

Eduard Mühle, *Die Slawen im Mittelalter zwischen Idee und Wirklichkeit*, Wien-Köln-Weimar 2020, Böhlau Verlag, ss. 503/ *Słowianie. Rzeczywistość i fikcja wspólnoty. VI-XV wiek*, tłum. Joanna Janicka, Warszawa 2020, PWN, ss. 473

Dzieło Eduarda Mühlego stanowi syntezę dziejów Słowian w średniowieczu ukierunkowaną na uwydatnienie problematyki postrzegania ich jako jednościi etnicznej oraz formowania się poczucia tej wspólnoty i jej świadomości w kręgu tworzących ją społeczeństw¹. Praca składa się z dziesięciu rozdziałów, map, bibliografii, wykazu skrótów oraz indeksów: osób, geograficznego oraz etnonimów i związków osób. Ukazała się równolegle w wersji niemieckiej i polskiej, przy czym przykuwa uwagę radykalizacja w brzmieniu polskiego podtytułu: odpowiednikiem „idei” (*Idee*) stała się tu „fikcja”. Oba te aspekty łączy celnie kategoria „wspólnoty wyobrażonej” (zob. s. 414; tu i dalej paginacja z wersji polskiej). Esencjalne odniesienie do tej materii uświadamia już struktura początkowej części książki. Nakreślenie jej problematyki — w rozdziale drugim (s. 45–49) — poprzedza bowiem obszerniejsza refleksja (rozdz. 1, s. 12–43) nad kształtowaniem się idei wspólnoty słowiańskiej w kulturze umysłowej epoki nowożytnej, w tym też w nauce historycznej aż po drugą połowę XX w. Rozdział ten wypukła przede wszystkim znaczenie kategorii tożsamości w poznawaniu procesu formowania się dawnej Słowiańszczyzny.

Oglądowi zewnętrznemu pierwocin tego fenomenu poświęcono rozdział trzeci (s. 51–84) o „odkrywaniu” Słowian od VI do X stulecia w trzech kręgach kulturowych: bizantyńskim, Europy łacińskiej oraz orientalnym. I tak lektura przekazów źródłowych — od Jordanesa i Prokopiusza z Cezarei po Konstantyna Porfirogenetę — pozwoliła odnieść się do historiograficznych wizji ludów identyfikowanych z etnosem słowiańskim, a ostatecznie zaznaczyć też jego asymilację w kręgu wschodniego cesarstwa, zwłaszcza na Bałkanach. Podobnie też scharakteryzowano krąg łaciński — od dzieł Jana z Biclar i Izydora z Sewilli, poprzez kronikę tzw. Fredegara po tzw. *Geografa bawarskiego* i roczniki karolińskie z koncentracją na uchwyceniu w nich słowiańskich *gentes*. Na koniec rozdziału omówiono korpus przekazów arabskich do wieku X z motywem przewodnim w postaci *Saqāliba*, pod którą to nazwą mieścili się — choć *de facto* nie sami tylko — Słowianie.

W ten sposób otwarto nurt refleksji kontynuowany w rozdziale ósmym — o czym poniżej — a wewnątrz tej klamry tematycznej umiejscowiono wykład dziejów Słowiańszczyzny najpierw pod znakiem plemiennych *gentes* i pierwszych

¹ Warto tu przypomnieć też wstępne udostępnienie badań Autora nad tą problematyką, zob. E. Mühle, *Die Slawen im Mittelalter*, Berlin 2016.

władztw (*regna*), a następnie już w odniesieniu do formowania się państw i *nationes* aż do schyłku średniowiecza. Poprzedzenie tej części rozdziałem o „odkrywaniu” Słowian odczytać można jako dostosowanie się do obecnego stanu badań nad ich etnogenezą. Autor skonstatował impas w tej mierze, wynikający z niemożności znalezienia przekonujących rozwiązań przy zastosowaniu modelu skoncentrowanego na próbach wskazania „praojczyzny” Słowian. Docenił natomiast nurt dociekań nad pojawieniem się samego wyobrażenia zbiorowości identyfikowanej jako słowiańska. Celnie obrazuje on określony etap formowania się Słowiańszczyzny we wczesnym średniowieczu na zasadzie migracji i akulturacji, co istotne — Słowiańszczyzny występującej już pod jej własnym imieniem w rozmaitych wariantach. Refleksja nad tożsamością, kluczowa w omawianej syntezie, zyskała zatem dogodny moment początkowy, a mowa tu o identyfikacji z zewnątrz wielości plemion i władztw, które panoramicznie zostały omówione w kolejnych rozdziałach pracy.

W rozdziale czwartym, pt. „Świat wczesnosłowiański” (s. 85–131), Mühle przybliży zasadnicze trendy w debacie archeologicznej nad uformowaniem się tzw. kultury wczesnosłowiańskiej w VII/VIII w., a następnie charakteryzuje osadnictwo i budownictwo (osady otwarte, półziemianki, ale też domy naziemne, nawet z cegły na południu) oraz gospodarkę (rolnictwo, hodowla, „domowe” rzemiosło, tu m.in. metalurgia). Dalej omawia religię i struktury społeczne, traktując wspólnoty lokalne jako segmentarne oraz organizmy polityczne — jako wodzowskie, egzemplifikując je odesłaniami do efemerycznych władztw (m.in. Samona). Rozwój struktur społeczno-politycznych Autor obrazuje też przez charakterystykę ośrodków grodowych i emporiów. W studiach nad tożsamością wspólnot doby plemienną kwestią podstawowej wagi są wierzenia, kulty, prawa i obyczaje, stąd też może zastanawiać raczej przygodne ich potraktowanie w omawianym rozdziale.

Ten stan rzeczy wyjaśnia jednak fakt, iż *gros* materiału źródłowego na ten temat odnosi się do X–XII w. i przywołano go w dalszych rozdziałach. Pewną niespójnością okazuje się jednak wyrokowanie o rozwoju wierzeń i kultów plemiennych z wykorzystaniem *de facto* zakwestionowanego przez Autora modelu prastłowiańskiego. Właśnie na nim bowiem opiera się orzekanie na podstawie braku ogólnosłowiańskich terminów na określenie posągów czy świątyń o nieposiadaniu tych obiektów przez Słowian u progu średniowiecza (s. 112). Skoro zaś nie traktuje się słowiańskiego etnosu w tym czasie jako monolitu kulturowego, to konsekwentnie brak ogólnosłowiańskiej (prastłowiańskiej) terminologii religijnej nie powinien być tu zaskoczeniem², a na pewno ma nikłą siłę dowodową³.

² Zob. S. Rosik, *Cień wieży Babel na pomorskich kącinach. O niepokornej służbie metafory w badaniach nad początkami Słowiańszczyzny i jej kultury duchowej*, w: *Mundus hominis — cywilizacja, kultura, natura. Wokół interdyscyplinarności badań historycznych*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2006, s. 401–408.

³ Podobną wątpliwość budzi rozumowanie odnośnie do terminu „książę”, który Autor w ślad za językoznawcami uznał za zapożyczenie germańskie, podkreślając brak

W rozdziale piątym „Pierwsze słowiańskie władztwa (*regna*)” (s. 133–166) omówiono państwowość Protobułgarów w VII–IX w., następnie plemienne związki w zachodniej części Bałkanów w VI–VIII w. (Chorwaci, Serbowie, ale też Zahumljanie i in.), a dalej Karantanów (VII/VIII–IX w.) do czasu ich włączenia w obręb Bawarii. Uwydatniona została tu problematyka chrystianizacji, kluczowa zwłaszcza w omówieniu Wielkich Moraw — zinterpretowanych nazewnictwo jako Stare Morawy — w ostatnim podrozdziale tej części; tu wyodrębniono problematykę początków słowiańskojęzycznej kultury pisma (głagolica). Kontynuacja dziejów tych społeczności i organizmów politycznych następuje w kolejnym, najobszerniejszym rozdziale pracy „Słowianie w procesie kształtowania średniowiecznych *nationes*” (s. 167–282).

Sens rozdzielenia obu etapów rozwoju wczesnych państwowości uwidacznia przykład Bułgarii (zob. pierwszy podrozdział w rozdz. 6), ponieważ w centrum uwagi znalazł się tu już okres sławizacji tego kraju i unifikacji religijnej w politycznych związkach z Bizancjum, a zatem wykształcania się jednej ze słowiańskich *nationes*, mających kontynuację aż do dziś. Autor przedstawił dalej Czechy, Chorwację, Ruś Kijowską, Polskę i Serbię do XIII–XIV w. Naszkicowanie faktografii i węzłowych zagadnień z zakresu początków tych organizmów stało się kanwą dla dociekań nad wykształcaniem się pierwocin tożsamości narodowej, głównie na podstawie pomników historiografii. Nie sposób, z racji wymogów redakcyjnych, w niniejszym omówieniu dyskutować nad kwestiami szczegółowymi, których sporo można by poruszyć (zob. jeszcze poniżej) przy takim ogromie objętego syntezy spektrum zdarzeń oraz odesłań źródłowych. Zasadnicza konkluzja wskazuje, że w formowaniu tożsamości tych *nationes* idea słowiańska na ogół nie odegrała uchwytnej źródłowo roli, natomiast istotny wyjątek pod tym względem zaznaczył się na Rusi Kijowskiej (*Powieść lat minionych*), a także w księstwie Dukli (latopis popa Dukljanina), co wspomniano już w kolejnym rozdziale siódmym (s. 283–328).

Poświęcono go krajom słowiańskim, którym nie dane było w XIX–XX w. uformować wspólnot narodowych, takim jak: Połabszczyzna, Pomorze, a na Bałkanach władztwa Trawunian, Zahumljan i Kanalitów, pochłonięte przez księstwo Dukli w XI w., które samo upadło pod koniec XII stulecia. Ten dotyczący Bałkanów podrozdział zamyka rys dziejów Bośni i tu godne zastanowienia wydaje się, czy nie powinien on znaleźć się w rozdziale wcześniejszym, a to z racji skonstatowania wykształcenia się w tym kraju w późnym średniowieczu „specyficznej świadomości narodowej” (s. 328), kontynuowanej do dziś. Nie ma już takich wątpliwości odnośnie do poszczególnych ludów Połabia (m.in. Hawelanie, Lucice, Obodryci). Omówiono ich stopniowy podbój od X do XII w., ale z uwzględnieniem rozwoju instytucji politycznych i religijnych (wiec, świątynia, wyrocznia itd.). Miały one charakter plemienny, stąd też mało użyteczny dla

odpowiednich „prasłowiańskich” pojęć (s. 121). Rzecz w tym, że upowszechnienie się tego terminu miało nastąpić do V w., skoro jednak nie miało być wspólnej kultury (pra)słowiańskiej przed V w., to argumentowanie na podstawie braku wspólnych kategorii językowych nie wydaje się zasadne.

badania nad *nationes*, aczkolwiek Autor poświęcił sporo miejsca trwaniu elementów tego rodzimego świata Słowian w ramach Rzeszy Niemieckiej (sięgając aż po hanowerski Wendenland). Prowadząc zarazem refleksję pod znakiem *Germania Slavica*, skoncentrował się też na kohabitacji słowiańskiego żywiołu z napływowym niemieckim w ramach procesów kolonizacyjnych „długiego wieku XIII”. Zaznaczyły się one również na Pomorzu, omówionym w odniesieniu do formowania się tamtejszych organizmów politycznych tak dla zachodniej, jak i wschodniej, gdańskiej części w XI–XIV w.

Po tej wędrówce poprzez dzieje poszczególnych krajów w poszukiwaniu pierwocin idei słowiańskiej następuje w rozdziale ósmym (s. 329–359) wspomniane już domknięcie klamry tematycznej poświęconej ogładowi Słowian z perspektywy trzech kręgów: bizantyńskiego, łacińskiego Zachodu i orientalnego. W wypadku pierwszego zaznaczono zainteresowanie poszczególnymi krajami Słowiańszczyzny, a brak większego zajęcia się nią jako całością aż do połowy XV w., kiedy to Chalkokondyles nakreślił ideę wspólnoty słowiańskiej. Poruszono przy tej okazji wątek uchwytny źródłowo w XII w. identyfikacji terminologicznej Słowianin — niewolnik, choć jako środowisko narodzin tego fenomenu wzięto pod uwagę również krąg łaciński, być może już pod koniec I tysiąclecia. W podrozdziale poświęconym ogładowi orientalnemu dominuje studium dzieł autorów z X i XI w. (nadal piszących o *Saqāliba*), a z późniejszych zauważony został Al-Idrisi (XII w.) przy zaakcentowaniu zaniku odniesień do Słowian jako całości. W wypadku kręgu łacińskiego również podkreśla się postępującą w XI–XIII w. koncentrację na poszczególnych ludach i zawężanie *Slavii* do poszczególnych krajów np. na Połabszczyźnie czy Bałkanach. Autor ostatecznie uwydatnia — także na podstawie tzw. geografii kreacyjnej wraz z kartografią — zmityzowany z udziałem wątków biblijnych obraz jej całości, z odcieniem pejoratywnego stereotypu związanego ze służebnym czy niewolniczym charakterem.

W kolejnym rozdziale (s. 361–412) — koronującym już całość syntezy — przedmiotem rozważań staje się ściśle rozwój idei słowiańskiej w środowiskach elit poszczególnych krajów, ujęty oczywiście w kontekście węzłowych problemów ich dziejów, poczynając od Czech. Tu podkreślono wykorzystanie idei słowiańskiej w walce Przemysła Ottokara II o tron Rzeszy, a jeszcze szerzej jej znaczenie w imperialnej polityce Karola IV, by następnie zaznaczyć ideową wagę słowiańskości (w tym konfrontacji z elementem germańskim) w husytyzmie. Drugi podrozdział, poświęcony Polsce w XIII–XV w., a w zasadzie wizjom historiografii: Dzierżwy i Jana z Czarnkowa, źródeł śląskich i Jana Długosza, ogniskuje uwagę na legendach początków Słowian z uwzględnieniem wpływów ideowych z Czech. Dalej mowa o roli pierwiastka słowiańskiego w kreacjach początków Pomorza⁴ i Meklemburgii w późnym średniowieczu. Kolejny podrozdział dotyczy krajów bałkańskich, poczynając od Bułgarii (tzw. drugie państwo); uderza tu nikielne znaczenie idei słowiańskiej w poddanej bizantynizacji ideologii władzy,

⁴ W polskiej wersji książki pojawia się przymiotnik „pomorzański” (s. 389). Lepiej pozostać przy „pomorskim”.

podobnie jak w wypadku przedstawionej następnie Serbii. Z kolei tożsamość społeczna Bośni scharakteryzowana została jako klanowo-rodowa, a słowiańskość pojawić się tu miała co najwyżej koniunkturalnie na etapie oporu przeciw ekspansji osmańskiej poprzez poszukiwanie wspólnoty z sojusznikami wówczas Polakami. Odmienne natomiast przedstawiała się sytuacja w omówionej na końcu podrödziału Chorwacji, gdzie słowiańskość kultywowano w szerszych warstwach ludowych i sferze kościelnej. Rozdział ten zamyka odniesienie do Rusi w XIII–XV w., gdzie w poszczególnych księstwach nie kontynuowano już znanej z latopisu Nestora idei słowiańskiej wspólnoty.

Autor doprowadził zatem chronologiczno-problemowy wykład dziejów Słowiańszczyzny do etapu, na którym uchwytne stało się wyobrażenie jej wspólnoty w wymiarze wewnętrznym. Rekapitułujący całość syntezy ostatni rozdział (s. 413–420), akcentuje teleologiczny wymiar dociekań, a zatem koncentrację na pierwocinach idei słowiańskiej jako zjawiska, które nabierze pełnego kształtu i dziejowej wagi w XVIII, a zwłaszcza XIX stuleciu. Co istotne, idea ta została w praktyce badawczej związana z terminologią spod znaku *Slavii*, choć w pracy przewija się regularnie wątek „wenedyjski”, który pojawia się już przy nawiązaniu do dzieła Jordanesa (wzmianka o Słowianach jako Wenetach). W studiach nad wyobrażeniem słowiańskiej wspólnoty i ta wenedyjska — nieraz jako „wandalaska” — tradycja ma spory potencjał, który warto pełniej spożytkować jako nurt samoistny, ważny w średniowieczu np. w analizie twórczości mistrza Wincentego Kadłubka czy Augustyna zw. Angelusem ze Stargardu.

W tym drugim wypadku wątek słowiański w genezie Pomorzán zaakcentowany został w związku ze *Slavią* w rozumieniu ziem połabskich objętych ramami księstwa zachodniopomorskiego, a w praktyce z recepcją wątków z kroniki Helmolda z Bozowa (s. 391). Tymczasem, pomimo podkreślania przez Angelusa odwiecznej wrogości Pomorzán i Polaków, wyrastają oni w świetle jego *Protocollum* z jednej wspólnoty, na której czele stała mocno dowartościowana już wcześniej (zwłaszcza przez Kadłubka) Wanda⁵, a ten mit prowadzi właśnie ku wenedyjskim wątkom w kreśleniu początków Słowiańszczyzny. Dobrze korespondują one z legendą Winety, również ważnej w koncepcji Angelusa, a wykreowanej już przez Helmolda na bazie wiadomości Adama z Bremy o *Iumne*.

W odniesieniu z kolei do ostatniego z wymienionych Mühle uznał też, że *Sclavania* w znaczeniu ogółu Słowiańszczyzny pojawiła się w jego kronice dość przygodnie, a dominuje w niej zawężenie *Slavii* do Połabszczyzny, co ma oddawać tendencję do takiej regionalizacji pojęcia Słowiańszczyzny w środowiskach Zachodu czy ściślej Niemiec (s. 347). Warto jednak uwzględnić tu perspektywę misyjną, kluczową w dziele Adama, i wówczas większe zainteresowanie Połabszczyzną niż ogółem Słowian jest zrozumiałe, a co istotne, zauważalna jest też łączność małej (nadbałtyckiej) i wielkiej *Slavii/Sclavanii* na zasadzie wspólnoty żywiołu, którego „światowe” centrum znajduje się w *Iumne*, w ujściu Odry.

⁵ Zob. zwłaszcza J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 1998.

Ta ukazana jest z kolei jako „najobfitsza” z rzek Słowiańszczyzny, jej swoista oś łącząca też sąsiednie kraje⁶. Taki obraz podwójnej Słowiańszczyzny w nawiązaniu do przekazu Adama rozwinął także Helmold, u progu dzieła wyliczając kraje słowiańskie, w większości już chrześcijańskie, by następnie skupić się na Winecie (oraz Retrze i Rugii), ukazując jądro Słowiańszczyzny jako wciąż pogańskie, i ukierunkować treść dzieła na dzieje jej konwersji. Helmold dokonał też w wątku Winety połączenia nurtów idei słowiańskiej spod znaku *Sclavi* i *Wenedi* (*Winuli/Wandali*), co reinterpretował wspomniany stargardzki Angelus.

Pozostając zaś przy Helmoldzie, warto również sprostować, że stwierdzenie, iż już on stosował termin *natio* tylko do ludów mających chrześcijańską monarchię, a wobec plemion pogańskich Słowian jedynie *populi* (s. 350), nie jest ścisłe; występują u Helmolda (I, 34, 36, 84; II, 108) *nationes Sclavorum* jako plemiona. Kwestii dyskusyjnych tego kalibru można by zgłaszać znacznie więcej: czy Dąbżog to na pewno pseudobóstwo (s. 110)? Czy *Licicavici* to tak bezdyskusyjnie ogół poddanych Mieszka I (s. 251), a płacony przez niego trybut cesarstwu dotyczył Ziemi Lubuskiej (s. 255)? Czy Thietmar z Merseburga rzeczywiście topos psów (*canes*) ściśle łączył ze Słowianami (s. 346)?⁷ — to tylko przykłady, które unaocniają jednak, że nawet wątpliwości bądź odmienne zdanie w tego rodzaju kwestiach nie narusza stabilności gmachu syntezy i jej zasadniczych ustaleń, a docenić należy też w niej ogromne zaplecze badawcze w postaci przytaczanych źródeł i literatury⁸.

Cieszy przy tym ukazanie żywotności wielu tematów slawistycznych w studiach badaczy z krajów pozasłowiańskich, zwłaszcza niemiecko- i anglojęzycznych, podobnie jak — zwłaszcza dla odbiorców wersji niemieckiej — przybliżenie przez Autora dorobku publikowanego w językach słowiańskich. To ważny wkład w integrację badań na skalę międzynarodową. Niepokoi natomiast prezentowanie niekiedy wniosków z prac dziś już klasycznych, a wciąż aktualnych, w odwołaniu do wtórnych pod tym względem publikacji z ostatnich dekad (zob. rozstrzygnięcia terminologiczne odnośnie do tzw. *Geografa bawarskiego*). Być może to pewien efekt „internetyzacji” dyskursu naukowego, ale Autor jest przecież znawcą historiografii. Podobnie upomnieć się wypada np. o należyte docenienie dorobku Lecha Leciejewicza⁹ — nawet jeśli preferowane w syntezie rozwiązania

⁶ Zob. S. Rosik, *The Slavic Religion in the Light of 11th- and 12th-Century German Chronicles* (Thietmar of Merseburg, Adam of Bremen, Helmold of Bosau). *Studies on the Christian Interpretation of pre-Christian Cults and Beliefs in the Middle Ages*, Leiden–Boston 2020 (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450, t. 60), s. 226–235.

