

Cornelia Scherer, *Der Pontifikat Gregors IV. (827-844). Vorstellungen und Wahrnehmungen päpstlichen Handelns im 9. Jahrhundert*, Stuttgart 2013, Anton Hiersemann, ss. XVI, 345, il. barwnych 1, czarno-białych 4, Pápste und Papsttum, Bd. 42

Badania nad historią papieżstwa w IX w. na podstawie gruntownie opracowanych monografii poszczególnych pontyfikatów zostały podjęte w latach osiemdziesiątych XX w. przez Klause Herbersa i są kontynuowane w kierowanej przez niego Katedrze Historii Średniowiecznej i Nauk Pomocniczych Historii Uniwersytetu Fryderyka Aleksandra w Erlangen<sup>1</sup>. Książka Cornelii Scherer jest drukowaną wersją dysertacji doktorskiej ze „szkoły” Herbersa, obronioną w maju 2012 r. Publikacja składa się z wykazu skrótów, wstępu, pięciu rozdziałów, podsumowania, czterech aneksów, wykazu źródeł rękopiśmiennych, bibliografii oraz zbiorczego indeksu postaci historycznych i nazw geograficznych.

We wstępie Scherer omówiła skromny stan badań oraz założenia opracowania tematu, w którym nie mogła powstać spersonalizowana biografia, ale jedynie analiza pontyfikatu Grzegorza IV we wszelkich źródłowo oświetlonych aspektach. W rozdziale drugim (pierwszym po numerowanym wstępie) została przedstawiona działalność Grzegorza IV jako biskupa Rzymu na podstawie oficjalnego żywotu w *Liber pontificalis*, powstałych na zamówienie papieża budowli, mozaik, inskrypcji, jak również monet wybitych w Wiecznym Mieście. W literaturze przedmiotu brak jest jednomyślności, czy *Liber pontificalis*, powstały w VI w. i kontynuowany do pontyfikatu Stefana V (885–891), a następnie wznowiony dopiero przez Bonizona z Sutri w drugiej połowie XI w., był prowadzony przez papieski organ administracyjny zwany *vestiarium*, czy „kancelarię” zwaną *scrinium*, na której czele stał *primicerius*, a później *bibliothecarius*. Scherer po dokonaniu przeglądu badań ostatecznie opowiedziała się za pierwszą możliwością (s. 15–22). Jedyny wizerunek papieża, powstały za pontyfikatu Grzegorza IV, na co wskazuje czworoboczny nimb, zachował się na mozaice w absydzie kościoła św. Marka (szczegółowy opis s. X z barwną il. oraz s. 24 n. z il. 1–2, s. 283). Z kolei w podjęciu przez papieża własnych emisji monet od 776 r. dostrzega się ostatnio istotny przejaw manifestacji wyjścia spod kurateli cesarzy bizantyjskich<sup>2</sup>. W kwestii, czy na awersie denarów Grzegorza IV wybijano monogram papieża,

<sup>1</sup> Por. K. Herbers, *Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts. Möglichkeiten und Grenzen päpstlicher Herrschaft in der späten Karolingerzeit*, Stuttgart 1996, Pápste und Papsttum, t. 27; D. Arnold, *Johannes VIII. Päpstliche Herrschaft in den karolingischen Teilreichen am Ende des 9. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 2005, Europäische Hochschulschriften, seria 23: Theologie, t. 797 (recenzja P. Nowak, KH 113, 2006, 1, s. 123–125).

<sup>2</sup> Zob. F. Hartmann, *Hadrian I. (772-795). Frühmittelalterliches Adelpapsttum und die*

czy imię władcy frankijskiego, zdania w literaturze numizmatycznej są podzielone. Bez próby rozstrzygnięcia tego problemu Autorka doszła do konstatacji, że podobny program ikonograficzny monet papieskich od cesarskiej koronacji Karola Wielkiego (800 r.) do pontyfikatu Jana VIII (872–882) stanowił znak kooperacji obu sił w Rzymie (s. 27). Związki między władzą cesarską a papieską znalazły również swoje regulacje w tekstach normatywnych, tj. *Pactum Hludowicianum* z 817 r. oraz *Constitutio Romana* z 824 r. (s. 27–32). Najwięcej uwagi uczona poświęciła jednak analizie dobrze udokumentowanej w *Liber pontificalis* działalności papieża jako budowniczego przede wszystkim twierdzy Gregoropolis na terenie antycznej Ostii oraz odnowiciela i darczyńcy kościołów rzymskich, zwłaszcza S. Maria in Trastevere z przynależnym klasztorem (s. 38–76 i Aneks 1, s. 270–275).

Rozdział trzeci (s. 81–131) dotyczy stosunków Grzegorza IV z włoskimi klasztorami oraz episkopatem na przykładzie Rawenny, Neapolu, Gaety, Akwilei i Grado, a także z Lotarem I jako władcą Królestwa Italii. Geograficzną strefę wpływów papieżstwa w Italii regulował (nieznany) dokument przyrzeczenia darowizny (*promissio donationis*) Pepina Małego z Quierzy z 754 r. i jego potwierdzenie przez Karola Wielkiego w Rzymie z 6 kwietnia 774 r., jak również *Pactum Hludowicianum*. W literaturze przedmiotu zwraca się przy tym uwagę na możliwość rozszerzenia uprawnień władczych papieżstwa w odniesieniu do poszczególnych obszarów Italii oraz wysp (Korsyka, Sardynia, Sycylia) poprzez podfałszowania i interpolacje w zachowanych przekazach źródłowych (s. 81–84). O stosunkach papieża z włoskimi klasztorami zachowały się zaledwie szczątkowe wiadomości. Wynika z nich, że podczas gdy klasztory na obszarze *patrimonium s. Petri* korzystały z aktywnej działalności papieża jako budowniczego i darczyńcy (Subiaco, S. Silvestro na Soratte), to pozostałe były jedynie obdarowywane rzymskimi relikwiami (Farfa). Natomiast późniejsze falsyfikaty przywilejów papieskich, sporządzane pod imieniem Grzegorza IV, dla klasztorów S. Giustina w Padwie i S. Salvatore di Sesto koło Lukki oraz kościołów kolegiackich S. Laurentio w Imoli i S. Maria w Corregio, zostały przez Autorkę omówione w Aneksie 2 (s. 276–278). W stosunkach z episkopatem dostrzegalna jest różnica między biskupami, dla których Grzegorz IV był metropolitą (Neapol, Gaeta), a pozostałymi zwierzchnikami prowincji kościelnych w Italii. W odniesieniu do Rawenny Grzegorz IV korzystał z przywileju obecności papieskiego legata przy wyborze arcybiskupa oraz praktyki udzielania święceń w Rzymie. Z kolei w przypadku sporu między patriarchami Grado i Akwilei występował w roli instancji apelacyjnej od orzeczenia synodu w Mantui z 6 czerwca 827 r. Wreszcie między Lotarem I jako władcą Królestwa Italii (833–840) i jego następcą, synem Ludwikiem II, a Grzegorzem IV nie dochodziło do bliższych kontaktów, przy czym przychylnością Lotara I cieszyły się opozycyjne względem władzy papieskiej ośrodki kościelne w Rawennie i Wenecji oraz klasztor w Farfie.

W konkluzji Scherer potwierdziła na przykładzie pontyfikatu Grzegorza IV tezę, że papież w IX w. był przede wszystkim biskupem Rzymu.

W rozdziale czwartym (s. 133–201) zostały poddane analizie stosunki Grzegorza IV z Karolingami. Swoje rozważania Scherer poprzedziła wprowadzeniem do problematyki źródeł, krótko omawiając frankijskie roczniki (*Annales regni Francorum*, *Annales Bertiniani*, *Annales Mettenses priores*), *Gesta Hludowici imperatoris* Thegana, *Vita Hludowici imperatoris* Astronoma, *Epitaphium Arsenii* Paschazjusza Radberta oraz *Historiarum libri IV* Nitharda (s. 135–146). W tym przypadku można było jednak zainteresowanego czytelnika odesłać również do informacji, udostępnionych w elektronicznym repertorium *Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters* Bawarskiej Akademii Nauk (<http://www.geschichtsquellen.de>). W historiografii frankijskiej poza wiadomościami o wyborze i śmierci Grzegorza IV wzmiankowano jedynie papieskich legatów na frankijskich zjazdach w Ingelheim (828 r.) i Wormacji (829 r.), papieską zgodę na powrót Judyty na dwór cesarski (831 r.), spotkanie cesarza z papieżem pod Rotfeld (833 r.) oraz niezrealizowaną zapowiedź wyprawy Ludwika Pobożnego do Rzymu (837 r.). Szerzej uczona omówiła wyprawę Grzegorza IV zapewne w celu zapośredniczenia pokoju między cesarzem Ludwikiem Pobożnym a zbuntowanymi synami z pierwszego małżeństwa — Lotarem, Pepinem i Ludwikiem. Papież przybył do Alzacji w asyście Lotara, władcy Królestwa Italii i współcesarza. Do spotkania papieża z Ludwikiem Pobożnym doszło pod Rotfeld (Lügenfeld) koło Kolmaru 24 czerwca 833 r., ale w jego następstwie nie doszło do zawarcia pokoju, ponieważ cesarz, opuszczony przez swoje oddziały, został uwięziony, a na synodzie w Soissons w listopadzie 833 r. uznany za winnego, odsunięty od władzy i skazany na odbycie pokuty. Władzę objął Lotar I, ale w skutek waśni między braćmi już w 834 r. Ludwik Pobożny odzyskał tron. Po śmierci cesarza w 840 r., Grzegorz IV ponownie wystąpił z (nieudaną) próbą misji pokojowej, delegując Jerzego, arcybiskupa Rawenny (ok. 837–846), do Lotara I w celu zażegnania konfliktu z Ludwikiem Niemcem i Karolem Łysym w walce o schedę po Ludwiku Pobożnym pod Fontenoy w 841 r. Z przeprowadzonej przez Scherer analizy wynika, że Ludwik Pobożny nie wykazywał większego zainteresowania kontaktami z papieństwem oraz bezpośrednią obecnością na Półwyspie Apenińskim, skoro w Rzymie pojawił się tylko raz jako trzyletnie dziecko w 781 r., gdzie został namaszczony i być może koronowany na króla Akwitanii. Ponadto badaczka sprzeciwiła się nazbyt ekstensywnej interpretacji frankijskich przekazów źródłowych w odniesieniu do domniemanych w historiografii motywów papieskiej podróży do Kolmaru w celu jakoby zachowania jedności Królestwa frankijskiego, zwiększenia autorytetu Stolicy Apostolskiej czy szczególnej dbałości Grzegorza IV o reformę Kościoła.

W rozdziale piątym (s. 203–264) Autorka poświęciła uwagę stosunkom Grzegorza IV z Kościołem frankijskim i Bizancjum. W ścisłym związku z romanizacją liturgii w wyniku działalności Amalariusza z Metz (zm. ok. 850 r.) stała architektura sakralna, oparta na wzorcach rzymskich, przy czym początki tego wpływu zauważalne są już od końca VIII w. na przykładzie blisko związanych z Karolingami kościołów Saint-Denis i Saint-Maurice d'Agaune.

Z kolei po zawarciu sojuszu papiesko-frankijskiego i ustanowieniu św. Petroneli współzycielką (*auxiliatrix*) domu panującego nastąpiło wzmożone zainteresowanie pozyskiwaniem relikwii, co korespondowało z zapoczątkowaną za pontyfikatu Pawła I (757–767) akcją translacji relikwii z podmiejskich cmentarzy do kościołów rzymskich. Relikwie były pozyskiwane przez frankijskich biskupów i opatów, zarówno w drodze listownych próśb oraz darów kierowanych do papieża, jak i kupowane od wyspecjalizowanych handlarzy. Osobnego omówienia doczekały się również papieskie przywileje Grzegorza IV dla klasztorów i biskupstw z uwzględnieniem falsyfikatów. W przypadku omówienia utworzenia arcybiskupstwa w Hamburgu w 832 r. (?) i wymaganego papieskiego zezwolenia Autorka prześliznęła się nad tezami amerykańskiego historyka Erica Knibbsa<sup>3</sup>, który podstawowe wiadomości Żywotu Ansgara uznał ostatnio za produkt fikcji literackiej Rimberta, arcybiskupa hambursko-bremeńskiego (s. 250–256). Natomiast o stosunkach z Bizancjum niewiele można powiedzieć ponad to, że w korespondencji z Konstantynopolem występuje przerwa od pontyfikatu Eugeniusza II (824–827) do Sergiusza II (844–847), a „oficjalne” kontakty zostały dopiero wznowione po przywróceniu kultu obrazów w okresie regencji Teodory w imieniu małoletniego syna, cesarza Michała III (842–867).

Książka Scherer jest solidnym opracowaniem pontyfikatu Grzegorza IV, napisanym na podstawie dobrej znajomości źródeł i obszernej, wielojęzycznej literatury przedmiotu. Z pola badań uczonej zniknęła jednak rzymska elita, z której rekrutował się papieski aparat urzędniczy, skupiony w pałacu na Lateranie, co było przedmiotem osobnych rozważań w monografii Floriana Hartmanna, poświęconej pontyfikatowi Hadriana I (772–795)<sup>4</sup>. Znaczenie arystokracji rzymskiej w czasach pontyfikatu Grzegorza IV poruszyła Scherer jedynie ubocznie przy okazji omówienia działalności ośmiu legatów papieskich (Aneks 3, s. 279–282). Natomiast w odniesieniu do jedyne go dekretu Grzegorza IV, biorącego w opiekę Alderyka, biskupa Le Mans (832–857), z incipitem *Divinis praeceptis*<sup>5</sup> Cornelia Scherer w swojej analizie (s. 184–195) nie mogła już wykorzystać pogłębionych studiów źródłoznawczych Clary Harder nad tym listem, łączonym w badaniach z fałszywymi dekretami tzw. Pseudo-Izydora<sup>6</sup>.

Przemysław Nowak  
(Warszawa)

<sup>3</sup> E. Knibbs, *Ansgar, Rimbart and Forged Foundations of Hamburg-Bremen*, Farnham-Burlington, Vt. 2011, Church, Faith and Culture in the Medieval West.

<sup>4</sup> Zob. F. Hartmann, op. cit., s. 37–79.

<sup>5</sup> P. Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, wyd. S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald, t. 1–2 Lipsiae 1885–1888 (wyd. 2), sygiel JE †2579.

<sup>6</sup> Zob. C. Harder, *Pseudoisidor und das Papsttum. Funktion und Bedeutung des apostolischen Stuhls in den pseudoisidorischen Fälschungen*, Köln 2014, s. 181–212, Papsttum im mittelalterlichen Europa, t. 2.

Maddalena Betti, *The Making of Christian Moravia (858–882). Papal Power and Political Reality*, Leiden–Boston 2014, Brill, ss. XIII, 251, mapy, indeksy, East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450, vol. 24

Tematem prezentowanej książki są kościelno-polityczne plany Stolicy Apostolskiej w odniesieniu do terenów słowiańskich w strefie środkowego Dunaju (Morawy, Panonia Dolna) w okresie pontyfikatów: Mikołaja I, Hadriana II i Jana VIII. W tle wydarzeń ukazano losy Konstantyna (lepiej znanego pod zakonnym imieniem Cyryla) i Metodego po opuszczeniu przez nich państwa morawskiego, ich pobyt w Rzymie, a także rolę, jaką Hadrian II i Jan VIII odegrali w powstaniu nowej metropolii z Metodym jako arcybiskupem. Powyższe kwestie Autorka, która jest slawistką i historykiem dziejów Kościoła na Uniwersytecie w Padwie, przedstawiła w trzech (prawie jednakowej objętości) częściach poprzedzonych krótkim wprowadzeniem (s. 1–7). Podstawę źródłową pracy stanowi korespondencja papieskiego *scrinium* z okresu pontyfikatu Hadriana II i Jana VIII oraz teksty staro-cerkiewno-słowiańskie, z żywotami Konstantyna i Metodego na czele.

