymi a zmarłymi. Czerwony mógł symbolizować życie, krew lub

³⁵ J.F. Vedder, *The obsidian mirrors of Çatalhöyük' with a contribution on 'Multiple reflections and reconstructed reconstructions* [w:] *Changing Materialities at Çatalhöyük...*, vol. 5..., s. 620.

³⁶ B. Boz, L. Hager, *Living above the Dead...*, s. 458.

moc³⁷ oraz spełniać funkcję ochronną (odganiać złe duchy), ale też być powiązany z tak przeciwstawnymi zjawiskami, jak zawieranie małżeństw i śmierć³⁸. Mógł też służyć praktycznym celom jako środek antybakteryjny lub zapobiegający rozkładowi. Z kolei opary z podgrzewanego cynobru potrafią wywołać halucynacje oraz mają działanie usypiające. Możliwe, iż wdychano je podczas ceremonii pogrzebowej, gdyż wierzono, że pozwoli to na skomunikowanie się ze zmarłymi. Przedmioty pomalowane tym barwnikiem noszono również za życia, ale z pewnością był to przywilej tylko wyjątkowych osób, prawdopodobnie wybranych do komunikacji z przodkami³⁹. Prawdopodobne jest także, że jednostki pochowane z pigmentami (czerwonym oraz żółtym) zajmowały się tworzeniem malowideł ściennych (lub były członkami parających się tym rodzin), zwłaszcza w przypadku, gdy w darze grobowym otrzymywały one też inne przedmioty z nimi związane oraz narzędzia, których używały na co dzień w swojej pracy⁴⁰.

Następną kategorią są przedmioty, które można uznać za narzędzia służące jako broń. Odkryto je w sumie w 18 pochówkach. Są to wapienne lub marmurowe buławy (4 pochówki) (il. 5)⁴¹, które prawdopodobnie zawieszano na sznurach, a na podstawie odkrytych na nich śladów ustalono, iż służyły one do uderzania, a także sztylety krzemienne (5 pochówków) oraz wykonane z czertu (1 pochówek) i jeden nóż z czertu. Do tego typu przedmiotów można również zaliczyć małych rozmiarów siekierki (3 pochówki) wytwarzane z zielonego diabazu lub metabazaltu i jeden kościany harpun. Poza tym odkryto też groty obsydianowe (5 pochówków) i krzemienne (1 pochówek). Bez wątpienia rozmiar i forma grotu miały wpływ na ich funkcjonalność, ponieważ mogły być one używane jako groty strzał lub włóczni (które były zdecydowanie dłuższe i cięższe), ale były one także powiązane z rozmiarem przyszłej ofiary. Mogły pełnić również symboliczną funkcję obronną jako przedmioty zdolne do zranienia, przedziurawienia czy zabijania⁴². W jednym grobie odkryto też kościany przedmiot, który opisano jako ochraniacz na nadgarstek dla łuczników⁴³.

Większość przedmiotów odkrywanych w grobach miała w pewnym stopniu znaczenie symboliczne, jednak najczęściej pełniły one funkcje utylitarne jako przedmioty codziennego użytku lub wykorzystywano je w czynnościach niezwiązanych z obrzędami. Część z darów miała jednak typowo symboliczne przeznaczenie, np. gliniane stemple (4 pochówki), których zdolność do reprodukcji na dowolnej powierzchni wydaje się istotna, w związku z ich zastosowaniem rytualnym. Możliwe, że stempli używano do oznaczania własności wysoko postawionych osób lub klanów bądź jako symbole totemiczne, które miały potwierdzać ich grupową tożsamość, poprzez reprodukowanie ich na takich przed-

³⁷ E.M.J. Schotsmans *et al.*, *The Colour of Things...*, s. 238.

³⁸ I. Hodder, *The Leopard's Tale...*, s. 190.

³⁹ E.M.J. Schotsmans *et al.*, *The Colour of Things...*, s. 239.

⁴⁰ C. Nakamura, L. Meskell, *The Çatalhöyük Burial Assemblage...*, s. 456.

⁴¹ Za udostępnienie ilustracji wykorzystanych w artykule dziękuję dr Scottowi D. Haddow (il. 5 i 7) oraz dr Başak Boz (il. 6).

⁴² T. Carter, M. Milić, *The Chipped Stone* [w:] *Çatalhöyük Excavations...*, vol. 9..., s. 453–454, 476.

⁴³ *Ibidem*, s. 452.



Il. 5. Pochówek dorosłego mężczyzny (30007); obok szczątków znajdowała się buława z białego marmuru

Źródło: S.D. Haddow, Ch. Knüsel, B. Tibbetts, M. Milella, B. Betz, *Human Remains* [w:] *Çatalhöyük 2015 Archive Report*, ed. S.D. Haddow, 2015, s. 88 (fot. Jason Quinlan).

miotach, jak ubrania, tkaniny czy naczynia⁴⁴. Idee przedstawione za pomocą znaków uformowanych w glinie mogły służyć także jako symboliczne ukazanie norm społecznych i być jednocześnie najważniejszym narzędziem do powielania i przekazywania tych norm z pokolenia na pokolenie⁴⁵.

Figurki antropomorficzne (2 gliniane i 2 marmurowe) odkryto w sumie jedynie w 4 pochówkach, a fragmenty (głównie rogi zwierząt) także w wypełniskach grobów. Obecność figurek i rogów w pochówkach może wskazywać na ich apotropaiczny lub symboliczny charakter⁴⁶. Prawdopodobnie nie były one związane z religią czy kultem przodków, ale pełniły istotną funkcję w codziennym życiu *Çatalhöyük*⁴⁷.

Istotne były także niebędące pozostałościami jedzenia złożonego do grobu czy kościanymi narzędziami kości zwierzęce (takie jak szkielet łasicy czy szpon ptaka) również ze względu na symboliczny sposób ich użytkowania prawdopodobnie w magii sympatycznej. Niebezpieczne zwierzęta także pełniły istotną funkcję, a zwłaszcza ich części ciała,

⁴⁴ A. Türkcan, *Çatalhöyük Stamp Seals from 2000–2008* [w:] *Çatalhöyük Excavations...*, vol. 9..., s. 235.

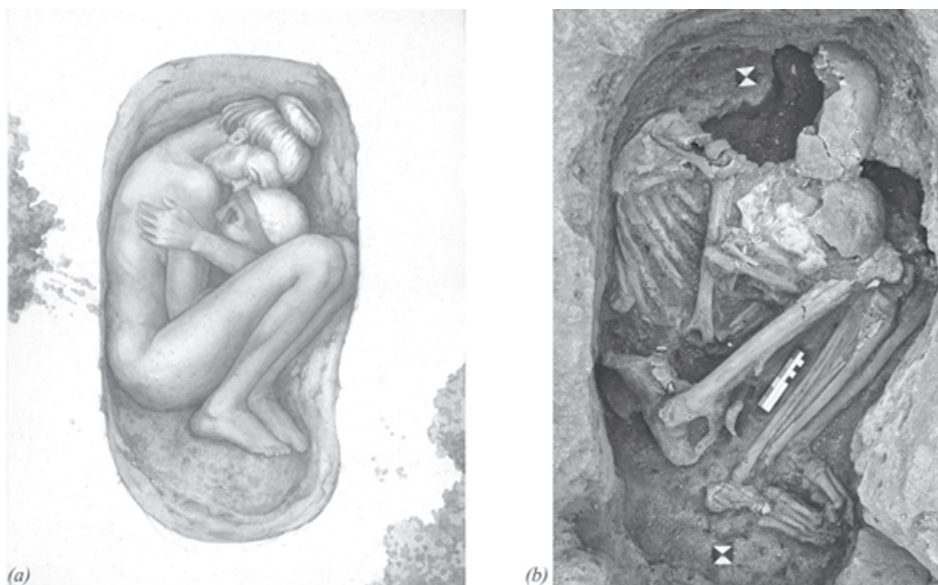
⁴⁵ *Ibidem*, s. 246.

⁴⁶ C. Nakamura, *Figuring diversity: The Neolithic Çatalhöyük figurines* [w:] *The Matter of Çatalhöyük...*, s. 102.

⁴⁷ C. Nakamura, L. Meskell, *The Çatalhöyük Burial Assemblage...*, s. 211.

takie jak kły czy pazury, które były ostre i mogły potencjalnie zadawać rany. Mogło być to związane z ich rolą pozbawiania ludzi tkanek miękkich, tak jak przedstawiono to na malowidłach ściennych w Çatalhöyük⁴⁸. Takie dary mogły symbolizować siłę, dzikość bądź dominację. Możliwe jednak, że były one też wykorzystywane do kontroli lub komunikacji z przodkami, zwierzętami czy duchami⁴⁹.

Niezwykłym pochówkiem był grób zawierający szczątki dorosłej kobiety (11306), która w swoich ramionach trzymała czaszkę (11330), mającą na sobie przynajmniej trzy warstwy zaprawy oraz barwników (il. 6). Za ich pomocą uformowano twarz, która niekoniecznie musiała być odwzorowaną twarzą zmarłej. Zamiast tego mogła ona przedstawiać idealistyczny obraz przodka lub być metaforycznym wizerunkiem całej grupy przodków. Czaszki takie, pojawiające się na innych stanowiskach (mimo że nie były one deponowane w grobach), są uważane za mocno związane z pamięcią, przeszłością, relacjami społecznymi, a także koncepcją tożsamości oraz osobowości i mogły służyć do przekazywania i wzmacniania ich znaczenia w czasie⁵⁰.



Il. 6. Rekonstrukcja (a) oraz zdjęcie (b) pochówku, w którym znajdowała się dorosła kobieta (11306), trzymająca w ramionach otynkowaną oraz pokrytą czerwoną ochrą czaszkę starszej kobiety (11330)
 Źródło: B. Boz, L. Hager, *Living above the Dead: Intramural Burial Practices at Çatalhöyük* [w:] *Çatalhöyük Excavation: The 2000–2008 Seasons*, ed. I. Hodder, vol. 8, Ankara 2013, s. 434.

⁴⁸ I. Hodder, L. Meskell, *A „Curious and Sometimes a Trifle Macabre Artistry”*. *Some Aspects of Symbolism in Neolithic Turkey*, „Current Anthropology” 2011, vol. 52, no. 2, s. 241, 249.

⁴⁹ I. Hodder, *Symbolism at Çatalhöyük*, „Proceedings of the British Academy” 1999, vol. 99, s. 189.

⁵⁰ I. Kujit, *The Regeneration of Life Neolithic Structures of Symbolic Remembering and Forgetting*, „Current Archaeology” 2008, vol. 49, no. 2, s. 177–182.

Niekiedy w pochówkach pierwotnych znajdowały się też kości pochodzące z pochówków wtórnych, przy których również wówczas składano przedmioty. Nie było to tak oczywiste, ponieważ w zdecydowanej większości pochówków wtórnych nie znaleziono żadnych przedmiotów. Takie pochówki ukazywały także chęć uczczenia pamięci, wspomnień oraz pochodzenia zmarłych⁵¹.

Wzorce występowania przedmiotów w grobach

Analizując poszczególne kategorie przedmiotów składanych w grobach, można zauważyć pewne wzorce ich występowania. Należy wziąć jednak pod uwagę, że znacząca część z nich to przedmioty pojawiające się w pochówkach na tyle rzadko, iż trudno jest stwierdzić, jakimi cechami zmarłych kierowały się osoby im je składające.

Takim wzorcem może być występowanie narzędzi służących jako broń w grobach (18 pochówków), które odkrywane są głównie w pochówkach osób dorosłych (78%), zazwyczaj płci męskiej (70%) – choć sztylety oraz siekierki (i jeden grot) występowały także w grobach kobiecych, być może ze względu na ich bardziej symboliczny charakter. Jediną osobą małoletnią pochowaną z tego typu narzędziem było niemowlę (14440), złożone do grobu w towarzystwie dorosłej kobiety (14441), przy którego żebrach znajdowała się siekierka wykonana z zielonego kamienia⁵². Poza płcią i wiekiem z pewnością istotna była przynależność do danej grupy czy klanu. Część z tych narzędzi można zaliczyć do sprzętu używanego przez myśliwych do polowania, podczas gdy inne artefakty mogły służyć do rytualnego odcinania głów zmarłych przodków czy do podobnych praktyk.

Podobny rozkład miały narzędzia używane do obróbki skóry (drapacze, przekłuwacze) i do łowienia ryb (haki) oraz wióry i odłupki, co może wskazywać na to, że polowania oraz czynności z nimi związane były częściej męskim zajęciem, niezależnie od miejsca zamieszkania tych osób na wsi. W grobach męskich odkryto także naciskacze z poroża, które wraz ze znalezionymi w wyposażeniu tych samych pochówków grotami, drapaczami oraz wiórkami mogły stanowić zestaw do wytwarzania narzędzi poza stanowiskiem, do polowania oraz obrabiania zwierzyny na miejscu jej zabicia.

Nieco odmienna sytuacja występowała w związku z ozdobami ciała oraz elementami stroju, które dwa razy częściej mieściły się w grobach kobiet (34%) niż mężczyzn (17%). Wyjątkiem były klamry oraz haczyki do zapięcia pasa – ich odpowiednikami w grobach kobiecych były szpile, które mogły pełnić podobną funkcję spinania ubrań lub całunu pogrzebowego. Dostyc dużą grupę wiekową obdarowywaną bransoletami, naszyjnikami oraz luźnymi paciorkami stanowiły także dzieci i niemowlęta. Mężczyźni jednak również nosili przedmioty wykonane z paciorków oraz wisiorki – w tym przypadku nawet częściej niż kobiety. Mogło być to spowodowane faktem, że wisiorki prawdopodobnie pełniły również inne funkcje, nie tylko ozdobne⁵³.

⁵¹ M. Vasić et al., *Funerary Practices II: Burial associations* [w:] *Peopling the Landscape of Çatalhöyük...*, s. 375–376.

⁵² L. Hager, B. Boz, *Human Remains Archive Report 2008* [w:] *Çatalhöyük 2008 Archive Report*, ed. S.D. Haddow, 2008, s. 133.

⁵³ N. Russell, J. Griffiths, *Çatalhöyük Worked Bone...*, s. 296.

W grobach żeńskich na części północnej stanowiska najczęściej występowały także przybory używane do szycia, takie jak igły oraz szydła, co może wskazywać na to, że kobiety zajmowały się wyrobem tkanin roślinnych oraz niekiedy również skórzanych. Takie same wnioski można wysnuć w związku z barwnikami, paletami, szpatułkami czy lustrami obsydianowymi. Większość z nich pojawiała się w grobach osób dorosłych, w tym również starszych (45%), ale występowały one także w pochówkach dzieci (14%) oraz niemowląt (14%). U osób, u których dało się określić płeć, stwierdzono, że 26% stanowią kobiety, a 16% mężczyźni. Być może taka zależność wynikała z relacji występujących pomiędzy matkami (barwnik zielony i niebieski) oraz ojcami (kolor żółty) a ich potomstwem. Kobiety otrzymywały też więcej darów związanych z przygotowaniem jedzenia, co może wskazywać, że gotowanie było bardziej żeńskim zajęciem. Mężczyźni w wieku nastoletnim oraz dzieci częściej obdarowywani byli naczyniami kamiennymi i żarnami (lub ich fragmentami), co może wiązać się z ich funkcją ofiary fundacyjnej⁵⁴.

Przedmioty o znaczeniu symbolicznym (gliniane stemple, figurki, kości czy pozostałości zwierzęce niebędące resztkami jedzenia) występowały również nieco częściej w pochówkach kobiet (30%) niż mężczyzn (20%), jednak nie jest to duża różnica. W większości znajdowały się one w grobach osób dorosłych (73%), a rzadziej małych (20%). Mieściły się głównie w warstwach środkowego okresu funkcjonowania stanowiska. Figurki występowały jedynie z dorosłymi, nastolatkami oraz dziećmi, a jedyna osoba, której płeć udało się wyróżnić, była mężczyzną. Prawdopodobnie służyły one także jako zabawki, co tłumaczyłoby ich obecność w grobach dzieci.

Dar czy własność?