⁷ Funkcjonowanie tej topiki wobec Słowian poświadczają m.in. Adam z Bremy i Helmold, natomiast w wypadku Thietmara epitet psów jako *avari canes* pojawia się również wobec Duńczyków, a kontekst wskazuje w tych miejscach przekazu na podkreślanie chciwości najeźdźców, zob. ibidem, s. 86, 194, 237, 289–293.

⁸ Wśród sporadycznie zdarzających się w pracy literówek należy sprostować nazwisko „Szczepaniak” na Szczepanik (s. 113, przyp. 69).

⁹ L. Leciejewicz, *Słowianie zachodni. Z dziejów tworzenia się średniowiecznej Europy*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1989 (wyd. 2: Wodzisław Śląski 2010); idem, *Nowa postać świata. Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*, Wrocław 2000 (wyd. 2: Wrocław 2007).

idą w innym kierunku w zakresie genezy Słowian, to odnośnie do ich dawnej kultury zaznacza się tu spora zbieżność ustaleń, nie mówiąc już o znaczeniu samej akulturacji w objaśnianiu ekspansji żywiołu słowiańskiego u progu średniowiecza. Przydatne w korzystaniu z pracy są indeksy oraz bibliografia, która zyskałaby na reprezentatywności, gdyby jednak objęła ogół przytaczanych prac, jako że dokonana w niej selekcja to nie efekt wyboru autorskiego, ale statystyki cytowania publikacji (powyżej jednego w przypisach).

Podsumujmy. Otrzymaliśmy dzieło imponujące, pod wieloma względami nowatorsko wpisujące się w wielopokoleniową, nietracącą i dziś na dynamice debatę naukową nad światem dawnych Słowian, a przy tym precyzyjnie dostosowane do obecnego jej etapu, które znacząco zasila nurt dociekań nad postrzeganiem Słowiańszczyzny i jej wyobrażeniami¹⁰, także w ramach tzw. geografii kreacyjnej¹¹. Wychodząc zaś poza krąg mediewistyki, należy podkreślić, iż synteza Eduarda Mühlego znakomicie uwydatnia genezę i konteksty historyczne formowania się idei łączących początki i najdawniejsze dzieje Słowian z — czerpiącą liczne inspiracji z nauki — mityzacją ich obrazu w dyskursie społeczno-politycznym i kulturze ostatnich stuleci. Bardzo cieszy zapowiedź dalszych badań Autora na tej niwie.

Stanisław Rosik
(Wrocław)

Renata Leśniakiewicz-Drzymała, *Mitologia Północy a chrześcijaństwo. Funkcjonowanie wybranych elementów przedchrześcijańskich mitów w średniowiecznej kulturze chrześcijańskiej w świetle źródeł skandynawskich i anglosaskich*, Kraków 2020, Wydawnictwo Avalon, ss. 368, il. 36

Renata Leśniakiewicz-Drzymała w 2016 r. obroniła (na Uniwersytecie Jagiellońskim, pod kierunkiem prof. Anny Waśko) pracę doktorską poświęconą roli przeżytków pogaństwa w kulturze średniowiecznej Skandynawii i Anglii. Recenzowana książka jest poprawioną wersją tamtej rozprawy. Przedmiot badań w niej podjęty interesował już historyków (również polskich, by wymienić nieco zapomnianego Stanisława Piekarczyka, do którego książek wciąż warto wracać, *vide*

¹⁰ Zob. niedawno *Słowianie — idea i rzeczywistość*, red. K.A. Makowski, M. Saczyńska, Poznań 2013; a także np. L.A. Tyszkiewicz, *Słowianie w historiografii wczesnego średniowiecza od połowy VI do połowy VII wieku*, Wrocław 1991; A. Pleszczyński, *Przekazy niemieckie o Polsce i jej mieszkańcach w okresie panowania Piastów*, Lublin 2016.

¹¹ Tu m.in. bieżące badania Adama Krawca, po części już opublikowane, np. *The Concept of Space in the Chronicle of Gallus Anonymus, the Mental Geography of its Author, and Their Significance for the Controversy on His Place of Origin*, „Acta Poloniae Historica” 112, 2015, s. 25–46.

odwołania: s. 15, przyp. 13), jednak w przeciwieństwie do swoich poprzedników Autorka skupiła się nie na sferze obyczajów i kultu, tylko mitologii. Podstawowe pytanie, które sobie (nawiązując do Alkuina z Yorku) postawiła, brzmi: czy w kulturze chrześcijańskiej było miejsce dla bohaterów świata pogańskiego? Ambivalentna odpowiedź wynika już z samej dwudzielnej struktury książki. Z jednej strony bowiem Autorka pisze o pozytywnej adaptacji bogów i herosów przedchrześcijańskiej mitologii, z drugiej o ich demonizacji (w ścisłym znaczeniu tego słowa). Stanowczo odrzuca natomiast tezę o panującym we wczesnym średniowieczu „synkretyzmie religijnym”, który to termin nie odzwierciedla jej zdaniem „istoty procesów zachodzących w chrystianizowanych społeczeństwach” (s. 320). Podążając za autorytetem Przemysława Kuleszy, stwierdza wręcz, że „synkretyzm” i „dualizm” są dla niej pojęciami niejasnymi (s. 12): czy oznaczają one, że ktoś wyznaje naraz dwie różne religie, czy może, że na jednym terenie współwystępują dwa różne wyznania? Wątpliwości te, jak wskażę niżej, nie wydają mi się jednak całkiem zasadne.

Książka — jeśli nie liczyć przejrzystości napisanego wstępu i zakończenia — została podzielona na dwie części. Pierwsza dzieli się na trzy rozdziały, z których pierwszy poświęcony jest Sigurdowi, jednemu z głównych bohaterów *Sagi o Völsungach*. Jak zwraca uwagę Autorka, Sigurd był obecny nie tylko w tekstach literackich, ale jego historię przedstawiano również w ikonografii, której kontekst był jednoznacznie chrześcijański (takich przedstawień znanych jest ponad 20). Odpowiadając na pytanie o przyczyny włączenia herosa do chrześcijańskiego *imaginarium*, Autorka przekonująco wskazuje na próbę uratowania go od wiecznego potępienia: średniowieczni Skandynawowie mieliby podzielać obawę fryzjijskiego księcia Radboda, który w ostatniej chwili zrezygnował z przyjęcia chrztu, gdy dowiedział się od biskupa Wulframa, że po śmierci nie spotka swoich pogańskich przodków. Przedstawianie postaci Sigurda miało być zatem swoistą konwersją *post mortem* tego bohatera. Aby tego dowieść, Autorka odwołuje się do poglądów soteriologicznych epoki, ale także — bez żadnej refleksji, czy jest to właściwe źródło do średniowiecza — do posoborowego katechizmu (s. 82 n.).

Niedługo, bo liczący ok. 20 stron, rozdział drugi jest właściwie jedynym, w którym Autorka sięga po materiał nie skandynawski, tylko anglosaski (ma to być spowodowane dysproporcją w zachowaniu bazy źródłowej). Interesuje ją anioł Éarendel, znany z poematu *Christ Cynewulfa* (przełom VIII/IX w.). Jak wskazuje, postać o ewidentnie pogańskiej genezie (o czym świadczy etymologia imienia), stanowiła prefigurację czy to Chrystusa, czy to poprzedzającego go Jana Chrzciciela (ewentualnie Matki Boskiej).

W trzecim rozdziale przechodzi Autorka do postaci Thora, który mógł być traktowany jako swoista *praefiguratio Christi* ze względu na toczone przez tego boga walki z Wężem Midgardu, mogący — jak udanie przekonuje Leśniakiewicz-Drzymała — wywoływać u chrześcijan skojarzenia z Lewiatanem. Autorkę interesują nie tylko standardowo przy takich okazjach przywoływane młoteczki Thora, przypominające krucyfiks; skupia się raczej na czterech znanych przedstawieniach ikonograficznych wędkarskiej wyprawy Thora (odkryto je we

wczesnośredniowiecznych kościołach; możliwe wprawdzie, że przy budowie świątyni wykorzystano kamienie z wykutymi już wizerunkami, jednak zdaniem Autorki ich umieszczenie w takim miejscu mogło być celowe i zamierzone).

Nieco wyprzedzając tok rozumowania, Thor wraca w drugiej części książki, poświęconej „negatywnej adaptacji” pogańskiej mitologii (co wskazuje na ambivalencję tej postaci). Zarówno w tej, jak i w kolejnej odsłonie analiz funkcjonowania postaci rudobrodego boga w okresie po konwersji brakuje odwołań do słynnej opowieści z *Landnámabók* o Helgim Eyvindarsonie. Postać Helgiego jest często przywoływana przez uczonych jako dowód na powierzchowną chrystianizację mieszkańców Islandii, miał on bowiem (już jako chrześcijanin) w chwilach zagrożenia wzywać na pomoc Thora. Ustosunkowanie się do tej kwestii z pewnością wzbogaciłoby, a może i zniuansowałoby rozważania Autorki, odrzucającej twierdzenia o panującej we wczesnym średniowieczu dwuwierze¹.

W części drugiej (podzielonej na dwa rozdziały) omówiono demonizację postaci z przedchrześcijańskich mitów, która — co należy podkreślić — wciąż oznacza ich adaptację (a nie przemilczenie, które prowadziłoby do zapomnienia). Autorka pisze o późnych losach nie tylko Thora, ale i Odyna, Freya i Freyi (rozd. 4), a także pomniejszych istot mitologicznych: elfów, olbrzymów i karłów (rozd. 5). Pogańscy bogowie stali się wówczas demonami nawiedzającymi i próbującymi zwieść chrześcijańskich władców, a także przynoszącymi choroby i uroki. Jak przekonuje badaczka, cechy przypisane wówczas tym postaciom tkwiły głęboko w ich pierwotnym charakterze (np. rozwiązłość Freyi; dziwi zresztą, że Leśniakiewicz-Drzymała nie sięgnęła po najsłynniejszy przekaz na ten temat — ogłoszony na Althingu dwuwiersz Hjaltiego Skeggjasona, w którym boginię przyrównano do suki psa)².

Nie jest łatwo wystawić ocenę recenzowanej książki. Nie sposób zaprzeczyć, że została napisana w sposób interesujący i przynosi nowe spojrzenie na problematykę od dawna żywo dyskutowaną w historiografii (w skali polskiej jest to oczywiście pewne *novum*). Szacunek budzi wysiłek heurystyczny Autorki: sięgnęła ona nie tylko po stereotypowo w takich sytuacjach przywoływane przekazy, takie jak sagi czy poematy mitologiczne, ale także źródła rzadziej wykorzystywane (wernakularne adaptacje hagiografii i historiografii łacińskiej, ikonografia, zaklęcia runiczne). Książka jest też zwyczajnie ciekawa jako wykład o mitologii skandynawskiej. Nie znaczy to, że całość nie wzbudza pewnych wątpliwości, które z recenzenckiego obowiązku należy zgłosić.

Do dyskusji skłania przede wszystkim koncepcja książki i teza w niej postawiona. Autorka przyznaje, że chrystianizacja nie była jednorazową, nagłą przemianą, tylko długofalowym procesem, co oznacza długotrwałą koegzystencję elementów chrześcijańskich i przedchrześcijańskich (s. 10). Zarazem zaprzecza sobie, odrzucając twierdzenia o funkcjonowaniu swoistej dwuwiaży i mówiąc

¹ *Íslendingabók. Landnámabók*, wyd. J. Benediktsson, Reykjavík 1986 (Íslensk Fórnnrit, t. 1), s. 250.

² *Ibidem*, s. 15 n.

o adaptacji wybranych elementów dawnych wierzeń. Problem polega na tym, że tezę tę opiera Autorka na specyficznej (i celowo tak dobranej) sferze ludzkiej świadomości, czyli mitologii. Obraz, jaki wyłania się z takiej analizy, nie jest jednak pełny. Współczesna mediewistyka, badając problem chrystianizacji, uwagę swoją skupia raczej na kwestiach prawno-obyczajowych, które pozwalają dostrzec fundamentalne zmiany w takich dziedzinach życia jak żywienie (posty), małżeństwo i seksualność czy wychowanie dzieci³. Symptomatyczny, a do tego geograficznie mieszczący się w zakresie zainteresowań Autorki, jest przykład islandzki. Konwersji na chrześcijaństwo dokonano tam na zasadzie kompromisu: z jednej strony wszyscy mieszkańcy mieli przyjąć chrzest, z drugiej — zezwolono na funkcjonowanie kilku dawnych praktyk (jedzenie koniny, pozbywanie się niechcianych dzieci i — co szczególnie istotne — składanie ofiar pogańskim bogom). Czyż owa tolerancja dla pogańskich obyczajów nie jest właśnie formą dopuszczenia pewnego synkretyzmu w ramach jednolitego systemu?⁴

Warto zauważyć, że także obraz mitologii, na której skupia się recenzowana praca, nie jest pełny. Mitologia to przecież nie tylko nadprzyrodzone postacie, ale także wizje powstania, losów i końca świata, praw nim rządzących. Problem ten Autorka najwyżej zasugerowała. Warto tymczasem byłoby poświęcić trochę uwagi próbie wszczęcia pogańskich postaci w schemat chrześcijańskiej kosmologii (nie tylko ich euhemeryzacji), której dokonał Snorri w prologu do swojej *Eddy*. Jest to obraz stworzenia świata całkowicie zgodny z Księgą Rodzaju⁵. Zbliżone obserwacje na temat twórczości autora *Heimskringli* doprowadziły Waltera Baetkego do wniosku, że w znanej nam formie mitologia skandynawska jest właściwie wytworem chrześcijańskich erudytych⁶.

W recenzowanej pracy uwagę zwraca korzystanie z przestarzałych edycji źródłowych, niekiedy ponad stuletnich. Jednocześnie już rzut oka na zestawienie

³ Warto sięgnąć np. do: K. Modzelewski, *Laicyzacja przez chrzest*, w: *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, s. 99–114; R. Michałowski, *Chryścianizacja monarchii piastowskiej w X–XI wieku*, w: *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-publiczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 11–49; G. Pac, *Chryścianizacja i prawo we wcześniejszym średniowieczu*, *KH* 122, 2015, 4, s. 817–823; M.R. Pauk, *Ergo meum maximum et primum sit decretum. Prawo kanoniczne i sądownictwo kościelne w tzw. Dekretach księcia Brzetysława I*, w: *Právní kultura středověku*, red. M. Nodl, P. Węcowski, Praha 2016, s. 27–44.

⁴ *Íslendingabók. Landnámabók*, s. 17; por. R. Rutkowski, *Dzięki komu Islandczycy nawrócili się na chrześcijaństwo? Konwersja widziana oczami średniowiecznych autorów*, *KH* 121, 2014, 1, s. 18 n.

⁵ Snorri Sturluson, *Edda. Prologue and Gylfaginning*, wyd. A. Faulkes, London 2005, s. 3–6.

⁶ Omówienie: J. Lindow, *Mythology and Mythography*, w: *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide*, red. C.J. Clover, J. Lindow, Ithaca–London 1985, s. 38; L.P. Stupecki, *Hektor na Islandii. Historia trojańska w źródłach staroislandzkich, czyli o tym, jak Snorri Sturluson włączył Skandynawów do antycznego dziedzictwa*, „*Studia Europaea Gnesnensia*” 2012, 6, s. 369, przyp. 31.

bibliograficzne wystarczy, by przekonać się o wysiłku, jaki Autorka włożyła w zebranie literatury przedmiotu. Istnieje przecież nowe wydanie *Eddy prozatorskiej* przygotowane przez Anthony'ego Faulkesa, dostępne legalnie na stronie internetowej Viking Society⁷ (razi zresztą odnotowanie w pracy naukowej amatorskiego — nawet nie popularnego — przekładu tego źródła pióra Henryka Pietruszczaka, s. 19, przyp. 21). Do aktualnych edycji innych źródeł, jak choćby *Gesta Danorum* Saksona Gramatyka⁸, można z kolei łatwo dotrzeć, przeprowadzając kwerendy w bibliotekach niemieckich czy skandynawskich. Wreszcie, w przypadku *Eddy poetyckiej*, korzysta Autorka z edycji Finnura Jónssona z 1905 r. (sic!), odnotowując jedynie, że istnieją również inne wydania, które mają różnić się jedynie numeracją strof (s. 22, przyp. 28). To oczywiście prawda. Z własnych doświadczeń wiem jednak, że z tekstem eddaicznym wiążą się takie same problemy edytorskie, z jakimi stykają się badacze źródeł łacińskich (np. rozpisanie strof między poszczególnych interlokutorów), a których nie da się rozstrzygnąć bez konsultacji co najmniej kilku, najlepiej nowszych edycji⁹.

Zdarzają się w książce zupełnie anachroniczne spostrzeżenia na temat wykorzystywanych źródeł. Autorka wspomina chociażby, że gdy w XVII w. odkryto rękopis *Eddy poetyckiej*, autorstwo tego dzieła przypisano Saemundowi Mądrymu (s. 19). Zarazem wprowadza czytelników w błąd, nie dodając, że nikt tej atrybucji od dawna już nie traktuje poważnie. Przy datacji *Ragnarsdrápy*, poematu skaldycznego Braggiiego Boddasona na pierwszą połowę IX w. warto byłoby powołać się na jakąś nowszą pracę niż artykuł Jónssona z 1895 r. (s. 144). Geneza poezji skaldów jest bowiem problematyką żywo dyskutowaną w literaturze przedmiotu, której stanowisko zdążyło się już wielokrotnie zmienić od końca XIX w. Wreszcie, omawiając przydatność sag legendarnych, zastrzega Autorka, że „są [one] raczej tekstami literackimi, a ich wiarygodność często bywa kwestionowana” (s. 20). Trudno powiedzieć, czemu ma służyć ta konstatacja w pracy, której celem nie jest rekonstrukcja wydarzeń historycznych; w ten sposób można bowiem podważyć wartość większości przytoczonych w książce źródeł. Tym bardziej że — jak najtrafniej spostrzega w przypisie — „ze względu [–] na odniesienia do tradycyjnej mitologii [–] stanowią one bardzo cenny materiał dla badaczy przedchrześcijańskich wierzeń” (s. 20, przyp. 25).

Słabiej na tle całości prezentują się trzy podrozdziały książki (I.1.2–3 i I.3.2), poświęcone ikonografii związanej z Sigurdem i Thorem. Mają one charakter czysto opisowy i zostały napisane w sposób monotonny, co dziwi w konfrontacji z żywo poprowadzoną narracją reszty książki. Oczywiście trudno zrezygnować z omówienia podstawy źródłowej, możliwe jednak, że dałoby się to zrobić

⁷ Edycja kilkutomowa: *Prologue and Gylfaginning*, London 2005; *Skáldskaparmál*, t. 1–2, London 1998; *Háttatal*, London 2007.

⁸ Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum. The History of the Danes*, t. 1–2, wyd. K. Friis-Jensen, tłum. P. Fisher, Oxford 2015.

⁹ Np. *Eddukvæði*, t. 1–2, wyd. J. Kristjánsson, V. Ólason, Reykjavík 2014 (Íslenzk Fórnrít).

w sposób bardziej syntetyczny i skrótowy (nawet za literaturą przedmiotu). Opisom towarzyszą zresztą różnej jakości ilustracje, niekiedy fachowo wykonane przerysunki, niekiedy zaś mało wyraźne, czarno-białe fotografie. W sytuacji, gdy dla interpretacji przedstawień liczą się drobne szczegóły, zamieszczanie tak słabych reprodukcji mija się po prostu z celem (zarzut ten kieruję raczej pod adresem wydawnictwa niż Autorki).

Wspominając o tym, że Olafa Tryggvasona traktowano w średniowieczu jako poprzednika Olafa Świętego, który przetarł tamtemu ślady niczym Jan Chrzciciel Chrystusowi, Autorka błędnie odwołuje się do kroniki *Historia Norwegie* (s. 88, przyp. 143). Myśl ta została bowiem wyrażona w prologu do *Sagi o Olafie Tryggvasonie* pióra Odda Snorrasona¹⁰.

W tekście zdarzają się drobne literówki, które rażą szczególnie w nazwiskach badaczy i w opisach bibliograficznych (np. „Alexandra Sanmark”, a nie „Sandmark”, s. 10, przyp. 3; „Intellegere historiam”, a nie „Intelligire”, s. 82, przyp. 126; „Viator. Medieval and Renaissance Studies”, a nie „Sudies”, s. 94, przyp. 154). Warto też zwrócić uwagę na anachroniczny w odniesieniu do wczesnego średniowiecza przymiotnik „lombardzki” (zamiast „longobardzki”, s. 98).