Po przedstawieniu stanu badań (s. 9–40) Maddalena Betti rozpatrzyła okoliczności krystalizowania się planów polityczno-kościelnych Stolicy Apostolskiej w stosunku do terenów położonych w strefie środkowego Dunaju oraz roli, jaką w nich odegrali Konstantyn i Metody. Analizując pochodzące z omawianego okresu dokumenty kancelarii papieskiej, Autorka zwraca uwagę na brak w *Liber pontificalis* śladów wskazujących na kontakty Mikołaja I oraz Hadriana II z misjonarzami bizantyjskimi (s. 43–54). Jest to o tyle zastanawiające, że za pontyfikatów obu wymienionych papieży dostrzec możemy dużą aktywność dyplomatyczną i misyjną Stolicy Apostolskiej w odniesieniu do Moraw, Bułgarii oraz księstwa serbskiego. Również w żywotach Mikołaja I, a także Hadriana II brak informacji o Konstantynie i Metodym. Pierwszy z wymienionych papieży zaprosił braci do Rzymu (s. 63–64), natomiast jego następcą przyjął ich w pałacu papieskim oraz zgodził się na wprowadzenie języka słowiańskiego do liturgii oraz wyświęcił Metodego na arcybiskupa. Autorka sytuację tę tłumaczy poczynaniami Stefana V, który będąc przeciwnikiem użycia języka słowiańskiego w liturgii (s. 45–54), zamierzał wykazać, że jego stanowisko w tej kwestii nie odbiegało od poglądów poprzednich papieży. W tym celu dokonano usunięcia z żywotów papieskich tych fragmentów tekstu, które aprobeowały użycie języka słowiańskiego — w nauczaniu, ale przede wszystkim w liturgii. Sugestia ta wydaje się słuszna, choć należy pamiętać, że w otoczeniu zarówno Hadriana II, jak też Jana VIII było sporo zwolenników, którzy reprezentowali konserwatywne stanowisko co do dopuszczenia do liturgii języków innych aniżeli łacina czy greka. W ogóle w sposobie przedstawienia pobytu braci sołuńskich w Rzymie w 868 r. zauważyć możemy różnice między relacjami listów papieskich a źródłami słowiańskimi. Żywot Konstantyna i Żywot Metodego (dalej: Ż. Met.) akcentują przede wszystkim sposób przyjęcia braci przez papieża Hadriana II i uznanie dla ich działalności misyjnej oraz osiągnięć w zakresie opracowania pisma słowiańskiego i zastosowania go

w liturgii. Natomiast autor *Vita Constantini-Cyrelli cum translatione s. Clementis* bardzo mocno (s. 96–104) wyeksponował przekazanie odnalezionych przez Konstantyna szczątków papieża Klemensa. M. Betti przychyliła się do opinii, że relacje źródeł słowiańskich należy uznać za jedną, lecz nie wyłączną wersję narracji związanej z „rzymskim epizodem” Apostołów Słowian. Kwestię tę, po nawiązaniu do ustaleń Paula Devosa, uznała za otwartą (s. 67), dostrzegając w zaproszeniu misjonarzy z Bizancjum przyjazny gest Hadriana II wobec cesarza Bazylego I.

Różnice dotyczą także sposobu, w jaki źródła słowiańskie informują o roli Mikołaja I i Hadriana II w realizacji dzieła Konstantyna i Metodego (język słowiański w liturgii) oraz powstania arcybiskupstwa na ziemiach słowiańskich. Źródła słowiańskie (Ż. Met.) bardzo mocno eksponują rolę książąt — Kocela, Rościśława i Świętopelka w kontaktach ze Stolicą Apostolską, co sugeruje, że cele zarówno ich, jak też papieżstwa od samego początku były jednakowe. Natomiast w dokumentacji powstałej za pontyfikatu Hadriana II brak danych o częstych kontaktach dworu papieża z książętami słowiańskimi, odnosi się to zwłaszcza do ks. Kocela. Zdaniem M. Betti (s. 133–134) władca ten odgrywał znaczącą rolę w regionie, aniżeli wynikało to z relacji *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, Autorka nie wyklucza też wejścia Panonii Dolnej w skład nowo powstałej metropolii. Złożoność sytuacji w regionie była dobrze znana Hadrianowi II, na co wskazuje wysłanie Metodego najpierw w charakterze misjonarza, a dopiero później (na prośbę ks. Kocela) mianowanie go biskupem w Panonii, jednak bez przydzielenia mu sufraganów. Widoczna papieska aktywność w pobliżu wschodnich granic monarchii wschodniofrankijskiej wynikała z kryzysu w stosunkach z duchowieństwem bawarskim oraz polityki bałkańskiej Ludwika Niemieckiego.

W trzeciej części książki (s. 109–206) Autorka analizuje papieskie plany kościelno-polityczne wobec ziem słowiańskich w Europie Środkowej, badając terminologię polityczną i prawną zawartą w listach pochodzących ze *scrinium* w okresie pontyfikatu Jana VIII. Pomimo niepełnej dokumentacji źródłowej (brak w niej listów datowanych na okres od września 875 do września 876 r.) zauważyć możemy bardzo wyraźny wzrost zainteresowania papieża sytuacją w wymienionym regionie. W oparciu o wyniki analizy papieskiej korespondencji oraz źródeł słowiańskich M. Betti wyodrębniła trzy fazy realizacji planów kościelno-politycznych Stolicy Apostolskiej w odniesieniu do ziem położonych w strefie środkowego Dunaju. Pierwsza przypadła na pontyfikat Hadriana II i trwała aż do momentu internowania Metodego w Bawarii, druga — na okres rządów papieża Jana VIII (bulla z maja 873), natomiast trzecia związana była z tworzeniem Kościoła morawskiego w oparciu o pomoc i w granicach wpływów politycznych księstwa Świętopelka (*Industriae tuae* z 880 r.).

O rewizji pierwotnych planów świadczyć może zmiana tytułatury Metodego, który początkowo występował jako biskup panoński, natomiast w 880 r. określony został jako *archiepiscopus Sancte ecclesiae Marabensis*. Wskazuje to, że Jan VIII przystąpił do budowy terytorialnych podstaw nowej metropolii wraz z jej sufraganiami. Świadczy o tym również zawarta w bulli z 880 r. wzmianka o konsekra-

cji Wichinga na biskupa Nitry (jedyna znana ze źródeł sufragania). M. Betti podkreśla wyeksponowanie w nowej tytulaturze akcentu etnicznego, odnoszącego się do Morawian (s. 165), co wyraźnie wskazywało, że w nowych planach papieża zasadniczą rolę odegrał książę morawski Świętopełk (s. 183–192), na terytorium którego Metody miał prowadzić działalność wraz podległymi mu duchownymi. Dlatego miejsce *ecclesia Panoniensis* zajęła *ecclesia Marabensis*.

Z powodu braku przesłanek źródłowych Autorka nie rozpatrzyła problemu rekonstrukcji granic jak też lokalizacji siedziby nowej metropolii, nadmieniając jedynie, że terenem działalności Metodego były obszary położone po obu brzegach Dunaju, tj. pozostające w sferze wpływów metropolii salzburskiej. Szerzej natomiast zajęła się omówieniem roli i znaczenia Sirmium (obecnie Sremska Mitrovica) w tradycji cyrylo-metodiańskiej, skłaniając się do stanowiska tych historyków, którzy reprezentują pogląd, że wymieniony ośrodek nie był siedzibą metropolii Metodego. Przemawiają za tym względy tak prawne, jak też historyczne (brak stosownej tytulatury w papieskiej korespondencji z okresu pontyfikatu Hadriana II i Jana VIII oraz zniszczenia powstałe po najazdach awarskich w VI w.). W historiografii słowiańskiej miasto to odegrało rolę łącznika pomiędzy antykiem, działalnością apostołską św. Pawła a tradycją cyrylo-metodiańską. Widoczne jest to w zwłaszcza w przedstawieniu Konstantyna i Metodego jako duchowych następców proroków ze Starego (szczególnie widoczne w przypadku źródeł ruskich i bułgarskich, zob. s. 200, przyp. 378) i apostołów z Nowego Testamentu, realizujących Boże posłannictwo wśród Słowian. Pozwala to zrozumieć pojawienie się w tekstach cyrylo-metodiańskich *passusu* odnoszącego się do św. Andronika i Sirmium, a tym samym wykazanie związków zachodzących pomiędzy misją Konstantyna i Metodego a św. Pawłem i Słowianami.

Oceniając recenzowaną książkę, należy podkreślić, że stanowi ona dobry przykład rzetelnej pracy źródłoznawczej oraz krytycznej reinterpretacji dotychczasowych przekazów łacińskich i słowiańskich odnoszących się do końcowego epizodu z biografii Apostołów Słowian. Spojrzenie na temat z perspektywy papieża przyczyniło się do poszerzenia znajomości ówczesnych realiów polityczno-kościelnych epoki. Ponadto Autorka przedstawiła oddziaływanie — bazującej na biografiach Konstantyna i Metodego — historiografii słowiańskiej na pamięć zbiorową i tradycję o ich działalności, w tym zwłaszcza w odniesieniu do kontaktów ze Stolicą Apostolską. Stanowi to istotne *novum* w dotychczasowych pracach, w których kontekst rzymski zazwyczaj ujmowany był prawie wyłącznie z regionalnego, środkowoeuropejskiego i słowiańskiego punktu widzenia. Biorąc pod uwagę, że dotąd ta problematyka była podejmowana w historiografii zachodniej bardzo okazjonalnie, sądzę, że książka M. Betti przyczyni się w wydatnym stopniu do wypełnienia istniejącej luki. Uważam to za jedną z głównych jej zalet.

Natomiast chciałbym zaznaczyć, że tytuł książki jest niezbyt fortunny w stosunku do jej treści. Pod względem chronologicznym obejmuje ona lata 858–882, tj. okres, w którym chrześcijaństwo wśród ludności ziem położonych nad środkowym Dunajem było rozpowszechnione. Tymczasem problematyka, która jest

przedmiotem narracji, dotyczy przede wszystkim kontaktów w wymienionych latach Stolicy Apostolskiej z księstwami słowiańskimi w Europie Środkowej i na Bałkanach. Dlatego uważam, że tytuł książki powinien zostać inaczej sformułowany. Autorka doprowadziła chronologicznie narrację do 882 r., choć bardziej adekwatne ze względu tematycznego byłoby przesunięcie tej daty na 885 r. (śmierć Metodego, początek pontyfikatu papieża Stefana V). Tym to istotniejsze, że — w ocenie M. Betti — następcą Jana VIII w wydatnym stopniu przyczynił się do „zatarcia” śladów po kontaktach swoich poprzedników na tronie papieskim z Apostołami Słowian.

Charakterystyka historiografii XIX i XX w. (łącznie z ostatnimi latami) dotycząca Konstantyna i Metodego, jak też badania nad kościelnymi aspektami dziejów wielkomorawskich zostały ujęte zbyt lakonicznie. Jest to o tyle istotne, że ze względu na barierę językową gros dorobku mediewistyki słowiańskiej na Zachodzie Europy nie było znane w ogóle bądź też w bardzo ograniczonym zakresie. Przy omawianiu rozwoju problematyki cyrylo-metodiańskiej w XIX i początku XX w. należało, moim zdaniem, zwrócić uwagę także na występujące zainteresowanie nią w publicystyce czy w ówczesnej prasie, także religijnej (katolickiej i prawosławnej). Okazją stały się obchody przybycia Konstantyna i Metodego do państwa morawskiego (1863, 1864, 1964), 1000. i 1100. rocznica śmierci Metodego (1885, w 1985 odbywały się pod patronatem UNESCO), nie mówiąc już o ważniejszych odkryciach archeologicznych i architektonicznych (np. kościoła w Modrej). Przyczyniało się to do upowszechnienia znajomości biografii Apostołów Słowian, a także kształtowania pamięci o tradycji cyrylo-metodiańskiej w mentalności społecznej nie tylko w krajach Europy Środkowej i Wschodniej.

W przeciwieństwie do obszernie przedstawionych aspektów ówczesnej polityki kościelnej Stolicy Apostolskiej w Europie Środkowej i na Bałkanach, zdawkowo omówione zostały czynniki kształtujące wewnętrzny układ sił w księstwach, przede wszystkim w odniesieniu do roli możnych. Tymczasem miały one zasadniczy wpływ nie tylko na sam przebieg chrystianizacji i na jej umocnienie wśród miejscowej ludności, lecz decydowały także o trwałości struktur organizacji kościelnej. Odnosi się to zwłaszcza do ułożenia poprawnych relacji Metodego ze Świętopełkiem morawskim oraz z możnymi, którzy — co poświadczają nieliczne zachowane relacje źródłowe (Ż. Met.) — nie byli zbyt skłonni do przestrzegania zasad nowej religii w życiu codziennym. Niezależnie od zmiany w stosunkach morawsko-bawarskich to właśnie od poprawnych relacji pomiędzy arcybiskupem, księciem a możnymi zależało w dużej mierze powodzenie planów Stolicy Apostolskiej w regionie.

Omówienia wewnętrznych spraw zabrakło także przy prezentowaniu działalności Metodego w państwie morawskim, chociaż Autorka przywołuje przykłady relacji pomiędzy misjonarzami działającymi z ramienia Rzymu a lokalnymi władcami, np. w odniesieniu do Anglii czy terenów germańskich (s. 111–121). Dodatkowo, a nieujęty w publikacji zagadnieniem pozostają plany księcia dotyczące budowy własnej organizacji metropolitalnej, bo tylko taka dawała poczucie nie-



zależności od sąsiedniej Bawarii. W książce kwestie te zostały obszerniej przedstawione w odniesieniu do panońskiego księstwa Kocela, podczas gdy poczynania i rola księcia Świętopełka wypadły bardzo niejasno (s. 183–192, z akcentem na sferę polityczną). Pomimo powyższych uwag książkę Maddaleny Betti uważam za naprawdę wartościową, inspirującą do dyskusji zarówno w zakresie źródłoznawczym, jak też w odniesieniu do dziejów Europy Środkowej w IX w.

Krzysztof Polek  
(Kraków)

*Die Chronik der Polen des Magisters Vincentius, übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Eduard Mühle, Vorwort des Reihenherausgebers Hans-Werner Goetz, Darmstadt 2014, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ss. 424, Ausgewählte Quellen zur Geschichte des Mittelalters Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. 48*

Każde tłumaczenie *Kroniki* mistrza Wincentego na język narodowy jest nie lada przedsięwzięciem i budzi zainteresowanie. Zwłaszcza gdy otrzymujemy przekład niemiecki, który wprowadza dzieło w krąg mediewistyki i kultury nam bliskiej. Pracy Eduarda Mühlego będziemy się przyglądać w trzech planach. Spojrzymy najpierw na wstęp wydawcy poprzedzający edycję, potem na sam tekst łaciński kroniki i jego translację, by na końcu kilka słów powiedzieć o aparacie krytycznym, towarzyszącym wykładowi mistrza Wincentego.