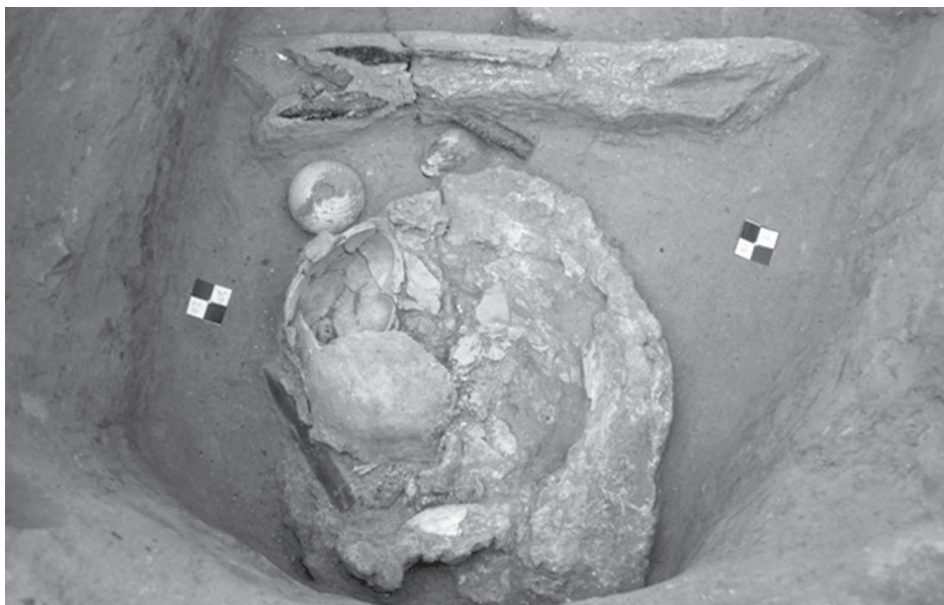
Wśród przedmiotów składanych w grobach widać bardzo dużą różnorodność – od ozdób ciała i fragmentów stroju, przez przedmioty codziennego użytku, po obiekty, które mogły mieć zastosowanie symboliczne lub magiczne. W niektórych przypadkach nietatwo jest określić, co należało za życia do zmarłego, a co było darem złożonym mu przez jego bliskich.

Część z przedmiotów nosi na sobie ślady codziennego użytkowania (np. większość ozdób czy narzędzi), co mogłoby wskazywać na to, że były to przedmioty należące do zmarłych za życia. Nie jest to jednak całkowicie pewne, gdyż obiekty takie mogły być też własnością bliskich osoby zmarłej, chcących jej je podarować, ze względu na przywiązanie emocjonalne czy relację, jaka między nimi istniała. Mogło tak być chociażby w przypadku dzieci – otrzymywały one bowiem przedmioty, które mimo pewnego stopnia zużycia nie mogły do nich należeć. Możliwe, że dary te miały być symbolem dorosłego życia, którego dzieci nigdy nie dożyły, lub po prostu były wyrazem uczuć, którymi darzyli je ich bliscy.

Inną sytuacją jest, gdy w grobie znajdują się przedmioty nowe, nieużywane, które być może wykonano nawet specjalnie, aby złożyć je wraz ze zmarłym. Przykładem może być naciskacz odkryty w pochówku 10499 czy narzędzia znajdujące się w grobie 22196, do

⁵⁴ K. Wright, *The Ground Stone...*, s. 367.

których można zaliczyć buławę z białego marmuru (22194.x1), dwa krzemienne sztylety (22196.x3, x4) oraz cztery obsydianowe groty (22194.x2–x5) nieposiadające żadnych śladów użytkowania⁵⁵ (il. 7). Również ok. 20% wszystkich paciorków złożonych w grobach nie posiadało żadnych śladów użytkowania⁵⁶. Niekiedy zdarza się, że część przedmiotów w grobie była używana, podczas gdy reszta jest nowa czy nawet niedokończona, czego przykładem może być grób, w którym pochowano dwa szkielety (19151 oraz 19152). Znajdowały się w nim dwie szpile, wykonane z jednej kości owcy lub kozy, jednak jedna z nich (19152.x1) miała na sobie ślady ostrzenia i polerowania, co sugeruje jej mocne zużycie, podczas gdy 19151.x2 wydaje się być nie skończona⁵⁷. Zdarzało się nawet, że gdy zmarły miał po jednej bransolecie na każdej kostce – jedna z nich mogła być nowa (np. 22623.x5), a druga używana (np. 22623.x3)⁵⁸. Mogło być to także spowodowane faktem, iż część z ozdób była używana odświętnie, podczas ceremonii czy rytuałów.



Il. 7. Pochówek dorosłego (22196) zawierający dwa krzemienne sztylety, buławę, groty obsydianowe oraz muszlę z cynobrem

Źródło: S.D. Haddow, B. Betz, M. Milella, E. Schotsmans, Ch. Knüsel, S. Moore, *Human Remains* [w:] *Çatalhöyük 2016 Archive Report*, ed. S.D. Haddow, 2016, s. 88 (fot. Jason Quinlan).

⁵⁵ S. Doyle, *Chipped Stone from the North and South Areas* [w:] *Çatalhöyük 2016 Archive Report*, ed. S.D. Haddow, 2016, s. 168.

⁵⁶ M. Vasić, M. Siebrecht, Ch. Tsoraki, R. Veropoulidou, *Beads and pendants in life and death: Insights into the production, use and deposition of ornamental technologies at Çatalhöyük* [w:] *The Matter of Çatalhöyük...*, vol. 14..., s. 227–228.

⁵⁷ S.D. Haddow et al., *Human Remains* [w:] *Çatalhöyük 2016 Archive Report...*, s. 103–104.

⁵⁸ C. Tsoraki, *The ground stone technologies at Neolithic Çatalhöyük: Issues of production, use and deposition* [w:] *The Matter of Çatalhöyük...*, s. 340.

Przedmioty, takie jak gliniane stemple, figurki, barwniki, lustra obsydianowe czy kości oraz pozostałości zwierząt niebędące resztkami jedzenia, najpewniej również można uznać za dar, ze względu na ich rozległą symbolikę. Prawdopodobnie osoby umieszczające je w grobach robiły to ze względu na znaczenie, jakie te przedmioty sobą reprezentowały, bądź w celach apotropaicznych. Z kolei np. pozostałości jedzenia oraz naczynia czy łyżki mogły zostać podarowane zmarłym jako część rytuału, być może w ramach uczt, które odbywały się podczas pogrzebów. Niektóre obiekty, jak szpile czy mikro-rdzeń (19152.x2), mogły być związane ze spięciem całunu pogrzebowego.

Ostatnią istotną kwestią jest uznawanie za dary przedmiotów, które znajdowały się w wypełniku grobu, a nie bezpośrednio przy samym zmarłym. Niekiedy archeolodzy uważają, że takie przedmioty znalazły się w pochówkach przypadkowo, gdyż mogły spaść do jamy podczas pogrzebu lub przy zasypywaniu grobu. Jednak należy tu brać pod uwagę również inne procesy postdepozycyjne, takie jak celowe lub przypadkowe naruszanie pochówków przez neolityczną społeczność wsi, ale też działalność zwierząt czy przesuwanie się ziemi. Niektóre z tych przedmiotów mogły oryginalnie znajdować się w zupełnie innym miejscu, więc nie można ich wykluczać z analiz.

Konkluzje

Określenie, które przedmioty znajdujące się w grobach były darami, nie jest łatwe. Jest to niemalże pewne w przypadku rzeczy nieużywanych o znaczeniu symbolicznym lub przedmiotów złożonych w grobach dzieci, które nie mogły być ich własnością, jak przytoczona wyżej kamienna siekierka czy bardzo duża liczba paciorków, których założenie na siebie nie byłoby możliwe. W innym wypadku mogły być to przedmioty należące za życia do zmarłego lub do któregoś z jego bliskich. Nie powinno to jednak całkowicie wykluczać tych obiektów z kategorii darów, ponieważ były one składane w danym grobie nie bez powodu – być może miały pomóc zmarłemu w dalszym „życiu” lub ochronić go przed rozkładem czy złymi duchami.

Część z darów składano do grobów prawdopodobnie w wyniku indywidualnych decyzji, które były podejmowane przez osoby uczestniczące w pogrzebie, ale jeżeli przedmiotów tych było dużo lub były one wyjątkowo okazałe (jak np. sznur paciorków), to mogły wówczas stanowić dary od większej grupy, np. całego klanu. Wpływ na ilość czy typy składanych darów mogły mieć także rola oraz status społeczny osoby pochowanej, podobnie jak sposób jej śmierci. Ważne jest jednak, aby pamiętać, że niekiedy dary grobowe mogły zawierać więcej informacji o bliskich zmarłego niż o nim samym, gdyż ostatecznie to oni decydowali, co w danym grobie się znajdzie. Prawdopodobnie ważniejsze niż ukazanie zamożności pochowanego było przedstawienie jego tożsamości, co mogło ułatwić jego identyfikację kolejnym pokoleniom.

Mimo że wśród darów grobowych panuje różnorodność, nie można mówić tu o przypadkowym ich rozdysponowaniu. Ta kompleksowość praktyk, którym poddawane były ciała zmarłych, oraz wielorakość przedmiotów z nimi składanych była raczej wynikiem różnorodnych relacji między zmarłymi a żywymi niż ścisłymi konwencjami, których należało przestrzegać. Wskazuje to także na ich dużą indywidualizację. Największe znaczenie

w depozycji darów miał prawdopodobnie wiek zmarłych, podobnie jak w innych egalitarnych społecznościach. Osoby dorosłe otrzymywały najwięcej różnorodnych darów. Mogło to świadczyć o ich długowieczności, pozycji i statusie, ale też o mnogości relacji z innymi ludźmi, które nawiązali podczas swojego życia. Wyjaśniałoby to również, czemu tak niewiele osób w wieku postrzeganym antropologicznie jako nastoletni, a kulturowo już prawdopodobnie jako dorośli otrzymywało dary. Niektóre z darów mogły przedstawiać zniekształcony lub nawet fałszywy obraz danego zmarłego. Mimo iż nie wskazują one bezpośrednio na hierarchię społeczną panującą w Çatalhöyük, ze względu na brak konsekwentnej powtarzalności czy koneksji między grobami zawierającymi podobne przedmioty – takich jak analogiczne położenie na stanowisku czy w domu, wiek i płeć zmarłych – to jednak w grobach występują dary, które mogły świadczyć o ważnej pozycji społecznej danych osób (buławy, sztylety) czy funkcji, którą pełniły (haczyki na ryby, palety kamienne). Nie stwierdzono jednak, by którakolwiek z grup zamieszkujących wieś posiadała większy dostęp do określonych surowców; jedynie niewielka liczba grobów charakteryzowała się wyjątkowym inwentarzem – nie tylko jeżeli chodzi o liczbę darów, ale też egzotyczność materiałów, z których je wykonano.

Poza faktem, że jedynie 28% pochowanych zmarłych miało w grobach jakiejkolwiek przedmioty, ważne jest, iż ogólnie niewielka część populacji Çatalhöyük była pochowana. Nie wiadomo, na jakiej podstawie wybierano, kto zostanie złożony do grobu, ze względu na brak danych o osobach, które nie doświadczyły tego – jak się zdaje – przywileju. Mogło być to spowodowane wieloma czynnikami, jednak na ten moment nie jest możliwe, aby zbadać to zagadnienie.

Summary

Gift or Belongings? The Social Significance of Grave Goods in the Neolithic Çatalhöyük

The grave goods discovered at the neolithic site Çatalhöyük (7100–5950 BC) can be described as an information carrier about the society that inhabited it. On their basis, it is possible to determine relations between living and the dead, but also what role the dead played during their lifetime and what importance they had in the society. This article focuses on understanding what guided people in offering grave goods, they meant to them in the social terms and how was it connected to life of the dead.

Keywords: neolithic, Anatolia, burial practices, Çatalhöyük, burial goods

Słowa kluczowe: neolit, Anatolia, praktyki pogrzebowe, Çatalhöyük, dary grobowe

Przemysław Wiszniewiecki
Uniwersytet Gdański

Biblijna i qumrańska idea sądzenia – analiza porównawcza

Wprowadzenie

Kiedy w końcu lat czterdziestych ubiegłego wieku Beduini z plemienia Ta'amireh wydobyli pierwsze siedem zwojów z grotty położonej w pobliżu Qumran¹, zapewne nie wiedzieli, że ich odkrycie wywoła poruszenie w świecie nauki. Okazało się jednak, iż zwoje te ukazały badaczom obraz wyjątkowej wspólnoty zamieszkującej wspomniane osiedle od II w. przed Chrystusem do 68 r. po Chrystusie. Składała się ona z ortodoksyjnych wyznawców judaizmu, którzy oddzielili się od zewnętrznego świata, by we własnym gronie podążać za nakazami Tory i założyciela zgromadzenia, nazywanego Nauczycielem Sprawiedliwości. Stworzyli enklawę zamkniętą dla obcych i funkcjonującą według własnych, szczegółowo określonych praw, pieczołowicie spisanych i odnalezionych prawie dwa tysiące lat później między innymi tekstami qumrańskimi.

Tematyka wspomnianego wyżej prawa w społeczności qumrańskiej, jego przepisów, kodyfikacji, pochodzenia, wykorzystywania, osób z nim związanych itp. była wielokrotnie omawiana przez naukowców. Spośród nich należy wymienić przede wszystkim Charlotte Hempel, której dorobek obejmuje liczne prace z tego zakresu². Zaslugi na tym polu badań mają również m.in. Lawrence H. Schiffman³ oraz Aharon Shemesh⁴.

Jednak mimo istnienia licznych opracowań dotyczących prawa w Qumran niewiele miejsca poświęca się w nich problematyce nieodłącznie z prawem związanej, a więc obrazowi wymiaru sprawiedliwości. Temat sądownictwa qumrańskiego został częściowo opisany w dysertacji doktorskiej Yondera M. Gillihana⁵, a jego jedyne szersze opraco-

¹ H. Stegemann, *Eseneńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, przeł. Z. Małecki, A. Tronina, Kraków–Mogilany 2002, s. 8.

² Zob. np. C. Hempel, *The Laws of the Damascus Document. Sources, Traditions and Redaction*, Leiden–Boston–Köln 1998; *eadem*, *The Qumran Rule Texts in Context*, Tybinga 2013.

³ L.H. Schiffman, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls. Courts, Testimony and the Penal Code*, Chico 1983; *idem*, *Legal Texts and Codification in the Dead Sea Scrolls [w:] Discussing Cultural Influences. Text, Context and Non-Text in Rabbinic Judaism*, ed. R. Ulmer, Lanham 2007, s. 1–39.

⁴ A. Shemesh, *Expulsion and Exclusion in the Community Rule and Damascus Document*, „Dead Sea Discoveries” 2002, vol. 9, no. 1, s. 44–74; *idem*, *The Scriptural Background of the Penal Code in the Rule of the Community and Damascus Document*, „Dead Sea Discoveries” 2008, vol. 15, no. 2, s. 191–224.

⁵ Y.M. Gillihan, *Civic Ideology, Organization, and Law in the Rule Scrolls. A Comparative Study of the Covenanters' Sect and Contemporary Voluntary Associations in Political Context*, Leiden 2012.

wanie znajduje się we wspomnianej już, a wydanej prawie czterdzieści lat temu, książce L.H. Schiffmana⁶.

Tę właśnie lukę badawczą zamierza wypełnić w pewnym zakresie niniejszy artykuł. Zostanie w nim przedstawiony jeden z aspektów qumrańskiego sądownictwa – idea sądenia – w kontekście i w porównaniu do ogólnoisraelskiej idei sądenia, którą można zrekonstruować w oparciu o teksty biblijne.

Aby osiągnąć zamierzony cel, wykorzystano zarówno literaturę przedmiotu, której rys przedstawiono powyżej, jak i źródła dotyczące omawianego tematu, a zatem wybrane teksty Biblii Hebrajskiej⁷ oraz dokumentów qumrańskich⁸.

Efekty podjętych badań przedstawiono w trzech częściach. W pierwszej zrekonstruowano najważniejsze elementy ogólnoisraelskiej (biblijnej) idei sądenia, w drugiej uczyniono podobnie z ideą sądenia w Qumran, by w części trzeciej dokonać ich porównania, starając się określić najważniejsze podobieństwa i różnice między nimi.

1. Idea sądenia w Biblii Hebrajskiej

Podejmując badania nad ideą sądenia w tekstach biblijnych, należy najpierw odpowiedzieć na pytanie, co rozumiano w nich pod pojęciami związanymi z sądeniem. Pozwoli to uniknąć mechanicznego przenoszenia współczesnych skojarzeń związanych z terminologią sądową na grunt starożytniej społeczności izraelskiej i jej sposobu myślenia.

1.1. Terminologia

Biblia Hebrajska używa kilku słów na ogólne oznaczenie tego, co dzisiaj rozumiemy jako „sądzenie”. Każde z nich niosło wielorakie przekazy znaczeniowe i skojarzeniowe, czyniąc izraelskie rozumienie tego pojęcia zakłamanym i, w rzeczy samej, nie do końca jasnym.

Najważniejszym ze wspomnianych wyżej terminów był *šapāt* (שפט), którego podstawowe znaczenie można oddać przez polskie „sądzić”. Sądzenie wyrażane za pomocą tego terminu oznaczało działalność aktywną, polegającą nie tylko na rozsądzaniu danej sprawy i wydaniu wyroku skazującego lub uniewinniającego, jak to jest ujmowane współcześnie. *Šapāt* wskazuje bowiem na pójście o krok dalej. Sądzenie w tym rozumieniu polegało na wyraźnym rozróżnianiu i różnicowaniu osób, postaw i zachowań, wskazywaniu dobra i zła, prawdy i fałszu i jasnym oddzielaniu ich od siebie⁹.

