

# RECENZJE

*Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, LVII 2013

PL ISSN 0029–8514

Roman Sosnowski, con la collaborazione di Jadwiga Miszalska e Magdalena Bartkowiak-Lerch, *Manoscritti italiani della collezione berlinese conservati nella Biblioteca Jagellonica di Cracovia (sec. XIII-XVI)*, Collectio Fibulae, Kraków 2012, t. V, ss. 240;

Jadwiga Miszalska, con la collaborazione di Roman Sosnowski e Magdalena Bartkowiak-Lerch, *Manoscritti italiani della collezione berlinese conservati nella Biblioteca Jagellonica di Cracovia (sec. XVII-XIX)*, Collectio Fibulae, Kraków 2012, t. VI, ss. 406

W prestiżowej uniwersyteckiej kolekcji „Fibula”, założonej i kierowanej przez krakowskiego mediewistę Piotra Tylusa, ukazały się dwie kolejne monografie dotyczące rękopisów romańskich tzw. „berlinki” – zbiorów należących niegdyś do Pruskiej Biblioteki Państwowej, które w dramatycznych okolicznościach II wojny światowej, uratowane przez polskich naukowców, trafiły do Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie.

Kolekcja „Fibula” stanowi jeden z obszarów aktywności naukowej grupy badawczej o tej samej nazwie, skupiającej aktualnie jedenastu naukowców (w większości wykładowców w Instytucie Filologii Romańskiej UJ), zajmujących się badaniem dawnych rękopisów romańskich przechowywanych w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie. Efekty badań zarówno indywidualnych, jak i wspólnych publikowane są regularnie w kolekcji „Fibula” i na stronie internetowej zespołu.

Obydwie pozycje przygotowane zostały w ramach międzynarodowego projektu badawczego „Historia rękopisów romańskich ze zbiorów Biblioteki Pruskiej przechowywanych w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie. Rękopisy francuskie, włoskie, hiszpańskie, katalońskie i portugalskie” (2008-2011). Tom *Manoscritti italiani della collezione berlinese conservati nella Biblioteca Jagellonica di Cracovia (sec. XIII-XVI)*, którego autorem jest Roman Sosnowski (we współpracy z Jadwigą Miszalską i Magdaleną Bartkowiak-Lerch), prezentuje

włoskojęzycznemu odbiorcy średniowieczne i renesansowe rękopisy włoskie, przynależące do tej szczególnej kolekcji. Wiele spośród zaprezentowanych manuskryptów uważanych było do tej pory za zaginione, o istnieniu niektórych europejscy badacze nie wiedzieli. Najstarszy rękopis datowany jest na koniec XIII/początek XIV w.: chodzi o historię Aleksandra Wielkiego, uważaną za najstarsze tłumaczenie na język włoski przypisywanej Pseudo-Kallistenesowi pozycji *Historia de preliis*. Najliczniej reprezentowane są rękopisy pochodzące z wieku XV (49% przebadanych zbiorów); mniej licznie – rękopisy z wieków XIII–XIV (24%) i wieku XVI (27%). Opis rękopisów ułożony został według układu berlińskiego (*Manuscripta italica*), co stworzyło w pewnych przypadkach problemy klasyfikacyjne (o których Autorzy uprzedzają czytelnika), tym bardziej że komplementarna względem krakowskiego zbioru włoskich rękopisów część kolekcji znajduje się w Berlinie.

Autorom monografii nie zawsze udało się precyzyjnie określić datę powstania rękopisu, w każdym jednak przypadku przedstawiona została konkretna hipoteza badawcza, wskazująca na najbardziej prawdopodobne okoliczności, miejsce i okres powstania dzieła. Warto podkreślić, że sam opis rękopisów uzupełniony został rzetelną informacją dotyczącą opisów już istniejących. Zarysowana też została historia kolekcji i podano informacje o stanie konserwacji rękopisów. Autorzy przypominają też o ambitnym zamiarze udostępnienia całości zbiorów rękopisów romańskich „berlinki” na platformie Jagiellonian Digital Library. Zamiar ten został już urzeczywistniony: dzięki projektowi badawczemu zrealizowanemu przez grupę „Fibula” wszystkie badane rękopisy zostały zdigitalizowane i umieszczone na wspomnianej platformie.