Prezentacja utworu krakowskiego biskupa i jego samego jako uczestnika dziejów i autora kroniki idzie duktem utartym w polskiej historiografii. Autor dyskutuje więc datę urodzenia dziejopisa, podnosząc kwestię jego imienia oraz przydomka, zastanawia się nad społecznym pochodzeniem bohatera i docieka, gdzie studiował, skoro zachęca do tego tytuł, jakim obdarzano kronikarza. Swoje wywody, te i inne, zabezpiecza bardzo bogatą literaturą przedmiotu, takim jej nagromadzeniem, że z masy przyczynków trudno czytelnikowi (tym bardziej niemieckiemu) wyłapać te pozycje, które w istotny sposób oświetlają stawiane kwestie. Przyjmuje rozwiązania sprawdzone i trzeźwo ustosunkowuje się do koronkowych tez, którymi obrosły studia nad rodową przynależnością Kadłubka czy zagranicznymi studiami tegoż. Stwierdzając majętność rodziny Wincentego, trudności z rodowym jej zaszeregowaniem, zwraca uwagę na (często i nie od dziś sprawdzaną w badaniach) możliwość związków owej grupy z Włostowicami (s. 18). Może mocniej, niż zwykle się to czyni, sprawy jednak nie przesądzając, dowartościowuje tezę o miejscowych źródłach wykształcenia kronikarza, wskazując za literaturą na włoskich kanoników katedry krakowskiej.

W dalszym ciągu wykładu E. Mühle przechodzi do omówienia kariery duchownej i politycznej Kadłubka, zaczynając wywód o działalności Wincentego jako biskupa od stwierdzenia, które niemieckiemu mediewiście musiało się nasuwać: wiemy o niej tyle co nic. Jednak referuje pieczołowicie i dokładnie wszystko to, co o tym wiadomo: pisze więc o udziale biskupa w synodach prowincjonal-

nych, synodzie laterańskim 1215 r., o jego predylekcji do cystersów i szczodrobliwości wobec nich i wreszcie o ustąpieniu Wincentego z godności i osiądciu w Jędrzejowie — pozostając w nurcie rozważań Brygidy Kürbis. Konkludując, Autor, związany zresztą wymogiem zwięzłości, narzucanym przez serię wydawniczą, referuje sprawy biografii kronikarza w sposób zwarty i przeglądowy, nie podejmuje przy tym problemów wymagających specjalnej erudycji czy studiów.

Dwie kwestie omawiane we wstępie przyciągają naszą specjalną uwagę. Autor, jak można o tym się łatwo przekonać, jest badaczem niezbyt pewnie czującym się na gruncie źródeł narracyjnych, stąd bardzo podatnym na poddawanie tzw. rzeczywistości przedstawionej testom, które w tkankach narracyjnych wskazywałyby, co należy do prawdziwej historii, a co do niej nie należy. Takiej procedurze sprawdzającej poddał więc też wydawca, kunsztowną skądinąd, konstrukcję retoryczno-kompozycyjną, w ramach której mistrz Wincenty umieszcza jako sprawozdawców polskiej historii infułatów Jana i Mateusza, a siebie jako ich słuchacza. Nie może tedy E. Mühle ani wyzwolić się z pułapki retorycznej konwencji, ani pogodzić z faktem, że młody Wincenty nie przysłuchiwał się rzeczywiście rozmowom biskupów (s. 15, 19). Rzecz o tyle zastanawiająca, że po studiach Zenona Kałuży, po wykazaniu przez niego zależności wspomnianych pomysłów od tekstu *Timajosa*, tak ukierunkowane dywagacje nie mają podstaw. A nawet jeśli ktoś zechciałby je prowadzić, powinien przedyskutować, choćby krótko, ideowo-kompozycyjne i tekstowe zbieżności łączące łacińskie tłumaczenie utworu Platona, pióra Kalcydiusza, i odpowiednie partie wykładu krakowskiego biskupa.

Widać wszakże, że wydawca powierzchownie korzysta z literatury przedmiotu i czuje się tu zagubiony, tak bardzo, że nie wystarcza mu (niezauważona przezeń) „uczta platońska”, a za Teresą Michałowską doszukuje się wzorów intelektualnej biesiady Wincentyńskiej u Jana z Salisburys. Gdy badaczka ta pisała swą monumentalną pracę, nie znaleźmy jeszcze, oczywiście, powiązań *Kroniki Kałubka* z platońskim utworem (s. 49, 296, przyp. 421).

Druga z zapowiedzianych wyżej kwestii dotyczy tych fragmentów wstępu, który omawia na użytek niemieckiego czytelnika fenomen polskiego rozbicia dzielnicowego. Nie oburzamy się przecież na stwierdzenie E. Mühlego, że Bolesław Krzywousty „nawiązał do archaicznej zasady pierwszeństwa we władzy uzależnionego od wieku” (s. 34)<sup>1</sup>, lecz zauważamy zbyt schematyczną i gubiącą wiele istotnych składników prezentację (ewoluującego) mechanizmu politycznego, powołanego do życia w Polsce pierwszej ćwierci XII w. Z pola widzenia uciekł Kraków z jego stołeczną ideologią, jak wychwycony przez Janusza Bieniaka proces przekształcania się nadziałów członków rodu dynastycznego w posiadłości dziedziczne, czy wreszcie — by pozostać przy najważniejszych sprawach — wyłonienie się z tej dzielonej całości trzonu ziem, do których nie można było aspirować *iure hereditario* — na czym zależało linii Kazimierza Sprawiedliwego.

Niestety, nie znajdujemy jakichś cieplejszych słów dla oceny (całościowej) tych partii wykładu wstępnego, które dotyczą przeglądu treści *Kroniki* i jej bu-

<sup>1</sup> „knüpfte an das archaische Prinzip der Vorherrschaft des Alters an”.

dulca. Może recenzent jest zbyt zapatrzony na swoje dziedziny poszukiwań, ale wszakże partie „niehistoryczne” dzieła Wincentego — tak je określimy — streszczone zostały bardzo mechanicznie i cały wielki ładunek pomieszczonych w nich treści ideowych uległ takiemu spłaszczeniu, jak działo się to w dziewiętnastowiecznych edycjach MGH z podobnymi partiami. Rozumieemy, że Autorowi chodziło o zwarty przegląd, ale zamiast zwykłej enumeracji wątków można by z korzyścią dla czytelnika ująć je bardziej kompleksowo i zarysować koncept i znaczenie poszczególnych całości narracyjnych rozwijanych przez mistrza Wincentego. Przebogata literatura przedmiotu w przypisach niczego tu nie ułatwia, raczej nasuwa pytanie, dlaczego dysponując takim aparatem, Autor edycji tak lakonicznie potraktował zadanie główne.

Kolejny istotny problem. Zapewne znajdzie E. Mühle wielu popleczników, którzy wraz z nim stwierdzą, że wskazać zażożyczenie tekstowe jakiegoś autora to złapać go na robocie niesamodzielnej, której wyniki jako takie nie są specjalnie interesujące, lecz wtórne i stąd „niehistoryczne”. Trzeba dodać z przekąsem: nawet gdy rzecz dotyczy średniowiecznych intelektualistów, jakkolwiek wszyscy wiedzą, jak swobodnie rozporządzano wtedy czyimiś tekstami w imię własnych potrzeb. Najwyraźniej wydawca wiedziony powyższym przekonaniem niezwykle skrupulatnie wykazuje wszystkie „grzechy zażożyczeń” mistrza Wincentego, raz — w omówieniu jego dzieła tak wiele miejsca poświęcając wylczeniu, ile z kogo wziął, dwa — kursywując bez litości wszystko, co może pochodzić z utworów czy tekstów obcych.

Ekstremalnym przykładem wspomnianej praktyki jest pewien passus, zaczerpnięty przez kronikarza z Seneki, w którym w słowie „hanc” od pochyłego druku świadczącego o tym przejściu uchroniło się tylko autorskie, Wincentyńskie „a” (s. 184, hanc — hunc). Biorąc pod uwagę ówczesny sposób kształcenia, predylekcję intelektualistów do respektowania autorytetów — surowe stosowanie gilotyny cytatu wobec tekstów średniowiecznych zamyka badaczowi drogę do dobrego poznania nie tylko samego przekazu, ale całej twórczej pracy, którą kiedyś autor wykonywał, przystosowując materiał zastany do własnych potrzeb i oczekiwań. W edycji źródłowej odciąga właśnie od śledzenia efektów nowej ekspresji ideowej średniowiecznego „naśladowcy”, wzrok kierując ku zaszeregowaniom wypowiedzi w kontekście poprawności przywołania.

Jak przedstawia się wszakże sam tekst łaciński *Kroniki* i jego niemieckie tłumaczenie? E. Mühle przyjął za podstawę swej pracy translatorskiej tekst łaciński, przygotowany przez Mariana Plezię dla MPH, i zamieścił go też równoległe do przekładu. Poczył wszakże na nim, o czym mówi we wstępie, szereg korekt, przez co ta wersja wydaje się ulepszona w stosunku do pierwowzoru. Jako jedna z takich uwag-poprawek nasuwa się ta odnosząca się do 16 rozdziału księgi drugiej *Kroniki*. Dotyczy dwuwiersza („Non locus hic loculis — in arce”) wiążącego się z historią o Bolesławie Śmiałym i zachłannym kleryku. E. Mühle stwierdził (s. 166, przyp. 142)<sup>2</sup>, że z niedającego się wskazać powodu M. Plezia w swojej

<sup>2</sup> Dwuwiersz ów otwiera pierwszy utwór, w drugim wchodzi w jego środek.

edycji dał wprawdzie ów dwuwiersz, ale ujął go w klamry jako w tym miejscu nieistniejący, a przecież widnieje on tam właśnie w kodeksie Eugeniuszowskim dzieła Kadłubka.

Mühle nie dotarł do artykułu Plezi, w którym tenże wyjaśnia powody, dla których tak rozporządził inkryminowanym dwuwierszem<sup>3</sup>. Występuje on bowiem jako część składowa dwu utworów wierszowanych, blisko siebie stojących, przy czym w pierwszym ma go tylko zapis *Kroniki* z kodeksu Eugeniuszowskiego, w następnym, czyli drugim wierszyku, pojawia się ponownie tamże, ale również i w innych przekazach Wincentyńskiego wykładu. M. Plezia, honorując wersję rękopisu Eugeniuszowskiego i wspierając się analizą obu „wierszowanek”, tudzież przekazem *Vita Stanislai*, potwierdzającym obecność naszego dwuwiersza tam, gdzie umieszczał go rękopis Eugeniuszowski (czyli w pierwszym z wierszy), postąpił więc następująco: dwuwiersz został uznany za część wiersza stojącego wyżej w tekście *Kroniki*, natomiast wykazano jego obecność w wierszu stojącym niżej, ale sygnalizując, że w tekście pierwotnym zapewne tam się nie znajdował.

Ta z pozoru skomplikowana historia zdradza mimochodem tajniki warsztatu wydawcy. Zdziwił się on, dłaczego M. Plezia „zawiesił” obecność frazy „Non locus hic loculis...” w drugim utworze wierszowanym, ale nie wzbudziło jego czujności to, że prawie obok identyczne wersy pojawiają się w pierwszym wierszyku i figurują, co więcej, w zamieszczonej przez niego samego edycji łacińskiej. Nie koniec ciekawostek. Dwuwiersz z pierwszego utworu nie został przetłumaczony, w odróżnieniu od następnych wersów tej całości, tłumaczenia doczekał się w drugim wierszyku. Zapewne tłumacz szedł wedle polskiego przekładu B. Kürbis, gdzie nie ma interesującego nas dwuwiersza w pojawiającej się jako pierwsza wierszowance<sup>4</sup>, podobnie jak w MPH u Augusta Bielowskiego, który jednak w lekcji tekstowej wspominał o wariancie rękopisu Eugeniuszowskiego<sup>5</sup>.

Zajmijmy się jeszcze inną, „suwerenną” korektą wydawcy, wysuniętą w stosunku do edycji *Kroniki*, autorstwa M. Plezi. Chodzi o fragment moralizujących dywagacji mistrza Wincentego, pomieszczonych w rozdziale 4, 25 księgi ostatniej (s. 320, przyp. 461). E. Mühle, powołując się na lekcję przyjętą przez Bielowskiego, odnajduje w zdaniu kronikarza cytat z Hieronima, słowo zaś „huius”, które otwiera to zdanie i pojawia się w rękopisach, bierze, też za swoim mentorem, jako złe rozwinięcie przez kopistów istniejącego kiedyś skrótu Hm, co powinno się czytać jako „Hieronimus”. I tak cała fraza wygląda następująco: „Unde Hieronimus [plus ów cytat z jego utworu — J.B.] prudentia nihil simplicius, simplicitate nihil prudentius” (ks. IV, 4, 25, w. 2 n., s. 320).

<sup>3</sup> M. Plezia, *Wiersze w Kronice Kadłubka*, w: idem, *Scripta minora. Łacina średniowieczna i Wincenty Kadłubek*, Kraków 2001, s. 321–332.

<sup>4</sup> Por. Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, przeł. i oprac. B. Kürbis, Wrocław 1992, s. 70. Przypomnijmy, edycja Plezi ukazała się dwa lata później.

<sup>5</sup> *Mistrza Wincentego Kronika polska i jej skrócenie przez bezimiennego dopełniacza Kroniki Mierzwy zrobione*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 2, reprint, Warszawa 1961, s. 290.

Wydawca stwierdza, że istotnie jest to właściwa emendacja i imię Hieronim znajdowało się pierwotnie w tekście *Kroniki*, potwierdza bowiem tę rzecz, pojawiający się zaraz w tekście, cytat z *Komentarza* tego ojca Kościoła do prorocstwa Ozeasza. Zapewne do przyjęcia przez E. Mühlego niniejszego stanowiska przyczyniła się też B. Kürbis, która — jeszcze nie dysponując wszakże edycją M. Plezi — przyjęła propozycję A. Bielowskiego, choć sam wydawca o tym nie wspomina.

Reasumując, M. Plezia nie widzi przesłanek, które pozwoliłyby na wyczarowanie ze słowa „huius” Hieronima, nie dostrzega też powodu traktowania sentencji „prudentia nihil simplicius...” jako cytatu z *Komentarza* św. Hieronima do prorocstwa Ozeasza. I słusznie, bo cytatu z Hieronima nie ma: wskazany za Bielowskim fragment brzmi: „simplicitate et prudentia exhibeamus hominem temperatum, quia prudentia absque simplicitate malitia est...”<sup>6</sup>.

I na koniec jeden przykład jeszcze. Oto w księdze czwartej, w jej rozdziale 14, 14 edycji M. Plezi, wydawca proponuje ulepszenie pewnego zdania. Nie zadawała go ani lekcja Bielowskiego wskazanego fragmentu tego zdania, ani ta przyjęta przez M. Plezię, a w tym sprzeciwie utwierdza go autorytet, tym razem ujawniony — B. Kürbis. Brzmi ta wypowiedź mistrza Wincentego — w naszym przekładzie i wedle tekstu ustalonego przez M. Plezię — następująco: „[i stało się tak] wedle przepowiedni ich wieszczka, który — zapytany w przeddzień bitwy przez wojowników o jej wynik — przepowiedział z trzewi zwierząt, że starcie przyniesie oplakaną zagładę”<sup>7</sup>.

B. Kürbis, oczywiście, nie mogła korzystać z edycji *Kroniki* w nowych MPH, ustosunkowywała się tedy do tekstu utworu przygotowanego przez A. Bielowskiego i słusznie, odnośnie do interesującego nas zdania, zauważyła w nim błąd. U Bielowskiego czytamy bowiem: „ab eis consultus lugubrem fore portendi exitium in extis phisiculantibus fuerat auguratus”<sup>8</sup> — a więc ów wieszcz, komentuje B. Kürbis, mógł „gramatycznie” przepowiedzieć albo *lugubre exitium* (oplakaną, żalosną zagładę), albo może *lugubrem exitum* (żałosny koniec). Profesor wpadła wszakże na jeszcze jeden pomysł: „portendi” (tu bezokolicznik czasu teraźniejszego bierny) zamieniła na „portenti” i łącząc to słowo z frazą „lugubrem exitum”, zyskała sekwencję „lugubrem fore portenti exitum”, co przełożyła na polski — „nieszczęsny będzie koniec tego osobliwego zdarzenia”<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> *Hieronimi Commentarium in Osee Prophetam Libri tres*, II, 76, PL, t. 25, s. 878. Por. Jan z Dąbrówki, *Komentarz do Kroniki polskiej mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, wyd. M. Zwiercan, A.Z. Kozłowska, M. Rzepiela, Kraków 2008, MPH n.s., t. 14., s. 221.