Sądzenie posiadało więc w myśli izraelskiej charakter kompleksowy, nie oznaczało tylko napiętnowania zła lub potwierdzenia niewinności, lecz miało wskazywać postawy pozytywne i negatywne oraz porządkować i wartościować świat pod względem moralnym

⁶ L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, szczególnie s. 23–110, 155–190.

⁷ Wszelkie cytaty i odniesienia do ksiąg biblijnych podano za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wyd. 5, Poznań 2002.

⁸ Wszelkie cytaty i odniesienia do tekstów qumrańskich podano (o ile nie zaznaczono inaczej) za: A. Tronina, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne wspólnoty z Qumran. Adnotowany przekład z hebrajskiego IQS, IQSa, IQSb, CD, IQM*, Kraków–Mogilany 2017.

⁹ L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement*, Cambridge 1960, s. 16.

i etycznym. Z tym wiąże się zaś kolejny aspekt rozumienia terminu *šapāt*. Jeśli bowiem w myśl powyższych uwag sądenie rozumiano jako wskazywanie zarówno na dobro, jak i na zło, to nie mogło ono mieścić w sobie jedynie negatywnego elementu wartościującego, czyli kary. W rzeczy samej, słowo *šapāt* w swojej szerokiej wartości znaczeniowej zawierało zarówno pojęcie negatywne – kary, jak i pozytywne – nagrody¹⁰. Należy zauważyć, iż tak rozumiane sądenie nie tyle było nakierowane przeciwko złu, ile kładło nacisk na dobro, jego utrzymanie bądź przywrócenie¹¹.

Wskazane wyżej kładzenie nacisku na dobro w sądeniu w sposób szczególny zostało uwidocznione w kolejnym terminie hebrajskim – *mišpāt* (משפט). Wywodzi się on bezpośrednio ze wspomnianego już *šapāt* i jest co najmniej równie wieloznaczny¹². Oznaczać może bowiem zarówno wspomniane już dążenie do dobra i rozsądzanie sporów, jak i samo prawo czy *stricte* ferowanie wyroków¹³. Jednak, ujmując znaczenie *mišpāt* szerzej, można je przetłumaczyć nawet jako ład lub sprawiedliwość¹⁴. Dodatkowym elementem wartościującym może być również wskazanie, iż jest to sprawiedliwość Boża, mająca charakter zbawczy¹⁵. Interpretacja ta ponownie podkreśla pozytywne aspekty sądenia, wskazując na jego korygującą funkcję¹⁶. Podobny przekaz niosło także inne pojęcie, *dîn* (דִּין), które podkreślało zbawienny aspekt procesu oddzielania dobra od zła¹⁷.

W tym kontekście należy poczynić kluczową uwagę. Sądenie, rozumiane jako czynność polegająca na odróżnianiu i oddzielaniu dobra od zła (*šapāt*) oraz na aktywnym wyborze dobra jako drodże ku przywróceniu czy też utrzymaniu ładu i sprawiedliwości (*mišpāt*), miało być według Izraelitów czynnością powszechną. Nie miało ono dotyczyć jedynie spraw rozpatrywanych przez sądownictwo instytucjonalne, tak jak to jest rozumiane współcześnie. Był to tylko jeden z przejawów czynności sądenia – w myśli izraelskiej rozumiano je bowiem kompleksowo, jako stałe postępowanie różnicujące, które w każdej życiowej sytuacji miało pozwalać członkom Narodu Wybranego na w pełni świadomy wybór dobra i odrzucenie zła¹⁸, co miało owocować zbawieniem duszy (*dîn*).

Podkreślając znaczenie powyższych ustaleń, nie należy jednak zapominać o wspomnianym już sądeniu realizowanym przez instytucje specjalnie do tego celu przeznaczone. Ten aspekt idei sądenia również znalazł odzwierciedlenie w terminologii izraelskiej, na co wskazuje w pierwszej kolejności dalsza interpretacja pojęcia *šapāt*. Zwraca się bowiem uwagę, że mogło ono również oznaczać „rządzenie”¹⁹. Jakkolwiek uznaje się, iż nie

¹⁰ C.J. Roetzel, *Judgement in the Community. A Study of the Relationship Between Eschatology and Ecclesiology in Paul*, Leiden 1972, s. 16.

¹¹ L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 17–18.

¹² *Mishpat*, <https://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/nas/mishpat.html> [dostęp: 2.11.2019].

¹³ L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 19–20; R. Krawczyk, *Instytucje społeczne i religijne starożytnego Izraela*, Siedlce 2009, s. 42 (przypis 42).

¹⁴ A. Tronina, *Władza Boga nad światem a ład moralny według Księgi Hioba*, „Verbum Vitae” 2008, nr 14, s. 63, 65.

¹⁵ *Ibidem*, s. 62, 70.

¹⁶ S.J. Keillor, *God's Judgements: Interpreting History and the Christian Faith*, Downers Grove 2007, s. 66.

¹⁷ *Ibidem*, s. 29.

¹⁸ L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 18.

¹⁹ *Shaphat*, <https://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/nas/shaphat.html> [dostęp: 2.11.2019].

jest to podstawowe znaczenie tego słowa²⁰, to podkreśla się, że wyrażało ono pewne przeświadczenie Izraelitów, które czyniło z sądenia immanentny element władzy i nieodłączny atrybut jej organów. Na zainteresowanie zasługuje również możliwe pokrewieństwo etymologiczne słowa *dīn* ze słowem *ʿādōn* (אָדוֹן), oznaczającym władcę, ukazujące bliskie powiązania władzy politycznej i sądenia²¹.

W tym kontekście ważnym odcieniem znaczeniowym pojęcia *mišpāt*, łączącym się z pojmowaniem sądenia jako wyrazu Bożej sprawiedliwości, jest uznanie tej sprawiedliwości za źródło władzy politycznej²². Oznacza to, że władza ziemską w izraelskim sposobie myślenia wywodziła się ze sprawiedliwości i na niej się opierała. Zaś w kontekście poprzednich uwag można także stwierdzić, iż władza ta w sprawiedliwości również się wyrażała, poprzez jej aktywne zapewnianie, osiągnięte w wyniku działalności sądowniczej.

Omawiając sądenie jako czynność powszechną, podkreślono jego pozytywny aspekt, uwidaczniający się w nakierowaniu na dobro. Gdy jednak analizuje się sądenie w znaczeniu węższym, instytucjonalnym, uwagę zwracają pojęcia ukazujące drugą stronę sądenia i sądownictwa, wyrażającą się w potępieniu i karaniu za dokonane zło. Do takich pojęć (stosunkowo rzadko używanych²³) należy zaliczyć *pālal* (פָּלַל) i *riḅ* (רִיב).

W zakres znaczeniowy przytoczonych wyżej terminów wchodzi pojmowanie sądenia jako aktu zewnętrznego, wypełnianego przez osobę reprezentującą sprawiedliwość i stojącą na radykalnie odmiennej pozycji do osoby, która tę sprawiedliwość naruszyła. Pojęcia te podkreślają nieuchronność i konieczność potępienia i kary, jakkolwiek *riḅ* zawiera w sobie również pewną nadzieję na miłosierdzie następujące po sprawiedliwości. Stanowi zatem niejako przypomnienie, iż sądenie miało mieć charakter nie tylko nacisku, ale także pomocy, drogowskazu, używanego w celu wskazania człowiekowi właściwej drogi, a nie jedynie jego pognębienia²⁴.

Inne dwa pojęcia – *yākāh* (יָכַח) i *pāqad* (פָּקַד) – pozwalają uzupełnić izraelski sposób widzenia idei sądenia o pewne dodatkowe elementy. Pierwsze z nich ma, w opinii Leona Morrisa, podkreślać znaczenie sądenia jako czynności opartej na stałych i stabilnych podstawach prawa i sprawiedliwości, które wskazują na jego bezstronny, niearbitralny charakter²⁵. Drugie natomiast, które w przeciwieństwie do *yākāh* nie jest w swoim podstawowym znaczeniu bezpośrednio związane z ideą sądenia²⁶, bywa interpretowane w kon-

²⁰ Badacze różnią się w kwestii tej interpretacji znaczeniowej. Morris (L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 11) wyraża przytoczony wyżej pogląd. Natomiast inni uznają termin *šapāt* za niemal synonimiczny względem słowa „rządzić” (R. Krawczyk, *Instytucje społeczne i religijne...*, s. 42, przypis 64) bądź oznaczający wręcz pełnię władzy, w tym władzy sądowniczej (S.J. Keillor, *God's Judgements...*, s. 65).

²¹ Zob. *diyn*, <https://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/nas/diyn.html> [dostęp: 2.11.2019] i *'adown*, <https://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/nas/adown.html> [dostęp: 2.11.2019].

²² S.J. Keillor, *God's Judgements...*, s. 70.

²³ Każde z tych słów występuje w omawianym kontekście w zaledwie kilku przypadkach, zob. *palal*, <https://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/kjv/palal.html> [dostęp: 2.11.2019] i *riyb*, <https://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/nas/riyb.html> [dostęp: 2.11.2019].

²⁴ L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 31, 40–41.

²⁵ *Ibidem*, s. 32–33.

²⁶ O ile *yākāh* tłumaczy się jako „dowodzić” czy „sądzić” (*yakach*, <https://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/kjv/yakach.html> [dostęp: 2.11.2019]), o tyle *pāqad* oznacza najczęściej „spisywać” (*paqad*, <https://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/kjv/paqad.html> [dostęp: 2.11.2019]).

tekście sądowym, gdy zostało użyte w znaczeniu „odwiedzać”. Zwraca się bowiem uwagę, że w Starym Testamencie odwiedziny Boga lub Jego wysłanników wśród ludzi wynikały z dwóch motywacji – chęci ich wybrania i docenienia lub w celu ich ukarania²⁷. Można więc stwierdzić, iż odwiedziny miały motywację sądowniczą, odbywały się w celu odróżnienia i oddzielenia dobra od zła, o którym to aspekcie idei sądenia wspomniano już wyżej. Wskazany tu związek między wizytą i sądeniem pozwala spojrzeć na nie jako na bezpośrednią aktywność, wykonywaną z pełnym zaangażowaniem, polegającą na wejściu, wizycie w danej sytuacji życiowej, uczestnictwie w niej z chęcią jej poznania i zrozumienia.

Powyższe analizy terminologiczne ukazują niezwykle skomplikowany i wielopłaszczyznowy obraz idei sądenia w starożytnym Izraelu. W celu jego dalszej, pogłębionej analizy można go podzielić w świetle dotychczasowych wniosków na dwie części: sądenie w sensie ogólnym – powszechne – i sądenie *sensu stricto* – instytucjonalne.

1.2. Sądenie powszechne i instytucjonalne

Sądenie powszechne moglibyśmy określić mianem I instancji. Miało ono stanowić pierwsze narzędzie Izraelitów w zetknięciu z każdą sytuacją problemową w życiu. Polegało zaś na różnicowaniu aspektów danego problemu pod względem moralnym – na dobro i zło. Na tym się jednak nie kończyło, gdyż z ideą sądenia była nieodłącznie związana idea wyboru dobra. Gdy więc Izraelita sądził, miał najpierw stanąć na rozstaju, pomiędzy dobrem a złem, a następnie wybrać to pierwsze. Ten proces sądenia miał owocować przyszłym zbawieniem.

Nie zapomniano jednak, iż ludzkie sądy bywają zawodne. Także Izraelici wiedzieli, że nie wszyscy, mimo wskazań sądenia I instancji, wybiorą dobro w swoim życiu. I właśnie dlatego jednym z aspektów ogólnej idei sądenia było sądownictwo instytucjonalne, które można określić mianem II instancji.

Miało ono za zadanie niejako naprawiać nieprawidłowe „wyroki” sądenia I instancji. Było zaś prerogatywą organów władzy, które w ten sposób wypełniały swoje zadania zapewniania sprawiedliwości i porządku. Sędziowie II instancji, zewnątrzni w stosunku do danej sytuacji problemowej, mieli w nią wejść z pełnym zaangażowaniem, poznać ją, ponownie rozgraniczyć dobro od zła i, opierając się na niepodważalnej sprawiedliwości, zasądzić karę za wybór zła w sądeniu I instancji.

Opisane powyżej dwa elementy – sądenie dokonywane przez każdego człowieka i sądenie dokonywane przez instytucjonalną reprezentację wspólnoty – były zatem ściśle ze sobą powiązane i wskazywały na wagę decyzji jednostki zarówno dla niej samej (decydując o jej zbawieniu), jak i dla wspólnoty, dla której warunkiem pomyślności „był wzrost moralny jednostki w jej ramach, rodzaj kształcenia charakteru”²⁸.

www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/kjv/paqad.html [dostęp: 2.11.2019]). Należy jednak zwrócić uwagę, że wynika to z użycia tego wyrazu w kontekście Księgi Liczb. W pozostałych księgach biblijnych użyto *pāqad* przede wszystkim w znaczeniu „odwiedzać” i właśnie to znaczenie jest tu istotne.

²⁷ L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 36–37. Morris uznaje fakty wybrania człowieka bądź jego ukarania za rezultaty wizyty. Wydaje się jednak, iż można je również określać jako jej motywację.

²⁸ A. Bryk, *Konstytucjonalizm. Od starożytnego Izraela do liberalnego konstytucjonalizmu amerykańskiego*, Kraków 2013, s. 52.

Jednak nie jest to jeszcze całość izraelskiej idei sądenia, na co wskazują pewne, wspomniane już, jej elementy. W przedstawionych dotychczas opisach przewijają się, pozornie epizodycznie, zagadnienia zbawienia, moralności, niezachwianej sprawiedliwości. Te wątki, dotychczas poboczne, należy w tym miejscu rozwinąć, zwracając uwagę na związki izraelskiej idei sądenia z religią, której te zagadnienia były nieodłączną częścią. Pozwoli to na ostateczne uzupełnienie obrazu idei sądenia w starożytnym Izraelu o pewne kluczowe elementy.

1.3. Idea sądenia Bożego

Spółeczność Izraela od samych swoich początków charakteryzowała się przemożnym wpływem religii na każdy aspekt życia ludzkiego. Implikowało to również istnienie wzajemnych powiązań pomiędzy religią a ideą sądenia. W rzeczy samej, sądenie i religia były w świadomości izraelskiej nierozłączne²⁹ – sądenie opierało się na fundamencie religii i czerpało z jej autorytetu.

Sądenie instytucjonalne miało być zarezerwowane tylko dla ludzi Bożych³⁰, co wskazuje, jak ważny był to proces dla Izraelitów. Sędziowie mieli za zadanie nie tylko troszczyć się o zapewnienie sprawiedliwości na tym świecie, ale także swoimi decyzjami i postępowaniem wskazywać i torować Izraelitom drogę ku zbawieniu. Sądenie nabierało więc charakteru eschatologicznego³¹.

W izraelskiej idei sądenia ten charakter był nawet mocniej podkreślany niż terazniejsze oddziaływanie procesu sądenia³². Izraelita, wypełniając obowiązek powszechnego sądenia, miał oddzielać w swoim życiu dobro od zła i wybierać dobro, patrząc nie tyle na doczesne skutki swoich decyzji, ile na ich reperkusje dalekosiężne, wykraczające poza świat materialny. Podobnie sądenie II instancji, instytucjonalne, jakkolwiek miało zapewniać ład i porządek w życiu doczesnym, stojąc na straży przestrzegania prawa, to jednak nigdy nie miało tracić z oczu swojego podstawowego zadania, jakim było ukierunkowanie człowieka na ostateczne dobro i korygowanie jego postępowania w celu osiągnięcia przez niego zbawienia.

W tym ujęciu idei sądenia zaznacza się jednak pewna zasadnicza rozbieżność między założeniami teoretycznymi a możliwością ich praktycznego zaimplementowania w rzeczywistości. Sądenie, będące, jak już wcześniej wspomniano, procesem bezstronnym, obiektywnym, zaangażowanym, nakierowanym na zbawienie człowieka, czynnością opartą na autorytecie religii i nienaruszalnych podstawach sprawiedliwości, miało być wykonywane przez ludzi. Ludzi, którzy w żaden sposób nie mogli całkowicie sprostać wymaganiom stawianym sędziom – ludzi słabych, grzesznych, popełniających błędy, interesownych, skupionych do głębi na doczesności. Ludzkie sądenie nie było więc perfekcyjne, a fakt ten był widoczny już w I instancji sądenia – oznaką wad ludzkiego procesu sądenia, czyli różnicowania dobra i zła, było bowiem wybieranie przez ludzi zła. Jednak

²⁹ L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 7. Por. „W sądeniu [...] nie lękajcie się nikogo, bo jest to sąd Boży” (Pwt 1,17).