Przy uznaniu dla badań przeprowadzonych przez Renatę Leśniakiewicz-Drzymałę trzeba zatem wobec jej pracy zgłosić pewne wątpliwości. Przede wszystkim opisane przez nią zjawiska ilustrują, moim zdaniem, odrzucane przez nią pojęcie synkretyzmu, czyli koegzystencji elementów różnych religii. Trudno mówić przecież o chrześcijaństwie w stanie czystym, które mogłoby i chciało wyeliminować wszystko, co pochodziło z zewnątrz. Nie oznacza to zarazem, by różne wierzenia i obyczaje współistniały ze sobą na równych prawach, przewaga chrześcijaństwa była bowiem decydująca. Jest to jednak problem, który wymagałby napisania drugiej książki, a nie zwięzłej recenzji.

Rafał Rutkowski
(Warszawa)

Two Missionary Accounts of Southeast Asia in the Late Seventeenth Century. A Translation and Critical Edition of Guy Tachard's „Relation de Voyage aux Indes” (1690–99) and Nicola Cima's „Relazione Distinta delli Regni di Siam, China, Tunchino, e Cocincina” (1697–1706), wyd. Stefan Halikowski Smith, Leeds 2019, Arc Humanities Press, ss. 268, Connected Histories in the Early Modern World

Francuski jezuita Guy Tachard (1651–1712) i włoski augustianin Nicola Cima (1650–1722) to dwaj misjonarze, którzy na przełomie XVII i XVIII w. wędrowali po krajach Azji. Obaj pozostawili relacje ze swoich podróży. Stefan

¹⁰ Np. Oddr Snorrason, *Saga o Olafie Tryggvasonie*, tłum. A. Waśko, Kraków 2013, s. 19.

Halikowski Smith podjął się zadania edycji i przetłumaczenia tych dokumentów na język angielski.

Tachard był nie tylko jezuitą, ale też matematykiem, który z polecenia Ludwika XIV wziął udział we francuskich misjach dyplomatycznych do Syjamu w latach 1685 i 1687, a następnie spisał relacje z obu tych wypraw. Wydano je drukiem kolejno w roku 1686¹ i w 1689². W szczególności opis pierwszej ekspedycji zyskał rozgłos jako pionierski kompleksowy opis tego kraju stworzony przez Europejczyka. W latach dziewięćdziesiątych XVII w. Tachard ponownie podróżował po Azji (Pondicherry, Bengal) i po raz kolejny opisał swoje doświadczenia, jednak te pozostały w formie rękopisu aż do dziś.

Halikowski Smith poprzedził tłumaczenie *Relation de Voyage aux Indes* wprowadzeniem, w którym przybliżył postać Tacharda w końcowym okresie jego życia, ukazując różne role, jakie wówczas odgrywał: naukowca, etnografa, misjonarza, pisarza i dyplomaty. Autor namawia do bardziej wyważonego spojrzenia na jezuitę niż to, z którym można się spotkać w literaturze. Przykładowo Michael Smithies opisywał pobyt Tacharda w Ayutthayi w 1699 r., nie kryjąc swojego uprzedzenia wobec jezuit, które Halikowski Smith skrzętnie wychwycił w sformułowaniu Smithiesa: „a pure fiction on Tachard's part”³ (s. 16). Halikowski Smith przedstawia także szersze uwarunkowania działalności Tacharda. Zabiera np. głos w dyskusji na temat francuskiej polityki kolonialnej w czasach nowożytnych, przytaczając opinię Raphaëla Vongsuravatana, jakoby nie można było mówić o polityce Ludwika XIV względem Indii, skoro przez pierwsze 20 lat istnienia Francuskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej wysłano w tamten rejon świata zaledwie jedną eskadrę⁴ (s. 19). Halikowski Smith polemizuje z tą tezą, pokazując stałe zainteresowanie korony francuskiej Indiami, jednym z przejawów którego była omawiana relacja Tacharda. Sama treść dokumentu opatrzona została wieloma erudycyjnymi przypisami.

W przeciwieństwie do Tacharda, Cima pozostaje postacią szerzej nieznaną, chociaż jego relacja była już wydawana przez włoskich historyków⁵. Halikowski

¹ G. Tachard, *Voyage de Siam, des Pères Jésuites, envoyés par le Roy, aux Indes & à la Chine*, Paryż 1686.

² G. Tachard, *Second voyage du Père Tachard et des Jésuites envoyés par le Roy, au Royaume de Siam*, Paryż 1689.

³ M. Smithies, *Tachard's Last Appearance in Ayutthaya, 1699*, „Journal of the Royal Asiatic Society” 12, 2002, 1, s. 72.

⁴ „Seule une escadre du Roi s'est aventurée dans l'océan Indien pendant les vingt premières années d'existence de la Compagnie française. Il est impossible dans ces conditions de parler d'une politique louis-quatorzienne aux Indes”, R. Vongsuravatana, *Guy Tachard ou la marine française dans les Indes orientales (1684-1701)*, „Histoire, économie et société” 13, 1994, 2, s. 249.

⁵ P. Donazzolo, *Le condizioni economiche, sociali e politiche di Venezia ed il suo commercio nei primi anni del secolo XVIII. A proposito d'una relazione inedita al Senato Veneto di fra Agostino Cima da Rimini*, „Rivista di fisica, matematica e scienze naturali” 13, 1912, 155, s. 385-442; *Fonti sulla penetrazione europea in Asia*, red. F. Surdich, Genua 1976, s. 123-201.

Smith opisuje zmienne koleje życia Cimy we wprowadzeniu, które towarzyszy tłumaczeniu dokumentu. Czytelnik może się m.in. dowiedzieć, że Cima przebywał na dworze cesarza Kangxiego i służył mu jako lekarz (s. 162). Już sam fakt, że znalazł się on na chińskim dworze, pokazuje, jak wiele azjatyckich krajów musiał przemierzyć. Główny nacisk Halikowski Smith położył wszakże na analizie samej relacji. Chyba najistotniejszym fragmentem tekstu Cimy jest projekt współpracy między Republiką Wenecji a Duńską Kompanią Wschodnioindyjską. Dlatego też we wprowadzeniu zarysowano m.in. panoramę relacji wenecko-duńskich z uwzględnieniem podróży króla Fryderyka IV (1708–1709) do Wenecji oraz stan posiadania Duńczyków w Azji na przełomie XVII i XVIII w. Koniec końców Halikowski Smith cierpko ocenia relację Cimy, pokazując, w jak wielu miejscach jest ona bałamutna i wręcz stwierdza, że pomysły w niej zawarte były obłąkańcze (s. 155). Szczególnie ta ostatnia opinia sprawia wrażenie zbyt mocnej. Nawet jeżeli duńsko-wenecka współpraca w dalekich krajach Azji może wydawać się z dzisiejszej perspektywy mało realna, to Cima nie był przecież jedynym wizjonerem, którego zrodziła epoka nowożytna. Już samo sformułowanie takiego projektu wiele mówi o horyzontach geograficznych państwa weneckiego, które na przełomie XVII i XVIII w. wciąż było ważnym graczem na arenie międzynarodowej. Tak jak w przypadku tekstu Tacharda, czytelnik ma ułatwione zadanie dzięki znacznej liczbie bogatych przypisów.

Obie relacje poprzedza ogólny wstęp, w którym Autor krótko zarysowuje historię misji katolickich w Azji oraz uzasadnia cel swojego przedsięwzięcia. Dlaczego warto zestawić ze sobą akurat relacje Tacharda i Cimy? Halikowski Smith dostrzega między nimi pewne podobieństwo, a mianowicie fakt, że obie należą do gatunku literatury świeckiej, chociaż zostały spisane przez katolickich misjonarzy. Tachard stworzył tekst, który można zaliczyć do gatunku literatury podróżniczej, podczas gdy zamierzeniem tekstu Cimy było przedstawienie propozycji biznesowej (s. 6). Według Halikowskiego Smitha mamy też w obu przypadkach do czynienia z misjonarzami, którzy wyrażają przekonanie, że chrystianizacja krajów Azji może zostać przyspieszona dzięki skutecznej polityce handlowej i kolonialnej (s. 7). Niezależnie od tego Autor przyznaje, iż podjął się przetłumaczenia i edycji tych dwóch tekstów, ponieważ uznał taki projekt za wartościowy sam w sobie (s. 10–11).

Wreszcie Halikowski Smith dokonuje we wstępie diagnozy tzw. *missionary studies*. Z jednej strony Autor zdaje się nie zgadzać z podejściem „liberalnych elit”, które wedle jego opinii traktują misjonarzy z pogardą. Z drugiej strony dostrzega bolączkę, którą nazywa „tradycją hagiograficzną” (s. 8). Innym niepokojącym trendem miałyby być pisanie o dawnych misjonarzach w duchu nacjonalistycznym. Halikowski Smith ilustruje to twierdzenie przypisem do książki *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII–XVIII wieku* autorstwa Duc Ha Nguyen (s. 8, przyp. 40)⁶. Celem wymienionej pracy było „przedstawienie

⁶ Duc Ha Nguyen, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII–XVIII wieku*, Warszawa 2006.

sylwetek misjonarzy polskich pracujących na Dalekim Wschodzie w XVII–XVIII w., z uwzględnieniem także tych, którzy starali się tam dotrzeć, lecz z różnych względów im się to nie udało”. Za Polaków uznano w niej „mieszkańców Rzeczypospolitej bez względu na ich narodowość, chyba że sami określali się w źródłach inaczej”⁷.

W dość oczywisty sposób Halikowski Smith uznaje więc, że samo użycie słowa „polscy” przez Duc Ha Nguyena w tytule książki sprawia, że zajmuje on pozycje nacjonalistyczne. Dlaczego jest to istotne? Sądzę, że właśnie ze słusznej zasadniczo obawy przed pisaniem historii w kategoriach nacjonalistycznych Autor stroni od głębszych rozważań na temat „francuskiej” tożsamości Tacharda i „włoskiej” tożsamości Cimy.

Dlatego tym bardziej zastanawia fakt, że w recenzowanej książce znajdziemy takie wyrażenia odnoszące się do rewolucji syjamskiej jak „the French being chased out of the kingdom in 1688 amidst a nationalist coup d’etat” (s. 17) oraz „the strongly nationalist turn following the Court Revolution of 1688” (s. 156). Ten drugi fragment został opatrzonej następującym zastrzeżeniem: „Even if we were to go along with recent historians, who insists that the court was anti-French but not «nationalistic» in an age prior to nationalism” (s. 156). Autor nie waha się nazwać wydarzeń mających miejsce w siedemnastowiecznym Syjamie „nacjonalistycznymi” i dopiero za drugim razem wskazuje, że stosowanie takiego słowa w stosunku do epoki, która nie wymyśliła jeszcze nacjonalizmu, może stanowić pewien kłopot. Już choćby z tego powodu krytyka pracy Duc Ha Nguyena nie wydaje się dość uprawniona.

Ale problem jest znacznie poważniejszy – czy postawienie znaku równości między słowem „polscy” a nacjonalizmem jest w ogóle zasadne? Sądzę, że nie i żeby to pokazać przywołam pewien przykład. W słynnym raporcie Josepha de Mailly SJ z 1724 r., w którym opisano początek prześladowań katolików w Chinach, trzykrotnie zostało wspomniane nazwisko Jana Chryzostoma Bąkowskiego SJ. Za pierwszym razem autor raportu przedstawia go w ten sposób: „Le père Bonkouski, jésuite polonois”, a za drugim: „le père Bonkouski, Polonois”. W trzecim przypadku autor nie określa już Bąkowskiego żadnym dodatkowym mianem⁸.

Trudno uwierzyć, aby takie słowa jezuitów z początku XVIII w. mogły zostać napisane z intencją, jaką zawiera na przykład klasyczna definicja nacjonalizmu autorstwa Ernesta Gellnera: „Nacjonalizm jest przede wszystkim zasadą polityczną, która głosi, że jednostki polityczne powinny pokrywać się z jednostkami narodowościowymi”⁹. Sądzę więc, że słowo „polski” nie musi w sposób konieczny pociągać za sobą nacjonalistycznych konotacji. Być może właśnie

⁷ *Ibidem*, s. 5.

⁸ *Lettres édifiantes et curieuses concernant L’Asie, L’Afrique et L’Amérique, avec quelques relations nouvelles des missions, et des notes géographiques et historiques*, t. 3, red. M.L. Aimé-Martin, Paryż 1843, s. 360, 365–366.

⁹ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 2009, s. 75.

celowe unikanie tego wyrazu przez historyków byłoby anachronizmem — wszak uznalibyśmy wówczas, że wyłącznie współczesne rozumienie wyrażenia „polski jezuita” jest słuszne, odbierając tym samym prawomocność określeniom, którymi posługiwali się sami zainteresowani.

Te ostateczne uwagi w żadnym razie nie umniejszają pracy Stefana Halikowskiego Smitha. Przetłumaczenie na język angielski i krytyczne opracowanie dwóch właściwie dotąd nieznanych relacji, które spisali europejscy misjonarze wędrujący po krajach Azji na przełomie XVII i XVIII w., bez wątpienia świetnie przysłuży się społeczności historyków.

Adam Włodarski
(Warszawa)

Zofia Borzymińska, *Non Tolerandis...? Meandry obecności Żydów w Warszawie u schyłku I Rzeczypospolitej*, t. 1: 1764–1788, t. 2: 1788–1795, Warszawa 2019, Państwowy Instytut Wydawniczy, ss. 400+408

Okres stanisławowski był szczególnie ważny dla ludności żydowskiej zamieszkującej miasta królewskie Rzeczypospolitej. Powstało wiele nowych ośrodków władzy administracyjnej i sądowniczej, ważnych z punktu widzenia funkcjonowania ludności żydowskiej i kształtowania wzajemnych stosunków między światem żydowskim a chrześcijańskim. Pierwszą, najważniejszą zmianą dla Żydów była likwidacja sejmów i sejmików żydowskich podczas sejmu konwokacyjnego (1764) oraz odejście od ryczałtowego pogłównego. Tworzone w kolejnych latach, nowe, konstytucyjne, a zarazem rywalizujące ze sobą organy tj. komisje *boni ordinis*, komisje skarbowe, Rada Nieustająca, Komisja Policji Obojga Narodów, komisje porządkowe cywilno-wojskowe, sąd ziemiański itp. stworzyły Żydom nowe możliwości kreowania swojej rzeczywistości w sferze prawnej, gospodarczej i religijnej.

Epoka stanisławowska to także czas przemian w mentalności i duchowości żydowskiej, naznaczony oddziaływaniem frankizmu, chasydyzmu oraz Haskali. Warszawa jako centrum polityczne i administracyjne była miastem szczególnym, tu obradował sejm i przebywał dwór królewski, rozwijał się sektor usług bankowych i pocztowych. Mimo oficjalnego zakazu pobytu, społeczność żydowska Warszawy liczyła 8–10 proc. ogółu mieszkańców¹. Dynamiczny rozwój miasta zachęcał wyznawców religii mojżeszowej do osiedlania się i prowadzenia działalności handlowej, wekslarskiej czy rzemieślniczej. Było to możliwe dzięki opiece miejscowej magnaterii, właścicieli jurydyk (np. Marywil, Gołędzinów,

¹ *Regestr osób żydowskich spisany w miesiącu styczniu roku 1778 w Warszawie*, oprac. H. Węgrzynek, Warszawa 2016, s. 111, s. III, IX. W 1754 r. ludność Warszawy liczyła ok. 24 tys. mieszkańców, w 1792 r., m.in. na skutek imigracji, 100–115 tys. Według spisu przeprowadzonego w 1778 r. w Warszawie mieszkało 3534 Żydów.

Kamion, Bożydar, Kałęczyn, Tłomackie)², działających wbrew polityce władz miejskich, co także praktykowano w innych miastach np. Krakowie czy Lublinie.

O tym zawiłym i bogatym w wydarzenia okresie w historii Żydów warszawskich opowiada książka Zofii Borzymińskiej. Uznana badaczka kontynuuje badania Emanuela Ringelbluma³ oraz Pawła Fijałkowskiego⁴. Dwutomowa książka stanowi zwieńczenie długoletnich badań Autorki (t. 1, s. 9). Pierwszy z tomów obejmuje okres od momentu zlikwidowania samorządu żydowskiego podczas sejmu konwokacyjnego (1764) do rozpoczęcia obrad Sejmu Wielkiego (1788). Drugi tom opisuje okres Sejmu Czteroletniego (1788–1792) oraz rozbiorowy (1793–1795), ze szczególnym naciskiem na powstanie kościuszkowskie (1794). Monografia kończy się w chwili wkroczenia wojsk pruskich do Warszawy, a następnie podpisania traktatu rozbiorowego.

Tom pierwszy oprócz „Wstępu” zawiera sześć rozdziałów. W pierwszym omówione zostały dzieje Żydów warszawskich od późnego średniowiecza do 1764 r., a w drugim — w pierwszej dekadzie panowania Stanisława II Augusta (1764–1774). Rozdział trzeci poświęcony został osadnictwu Żydów w dobrach Augusta Sułkowskiego, tzw. Nowej Jerozolimie. W czwartym znalazły się kwestie dotyczące przepisów prawnych regulujących obecność Żydów w stolicy. Omówione zostały spory pomiędzy magistratem warszawskim, Radą Nieustającą, komisją *boni ordinis* oraz marszałkiem wielkim koronnym Stanisławem Lubomirskim. Rozdział piąty dotyczy lat osiemdziesiątych XVIII w. i koncentruje się na włóczęgostwie, żebractwie i przestępczości, które objawiły się wśród Żydów warszawskich. W rozdziale szóstym zaprezentowana została sytuacja Żydów mieszkających na prawym brzegu Wisły, głównie na Pradze i w Gołędzinowie.

W tomie drugim, w rozdziale siódmym wyczerpująco przedstawione zostały próby reform statusu prawnego Żydów podejmowane na Sejmie Czteroletnim, przybliżona została sytuacja Żydów warszawskich w tym okresie oraz stosunek do nich mieszczan (m.in. okoliczności pogromu z 1791 r.) (t. 2, rozdz. 7, s. 58–93). Kolejny rozdział pokazuje Żydów warszawskich w kontekście wydarzeń z lat 1792–1793, zwłaszcza zmian w administracji miejskiej, działalności konfederacji targowickiej czy uchwał sejmu grodzieńskiego (1793). W rozdziale dziewiątym przedstawiona została trudna sytuacja ludności żydowskiej w następstwie insurekcji kościuszkowskiej (1794). Autorka zaprezentowała okoliczności

² Warto jednak dodać, że w Warszawie były jurydyki, w których zakaz obecności Żydów był prawnie usankcjonowany, por. R. Radziwonka, *Warszawa i jej mieszkańcy w czasach wielkiej wojny północnej (1700–1721)*, Warszawa 2020, s. 333–334.

³ E. Ringelblum, *Żydzi w Warszawie*, cz. 1: *Od czasów najdawniejszych do ostatniego wygnania w r. 1527*, Warszawa 1932; idem, *Żydzi w Warszawie*, cz. 2: *1572–1795*, oprac. P. Fijałkowski, Warszawa 2018 (Archiwum Ringelbluma, t. 35).

⁴ P. Fijałkowski, *Warszawska społeczność żydowska w okresie stanisławowskim 1764–1795. Rozwój w dobie wielkich zmian*, Warszawa 2016. Borzymińska, jak zaznaczyła, „z różnych względów się nie odnosi” do tej publikacji (t. 1, s. 23). Charakter *stricte* popularnonaukowy ma praca *Warsze-Warszawa. Żydzi w historii miasta 1414–2014*, red. P. Fijałkowski, Warszawa 2020.

sformowania lekkokonnego pułku żydowskiego przez Berka Joselewicza, oblężenia miasta przez wojska rosyjskie, problemy aprowizacyjne mieszkańców oraz narastanie nastrojów antyżydowskich. W rozdziale dziesiątym dotyczącym okupacji rosyjskiej (1794–1796) ukazane zostały relacje między Żydami a ówczesnym gubernatorem warszawskim, generałem Friedrichem (Fiodorem) von Buxhoevedenem (Fëdor Buksgevden). Część rozdziałów dodatkowo podzielona została na podrozdziały⁵.