<sup>7</sup> *Magistri Vincentii dicti Kadłubek Chronica Polonorum*, wyd. M. Plezia, Kraków 1994, MPH n.s., t. 11, IV, 14, 14 n., s. 158.

<sup>8</sup> *Mistrza Wincentego Kronika polska*, s. 412.

<sup>9</sup> Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, s. 219 i przyp. 173. Nawiasem mówiąc, użyty przez Wincentego zwrot „in extis fisiculantibus fuerat auguratus” i „udrapowana” przez niego sytuacja, być może na podstawie podjętych istotnie wtedy przez Rusinów jakichś wróżb, prowadzi do fragmentu utworu Martianusa Capelli lub komentatorów tego miejsca, zob. Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, wyd. J. Willis, B.G. Teubner, Leipzig 1983, II, 151, s. 46: „haec haruspicio exta fissicu-

Nie jest to trafne pociągnięcie (tekst wedle M. Plezi ma zresztą poprawnie „lugubre fore portendi exitium”), ale wszystkie te manipulacje tak rozproszyły wydawcę, że w swym korygującym edycję M. Plezi przypisie stwierdza, co następuje. Ani lekcja M. Plezi, ani A. Bielowskiego nie jest dobra, rację ma B. Kürbis, która przyjmuje właściwie, „dass es richtig entweder «lugubre exitium» oder «lugubrem exitum» heißen muss” (s. 348, przyp. 496). No to jeśli tak, to dlaczego lekcja M. Plezi nie odpowiada E. Mühlemu, dlaczego też wybiera drugą, dość sztuczną możliwość, zaproponowaną przez B. Kürbis, no i kolejne dlaczego — czemu dając inkryminowany passus w formie „lugubre fore portendi exitium”, w ogóle milczy o zamianie „portendi” na „portenti”, czasownika na rzeczownik, co zmienia przecież sens wypowiedzi<sup>10</sup>. Czynione w sposób wskazujący na dobre rozpoznanie łacińskiej podstawy tekstowej poprawki nie zasługują, jak sądzę na podstawie powyższego i innych, nie omawianych tu przypadków, na takie miano w rzeczywistości.

Wątpliwości budzą translacyjno-komentatorskie poczynania E. Mühlego. Zacznijmy od przykładu zastanawiającego. Na początku księgi czwartej mistrz Wincenty inscenizuje kilka scen dialogowo-teatralnych, i jedna z nich skłoniła B. Kürbis do takiej oto uwagi: „Wincenty nie umie się tu oderwać od stosowanej uprzednio formy dialogu”<sup>11</sup>. Wydawca nie zdradza, że to uwaga B. Kürbis wyczuliła go na ten problem, ale może samodzielnie, choć w odniesieniu do tego samego kawałka zainscenizowanej narracji, który skłonił panią profesor do przywołanej refleksji, E. Mühle formułuje identyczne spostrzeżenie i już z pewnością samodzielnie wskazuje miejsce, w którym to dialogowe obciążenie Kadłubka daje o sobie znać poprzez niezgranie w jednym zdaniu liczby osobowej w odmianach czasowników.

W zdaniu „Cognitis ergo consiliis, consequens est ut cognoscas eorundem iudicia”, z którym nie ma kłopotu („Poznawszy więc rady, poznaj następnie wyroki tychże ludzi”), wydawca dostrzega „die Unstimmigkeit in der Personenzahl” i tłumaczy całość tak: „Skoro już więc wy (ihr) poznaliście takie rady, to jest uzasadnione porządkiem rzeczy, abyś ty (du) [także] poznał wyroki sądowe tych ludzi” (ks. IV, 2, 11, s. 302, przyp. 432, 303)<sup>12</sup>. Człon składający się na „zwykły” *ablativus absolutus* — imiesłów czasu przeszłego dokonanego bierny

---

lant admonentia quaedam vocesque transmittunt auguratisque loquuntur ominibus”. Zob. też *Novum Glossarium Mediae Latinitatis. Phacoides-Pingo*, red. F. Dolbeau i in., Bruxelles 2003, s. 110 (s.v. physiculo); *The Berlin Commentary on Martianus Capella's De nuptiis Philologiae et Mercurii Book II*, wyd. H.J. Westra, T. Kupke przy współpr. B. Garstada, Leiden 1997, s. 96.

<sup>10</sup> Że nie warto poprawiać „portendi” na „portenti”, przekonuje następne zdanie, w którym, odnosząc się do owej właśnie wspomnianej wróżby zwiastującej klęskę („fore portendi exitium”), powiedziano: ci zaś zasięgający rady wyroczni myśleli, że wróżba przynosi-zapowiada zagładę wrogom, nie im samym — „quod illi hostibus portendi non sibi arbitantes”. Por. *Magistri Vincentii Chronica Polonorum*, IV, 14, 15 n., s. 158.

<sup>11</sup> Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, s. 179, przyp. 27.

<sup>12</sup> „Nachdem ihr also solche Ratschläge kennen gelernt habt, ist es folgerichtig, dass du [auch] deren Gerichtsurteile kennen lernst”.

w narzędniku liczby mnogiej — „cognitis” — bierze E. Mühle za formę czasownika w drugiej osobie liczby mnogiej, no i stąd Wincentyńska *Unstimmigkeit*: na początku zdania „wy”, dalej „ty”.

Z wielu zaskakujących i pozostających w konflikcie z podstawą łacińską translacji wybieramy tylko kilka, i to takich, które ilustrują powierzchowne rozpoznanie wykładu mistrza Wincentego. W prologu kronikarz określa wzniośle swoje posłannictwo — „nie w kole wśród Muz swawolić, lecz przy stolicy świetnego senatu stanąć mamy”<sup>13</sup>. Czy „pod trybuną czcigodnego senatu” — jak też ładnie i trafnie proponuje spolszczyć tę frazę B. Kürbis<sup>14</sup>. E. Mühle szuka sensu wyższego, mamy podporządkowywać się radom świętego senatu (s. 89)<sup>15</sup> — chociaż słowo „suggestus” wyraźnie wskazuje tu na „materialne” podwyższenie, stąd owa „stolica” w tłumaczeniu Andrzeja Józefczyka i Marcelego Studzińskiego.

Uznajmy tę rzecz za drobnostkę. Pozostajemy nadal na początku *Kroniki*. Mateusz i Jan rozprawiają o prapoczątkach Lechitów i za sprawą mistrza Wincentego stosują użytą w *Timajosie* metodę ożywienia zapomnianych czy niejasnych dziejów narodzin ojczystej wspólnoty. I jak podczas uczty świątecznej Krytiasz Młodszy przypomniał gościom zasłyszane w dzieciństwie opowieści swego dziada i jego przyjaciela Solona, oraz informatorów tego ostatniego, czyli kapłanów egipskich — przekazy dotyczące pierwotnych dziejów Aten, tak biskup Mateusz podobnie wysłał w przeszłość sondę w celu oświetlenia zapomnianych pradziejów lechickich. Otwiera swą retrospekcję oświadczeniem „Narrabat itaque grandis natu”, i właśnie ten starzec, choć nie obdarzony imieniem, dzięki swemu świadectwu pozwolił Mateuszowi dotrzeć do zarania ojczystych dziejów<sup>16</sup>.

Wydawca tłumaczy ów passus następująco: „und so erzählte der besagte alte Mann”, czyli — „i w ten sposób, tak właśnie opowiadał pewien wspomniany, stary człowiek” (ks. I, 2, 1, s. 93). Sęk w tym, że ów cenny informator nie był wcześniej, i nie mógł zresztą być, wspomniany. Nie chcemy dociekać, czy pomyłono go z biskupem Mateuszem, który zapowiadał, że odwoła się do „perveredicam maiorum narrationem”, czy uznano, że jest jednym z owych *maiores* o dobrej pamięci, w każdym razie ten „besagter alter Mann” jasno pokazuje, że tłumacz niezbyt dobrze wiedział, co dzieje się w tekście, chociaż cytuje literaturę pokazującą wyraźnie, jak Wincentyński schemat odzyskiwania lechickiej przeszłości budowany jest na tym, jaki pokazuje się w *Timajosie*. Ten starzec to po prostu kolejny po

<sup>13</sup> Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem biskupa krakowskiego, *Kronika polska*, wyd. A. Przedziecki, tłum. A. Józefczyk, M. Studziński, Kraków 1862, s. 36.

<sup>14</sup> Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, s. 4.

<sup>15</sup> Nie płsać z Muzami, „sondern der Beratung des heiligen Senats beistehen”. Tak też oddaje to zdanie D. von Güttner-Sporzyński, *Constructing Memory: Holy War in the Chronicle of Poles by Bishop Vincentius of Cracow*, „Journal of Medieval History” 40, 2014, s. 206, przyp. 16: „We are not supposed to frisk with maidens amongst muses but to face the judgement of the venerable senate”. Zob. też dzieło recenzowane, s. 78.

<sup>16</sup> Zob. Z. Kałuża, *Kadłubka historia mówiona i historia pisana (Kronika I 1-2, I 9 i II 1-2)*, „Przegląd Tomistyczny” 12, 2006, s. 70 nn.

Mateuszu przedstawiciel sztafety pokoleniowej, dzięki uruchomieniu której staje się możliwe docieranie do pradawnych pokładów wspólnotowej historii.

Także wrażenie dziwnego obcowania wydawcy i tłumacza z tekstem łacińskim odnosimy w innym miejscu *Kroniki*. Jesteśmy w strefie dziejów bajecznych Kadłubka, przy jego opowieści o Lestku, który zdobył koronę w wyniku wyścigu. Skomplikowane były, jak wiemy, losy tego pojedynku — znalazł się jeden oszust i osoba, która jeszcze przed zawodami odkrywając jego podstęp, postarała się przechrzyć wszystkich. Autor podstępu rozrzucił po polu gonitwy ostre kolce, pozostawiając wolną od nich, sobie jedynie znaną ścieżkę. Ta druga postać przypadkiem rzecz odkryła i, świadoma niebezpieczeństwa na trasie, podkuła kopyta swego konia żelaznymi zabezpieczeniami, ale też zlikwidowała bezpieczną ścieżkę, przesuając na nią rozsypane kolce. Biorąc już udział w wyścigu, łatwo jako pierwsza osiągnęła metę, ale tytuł króla nie dostał się takiemu zwycięzcy. Dotknięta czy urażona wspólnota (*universitas*), gdy zoczyła owe żelazne zabezpieczenia kopyt u konia zawodnika pierwszego u celu, pisze mistrz Wincenty, to „eum dixit esse doli auctorem” — stwierdziła, że to tenże jest autorem podstępu i bardzo źle się z nim obeszła: został rozerwany na strzępy.

W tłumaczeniu E. Mühlego sytuacja ta wygląda zgoła inaczej. Kiedy więc ludzie, czytamy w przekładzie niemieckim, zauważyli żelazne okucia na kopytach konia zwycięzcy gonitwy, to ów przyznał się, że to on jest twórcą podstępu (ks. I, 13, 7, s. 115). Zamknijemy na tym przykładzie, nieostatnim przecież na liście, nasz przegląd. Zwrócimy się na koniec ku aparatowi erudycyjnemu, który poprzez przypisy wspiera czytelnika w peregrynacjach po *Kronice* Wincentego.

Trzeba zacząć niewątpliwie od stwierdzenia, że byłoby lepiej, a nawet poprawniej, gdyby E. Mühle zdecydował się otwarcie posłużyć istniejącym już aparatem krytyczno-erudycyjnym do tekstu *Kroniki* Wincentego. Zastrzega się on wprawdzie, że sprowadza cały ów narosły bagaż wiedzy do informacji, które wydają się wręcz niezbędne do zrozumienia określonego miejsca tekstu, ale tak nie jest (s. 74). W tym wszakże (deklaratywnie) tak oszczędnym i nad wyraz pragmatycznie zaplanowanym komentarzu idzie bowiem z reguły tropem przypisów Prof. B. Kürbis do jej edycji polskiej utworu mistrza Wincentego. Owszem, najczęściej skraca te uwagi, ale to nie powód, by traktować je jako ogólnoenklopedyczną wiedzę. Tym bardziej, że często stanowią one krótkie analityczne studia.

I tak, by zilustrować inną jeszcze stronę wspomnianej praktyki, stwierdza wydawca w przypisie 457, odnosząc się do epizodu gry w kości księcia Kazimierza z dworzaninem Janem, iż Wincenty inaczej niż Jan z Salisbury ocenia tę rozrywkę; i byłbym uwierzył, że uwaga jest potrzebna do zrozumienia danego miejsca w tekście, choć z trudem, gdyby nie okoliczność, iż w nawiązaniu do tegoż „obrazka” B. Kürbis pisze: „Jakby w dyskusji z Janem z Salisbury, *Policraticus* I, 4 o polowaniu i I, 5 o grze w kości, autor [mistrz Wincenty — J.B.] przedstawia te rozrywki jako zajęcia godne panującego”<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, s. 189, przyp. 71.



Podobnie z przypisem 528, w nim streszczono uwagę Heinricha Zeissberga, który wskazał, że powiedzenie „trzeba najpierw wybić pszczoły, by dostać się do miodu”, stosowane zdaniem mistrza Wincentego przez Romana Halickiego, istotnie funkcjonowało w środowisku dworskim panów halicko-wołyńskich, skoro odnajdujemy je w tamtejszym latopisie, odniesione do wypowiedzi tysiącznika Miłkoły skierowanej do Daniela, syna Romana<sup>18</sup>.

O wiele mocniejszy przykład tego rodzaju postępowania przynosi przypis 113 wydawcy. Uznał on akurat za stosowne oświetlić w tymże przypisie parę pojęć użytych przez Kadłubka, choć wiele innych przypadków wymagałoby bardziej interwencji. Chodzi o zwroty *pars sollicitudinis* i *plenitudo potestatis*. Co do pierwszego, to E. Mühle doprecyzowuje, że kronikarz miał na myśli — „w sensie kanonicznym” — obowiązek biskupa. Jedno i drugie określenie zaś, stwierdza, pojawia się u Bernarda z Clairvaux w jego piśmie do papieża Eugeniusza III (s. 146)<sup>19</sup>. Cała ta, nietuzinkowa przecieź, uczoność zjawiała się w przypisie pióra wydawcy, zaczerpnięta z poszukiwań wybitnej mediewistki Danuty Borawskiej, ale o tym recenzent musiał się przekonać samodzielnie<sup>20</sup>.