³⁰ *Ibidem*.

³¹ S.J. Keillor, *God's Judgements...*, s. 71, 73.

³² L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 24.

II instancja sądenia, mająca w założeniu naprawić te błędy, również nie była nieomylna. Opierając się na ludziach, nie mogła, podobnie jak I instancja, doprowadzić w ostateczności do ich zbawienia, do ostatecznego zlikwidowania zła i nagrodzenia dobra. To mogła zapewnić dopiero ostatnia, III instancja, obecna w izraelskiej idei sądenia jako jej nieodłączny element³³. Z niedoskonałości I instancji wynikała konieczność istnienia II instancji, a z jej niedoskonałości wynikać musiało istnienie jeszcze jednej, tym razem już ostatecznej, instancji sądenia. Tą instancją był Bóg.

1.4. Bóg jako sędzia

Idea bóstwa jako sędziego była charakterystyczna nie tylko dla Izraela, ale dla całego obszaru Bliskiego Wschodu, w którym sądenie łączono z rządzeniem i instytucjami władzy. Naturalne więc było, iż bóg bądź bogowie panujący nad światem posiadali przywilej jego sądenia³⁴. Jako ilustrację tego poglądu można przytoczyć fragmenty Kodeksu Hammurabiego: „Na rozkaz Szamasza, sędziego wielkiego nieba i ziemi, sprawiedliwość moja w kraju niechaj rozbłyśnie [...]”, „Szamasz, sędzia wielki nieba i ziemi, wiodący wedle porządku (prawnego) żywe istoty [...]”³⁵.

Nie inaczej sytuacja kształtowała się w starożytnym Izraelu. Jak wyjaśniono powyżej, terminologia hebrajska (*šapāt, dīn, mišpāt*) wskazywała na fakt wzajemnych związków między rządzeniem a sądeniem. Bóg Izraela, jedyny stwórca i władca świata, niejako automatycznie stawał się więc jego sędzią, pierwszym i najważniejszym. Czyniło to sądenie Jego immanentnym atrybutem i przywilejem³⁶.

W przekonaniu Izraelitów Bóg-Sędzia wybrał ich lud w sposób szczególny, z czym wiązały się zarówno przywileje członków Narodu Wybranego, jak i ich specjalne obowiązki i zobowiązania. Wszystkie te elementy dwustronnych stosunków między Bogiem a Jego ludem były zawarte według Izraelitów w specjalnych umowach – Przymierzach – których rolę w idei sądenia należy omówić osobno.

1.5. Umowy Boga z Izraelitami

Podstawą relacji Boga i Narodu Wybranego były zawierane i odnawiane w ciągu wieków Przymierza: w pierw z Abrahamem (Rdz rozdz. 15 i 17), a następnie z całym ludem izraelskim za pośrednictwem Mojżesza (Wj rozdz. 19; 20,1–20; 24,1–11). Były one rodzajem umowy dwustronnej, kontraktu, którego zapisy przekazywane były najpierw ustnie, a od czasów Mojżesza w formie pisemnej, jako zbiory praw³⁷.

³³ *Ibidem*, s. 24–25.

³⁴ A.H.W. Curtis, *God as 'Judge' in Ugaritic and Hebrew Thought* [w:] *Law and Religion*, ed. B. Lindars, Cambridge 1988, s. 6.

³⁵ *Kodeks Hammurabiego*, przeł. M. Stępień, Warszawa 1996, s. 137, 141.

³⁶ S.J. Keillor, *God's Judgements...*, s. 63–64; L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 7–8.

³⁷ R. de Vaux, *Instytucje Starożytności. Tom I i II*, przeł. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 161; P. Hic, *Prawo ustrojowe Izraela w ujęciu historycznym*, „Folia Iuridica Universitatis Wratislaviensis” 2018, t. 7, nr 1, s. 86.

Prawo miało więc w społeczności izraelskiej bezsprzecznie wymiar religijny³⁸, stając wyraz stosunków między ludźmi a Bogiem. Precyzowało, „jaki kształt ładu moralnego, wspólnotowego i indywidualnego jest legitymowany w oczach Jahve, a jaki wywołuje jego gniew, karę i zniszczenie”³⁹. Izraelici zobowiązywali się go przestrzegać w zamian za Bożą opiekę nad ich ludem i obietnicę zbawienia. Jednocześnie uznawali najwyższy arbitraż Boga, który miał czuwać nad utrzymaniem Przymierza w mocy. Sądzenie Boże było więc dla społeczności izraelskiej procesem mającym na celu przede wszystkim karanie tych, którzy złamali zawartą umowę, w celu uchronienia jej od ostatecznego zerwania⁴⁰.

Aby ten cel zrealizować, Bóg towarzyszył Izraelowi jako „najwyższy Prawodawca i Sędzia”⁴¹ na każdym etapie ziemskiego wypełniania kontraktu. Dał zatem ludziom prawa wyryte przez Mojżesza w kamieniu (Wj rozdz. 34; zob. także Wj 24,12; 32,15–19), aby stanowiły nienaruszalną podstawę sprawiedliwości, którą mieli się kierować Izraelici w swoim sądzeniu, zarówno w I, jak i w II jego instancji. Prawa te miały być podstawą różnicowania dobra i zła i wskazywać drogę do zbawienia.

Oprócz tej pośredniej ingerencji w ludzki proces sądenia Bóg funkcjonował również jako niezależna i bezpośrednia instancja sądownicza, przy czym nie ograniczał się jedynie do pełnienia funkcji III instancji, jako sędzia eschatologiczny, który osądzi cały Izrael za (nie)wypełnienie Przymierza. Działał też aktywnie w rzeczywistości ziemskiej, wchodząc niejako w kompetencje II instancji sądowniczej⁴². Dokonywał więc sądenia kompleksowego, wszystkich i każdego z osobna, mając w zanadru zarówno sankcje doczesne, jak i wieczne. Sądzenie to miało swój odrębny sens i charakterystykę, przekraczającą nieraz pojmowanie Izraelitów.

1.6. Charakterystyka sądenia Bożego

Pierwszą, wspomnianą już cechą sądenia Bożego była jego powszechność. Bóg jako Stwórca sprawował sąd nad całą ziemią, zarówno nad naturą, jak i nad społeczeństwem. W obu tych przypadkach boska władza sądenia miała przywrócić ład i harmonię⁴³. Jednak sądenie ludzkości było aktem szczególnym, rządzącym się odrębnymi prawami.

Jak już stwierdzono, sądenie dokonywane przez Boga w stosunku do ludzi nakierowane było na utrzymanie Przymierza mającego się ostatecznie wypełnić w zbawieniu Izraelitów, które tym samym stawało się ostatecznym celem sądenia Bożego. Z tego

³⁸ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu...*, s. 163. Halberstam podkreśla ten religijny wymiar Prawa, wskazując, że było ono ważną częścią Objawienia i narzędziem Bożego planu zbawienia ludzkości, zob. C. Halberstam, *Law in Biblical Israel* [w:] *The Cambridge Companion to Judaism and Law*, ed. C. Hayes, New York 2017, s. 29–30.

³⁹ A. Bryk, *Konstytucjonalizm...*, s. 42. Por. A. Tronina, *Prawo i sądownictwo* [w:] *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 134.

⁴⁰ C.J. Roetzel, *Judgement in the Community...*, s. 15, 17.

⁴¹ R. Krawczyk, *Instytucje społeczne i religijne...*, s. 37. Izraelski punkt widzenia mocno podkreślał motywy kary i sankcji w odniesieniu do relacji między Bogiem a Izraelitami, zob. P. Hic, *Prawo ustrojowe Izraela...*, s. 87 (przypis 20).

⁴² Por. M.Z. Kensky, *Trying Man, Trying God. The Divine Courtroom in Early Jewish and Christian Literature*, Tübingen 2010, s. 18.

⁴³ A.H.W. Curtis, *God as 'Judge'...*, s. 11–12.

boskiego wzorca sądenia wyływały ideologiczne podstawy sądenia ludzkiego, które również ukierunkowane było na wartości przekraczające doczesność.

Bóg był także źródłem innych cech szczególnych rozumienia sądenia w Izraelu. Jego sądenie polegało bowiem nie tyle na karaniu, ile na zmianie dokonanej niesprawiedliwości, zawinionej przez człowieka. Rozdzielał więc dobro od zła, zasądzał karę za przekroczenie Przymierza, ale na tym nie poprzestawał. Działalność Boga jako Sędziego zawierała bowiem w sobie również nieodłączny element zadośćuczynienia, rekompensaty, podniesienia człowieka pokrzywdzonego (por. Hi 36,6). Sądenie Boże było więc nie tyle, czy nie tylko skierowane „przeciwko komuś”, ale istniało „dla kogoś”. Było narzędziem ostatecznej sprawiedliwości, pozwalającej wyrównać zastaną niesprawiedliwość. A nawet więcej, miało to być niejako wyrównanie z nadatkiem, gdyż Bóg w swoim sądeniu, oprócz norm sprawiedliwości, kierował się także wykraczającą poza tę sprawiedliwość miłością⁴⁴.

To wypełnienie i „przepełnienie” norm sprawiedliwości przez Boga-Sędziego widoczne jest niezwykle wyraźnie w przypadku biblijnego Hioba. Gdy dopełniła się miara jego cierpień, Bóg, jako sprawiedliwy i miłosierny sędzia, wynagrodził mu doznaną niesprawiedliwość. „I Pan przywrócił Hioba do dawnego stanu [...]” (Hi 42,10) – to porządek sprawiedliwości. Ale zaraz potem „Pan dwukrotnie powiększył mu całą majątność” (Hi 42,10) – to był już porządek miłosierdzia.

Bóg był więc sędzią sprawiedliwym i miłosiernym, który miał na celu utrzymać zawarte Przymierze i doprowadzić ludzi do zbawienia. Jednak w swoim procesie sądenia posługiwał się sposobami, które dla Izraelitów były problematyczne i często niejasne. I znów Księga Hioba stanowi najbardziej jaskrawy przykład takiej sytuacji.

Hiob był bowiem człowiekiem bogobojnym i unikającym wszelkiego zła (Hi 1,1). Jednak mimo to, mimo braku jakiegokolwiek przestanki złamania Przymierza, Bóg, w rozumieniu ludzkim, ukarał go, pozbawiając go bogactw, rodziny i zsyłając na niego trąd (Hi 1,13–19; 2,7). Nie mieściło się to w izraelskim pojmowaniu sprawiedliwości. Jednak sądenie i sprawiedliwość Boga przekraczały zdolności pojmowania umysłu ludzkiego.

Bóg bowiem jako sędzia przejmujący obowiązki sądownictwa II instancji mógł dopuszczać i dopuszczał „karanie” sprawiedliwego, jakkolwiek dla ludzi wyrok ten sprawiedliwy nie był. Dopiero sądenie Boga jako III instancji, sędziego eschatologicznego, u końcu czasów ma się charakteryzować sprawiedliwością w rozumieniu ludzkim⁴⁵. Boskie sądenie doczesne, jako nakierowane na zbawienie, nie potępiało i nie wywyższało od razu, dając szansę i wypróbując, zaś sądenie wieczne miało być odpłatą za wykorzystanie tych szans i wytrwanie w próbach. Odpłatą sprawiedliwą, karzącą za zło, a równocześnie miłosierną, wykraczającą w wynagrodzeniu za dobro poza ramy spra-

⁴⁴ S.J. Keillor, *God's Judgements...*, s. 66; L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 21–22; por. Lb 14,10–19. Innym przykładem ukazującym przeważającą chęć ocalenia człowieka przez Boga, a nie jego zniszczenia jest sąd Boży nad Sodomą i Gomorą oraz spór na tym tle między Bogiem a Abrahamem (Rdz 18,16–33), zob. M.Z. Kensky, *Trying Man, Trying God...*, s. 24–25.

⁴⁵ A. Tronina, *Władza Boga...*, s. 66–69.

wiedliwości. Doczesna nagroda Hioba była więc niejako zapowiedzią i obrazem nagrody wiecznej, czyli zbawienia.

Obawa przed „niesprawiedliwym” (w rozumieniu ludzkim) sądem Boga trwała jednakże w Izraelu, dając początek nadziei wyznawców Jedyne Boga, iż Najwyższy Sędzia w ostatecznym rachunku będzie faworyzował właśnie ich, pomimo ich grzechów, a dzięki temu wszystkiemu, co spotkało ich w czasie prób przestrzegania Przymierza⁴⁶. Można więc stwierdzić, że pomimo strachu przed domniemywaną stronniczością Boga czy Jego niesprawiedliwością chciano ją również niejako wykorzystać, ukazując Naród Wybrany jako godny przebaczenia w kontraście do bezbożnej reszty świata.

Jak ukazują powyższe analizy, prawa i reguły sądenia Bożego wymykały się percepcji Izraelitów i ich poczuciu sprawiedliwości. Mimo to jednak, uznając boski autorytet, nie sprzeciwiali się tym sądom, a raczej próbowali je zrozumieć, gdyż przyjmowano, że wyroki Boga były zawsze słuszne⁴⁷.

Aby uzupełnić opis Boga jako sędziego, należy na koniec wspomnieć jeszcze o jednej cesze szczególnej boskiego procesu sądenia. Bóg bowiem w swej działalności sędziowskiej zawsze wydawał słuszny wyrok, jednak zasądzoną karę bardzo często wykonywał już ktoś inny⁴⁸, mniej lub bardziej świadomy wysłannik Boga i Jego sprawiedliwości. Gdy więc po zdobyciu Jerycha jeden z Izraelitów przywłaszczył sobie rzeczy obłożone klątwą, Bóg ukarał samodzielnie cały naród, zsyłając nań klęskę w walkach pod miastem Aj (Joz 7,1–5). Jednak znalezienie i ukaranie bezpośredniego sprawcy powierzył Bóg samemu Jozuemu i Izraelitom (Joz 7,10–15; w tym fragmencie kolejny raz wskazano Przymierze jako podstawę sądenia Bożego – „Izrael zgrzeszył: złamali przymierze [...]. Dlatego [...] ściągęli na siebie klątwę”).

Podobnie rzecz się miała w przypadku sądenia całych narodów. Znamienne jest w tym względzie zdanie z Księgi Ezechiela: „Wykonam pomstę moją na Edomie rękami ludu mojego izraelskiego” (Ez 25,14). Izraelici stawali się więc wykonawcami doczesnych kar nałożonych na inne narody przez Boga. W tej szczególnej sytuacji znów należy podkreślić zbawiający charakter sądu Bożego. Bóg sądził i karał narody ziemi, aby tym samym zbawił Izraelitów w rozumieniu doczesnym – wybawił ich od wrogów. Samych zaś członków Narodu Wybranego Bóg osądzał, aby doprowadzić ich do zbawienia wiecznego⁴⁹.

Wskazany wyżej akt zbawienia doczesnego był również widoczny w postaci Cyrusa, kolejnego Bożego wysłannika, który zakończył wygnanie babilońskie (2Krn 36,22–23), karę nałożoną na Izrael za jego nieprawości (Jr 25,8–11; warto też zauważyć, że w tym

⁴⁶ M.Z. Kensky, *Trying Man, Trying God...*, s. 22.

⁴⁷ L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 21. Próba takiego zrozumienia sądenia Bożego było umieszczanie działań Stwórcy w ramach procesu sądowego (np. Mi rozdz. 6–7). Metafora sądu miała wyjaśniać Izraelitom, że Bóg, występujący jako sędzia i oskarżyciel, karzący swój lud, nie jest Bogiem złym, lecz stara się chronić Przymierze i Izraelitów przed negatywnymi skutkami ich uczynków, a Jego decyzje są oparte na mocnych podstawach prawa, zob. M.Z. Kensky, *Trying Man, Trying God...*, s. 37–39.

⁴⁸ L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 23.

⁴⁹ S.J. Keillor, *God's Judgements...*, s. 66.

fragmencie jako wysłannik Bożej kary jest przedstawiony również Nabuchodonozor), będąc równocześnie „narzędziem sądu Bożego”⁵⁰, pognębiającego inne narody.

Dokonana analiza wskazuje, iż izraelski obraz Boga jako sędziego był niezwykle kompleksowy. Sądenie Boże, nie zawsze zrozumiałe, ale zawsze słuszne, nakierowane na cały świat stworzony, obejmujące doczesną i eschatologiczną rzeczywistość, sprawiedliwe i miłosierne, aktywizujące ludzkość nie tylko jako biernych odbiorców Bożych wyroków, ale i ich aktywnych wykonawców, miało być podstawą i niedoścignionym wzorem dla omówionego wcześniej sądenia izraelskiego⁵¹. Bóg był zatem immanentną częścią idei sądenia w Izraelu, która to idea była jednocześnie immanentną częścią samego Boga.