Oba tomy zaopatrzone są w spis ilustracji oraz indeks nazwisk. W tomie drugim zamieszczono rozbudowane informacje bibliograficzne, w których zawarto wiadomości o źródłach archiwalnych i drukowanych. Rzetelnie zebrana bibliografia liczy 18 stron. Uznanie należy się Autorce za skorzystanie ze wszystkich prac Ringelbluma poświęconych Żydom warszawskim (t. 2, s. 355)⁶, a także wykorzystanie mało znanych, przyczynkarskich artykułów w języku jidysz (t. 2, s. 384)⁷. Bardzo starannie przeprowadzona została także kwerenda prasowa. Wykorzystano dotychczas słabo rozpoznane pod kątem problematyki żydowskiej m.in. „Gazetę Narodową i Obcą”, „Gazetę Warszawską”, „Gazetę Wolną Warszawską”, „Korespondenta Krajowego i Zagranicznego” i inne. Autorce udało się także zgromadzić pokaźną liczbę druków ulotnych, diariuszy sejmowych oraz pamiętników i relacji podróżniczych. Niepotrzebnie w bibliografii prasowej umieszczone zostały tytuły czasopism naukowych, które trudno uznać za tytuły prasowe. Większość źródeł rękopiśmiennych to, oprócz nielicznych rękopisów z Żydowskiego Instytutu Historycznego, zbiory z AGAD dotyczące miasta Warszawy, przetrzebione w znacznej mierze podczas wojny. Przede wszystkim są to: Księgi miejskie Warszawa — Ekonomiczne, Księgi miejskie Starej Warszawy, Metryka Koronna i Metryka Litewska oraz Archiwum Królestwa Polskiego. Z Biblioteki Kórnickiej PAN Autorka pozyskała materiały dotyczące sytuacji Żydów w czasie powstania kościuszkowskiego (t. 2, s. 354–355). Plony z Ossolineum to wyłącznie staropolskie gazety oraz ciekawe materiały dotyczące konfliktu pomiędzy gminą żydowską w Łęczycy a tamtejszym mieszczaństwem (s. 82).

We Wstępie Borzymińska dość oszczędnie zaznajomiła czytelników z wynikami prowadzonych kwerend (t. 1, s. 24). W AGAD poza wymienionymi zespołami znajdują się także inne warte przeszukiwania, choćby w Archiwum Radziwiłłów (dział XVIII — akta m.in. posiadłości warszawskich Radziwiłłów oraz dział XXXIV — zbiór gazet), w Archiwum Kameralnym (dział III, m.in. dotyczący dóbr królewskich w Warszawie), a w Archiwum Państwowym w Warszawie

⁵ Część podrozdziałów opatrzona została dyskusyjnymi lub nie najlepiej skonstruowanymi podtytułami np. t. 2, s. 93: „Uzależnienie prawa wyznawców religii mojej-szowej do zamieszkania w stolicy od przyjęcia rozwiązań prawnych wobec tej ludności w całym kraju”; t. 1, s. 285: „Kłęski żywiołowe. Rozterki mieszczańskie związane z obecnością Żydów w Warszawie. Problem włoścogostwa”.

⁶ Archiwum ŻIH, Archiwum Ringelbluma, sygn. ARG II 511–513. Tłumaczenie z języka jidysz: Anna Szyba.

⁷ Np. E. Tenenbojm (Tenenbaum), *Dos warszewer birgertum un di Jidn in der II-ter helft fun XVIII-tn j.h. (biz 1788)*, „Junger Historiker” 1926, s. 41–57.

Zbiór Korotyńskich (sygn. 72/201/0). Natomiast w Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego jest obszerny zbiór rękopisów pozostawionych przez zakony warszawskie (m.in. kapucynów i augustianów)⁸. Szczególnie brak w omawianej pracy akt proweniencji kościelnej. Większość z nich dostępna jest w Archiwum Archidiecezjalnym Warszawskim. Szkoda, że Autorka nie sięgnęła do akt wizytacji generalnej biskupa poznańskiego Antoniego Onufrego Okęckiego⁹ oraz akt pozostawionych przez zakony warszawskie¹⁰, zwłaszcza tych dotyczących majątków i spraw finansowych. W Krakowie, w Bibliotece Akademii Ignatianum dostępne są akta jezuitów warszawskich, a w Archiwum Prowincji Franciszkanów-Reformatów kronika reformatów warszawskich. Mogłoby to uzupełnić wiedzę dotyczącą działalności misyjnej zgromadzeń zakonnych w Warszawie względem ludności żydowskiej. Być może dałoby się zweryfikować hipotezy dotyczące osadnictwa żydowskiego w majątkach kościelnych oraz roli Żydów w gospodarce poszczególnych zakonów.

Monografia skonstruowana jest w sposób chronologiczny. Wyjątek stanowi, co zresztą Autorka przyznaje, rozdział szósty dotyczący dziejów Żydów na Pradze, który rozpoczyna się założeniem pod koniec XVI w. jurydyki kościelnej na Skaryszewie (t. 1, s. 322). Niestety przyjęcie tej metody narracyjnej nie zawsze się sprawdza. Bardzo ograniczony zasób dostępnych źródeł sądowych i administracyjnych dla stanisławowskiej Warszawy znacząco utrudnia prezentację tematyki z podziałem na poszczególne zagadnienia. Trudno jest odnaleźć i porównać ze sobą pomieszczone w tekście dane statystyczno-demograficzne dotyczące: szacunków liczebności ludności żydowskiej i ich procentowego udziału w ogólnej liczbie mieszkańców, wiadomości o rozmieszczeniu Żydów w Starej i Nowej Warszawie czy na Pradze, osadnictwa w jurydykach (na początku i na końcu okresu stanisławowskiego) czy też stosunku ilościowego przedstawicieli różnych wyznań w mieście. Dużym ułatwieniem byłoby zebranie tych danych i umieszczenie w osobnym podrozdziale lub skonstruowanie osobnego zestawienia. Podobnie jest z informacjami o długoletniej praktyce opłacania przez Żydów biletowego, która wobec obowiązywania w Warszawie przywileju *de non tolerandis Judaeis* warunkowała ich pobyt w mieście (t. 1, s. 28, 46, 52–53). Zgodnie z postanowieniem Stefana Batorego, jak zaznacza Autorka, Żydzi mieli nakazane meldować się w magistracie warszawskim celem uzyskania zaświadczenia zwanego „kartką” (jid. *kartelech*). Być może problematykę tej uciążliwej dla Żydów opłaty, ujętą na przestrzeni wieków, powinno się ulokować w osobnym podrozdziale.

⁸ Zob. *Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie*, t. 1 (rękopisy nr 1–262), oprac. H. Kozerska, W. Stummer, Warszawa 1963. Dotyczy rękopisów tzw. dawnego zasobu, które zostały uratowane w czasie II wojny światowej, <https://crispa.uw.edu.pl/object/files/220385/display/Default> (dostęp: 4 III 2022).

⁹ Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie, Wizytacje Generalne 1, Wizytacje Generalne 2.

¹⁰ Zob. *Informator*, <https://archiwum.mkw.pl/inwentarze/> (dostęp: 4 III 2022).

W pracy pojawia się nadmierna liczba cytatów źródłowych (np. t. 1, s. 195–196, t. 2, s. 75, 153–154, 188). Autorka broni tego zamysłu, utrzymując, że dążyła: „do najprecyzyjniejszego przekazu informacji ze względu na wagę słów, jak i możliwych potencjalnych nieporozumień, czy też wcześniejszych błędnych interpretacji różnych wypowiedzi albo przepisów”, aby „zachować jasność i ścisłość przekazu” (t. 1, s. 30). Niestety przynosi to skutek odmienny od zamierzonego. Czytelnik ma wrażenie, że miejscami czyta powieść lub same dokumenty z epoki, a nie monografię naukową.

W tym miejscu wypada wspomnieć o języku, którym posługuje się Autorka. Jest on barwny, pełen ozdobników, wręcz marynistyczny np. gdy pisze o stosunku prezydenta Warszawy Ignacego Wyssogoty Zakrzewskiego do Żydów¹¹, na temat liweranta Szmula Jakubowicza Zbytkowera¹², o różnicy zdań między marszałkiem wielkim koronnym Stanisławem Lubomirskim a królem względem wydalenia Żydów z Warszawy w 1776 r.¹³ itd. Przeszkadzać mogą także terminy typu „oświećszczy” lub „światlejsi” starozakonni (t. 2, s. 16, 179, 185). Czasami wypowiedzi Autorki są nieprecyzyjne, np. Zygmunt I Stary swojemu dzierżawcy ceł Moszkowi Celnikowi „obniżył wysokość arendy cła” (t. 1, s. 35), a powinno raczej być „obniżył wysokość czynszu (dzierżawnego) tytułem dzierżawy komory celnej”. Trudno się także domyślić, czy sędzia żydowski (*iudex iudaeorum*) zasiadający w sądzie żydowskim był chrześcijaninem, czy Żydem (t. 1, s. 34).

Autorka nazbyt przywiązuje się do języka źródła, np. posługuje się, bez wyjaśnienia, terminem „publika” (np. t. 1, s. 61–63, 70, 72, 75, 91, 305). To było nic innego (podobnie konsulty), jak wspólne zebrania trzech porządków miejskich (łac. *ordines*), na których konsultowano bieżące sprawy. Opisujać zaś pejzaż Pragi w 1795 r. doświadczonej skutkami rzezi ludności cywilnej urządzanej przez wojska rosyjskie, Borzymińska daje się uwieść słownictwu z pamiętnika Jana Kilińskiego¹⁴.

Badaczka zadała sobie wiele trudu (co należy pochwalić), aby rozszyfrować wszystkie możliwe oboczności imion i nazwisk oraz przydomków żydowskich, np. Naftali Hersz z Secemina zapisywany był, jeśli wierzyć, na 30 możliwych sposobów (t. 1, s. 31, 400, 405). Słusznie zauważyła, że wielu historyków popełniało w pracach błąd rozmnożenia tożsamości, nie zwracając uwagi na podobieństwo nazwisk, myląc osoby (t. 1, s. 31). Jednak często scalanie alternatywnych wersji

¹¹ „Mimo to w swych uwagach i odpowiedziach nie raz pochylał się na potrzebami ducha i ciała Żydów”, t. 2, s. 232.

¹² „Jako Urzeczanin, był człowiekiem twardego charakteru, niepoddającym się przeciwnościom losu z byle powodu”, t. 1, s. 240.

¹³ „książę przeciwstawił powagę laski marszałkowskiej majestatowi królewskiemu”; „Odrzucili niemal wszelkie konwenanse [marszałek Lubomirski i król], a i zasady grzeczności mocno zostały przez nich nadwątlone”, t. 1, s. 182, 184.

¹⁴ „zwłoki nieopogrzebanych długo jeszcze leżały na ulicach i gdy wiosną 1795 roku puściły mrozy i spłynęły śniegi, a zdziczałe psy zaczęły rozwłóczyć szczątki, generał Buxhöwden nakazał pospiesznie je grzebać”, t. 2, s. 276.

imion i nazwisk żydowskich było zwyczajnie niemożliwe, gdyż w polskich źródłach stosowano dużą dowolność w stosunku do nazw żydowskich, zarówno miejscowych, jak i osobowych. Dlatego powstają wątpliwości, czy wspomniany Naftali Hersz z Secemina mógł być także Hercykiem z Warszawy, ale równocześnie Fajwłem Krakowskim itp. Czasem był, ale nie zawsze.

Autorka nie ustrzegła się także kilku drobnych błędów merytorycznych. Stanisław Poniatowski, bratanek królewski, określany jest jako „podskarbi koronny”, w rzeczywistości był podskarbis wielkim litewskim (t. 1, s. 324). Tomasz Wawrzecki nie był „posłem braclawskim”, a „brasławskim” (t. 2, s. 81). Jurydyka Wielopole wydzielić się miała ze „starostwa Grzybów” (t. 1, s. 63) (być może ówczesna nazwa potoczna?). Zapewne chodziło o jurydykę Grzybów starosty warszawskiego Jana Grzybowskiego. Hugo Kołłątaj, polityk i publicysta (od 1791 r. podkanclerzy wielki koronny), jakkolwiek zaangażowany w tworzenie projektów konstytucji, nie był posłem na Sejmie Wielkim (t. 2, s. 56). Pomyłone zostały także dwa różne organy: Kamera (Komisja Ekonomiczna JKM), odpowiedzialna za administrację dóbr stołowych króla, z Komisją Skarbu Koronnego, która na mocy konstytucji z 1764 r. odpowiedzialna była za ogół spraw skarbowych i finansowych (t. 2, s. 32). Ze skanu zamieszczonego dokumentu wynika, iż Szapkę Markiewicza przesłuchano wcześniej, przed sądem grodzkim warszawskim 20 grudnia 1783 (t. 2, s. 63). Autorka podała także za Ignacym Shipierem niepotwierdzone wiadomości, jakoby Komisja Warszawska była strukturą (jedną z czterech komisji) Sejmu Żydów Korony (t. 1, s. 53–54).

Niektóre zagadnienia poruszone w monografii wymagają rozwinięcia. Jak słusznie zauważyła Autorka, w pierwszych latach panowania Stanisława Augusta doszło do sporu pomiędzy wojewodą mazowieckim Pawłem Michałem Mostowskim a marszałkiem wielkim koronnym Franciszkiem Bielińskim o jurysdykcję nad ludnością żydowską (t. 1, s. 101). Można domniemywać, że w tej sprawie wojewodowie mazowieccy jeszcze nie raz zabierali głos. Brakuje szczególnie informacji, jakie stanowisko względem ludności żydowskiej zajął ostatni wojewoda Antoni Małachowski, którego nazwisko nawet nie pojawia się w pracy. Jego urząd znalazł się w trudnym położeniu na skutek zmian ustrojowych wprowadzanych przez Sejm Wielki (konstytucja Prawo o miastach z 1791 r. dotycząca miast królewskich), naruszających kompetencje wojewodów. Poszerzenia wymagałyby także fragmenty dotyczące frankistów warszawskich¹⁵ oraz konwersji żydowskich¹⁶. Obie te grupy Autorka traktuje pobieżnie, uważając je za pogranicze świata chrześcijańsko-żydowskiego, utrzymując, że zrywali więzy z wyznawcami judaizmu (t. 1, s. 16, t. 2, s. 347).

¹⁵ Borzymińska powtarza informacje o procederze wywożenia przez frankistów monety, t. 2, s. 50, 102.

¹⁶ Zob. Metryki kościołów warszawskich: św. Jana Chrzyciela 1584–1908, św. Andrzeja 1774–1922, św. Krzyża 1627–1909, <https://metryki.genealodzy.pl/pow-59>. Por. A. Kaźmierczyk, *Rodziłem się Żydem... Konwersje Żydów w Rzeczypospolitej XVII–XVIII wieku*, Kraków 2015.

Z całą pewnością recenzowana praca, choć bardzo erudycyjna, nie jest klasyczną monografią. Adresowana jest także do osób preferujących popularnonaukowy styl narracji. Borzymińska, mimo pewnych niedociągnięć, bardzo solidnie opracowała temat osadnictwa i działalności społeczności żydowskiej w Warszawie. Znaczne zmniejszenie objętości książki wyszłoby jej na dobre¹⁷. Przeredagować należałoby niektóre rozdziały (zwłaszcza czwarty). Skądinąd ciekawe anegdoty (m.in. dotyczące upamiętnienia w tradycji żydowskich żołnierzy insurekcji kościuszkowskiej w dwudziestoleciu międzywojennym czy okoliczności sprzedaży pinkasu praskiego Bractwa Świętego przez dom aukcyjny Sotheby's, t. 1, s. 334, t. 2, s. 227)¹⁸ można przenieść do artykułów naukowych lub wydawnictw niespecjalistycznych. Przesadne jest stwierdzanie aż takiego wpływu wybuchu islandzkiego wulkanu Laki (1783/1784) na zmiany klimatyczne determinujące życie codzienne warszawskich Żydów (t. 1, s. 285–286). W dobie Internetu zamieszczanie biogramów wszystkich uczestników wydarzeń też wydaje się bezzasadne.

Wszystkie powyższe uwagi nie zmieniają faktu, że recenzowana monografia stanowi krok naprzód w badaniach nad dziejami Żydów warszawskich. Uzupełnia ustalenia poprzedników, zwłaszcza Ringelbluma i Fijałkowskiego. Autorka uznaje wydarzenia z lat 1775–1776 za przełomowe dla społeczności żydowskiej, dowodząc, że już w tym czasie rozpoczął się proces swoistej emancypacji¹⁹. Pokazuje ludność żydowską jako zbiorowość uwikłaną w stałe konflikty między Radą Nieustającą, monarchą, urzędem marszałkowskim, władzami magistratów warszawskich, a także lokalną magnaterią, Konfraternią Kupiecką, a nawet kolejnymi ambasadorami rosyjskimi. Za ważne dla przyszłych rozważań należy uznać fragmenty dotyczące przyczyn i motywów utworzenia w 1774 r. przez Augusta Sułkowskiego osiedla żydowskiego tzw. Nowej Jerozolimy (jak sugeruje Autorka skutkiem uchwalenia konstytucji z 1775 r. oraz konfliktu pomiędzy królem i jurysdykcjami marszałkowskimi, t. 1, s. 140–200). W monografii znajdują się nowe informacje o roli i działalności żydowskich bractw religijnych (t. 1, s. 158–159, 292, t. 2, s. 183–185, 253–267), a także o organizowaniu się życia gminnego i religijnego na warszawskiej Pradze ze szczególnym uwzględnieniem wspomnianego już Szmula Zbytkowera (t. 2, s. 321–371) czy też utworzenia

¹⁷ Autorka zupełnie niepotrzebnie rozwodzi się nad podstawą źródłową powołania przez marszałka wielkiego koronnego Bielińskiego w 1759 r. dwóch odrębnych syndyków żydowskich dla Warszawy i Pragi, t. 1, s. 79, przyp. 356: „Wydaje się jednak, że brak owego powołania na źródła nie dyskwalifikuje podanej informacji przynajmniej do czasu, kiedy uda się dowieść, że było inaczej”. Tego typu i podobne rozważania można usunąć.

¹⁸ Zbędnie wspomina o korespondencji gminy praskiej z marszałkiem Edwardem Rydzem-Śmigłym i generałem broni Leonem Berbeckim (sic!) (t. 2, s. 277).

¹⁹ Dla Borzymińskiej przełomowym momentem dla dziejów Żydów warszawskich było przyjęcie przez Stanisława Augusta Poniatowskiego i część członków Rady Nieustającej wykładni konstytucji z 1775 r., „zgodnie z którą Żydzi mogli osiadać i uprawiać handel oraz rzemiosło na terenie całego województwa mazowieckiego”, t. 1, s. 207–208.

żydowskiego osiedla w Raszynie (t. 1, s. 272–284). Dzięki książce Zofii Borzymińskiej dostrzegamy, że walka o zapewnienie sobie przez Żydów prawa do zamieszkania w Warszawie była długa i skomplikowana. Tworzy to interesującą perspektywę do prowadzenia dalszych badań porównawczych.

Przemysław Zarubin
(Kraków)

Tomasz Wiślicz, *Zelman Wolfowicz i jego rządy w starostwie drohobyckim w połowie XVIII w.*, Kraków 2020, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, ss. 265

Książka Tomasza Wiślicza poświęcona jest postaci Zelmiana Wolfowicza i jego legendzie. Rozważania Autora mają jednak znacznie szerszy wymiar, pokazując pogranicze badań historycznych i etnograficznych oraz propagandowe wykorzystanie tych badań, towarzyszy im także refleksja nad stosowaniem metod mikrohistorii, historiografii narratywistycznej i ujęcia biograficznego w badaniach historycznych.

Publikacja wpisuje się w grupę prac dotyczących związków Żydów z magnatami, w której ważne miejsce zajmują *Żydzi pańscy* Moshe Rosmana, mamy tam także prace dotyczące karier poszczególnych żydowskich potentatów autorstwa Jakuba Goldberga, Marii Cieśli i Teresy Zielińskiej.

Podstawę źródłową do rozważań Autora stanowią archiwalia miasta Drohobycza i starostwa drohobyckiego oraz akta sprawy Zelmiana Wolfowicza. Nie zachowały się natomiast archiwalia związane z funkcjonowaniem gminy żydowskiej (przede wszystkim pinkasy czyli rękopiśmienne księgi wpisów), z których korzystał Jakub Winkler, pisząc przed wojną pod kierunkiem Majera Bałabana pracę magisterską o Żydach drohobyckich. Taka specyfika bazy źródłowej powoduje, że postać Wolfowicza widoczna jest tylko z jednej, nieżydowskiej strony. Dotyczy to również legendy, którą obrosła postać bohatera.

Podział książki na trzy rozdziały, zatytułowane imionami, których Zelman używał za życia, odzwierciedla trzy różne aspekty jego działalności.