Nie zachowamy się w sposób stronniczy, jeśli już rzeczywiście na koniec tych uwag przyjrzymy się przypisowemu komentarzowi własnemu wydawcy. E. Mühle przedstawia się teraz jako badacz wrażliwy na ideowe komunikaty narracji mistrza Wincentego i w odniesieniu do wykładu kronikarza opisującego porwanie księcia Wołodara przez Piotra Włostowica zauważa, że B. Kürbis przetłumaczyła pewien *passus* tej całości w sposób tuszujący dostrzegalne w owej frazie podteksty czy przesłania (s. 262, przyp. 367). Chodzi mianowicie o wypowiedź Wincentego, a raczej uwagę-konkluzję, że odważny Piotr „sue salutis dispendio patrie salutem mercatur”, co wspomniana badaczka przełożyła następująco: „z narażeniem własnego życia zdobywa bezpieczeństwo ojczyzny”<sup>21</sup>. Zarzut E. Mühlego polega na tym, że — jego zdaniem — w zajmującym nas wyrażeniu widać moralne zastrzeżenie kronikarza co do popełnionego przez Piotra czynu i trzeba tę rzecz wydobyć, czego poznańska mediewistka nie zrobiła. Tłumaczy on więc powyżej cytowaną frazę tak: „okupił on ratunek ojczyzny utratą zbawienia własnej duszy” (s. 262)<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Zob. H. Zeissberg, *Vincentius Kadłubek Bischof von Krakau (1208-1218, † 1223) und seine Chronik Polens*, Wien 1869, s. 186.

<sup>19</sup> „Zu den Begriffen *pars sollicitudinis* (im kanonischen Sinn=die Pflichten eines Bischofs) und *plenitudo potestatis* vgl. Bernhard von Clairvaux an Papst Eugen III. (Migne, PL 185, Sp. 273)”.

<sup>20</sup> D. Borawska, *Mistrz Wincenty w nowym wydaniu i opracowaniu. W stronę cystersów i św. Bernarda z Clairvaux*, PH 68, 1977, 2, s. 347: „W prawie kanonicznym termin *pars sollicitudinis* określał powinności biskupa. Jest rzeczą wartą zanotowania, że oba terminy *pars sollicitudinis* i *plenitudo potestatis* w podobnym związku [jak występują w *Kronice Kadłubka* — J.B.] spotykamy w piśmie św. Bernarda do papieża cystersa Eugeniusza III”, w przypisie daje autorka odniesienie źródłowe do *Patrologii* łacińskiej, jak powyższe.

<sup>21</sup> Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, s. 146.

<sup>22</sup> „erkauft er die Rettung des Vaterlandes mit dem Verlust seines [eigenen] Seelenheils”.

A więc Piotr za cenę potępienia własnej duszy okupuje wybawienie ojczyzny – bardzo to „ciekawy” i niezwykły w dobie średniowiecza „rachunek”, tym bardziej niezwykły, że przeprowadzony przez duchownego i przy odwołaniu się do autorytetu dwu wielkich biskupów. Zamiast jednak podążać zasygnalizowanym tropem, przyjrzyjmy się tylko trochę dokładniej wypowiedziom Wincentego i jego pomocników-narratorów, by przekonać się o bezpodstawności podejrzeń przedstawionych przez E. Mühlego. Inkryminowane zdanie, jak to u mistrza Wincentego, zbudowane misternie, podsuwa czytelnikowi pewną grę: tak to Piotr (przeprowadzając bardzo niebezpieczną akcję) poprzez wydatek poczyniony na swoim zdrowiu, swym powodzeniu-osobie („sue salutis dispendio”), kupuje ojczyźnie spokój-wybawienie („patrie salutem mercatur”).

Już choćby z tego powodu mało możliwa jest interpretacja, o jakiej mówi wydawca. Gdyby tenże jeszcze zechciał zauważyć, że Jan, komentując przygody Piotra, nazywa go „vir prudens”, a całe przedsięwzięcie Piotrowe, zdaniem arcybiskupa, przesycone jest cnotą, pada słowo *virtus*, to nie ma miejsca na jakikolwiek uszczerbek na duszy, jakiego miałby rzekomo doznać odważny porywacz. Jego zasadzka jest, o czym mówi równie wyraźnie, jak stronniczo mistrz Wincenty, czynem bohaterskim. Co więcej, sprawiedliwym i bohaterskim, pomimo nawet podstępnego charakteru przedsięwzięcia<sup>23</sup>. Racja własna jest dla naszego kronikarza racją najważniejszą, jak zresztą dla innych jego średniowiecznych kolegów po piórze, a my przede wszystkim powinniśmy przeczytać i zgodnie z intencją autora wyinterpretować jego przekaz.

Niniejsza recenzja nie pretenduje do wyczerpującego omówienia edycji *Kroniki* Wincentego, przygotowanej przez Eduarda Mühlego. Wiele punktów problemowych i rozstrzygnięć, jakie spotykamy w tym wydaniu, prowokuje jeszcze do dyskusji. Poprzestaliśmy wszakże na przyjrzeniu się części z nich, w celu zorientowania się co do samego dzieła. Z wyłożonego powodu unikamy zdań ogólnych, oceniających, w nadziei, że komentowane przykłady pomogą czytelnikowi wyrobić sobie samemu pogląd na *apparatus*, w jakim mistrz Wincenty i *Kronika* wchodzi do mediewistyki niemieckiej.

Jacek Banaszkiewicz  
(Warszawa)

Katherine Harvey, *Episcopal Appointments in England, c. 1214-1344. From Episcopal Election to Papal Provision*, Farnham-Burlington, Vt. 2014, Ashgate, ss. XVIII, 334

Powołanie na urząd biskupi było w średniowieczu sprawą wielkiej wagi, zarówno w wymiarze społecznym, jak i państwowym. Szczegółowe badania tego zagadnienia dotąd pomijały raczej kwestie proceduralne. Badacze uznali bowiem,

<sup>23</sup> *Magistri Vincentii Chronica Polonorum*, III, 21, 1-3, s. 109 n.

że procedury ówczesne, ściśle oparte na prawie kanonicznym, były identyczne na całym obszarze chrześcijaństwa łacińskiego. Odpowiedzią na tak sformułowaną tezę jest recenzowana książka. Obejmuje ona okres ok. 130 lat: od momentu, gdy król Jan bez Ziemi w 1214 r. zagwarantował Kościołowi swojego królestwa prawo swobodnego wybierania biskupów, aż po lata czterdzieste XIV w., gdy w Anglii zatriumfowały niepodzielnie nominacje papieskie. Autorka przeanalizowała w niej proces ordynacji biskupiej w 22 diecezjach, wchodzących w skład dwóch prowincji kościelnych ze stolicą odpowiednio w Canterbury i Yorku.

Publikacja składa się z trzech zasadniczych części, a jej bardzo klarowna struktura zreżymuje łączy układ chronologiczny z ujęciem problemowym. Zasadnicze części pracy zostały poświęcone kolejno: 1) procedurze powoływaniu biskupów w okresie zdecydowanej dominacji elekcji kanonicznej; 2) tej samej problematyce w kolejnym okresie, w którym coraz ważniejszą rolę odgrywała prowizja papieska; 3) pokazaniu zwyczajów panujących w Anglii na szerszym tle europejskim. Pewną wątpliwość budzi tytuł części drugiej („The Age of Provision”), dotyczącej czasów przejściowych, w których nadal przeważała zasada wyboru biskupów w wolnej elekcji kanonicznej, co powinno zostać zaakcentowane w tytule.

Harvey rozpoczęła swoją analizę od rozpatrzenia warstwy teoretycznej, omawiając na podstawie znanych w Anglii traktatów, przepisów prawa kościelnego i komentarzy do nich procedurę wyboru biskupa, i to zarówno w standardowej postaci, jak również w pewnych jej odmianach, które pojawiały się wówczas, gdy wybierano arcybiskupa, zgłaszano postulację lub składano apelację. Pozwoliło to na wiele interesujących ustaleń szczegółowych oraz sformułowanie wniosków, że zasada wolnego wyboru biskupa stała się w pierwszej połowie XIII w. częścią zwyczaju Królestwa Anglii, od drugiej zaś połowy tego stulecia była również orężem tamtejszych monarchów przeciw papieskim interwencjom, gdyż — jak argumentowano — w Anglii biskupstwa obsadzano, opierając się na elekcji kanonicznej oraz zgodzie królewskiej.

Badaczka brytyjska zaobserwowała znamiennej ewolucję papieskiego zaangażowania w procedurę ordynacji biskupiej. W pierwszej połowie XIII w. papież, odmawiając zatwierdzenia elekcji, z reguły nakazywał dokonanie powtórnego wyboru. Tymczasem po roku 1260 zdecydowanie wzrasta liczba prowizji papieskich wydanych w tych okolicznościach, co było konsekwencją zaliczenia apelacji w sprawie elekcji przez Aleksandra IV w 1257 r. do *causa maior*, zastrzeżonych dla jurysdykcji papieskiej. Na soborze w Lyonie zmodyfikowano to w ten sposób, że apelacje, składane przez niezadowoloną z wyborów część kapituły, musiały być przedstawiane na piśmie i zawierać uzasadnienie prawne. Jednak dopiero pierwsze cztery dziesięciolecia XIV w. ponownie odmieniły proces powoływania biskupów. Uczestnictwo w nim kurii papieskiej — dotąd stosunkowo rzadkie — teraz stawało się sprawą kluczową. Autorka słusznie postrzega tę zmianę w kontekście zmieniającego się charakteru władzy średnio-wiecznego papieństwa, a szczególnie procesu jej centralizacji. Odnoszę jednak wrażenie, że nie doceniono tutaj przyczyn finansowych tych przemian.

W części poświęconej rytuałom omówiono wszystkie etapy związane z powołaniem nowego biskupa od pogrzebu poprzednika aż do intronizacji, koncentrując się jednak na procedurze wyborczej i potwierdzającej wybór. Dobrze uzasadniony jest płynący z tych rozważań wniosek, iż wszystkie ważne stadia biskupiej ordynacji miały charakter publiczny i przybierały zrytualizowaną, ceremonialną formę, co miało na celu przedstawienie wyniku elekcji jako realizacji woli Bożej. Rytualne działania pozwalały też władcy na zachowanie pozorów kontroli nad wyborem kanonicznym biskupa bez naruszania prawa, co zostało świetnie zilustrowane przykładem uzyskiwania *congé d'élire* (zezwolenia udzielanego przez monarchów angielskich kapitule na odbycie elekcji nowego biskupa), czego prawo kanoniczne nie wymagało, a co słusznie zostało zinterpretowane jako rodzaj politycznego przedstawienia.

Dociekliwa analiza źródeł pozwoliła Autorce wykazać, że elekcje były przedsięwzięciem bardzo kosztownym, a główny ciężar wydatków związany był z co najmniej trzema podróżami: na dwór królewski, arcybiskupi oraz do miejsca konsekracji. Sytuację komplikował fakt, że zarówno monarcha, jak i metropolita zmieniali często miejsce pobytu. Wydatki wzrastały zaś jeszcze bardziej, gdy w grę wchodziła podróż na dwór papieski. Do tego dochodziły zwyczajowe świadczenia i prezenty dla króla, metropolity czy ich urzędników oraz opłaty wnoszone do skarbcza papieskiego. Doliczyć tu trzeba także koszty konsekracji oraz intronizacji kończącej się z reguły wystawną ucztą.

Sprawy finansowe miały też wpływ na decyzję elektorów. Toteż niezgodne elekcje zdarzały się raczej w biskupstwach bogatych, gdyż biednych stolic nie było stać na długotrwałe spory. Brano także pod uwagę zdolności finansowe kandydata i jego stronników oraz ewentualne wyrazy wdzięczności ze strony dworu monarszego za poparcie kandydata królewskiego. Mimo więc dość precyzyjnych wskazówek prawa kościelnego elekcje w rzeczywistości rzadko przebiegały zgodnie z modelowym wzorcem.

Harvey przekonująco zakwestionowała pogląd, jakoby interwencje królewskie w proces ordynacji biskupiej były częste i stanowiły główną przyczynę konfliktu między Koroną a Kościołem. Zdecydowana większość elekcji odbywała się bez poważnych sporów, co jednak nie oznacza, że była to sprawa rozstrzygana tylko w wąskim kręgu członków kapituły katedralnej, a tylko część apelacji do Rzymu była wynikiem niezgody wśród elektorów lub decyzji arcybiskupa.

Zmiany w procedurze ordynacji biskupiej, a w szczególności zwiększenie nad nią kontroli papieskiej, w istotny sposób wpłynęły na zmianę profilu episkopatu angielskiego. Harvey porównała skład episkopatu angielskiego z lat 1258, 1272, 1307, 1327, 1344, czyli w momentach, które uznała za kluczowe na drodze do zwycięstwa zasady papieskiej prowizji, i udało się jej uchwycić interesujące prawidłowości dotyczące wcześniejszej kariery biskupów i ich pochodzenia. Otóż przez cały badany okres dominowała w episkopacie angielskim grupa duchownych mających za sobą służbę dworską. Wzrastała liczba hierarchów mogących wylegitymować się wykształceniem uniwersyteckim,

przede wszystkim prawniczym, a teolodzy przez cały czas stanowili wyraźną mniejszość. Próbę wyjaśnienia wzrostu liczby prawników dość długim pontyfikatem Jana XXII, który był także prawnikiem, należy uznać za całkowicie nietrafioną. Wyedukowani w prawie administratorzy byli bowiem dominującą grupą episkopatu w wielu krajach w XIII w., np. w Niemczech czy w Polsce. Niewątpliwą zaś konsekwencją działalności papieskiej było wprowadzenie na katedry biskupie w Anglii mendykantów, zresztą nielicznych, oraz coraz słabszy związek z diecezją powoływanych na ordynariuszy duchownych, gdyż papieżstwo rzadko wybierało ich spośród lokalnego kleru.

Harvey zwróciła uwagę jeszcze na inne, dobrze znane choćby w Polsce, zjawisko, które nazywa występowaniem „dynastii biskupich”. Powszechną praktyką było bowiem wyposażanie młodego krewnego w jakieś beneficjum kościelne i następnie pomaganie mu w osiągnięciu kolejnych szczebli kariery. Działo się to za przyzwoleniem Stolicy Apostolskiej, albowiem papieży w XIV stuleciu niezbyt niepokoił nepotyzm, gdyż sami promowali swoje rodziny.

Chociaż prawo kanoniczne określało dokładnie sposób wyboru biskupa, to jednak możemy w poszczególnych prowincjach kościelnych doszukać się różnic. W pewnym sensie dotyczą one także sposobu ordynacji, lecz nade wszystko selekcji kandydatów na urząd biskupi. W różnym też stopniu – w zależności od warunków lokalnych – wpływali na wynik wyborów biskupich władcy europejscy. W książce skonfrontowano doświadczenia angielskie w tym zakresie z krajami sąsiednimi, tj. Szkocją i Francją oraz z Italią, i wybór ten został dobrze uzasadniony względami praktycznymi i historycznymi. Żałować jednak można, że pominięto obszar Rzeszy, a co za tym idzie, także osiągnięcia historiografii niemieckiej.

Patrząc na samą Anglię, można odnieść wrażenie, że panujące tu zwyczaje daleko odbiegały od modelu elekcji kanonicznej wspieranego przez Stolicę Apostolską. Za dużo tu ingerencji władzy świeckiej, za dużo wyborczych kłótni. Gdy jednak porównamy Anglię z innymi krajami, to staje się oczywiste, że wiele angielskich problemów i doświadczeń znanych było w różnych częściach Europy. Na przykład zarówno w Szkocji, jak i Francji monarcha egzekwował w odniesieniu do elekcji te same uprawnienia: udzielał *congé d'élire*, akceptował wynik wyborów i przejmował dobra i dochody kościelne w czasie wakansu (*temporalia*). Każdy z tych monarchów chciał także wywierać wpływ na wynik wyborów i często mu się to udawało. Interwencje te wywoływały spory, a w konsekwencji odwołania do papieża, ale nie były jedyną przyczyną apelacji.