Prezentowane manuskrypty odznaczają się dużym zróżnicowaniem tematycznym: są wśród nich teksty poruszające kwestie organizacji życia politycznego Wenecji i Rzymu, kroniki historyczne, pisma o charakterze religijnym, literackim (np. dzieła mniejsze Boccaccia) czy encyklopedycznym (np. fragmenty *Tesoretto* Brunetto Latiniego). Większość z nich to tłumaczenia/adaptacje tekstów łacińskich; bogato reprezentowane są też jednak teksty napisane bezpośrednio w językach wernakularnych. Na uwagę zasługują rękopisy odnoszące się do medycyny średniowiecznej (np. *Thesaurus pauperum*, *Miscellanea medica*), nawiązujące do traktatów arabskich lub do rozwiązań wypracowanych przez starożytny Rzym czy średniowieczne włoskie uniwersytety.

Sama – niezwykle szczegółowa – prezentacja rękopisów, dzięki konsekwentnemu zastosowaniu schematu uwzględniającego dane kodykologiczne i historyczne, oraz informacje dotyczące zawartości rękopisu, charakteryzuje

się przejrzystością. Całości dopełnia 19 czarno-białych reprodukcji wybranych kart manuskryptów oraz niezwykle cenne wykazy: *incipitarium*, indeks autorów i dzieł anonimowych, indeks kopistów i właścicieli.

Tom *Manoscritti italiani della collezione berlinese conservati nella Biblioteca Jagellonica di Cracovia (sec. XVII-XIX)*, przygotowany przez Jadwigę Miszałską we współpracy z Romanem Sosnowskim i Magdaleną Bartkowiak-Lerch, stanowi efekt kontynuacji badań nad włoskimi rękopisami przechowywanymi w Bibliotece Jagiellońskiej i opisanymi w tomie poświęconym manuskryptom średniowiecznym i renesansowym. Autorzy zdecydowali się określić cezurę wieków (przypisaną poszczególnym tomom) w ten nietypowy sposób, odbiegając tym samym od przyjętych powszechnie zwyczajów oddzielania średniowiecza od późniejszych epok. Zasadniczym argumentem była tu kwestia motywacji, dla której przygotowano rękopis, i rola, jaką ten ostatni odgrywał we współczesnym mu społeczeństwie. Analogicznie do tomu poprzedzającego, także w tym tomie opisy ułożono według układu berlińskiego (*Manuscripta italica*), a całość wzbogacono reprodukcjami wybranych kart manuskryptów, *incipitarium*, indeksem autorów i dzieł anonimowych oraz indeksem kopistów i właścicieli. Przeważającą grupę z ponad 80 kodeksów stanowią rękopisy pochodzące z XVII i XVIII w. (79% przebadanych zbiorów), rękopisy dziewiętnastowieczne składają się na pozostałe 21%. Nowością są manuskrypty powstałe poza Italią: w Austrii, Prusach czy Irlandii. Ich autorami byli rezydujący za granicą Włoch (tłumacze, wykładowcy) lub cudzoziemcy (naukowcy, politycy) zafascynowani włoską kulturą. Fakt ten potwierdza obserwację, że do końca wieku XVIII język włoski pełnił w obszarze kultury europejskiej taką rolę, jaką w wiekach XII i XIII pełnił język francuski.

Tematyka opisanych w tym tomie rękopisów – podobnie jak w przypadku rękopisów wcześniejszych – odznacza się dużą różnorodnością. Oprócz pism o charakterze religijnym, historycznym, dyplomatycznym i dydaktyczno-informacyjnym zdarzają się też teksty określone przez Autorów jako rodzaj swoistej „kroniki wypadków”: relacje z procesów sądowych i wykonywania wyroków czy same opisy „gwałtownych zgonów”. W większości przypadków chodzi o kopie powstałe niezależnie od drukowanych publikacji, czasami jednak pojawiają się kopie tekstów, które zdążyły się już ukazać drukiem (np. tłumaczenia dramatów Lessinga czy Goethego). Niektóre teksty nie zostały dotąd opublikowane z uwagi na ich „prywatny” lub poufny charakter. W zamiarze publikacji mogły też przeszkodzić działania cenzury, zwłaszcza w przypadku tekstów o wymowie politycznej, np. antykurialnej. Ogólnie rzecz ujmując, wszystkie przebadane

i opisane w obydwu recenzowanych tomach rękopisy – niezależnie od treści, jakich są nośnikami – są cennym świadectwem ewolucji języka włoskiego, a niektóre z nich (zwłaszcza pochodzące z wieków XVII i XVIII) dowodzą intensywnych kontaktów kulturalnych i dyplomatycznych pomiędzy Italią a Europą Środkową.