Pierwsza część, zatytułowana „Zalman Ben Ze’ev”, jest próbą rekonstrukcji biografii. Nasuwa się tu od razu uwaga, że zastosowano nieodpowiednią, zaczerpniętą z systemu anglosaskiego transkrypcję tego imienia. Na potrzeby polskojęzycznego czytelnika należałoby napisać: Zalman ben Zeew. Autor rozpoczyna od weryfikacji daty urodzenia Wolfowicza i podaje, że urodził się on najpóźniej około roku 1700, a zapewne jeszcze przynajmniej dekadę wcześniej (być może ok. 1680). Miasto, w którym przyszedł na świat — Drohobycz — było stolicą dochodowego starostwa, przynoszącego dochody przede wszystkim z produkcji soli. W 1706 r. starostwo drohobyckie przejął po ojcu Stanisław Chomętowski, późniejszy patron Wolfowicza. W ciągu XVII w. starostowie drohobyccy

prowadzili wobec Żydów zamieszkujących miasto i jego przedmieścia od XV w. przychylną politykę, kierując się chęcią odbudowy potencjału gospodarczego dóbr po różnych najazdach i zniszczeniach. Wiślicz zestawia informacje o ojcu bohatera, rzekomo ubogim kuśnierzu czy kramarzu, i zauważa, że jedyna wzmianka źródłowa, która wydaje się go dotyczyć, związana jest z awanturą karczemną i złożoną w związku z nią skargą z 1717 r. Niewiele też wiadomo o młodości samego Zelmana. Swoją działalność rozpoczął zapewne jako jeden z licznych Żydów zatrudnionych w administracji starostwa.

Ważnym momentem kariery Wolfowicza była śmierć starosty, Stanisława Chomętowskiego (1728), kiedy rządy w starostwie na ćwierć wieku przeszły w ręce wdowy, Doroty Chomętowskiej, później Tarłowej. Zdobyć zaufania starościny wiązało się z umocnieniem pozycji Zelmana w starostwie (pełnił funkcję jej faktora, otrzymywał dochodowe arendy i zwolnienia podatkowe), w tym także wewnątrz gminy drohobyckiej, w której władzach sprawował najwyższe urzędy. Jak pisze Wiślicz, wydaje się, że rosnąca władza Wolfowicza w starostwie dość długo nie wywoływała szczególnej niechęci wśród chrześcijańskich mieszkańców, budziła natomiast silne kontrowersje w społeczności żydowskiej i doprowadziła do wielu konfliktów. Ostatecznie Wolfowicz zdołał pokonać swojego głównego oponenta, Józefa Dawidowicza, natomiast w 1746 r. udało mu się wejść w skład starszyny ziemstwa ruskiego. Taka konsolidacja władzy umożliwiła Wolfowiczowi obsadzanie urzędów gminnych swoimi ludźmi i nakładanie zawyżonych podatków, grożąc nieposłusznym cheremem czyli kłatwą. Jak zauważa Wiślicz, istotą funkcji Wolfowicza w starostwie drohobyckim było działanie w dwóch równoległych światach, przy czym materialną podstawę aktywności w społeczności żydowskiej dawała praca wśród ukraińskiej i polskiej ludności, gwarantowana poparciem administracji dóbr. Dzięki bezwzględnej eksploatacji dochodów starostwa oraz korupcji i stosowaniu wobec mieszkańców przemocy, Wolfowiczowi udało się zgromadzić olbrzymi majątek i zapewnić sobie wysoką pozycję, co znalazło swój wyraz w nazywaniu go „Panem” Zelmanem. W 1752 r. doszło do otwartej konfrontacji z nim mieszkańców starostwa i złożenia skargi na nadużycia, których miał się dopuszczać on sam i jego współnicy. Ostatecznie Wolfowicz został skazany na karę śmierci i konfiskatę mienia, jednak zwlekano z wykonaniem wyroku, co — jak przypuszcza Autor — może oznaczać, że niekoniecznie chciano go wykonać, albo że podejmowano z gminą drohobycką pertraktacje w sprawie wykupienia więźnia. Po około pół roku od uwięzienia, po nieudanej próbie odbicia Wolfowicza przez rodzinę, zdecydował się on na konwersję na katolicyzm i został przewieziony do drohobyckiego klasztoru Karmelitów, gdzie przeżył jeszcze kilkanaście miesięcy (zm. 1757).

Drugi rozdział książki nosi tytuł „Jędrzej Obaczyński” (takie imię i nazwisko przyjął Wolfowicz po chrzcie) i poświęcony jest legendzie otaczającej postać bohatera. Wiślicz analizuje postać Wolfowicza na szerszym tle narracji o dziejach Drohobycza, formujących się od połowy XIX w. w ramach trzech narracji narodowych: polskiej, ukraińskiej i żydowskiej. Każda z tych narracji eksponuje inne wydarzenie historyczne, różni się też w ocenie niektórych z nich (np. zajęcie

miasta przez kozaków podczas powstania Chmielnickiego). Autor pokazuje, jak postać Wolfowicza obrastała w historiografię legendą, której ważnymi elementami było: oskarżenie o otrucie starosty Stanisława Chomętowskiego, zażyłe relacje z wdową po nim, różnego rodzaju nadużycia i ucisk miejscowej ludności (np. arendowanie cerkwi i otwieranie ich dopiero po wniesieniu opłat), a także to, że po śmierci stał się upiorem, w związku z czym wykopano z grobu jego ciało i utopiono w stawie, przybijając osikowym kołkiem do dna. Innego rodzaju przedstawieniem legendy Zelmana jest cykl grafik o historii Drohobycza z końca lat trzydziestych XX w. autorstwa Feliksa Lachowicza, z których jedna — przedstawiająca wypędzenie Wolfowicza — zdobi okładkę recenzowanej książki. Legendę umacniała także pieśń obrzędowa „Jedzie, jedzie Zelman”. Jak pokazuje Wiślicz, nie jest ona związana z Zelmanem Wolfowiczem i nie mówi o czekaniu na otwarcie przez Żyda cerkwi, lecz powstała jeszcze w średniowieczu, a z osobą Wolfowicza została powiązana w końcu XIX w. pod wpływem lokalnej historiografii i narodowej propagandy. Warto w tym miejscu przywołać badania etnografki Olgi Goldberg-Mulkiewicz, która opisuje „Wieczór Zalmana”, stanowiący element obrzędów wielkanocnych obchodzonych przez prawosławną społeczność Siemiatycz w drugiej połowie XIX w. Obrzęd ten — związany z przekonaniem o arendowaniu przez Żydów cerkwi — polegał na wywiezieniu za miasteczko kukły Zalmana, którą mieszkańcy najpierw prosili o oddanie kluczy do cerkwi, a potem rozrywali na kawałki. Oddzielne zagadnienie stanowi wykorzystanie postaci Zelman Wolfowicza w propagandzie antyżydowskiej.

Ostatni, trzeci rozdział („Zelman Wolfowicz” — zapewne tego imienia bohater używał w kontaktach z nieżydowskim otoczeniem) omawia funkcjonowanie społeczności lokalnej. Wiślicz podkreśla, że jego celem nie było napisanie biografii — odtworzenie zarówno rzeczywistych losów bohatera, jak i powstawania jego legendy służyć miało przede wszystkim obserwacji rzeczywistości społecznej przykładowego starostwa w dawnej Rzeczypospolitej. Przedstawia więc gospodarczo-społeczny obraz starostwa drohobyckiego, relacje chrześcijańsko-żydowskie czy problem zakresu rzeczywistej władzy Zelman. Zwraca przy tym uwagę, że dla wszystkich badaczy pewnikiem była jego uzurpatorska dyktatura, co — zdaniem Wiślicza — wiąże się z antysemitycznym stereotypem podstępного i żądnego władzy Żyda, funkcjonującym pod koniec XIX i na początku XX w. Potęgę Wolfowicza Autor upatruje nie w zakulisowym wpływie na starośćcinę i dzierżawców, ale w umiejętnym korumpowaniu wpływowych członków lokalnych społeczności.

Najciekawsza wydaje mi się końcowa część książki. Autor stawia w niej pytanie, jak możliwa była kariera Wolfowicza, w tak jaskrawy sposób zaburzająca sztywną strukturę społeczną wyznaczoną podziałami stanowymi, etnicznymi i wyznaniowymi. Zauważa przy tym, że opisany przypadek nie jest odosobniony i znanych jest więcej Żydów związanych z magnatami i bogatą szlachtą, tak więc można tu mówić o szerszym zjawisku społecznym i powtarzającym się modelu kariery. Wiślicz stwierdza, że stanowa koncepcja społeczeństwa nie wyjaśnia dostatecznie tego zjawiska i poszukuje innego modelu

interpretacyjnego. Inspirację czerpie tu z teorii przecięć, zwanej też analizą intersekcyjną. Mówi ona o wzajemnych powiązaniach kategoryzacji społecznych w odniesieniu do pojedynczej osoby czy grupy osób, tworząc nakładające się i współzależne systemy relacji władzy. Te wzajemne zależności mają zasadnicze znaczenie dla zrozumienia złożoności świata społecznego i ludzkich doświadczeń. Zdaniem Wiślicza, najciekawszą dla historyka metodą analizy intersekcyjnej jest metoda studium przypadku, której celem jest określenie doświadczenia jednostki, a następnie ekstrapolowanie go na szerszy wymiar społeczny. Oznacza to konieczność przededefiniowania dotychczas stosowanych kategorii, a zarazem powstrzymanie przed tworzeniem nowych.

Wiślicz wymienia listę najważniejszych przecinających się kategorii, użytecznych do badania społeczeństwa dawnej Rzeczypospolitej: stan, klasa, płeć kulturowa, pochodzenie etniczne lub narodowość, religia, przynależność do klienteli potężniejszego patrona. Proponuje dodać do nich jeszcze czynniki demograficzne, seksualność czy geografę społeczną, zaznaczając, że lista rozpatrywanych kategorii zależy każdorazowo od przedmiotu badań. Przecinające się kategorie stanowią zarówno źródło opresji i dyskryminacji (co legło u podstaw teorii przecięć powstałej na gruncie krytyki feministycznej), jak i też wzmocnienia pozycji społecznej poszczególnych jednostek i grup. Wiślicz analizuje powyższe sześć najważniejszych kategorii w odniesieniu do kariery Zelmana Wolfowicza i stwierdza, że kluczowe znaczenie miała tu kategoria przynależności do układu klientalnego. Zelman utrzymywał wysoką pozycję w starostwie, dopóki był klientem starościny Doroty Tarłowej, natomiast po objęciu starostwa przez Wacława Rzewuskiego jego kariera została gwałtownie przerwana — zamożny i bezkarny arendarz stał się z powrotem zwykłym Żydem, który nie zdołał uchronić się od procesu i wyroku śmierci.

Innym modelem, którym posługuje się Wiślicz przy badaniu kariery Wolfowicza, jest spójność społeczna — właściwość grupy społecznej wynikająca z więzów pomiędzy jej członkami oraz między nimi a grupą jako całością. Dzieli czynniki, które wpływały na spójność społeczną starostwa drohobyckiego w okresie rządów Zelmana Wolfowicza, na cztery grupy: stałe czyli wywierające jednorodny wpływ przez długi czas (pokrewieństwo i powinowactwo, więzy geograficzne, przynależność stanowa, przynależność etniczna i religijna), zmienne (zagrożenie zewnętrzne, katastrofy i nieurodaje), zewnętrzne (prawo i administracja starościńska, organizacja produkcji, publiczne rytuały religijne, poddaństwo i klientelizm) oraz mentalne, prowadzące do wytworzenia tożsamości lokalnej (hierarchia wartości, wspólne emocje). Autor zauważa, że w przypadku Wolfowicza to właśnie ten ostatni czynnik okazał się decydujący i doprowadził do zjednoczenia opozycji przeciwko Zelmanowi w gminie żydowskiej z mieszczanami i podjęcia przez nich wspólnej akcji. Niezbyt spójna społeczność starostwa drohobyckiego zjednoczyła się w obliczu zewnętrznego zagrożenia, jakim były rządy Zelmana Wolfowicza.

Książkę uzupełniają ilustracje (niestety, teksty hebrajskie pod drugą ilustracją są w lustrzanym odbiciu), aneks źródłowy zawierający pięć dokumentów

związanych ze sprawą Wolfowicza, bibliografia (łatwiej byłoby z niej korzystać, gdyby nazwiska znalazły się przed imionami autorów) oraz indeksy: osobowy i geograficzny.

Podsumowując, książka Tomasza Wiślicza jest lekturą bardzo ciekawą i cenną, głównie przez swoją wielowymiarowość. Pierwszy jej wymiar stanowi badanie wydarzeń historycznych, w których Autor łączy spojrzenie mikro- i makrohistoryczne, a także wpisuje narrację biograficzną w szerszy obraz rzeczywistości historycznej. Drugim wymiarem jest badanie powstawania i rozwijania się legendy, jaką obrastała postać Zelmiana Wolfowicza zarówno w kulturze ludowej, jak i historiografii. Wymusiło to sięgnięcie do różnorodnego materiału źródłowego, wymagającego różnych metod badawczych. I wreszcie ostatni wymiar tej pracy, którym jest stworzenie modeli umożliwiających głębsze zrozumienie badanych zjawisk. To modelowe ujęcie nadaje pracy — jak by nie było przez swoją tematykę nieco przyczynkarskiej — bardziej uniwersalny charakter i powoduje, że może być ona punktem odniesienia w badaniach nad dziejami Żydów w innych rejonach Rzeczypospolitej.

Anna Michałowska-Mycielska
(Warszawa)

Rafał Szczurowski, *Pokolenie czasu upadku Rzeczypospolitej w polskich kazaniach okolicznościowych z lat 1795–1830*, Kraków 2020, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, ss. 342

Postulat, by w badaniach historycznych uwzględniać kontekst pokoleniowych doświadczeń nie jest nowy. Nie sposób jednak oprzeć się wrażeniu, że historykom, być może pod przemożnym wpływem cezur traktowanych jako kamienie milowe dziejów, zdarza się ignorować tę perspektywę lub nie przywiązywać do niej większej wagi. Dotyczy to także badań nad ostatnimi latami istnienia Rzeczypospolitej i pierwszymi dziesięcioleciami epoki porozbiorowej. Aktywność pokolenia funkcjonującego w owych czasach w szeroko rozumianym życiu publicznym ulega niekiedy swoistej fragmentaryzacji. Bywa obiektem odrębnych badań historyków specjalizujących się w problematyce czasów stanisławowskich, pierwszych lat porozbiorowych, epoki napoleońskiej czy dziejów Królestwa Polskiego w dobie autonomii. Studiów uwzględniających generacyjne doświadczenie gromadzone w ciągu owych czterech, różnych pod wieloma względami, okresów nie ma zbyt wiele. Z tego względu z zainteresowaniem sięgnąłem po pracę Rafała Szczurowskiego. Za zbiorowość, nazwaną przez niego „pierwszą generacją porozbiorową”, uznaje on urodzonych pomiędzy 1750 a 1775 r., których kres życia przypadał w przybliżeniu na lata 1800–1830. Było to zatem pokolenie uczestników i świadków zakończonych niepowodzeniem prób reform ustrojowych, rozbiorów i kolejnych odsłon państwa niesuwerennego

w okrojonych granicach. Wypada zgodzić się z Autorem, że, z perspektywy wydarzeń politycznych, „znakiem rozpoznawczym tego pokolenia [–] staną się pielęgnowane, a zarazem zawiedzione nadzieje” (s. 178).

Cel badawczy pracy został sformułowany jasno — jest nim przedstawienie „wizerunku [pokolenia — J.C.], jaki w wygłaszanych kazaniach okolicznościowych z lat 1795–1830 pozostawili kaznodzieje” (s. 7). Przyznając rację Autorowi, że choć kazania i mowy pogrzebowe mieszczą się w ścisłych ramach wyznaczanych przez reguły homiletyki, mogą jednak stanowić dla historyka ciekawe źródło, czego dowiodła spora liczba prac poświęconych odzwierciedleniu polityki, wzorców osobowych czy obyczajowości w nauczaniu staropolskich kaznodziejów.

Zasadniczą część bazy źródłowej pracy stanowi około 170 kazań, w przeważającej większości wydanych drukiem na terytorium trzech zaborów, Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego. Większość z nich to mowy wygłaszane podczas uroczystości pogrzebowych, lecz Autor uwzględnił także przykłady kazań przygotowanych na otwarcie sesji sejmów czy z okazji uroczystości państwowych, wojskowych i szkolnych. Bazę źródłową, którą należy uznać za obszerną, uzupełniają pamiętniki i utwory literackie. Wątpliwości nie budzi także dobór literatury naukowej — wykorzystanie ponad 300 monografii i artykułów naukowych wskazuje na dobrą orientację Autora w pracach dotyczących różnych aspektów dziejów pierwszych dziesięcioleci epoki porozbiorowej. Nieco obiektywniejszą budzi natomiast wyznaczona przez Autora końcowa cezura rozważań — wielu przedstawicieli badanego pokolenia, także tych wybitnych, jak Adam Jerzy Czartoryski, Julian Ursyn Niemcewicz czy Karol Kniaziewicz, odchodziło z tego świata w wiele lat po wybuchu powstania listopadowego. Przypuszczam jednak, że Autor, nie chcąc kontynuować kwerendy w nieskończoność, stanął przed koniecznością nieco mechanicznego wyznaczenia jej końca. Rozumiem to, choć przesłedzenie, czy i w jakim stopniu noc paskiewiczowska lub realia Wielkiej Emigracji wpłynęły na przedstawiane w kazaniach wzorce postaw i cnót, z pewnością byłoby interesujące.

Praca składa się ze wstępu, pięciu rozdziałów, zakończenia, bibliografii, wykazu skrótów oraz indeksu osobowego. Ma konstrukcję problemowo-chronologiczną. Wyjątek od tej zasady stanowi ostatni rozdział, w którym Autor przedstawia kwestię postaw wobec obcej władzy w całym omawianym przez niego okresie.

W rozdziale pierwszym, który mógłby być częścią wstępu, przedstawiono tło polityczne epoki — polityczne skutki rozbiorów, politykę władz zaborczych wobec Polaków, zmiany sytuacji Kościoła na ziemiach polskich czy losy tzw. sprawy polskiej w polityce europejskiej. Choć z pewnością podobnych wątków nie mogło zabraknąć w tego typu rozprawie, to poruszane przez Autora kwestie są dobrze znane i można było przedstawić je w bardziej lakoniczny sposób. Rozdział zawiera również interesującą charakterystykę oświeceniowego kaznodziejstwa oraz podstawowe informacje biograficzne na temat 41 najwybitniejszych spośród kaznodziejów, których mowy i kazania są przedmiotem analiz Autora. To niewątpliwie uzasadniony zabieg z jego strony, choć szkoda, że nie pokusił

się on o krótkie podsumowanie zawierające rodzaj prozopograficznego portretu owego środowiska. Mogło ono prowadzić do ciekawych wniosków.

Rozdział drugi poświęcono wyłaniającemu się z kazań obrazowi pokolenia w kontekście prób reform państwa w czasach panowania Stanisława Augusta. Zwrócono w nim uwagę na wyraźną idealizację przez kaznodziejów okresu Sejmu Wielkiego, pochwałę postawy prawego i nieszczęśliwego króla oraz tych przedstawicieli pokolenia, którzy angażowali się w działania na rzecz naprawy ustroju państwa i jego instytucji — twórców Konstytucji 3 maja, sumiennych urzędników na szczeblu centralnym i lokalnym czy działaczy Komisji Edukacji Narodowej. Zgadzam się z Autorem, że po 1795 r. pamięć o próbach reform odgrywała ważną rolę terapeutyczną, „dodając blasku” przeszłości (s. 81). Nie dotyczyło to wyłącznie czasów stanisławowskich — inny ważny rys tworzonego przez kaznodziejów portretu pokolenia to rola jego przedstawicieli jako „depozytariuszy chwalebnej przeszłości” czuwających nad cennym dziedzictwem, obejmującym także chwałę narodowego oręża, jaki Polakom pozbawionym własnego państwa pozostawiły „czasy Bolesławów, Zygmuntów, Batorych, Sobieskich” (s. 85). Jak słusznie zauważył Autor, walka polskiego wojska u boku Napoleona była prezentowana — dodajmy: nie tylko w kazaniach — w kontekście wyobrażenia o Polsce jako o przedmurzu Europy (s. 87–90).

Interesujący wątek stanowi pojawiająca się w kazaniach próba wyjaśnienia przyczyn rozbiorów. Podejmujący ją kaznodzieje musieli „zderzyć się z nieprzeniknionością zamysłów Stwórcy i tajemnicą samego człowieka” (s. 103). Prowadziło to do interpretacji, zgodnie z którymi wzrost i upadek narodów i imperiów stanowił naturalną część dziejów, rozbiory zaś jawiły się jako kara za upadek obyczajów, egoizm, anarchię i samowolę szlachty, cynicznie wykorzystane przez mocarstwa ościenne. Pozwalało to kaznodziejom „wesprzeć swoje pokolenie w mierzeniu się z tragedią rozczłonkowania ojczyzny i zasadniczą odpowiedzialnością za upadek państwa obarczyć zaborców” (s. 104–109).