Zwycięstwo elekcji kanonicznej, a następnie zastąpienie jej przez papieską prowizję, było więc procesem ogólnoeuropejskim, zaobserwować jednak można lokalne jego odmiany. Doświadczenia włoskie z kolei zdają się potwierdzać, że papieżstwo było dla elektorów większym zagrożeniem niż władza świecka. Królowie angielscy, szkoccy czy francuscy starali się wywierać na nich wpływ, ale decyzje podjęte pod naciskiem monarchów zawsze mogły zostać później uchylone. Papieżstwo mogło się wtrącać bardziej otwarcie i swobodniej. Jest paradoksem, że Innocenty III, który domagał się od władców swobody dla elektorów, wypracował

metodę bezpośredniej nominacji papieskiej, która ostatecznie doprowadziła do likwidacji uprawnień kapituł.

Harvey stawia też pytanie o przyczyny tak szybkiej i zasadniczej przemiany procedury ordynacji biskupiej w Anglii. Dawniejsi badacze winą obarczali kapituły, które miały pograć się w sporach wewnętrznych i zewnętrznych, a to prowadziło do odwołań i coraz częstszych ingerencji papieskich. Jest w tym twierdzeniu sporo racji, ale wzrost liczby apelacji do Rzymu odzwierciedla szersze przemiany zachodzące w społeczeństwie, a przede wszystkim powstanie w XII i XIII w. wysoce biurokratyzowanych struktur władzy świeckiej i kościelnej. Opierały one swoją działalność coraz bardziej na zasadach prawa, w ramach którego wykształciły się także procedury odwoławcze. Doprowadziło to do powstania „procesującego się społeczeństwa” (*litigious society*), gdzie niezadowoleni, a przy tym zamożni mogli kwestionować decyzje urzędników czy wyroki sądowe. Nie może więc dziwić, że zawiedzeni wynikiem elekcji biskupiej szukali dla siebie sprawiedliwości w kurii papieskiej, a przy tym, iż wszystkie zainteresowane elekcją strony stawiały z reguły na odpowiedniego pod względem prawnym kandydata.

Spory natomiast brały się stąd, że poglądy na to, kto jest dobrym biskupem, były dość zróżnicowane. Jednak w większości przypadków przy okazji wyborów biskupich zwyciężał w końcu pragmatyzm, który oznaczał dążenie do kompromisu. Wielu duchownych było w stanie zaakceptować fakt, że ze względu na wielką władzę i odpowiedzialność biskupa wybór na ten urząd nie powinien zależeć tylko od życzeń małej grupy mnichów czy kanoników katedralnych. Także myśl, że „biskup powinien być użyteczny dla królestwa”, była silnie zakorzeniona w umysłach ówczesnej elity. Uznano więc, że duchowni związani z dworem królewskim, niezależnie od tego, czy rezygnowali z pełnionego dotąd urzędu, czy łączyli nowe obowiązki ze starymi, mogą być dobrymi pośrednikami między władzą świecką a duchowną. Z tego powodu w okresie dominacji wolnej elekcji kanonicznej kapituły i papieże często uwzględniali życzenia monarchy, a władze kościelne zatwierdzały także wybory, które odbyły się pod wyraźnym wpływem władzy świeckiej.

Kompromis pozostał także główną cechą procesu powoływania na urząd biskupi w XIV stuleciu. Harvey wykazała bowiem, że papież awiniońscy byli chętni do współpracy z monarchami angielskimi, a nawet bardziej otwarci na ich życzenia niż angielskie kapituły katedralne. Z drugiej jednak strony Koronie było znacznie trudniej przeciwstawić się głowie Kościoła łacińskiego niż grupie mnichów czy kanoników, będących poddanymi monarchy.

Spory — i to nawet bardzo spektakularne — oczywiście się zdarzały, ale zdaniem mediewistki angielskiej było ich znacznie mniej, niż się zwykle sądzi. Po prostu niezgodne elekcje są lepiej udokumentowane od tych, które przebiegały spokojnie. Ważne zatem, by w trakcie badań nad zagadnieniem ordynacji biskupiej wystrzegać się pochopnej generalizacji, gdyż nawet w Anglii każda z diecezji przeszła swoją drogę od elekcji do prowizji na swój nieco odmienny sposób.

Na koniec chciałbym zwrócić uwagę na pewne przeoczenia. Badaczce brytyjskiej umknęła innowacja wprowadzona przez konstytucję II/8 Soboru Lyonńskiego II, gdzie zdefiniowano pojęcie *sanior pars*, określając, że stanowi ją przynajmniej  $\frac{2}{3}$  głosujących. Nie zwróciła także uwagi na obowiązujący od czasów Aleksandra IV wymóg osobistego stawiennictwa w kurii papieskiej arcybiskupów-elektów w celu uzyskania confirmacji.

Ewidentną z kolei pomyłką jest twierdzenie (s. 57), że do konsekracji biskupa metropolita potrzebował asysty co najmniej trzech hierarchów. Tymczasem choćby z cytowanego przez Autorkę Dekretu Gracjana (D. 65, c. 5 & 1, co uzupełniłbym o D. 64, c. 1) wynika, że konsekratorów w sumie wystarczało trzech (metropolita i dwóch sufraganów).

Uchybienia te nie mają wpływu na wysoką ocenę tej monografii, która jest znakomitym, nowoczesnym opracowaniem opartym na bogatej podstawie źródłowej i wnosi wiele do stanu wiedzy o procesie ordynacji biskupa w średniowieczu, i to nie tylko w Anglii. Jej zaletą jest niezwykle ciekawy kwestionariusz badawczy, który pozwolił, dzięki względnej obfitości angielskich źródeł, na przeanalizowanie dotąd niedostrzeganych problemów i udzielenie odpowiedzi na szereg istotnych pytań. Podkreślić przy tym trzeba, że książka zawiera bardzo interesujący materiał dla badaczy chcących tworzyć ujęcia komparatystyczne.

Jacek Maciejewski  
(Bydgoszcz)

Daniel Olszewski, *Kultura i życie religijne społeczeństwa polskiego w XIX wieku*, Lublin 2014, Wydawnictwo KUL, ss. 506, il., Dzieje Chrześcijaństwa Polski i Rzeczypospolitej Obojga Narodów, 15

Szczególnie miejsce w badaniach nad kulturą i życiem religijnym społeczeństwa polskiego w XIX w. zajmują badania zmarłego w 2015 r. księdza Daniela Olszewskiego oraz zmarłej w 2008 r. Ewy Jabłońskiej-Deputy. Przede wszystkim należy wymienić pracę pierwszego z wymienionych Autorów, *Polską kulturę religijną na przełomie XIX i XX wieku* (Warszawa 1996), stanowiącą plon wieloletnich studiów. Podobnie jest w przypadku recenzowanej publikacji, będącej poszerzeniem i pogłębieniem perspektywy o cały wiek XIX i obejmującej swą analizą całość historycznych ziem Rzeczypospolitej przedrozbiorowej oraz Śląska.

Książka Olszewskiego składa się z sześciu rozdziałów w układzie problemowym. W pierwszym Autor dokonuje charakterystyki wyznaniowo-narodowościowej — rozpoczynając od społeczności katolickiej poprzez wyznawców prawosławia, wspólnoty protestanckie i starokatolickie, dochodzi do krótkiego omówienia sytuacji wyznań niechrześcijańskich (żydzi, karaimi, muzułmanie). Rozdział dopełniają rozważania dotyczące pogranicza polsko-ukraińskiego oraz polsko-litewskiego, które na przełomie XIX i XX w. stały się terenem ostrych konfliktów narodowych i religijnych. W rozdziale drugim, odwołując się do szerokiego tła

epoki, Olszewski omawia uwarunkowania rozwoju i przemiany polskiej kultury religijnej i teologicznej<sup>1</sup>. W kolejnym rozdziale dotyka problematyki przeobrażeń oraz przenikania się struktur organizacyjnych duszpasterstwa różnych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich. Do kluczowych kwestii tu poruszonych należy zagadnienie zderzenia istniejących struktur parafialnych z wzrastającymi żywiołowo w polskim społeczeństwie nowymi potrzebami społeczno-religijnymi. Rozdział czwarty i piąty Autor poświęca metodom i formom edukacji religijnej, charakteryzuje typ mentalności i poziom uświadomienia religijnego wiernych, podkreśla ścisły związek świadomości religijnej ze świadomością narodową oraz omawia rodzaje, motywacje i jakość praktyk religijnych. W ostatnim rozdziale przedstawia przeobrażenia świadomości oraz zmiany w zachowaniach religijnych wynikających z radykalizacji postaw w środowiskach robotniczych i chłopskich, a także ze wzrostu znaczenia inteligencji i jej kontestatorskiego stosunku do tradycyjnych form duszpasterstwa oraz religijnej ekspresji. Końcowe fragmenty rozdziału to wnikliwie rozważania poświęcone zagadnieniu dechrystianizacji. Podkreślić należy, że praca ma charakter międzywyznaniowy.

Podstawowym celem Autora było ukazanie roli religii chrześcijańskiej w rozwoju polskiej kultury w okresie niewoli. Olszewski dostrzega, na ile pozwala na to stan badań, rolę i znaczenie innych wyznań chrześcijańskich w jej rozwoju. Swoje rozważania konfrontuje z zachodnioeuropejskimi badaniami, dzięki czemu uzyskuje tak cenną dla historyka perspektywę porównawczą, która umożliwia wykupienie tego, co swoiste, i tego, co uniwersalne w kulturze i życiu religijnym polskiego społeczeństwa w XIX w. Na przykład, o ile na Zachodzie w drugiej połowie XIX w. ruch liturgiczny postulował odnowę liturgii w duchu jej latynizacji i romanizacji, eliminując w ten sposób ludowe elementy z kultu katolickiego, o tyle w Polsce kierunek ewolucji nabożeństwa parafialnego dążył do rozbudowy jego elementów paraliturgicznych, związanych z polskimi tradycjami ludowej kultury religijnej. Godne uwagi są też rozważania Autora dotyczące dechrystianizacji na ziemiach polskich w XIX w. We współczesnych badaniach zachodnioeuropejskich nad zjawiskiem dechrystianizacji zwraca się z jednej strony uwagę na przyczynowy związek między postępowaniem dechrystianizacji a procesami industrializacji i urbanizacji społeczeństw Europy Zachodniej, z drugiej podkreśla się ścisły związek dechrystianizacji ze stanem chrystianizacji i modelem życia chrześcijańskiego odziedziczonym po minionych epokach historycznych. W tym przypadku kluczowa jest odpowiedź na pytanie o rzeczywiste schrystianizowanie w przeszłości określonych krajów, obszarów czy środowisk. Olszewski, m.in. na podstawie własnych badań nad dechrystianizacją polskich mas robotniczych, zdając sobie sprawę ze złożoności i wieloaspektowości tego zjawiska, dostrzega istotną zbieżność między zapóźnieniem struktur kościelnych i brakiem odpowiednich form duszpasterskich a postępowaniem dechrystianizacji. Do takich wniosków skłaniają wyniki badań dotyczących życia religijnego w przemysłowych parafiach Okręgu Staro-

---

<sup>1</sup> Rozdział nosi tytuł „Nowe nurty w polskiej kulturze”, może trafniej byłoby go zatytułować „Kontynuacje i nowe nurty w polskiej kulturze”.



polskiego i Zagłębia Dąbrowskiego. Na ich tle jawi się fenomen Górnego Śląska, na którego obszarze, mimo industrializacji, urbanizacji i szerzonej propagandy socjalistycznej, zjawisko dechrystianizacji nie wystąpiło. Była to zasługa umiejętności dostosowania się Kościoła w zakresie duszpasterstwa parafialnego i struktur kościelnych do środowiska przemysłowego.

Autor podejmuje cały wachlarz problemów i zagadnień. Daje czytelnikowi syntetyczny przegląd problematyki narodowo-wyznaniowej, prezentuje podstawową faktografię i dane liczbowe, ukazuje uwarunkowania rozwoju polskiej kultury teologicznej oraz funkcjonowanie ośrodków życia kulturalnego ze szczególnym uwzględnieniem wydziałów teologicznych, akademii i seminariów duchownych. Charakteryzuje główne nurty w polskiej kulturze: swoistość polskiego oświecenia na tle europejskiego, wkład w nie duchowieństwa, wyjątkowość polskiego romantyzmu (kraj — emigracja), mesjanizm jako wytwór inspiracji zachodnioeuropejskiej twórczo zaadaptowany do polskich realiów, pozytywizm wyzwalający mechanizmy sprzyjające postępowi tendencji do sekularyzacji i utylitaryzmu, i wreszcie modernizm wyrażający sprzeciw wobec tych dążeń. W przypadku tego ostatniego to nie poszukiwania teoretyczne, lecz praktyczne stanowiły o swoistości jego polskiej odmiany.

Badacz w swym wnikliwym studium ukazuje miejsce i rolę religii w życiu społecznym i kulturalnym polskiego społeczeństwa, pokazuje to, co w polskiej religijności stanowiło odgórną inspirację duszpasterską, i to, co się tej inspiracji oparło i tym samym stanowiło o jej względnej autonomii, a także to, które elementy kultury religijnej okazały się odporne na nowoczesne przemiany, a które wobec wyzwań nowoczesności zostały wyparte lub podlegały procesowi dostosowawczemu. Zwraca uwagę, że religijność polską cechowała motywacja o charakterze biologiczno-kosmologicznym, w której praktyki religijne były wkomponowane w lokalny obyczaj. W takiej sytuacji nie zawierały one wyłącznie treści ściśle religijnych, ale były wyrazem przynależności do określonej grupy i kultury. Generalnie można mówić o niskim ogólnym poziomie religijnego uświadomienia, ale nie była to polska specyfika, podobne zjawisko występowało w krajach Europy Zachodniej. Potrydenckie dziedzictwo epoki przedrozbiorowej, jak dowodzi Autor, określało w latach niewoli charakter i ogólny zakres katechezy. Katechizmowe nauczanie dzieci i dorosłych stanowiło ogólnopolski program duszpasterski, który nasilił się w drugiej połowie XIX w., wówczas nauki katechizmowe dominowały nad kazania-ami i homiliami. Praktycznie przez cały okres stosowano tradycyjną metodę katechezy: pytanie — odpowiedź. Skutkowało to, można by rzec, formułowym uświadomieniem religijnym. Dopiero od końca XIX w. zaczęła przenikać na ziemię polskie (Galicja) metoda psychologiczna (monachijska), która na początku XX w. dodała również do Królestwa Polskiego.

Znaczny wysiłek Kościoła, począwszy od drugiej połowy XIX w., na polu edukacji religijnej (kaznodziejstwo, katecheza, misje i rekolekcje, ruch pątniczy do sanktuariów maryjnych, rozwój prasy i wydawnictw religijnych) miał wpływ, jak dowodzi Olszewski, na podniesienie poziomu uświadomienia wiernych u schyłku

omawianego okresu. Wprawdzie w drugiej połowie XIX w. ujawniła się w życiu sakramentalnym tendencja do zaniku częstotliwości spowiedzi i komunii, dotyczyła ona jednak środowisk na obszarach uprzemysłowionych i wielkomijskich (inteligencja, częściowo robotnicy), w skali zaś ogólnokrajowej można było mówić o wzroście praktyk sakramentalnych.