2. Idea sądenia w tekstach qumrańskich

Analizę idei sądenia we wspólnocie qumrańskiej należy rozpocząć, podobnie jak w przypadku poprzedniej części niniejszego studium, od kwestii terminologicznych, które pozwolą nam zrekonstruować podstawy qumrańskich sądów o sądeniu.

2.1. Terminologia

Głównym pojęciem, wykorzystywanym przez twórców zwojów znad Morza Martwego na określenie zagadnień związanych z sądeniem, było *mišpāt*. W swoim najważniejszym znaczeniu występuje w hymnie maskila (jednego z urzędników wspólnoty) z końca *Reguły Zrzeszenia*: „Jego [Boga – P.W.] wyrok (משפט) niech mnie karcni za me występki [...]” (1QS X 11 wraz z przypisem 297). W tym samym ogólnym znaczeniu występuje też kilka wersów dalej: „Wiem, że w Jego [Boga – P.W.] ręku jest władza (משפט) nad każdą żywą istotą [...]” (1QS X 16–17 wraz z przypisem 305). W obu tych przypadkach *mišpāt* oznacza zewnętrzny wyraz woli Bożej, realizujący się na różne sposoby – poprzez władzę nad światem i poprzez osądzanie ludzi na tym świecie żyjących. Podkreśla więc zarówno religijne źródło idei sądenia, jak i wskazuje na związek między władzą a sądeniem.

Termin ten jest również wykorzystany jako określenie samego sądu (1QS III 17; IX 25; X 18), a w pierwszych dwóch przypadkach można go także odnieść do Boga. W takim rozumieniu oznacza on działania Boga i decyzje przez Niego podejmowane w stosunku do ludzi (1QS III 17, przypis 72; 1QS IX 25, przypis 276). Znowu uznano zatem sąd za wyraz woli Boga, który aktywnie działa i angażuje się w życie ludzi.

Wskazane powyżej angażowanie się Boga widoczne jest również w innym fragmencie *Reguły Zrzeszenia*: „Ze źródła Jego [Boga – P.W.] sprawiedliwości płynie mój los (משפט) [...]” (1QS XI 5). *Mišpāt* oznacza więc nie tylko wyrok Boga rozumiany jako osąd za grzechy, lecz również przeznaczenie człowieka, mające swoje korzenie w boskiej sprawiedliwości i dobroci (1QS XI 5, przypis 338).

Ten pozytywny odcień *mišpāt* jest zachowany w jeszcze jednym fragmencie *Reguły*: „Choćbym się potknął w cielesnym przewinieniu, mam usprawiedliwienie (משפט) w Bo-

⁵⁰ A. Tronina, *Władza Boga...*, s. 63.

⁵¹ Por. M.Z. Kensky, *Trying Man, Trying God...*, s. 17, 22.

zej łaskawości [...]” (1QS XI 12). Użycie *mišpāt* w tym tekście pozwala dostrzec nadzieje związane z sądem Boga, z Jego sprawiedliwością i dobrocią.

Kończąc zaś przedstawianie znaczenia słowa *mišpāt*, należy jeszcze wskazać, iż oznacza ono również prawo (normy moralne), do których zaliczano przepisy zaczerpnięte z Tory, nauki proroków i prawa nadane przez Nauczyciela Sprawiedliwości (1QS I 5–6 wraz z przypisem 11, zob. także CD XX 31–34), jak również bywa użyte wyłącznie na określenie praw wspólnotowych (1QS IX 10 wraz z przypisem 259) oraz na oznaczenie zarówno ich, jak i kary za ich przekroczenie (1QS VI 24 wraz z przypisem 187).

Użycie terminu *mišpāt* w tyłu kontekstach pozwala na wyróżnienie pierwszych cech idei sądenia we wspólnocie qumrańskiej. Sądenie było dla niej aktywną działalnością Boga w dziejach ludzi, wyrażającą się w czuwaniu nad ich losem, jak również ocenianiu ich za dokonane czyny. Wiązało się też z prawami Tory i wspólnoty, które miały w tym świetle boską sankcję. Aspekt kary zaś, także zawarty w pojęciu *mišpāt*, był przyćmiony przez nadzieję na łaskawość sprawiedliwego Boga.

Kolejnym terminem, którego autorzy zwojów qumrańskich użyli w kontekście sądenia, był *’emet* (אמת), oznaczający „prawdę”⁵², a powiązany z czasownikiem *’āman* (אמן), który tłumaczy się m.in. jako „wspierać”⁵³. W tekstach qumrańskich *’emet* oznacza prawdę Bożą, zawartą w Jego Prawie, stanowiącą podstawę ludzkiego sprawiedliwego postępowania (1QS V 25 wraz z przypisem 25; XI 4 wraz z przypisem 335, por. także 1QS IV 20, przypis 108), jak również samo sprawiedliwe postępowanie (1QS V 10 wraz z przypisem 144). Użycie tego pojęcia, w połączeniu ze znaczeniem wyrazu *’āman*, pozwala stwierdzić, iż dla członków wspólnoty qumrańskiej ludzka sprawiedliwość miała oparcie w Bożej prawdzie, którą Bóg działający w świecie ludzkim objawił w swoich prawach, i wypełniała się poprzez ich przestrzeganie. Równocześnie ta sama prawda, będąca wyrazem Bożej sprawiedliwości, była łaską, darem Boga dla członków wspólnoty, która czyniła ich zdolnymi do przestrzegania Prawa (1QS XI 16–17 wraz z przypisami 360 i 362, por. 1QH 12[4] 31⁵⁴).

Ostatnim terminem, który należy omówić, jest czasownik *šub* (שוב), oznaczający „powracać”⁵⁵. Ważne jest, że może on oznaczać również „powrót z niewoli”. W tekstach qumrańskich używano go zaś zazwyczaj na określenie osób powracających ze stanu bezbożności do przestrzegania nakazów Tory (CD 4Q266 frg 1a-b-d-e + 4Q268 frg 1 22, przypis 12). Oznacza to, że w qumrańskiej idei sądenia nieprzestrzeganie Bożych praw zawartych w Torze (jak również w przepisach wspólnotowych) było równoznaczne z odzuceniem wolności i popadnięciem w niewolę grzechu.

Powyższe analizy terminologiczne dają zarys qumrańskiej idei sądenia i jej poszczególnych elementów. Sądenie w myśli qumrańskiej było więc związane przede wszystkim z aktywną działalnością Boga w świecie, nadającego ludziom swoje prawa, których mieli

⁵² *Emeth*, <https://biblehub.com/hebrew/571.htm> [dostęp: 6.02.2020].

⁵³ *Aman*, <https://biblehub.com/hebrew/539.htm> [dostęp: 6.02.2020].

⁵⁴ *1QH (1QHa)* [w:] P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba’at – Masada*, Kraków 2000, s. 59–86.

⁵⁵ *Shub*, <https://biblehub.com/str/hebrew/7725.htm> [dostęp: 6.02.2020].

przestrzegać. Wystąpienie przeciwko nim oznaczało popadnięcie w niewolę grzechu, ale mimo to wyrażano nie tyle strach przed karą za ten grzech, ile nadzieję na miłosierdzie przebaczonego Boga. Już samo to podsumowanie wskazuje, iż wspólnota qumrańska, podobnie jak inni Izraelici, nierozzerwalnie łączyła sądenie z religią i Bogiem⁵⁶. Należy pogłębić tę refleksję, opisując szerzej religijne źródła i przejawy sądenia, jak również wskazując na jego dalsze cechy szczególne.

2.2. Przymierze z Bogiem

Podstawą, na której wspólnota qumrańska budowała swoją ideę sądenia, było nowe Przymierze Boga z ludźmi (CD XX 11–12)⁵⁷. Na nim oparto całe Prawo. O tym, na czym to Przymierze polegało i po co je zawarto, mówi *Reguła Catego Zgromadzenia*, gdy opisuje członków Przymierza: „Są oni ludźmi Jego [Boga – P.W.] rady, którzy strzegli Jego przymierza pośród niegodziwości, aby osiągnąć odkupienie dla ziemi” (1QSa I 3). Mówiąc zaś o „ludziach Bożej rady”, *Reguła* ma tu na myśli jedynie członków wspólnoty (por. CD XIX 29–31 wraz z przypisem 168).

„Przymierze sprawiedliwości” (1QS VIII 9) wyrażało zatem związek między Bogiem i członkami wspólnoty qumrańskiej i sprowadzało się do przestrzegania przez nich Prawa i wypełniania woli Boga, za co mieli otrzymać zarówno szczęście doczesne, jak i zbawienie, które im przeznaczono (1QS IV 6–8, por. także 1QS IV 2, przypis 85 oraz CD III 19–20). Powyższe zdanie pozwala na wyszczególnienie trzech elementów religijnej idei sądenia stworzonej przez wspólnotę qumrańską. Są to: a) Prawo, b) przestrzeganie tego Prawa i c) nagroda za przestrzeganie Prawa (co implikuje również karę za jego nieprzestrzeganie).

a) Prawo

Na początku należy odpowiedzieć na pytanie, czym było Prawo dla wspólnoty qumrańskiej i jak je rozumiano. We wcześniejszych analizach terminologicznych wspomniano już, że do Prawa zaliczano: prawo Tory i nauki proroków (jakkolwiek swoiście rozumiane)⁵⁸ oraz przepisy organizacyjne nadane wspólnocie przez jej założyciela, Nauczyciela

⁵⁶ Por. L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, s. 4.

⁵⁷ To nowe Przymierze, zawarte w „krainie Damaszku” (CD VIII 21), miało trwać „do wystąpienia mesjasza z Aarona i z Izraela” (CD XX 1), po którym miano zawrzeć kolejne, już ostateczne Przymierze.

⁵⁸ Baumgarten podkreśla znaczenie nie tyle samej Tory i jej przepisów, ale właśnie jej interpretacji, zawartych np. w *Księdze Jubileuszowej* (J.M. Baumgarten, *The Laws of the Damascus Document – Between Bible and Mishnah* [w:] *The Damascus Document. A Centennial of Discovery*, eds. *idem*, E.G. Chazon, A. Pinnick, Leiden–Boston–Köln 2000, s. 25–26). Osobnym problemem jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy, a jeśli tak, to w jaki sposób, specyfika qumrańskiej teologii wpływała na tworzone przez Zrzeszenie teksty związane z Pismem. Kwestia ta jest niezwykle złożona. Wśród zwójów qumrańskich odnaleziono liczne fragmenty tekstów zaliczanych obecnie do Starego Testamentu (reprezentujących zarówno typ żydowski, jak i chrześcijański oraz samarytański, zob. A. Tronina, *Formalne cytaty biblijne w „Regule Zrzeszenia” z Qumran (1QS)*, „Roczniki Teologiczne” 2001, t. 48, nr 1, s. 60), w tym przede wszystkim tekstów Tory oraz syntez zawierających fragmenty dwóch, trzech bądź nawet pięciu jej ksiąg (A.P. Jassen, *Scripture and Law in the Dead Sea Scrolls*, Cambridge 2018, s. 54; szersze omówienie specyfiki rękopisów Pisma znalezionych w Qumran zob. E. Tov, *Some Thoughts about the Diffusion of Biblical Manuscripts in Antiquity* [w:] *The Dead Sea Scrolls. Transmission of Traditions and Production of Texts*, eds. S. Metso, H. Najman, E. Schuller, Leiden–Boston 2010, s. 151–163). Wśród zwójów

Sprawiedliwości⁵⁹. Można zatem podzielić Prawo na część wywodzącą się bezpośrednio z Pisma i część wspólnotową. Ta ostatnia opierała się jednak na przepisach Tory i słowach proroków (oraz ich interpretacjach)⁶⁰, co oznacza, iż przede wszystkim należy się skupić właśnie na swoistym rozumieniu przez Zrzeszenie Prawa zawartego w Piśmie.

Jedną z najważniejszych aktywności, jakie podejmowali członkowie wspólnoty qumrańskiej, było badanie Prawa: „A członkowie *plenum* będą wspólnie czuwać przez trzecią część wszystkich nocy w roku, aby czytać Księgę i badać Prawo, i wspólnie recytować błogosławieństwa” (1QS VI 7–8). Jednak to badanie nie miało na celu jedynie ciągłego przypominania sobie praw rządzących Przymierzem, ale przede wszystkim miało skutkować pogłębioną refleksją nad nimi i odkryciem ich głębszego sensu⁶¹.

Wspólnota qumrańska wyróżniała bowiem dwa rodzaje Prawa: *nigleh* – Prawo odkryte, dostępne dla każdego człowieka, oraz *nistar* – Prawo ukryte, które mogło zostać odkryte jedynie przez członków wspólnoty i jedynie z pomocą Bożą⁶², a prowadzić miało

qumrańskich obecne są także te, które można określić jako „parabiblijne” (*parabiblical*) bądź jako „przerobione/przepisane Pismo” (*Rewritten Scripture*), a które są w różnym stopniu połączone z właściwymi tekstami Pisma. O ile w odniesieniu do tekstów *stricto* biblijnych można stwierdzić, że nie noszą one na sobie żadnych specyficznych śladów ingerencji pisarzy qumrańskich (E. Ulrich, *The Qumran Biblical Scrolls – the Scriptures of Late Second Temple Judaism* [w:] *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, eds. T.H. Lim, L.W. Hurtado, A. Graeme Auld, A. Jack, London–New York 2004, s. 81), o tyle nie można tak kategorycznie wypowiedzieć się o tekstach „parabiblijnych”. Ich analiza jest utrudniona, ponieważ nie jesteśmy w stanie do końca określić, z jaką znaną nam wersją Pisma mielibyśmy dokonywać ich porównania – nie można z całą pewnością stwierdzić, jaką formą tekstów Pisma posługiwali się autorzy qumrańscy, tworząc własne zwoje. Trudno jest zatem ustalić jakiegokolwiek kwestie zależności, pierwszeństwa czy następstwa tych tekstów (M.M. Zahn, *Parabiblical Texts/Rewritten Scripture* [w:] *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, eds. G.J. Brooke, C. Hempel, London 2019, s. 379–380; por. model rozwoju kanonu Biblii Hebrajskiej: A.P. Jassen, *Scripture and Law...*, s. 41–57). W związku z tym kwestia ta wymaga bardzo ostrożnych i szczegółowych badań (por. „the territory often referred to as »rewritten Bible« is still in the not-fully-explored stages of pioneering and mapping” – E. Ulrich, *The Evolutionary Production and Transmission of the Scriptural Books* [w:] *The Dead Sea Scrolls. Transmission...*, s. 211), które zdecydowanie wykraczają poza ramy tego artykułu i dlatego problem ten został tu jedynie zaznaczony (szersze jego omówienie wraz z literaturą zob. M.M. Zahn, *Parabiblical Texts...*, s. 378–385).

⁵⁹ Por. „»the voice of the Teacher« should be understood to be as strong a claim as »the voice of Moses« or the revelation through the Prophets” (F. García Martínez, *Beyond the Sectarian Divide: the »Voice of the Teacher« as an Authority-Confering Strategy in Some Qumran Texts* [w:] *The Dead Sea Scrolls. Transmission...*, s. 244).

⁶⁰ Metso podaje za Schiffmanem, że przepisy oparte na Torze dotyczą bezpośrednio Przymierza, zaś własne przepisy organizacyjne wspólnoty są oryginalne. Zaznacza jednak, iż w późniejszym okresie te drugie były uzupełniane o odniesienia do Tory (być może na skutek prób ich kwestionowania), zob. S. Metso, *The Relationship between the Damascus Document and the Community Rule* [w:] *The Damascus Document. A Centennial...*, s. 92–93. Również Hempel podaje, iż prawa wspólnotowe były powiązane z interpretacjami Tory, zob. C. Hempel, *The Laws of the Damascus Document. Sources...*, s. 137. Por. także A. Shemesh, *The Scriptural Background...*, s. 198–218, gdzie autor łączy poszczególne przepisy kodeksu prawnego z 1QS z trzema perykopami biblijnymi.

⁶¹ Por. „The Yahad can thus be considered a scripturally-saturated environment, given not only to read, but to mark, learn, inwardly digest, and perhaps also to compose and recompose scripture” (J.H. Newman, *Embodied Techniques. The Communal Formation of the Maskil's Self*, „Dead Sea Discoveries” 2015, vol. 22, no. 3, s. 260).

⁶² L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, s. 15.

do tego studiowanie Tory. Również w tej działalności widoczne jest podkreślenie wsparcia Boga dla działań ludzkich, opisane już wcześniej przy analizie słowa *'emet*. Poznanie zakrytej woli Boga było bowiem dane jedynie wspólnocie qumrańskiej i było wyrazem objawienia, jakie Bóg zsyłał na rozważających Jego prawa⁶³. Było przedłużeniem działalności prorockiej, odkrywaniem głębszego sensu praw, właściwego dla danego czasu i miejsca⁶⁴.