Rozdział zamyka podnoszony w kazaniach wątek odpowiedzialności pokolenia za przetrwanie narodu, interesujący ze względu na, dostrzeżoną przez Autora, rolę kaznodziejów w kształtowaniu bardziej nowoczesnego rozumienia narodu jako zbiorowości, która może przetrwać polityczny kataklizm nawet nie posiadając własnego państwa (s. 115–124).

W rozdziale trzecim podjęto wątek wyłaniającego się z kazań obrazu ofiary składanej przez pierwsze porozbiorowe pokolenia w imię obrony własnego państwa lub jego odzyskania. Wyobrażenie „adeptów szkoły umierania za Ojczyznę” opierało się na doświadczeniach części przedstawicieli omawianej generacji w czasach konfederacji barskiej, wojny 1792 r., insurekcji kościuszkowskiej oraz walk toczonych u boku Napoleona. W istocie, mamy w tym przypadku do czynienia z odżywającym w zmienionych warunkach politycznych staropolskim wzorcem patriotyzmu mierzonego ofiarą z „krwi i substancji”, w tym drugim przypadku składanej także przez politycznych emigrantów i osoby, które ze względu na działalność niepodległościową zostały ukarane przez władze zaborcze konfiskatami majątków (s. 143–144). Charakterystyczne wydaje się przy tym,

co wychwycił Autor, przekonanie, że wierność ojczyźnie powinna być przede wszystkim „mierzona żołnierską śmiercią lub gotowością na jej przyjęcie”, rzadziej – gotowością do gorliwego wypełniania obowiązków obywatela lub urzędnika (s. 160). Jak podkreślał ks. Franciszek Ksawery Szaniawski w mowie wygłoszonej podczas nabożeństwa za duszę Jana Henryka Dąbrowskiego: „Nie-zliczone są sposoby, przez które pomagamy ojczyźnie. [...] lecz obrońcy kraju, wojskowe osoby, widoczniejsze i bezpośrednie ofiary, bo całych siebie, wszystkie swe siły życiowe nawet dla kraju łożą” (s. 145–146). Z podobnych przekonań wyrastała pojawiająca się często w wystąpieniach kaznodziejów idealizacja bohaterów narodowych. Z ich wojennych kolei losu wynikało, jak zauważa Autor, często deklarowane przez kaznodziejów przekonanie – jak się wydaje, mocno zakorzenione w mentalności kolejnych generacji Polaków – że wojenne klęski mają swój wymiar moralny i bywają piękniejsze niż zwycięstwa przeciwników (s. 160). Rozdział zawiera również interesujące próby usystematyzowania pojawiających się w kazaniach swego rodzaju „przepisów” na patriotyzm oraz analizy rozumienia samego pojęcia ojczyzny przez kaznodziejów (s. 154–159).

Kolejny rozdział traktuje o wyraźnie zaznaczonym w kazaniach problemie rozbudzonych pokoleniowych nadziei na odzyskanie własnego państwa związanych z opcją napoleońską, w zmienionej zaś sytuacji politycznej – z Aleksandrem I. Przedstawiono w niej sprzyjające wspomnianym wyborom okoliczności polityczne i charakterystykę poglądów zwolenników obu opcji. Głównym obiektem zainteresowania Autora jest jednak kaznodziejska wizja nadziei i prób ich realizacji. Wątek ten pojawiał się regularnie w mowach pogrzebowych wygłaszanych w związku ze śmiercią wybitnych, aktywnych w życiu publicznym przedstawicieli wspomnianej generacji. Niejako na jego marginesie znajdują się rozważania na temat kilku interesujących kwestii, na przykład ujawniającego się w kazaniach stosunku do nowych praw i instytucji, które powstały w czasach Księstwa Warszawskiego. Potwierdzają one, znane choćby z pracy Ewy Ziółek, ustalenia dotyczące propagandowej i edukacyjnej roli odgrywanej przez duchowieństwo. Autor uwzględnia zmianę koniunktury politycznej, która spowodowała, zadziwiające jedynie na pierwszy rzut oka, przejście od nadziei związanych z Napoleonem do akceptacji rzeczywistości Królestwa Polskiego. Nowa sytuacja polityczna wywarła wpływ także na treści głoszone przez kaznodziejów, przekonanych, że pokolenie entuzjastów cesarza Francuzów stało się zbiorowością uszczęśliwionych łaskami Aleksandra I.

Ostatni rozdział pracy poświęcony jest przedstawianym w kazaniach przejawom lojalizmu i przystosowania do porozbiorowych realiów. Na ich złożoność wskazuje fakt, że biografie wielu przedstawicieli omawianej generacji dawały podstawy do łączenia kilku wariantów narracji o modelowym życiorysie patrioty, na przykład przedrozbiorowego reformatora, insurgenta, politycznego emigranta, wreszcie dygnitarza zaszczyconego zaufaniem cara i króla. W kazaniach, których wymowę kształtował oportunizm, pragmatyczne przekonanie o konieczności ułożenia sobie życia pod rządami obcej władzy, ale także – to kolejny ciekawy wątek – przekonanie o sakralnym charakterze władzy

i wynikających z niego obowiązkach poddanych (s. 232, 241–245) pojawiały się zatem wezwania do lojalności wobec władców państw zaborczych i pochwały tych, którzy potrafili pogodzić obowiązki chrześcijanina i poddanego z pewnego rodzaju troską o dobro publiczne (s. 241–245): działalnością w samorządzie szlacheckim w zaborze rosyjskim (s. 262–264) czy, zgodną z oświeceniową ideą użyteczności dla społeczeństwa (s. 275), aktywnością na polu edukacji, filantropii lub gospodarki (s. 252–258).

Autor zwraca uwagę na wyłaniające się z kazań przekonanie o tym, że pokolenie przegranych stało się beneficjentem dobrodziejstw ze strony nowych władców. Nie wiem, czy istotnie był to wyraz „syndromu łaski”, który go dotknął (s. 249). O ile w częstym przywoływaniu, nie tylko przez kaznodziejów, przykładu łaskawości Aleksandra I, który zamiast ukarać Polaków przyczynił się do utworzenia Królestwa Polskiego, można, przynajmniej do pewnego momentu, dopatrywać się rzeczywistego poczucia wdzięczności, o tyle w przypadku innych władców państw zaborczych za podobnymi deklaracjami stało raczej przyjęcie właściwej dla monarchii konwencji wypowiedzi na temat władcy, wzmocnione, zapewne, przez czysty pragmatyzm.

Bardzo lakoniczne, liczące nieco ponad pięć stron, zakończenie rozprawy zawiera rekapitulację najważniejszych wniosków Autora zawartych w kolejnych rozdziałach. Przedstawiono w nim również nowe perspektywy badań nad kreowaniem wizerunku pierwszego porozbiorowego pokolenia czy jego religijnością, które mogą otworzyć się dzięki wykorzystaniu kazań zachowanych w rękopisach. Ich autorami nie byli kaznodzieje o krajowej renomie, ich zaś mowy adresowane były w większym stopniu do lokalnej szlachty i mieszczan. Ponieważ nasz obraz przeszłości w odniesieniu do początków XIX w. ukształtowany jest przede wszystkim na podstawie źródeł wytworzonych w kręgu politycznego centrum w Warszawie i krajowej elity, sądzę, że podobne badania mogą przynieść ciekawe wyniki.

Lektura pracy napisanej dobrą polszczyzną nie wymaga wysiłku ze strony czytelnika. Moje jedyne zastrzeżenie w tym względzie dotyczy kolokwialnego określenia „Kongresówka”, które w literaturze naukowej powinno być stosowane z umiarem. W kilku miejscach upomniałbym się również o nieco większą precyzję sformułowań. Co, na przykład, miał na myśli Autor, pisząc o „społecznym rozdzieleniu” Księstwa Warszawskiego (s. 20)? Podobnie, wspominając o „zawodzie rojeń epoki napoleońskiej” (s. 212), powinien zaznaczyć, czy mamy do czynienia z jego oceną dorobku i znaczenia Księstwa Warszawskiego oraz szans orientacji napoleońskiej, czy też z próbą oddania nastroju polskiej elity politycznej po 1814 r. Niejasna jest także ogólna refleksja na temat bilansu konstytucyjnego okresu dziejów Królestwa Polskiego: „Upadły nadzieje polskiego społeczeństwa związane z konstytucyjnymi cesarzami-królami. [– –] Ich miejsce zajęło poczucie upokorzenia. Upokorzenia zawinionego, biorącego się w dużej mierze z braku krytycznej refleksji na temat kształtu relacji polsko-rosyjskich i braku sformułowania w odpowiednim czasie ostrzeżeń, że silna Polska nie jest Rosji potrzebna” (s. 26). Otóż dokładnie taką refleksję sformułował już w 1815 r.

Tadeusz Kościuszko. Podobną ocenę przyszłości relacji polsko-rosyjskich odnaleźć można w późniejszych zapiskach w dziennikach Adama Jerzego Czartoryskiego. Autor cytuje dalej opinię Andrzeja Andrusiewicza, że „nigdy dwaj pozostali zaborcy nie zepsuli tak radykalnie Polaków i nie poniżyli ich tak głęboko, jak uczyniła to Rosja. Ludzie o przenikliwych umysłach milczeli”, opatrując ją komentarzem: „Mniej przenikliwi tym bardziej nie zauważali niebezpieczeństwa”. Z oczywistych względów w latach 1815–1830 krytycznych opinii na temat perspektyw relacji między Rosją i Królestwem Polskim nie można było prezentować w sposób otwarty. A gdyby nawet próbowano, jakiego typu zmiany miałyby one przynieść w polityce wewnętrznej i mentalności politycznej Polaków? Do czego doprowadziłyby? Do pogodzenia się z losem słabszego i rezygnacji z obrony swobód zapisanych w konstytucji? Do wcześniejszego odruchu buntu? Wywód Autora powinien być w tym przypadku znacznie bardziej przejrzysty.

Rozprawa zawiera również kilka błędów wynikających, zapewne, z bezkrytycznego przytaczania słów wypowiedzianych przez kaznodziejów. Stanowi to problem dla czytelnika, który musi domyślać się, czy Autor relacjonuje źródło, czy przedstawia własne opinie. I tak, streszczając mowę Franciszka Ksawerego Szaniawskiego, Autor stwierdza, że podczas kampanii 1806–1807 r. Jan Henryk Dąbrowski zorganizował „kilkutysięczną polską kawalerię [– –]”. W ten sposób współtworzył wydarzenia zakończone pokojem frydlandzkim” (s. 135). Nie wiem, czy to błąd mówcy, czy też Autora, należało jednak zaznaczyć, że wspomniane siły składały się również z piechoty i artylerii, wojnę zaś zakończył pokój tyłżycki zawarty po bitwie pod Frydlandem. Ludwik Małachowski nie mógł być „szefem gwardii cesarza Francuzów” (s. 152), taka funkcja bowiem nie istniała. Był szefem szwadronu w pułku szwoleżerów gwardii. Rada Stanu Księstwa Warszawskiego nie była ciałem wyłanianym na drodze wyborów (a taką procedurę sugeruje zdanie na s. 193; Autor powinien w odpowiedni sposób skomentować słowa z kazania Jana Pawła Woronicza). Stwierdzenie, że Aleksander I „uwolnił polskich jeńców biorących udział w wyprawie moskiewskiej” (s. 209) nie jest całkiem prawdziwe — istotnie, z niewoli zwolniono oficerów i generałów, ale, jak wynika ze wstępnych ustaleń Andrzeja Nieuważnego, kilka do kilkunastu tysięcy podoficerów i szeregowców wcielono do armii rosyjskiej i skierowano na Kaukaz lub na Syberię.

Nieco mylące jest stwierdzenie (podane zapewne za pracą Bronisława Pawłowskiego), że po wojnie 1809 r. terytorium Księstwa Warszawskiego powiększyło się „o okręg krakowski i zamojski” (s. 20) — bardziej precyzyjne określenie przyłączonych ziem to: Galicja Zachodnia (a więc także okolice Radomia, Kielc, Lublina i część Mazowsza) oraz cyrkuł zamojski.

Praca przynosi również sporo informacji szczegółowych, z których można było, według mnie, zrezygnować bez straty dla wyводу. Należą do nich choćby dane biograficzne dotyczące osobistości tak znanych jak Jan Henryk Dąbrowski, Józef Zajączek czy Tadeusz Kościuszko. Podobnie, narodziny kultu Naczelnika i ks. Józefa (s. 166–178) to kwestie często opisywane. Z kolei opinie na temat charakteru i przymiotów Fryderyka Augusta (s. 190) należy uznać za luźno związane

z tematem pracy. Przytaczanie szczegółów biografii jest natomiast sensowne w przypadku postaci mniej znanych, jak Erazm Mycielski czy ks. Franciszek Bohusz.

Lektura pracy skłania również do kilku uwag polemicznych. Przedstawiony przez Autora, jednoznacznie negatywny obraz rządów pruskich (s. 15–16) nieco upraszcza złożoną, porozbiorową rzeczywistość, podobnie jak teza o „upadku gospodarczym” Księstwa Warszawskiego (s. 200) oparta głównie na pamiętnikach z epoki, a zakwestionowana lata temu przez Barbarę Grochulską. Przywołany przez Autora wątek mesjanizmu w kazaniach Woronicza i kilku innych kaznodziejów (s. 111–112) wydaje się niezbyt przydatny w poszukiwaniach wyłaniającego się z kazań portretu zbiorowego pokolenia czasów upadku. Podobnie jak stwierdzenia o „Bożych wybrańcach” (s. 113) związane był z wyobrażeniami o roli całego narodu w planach Opatrzności. Spostrzeżenie, że w epoce stanisławowskiej „powstała [...] zawodowa inteligencja” (s. 115) jest nadmiernie kategoriyczne. W najlepszym przypadku można powiedzieć, że początki procesu tworzenia się tej warstwy — i to w dość ograniczonym zakresie — sięgają czasów panowania ostatniego króla. Stwierdzenie, że Aleksander I, wcielając w życie model ustrojowy „oświeconego samodzięrzawia”, „wywołał ferment myślowy, z którego wyłoniły się dwa główne kierunki ideowe, słowianofilstwo i okcydentalizm” (s. 210), należy uznać za uproszczenie. Sposób sprawowania władzy przez monarchę miał pośredni wpływ, choćby przez złagodzenie praktyk cenzury, na pojawienie się wspomnianych kierunków, z pewnością jednak nie to było czynnikiem decydującym. Przyczyny debaty między ich zwolennikami wynikały z przemian rosyjskiej kultury i społeczeństwa dokonujących się jeszcze w czasach panowania Katarzyny II. Za zupełnie nietrafne i mylące czytelnika uznaję stwierdzenie, że efektem braku sprzeciwu elity Królestwa Polskiego wobec przykładów naruszania konstytucji „były ustępstwa wobec reakcyjnych rządów władz rosyjskich” (s. 214). Czy Autor ma na myśli rządy w Rosji? Tam nie było przecież „władz rosyjskich” — rządził cesarz. A może chodzi o rządy w Królestwie Polskim? Tu jednak również nie było „władz rosyjskich” — w imieniu króla rządzili polscy ministrowie. Dekret o cenzurze rewolucyjnej prasy w 1819 r. podpisał namiestnik Józef Zajączek, a wprowadzające go przepisy administracyjne — cenieni przez wielu minister wyznań religijnych i oświecenia publicznego Stanisław Kostka Potocki i radca stanu Stanisław Staszic. Skoro w Królestwie rządziły enigmatyczne „władze rosyjskie”, to może — konsekwentnie — należałoby stwierdzić, że to im przypadają również zasługi uporządkowania finansów Królestwa, budowy szosy brzeskiej i Kanału Augustowskiego, rozwoju przemysłu w Zagłębiu Staropolskim itp.?

Autor niekiedy stosuje zbyt daleko idące uogólnienia. Opisując nabożeństwa żałobne po śmierci Kościuszki, stwierdza, że uczestniczące w nich tłumy „doznawały swoistej ekspiacji za popełnione winy prowadzące do utraty ojczyzny. Zyskiwały siłę do trwania w warunkach rozbiorowych. Poszerzały świadomość narodową oraz umacniały więzi społeczne” (s. 172). To zdecydowanie przesadna generalizacja. Uczuć, które żywiła część uczestników wspomnianych ceremonii, nie można rozciągać na wszystkich. W tłumne przemiany świadomości

narodowej w 1817 i 1818 r. trudno mi uwierzyć. Autor często przedstawia porozbiorową generację jako niezróżnicowaną całość, która marzy, żyje przeszłością, szuka przyczyn klęski czy „szybko zrozumiała, jak słaby jest naród bez własnego państwa i która nauczyła się ratować to, co można było ocalić” (s. 123). Podkreśla „przedsiębrane przez przedstawianą generację wysiłki odrestaurowania struktur i zasad funkcjonowania unicestwionego przez zaborców państwa” (s. 190). Czy całą generację? Rozumiem, że konwencja pracy w pewnej mierze narzuca pewną generalizację sądów, ale jej nadmiar powoduje, że znika zróżnicowanie poglądów, postaw, wyborów generacji, do której należeli wszak Stanisław Szczęsny Potocki i Stanisław Małachowski, Cyprian Godebski i Józef Dominik Kossakowski.

Rozprawa miała dotyczyć obrazu pierwszego porozbiorowego pokolenia w kazaniach okolicznościowych. Na podstawie pewnej części wywodu można jednak odnieść wrażenie, że traktuje o samym pokoleniu. Charakterystyczny tego przykład stanowi wywód na s. 198: „opisywana generacja wiodła prym w ukazywaniu nowej nadziei, której źródłem stał się władca imperium rosyjskiego. [–] Stopniowo jednak [–] społeczeństwo polskie, a szczególnie omawiane pokolenie zacznie dostrzegać w osobie cara wskrzesiciela ojczyzny”. Autor, starając się odtworzyć obraz pokolenia w kazaniach, jakby mimochodem przechodzi do poszukiwania prawdy o jego nastrojach, emocjach, postawach – traktując zbiorowość jako monolit.

Sądzę, że wątpliwości, jakie budzi lektura interesującej przecież pracy udałoby się uniknąć dzięki większej dyscyplinie prowadzonej analizy, mocniejszemu powiązaniu wywodu z chronologią i uwarunkowaniami politycznymi. Wydaje się to ważne w przypadku krótkiego, ale obfitującego w dramatyczne zmiany koniunktury politycznej okresu dziejów. Posłużę się przykładem: na s. 235 w jednym akapicie omówiono wezwania do wierności i wdzięczności władcom zaborczym po 1795 r. oraz Aleksandrowi I i Mikołajowi I – kraj pod zaborami i Królestwo Polskie to przecież zupełnie inne konteksty. Podobnie, gdy Autor zaznacza zmianę wizerunku Napoleona pojawiającą się w kazaniach po 1814 r. (s. 140–141), powinien zauważyć, że w okupowanym przez Rosjan Księstwie Warszawskim oraz w Królestwie Polskim o cesarzu Francuzów można było mówić tylko w kategoriach „rozczarowania połączonego ze zdziwieniem kruchością ludzkiej wielkości”.

Wnioski na temat obrazu pierwszego porozbiorowego pokolenia warto było również skonfrontować z wzorcami patriotyzmu i cnót narodowych wyłaniającymi się z kazań staropolskich. Zabieg ten mógłby przynieść interesujące konkluzje na temat trwałości pewnych rozwiązań w konwencji kazania okolicznościowego i oddzielić to, co powtarzalne od tego, co pojawiło się w omawianym przez Autora okresie. Być może pozwoliłoby to wyraźniej ukazać specyficzne cechy portretu zbiorowego tej konkretnej generacji.

Praca Rafała Szczurowskiego oparta jest na interesującym materiale źródłowym. Jego analiza wymaga jednak dobrej znajomości kontekstu historycznego, politycznych i społecznych uwarunkowań, które modelowały treść kazań

(np. trudno byłoby zawrzeć krytykę Stanisława Augusta w mowie pogrzebowej wygłaszanej w otoczeniu dawnych współpracowników króla). Rozważania Autora, niewątpliwie, uzupełniają obraz epoki. Za wartościowe uznają również wykorzystanie źródła, do którego nieczęsto sięgali historycy badający pierwsze dziesięciolecie epoki porzeczowej. Kazania, istotnie, były „środkiem komunikacji społecznej” (s. 7) i zasługują na większą uwagę badaczy. Postulowane przez Autora badania nad rękopiśmiennym zasobem kazań stanowią interesującą perspektywę badawczą. Jeśli zostaną podjęte, sugerowałbym jednak zachowanie większego dystansu wobec badanej kwestii i mocniejsze osadzenie rozważań w kontekście historycznym, co pozwoli uniknąć nadmiernych generalizacji.