W toku swego wywodu uczony wskazuje na trudne do przecenienia znaczenie Kościoła katolickiego w procesach integracji narodowej oraz kształtowania nowoczesnego narodu, w sytuacji niewoli narodowej wpłynęło to na typ mentalności religijnej oraz przyczyniło się do utrwalenia stereotypu Polaka-katolika. Autor stwierdza ścisły związek między wzrastającą na przełomie XIX i XX w. świadomością narodową a podnoszeniem się świadomości religijnej i społecznej wśród polskiego ludu. Podkreśla szczególne znaczenie i rolę parafii, która obok podstawowej religijnej spełniała szereg funkcji m.in. w dziedzinie oświaty, kultury i opieki społecznej. W latach rozbiorów parafia przyczyniła się do wzbudzenia i zachowania świadomości narodowej w masach polskiego ludu oraz wpływała na kształtowanie i rozwój kultury polskiej. Od drugiej połowy omawianego okresu stanęły przed nią nowe problemy duszpasterskie związane z rozwojem nowych warstw i zjawisk społecznych (robotnicy, inteligencja, ruch chłopski, ruchy migracyjne, emigracja sezonowa, konflikty narodowościowe). Olszewski zaznacza, że od ich rozwiązywania zależały losy Kościoła w Polsce.

Podczas lektury pracy, co zrozumiałe, nasunęły się recenzentowi uwagi i refleksje. Zapewne można byłoby poszerzyć bibliografię, która zajmuje przecież i tak 45 stron, i to bez źródeł archiwalnych, które Autor sygnalizuje. Do prac wydanych w ostatnim czasie i zasługujących na wymienienie należą oparte na bogatym materiale źródłowym opracowania Piotra Lewandowskiego, *Henryk Piotr Dołęga Kossowski. Biskup pomocniczy i administrator diecezji płockiej (1884–1890)*, Płock 2009, Pawła Wolnickiego, *Urząd, kancelaria i akta dziekańskie w okresie Królestwa Polskiego (1818–1918)*, Częstochowa 2011 oraz Rolanda Prejsa, *Administracja diecezjalna w Królestwie Polskim w latach 1864–1918. Studium prozopograficzne*, Lublin 2012. Powyższe uwagi to raczej wskazówki dla ewentualnych badaczy, bo Olszewski bez wątplenia zna te prace, a – co warto podkreślić – ich autorzy niejednokrotnie odwołują się do jego licznych prac. Można też zasygnalizować cenne wydawnictwa źródłowe w opracowaniu ks. Michała Mariana Grzybowskiego z diecezji płockiej ukazujące się w serii *Z archiwaliów diecezjalnych płockich XIX w.*, a w jej ramach zwłaszcza tomy z interesującymi materiałami wizytacyjnymi poszczególnych dekanatów<sup>2</sup>.

Zrozumiałe, że przy takim zakresie poruszonej problematyki są fragmenty pracy, których lektura pozostawia pewien niedosyt. Zapewne w zależności od zainteresowań badawczych czytelnika jest on odczuwany w różnym stopniu. W przypadku piszącego te słowa niedosyt ów jest związany z problematyką re-

---

<sup>2</sup> M.in.: *Materiały wizytacyjne biskupa Michała Nowodworskiego*, wyd. M.M. Grzybowski, t. 1: *Dekanat Rypiński*, Płock 2006, ss. 227; t. 2: *Dekanat Ostrołęcki*, Płock 2006, ss. 134; t. 3: *Dekanat Płoński*, Płock 2010, ss. 258.

lacji chrześcijańsko-żydowskich. Otóż w tych częściach pracy, w których Autor prezentuje problematykę związaną z edukacją religijną oraz omawia kwestie dotyczące kultu i praktyk religijnych, przedmiotem analizy są m.in. różne formy ekspresji religijnej, w tym nabożeństwa pasyjne (droga krzyżowa, gorzkie żale), nadto m.in. zbiory pieśni i kazań, książeczki do nabożeństwa i modlitewniki. Bardzo istotną kwestią byłaby odpowiedź na pytanie, jaki ładunek emocji, tolerancji bądź nietolerancji niosły te przekazy wobec wyznawców innych religii, a w szczególności wyznawców judaizmu. Tylko z pozoru odpowiedź może wydawać się prosta czy oczywista.

Zwrócenie uwagi na ten problem w rozważaniach nad kulturą i życiem religijnym polskiego społeczeństwa w XIX w. jest o tyle uzasadnione, że w literaturze można spotkać tezę, iż zdemonizowana postać Żyda odgrywała istotną rolę w budowaniu polskiej religijności. Taką tezę dla okresu dwudziestolecia międzywojennego formułuje Damian Pałka<sup>3</sup>. Krytyczny stosunek do sformułowanych w niej twierdzeń zawarłem w recenzji opublikowanej na łamach „Przełądu Historycznego”<sup>4</sup>. W tym miejscu można tylko dodać, że aby nie budować bezkrytycznego obrazu polskiej religijności, nie trzeba popadać z kolei w hiperkrytycyzm graniczący z absurdem.

Olszewski od wielu lat prowadzi badania nad zagadnieniami zawartymi w omawianej pracy. Podjął się napisania omawianego dzieła z pełną znajomością istniejących osiągnięć, ale przede wszystkim czyhających na historyka wyzwani i zagrożeń. Cenne rozprawy w dziedzinie nauk humanistycznych, w szczególności te historyczne, nie powstają w ciągu dwóch, trzech lat, lecz są efektem wieloletnich, żmudnych badań archiwalnych i bibliotecznych, dających podstawę do formułowania określonych tez. Tak też jest w przypadku recenzowanej pracy. Olszewski ma świadomość bardzo różnego stopnia pogłębienia poruszanych zagadnień. Jego studium, jak sam zresztą zaznacza, „zawiera partie zarówno ściśle analityczne, jak i typowo syntetyczne” (s. 14). Książka jest wypełniona postulatami badawczymi oraz danymi bibliograficznymi odsyłającymi do dokumentacji źródłowej i literatury przedmiotu, stanowiąc istotną informację o obecnym stanie badań nad różnymi obszarami podjętej problematyki. Zawiera 348 rozbudowanych przypisów.

Olszewski nie stawia efektownych i zaskakujących tez. Każdy, kto śledzi jego publikacje, wie, że te znajdujące się w omawianej pracy były formułowane już wcześniej. Godne podkreślenia jest to, iż formułuje je w taki sposób, że nie oznacza to zamknięcia dyskusji, sprawiania wrażenia, że wypowiedziało się ostatnie słowo w danej kwestii. Pokora metodologiczna jest dla Olszewskiego charakterystyczna. Obecna praca nie jest jednak tylko prostym podsumowaniem, ale poszerzeniem i pogłębieniem badanej problematyki, a i perspektywa czasowa skłoniła Autora do nowych przemyśleń i tak cennych wskazówek dla

<sup>3</sup> D. Pałka, *Kościół katolicki wobec Żydów w Polsce międzywojennej*, Kraków 2006, ss. 413.

<sup>4</sup> K. Lewalski, rec.: Damian Pałka, *Kościół katolicki wobec Żydów w Polsce międzywojennej*, Kraków 2006, PH 99, 2008, 4, s. 669–673.

kontynuatorów jego badań. Kultura i życie religijne społeczeństwa polskiego w XIX w. to obszar nadal wymagający wielu interdyscyplinarnych inicjatyw badawczych, a także wypracowania szerokiego programu edycji cennych źródeł przechowywanych w archiwach kościelnych. Z całym przekonaniem trzeba stwierdzić, że dzieło Daniela Olszewskiego jest na tej drodze drogowskazem, stanowiąc podstawową i obowiązkową lekturę dla wszystkich zainteresowanych polską religijnością w XIX w.

Krzysztof Lewalski  
(Gdańsk)

Ulrike Huhn, *Glaube und Eigensinn. Volksfrömmigkeit zwischen orthodoxer Kirche und sowjetischem Staat 1941 bis 1960*, Wiesbaden 2014, Harrassowitz Verlag, ss. 363, Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte, Bd. 81

Polska historiografia zajmuje się historią Związku Radzieckiego o wiele mniej intensywnie niż historiografia niemiecka. Licznym pracom takich autorów jak Karl Schlögel, Stefan Plaggenborg i in.<sup>1</sup> przeciwstawić możemy jedynie dokonania Stanisława Ciesielskiego, Rafała Imosa, Wojciecha Materskiego, Jakuba Sadowskiego, Andrzeja Skrzyпка, Pawła Wieczorkiewicza, dotyczące głównie zagadnień politycznych. Trudno orzec, czy za tę zaskakującą dysproporcję odpowiedzialne są tylko czynniki ekonomiczne (większe środki na badania stojące do dyspozycji naszych sąsiadów zza Odry).

Praca młodej badaczki Ulrike Huhn (doktorat 2013 r.) dzieli się na 8 zasadniczych rozdziałów. Pierwszy ma charakter metodologiczny: Autorka deklaruje swój cel – opisanie praktyk religijnych wierzących, wykonywanych bez udziału, pośrednictwa, a nawet bez zgody prawosławnych księży (s. 28–29) w środkowej Rosji, czyli na obszarach tradycyjnie zdominowanych przez prawosławie i zamieszkanymi w większości przez etnicznych Rosjan, z uwzględnieniem relacji w trójkącie władza komunistyczna – władza kościelna – spo-

<sup>1</sup> Warto wymienić kilka najciekawszych: S. Plaggenborg, *Revolutionskultur. Menschenbilder und kulturelle Praxis in Sowjetrussland zwischen Oktoberrevolution und Stalinismus*, Köln 1996; J. Obertreis, *Tränen des Sozialismus. Wohnen in Leningrad zwischen Alltag und Utopie 1917–1937*, Köln 2004; B. Falk, *Sowjetische Städte in der Hungersnot 1932/33. Staatliche Ernährungspolitik und städtisches Alltagsleben*, Köln 2005; O. Stuppo, *Das Feindbild als zentrales Element der Kommunikation im Spätstalinismus. Der Fall Sverdlovsk 1945–1953*, Wiesbaden 2007; L. Erren, „Selbstkritik” und Schuldbekennnis. *Kommunikation und Herrschaft unter Stalin (1917–1953)*, München 2008; F. Ackermann, *Palimpsest Grodno Nationalisierung, Nivellierung und Sowjetisierung einer mitteleuropäischen Stadt 1919–1991*, Wiesbaden 2010; F. Fischer von Weikersthal, *Die „inhaftierte” Presse. Das Pressewesen sowjetischer Zwangsarbeitslager 1923–1937*, Wiesbaden 2011; K. Schlögel, *Terror i marzenie. Moskwa 1937*, Poznań 2012 (oryg. niem. 2008); J. Mühlbauer, *Kommunizieren und Partizipieren im „entwickelten Sozialismus”. Die Wohnungsfrage im Eingabewesen der Belorussischen Sowjetrepublik*, Wiesbaden 2015.

leczność wierzących. Autorka uważa, że na religijność prawosławną po 1941 r. nie należy patrzeć już w kategoriach oporu wobec władzy. Deklaracje lojalności hierarchów Cerkwi po hitlerowskim ataku na ZSRR zdjęły z niej odium wroga komunizmu, spotkanie zaś Stalina z trzema pozostającymi na wolności metropolitami w 1943 r. poskutkowało wyborem patriarchy Sergiusza i zapoczątkowało powolny, ale w skutkach swych niezmiernie istotny proces otwierania świątyń i odbudowy struktur religijnych patriarchatu moskiewskiego. Jednocześnie państwo wycofało swe uznanie dla rozłamowego ruchu tzw. żywej cerkwi. Polityka tolerancji wobec praktyk religijnych, kojarzona odtąd ze Stalinem, trwała — z pewnymi wahnięciami w 1948 i 1953 r. — aż do 1958 r., kiedy to zdecydowane działania Nikity Chruszczowa, wymierzone zrazu w fenomen masowych pielgrzymek do dawnych monasterów i „świętych źródełek”, zainicjowały proces zamykania kościołów i wypierania religii z przestrzeni publicznej.

W 1943 r. powstała Rada do Spraw Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, doradczy organ Komitetu Centralnego Wszechrosyjskiej Komunistycznej Partii (bolszewików) / Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego, której lokalni (obwodowi) pełnomocnicy byli odpowiedzialni za kontakty z poszczególnymi biskupami. Właśnie na wytworzonych przez Radę dokumentach opiera się często Huhn, sięgając ponadto po archiwalia Związku Wojujących Bezbożników (SVB), dokumenty administracji tambowskiego obwodu, a nadto, choć w mniejszym zakresie — źródła kościelne (eparchii tambowskiej) oraz sprawozdania z ekspedycji etnografów rosyjskich. Podstawa źródłowa byłaby zadowalająca, gdyby nie brak źródeł aparatu represji, lecz nawet badacze rosyjscy mają do nich ograniczony dostęp. Niemniej brak ten ma pewne skutki dla całości obrazu, do czego jeszcze wrócę.

Rozdział drugi wspiera się w znacznej mierze na raportach „wojujących bezbożników”, aktywistów, którzy w zamieszaniu po wybuchu wojny 22 czerwca 1941 r. jako jedni z nielicznych w całym aparacie państwowym zwracali uwagę na wierzącą część społeczeństwa, odnotowując jej zachowania, praktyki i krążące (niekiedy apokaliptyczne wręcz) pogłoski. Niespodziewana wojna była przez nią interpretowana jako kara Boża za masowe represje wobec duchowieństwa i zamykanie kościołów: Zwycięstwo nad najeźdźcą przynieść może zakończenie polityki prześladowania Cerkwi, jeśli nie wręcz nawrócenie komunistów. Aktywiści SVB zwracali uwagę na wzrost liczby chrztów i rozbudzenie życia religijnego, widoczne także w przestrzeni publicznej, np. w postaci procesji błagalnych w obronie zagrożonych przez wroga wsi i kolchozów, powrót symboliki sakralnej, choć zwykle w postaci zredukowanej (np. naszyty na chlebak żołnierzy krzyż jako talizman chroniący przed nieszczęściem). W czasie wojny ożyły znane z folkloru rosyjskiego opowieści o tajemniczych spotkaniach z nieznanymi względnie białymi damami, zapowiadającymi groźne wydarzenia; krążyć zaczęły różne „listy niebieskie”, obiecujące ocalenie pod warunkiem spełnienia pewnych praktyk pobożnościowych i grożące karami za zlekceważenie tych wezwań. Dalej Huhn pokazuje, jak w czasie wojny rosły oczekiwania religijnie nastawionej ludności, a Cerkiew odzyskiwała siłę moralną (s. 92). Tego wzrostu jej roli

nie mogły zignorować władze. W 1943 r. zaczęły się więc zwolnienia duchownych z łagrów.

Rozdział trzeci traktuje o odbudowie struktur tambowskiej eparchii. W punkcie startu, w 1943 r., nie było w całym obwodzie Tambowa ani jednego otwartego kościoła; do końca wojny udostępniono wierzącym ich pięć. Do 1948 r. władze komunistyczne tolerowały instytucję wędrownych księży, którzy odwiedzali wiernych mieszkających daleko od otwartych świątyń. Huhn opisuje dwóch kolejnych arcybiskupów i ich postawy wobec władzy (lokalnego pełnomocnika Rady). Słusznie zwraca uwagę Autorka na to, że dopuszczenie księży wracających z łagrów do służby w Cerkwi oznaczało zgodę na ich wpływ na ludność, niekoniecznie po myśli komunistów. Z drugiej strony Huhn zdaje się przeceniać znaczenie łagiernego doświadczenia w społeczeństwie, gdzie doświadczenie takie — nie zapominajmy — nie było rzadkością, zwłaszcza że uwięzienie niekoniecznie wzmacniało postawy krytyczne wobec władz, czasami wręcz przeciwnie.