Wyniki tej działalności – nowe interpretacje prawa Tory – miały taką samą wagę jak Prawo Mojżeszowe⁶⁵, a lekceważenie wyroków opartych na tych interpretacjach oznaczało odrzucenie Bożej prawdy⁶⁶. Podobnie rzecz się miała w wypadku praw wspólnotowych. Wszystkich tych praw należało zatem przestrzegać z równym zaangażowaniem i wytrwałością.

b) Przestrzeganie Prawa

Prawo wspólnoty qumrańskiej, które omówiono powyżej, było dla jej członków podstawą życia (1QS X 10–11). Jednocześnie wyznaczało jego granice, precyzując zasady, według których powinno przebiegać (CD 4Q266 10 II + 4Q270 7 I + 4Q266 11 34–35 i par.). Co ciekawe, Prawo to, zarówno jego część odkryta, jak i ukryta, było w ujęciu qumrańskim obowiązujące dla wszystkich ludzi⁶⁷. Równocześnie członkowie wspólnoty, mający w swoim mniemaniu niejako wyłączność na poprawną interpretację Pisma, nie mogli w żaden sposób wyjawić prawa *nistar* komukolwiek obcemu (1QS V 14–16; X 24–25). Była to na pierwszy rzut oka sprzeczność, jednak nie dla wspólnoty qumrańskiej.

Funkcjonował w niej bowiem dualistyczny podział na „my – oni”. My, czyli członkowie wspólnoty. Oni, czyli cała reszta świata. My – synowie światłości (1QS III 13) oraz oni – synowie nieprawości (1QS III 20–21). Wspólnota qumrańska uważała, że tylko

⁶³ *Ibidem*. Por. „they claim to have a new revelation as to how the Sinai revelation should be interpreted” (J.J. Collins, *Tradition and Innovation in the Dead Sea Scrolls* [w:] *The Dead Sea Scrolls. Transmission...*, s. 12). Schwartz stwierdził, że członkowie wspólnoty qumrańskiej mieli przede wszystkim słuchać Prawa, zaś gdyby sędziowie przedstawiali jego inną interpretację, mogli ich zignorować. Wydaje się jednak, iż to zbyt daleko posunięte stwierdzenie. Członkowie Zrzeszenia niewątpliwie byli oddani przestrzeganiu Prawa, jednak uznawali jednocześnie, że jego prawidłowa wykładnia leży jedynie w gestii wspólnoty, w której centralnej części stały zgromadzenia sędziowskie. To oznacza, że odrzucając wyroki sędziów, tak naprawdę odrzucaliby cały sens istnienia i działania wspólnoty, co czyni twierdzenie Schwartza nieprawdopodobnym (zob. S. Schwartz, *Law in Jewish Society in the Second Temple Period* [w:] *The Cambridge Companion...*; por. J.L. Rubenstein, *Nominalism and Realism in Qumranic and Rabbinic Law: A Reassessment*, „Dead Sea Discoveries” 1999, vol. 6, no. 2, s. 174–175).

⁶⁴ L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, s. 29; H. Najman, N. Hilton, *Revelation* [w:] *T&T...*, s. 485. Ciągła egzegeza Pisma dodatkowo utrudnia, jeśli nie uniemożliwia, określenie jednego zbioru przepisów obowiązującego stale we wspólnocie qumrańskiej. Schwartz wskazuje, że nieustanna egzegeza i poglądy Zrzeszenia mówiące o zmienności prawa w czasie pozwalały członkom wspólnoty na łączenie czasem sprzecznych praw, jak również na nadanie boskiej sankcji nowym pomysłom prawnym. Schwartz określa przez to prawa wspólnoty jako kreatywne, zob. S. Schwartz, *Law in Jewish Society in the Second Temple Period* [w:] *The Cambridge Companion...*, s. 50–51.

⁶⁵ H. Najman, N. Hilton, *Revelation...*, s. 485.

⁶⁶ L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, s. 39.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 15. Por. CD XX 1–2.

w niej można prawdziwie przestrzegać Prawa, gdyż w niej jest obecna jedyna prawidłowa interpretacja Prawa i łaska Boga, wymagana do dobrego postępowania (1QS XI 10–11). Oznaczało to, iż ujawnienie obcym przepisów prawa *nistar* było bezzasadne, gdyż i tak nie miałoby oni szans, znajdując się poza wspólnotą, na ich realizację w swoim życiu. Wszyscy oni byli wyłącznie grzesznikami, z którymi nie należało mieć kontaktu, aby samemu się nie splamić.

Ta wizja świata ludzi była połączona z dualistyczną wizją świata duchów, w którym działały anioł światłości oraz anioł ciemności. Te dwa duchy były obecne w każdym człowieku, uosabiając walkę między dobrem a złem. I to od człowieka zależało, czy wybierze ducha światłości, czy też ducha ciemności, i pod władzą którego z nich się znajdzie (1QS III 15–IV 26). Wyboru ducha światłości można zaś było dokonać tylko poprzez wejście do wspólnoty qumrańskiej.

Tu ujawnia się zatem pierwszy aspekt sądenia dostępny dla każdego człowieka – musiał on osądzić, rozdzielić dobro od zła, zdecydować się świadomie albo na potępienie poza wspólnotą, albo na zbawienie we wspólnocie. Na tym polegała powszechność obowiązkiwania Prawa – wszyscy ludzie mieli przestrzegać jego zapisów, ale aby to uczynić, nie wystarczyło jedynie samemu rozsądzać, co jest dobre, a co złe. Należało wprawdzie rozsądzić o swojej drodze życiowej, gdyż wybór drogi poza wspólnotą qumrańską oznaczał automatycznie nieskuteczność wszelkich dalszych działań podejmowanych w celu przestrzegania Prawa.

Co działo się jednak dalej, jeśli człowiek postanowił wybrać drogę Zrzeszenia? Nie oznaczało to bynajmniej automatycznego przestrzegania przez niego praw Przymierza. Jak już wspomniano, według teologii qumrańskiej duchy dobra i zła działały w każdym człowieku, bez wyjątku, a więc także w członkach wspólnoty – w każdym z nich było obecne zagrożenie ponownego zejścia na drogę nieprawości (1QS IV 24, przypis 116). Oznacza to, iż również we wspólnocie każdy musiał wciąż na nowo dokonywać oddzielania dobra od zła i wybierać drogę Przymierza. Ta umiejętność osądu była w Zrzeszeniu oznaką dojrzałości moralnej (1QSa I 9–11 wraz z przypisem 381).

Dlaczego jednak nawet członkowie wspólnoty musieli wciąż toczyć walkę z duchem zła? Jaki był sens jego istnienia według pism qumrańskich? Jakkolwiek stwierdzono w nich, że cała głębia Bożego planu zbawienia i stworzenia duchów dobra i zła jest dla człowieka, nawet członka wspólnoty, nie do pojęcia, to jednak wskazywano też, iż zło jest potrzebne, aby człowiek mógł świadomie wybrać Boga (1QS IV 26; XI 18–22 wraz z przypisem 370). Wskazuje to zatem na istnienie w qumrańskiej idei sądenia przeswiadczenia o osądzie moralnym jako o środku do ciągłego odnawiania swojego Przymierza z Bogiem.

Osąd ten potrafił jednak czasem zawodzić, a członkowie Zrzeszenia mogli zboczyć na ścieżkę grzechu. Jednym ze świadectw tego stanu rzeczy była doroczna ceremonia inicjacji nowych członków Zrzeszenia, podczas której cała wspólnota publicznie wyznawała swoje grzechy, błagając Boga o odpuszczenie win (1QS I 16–II 19 wraz z przypisem 40). Ceremonia ta, podkreślając miłosierdzie Boga wobec członków Zrzeszenia, ukazuje, jaką nadzieję wiązano z Bożym sądem i Bożą sprawiedliwością. Jednocześnie podkreśla-

no raz jeszcze, że na wszystkich ludzi poza Zrzeszeniem czeka zagłada, gniew i klątwa Boża, co zostało również uwypuklone w wielu innych fragmentach pism qumrańskich (por. np. 1QS V 12; CD I 13–18; 4Q266 10 II + 4Q270 7 I + 4Q266 11 34–35).

Jednak sama ceremonia nie była właściwym sądem, lecz tylko niejako podsumowaniem całego mijającego roku i przedstawieniem Bogu grzechów członków wspólnoty. Wcześniej zaś należało za nie odpowiedzieć przed wspólnotą, gdyż prawa qumrańskie przewidywały osąd instytucjonalny, gdy zawodził indywidualny osąd moralny członków Zrzeszenia.

Sąd wspólnotowy był jednak bardzo specyficzny – nie zaczynał się bowiem w samym zgromadzeniu sądowym. Pierwszym, który miał osądzić grzesznika, był jego współbrat ze wspólnoty. Qumrańska idea sądenia przyznawała bowiem znaczącą rolę procedurze napominania, która stanowiła niejako pomost między sądeniem osobistym a właściwym sądeniem instytucjonalnym.

Gdy jeden z członków wspólnoty popełnił grzech, wystąpił przeciwko Prawu i Przy mierzu na oczach innego członka Zrzeszenia, ten miał obowiązek, nakładany na niego przez samego Boga (CD IX 2–8, por. także CD VI 21–VII 1), aby upomnieć go w obecności świadków i jednego z urzędników wspólnoty (1QS VI 1), który miał za zadanie zapisać w aktach przewinienie oraz, co ważniejsze, udzielić nauki grzesznikowi⁶⁸. Tu właśnie ujawnia się bardzo ważny element qumrańskiej idei sądenia – korygująca funkcja osądzania bliźniego.

Napominanie drugiego członka wspólnoty nie miało być bowiem okazją do jego upokorzenia. Wręcz przeciwnie, miano go dokonać w duchu miłości, braterstwa i wybaczenia (1QS V 24–VI 1; CD 4Q266 7 I 4)⁶⁹. Wszystko po to, aby zapobiec powtórzeniu grzechu⁷⁰ i aby, poprzez niereagowanie, samemu nie stać się współwinnym (CD VI 21–VII 2). Procedura ta podkreśla dydaktyczną funkcję sądenia, wskazując też, jak ważna w myśli qumrańskiej była odpowiedzialność nie tylko za siebie i swoje grzechy, ale także za drugiego członka wspólnoty⁷¹. Ta odpowiedzialność jeden za drugiego, jak również odpowiedzialność hierarchiczna, przełożonych za podległych im braci, była zarówno sposobem na bliższe związanie ze sobą członków wspólnoty, jak i na umocnienie ich więzi z Bogiem⁷².

Oczywiście członkowie wspólnoty qumrańskiej zdawali sobie sprawę, iż procedura napominania nie będzie wystarczająca do usunięcia grzechu ze Zrzeszenia. Na wypadek, gdyby któryś z jego członków zawinił poważnie i nie zwracałby uwagi na upomnienia

⁶⁸ *Ibidem*, s. 95–96; H. Stegemann, *Eseńczycy z Qumran...*, s. 233.

⁶⁹ Ten aspekt napominania podkreśla również Schiffman, zob. L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, s. 93.

⁷⁰ H. Stegemann, *Eseńczycy z Qumran...*, s. 232–233.

⁷¹ Osób spoza wspólnoty nie wolno było upominać (1QS IX 16–17). Schiffman wskazuje, iż mogło to być spowodowane tym, iż praktyka ta była nieznaną i nierespektowaną w innych częściach Palestyny (L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, s. 96). Zdaje się jednak, że Zrzeszenie uznawało po prostu upominanie „synów ciemności” za bezcelowe, gdyż znajdując się poza wspólnotą i tak nie mogli się poprawić, a przecież taki miał być skutek napomnienia, por. 1QS V 13–17; X 18–21.

⁷² N. Jastram, *Hierarchy at Qumran* [w:] *Legal Texts and Legal Issues*, eds. M. Bernstein, F. García Martínez, J. Kampen, Leiden 1997, s. 375.

współbraci, przewidziano kilkuinstancyjne sądy instytucjonalne, mające rozstrzygać wszelkie spory i sądzić opornych grzeszników⁷³.

Podkreślenia wymaga fakt, że zgromadzenia sądowe zajmowały centralne miejsce we wspólnocie qumrańskiej⁷⁴. Dowodem na wagę sądów w Zrzeszeniu jest całkowity zakaz wymierzania sprawiedliwości na własną rękę (1QS VI 25–27; CD IX 9–10). Ukazuje to, jak ważne było dla wspólnoty qumrańskiej zarówno samo sądownictwo, jak i to, co symbolizowało, czyli sprawiedliwość i ochronę Przymierza z Bogiem⁷⁵.

W postępowaniu przed sądami wspólnoty wszyscy byli równi, bez względu na pozycję we wspólnocie (1QS VI 26, przypis 189), co wskazuje na powszechność obowiązku przestrzegania Prawa. Wagę tego Prawa ukazuje również automatyczny zakaz świadczenia przed sądem dla osób, które same splamiły się grzechem i nie oczyściły z niego⁷⁶. Przepis ten podkreśla zatem zarówno wagę samego przestrzegania Prawa (poprzez pośrednie stwierdzenie, iż świadek grzeszny jest niewiarygodny), jak i postępowania sądowego w Zrzeszeniu, które miało być oparte na bezsprzecznej wierności temuż Prawu.

Ostatnim elementem procesu sądowego, który wnosi nowy aspekt do qumrańskiej idei sądenia, jest sam wyrok. Przyjęcie go i dobrowolne poddanie się mu oznaczało nie tylko możliwość uzyskania przebaczenia od wspólnoty, ale także od samego Boga (CD 4Q266 10 II + 4Q270 7 I + 4Q266 11 24–26, przypis 541). Fakt ten, podobnie jak możliwość powrotu grzesznych członków wspólnoty do pozycji pełnoprawnego jej członka (1QS VII 23; IX 1–2), wskazuje znów na pozytywną stronę sądenia w myśli qumrańskiej. Podkreśla nie tyle konieczność kary, ale możliwość odkupienia win i przebaczenia.

c) Nagroda i kara za dokonane czyny

Sądownictwo instytucjonalne wspólnoty miało czuwać nad przestrzeganiem Prawa i Przymierza przez jej członków w czasie, jaki pozostał do eschatologicznego sądu Boga. Ten aspekt idei sądenia również znalazł odzwierciedlenie w tekstach qumrańskich, ze względu na silny nurt apokaliptyczny obecny w Zrzeszeniu⁷⁷.

Sam Boży sąd⁷⁸ miał być poprzedzony przybyciem mesjaszy i zawarciem kolejnego, drugiego już, Przymierza ze wspólnotą qumrańską, którą, wraz z ostatecznym odpuszczeniem jej wszystkich grzechów, miano ustanowić zamkniętym kręgiem wiernych przeznaczonych do zbawienia (CD XIV 17–19, XX 34, IV 9–11)⁷⁹. Po tym wydarzeniu miała

⁷³ H. Stegemann, *Esseńczycy z Qumran...*, s. 232. Istniał być może zakaz zwracania się do sądów obcych, zob. L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, s. 10 i Y.M. Gillihan, *Civic Ideology...*, s. 150; por. CD IX 1 (przypis 415) oraz J.D.M. Derrett, *Discipline and Betrayal in Qumran* [w:] *Intertestamental Essays in Honour of Józef Tadeusz Milik*, ed. Z.J. Kapera, Kraków 1992, s. 46–47.

⁷⁴ L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, s. 23; por. „It would not be wrong to characterize the sect as something close to a school devoted to study of law” (Y.M. Gillihan, *Civic Ideology...*, s. 161).

⁷⁵ Wagę zgromadzeń, w tym zgromadzeń sądowych, podkreśla uwaga o obecności na nich aniołów (1QSa II 8–9).

⁷⁶ L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, s. 61.

⁷⁷ Por. K.E. Pomykala, *Eschatologies and Messianisms* [w:] *T&T...*, s. 496–504.

⁷⁸ Nazywany również nawiedzeniem (zob. 1QS IV 26 wraz z przypisem 119), co ponownie podkreśla zaangażowanie Boga i Jego wejście w rzeczywistość ludzką.

⁷⁹ A. Laato, *The Eschatological Act of kipper in the Damascus Document* [w:] *Intertestamental Essays...*, s. 92.

nastąpić eschatologiczna wojna dobra ze złem⁸⁰, przynosząca „sąd nad wszelkim ciałem” (1QM XV 13), stanowiący moment przełomowy w historii⁸¹, w którym zło zostałyby zniszczone raz na zawsze (1QM XVIII 11). Nie było to zło bezosobowe – jego przedstawicielami byli synowie ciemności – ci, którzy pozostali poza Zrzeszeniem (CD VII 21–VIII 3; XIX 10–11). Qumrańska wizja sądu przewidywała dla nich tylko zatracenie. Zaś dla wiernych członków wspólnoty, przedstawionych jako „świadkowie prawdy” (1QS VIII 6)⁸², miał to być początek ich nagrody wiecznej – udziału w zbawieniu, szczęśliwości i chwale razem z Bogiem, którego Przymierza strzegli (1QS IV 6–8; CD VII 4–6).