Jarosław Czuby
(Warszawa)

Gustaw Herling-Grudziński, Jerzy Giedroyc, *Korespondencja*, red. Włodzimierz Bolecki, t. 1: 1944–1966; t. 2: 1967–1975, Kraków 2019; t. 3: 1976–1996, Kraków 2020, Wydawnictwo Literackie, ss. 903 + 946 + 904, Gustaw Herling-Grudziński. Dzieła zebrane, t. 12–14

Omawiana poniżej wymiana listów między redaktorem paryskiej „Kultury” i Gustawem Herlingiem-Grudzińskim ukazała się w ramach *Dzieł zebranych* tego ostatniego, jako tomy 12, 13 i 14. Rękopisy i maszynopisy opublikowanych listów znajdują się po części w Archiwum Herlinga-Grudzińskiego w Fundacji „Biblioteca Benedetto Croce” w Neapolu, po części w Archiwum „Kultury” w Instytucie Literackim w Maisons-Laffitte. Całość korespondencji jest ogromna: obejmuje 2412 listów (1226 Herlinga-Grudzińskiego i 1186 Giedroycia).

Listy zostały opublikowane chronologicznie. Każdy z tomów posiada dodatek krytyczny, składający się z przypisów, reprodukcji wybranych listów i indeksu nazwisk. Nota edytorska w tomie pierwszym i zasady opracowania w trzecim dają wgląd w pracę redakcyjną. Przypisy zostały sporządzone przez szerokie grono specjalistów, w tym badaczy, którzy od wielu lat zajmują się historią miesięcznika. Sformułowane „w sposób maksymalnie oszczędny” (t. 1, s. 850) przypisy ograniczają się jednak często do odesłania do innych tomów *Dzieł zebranych*, co jest rozwiązaniem problematycznym. Ponadto wiele zapożyczeń w słownictwie Giedroycia, które z pewnością są dla czytelnika niezrozumiałe (m.in. z rosyjskiego, niemieckiego i francuskiego), nie zostało niestety nigdzie wyjaśnionych. Redaktor wydawnictwa, Włodzimierz Bolecki, zdecydował się na „repolonizację” nazwiska Giedroyc — w edycji używana jest forma Giedroyc, którą redaktor „Kultury” posługiwał się przed zamieszkaniem we Francji w roku 1947 (t. 1, s. 850 n.).

Współpraca Herlinga-Grudzińskiego z Giedroyciem rozpoczęła się we Włoszech w sierpniu 1944 i została przerwana pod koniec 1947 r. Nieco wcześniej

Z końcem lat sześćdziesiątych Herling stał się jednym z dwóch najważniejszych współpracowników Giedroycia. „Cała nasza ekipa to Pan i Grudziński” — pisał Giedroyc w kwietniu 1971 r. do Juliusza Mieroszewskiego, publicysty pisma, uchodzącego za *porte parole* „Kultury”². Jednak już po kilku latach redaktor zmienił zdanie o Herlingu. W 1974 r. napisał do Mieroszewskiego bardzo krytycznie: „Przez dłuższy czas myślałem, że będzie mógł być moim następcą. Otóż niestety, to nie może wchodzić w rachubę”³. Giedroyc był zdania, że pisarz pracuje szalenie wolno, będąc „dziecinnie czuły[m] na komplementy” i politycznie lojalny jest wobec emigracyjnej Polskiej Partii Socjalistycznej Adama Ciołkosza⁴.

Korespondencja poszerza bazę źródłową na temat genezy „listu 34” z marca 1964 r. — protestu zamieszkałych w kraju intelektualistów przeciw polityce wydawniczej rządzących komunistów. Maria Dąbrowska, jedna z późniejszych sygnatariuszek listu, odwiedziła Herlinga w Neapolu we wrześniu 1963 r. Pisarz wykorzystał tę okazję do nakłaniania jej do protestu, uzgadniając szczegółowo z Giedroyciem taktykę rozmów.

Wiele wypowiedzi Giedroycia pokazuje, że w drugiej połowie lat sześćdziesiątych, m.in. w trakcie wydarzeń marcowych, bardzo radykalnie — i tym samym błędnie — oceniał sytuację w Polsce i Związku Radzieckim. Według niego miała ona być „bliską rewolucji” (t. 1, s. 606), a system był „5 minut przed zawaleniem się” (t. 2, s. 30).

Wart zauważenia jest obraz przedstawicieli tzw. emigracji marcowej w korespondencji. Kiedy w latach 1968–1969 opuszczali Polskę, krajami pierwszego pobytu były dla nich często Włochy i Francja. Herling kontaktował się m.in. z adwokatem Zygmuntem Grossem, jego synem Janem Tomaszem Grossem i Ireną Grudzińską, Giedroyc m.in. z Ireną Lasotą. Zarówno dla Herlinga, jak i dla Giedroycia byli to ludzie w nieznośny sposób przekonani o swojej wyższości intelektualnej, traktujący „Kulturę” jak „zabytek muzealny z przełomu stuleci” (Herling do Giedroycia, 10 VIII 1969, t. 2, s. 286), a jednocześnie bezradni i oczekujący od niej konkretnej materialnej pomocy. Podczas gdy Herling z trudnością zdobywał się na cierpliwość w rozmowach z tym kręgiem osób, Giedroyc był gotów wiele znieść, aby nie zerwać z nimi współpracy.

Korespondencja poświadcza również okoliczności powstania najważniejszego dzieła w dorobku Herlinga — jego *Dziennika pisanego nocą*. „Chodzi mi po głowie pomysł rozpoczęcia w Kulturze [–] stałego dziennika”, informował Herling redaktora w lutym 1971 r. (t. 2, s. 445), na co tenże zareagował entuzjastycznie

² J. Giedroyc do J. Mieroszewskiego, 13 IV 1971, w: J. Giedroyc, J. Mieroszewski, *Listy 1957–1975*, cz. 3, oprac. R. Habielski, Warszawa 2016, s. 147; por. również: Z. Hertz do Cz. Miłosza, 16 X 1967, w: Z. Hertz, *Listy do Czesława Miłosza*, red. R. Górczyńska, Paryż 1992, s. 249.

³ J. Giedroyc do J. Mieroszewskiego, 6 VII 1974, w: J. Giedroyc, J. Mieroszewski, op. cit., s. 321 (tam cytat); podobnie: tenże do tegoż, 31 III 1974, w: ibidem, s. 294; tenże do tegoż, 27 X 1975, w: ibidem, s. 373.

⁴ J. Giedroyc do J. Mieroszewskiego, 2 VIII 1974, w: ibidem, s. 325 (tam cytat); podobnie: tenże do tegoż, 23 IV 1974, w: ibidem, s. 297.

(t. 2, s. 446). Pierwszy odcinek *Dziennika* ukazał się w „Kulturze” w czerwcu 1971 r., kolejne były publikowane regularnie do stycznia 1996 r.

Jak wielu innych współpracowników „Kultury”, Herling był nieustannie, szczególnie w momentach, gdy w Polsce dochodziło do politycznych napięć, zasypywany przez Giedroycia pomysłami i planami, które należało wprowadzić w życie. „Zaczynam się gubić w tej Pana erupcji spraw i pomysłów” — tak zareagował na to w kwietniu 1968 r. (t. 2, s. 154).

Listy dokumentują nieustanne wysiłki dotarcia „Kultury” do intelektualnych środowisk w Polsce. Celem, jaki sobie przy tym stawiał Giedroyc, było ich polityczne uaktywnienie. Redaktor angażował się w pomoc dla powstającej od połowy lat siedemdziesiątych zorganizowanej opozycji politycznej. Nie opuszczało go jednak przekonanie, że krąg „Kultury” jest dla tejże opozycji obcym i niewygodnym ciałem, które ma jedynie dostarczać środków materialnych — być „doskonałym cymem”, jak to określił (t. 3, s. 98).

Warto zauważyć, że mimo zdecydowanego antykomunizmu Herlinga i współpracy z „Kulturą” jego żona i dzieci mogły bez problemu odwiedzać PRL, a córka Marta przebywała tam w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych wielokrotnie, pisząc doktorat o historyku Witoldzie Kuli i historiografii polskiej XX w.

Korespondencja z końca lat siedemdziesiątych dokumentuje wzrost znaczenia Zdzisława Najdera dla „Kultury”. „Socjusz” (był to jeden z pseudonimów Najdera, pod którym publikował on w tym miesięczniku) „to niewątpliwie klasa” — stwierdził Giedroyc w listopadzie 1981 r. (t. 3, s. 242). W dużym stopniu dzięki zaangażowaniu redaktora Najder został w 1982 r. dyrektorem polskiej sekcji Radia Wolna Europa. Niestety, w 1983 r. doszło do zerwania współpracy między nimi na tle różnic w ocenie PRL i roli Kościoła katolickiego.

W żadnych z dotychczas opublikowanych listów Giedroyc nie informuje tak szczegółowo jak w recenzowanej tu korespondencji o swoich problemach zdrowotnych i permanentnym przepracowaniu. Równie obszernie pisze o pracy ponad siły Zofii Hertz, swojej najbliższej współpracownicy. Warto o tym aspekcie pamiętać, badając historię „Kultury” w ostatnich dekadach jej działalności. Jego nieustanna aktywność w podeszłym wieku jest godna szacunku.

Rok 1989 był dla obu korespondentów przełomem, nie tylko politycznym. Herling dostał wówczas zawału serca i za namową lekarzy przestał przyjeżdżać do Maisons-Laffitte, co pogorszyło jego kontakt z Giedroyciem. Kilkakrotnie odwiedził za to Polskę, gdzie jego książki zaczęły wychodzić w ogromnych nakładach, a *Inny świat* wszedł do kanonu lektur szkolnych. Zarówno on, jak i Giedroyc zaczęli wypowiadać się w mediach krajowych (wydanie tych rozproszonych wypowiedzi jest ważnym postulatem badawczym). Wreszcie załamał się emigracyjny rynek „Kultury”, przez co Instytut Literacki znalazł się w trudnej sytuacji materialnej.

W refleksji o III Rzeczypospolitej w listach dominuje rozczarowanie elitami politycznymi, które były często i ostro przez obu korespondentów krytykowane. Nie do przyjęcia była dla nich polityka wschodnia rządów po 1989 r.,

którą Giedroyc w grudniu 1993 r. określił jako „przerazającą” (t. 3, s. 654), do tego dochodziła obawa przed „skrajnymi czynnikami pravicowymi” (t. 3, s. 491) i krytyka Kościoła katolickiego, który według redaktora miał prowadzić „brutalną walkę, by przekształcić Polskę w kraj wyznaniowy” (t. 3, s. 692).

W korespondencji z Herlingiem Giedroyc sformułował program „Kultury” wobec przemian w kraju. Tworzyły go postulaty nienaruszalności granic, rozdziału Kościoła katolickiego od państwa, niezależności polityki zagranicznej, reformy struktury państwa i odpolitycznienia wojska; wzorem dla niego były często rozwiązania z okresu międzywojennego.

I tak już krytyczna ocena wydarzeń w Polsce zaostrzyła się jeszcze pod koniec prezydenckiej kadencji Lecha Wałęsy, to znaczy w roku 1995. Giedroyc obawiał się nawet, że Wałęsa zdecyduje się na pucz, aby utrzymać się przy władzy. Po wyborze Aleksandra Kwaśniewskiego na prezydenta w listopadzie 1995 r. redaktor nie wykluczał, że w Polsce może wybuchnąć wojna domowa, był również przekonany, że niektórzy przeciwnicy Kwaśniewskiego namawiają do zamordowania go i obawiał się, że może do tego dojść: „niewątpliwie przygotowuje [to] grunt pod nowego [Gabriela] Narutowicza” — pisał (t. 3, s. 774). Kulminacją jego oceny wydarzeń z przełomu lat 1995/1996 było stwierdzenie, że „jest zagrożony byt państwa” (t. 3, s. 782). Niedobrze się stało, że redaktor tomu właśnie w tak newralgicznym momencie wymiany zdań błędnie datował jeden z listów Herlinga-Grudzińskiego: wydrukowany w tomie trzecim na s. 781–782 list nie został napisany 25 grudnia 1995 r., tylko 27 tego miesiąca i jest odpowiedzią na list Giedroycia z 26 grudnia.

Wtedy właśnie redaktor uznał na łamach „Kultury” wybór Kwaśniewskiego: stwierdził, że „został wybrany w sposób legalny i demokratyczny [i] [--] należy się temu podporządkować”⁵. Miesiąc później zaprosił nawet nowo wybranego prezydenta do Maisons-Laffitte.

Właśnie zaproszenie Kwaśniewskiego stało się decydującym wydarzeniem, które doprowadziło do zerwania współpracy między Herlingiem i Giedroyciem. Konflikt narastał już od kilku lat i dotyczył przede wszystkim traktowania postkomunistów. Herling był zdania, że w III RP zabrakło dekomunizacji, jak również rozliczenia z autorami stanu wojennego, przede wszystkim z gen. Wojciechem Jaruzelskim. Uważał, że ma miejsce nieustanny proces zamazywania granicy między postkomunistami (Herling właściwie używał określenia komuniści, aby podkreślić ich polityczną niezmiennność) i innymi uczestnikami życia politycznego. Kiedy w styczniu 1993 r. przesłał Giedroyciowi kolejny fragment swego *Dziennika*, zawierający krytykę Jaruzelskiego, ten wprawdzie go zamieścił, ale napisał: „Widzę, że dostałeś manii prześladowczej, jeśli idzie o Jaruzelskiego [--]. To nie jest dziś centralne zagadnienie polskiej rzeczywistości” (t. 3, s. 577). Zaproszenie Kwaśniewskiego do Maisons-Laffitte

⁵ Dodał również, że mówienie w związku z tym wyborem o powrocie komunizmu do władzy jest „czystą demagogią”, cyt. za: [J. Giedroyc], *Notatki redaktora*, „Kultura” 1995, 12, s. 99.

pisarz ocenił w liście do Giedroycia jako ciężki błąd, naruszający zasadę niezależności pisma.

Na ten ostatni argument redaktor odpowiedział tonem, który można określić jako protekcyjny: „nie przesadzajmy — pisał — [–] nie jest mi potrzebny guru, który odgrywałby rolę mojego sumienia i utrzymania czystości linii pisma. [–] Do tej roli zupełnie się nie nadajesz” (t. 3, s. 589). Stwierdził również, że nie zamieści w „Kulturze” kolejnego odcinka *Dziennika*, w którym Herling obszernie wyłożył swoją ocenę postkomunistów i ich bezkrytycznego traktowania przez część polskiej klasy politycznej. Był to koniec ich wieloletniej współpracy.

Post factum redaktor zarzucił Herlingowi dążenie do objęcia redakcji miesięcznika po jego śmierci⁶. Biorąc pod uwagę stan zdrowia pisarza i jego zakorzenienie we Włoszech, był to zarzut bezpodstawny⁷, ponadto jego listy pokazują, że uwagi dotyczące redagowania „Kultury” wypowiadał zawsze z taktem, dystansując się od możliwości objęcia schedy po Giedroyciu. Kolejny zarzut brzmiał, że Herling uważał — i mówił o tym otwarcie — iż on stworzył „Kulturę”. Rzeczywiście, pisarz podkreślał wielokrotnie, że pomysł założenia miesięcznika wyszedł od niego i on przygotował jego pierwszy numer, opublikowany jeszcze we Włoszech w czerwcu 1947 r.

Niezależnie od sygnalizowanych powyżej problematycznych rozwiązań i potknięć redakcyjnych publikacja jest osiągnięciem edytorskim i ważnym wydarzeniem w badaniach nad historią polskiej emigracji w XX w.

Bernard Wiaderny
(Berlin)

Przemysław Adamczewski, *Polski mit etnopolityczny i Kaukaz*, Warszawa 2019, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, ss. 777

Przemysław Adamczewski, będąc wybitnym, jak się zdaje, znawcą Kaukazu, pokusił się o analizę działań Polaków wobec i w ramach tego regionu pod kątem „polskiego mitu etnopolitycznego”. We wstępie Autor wyjaśnia genezę zainteresowania tematem, przyznając, że zrodziło się ono pod wpływem kryzysu migracyjnego i wzrostu nastrojów antyislamskich w Polsce, które określa publicystycznym mianem „mowy nienawiści” (s. 10). Warto zauważyć, że sformułowanie to należy raczej do słownika politycznych polemik, i to bardzo emocjonalnych, a nie jest określeniem ściśle zdefiniowanym. Autor też nie pokusił się o jego definicję.

⁶ H.M. Giza, *Ostatnie lato w Maisons-Laffitte. Jerzy Giedroyc, Zofia Herz, Henryk Giedroyc, sierpień 2000 r. — listopad 2001 r.*, Wrocław 2007, s. 35. Przywoływana tu wypowiedź redaktora pochodzi z połowy sierpnia 2000 r., a więc miała miejsce już po śmierci Herlinga-Grudzińskiego, który zmarł 4 lipca 2000 r.

⁷ Ocenę Giedroycia podała w wątpliwość Zofia Hertz, zob.: *ibidem*, s. 141.

W metodologicznych rozważaniach nad tytułowym pojęciem, zawartych w części pierwszej pracy, Adamczewski opiera się na poglądzie rosyjskiego badacza Wiktora Sznirelmana (Viktor Šnirel'man), który rozpatruje ten termin jako nieodłączną część „ruchu etnopolitycznego”. Ów mit związany jest z narodowym (etnicznym) obrazem przeszłości, w którym kładzie się nacisk głównie na cztery elementy: 1) odnalezienie ojczyzny; 2) formowanie i rozwój własnej państwowości; 3) prowadzone podboje i 4) katastrofę narodową” (s. 18). Przedmiotem pracy jest więc nie rzeczywistość historyczna, ale wyobrażenia o niej, czyli świadomość historyczna, a podmiotem, który tę świadomość reprezentuje, mają być Polacy. Świadomość owa jest też rodzajem rzeczywistości, bowiem istnieje; Polacy coś myślą na temat siebie samych. Pytanie: którzy Polacy i co myślą. Nasuwa to od razu kwestię metody badania tej rzeczywistości psychologicznej.

Użycie pojęcia mitu dla nazwania świadomości historycznej jest, moim zdaniem, dość częstym i równie często niezauważalnym przekroczeniem granicy opisu w kierunku oceny. Ktoś, kto ulega mitom, nie jest racjonalny i nie może być traktowany poważnie. Z kolei ktoś, kto tak nazywa świadomość historyczną, kreuje się na osobę emocjonalnie i intelektualnie wyrafinowaną, oceniającą świat obiektywnie i z dystansu. Zabieg ten należy do dziedziny erystyki i wkracza automatycznie na pole psychologii, a nie epistemologii. Oczywiście narzędzia psychologii potrzebne są w analizie świadomości, ale w ich stosowaniu niezbędna jest precyzja i jakaś empiryczna podstawa. Bez niej każdy może każdemu wmówić nie tylko co myśli, ale także, że myśli niewłaściwie.

Wraca więc pytanie o metodę badania świadomości dużych zbiorowości, jakimi są narody, i w ogóle ich istnienia. Autor wydaje się zauważać ten problem, pisząc: „Niekiedy może to następować nieświadomie, zwłaszcza przy braku metodologicznej wiedzy odnośnie do uprawiania humanistyki, m.in. w odróżnianiu opisu od wartościowania” (s. 23). Zdanie to, jak i cytaty z Jerzego Topolskiego wskazują, że Adamczewski zdaje sobie sprawę z pejoratywnego zabarwienia pojęcia „mitu”. Niestety, w całej pracy wydaje się utożsamiać poczucie narodowości z „mitem”. W poczuciu narodowości zawarta jest jednak masa innych składników, niż te wymienione przez Sznirelmana, a więc naturalna potrzeba przynależności do większej wspólnoty, język i piśmiennictwo dotykające doświadczeń ogólnoludzkich oraz tradycja historyczna niekoniecznie związana z podbojami i klęskami.

Wrażenie obiektywizmu Autora pogłębia akceptacja przezeń definicji „naukowości” Anny Pałubickiej (s. 25). Za twierdzenia naukowe uznała ona te „intersubiektywnie komunikowalne, intersubiektywnie kontrolowane i dające legitymować się przewidywaniem przez teorię zjawisk oraz procesów badanych przez siebie”. Adamczewski, za niektórymi cytowanymi autorytetami, słusznie niepokoi się o stan humanistyki w dobie postmodernizmu. Problem w tym, że nauki humanistyczne, w odróżnieniu od nauk ścisłych, są zawsze skażone elementem subiektywności, nie są „neutralne światopoglądowo”, a neutralność taka jest szczególnym mitem współczesności. Problem więc nie w tym, że możliwe jest wypreparowanie idealnie obiektywnych metod oceny zjawisk

społecznych, bo jest to niemożliwe, ale w tym, aby uczciwie zasygnalizować kryteria takich ocen.