Przedmiotem rozdziału czwartego jest zjawisko religijnego podziemia w ZSRR, wielokształtnego i złożonego, którego liczebności w eparchii tambowskiej Autorce, jak sama przyznaje, nie udało się oszacować. Dzieliło się ono na trzy główne nurty, obejmujące: 1) osoby zbierające się w celach modlitw i innych praktyk religijnych z braku czynnego kościoła w pobliżu; 2) osoby odprawiające praktyki religijne o cechach, jak to ujmuje Huhn, zabobonu, i wreszcie 3), grupy świadomie opozycyjne wobec patriarchy, odrzucające „popów Stalina” i unikające nawet czynnych już cerkwi (s. 166). Co ciekawe, to sam Synod w 1946 r. poprosił Radę o pomoc w rozpoznaniu podziemia religijnego (sekt), zapewne licząc na wsparcie *brachium saeculare*, zgodnie z przedrewolucyjną tradycją. Wzrost zainteresowania podziemiem ze strony Rady nastąpił w 1948 r. i miał związek z niepożądanymi dla władz postawami politycznymi (wobec wyborów, kolchozów, samego Stalina), jakie pielęgnować mogli członkowie niektórych wspólnot religijnych. W interesie patriarchy leżało zlikwidowanie zjawiska niekanonicznego udzielania (także za opłatą) sakramentów przez osoby niekonsekrowane i do tego nieprzygotowane, a w interesie Rady zaś głębsze rozpoznanie nielegalnej działalności politycznej. W efekcie, jak pokazuje Huhn, informacje dla moskiewskiej Rady na temat nieuznawanej aktywności religijnej zbierali niejednokrotnie duchowni patriarchy.

Poza granice eparchii tambowskiej Autorka wychodzi w rozdziale piątym, poświęconym spontanicznie odnowionym po terrorze lat trzydziestych pielgrzymkom do Korzennej Pustelni Narodzenia Matki Bożej (położonej 30 km od Kurska). Sławny monastyr (zamknięty jak wszystkie poza dwoma pokazowymi w całej europejskiej części republiki), był, jak wiele klasztorów, celem pobożnych wędrowek. W latach 1944–1958 odbywane w 9. piątek po Wielkiejnocy pielgrzymki do Korzennej i do pobliskiej uznanej za cudowną rzeki przyciągały do 20 tys. pątników i były największe na obszarze rosyjskiego czarnoziemiu. W 1948 r. władze wymogły na Cerkwi zakaz uczestnictwa w pielgrzymce księży, co uczyniło z niej fenomen *par excellence* ludowy. Huhn przekonuje, że do pielgrzymek przez lata przywykli pracownicy kolchozów, przekonani, że cięż-

ka praca i wypełnianie obowiązków obywatelskich daje im prawo do publicznych praktyk religijnych.

Współistnienie świeckiej i religijnej kultury świętowania pokazuje Autorka w rozdziale kolejnym, na przykładzie Jeziora Swietłojar (obw. gorkowski) i świąt ołtarza, obchodzonych jeszcze w okresie powojennym w wielu wsiach, niezależnie od tego, czy miejscowy kościół był otwarty, czy nie. Położone wśród lasów jezioro było owiane legendą o zatopionym mieście Kiteż. W ten sam dzień lipca przybywali nad jego brzegi mieszkańcy pobliskiej wsi obchodzący święto ołtarza, uczestnicy procesji czczący Matkę Boską Włodimirską, liczący na uzdrowienie chorzy, a nawet pielgrzymi z Republiki Mari, zamieszkałej w większości przez ludność niechrześcijańską. Huhn pokazuje, że pobyt nad jeziorem dla jednych był okazją do konsumpcji alkoholu, dla innych — modlitwy indywidualnej lub grupowej, ablucji i pielgrzymki dookoła jeziora, także na czworakach. Wielu ludzi przywoziły samochody służbowe kołchozów i zakładów pracy. Zdaniem Autorki podział ról przebiegał według kulturowo uwarunkowanych różnic płciowych — mężczyźni bawili się, kobiety zaś odprawiały modlitwy. Przekonanie to wydaje mi się słabo uzasadnione, gdyż podstawę źródłową rozdziału tworzy tylko jeden raport pełnomocnika Rady z miasta Gorki z 1953 r., aczkolwiek z załączonymi — co nietypowe — fotografiami (w książce zreproduковано trzy z nich). Wiedząc, jak głębokim przemianom podległo społeczeństwo rosyjskie po 1917 r., można przyjąć, że wśród pielgrzymów mogli znajdować się mężczyźni, jak również wśród bawiących się przy alkoholu — kobiety. Co więcej, niewykluczone, że najpierw odprawiano modlitwy, potem zaś zajmowano się rozrywką (analogia do katolickich pielgrzymek i odpustów wydaje się tu usprawiedliwiona).

W 1958 r. lokalna administracja, działając w myśl wytycznych KC KPZR, postanowiła zagospodarować brzegi jeziora, przeznaczając je na potrzeby sportu, ale obok tego stosowano i inne mniej subtelne metody zwalczania dawnych tradycji, np. wlewanie benzyny do świętych źródełek. Niszczono także stawiane nad wodą przez pątników krzyże.

W rozdziale siódmym Autorka wraca do pogłosek jako nośnika nastrojów społecznych i analizuje narracje o końcu świata (względnie nadchodzącej wojnie), jakie upowszechniać się miały pod koniec lat czterdziestych, oraz opowieść o niecodziennym wydarzeniu, które miało miejsce w 1956 r. w Kujbyszewie (dziś Saratow). Okres powojenny był dla mieszkańców wsi kołchozowych szczególnie ciężki, do czego przyczyniały się zła sytuacja zaopatrzeniowa, klęska nieurodzaju w 1946 r., a także zawiedzione nadzieje na zniesienie kołchozów. Dodać trzeba, że niedolę pogłębiały wznowione represje, o czym jednakże Huhn nie wspomina (drakański dekret z 4 czerwca 1947 r. o odpowiedzialności karnej za grabież mienia państwowego i społecznego). Wyrazem nastrojów mieszkańców wsi były odnowienia ikon — za przyczyną interwencji Boskiej stare obrazy miały się znów stawać jak nowe. Wróciły „listy niebieskie”. Badaczka widzi w tych zjawiskach formę przewycięzania żałoby po zaginionych i zmarłych podczas wojny krewnych (s. 289), choć wydaje się to nieprzekonujące. Co ciekawe, Huhn pokazuje, że

część prawosławnego duchowieństwa traktowała pogłoski o końcu świata na tyle poważnie, że przygotowując parafian na niego — organizowała modlitwy, udzielała sakramentów itp. Osobny fragment badaczka poświęca pogłoskom o popach mordujących wiernych przez zatrucie hostii, jakie pojawiły się na początku marca 1953 r. i miały niewątpliwy związek z komunikatami o pogarszającym się stanie zdrowia Stalina i jego śmierci, a zarazem stanowiły transpozycję propagandowej opowieści o lekarzach żydowskich, knujących spisek na życie dyktatora. Zdaniem Autorki pogłoski wyrażały nieufność wiernych wobec uczestniczących w kulcie Stalina księży. Tymczasem zapomina ona, że istniała osobna kategoria pogłosek — inspirowanych przez aparat represji, aczkolwiek niezwykle trudno je oddzielić od tych powstających spontanicznie.

Szczególnie interesująca jest analiza Huhn opowieści o kujbyszewskim wydarzeniu ze stycznia 1956 r. W mieście wybuchła wieść, że młoda komsomółka Zoja skamieniała po tym, jak podczas wesołej imprezy w domu wykonała taniec z ikoną, czyli dopuściła się profanacji. Przed domem, gdzie miało dojść do tego wydarzenia, zbierały się tłumy. Nieprawdopodobna pogłoska dotarła nawet do Leningradu, nad Morze Czarne czy dalekiej Baszkirii. Autorka interpretuje ją jako wyraz panującego wśród wierzących z Kujbyszewa kryzysu wywołanego przez skandal seksualny — gwałt, jakiego dopuścić się miał zakonnik na młodym człowieku myślącym o wstąpieniu do stanu kapłańskiego. Biskup z Kujbyszewa miał czynić starania o zatuszowanie sprawy, lecz matka pobożnego młodziana dążyła do jej nagłośnienia (dowiedział się o niej Święty Synod w Moskwie). Autorka przyznaje zarazem, że nie wie, czy kobieta ta złożyła doniesienie o popełnieniu przestępstwa i czy sprawę omawiały gazety. Niemniej, nie sprawdzwszy podstawowych faktów, stara się przekonać czytelnika, odwołując się do historii córek i żony Lota (Wj 19,5,26), że wieść o ukaraniu lekkomyślnej Zoi była bezpośrednią reakcją na homoseksualny skandal w lokalnym Kościele. Innymi słowy — że jedna historia jest odwróceniem drugiej (s. 318, 323): grzeszny mnich w oczyszczającej narracji staje się dopuszczającą się *sacrilegium* panną, przez co jego grzech ulega eksternalizacji. Wina spada na kobietę, nie należącą do stanu duchownego, a kara, jaka ją dotyka, jest wymierzona przez samego Boga bez pośrednictwa Kościoła, w czym dostrzega Huhn nawet pewien antyklerykalny wymiar.

Książkę zamyka krótki rozdział ósmy, zawierający ogólne spostrzeżenia i wnioski. Jak widać z powyższego omówienia, nie jest ona klasyczną monografią, ale nie to jest jej wadą. Po pierwsze, tytułowe zagadnienie religijności ludowej schodzi niekiedy z pola widzenia Autorki np. wtedy, gdy nazbyt szczegółowo zajmuje się generaliami dotyczącymi stosunków Cerkiew–państwo, ruchem „wojujących bezbożników” albo funkcjonowaniem Rady do Spraw Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Po drugie, problematyczne dla badaczki jest rozgraniczenie między tym, co zaliczać się powinno do religijności ludowej, a co nie; w podsumowaniu wręcz nieco bagatelizuje tę dystynkcję (s. 324). Wskutek tego rozwodzi się o praktykach pobożnościowych, znanych w chrześcijaństwie od stuleci — np. błogosławieństwach żołnierzy idących na front, nabożeństwach za zmarłych. Także pielgrzymki, nawet do nieuznawanych sanktuariów, zajmujące



tu tak wiele miejsca, wcale nie musiały być udziałem jedynie ludności wiejskiej, kołchozowej. Kilka zreprodukowanych tu unikalnych zdjęć grup pielgrzymów nie pozwala sądzić nam nic o ich społecznym pochodzeniu, najwyżej o stroju. Autorka narzeka kilkakrotnie na brak dokumentów osobistych wytworzonych przez osoby zanurzone w religijność ludową (s. 210), ale jeśli już zdarza się jej je cytować, to okazuje się, że są to ludzie wykształceni (np. Wiera Wasiliewska, krewna o. Aleksandra Mienia, która pozostawiła wspomnienia o swoich podejmowanych podczas urlopów peregrynacjach do opuszczonych klasztorów, czy autorka listu do własnego biskupa, wyrzucająca mu bierność wobec spontanicznie przedsięwziętych przez ludność pielgrzymek). Ponadto ciąży na perspektywie oglądu religii kojarzenie jej z potrzebami materialnymi (kołchoźnicy byli religijni, bo byli biedni i pochodzili ze wsi), podczas gdy w nauce ugruntowane jest równie mocno przekonanie o tym, że potrzeby religijne są potrzebami *sui generis*, czyli niesprowadzalnymi do społeczno-ekonomicznych warunków życia. Z kolei kiedy Autorka omawia zjawisko wygłaszania (za opłatą) różnych przepowiedni czy mody na chiromancję po wybuchu wojny niemiecko-radzieckiej (s. 62), to nie przychodzi jej do głowy, że uwarunkowane to mogło być także czynnikami ekonomicznymi (przynosiło jakiś dochód w chaosie wojny).

Inne moje wątpliwości dotyczą rozumienia przez Autorkę szeroko analizowanych i cytowanych pogłosek. Jest to jej zdaniem narzędzie komunikacji między ludźmi w systemie, w którym inne (oficjalne, państwowe) media nie wystarczają lub są uznawane za niewiarygodne, oraz środek budowania wzajemnego zaufania. O ile to pierwsze stwierdzenie nie budzi wątpliwości, o tyle można powątpiewać, by pogłoski tak bardzo przyczyniały się do budowy więzi — wszak w zastraszonej społeczności łatwiej przekazać pogłoskę przypadkowo spotkanej nieznamym osobie niż znajomej, która mogłaby nas zadenuncjować. Przygodny kontakt zwalnia z odpowiedzialności za wiarygodność wieści, co otwiera drogę zgoła najfantastyczniejszym pogłoskom. Tymczasem Huhn przypisuje im wręcz „wewnętrzzną racjonalność” (s. 326). Konieczny wydaje mi się także namysł nad zjawiskiem zmienności pogłosek, bo to ona przede wszystkim jest wykładnikiem nastrojów społecznych i emocji zbiorowych, a nie zawartość informacyjna (niekiedy bardzo problematyczna). Znaczenie ma także zasięg oddziaływania pogłoski, a ten może być niezwykle wąski. Stalinowskie dokumenty powstałe w systemie biurokratycznej sprawozdawczości obok pogłosek powszechnie krążących rejestrowały także te zupełnie akcydentalne. Historyk niełatwo więc może rozpoznać ich istotność<sup>2</sup>.

Kolejne moje zarzuty dotyczą uwarunkowań działania administracji państwowej stalinowskiej — roli Rady i aparatu represji, który jakby zniknął z pola widzenia Autorki, a przecież ciągle działał. Sama Rada zaś — jak można sądzić

---

<sup>2</sup> Zbyteczne dodawać, że Autorka nie wykorzystuje polskiej literatury na temat stalinizmu, w tym ciągle aktualnej pracy Dariusza Jarosza i Marii Pasztor, *W krzywym zwierciadle. Polityka władz komunistycznych w Polsce w świetle plotek i pogłosek z lat 1949-1956*, Warszawa 1995.

z tego, co napisała Autorka — miała nawet mniejsze kompetencje niż działający w Polsce Urząd do Spraw Wyznań: lokalni pełnomocnicy Rady kierowani byli przez administracje obwodów do zadań zgoła niezwiązanych z religią (np. ochrony przeciwpożarowej). Wobec tak słabego umocowania Rady nie dziwi tak podkreślana przez Huhn względnie prokościelna postawa stojącego na jej czele przez 17 lat Georgija Karpowa. Po prostu mógł sobie na to pozwolić, pozostając poza właściwym kręgiem decydentów. Brak namysłu nad rolą aparatu represji widać wyraźnie w opisie stosunków wewnętrznych w eparchii tambowskiej (rozdz. drugi): konflikt między byłym zwolennikiem tzw. żywej cerkwi, kanclerzem Iwanem Leofierowem, i biskupem Łukaszem, zawsze wiernym patriarchatowi, daje się wytłumaczyć powiązaniem tego pierwszego z NKWD. Abp Łukasz po kilkunastu miesiącach urzędowania musiał zmienić diecezję<sup>3</sup>.

Polski historyk, czytając recenzowaną pozycję, zauważy uderzające podobieństwa zachowań prawosławnych i katolików w stalinizmie. Wszystko wskazuje na to, że opisana kiedyś przez Mariusza Jastrzęba<sup>4</sup> fala „bożych listów”, odnowień obrazów świętych i innych tego rodzaju „cudów” z lata 1949 r. przeszła przez granicę państwa, docierając wiosną 1950 r. w rejon Smoleńska (s. 204). Praca Ulrike Huhn potwierdza więc podobieństwo różnych zjawisk religijnych i może być zachętą do badań komparatystycznych, przekraczających granice religii, wyznań i państw.

Bartosz Kaliski  
(Warszawa)

---

<sup>3</sup> Biskup doczekał się niedawno polskiej biografii autorstwa Mariusza Synaka, *Nie mogłem milczeć! Święty arcybiskup-chirurg Łukasz (Wojno-Jasieniecki)*, Słupsk–Białystok 2015.

<sup>4</sup> M. Jastrzęb, *Cuda podwarszawskie*, „Więź” 1998, nr 12, s. 147–157.