Idea sądenia we wspólnocie qumrańskiej przedstawia zatem precyzyjny i charakterystyczny obraz. Według niej, sądenie opierało się na woli aktywnie działającego w świecie Boga, uwidocznionej w nowym Przymierzu ze Zrzeszeniem i spisanej w Prawie, którego pełnia i zrozumienie została dana jedynie wspólnocie wiernych. Stąd też wynikał podział na świętych i potępionych, synów światła i synów ciemności. Każdy człowiek musiał rozsądzić, do której grupy chciał należeć, wybierając drogę umożliwiającą zbawienie bądź prowadzącą ku zagładzie. Wybór Zrzeszenia oznaczał jednak również przyjęcie odpowiedzialności, zarówno za siebie samego i swoje dalsze czyny, jak i za współbraci, których miano wspomagać własnym sądem i upomnieniem, a w razie potrzeby i karą wspólnotową. Nie tracono jednak nigdy z oczu pozytywnego aspektu sądenia, wiążące je na pierwszym miejscu nie z samą karą, ale z nauką, jaką dawała, późniejszą poprawą i przebaczeniem. Żyjąc w tej rzeczywistości ciągłej walki, ale i ciągłego wsparcia Boga, członkowie wspólnoty patrzyli z nadzieją w przyszłość, w kierunku ostatecznego sądu, który miał obnażyć całe zło zewnętrznego świata i potępić je raz na zawsze, by tym jaśniej zabłysła światłość zbawionych wiernych, „którzy zdecydowali się odwrócić od wszelkiego zła i wytrwać we wszystkim, co On [Bóg – P.W.] nakazał swoją wolą” (1QS V 1).

2.3. Bóg jako sędzia

Powyższa analiza qumrańskiej idei sądenia jasno ukazuje, jak ważne miejsce zajmował w niej Bóg. Należy zatem szerzej opisać ten jej aspekt i omówić specyfikę wizerunku Boga-Sędzię zawartego w zwojach znad Morza Martwego.

Wpierw trzeba powrócić do samego nowego Przymierza zawartego ze wspólnotą qumrańską, które odnawiano co roku w ramach specjalnej ceremonii (1QS I 16–II 19). Co to Przymierze może powiedzieć o Bogu? Jaka była Jego motywacja w zawarciu kolejnej umowy z wybranymi ze swojego ludu? Mówi o tym pierwsza część *Dokumentu Damasceńskiego*, stwierdzająca, iż „[...] oni [Izraelici – P.W.] zdradziecko Go [Boga – P.W.] opuścili, On odwrócił swoje oblicze od Izraela i od swojej świątyni i wydał ich na pastwę

⁸⁰ Opisana w *Regule Wojny*, zob. *Reguła Wojny (1QM)* [w:] A. Tronina, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne...*, s. 147–180. Do wojny tej miano przystąpić pod sztandarami z napisami „Prawda Boga”, „Sprawiedliwość Boga”, „Chwała Boga”, „Sąd Boga” (1QM IV 6), co wskazuje na charakter i istotę przyszłej walki, będącej sądem między prawdą, Prawem, sprawiedliwością i chwałą z jednej a złem, nicością i ciemnością grzechu z drugiej strony.

⁸¹ A. Laato, *The Eschatological Act...*, s. 95, zob. także *ibidem*, s. 100–105.

⁸² Czyny „świadków prawdy” (w szczególności kapłanów) miały stanowić kontrast dla czynów bezbożnych, by tym bardziej ukazać występną postępowania „synów ciemności”, por. 1QSb III 27.

miecza. Ale kiedy wspomniął na przymierze z przodkami, ocalił Resztę Izraela i nie wydał ich na zagładę” (CD I 3–5).

Bóg zawarł zatem ze wspólnotą – „Resztą Izraela” – nowe Przymierze, mające stanowić podstawę sądów doczesnych i sądu wiecznego, po to, aby uchronić wiernych od zagłady i ocalić ich przed zatraceniem, które czekało na grzesznego Izraela. Można wręcz stwierdzić, że był to pierwszy sąd Boży, sąd, na którym Bóg wydał wyrok potępienia na grzeszników, ale mimo to dał im kolejną szansę na nawrócenie, tworząc Zrzeszenie jako zgromadzenie tych, którzy chcą się nawrócić, i dając mu swojego ducha, który uzdalniał członków wspólnoty do przestrzegania Prawa i oczyszczał ich z grzechów (1QS III 7–8). Bóg zapowiedział równocześnie karę dla grzeszników i nagrodę dla nawróconych, którą, jak już wyżej wspomniano, mieli otrzymać wprawdzie już na ziemi, a następnie po drugim sądzie Bożym, już w wieczności.

Bóg został zatem przedstawiony jako Sędzia nie tylko sprawiedliwy, ale i miłosierny, dający szansę poprawy. To kolejny akcent pozytywny, który można dodać do qumrańskiej idei sądu. Ten Bóg, chcący nawrócenia człowieka, Bóg „Prawodawca” (CD VI 9), objawiał członkom nowego Przymierza swoje Prawo, będące, jak już wspomniano, emanacją Jego woli, prawdy i sprawiedliwości. Warto w tym miejscu zatrzymać się nad kwestią Prawa i działającej w świecie woli Bożej.

O ile bowiem w zawarciu nowego Przymierza widoczna jest inicjatywa samego Boga, Jego aktywne działanie, o tyle obraz Boga w czasie od tego wydarzenia do sądu ostatecznego zdaje się być zaskakująco statyczny. Bóg od momentu zawarcia nowego Przymierza „toczy spór z wszelkim stworzeniem” (CD I 2), lecz wydał wyrok tylko raz, a kolejny, potwierdzający poprzedni, wyda dopiero na sądzie eschatologicznym i będzie to wyrok ostateczny. W trakcie zaś trwania tego sporu Bóg angażuje się raczej pośrednio, przez swoje Prawo i przez ludzi Mu wiernych. Warto zwrócić uwagę właśnie na ten aspekt Bożego sądenia – sądenie doczesne. Wyrok został wydany, Prawo zawiera zapowiedź kary i nagrody wiecznej. Jak jednak wygląda sprawa kary i nagrody doczesnej? O ile nagroda przewidziana dla wiernych na ziemi była im udzielana niejako automatycznie, stając się świadectwem ich zasług (1QS IV 6–7), o tyle o takim samym charakterze kary doczesnej dla grzeszników pisma qumrańskie milczą. Jeśli zaś mówią o karze, to wskazują na jej aspekt eschatologiczny, ostateczny (por. 1QS IV 11–14).

Bóg osądzał zatem ludzi w perspektywie wieczności, odwołując się do samodzielnego wykonania kar do czasu sądu eschatologicznego. Dla synów ciemności wystarczającą karą było zapowiedziane wieczne potępienie. Pozostało jednak karanie synów światłości, którzy zboczyli z drogi Prawa. Lecz i tych Bóg nie karał sam. Czyniło to za Niego Zrzeszenie, opierające się na Prawie nowego Przymierza. Jeśli zaś członek wspólnoty poddał się tej karze, to równocześnie otrzymywał Boże przebaczenie (CD 4Q266 10 II + 4Q270 7 I + 4Q266 11 25, przypis 541).

Co te szczegóły mówią o Bogu jako doczesnym Sędzim? Wskazują przede wszystkim na Jego cierpliwość wobec ludzi, chęć do wydobycia ich z grzechu i gotowość do uczynienia tego, ale tylko za ich zgodą i przy współpracy z nimi. Bóg, pozostawiając im wolną wolę w przestrzeganiu nowego Przymierza i nie angażując się bezpośrednio w jego ochro-

nę poprzez karanie winnych, podkreśla znaczenie odpowiedzialności człowieka za swoje czyny, jak również, poprzez przekazanie władzy sądenia Zrzeszeniu, odpowiedzialności za czyny drugiego człowieka. Zatem czas między zawarciem nowego Przymierza a sądem ostatecznym był przede wszystkim czasem sądów ludzi i ich wyborów dobra lub zła.

Stosunkowa bierność Boga w czasie oczekiwania na eschatologiczny sąd nie oznaczała oczywiście aprobaty złych działań ludzkich bądź pozostawania wobec nich neutralnym. Bóg zawsze miał upodobanie w czynach sprawiedliwych, zaś dzieł zła nieustannie nienawidził (1QS III 26–IV 1). Każdy bowiem grzech stanowił obrazę Boga i Jego znieważenie (CD I 2), co wywoływało gniew Stwórcy i Jego przekleństwo (CD II 20–21; I 16–18). Gniew ten miał się jednak dopiero wyzwolić w realizacji ostatecznego celu Bożego planu – zniszczeniu raz na zawsze wszelkiego zła w czasie sądu ostatecznego (1QS IV 18–20).

Czym miał się charakteryzować ten sąd? Odpowiedź na to pytanie zarysowały już dotychczasowe analizy. Z perspektywy wiernych Prawu sąd ten był wielkim i przede wszystkim wspaniałym wydarzeniem, którego oczekiwali nie ze strachem, ale z nadzieją. Świadczą o tym słowa maskila, który, wyczekując sądu Bożego (1QS IX 25), wypowiada w swoim hymnie słowa pełne nadziei na przebaczenie doczesne, a poprzez to i wieczne: „Choćbym się potknął w cielesnym przewinieniu, mam usprawiedliwienie w Bożej łaskawości, która trwa wiecznie. [...] On mnie ocali z dołu zagłady i utwierdzi moje kroki na drodze. W swym miłosierdziu mnie przygnanie i w swej łaskawości wyda wyrok” (1QS X 11–14, por. także 1QS XI 3). Podobny, już czysto eschatologiczny wydźwięk, mają również fragmenty *Dokumentu Damasceńskiego* (CD IV 9–10; XX 34; XIV 18–19)⁸³.

Ostateczny sąd Boży był więc dla Zrzeszenia wydarzeniem zwycięskim, podczas którego wierni mieli w zamian za dotrzymanie Przymierza zostać ocaleni przez Tego, który strzegł Przymierza (1QM XIV 8; XVIII 7), uwolnieni od nędzy (1QM XVIII 8), wydźwignięci ze „zgrupowania robactwa” (1QS XI 10) i obdarowani życiem z Bogiem w nowym, nieskalanym świecie (1QS IV 19–23). Jednak nie jest to jeszcze całość obrazu ostatecznego sądu Boga nad ludźmi.

Nie należy bowiem zapominać o tych, którzy nie nawrócili się do Prawa i nie przestrzegali zasad Przymierza; o tych, którzy obrażali Boga swym postępowaniem. Sąd eschatologiczny miał być dniem pomsty Boga (1QS X 19), w którym „On sam odpłaci każdemu” (1QS X 18). Dla osób pozostających poza wspólnotą wiernych, dla postępujących zgodnie z podszeptami ducha ciemności, Bóg nie miał mieć litości – „ci, których On nienawidzi, zostaną usunięci” (CD II 13, por. także CD I 2–5, II 5–9).

Ukazany w tekstach qumrańskich eschatologiczny sąd Boży dosadnie potwierdza zatem, zauważalny już wcześniej, schemat obrazu Boga. Dla członków wspólnoty był On łagodnym i miłosiernym Stwórcą, który wydawał „wiarygodne ustawy i święte wyroki” (CD 4Q266 10 II + 4Q270 7 I + 4Q266 11 33–34), wspierał Zrzeszenie Swym duchem, wspomagając je w dążeniu do świętości i obficie obdarzając szczęściem i łaskami, a w razie potrzeby dźwigając i ocalając wiernych z ciemności grzechu. W stosunku do członków

⁸³ A. Laato, *The Eschatological Act...*, s. 91–92, 94.

wspólnoty sądenie Boże miało pozytywny obraz, skupiający się przede wszystkim na wyrozumiałym prowadzeniu wiernych ku dobru, jakim był sam Bóg.

Ten sam dobry Bóg był także Bogiem, którego sąd był sprawiedliwy (1QSb II 26, por. także 1QS X 11 wraz z przypisem 299) i który w tej sprawiedliwości nie tylko wynagradzał dobro, ale i karał zło. W odniesieniu do ludzi spoza Zrzeszenia Bóg przybierał w tekstach qumrańskich postawę bezlitosną, przeznaczając im na sądzie eschatologicznym zagładę i wieczne potępienie, „znosząc władzę wroga [Beliala, ducha ciemności – P.W.] na zawsze” (1QM XVIII 11). Dla ludzi pozostających poza wspólnotą ten obraz mógł podkreślać negatywne cechy Bożego sądenia. Dla Zrzeszenia jednak ostateczne potępienie synów ciemności było kolejnym dowodem na sprawiedliwość Boga i czyniło obraz Jego sądu jeszcze bardziej pozytywnym i zasługującym na docenienie.

Jak zatem podsumować obraz Boga jako Sędziego w tekstach qumrańskich? Możemy wyróżnić trzy główne etapy działalności Boga-Sędziego: zawarcie nowego Przymierza ze Zrzeszeniem, okres od nowego Przymierza do sądu ostatecznego i sam eschatologiczny sąd. Różniły się one dwiema głównymi cechami. Po pierwsze, stopniem aktywności Boga, który angażował się bezpośrednio tylko w zawarcie nowego Przymierza i sąd eschatologiczny. Etap pośredni był czasem ludzkich sądów, ludzkiej odpowiedzialności i ludzkich decyzji o własnym losie, podejmowanych w oparciu o wyraz Bożej woli – Prawo. Po drugie, gotowością Boga do przebaczenia. Na pierwszych dwóch etapach Stwórca miał wybaczyć każdemu, kto nawrócił się do Jego Prawa. Jednak w czasie sądu ostatecznego nie było już odwrotu, każdy człowiek miał zostać osądzony za swoje czyny, których nie miał już szansy poprawić. Uwidoczniało się to również w odwlekaniu kary Bożej przez pierwsze dwa etapy. Etap trzeci był czasem końca pobłażania dla zła i jego działalności w świecie.

Etapy te łączy zaś przede wszystkim: Boża sprawiedliwość, potępienie przez Boga zła i umiłowanie dobra, przejawiające się w ciągłym wspieraniu Zrzeszenia przez Niego. Dla członków wspólnoty qumrańskiej Bóg był w głównej mierze dobrym i miłosiernym Sędzią, wybaczącym i wynagradzającym swoich wiernych pomimo ich upadków, a Jego sądenie miało charakter zbawienny, co tak mocno podkreślano w całej idei sądenia stworzonej przez Zrzeszenie. Dla wszystkich innych zaś Prawo Boga było zwiastunem zagłady, a Jego wyroki niosły wieczne potępienie, co jednak również było dla wspólnoty qumrańskiej, oczekującej z nadzieją na zniszczenie zła tego świata, podkreśleniem pozytywnych skutków sądu Boga nad ludźmi.

3. Idee sądenia w Biblii Hebrajskiej i tekstach qumrańskich – podobieństwa i różnice

Przedstawione w dwóch poprzednich punktach analizy tekstów biblijnych i qumrańskich pozwoliły na zebranie obszernego materiału porównawczego. Należy zatem przejść do odpowiedzi na pytanie o cechy wspólne i odrębne qumrańskiej i biblijnej idei sądenia, rozpoczynając ją, podobnie jak oba wcześniejsze etapy badań, od terminologii.

3.1. Terminologia

W izraelskiej terminologii sądowej została podkreślona istota sądenia jako procesu odzielania dobra od zła. Wskazywano na konieczność wartościowania czynów pod względem moralnym oraz ich nagradzania bądź karania. Podkreślano nie tylko nieuchronność osądu, ale także miłosierdzie, które powinno się w nim zawierać. Rozumiano sądenie jako czynność aktywną, polegającą na wejściu sędziego w daną sytuację – oznaczało to zrozumienie jej, zaangażowanie się w nią i rozwiązanie zastanego problemu poprzez zwrócenie uwagi na czyny, które trzeba nie tylko ukarać, ale przede wszystkim skorygować i poprawić. Powiązano również sądenie z rządzeniem oraz z Bogiem, Jego władzą nad ziemią i Jego sprawiedliwością, której celem było doprowadzenie do zbawienia ludzkości.

Dokumenty qumrańskie poprzez swoją terminologię podkreślają zaś przede wszystkim ostatni wskazany wyżej aspekt sądenia i właśnie na podstawie sądu Boga rozwijają ideę sądenia. Było ono dla Zrzeszenia głównie zewnętrznym wyrazem woli Boga, rządzącego światem. On, jako aktywny opiekun ludzkości, wspierał ją Swą łaską i sprawiedliwością, przepełnioną również miłosierdziem. Ta łaska i dobroć Boga pozwalały ludziom wiernym Jego prawdzie wyzwać się z niewoli grzechu i oczekiwać na wypełnienie przeznaczonego im losu, będącego udziałem w Bożej chwale.