Tymczasem z rozważań metodologicznych Autora wynika, że nie jest on konsekwentny. Troszcząc się o obiektywne podstawy ocen naukowych, cytując z dezaprobatą rzekome zwiększanie się roli „biblijno-fenomenologicznego wzoru myślowego, a więc aintelektualnego sposobu uczestnictwa w kulturze” (s. 29). Zdanie to wskazuje, że albo autor nie zna ani Biblii (np. Księgi Mądrości Syracha), ani fenomenologii, albo zupełnie nie rozumie, co źródła te wniosły do rozwoju myśli ludzkiej. Przeciwwstawienie wzoru „biblijno-fenomenologicznego” wzorowi „racjonalnemu” wypracowanemu w filozofii greckiej (s. 33) jest uproszczeniem niegodnym racjonalnego badacza. Notabene gorliwość, z jaką cytowany przez Adamczewskiego z aprobatą Jerzy Kmita określa metody badawcze inaczej od niego myślących „czarnoksięstwem”, przywołuje na pamięć gorliwość, z jaką w dawnej epoce lansował on marksizm jako jedynie słuszną ideologię. W swojej refleksji metodologicznej Autor winien wykazać większy krytycyzm w tej materii.

Cytowane przez Autora pytanie Tomasza Stryjka o różnicę między pamięcią i mitami funkcjonującymi w społeczeństwie, a treścią prac profesjonalnych historyków (s. 30–31) jest wielce zasadne, podobnie jak odpowiedzi udzielone „zdalnie” przez Szniirelmana. Natomiast dalszy wywód Autora jest niezrozumiały. W ślad za Anną Pałubicką Adamczewski aprobuje bowiem powiązanie wzorca nazywanego przez siebie „biblijno-fenomenologicznym” z wzorcem racjonalnym, nazywając to powiązanie postawą „zaangażowaną”. Nie jest więc już „neutralny światopoglądowo”, ale „zaangażowany” (s. 33). Nie wyjaśnia jednak, w co się zaangażował. Tak jak w marksizmie krytyka metafizyki jest oparta na metafizyce, tak tu „obiektywizm” okazuje się „zaangażowaniem”. Niejasne jest więc, dlaczego Adamczewski utożsamia patriotyzm z „czarnoksięstwem” (s. 38). Cały metodologiczny wstęp autora jest zatem erudycyjnym kręceniem się w kółko.

W założeniu Adamczewskiego, kluczowym składnikiem „polskiego mitu etnopolitycznego” jest wrogość do Rosji (s. 46 nn.). Trudno się z tym zgodzić nie tylko dlatego, że równie istotnym składnikiem polskiej świadomości narodowej jest przywiązanie do wolności, często zresztą gwałconej przez anarchiczne rozumienie tej wolności czy kompleksy w stosunku do Niemiec i Zachodu, ale także dlatego, że Autor tłumaczy genezę tej wrogości przez pojęcie chrześcijańskiego „przedmurza” Polski, a nie przez realną rywalizację polityczną, wojсковą i ideową Moskwy z Rzeczpospolitą. W głowach Polaków nie istniały tylko idee, o których wspomina Autor za Januszem Tazbirem, ale także świadomość realiów — zmagania o Kresy Wschodnie oraz o system wartości. Polacy cenili sobie szczególnie wolność, podczas gdy Rosja była i jest symbolem samodzielnia.

Nieporozumieniem lub niewiedzą nazwać można twierdzenie Autora, że „ekspansja na wschód [–] stanowiła imperatyw polskiej ideologii państwowej” (s. 49). Tak tłumaczy polskość Rosjanie, ale prawda jest taka, że niektóre księstwa ruskie, podbite przez Mongołów, zostały przejęte przez Wielkie Księstwo Litewskie, które w Krewie weszło w unię z Polską i kształtująca się odąd

Rzeczpospolita Obojga Narodów krzewiła na tym terenie cywilizację łacińską, uciekając się do siły wobec innowierców zupełnie wyjątkowo, jednocześnie broniąc tych wieloetnicznych terenów przed ekspansją Moskwy, „zbierającej ziemie ruskie”. Polskie czy raczej polsko-litewskie pretensje do tronu moskiewskiego były jedynie epizodem z początku XVII w. Nie można też rozbiórów traktować jedynie w kategoriach polskich kompleksów — to była przecież autentyczna tragedia narodu! Polską publicystykę z tego okresu trzeba rozpatrywać w tych kategoriach, a nie w kategoriach snów o potęgę. Sny rodzą się bowiem często z rozpacz. A ta miała realny wymiar rosyjskiego wojska i rosyjskiej współpracy z Prusami i Austrią, wymiar realnej rusyfikacji i germanizacji. Kwestia „przedmurza” naprawdę nie zasługuje na tyle uwagi, podobnie jak „teoria dwóch wrogów” nie zasługuje na pobłażanie (s. 54–55), lecz na baczne przyjrzenie się atlasowi historii Polski. Autor zauważa wprawdzie realność „traumatycznych” przeżyć Polaków, ale za Alexandrem Wendtem twierdzi, że nie ważne jest, czy wróg jest realny, czy nie (s. 57). Otóż dla obiektywnej oceny rzeczywistości i świadomości narodowej jest to kwestia kluczowa. W przeciwnym razie zdrowemu można wmówić chorobę.

Zagrożenie takie wynika wprost z przyjęcia przez Autora konstruktywistycznej tezy Wendta, iż „interesy państwa są stanowione przede wszystkim przez różnego rodzaju idee, a jedynie w niewielkim stopniu przez to, co ma charakter materialny” (s. 58). Gdyby tak było, to stosunki międzynarodowe byłyby prawie wyłącznie grą wariatów, którzy źle odczytują rzeczywistość. Decyzje podejmowane w tych stosunkach są często dyktowane ideologią, a „kapitał społeczny”, czyli to, co ludzie mają w głowach, jest ważne, ale jeszcze częściej decyzje te dyktowane są swoiście racjonalną żądzą władzy i korzyści materialnych. Wendt, a za nim Adamczewski nie mają racji, ignorując takie czynniki materialne jak geografia, zasoby przyrodnicze, liczebność wojska, organizacja i technologia, a także po prostu broń wytworzona przez ludzi. Zignorowanie tych wszystkich elementów określających stosunki międzynarodowe prowadzi Autora na manowce, do badania wrogości wobec Rosji jako kluczowego niemal składnika polskiej tożsamości (s. 60).

Przydługi wstęp metodologiczny wiedzie Autora do sformułowania pytań badawczych:

W jaki sposób i w jakich warunkach Kaukaz został objęty polskim mitem etnopolitycznym? W jaki sposób oddziaływanie mitu etnopolitycznego deformuje prezentację procesów i zjawisk zachodzących na Kaukazie w pracach autorstwa polskich naukowców, dziennikarzy i publicystów? W jaki sposób mit etnopolityczny wpływa na założenia polityki zagranicznej Polski? W jaki sposób mit etnopolityczny kształtuje stosunek polskiego społeczeństwa do mieszkańców Kaukazu? Hipotezą badawczą jest założenie, że im silniejsze jest oddziaływanie polskiego mitu etnopolitycznego, tym wyraźniejsza tendencja do traktowania procesów zachodzących na Kaukazie przez pryzmat interesów narodowych Polski, które są stanowione kulturowo, a ważną rolę odgrywa w nich wyobrażenie o Rosji jako o „historycznym wrogu” (s. 62–63).

Tak postawione pytania i teza prowadzą z kolei Autora na jeszcze węższy margines rozważań nad wpływem tak ograniczonej polskiej tożsamości na politykę zagraniczną Polski, a więc prowadzą *implicitie* lub *explicitie* do założenia, że jest ona oparta na micie i uprzedzeniach, a nie na realizacji w pewien sposób definiowanego interesu narodowego. Kaukaz jako arena tych dociekań brzmi dodatkowo kuriozalnie, gdyż bardziej wiarygodnym ich terenem byłyby z pewnością rzeź Pragi w 1795 r., przedpola Warszawy w 1920 r., Kresy Wschodnie we wrześniu 1939 r. czy też wschodni brzeg Wisły w czasie Powstania Warszawskiego w 1944 r., a jeśli już szukać bliższych nam czasów — nie tylko wojna rosyjsko-czeczeńska czy rosyjsko-gruzińska, ale kwestia wycofania wojsk rosyjskich z Polski w latach 1989–1993.

W rezultacie wspomnianych założeń otrzymaliśmy ogromny i oparty na bardzo żmudnych kwerendach tekst, który mija się z celem. Autor zgromadził imponującą ilość materiału, który w niewielkim stopniu odnosi się do istoty rzeczy, jeśli za nią uznać wyjaśnienie motywów polskiej polityki zagranicznej.

Ciekawe, jak traktuje Adamczewski swoje źródła i jak ocenia wartość prac różnych uczonych. Obok apoteozy prac niedawno zmarłego gdańskiego politologa Andrzeja Chodubskiego i uznania dla polskich dziennikarzy i analityków „białego wywiadu”, mamy tu lekceważącą ocenę publikacji wybitnego „kaukazoznawcy” emigracyjnego Tadeusza Świętochowskiego oraz Ewy Thompson, przedkładających rzekomo „funkcje światopoglądowo-ideologiczne na poznawcze” i kierujących się „polskim mitem etnopolitycznym” (s. 70). To bardzo ryzykowna i ideologiczna ocena.

Cała część pierwsza książki to bardzo ciekawy wykład historii odniesień do polskich badań nad genezą polskości do Kaukazu. Sam w sobie jest to wartościowy materiał, choć nie bardzo związany z głównym wątkiem pracy. Próbę takiego powiązania stanowi rozdział piąty tej części, w którym Autor dowodzi związku między „wyobrażeniem o Rosji jako historycznym wrogu” i polską polityką (s. 197 nn.). Stwierdza na wstępie rzecz oczywistą, a mianowicie, że nie wszyscy polscy badacze i politycy takie wyobrażenie mieli. W okresie międzywojennym nad „wyobrażeniem” Rosji wisiała ofensywa bolszewicka z lat 1918 i 1920, więc było to wyobrażenie naturalne, a nie mityczne. Autor nie wspomina jednak w ogóle polskich komunistów, których wyobrażenie Rosji było przeciwne, gdyż u boku Rosji bolszewickiej chcieli Polskę zamienić w sowiecką republikę. Zważywszy na ich rolę po 1945 r., zignorowanie stosunku komunistów do Rosji w latach międzywojennych uważam za duży błąd. Natomiast międzywojenny prometeizm był tyleż owocem marzeń o potęgę i owego „mitu etnopolitycznego”, co analizy realiów. Wileński Instytut Wschodni, o którym Autor pisze, nie był realizatorem żadnego mitu, ale placówką „białego wywiadu”, takiego, jaki prowadzą wszystkie państwa świata. Zwolennicy prometeizmu słusznie uważali, że ekspansja imperium sowieckiego nie została powstrzymana na zawsze w 1920 r., ale że jedynie rozczłonkowanie ZSRR może zapobiec kolejnej próbie takiej ekspansji. Plany takie zawiodły, ale ekspansja ta nastąpiła rzeczywiście w 1939 r. i nie była ona efektem polskich mitów, ale imperialnych dążeń Józefa

Stalina i jego reżimu. Analiza polskiego „mitu etnopolitycznego” na nic się tu nie zda. Hipoteza Autora o znaczeniu polskiego mitu Rosji jako historycznego wroga nie wytrzymuje konfrontacji z faktami. To nie był żaden mit, tylko rzeczywistość.

W autorskiej narracji Adamczewskiego zwraca uwagę jego spora precyzja w sprawach Kaukazu oraz kompletna dezynwoltura w traktowaniu historii stosunków polsko-rosyjskich, gdzie interesują go jedynie mity, a nie fakty. Niezależnie od takich sformułowań jak „mowa nienawiści”, „biblijno-fenomenologiczny”, „zaangażowany” czy „czarnoksiężstwo”, dziwić muszą takie stwierdzenia Autora, jak to, że po II wojnie światowej Polska „znalazła się wraz ze Związkiem Radzieckim we wspólnym obozie socjalistycznym” (s. 13), co w dodatku miało pomóc w rozwoju badań nad Kaukazem. Nie wiadomo, co miałyby znaczyć słowo „znalazła się”: czyżby stało się to samo przez się, przez działanie jakichś sił nadrzędnych dla obu państw? Takie ujęcie sprawy nie jest przypadkiem, skoro na s. 208 Autor pisze: „W rezultacie II wojny światowej i porozumień między wielkimi mocarstwami Polska trafiła do obozu państw demokracji ludowej kontrolowanego przez ZSRR”. To nie był żaden „traf”, ale efekt wojskowych działań ZSRR na terenie Polski, „demokracją ludową” zaś nazywano ustrój PRL w terminologii tego okresu. Czyżby Autor tego wszystkiego nie wiedział lub tęsknił za czasami PRL?

Adamczewski jest do tego stopnia „zaangażowany” w tropienie polskiego mitu antyrosyjskiego, że sformułował niczym nieuzasadnioną tezę: „nie uważam, aby promowanie demokracji i suwerenności samo w sobie było celem polskiej polityki zagranicznej. Jest ono podejmowane w sytuacjach, gdy czynności te ograniczają oddziaływanie Rosji” (s. 209–201).

Pozornie racjonalne i umiarkowane tłumaczenie polskiej polityki wobec Rosji w duchu prometeizmu (przypisuje go nawet rządowi Sojuszu Lewicy Demokratycznej!) po 1989 r. kończy jednak Adamczewski niczym nieumotywowaną sugestią, że „Lech Kaczyński zaangażował się czynnie w konflikt gruzińsko-osetyjsko-rosyjski po stronie Gruzji w wyniku wyobrażenia o Rosji jako wrogu Polski” (s. 223). Nie chciałbym się spierać z Autorem o fakty, ale w 2008 r. Rosja realnie zagrażała niepodległości Gruzji i zlekceważenie tego faktu mogło zagrozić Polsce. To miał na myśli prezydent Kaczyński, bo o tym mówił, chyba że Autor poznał ukryte myśli prezydenta. A *propos*, Kaczyńskiemu nie chodziło o odebranie Nicolasowi Sarkozy’emu głównej roli w negocjacjach z Rosją. Było na odwrót: to Sarkozy wszedł do akcji dopiero po działaniach Kaczyńskiego (s. 221). I znów Autor dostrzega w tym wszystkim działanie mitu antyrosyjskiego (s. 225). Znowu chce wmówić zdrowemu chorobę. Konstruktywizm Autora przeważa nawet wtedy, gdy gani on odejście przez prezydenta Bronisława Komorowskiego od rzekomo „romantycznego” podejścia do polityki jego poprzednika (s. 228).

Część druga pracy dotyczy „wpływu polskiego mitu etnopolitycznego na przedstawianie dziejów Kaukazu”. Opisując tu dzieje Polaków na Kaukazie, Autor jakby nie zauważa, że znajdowali się tam oni głównie w wyniku deportacji rosyjskich. Nie były one jednak mitem, ale faktem. Adamczewski opisuje te fakty bardzo szeroko, ale nie zauważa ich konsekwencji. Nie wchodząc w szczegóły

tej części, stwierdzić wypada, że Autor sam sobie zaprzeczył (por. rozdz. II, 2). Opis dylematów, przed jakimi stawali Polacy wcieleni na Kaukazie do wojska rosyjskiego, w niczym nie uzasadnia tezy, że kierowali się oni jakimiś mitami. Mieli po prostu ogromny problem służby w wojsku tłumiącym wolność innych narodów. Czy legioniści gen. Jana Henryka Dąbrowskiego walczący na Haiti też kierowali się jakimś „mitem”? Z dziwnym upodobaniem Autor krytykuje również nadmierne być może wyobrażenia o wkładzie Polaków w rozwój Kaukazu i wiedzy o tym regionie. Zauważa wiele prac polskich na ten temat, ale podkreśla też, że stopień analfabetyzmu w „Kraju Przywiślańskim” był wyższy niż w całej Rosji (s. 333). Co było tego przyczyną, już Adamczewskiego nie interesuje. Może był to jednak rezultat rosyjskiej polityki szkolnej lub raczej antyszkolnej w tym kraju?

W części trzeciej Autor zagłębia się w rozplątywanie powiązań bojowników kaukaskich z wywiadem rosyjskim, co jest zajęciem pasjonującym dla fachowca od szpiegostwa, ale trudnym do oceny z pozycji *sine ira et studio*. Nie widzę jednak większego związku między zainteresowaniem polskich dziennikarzy tymi rozgrywkami, a „mitem antyrosyjskim”. Być może jest w tym zainteresowaniu coś z chęci zgłębienia rosyjskich metod prowokacji, ale podobnie zachowują się dziennikarze piszący o różnych spiskach w Kongu, Bośni czy zamachu na Johna F. Kennedy’ego. Rozdział trzeci tej części obnaża raczej naiwność i bezradność polskiej elity politycznej w obliczu skomplikowanej sytuacji na Kaukazie i zawilej polityki rosyjskiej na tym terenie lub niejasne interesy poszczególnych osób, takich jak Maciej Jakimczyk (s. 555–556), niż realizowanie antyrosyjskich celów dyktowanych „mitem etnopolitycznym”.

Konstruktywistyczna ideologia Autora zawodzi też, gdy usiłuje on przypisać zainteresowanie polityką rosyjską wobec Katalonii czy Szkocji lub sympatie dla narodów walczących o wolność „mitowi antyrosyjskiemu”. Na przykład wspomniany przez Autora Kurdystan walczy o wolność z Turcją, Iranem, Syrią i Irakiem, a nie z Rosją (s. 588 nn.). Przeciwnie, Rosja niejednokrotnie wspierała Kurdów. Hasło „za wolność naszą i waszą” dotyczyło Rosji jedynie częściowo. Wiążąc to wszystko z tropionym usilnie „mitem antyrosyjskim”, Autor sam ulega mitowi. Pisząc o olimpiadzie w Soczi, skorzystał ze znanej z czasów sowieckich metody tłumaczenia „a u was biją Murzynów”. Nie przejął się rosyjskim ludobójstwem na ludach Kaukazu, ale wskazał na eksterminację Irokezów w Stanach Zjednoczonych (s. 624). Być może należałoby te zjawiska porównać, ale co to ma wspólnego z „antyrosyjskim mitem” Polaków? Pytanie bowiem brzmi: czy Rosjanie wymordowali mieszkańców regionu Soczi, czy nie?

Wątpliwości wobec zdrowia psychicznego Polaków ujawnił też Autor w rozdziale dotyczącym zmian ich stosunku do Czeczenów i muzułmanów w ogóle (s. 631 nn.). Zmiany te nie mają jednak nic wspólnego z „mitem antyrosyjskim” ani też ze wzrostem sympatii wobec Rosji, a wynikają z analizy wiadomości docierających do Polski o zamachach terrorystycznych na Zachodzie. Najdziwniejszą częścią pracy jest rozdział siódmy, w którym Adamczewski przedstawił poglądy polskich zwolenników teorii „eurazjatyckich”. Z treści ich

wystąpień wynika dość jasno, że są one niemal kopią propagandy rosyjskiej, ale Autor jakby nie chciał tego dopowiedzieć. Czyżby choć częściowo podzielał ich poglądy? Trudno orzec.

Olbrzymie rozmiary pracy Adamczewskiego utrudniają dokładną analizę wszystkich szczegółów. Bardzo wiele z nich zasługuje być może na uznanie, ale nie służy tematowi. Autor wdaje się natomiast w niepotrzebne polemiki i oceny zjawisk, których nazwanie ani tym bardziej krytyka nie służą wykładowi. Pisze więc na przykład:

nie zgadzam się i odrzucam przekonanie niektórych polskich uczonych o tym, jakoby istniała „polska nauka”. Nauka jest jedna — ogólnościowa. Co najwyżej można mówić o nauce uprawianej w jednostkach badawczych usytuowanych w Polsce, ewentualnie przez polskich badaczy. Wyobrażenie o istnieniu „polskiej nauki” sugeruje, że jest ona w pewien sposób autonomiczna względem „nauki zagranicznej” i działa na innych prawach. Istnienie „polskiej nauki” pociągnęłoby za sobą istnienie jej części składowych. Czym więc charakteryzowałaby się „polska fizyka” i w jaki sposób różniłaby się od fizyki w innych krajach? (s. 14).

Uwagi te w niczym nie pogłębiają analizy tematu, a raczej ujawniają skłonność Autora do okazywania wyższości wobec rzekomych „mitów” i „czarnoksięstw”.

W zakończeniu Przemysław Adamczewski przyznaje, że zachowanie Polaków na Kaukazie było różne: jedni wspomagali ruchy niepodległościowe przeciw Rosjanom, inni służyli w wojsku rosyjskim i ruchy te tłumili. Czy wynika z tego jakkolwiek związek między „polskim mitem antyrosyjskim” a ich zachowaniem? I tak, i nie, czyli niczego nie dało się udowodnić. W dzisiejszej sytuacji geopolitycznej Polski działaniem kuriozalnym jest rozważanie polskiego „mitu” o Rosji jako historycznym wrogu. Lepiej zająć się realiami.

Wojciech Roszkowski
(Warszawa)