Wspólnota qumrańska i Izraelici operowali zatem podobnymi ogólnymi skojarzeniami związanymi z ideą sądenia. Wskazywali na sądenie jako czynność aktywną, powiązaną z rządzeniem, skupiającą się przede wszystkim na korygowaniu i naprawianiu błędów, a nie tylko na ich karaniu. Jednak Zrzeszenie w każdym wypadku łączyło sądenie z Bogiem, wskazując na Niego jako na źródło wszelkiego osądu i podkreślając, mocniej niż pozostali Izraelici, Jego łaskę wyrażającą się przez sąd i ukierunkowaną na zbawienie człowieka.

3.2. Bóg jako sędzia

Bóg, jak wynika z powyższych rozważań, był postacią nierozłącznie związaną z oboma omawianymi obrazami sądenia, wykazującymi w tym aspekcie pewne cechy wspólne. Niewątpliwie cechą sądenia Bożego była więc, zarówno według Zrzeszenia, jak i całego Izraela, powszechność. Bóg-Stwórca, jako władca całego stworzenia, sądził wszystkich razem i każdego z osobna, a Jego sąd był sprawiedliwy, ale i miłosierny oraz zawsze słuszny. O ile jednak Izraelici mieli nadzieję na miłosierdzie Boga na sądzie eschatologicznym, o tyle wspólnota qumrańska przejawiała wobec tego niezachwianą pewność. Członkowie Zrzeszenia nie liczyli na to, że Bóg im wybaczy, oni byli tego pewni i oczekiwali Jego sądu z niecierpliwością obcą innym Izraelitom.

Dodatkowo warto zauważyć, iż obecny w idei izraelskiej motyw zewnętrznego wykonawcy woli Bożej (jak to było np. w przypadku Cyrusa) został dopasowany do wspólnotowej wizji sądu, w której to właśnie Zrzeszenie stawało się narzędziem Bożego działania, mającym na celu sądzić, karać i wybaczać swoim członkom. Wspólnota qumrańska przejmowała inicjatywę sądową w rzeczywistości ziemskiej, a Bóg pozostawał obserwatorem, z oddali potępiającym grzeszników i gotowym do dokonania ostatecznego sądu.

W związku z tym nieobecny jest też w pismach qumrańskich problem „niesprawiedliwego” sądu Boga i karania przez Niego sprawiedliwych. Również ten obraz Boga jako statycznego sędziego ziemskiego odróżniał Zrzeszenie od reszty Izraela.

3.3. Przymierze i Prawo

W obu omawianych ideach sądenie było oparte w sposób stabilny i nienaruszalny na Przymierzu z Bogiem. Dla Izraelitów była to umowa zawarta w pierw przez Abrahama, a następnie odnowiona przez Mojżesza, który spisał jej najważniejsze przepisy i przekazał je ludowi. W tym Przymierzu wyrażał się związek między Narodem Wybranym a Bogiem. Izraelici zobowiązywali się do przestrzegania Prawa, zaś Bóg do zapewniania im opieki.

Dla wspólnoty qumrańskiej właściwym kontraktem z Bogiem było nowe Przymierze, zawarte przez Stwórcę z założycielami Zrzeszenia. Było ono odnowieniem starego Przymierza, lecz dotyczyło już wyłącznie samej wspólnoty qumrańskiej. Zakwestionowano zatem prawo wszystkich Izraelitów do utrzymywania szczególnej więzi z Bogiem i przeniesiono je tylko na członków Zrzeszenia⁸⁴.

Również samo rozumienie Prawa było w obu tych obrazach różne. Dla Izraelitów Prawem była przede wszystkim Tora, Prawo Mojżeszowe, będące podstawą Przymierza między Bogiem a Izraelem. Wspólnota qumrańska, jakkolwiek również uznając Prawo za podstawę (nowego) Przymierza, pogłębiła jego rozumienie. Dzieliła je bowiem na prawo jawne, dostępne dla wszystkich oraz prawo ukryte, dostępne tylko dla członków Zrzeszenia, którzy poprzez kontemplację i rozważania Tory i pism prorockich mieli odkrywać ukrytą w nich prawdę Bożą, tę prawdę, która stanowiła podstawę sprawiedliwości.

Oznacza to niejako ponowne zakwestionowanie przez wspólnotę qumrańską ogólnoisraelskiego obrazu sądenia oraz obowiązującego rozumienia Prawa Mojżeszowego i przyznanie sobie wyłączności na jego poprawną interpretację. Jakkolwiek więc Zrzeszenie dzieliło z całym Narodem Wybranym podstawę prawną swojego sądownictwa, jaką była Tora, to jednak jej rozumienie było już swoiste dla wspólnoty i wyróżniało ją spośród innych Izraelitów. Podkreślano w nim, podobnie jak w nowym rozumieniu Przymierza, nadrzędną pozycję wspólnoty qumrańskiej, która wyrastała ponad resztę Izraela i całego świata.

3.4. Hierarchia procesu sądenia

Kolejnym elementem porównania qumrańskiej i ogólnoisraelskiej idei sądenia należy uczynić przedstawienie podobieństw i różnic w rozumieniu różnych poziomów sądenia opartego na Prawie, stanowiącym podstawę Przymierza z Bogiem.

⁸⁴ Por. „Atonement and condemnation figure strongly in the sect’s eschatology: the condemned wicked will be destroyed without remnant, and the righteous, whose sins are atoned, will inherit divine blessings (e.g., 1QS 4:6c–14). But they also have present constitutional significance: to claim authority to atone for the sins of the repentant and to condemn the guilty is to assert responsibility for a state system comprising Israel’s cult and courts. It simultaneously denies the legitimacy of those currently in control of these institutions” (Y.M. Gillihan, *Civic Ideology...*, s. 300–301).

Jak wskazano w punkcie pierwszym, w izraelskiej idei sądenia możemy wyróżnić trzy instancje sądowe. I instancja to sądenie powszechne, dokonywane przez każdego człowieka, rozsądającego w swym sumieniu dobro i zło. II instancja to sądownictwo instytucjonalne, przeznaczone do korygowania wadliwych osądów I instancji. W końcu instancja III to Bóg, który stworzył podstawy sądenia niższych instancji (Prawo), jak również pełnił funkcję najwyższego sędziego zarówno w doczesności (niejako wyręczając ziemskich sędziów II instancji), jak i w wieczności, jako Najwyższy Sędzia, który na sądzie eschatologicznym osądzi wszystkich ludzi za ich uczynki i sądy na ziemi.

Analizy z punktu drugiego, prezentujące etapy przestrzegania Prawa i ich rozumienie we wspólnocie qumrańskiej, pozwalają dostrzec, iż ponownie Zrzeszenie dokonało pogłębienia ogólnoisraelskich idei. Ogólny schemat pozostawał ten sam: osąd pojedynczego człowieka, potem osąd instytucjonalny, a na końcu sąd Boga. Jednak Zrzeszenie nieco inaczej rozumiało poszczególne elementy tej hierarchii sądenia oraz wprowadziło nowe elementy, charakterystyczne dla qumrańskiego oglądu świata.

Dla wspólnoty wiernych nowego Przymierza pierwszym etapem sądenia było bowiem indywidualne rozeznanie, ale nie dobra i zła w każdej sytuacji życiowej, tylko dobra i zła w rozumieniu ogólnym, kosmicznym i teologicznym. W wizji Zrzeszenia, w której funkcjonował dualistyczny podział na ludzi podległych duchowi światłości (czyli członków wspólnoty) i ludzi podległych duchowi ciemności (czyli całą resztę ludzkości), wszystko zaczynało się od jednej decyzji: czy człowiek chce należeć do Zrzeszenia, czy też nie.

Ta decyzja, ten osąd, który możemy określić jako punkt wyjścia, niejako instancję „zero”, decydował o dalszych losach człowieka. Wybranie ducha ciemności oznaczało automatyczny wyrok potępienia i brak udziału w sądeniu I i II instancji. Człowiek taki nie miał możliwości prawidłowego odróżniania dobra od zła oraz nie podlegał sądowi wspólnoty, która jako jedyna mogła nakierować grzesznika na drogę dobra. Osoba odrzucająca Zrzeszenie miała więc przed sobą tylko jeden osąd, osąd Boga, który już go potępił i który wyrok ten miał potwierdzić na sądzie eschatologicznym.

Zatem dopiero prawidłowy (według członków Zrzeszenia) wybór drogi życiowej prowadził człowieka przez dalsze etapy sądenia. Wstępując do Zrzeszenia, otrzymywał obecną w nim Bożą łaskę, dzięki której miał możliwość świadomego odróżniania dobra od zła oraz wybierania dobra. Jednym słowem, był uzdalniany do wypełniania osądu I instancji. Jeśli jednak ten osąd go zawiódł i poddał się ponownie duchowi ciemności, mógł liczyć na wsparcie i pomoc wspólnoty.

Zrzeszenie nie poprowadziło jednak prostej linii od I do II instancji i włączyło drugi nowy element do izraelskiej hierarchii sądenia. Tym elementem, etapem pośrednim między osądem powszechnym a wspólnotowym, było osądenie i napomnienie ze strony

współbrata⁸⁵. Ta instancja łączyła w sobie elementy instancji I i II. Charakteryzowała się powszechnością – każdy członek Zrzeszenia miał brać odpowiedzialność za swój osąd moralny i osąd wszystkich współbraci. Jednocześnie była ona wyrazem troski wspólnoty o jednostkę, o jej właściwe postępowanie w ramach Zrzeszenia.

Dopiero kolejnym etapem była działalność II instancji sądenia, czyli sądów instytucjonalnych. We wspólnotcie qumrańskiej nabierały one charakteru wspólnotowego, podkreślając odpowiedzialność wspólnoty za jednostkę i odpowiedzialność jednostki przed wspólnotą. Sądy Zrzeszenia miały za zadanie, podobnie jak w idei ogólnozraelskiej, naprawę błędów, jakich dokonały niższe instancje sądenia (przede wszystkim chodzi o I instancję) pełniąc funkcję korygującą i dydaktyczną.

Ostatnią instancją w obu obrazach sądenia był Bóg. Jego obraz, jak już wyżej zaznaczono, różnił się w wizji izraelskiej i wspólnotowej. Bóg pełnił według Izraelitów funkcję jednocześnie II i III instancji, zaś według Zrzeszenia był przede wszystkim sędzią eschatologicznym. Nie podważało to oczywiście pozycji Boga jako podstawy wszelkiego sądenia, ale podkreślało przywoływaną już odpowiedzialność ludzi (a przede wszystkim członków wspólnoty qumrańskiej) za sądenie dokonywane na wszelkich niższych szczeblach opisanej hierarchii sądenia.

Zakończenie

Przedstawione w niniejszym studium porównanie biblijnej idei sądenia i idei sądenia we wspólnotcie qumrańskiej pozwoliło na klarowne uchwycenie ich cech wspólnych i odmiennych. Odnosząc się do pierwszej wspomnianej kategorii, należy stwierdzić, iż wszyscy Izraelici, włącznie z członkami wspólnoty qumrańskiej, wiązali sądenie z Bogiem. To On, Jego Przymierze z ludźmi i Jego Prawo były podstawą wszelkiego sądownictwa. Sądenie było związane z rządzeniem, miało być czynnością aktywną, zaangażowaną, sprawiedliwą, ale i przepęfną miłosierdziem, nakierowaną na odnalezienie dobra, a nie tylko ukaranie zła. Oba obrazy łączył również ogólny podział sądenia na powszechne, instytucjonalne i sądenie Boże.

Wspólnota qumrańska zdecydowanie mocniej niż reszta Izraelitów uwypuklała znaczenie Boga jako źródła wszelkiego osądu. Równocześnie zredefiniowała pojęcie Prawa i zawęziła rozumienie Przymierza do umowy między Bogiem a samym Zrzeszeniem. Podkreślano zatem pozycję wspólnoty jako jedyne go prawdziwego pośrednika między Bogiem a ludźmi oraz wskazywano na funkcję, jaką pełniła jako narzędzie sądu Bożego, przejmując sądenie ziemskie na wyłączność. Łączyło się z tym pogłębienie i rozszerzenie izraelskiego podziału sądenia o nowe elementy: instancję „zero”, odgrywającą decydującą rolę dla dalszego życia człowieka, i instancję pośrednią między I a II, która podkreślała odpowiedzialność ludzi nie tylko za siebie, ale i za innych. Bóg pełnił w tej wizji przede

⁸⁵ Jakkolwiek sama idea upominania bliźniego jest obecna w przepisach Tory (zob. np. Kpł 19,17), to jednak nic nie wskazuje na to, aby Izraelici nadawali tej czynności znaczenie choć w części tak duże, jak to czyniono w Zrzeszeniu. Dopiero nauki głoszone przez Jezusa zawierały pewne pogłębienie ogólnozraelskiej idei napomnienia (Mt 18,15–17), jednak nawet to „napomnienie braterskie” nie ma tego samego charakteru jak we wspólnotcie qumrańskiej, zob. 1QS VI 1 (przypis 162).

wszystkim funkcję obserwatora i sędziego eschatologicznego. W Nim wspólnota pokładała niezachwianą pewność w swoje (i tylko swoje) zbawienie oraz w potępienie tej części ludzkości, która poprzez swój pierwszy osąd indywidualny wybrała drogę ciemności i grzechu.

Summary

Biblical and Qumran Idea of Judging – Comparative Analysis

The following article examines two inseparable but, in the same time, different visions of judgement: one implicit in Hebrew Bible and one contained in the Qumran scrolls. Firstly, it conducts an analysis of various aspects of the biblical idea of judgement, e.g. terminology, the role of the covenant between the Israelites and God, and the picture of God as a judge. After that, the attention shifts to the Qumran community and to its views on the idea of judgement (shown in aspects similar to the previous ones). The last part of the study deals with the comparison of the two earlier reconstructed images in order to find their similarities and differences.

Keywords: judging, Qumran, Hebrew Bible, Law, Covenant

Słowa kluczowe: sądenie, Qumran, Biblia Hebrajska, Prawo, Przymierze

Noty o autorach

Grzegorz Bemke – absolwent studiów magisterskich na kierunku archeologia na Uniwersytecie Gdańskim w 2022 r.

Katarzyna Gec-Leśniak – absolwentka Państwowej Szkoły Muzycznej im. Mieczysława Karłowicza w Katowicach (2016), a także studiów licencjackich na kierunku doradztwo filozoficzne i coaching na Uniwersytecie Śląskim (2018) oraz studiów magisterskich na kierunku nauki o sztuce na Uniwersytecie Gdańskim. Od 2021 r. pracuje w Dziale Sztuki w Muzeum Miasta Gdyni.

Agata Jakóbowska – absolwentka studiów magisterskich na kierunku historia sztuki na Uniwersytecie Gdańskim.

Anna Juozulinas – absolwentka studiów licencjackich na kierunku archeologia oraz studiów magisterskich na kierunku etnologia na Uniwersytecie Gdańskim.

Michał Koszela – student I roku studiów magisterskich na kierunku historia na Uniwersytecie Gdańskim. Swoje zainteresowania badawcze koncentruje wokół kwestii politycznych, społecznych i gospodarczych średniowiecza, ze szczególnym uwzględnieniem dziejów Półwyspu Iberyjskiego i zakonów rycerskich, zwłaszcza zakonu Calatrava.

Magdalena Lalik – absolwentka studiów licencjackich na kierunku niemcoznawstwo na Uniwersytecie Gdańskim w 2022 r.

Tomasz Nieradko – absolwent studiów magisterskich na kierunku historia na Uniwersytecie Gdańskim w 2022 r., obecnie student religioznawstwa na UG.

Izabela Sankowska – absolwentka studiów magisterskich na kierunku filozofia na Uniwersytecie Gdańskim (2015), a także studiów licencjackich na kierunku religioznawstwo na UG (2018) oraz studiów licencjackich na kierunku etnologia i antropologia kulturowa na UG (2021).

Piotr Suwalski – absolwent studiów magisterskich na kierunku archeologia na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego w 2022 r.

Monika Szamik – absolwentka studiów drugiego stopnia na kierunku historia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, doktorantka w Szkole Doktorskiej KUL.

Mateusz Szymański – absolwent studiów magisterskich na kierunku historia na Uniwersytecie Gdańskim w 2022 r.

Wojciech Wierzbicki – absolwent studiów licencjackich na kierunku historia na Uniwersytecie Gdańskim, obecnie student II roku studiów magisterskich na kierunku historia na UG.

Kalina Więcaszek – absolwentka studiów magisterskich na kierunku archeologia na Uniwersytecie Gdańskim w 2022 r., obecnie doktorantka I roku w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych i Społecznych UG.

Przemysław Wiszniewiecki – absolwent studiów magisterskich na kierunku historia na Uniwersytecie Gdańskim w 2022 r., obecnie doktorant I roku w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych i Społecznych UG (dyscyplina: Nauki o kulturze i religii).