Dzięki rzetelnej pracy Autorów otrzymaliśmy niezwykle cenny materiał źródłowy i narzędzie badawcze, pozwalające śledzić historię europejskiej kultury i nauki (w szczególności nauk medycznych i humanistycznych) na tym niezwykle bogatym i twórczym obszarze, jakim była średniowieczna i renesansowa Italia, a także – dowodzące znaczenia włoskiej kultury w wiekach późniejszych, zwłaszcza na polu teatru. Wydobywając z zaciśniętej Biblioteki Jagiellońskiej zapomniane lub nieznanne skarby romańskiego piśmiennictwa, krakowscy badacze rzucają nowe światło na jego historię, inspirują do dalszych poszukiwań i formułowania interesujących hipotez badawczych.

*Katarzyna Dybeł (Kraków)*

Konrad Kuczara, *Grecy w Kościołach wschodnich w Rzeczypospolitej (1585-1621)*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, ss. 292

Książka Konrada Kuczary dotyka niewątpliwie ważnego tematu. Jej celem było ukazanie kontaktów, a co za tym idzie, także wpływu greckich duchownych na Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej w latach 1585-1621. W tym ostatnim przypadku chodzi oczywiście o Kościół prawosławny oraz unicki, powstały w wyniku unii brzeskiej (1595/96). Tak więc w książce szukać można również odpowiedzi na pytanie o ewentualny wpływ – bezpośredni lub pośredni – „greckiego” (w odróżnieniu od moskiewskiego) prawosławia na zawarcie unii brzeskiej, co Autor określił mianem „greckiego klucza” w badaniach nad przyczynami podporządkowania metropolii kijowskiej papiestwu. Dodajmy, że tytułowi Grecy są w książce przedstawicielami szeroko rozumianej wspólnoty prawosławnej związanej – jak to ujął Autor – z Greckim Wschodem stanowiącym „grecko-bizantyńskie dziedzictwo, w centrum którego pozostawał Konstantynopol” (s. 7).

Ramy chronologiczne monografii określone zostały trafnie i wiążą się ściśle z ważnymi wizytami patriarchów starożytnych na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej (początkową datę wyznacza pobyt patriarchy antiocheńskiego Joachima, a końcową – przyjazd na ziemie ruskie patriarchy jerozolimskiego Teofanesa).

Zasadniczy układ monografii wydaje się logiczny, natomiast narracja w niektórych partiach książki prowadzona jest jakby bez wyraźnego przemyślenia

tematu i bez myśli przewodniej porządkującej poszczególne fakty. Autor po prostu wymienia kolejne wydarzenia z biografii greckich duchownych, nie zastanawiając się, czy wszystkie one są ważne z punktu widzenia tematu, którym się zajmuje. Dotyczy to przede wszystkim działalności prawosławnych hierarchów poza Rzeczpospolitą. Niekiedy brakuje pełnej informacji na temat aktywności tychże duchownych na terenie Rzeczypospolitej, o czym będzie jeszcze mowa. Ponadto, część faktów powtarza się kilkakrotnie i to zarówno w tekście głównym, jak i w przypisach, gdzie Autor ponownie wyjaśnia te same terminy czy też kolejny raz podaje identyczny zestaw literatury odnoszącej się do konkretnej postaci lub danego wydarzenia. Z powodu tych licznych powtórek Autor czasami gubi się w tym, co wcześniej napisał. Np. w kilku miejscach książki mamy podane różne daty powrotu na tron patriarszy w Konstantynopolu Jeremiasza II, kolejno: 1589, 1587, 1588 (s. 82, 83, 132, 160, 234), gdy wiadomo, że już w drugiej połowie 1587 r. Jeremiasz na pewno sprawował obowiązki patriarsze<sup>1</sup>.

Odnosząc się też do zawartości poszczególnych części pracy, należy zwrócić uwagę, że większa część niewątpliwie zbyt obszernego *Zakończenia* (s. 214-226) zawiera tylko streszczenie treści zamieszczonej w poszczególnych rozdziałach, a dopiero na dwóch ostatnich stronach *Zakończenia* doszukać się możemy jakichś wniosków.

Nieprzemyślany jest także tytuł podrozdziału trzeciego w rozdziale VI, eksponujący wpływ trzech patriarchów „na wznowienie działalności hierarchii prawosławnej po synodzie brzeskim” (s. 190). Przecież ta hierarchia, choć osłabiona i zdziesiątkowana przez unię brzeską, cały czas funkcjonowała! Z tego samego powodu za równie nieprecyzyjne stwierdzenie dotyczące powyższej kwestii należy uznać opinię Autora, że w 1620 r. „metropolia prawosławna na terenach Rzeczypospolitej wznowiła swoją działalność” (s. 203). Podkreślmy więc raz jeszcze, Kościół prawosławny trwał mimo tego, że większa część eparchii w ramach metropolii kijowskiej (z wyjątkiem lwowskiej, a początkowo też przemyskiej), zarządzana była przez władyków unickich.

Na głównych bohaterów książki Konrad Kuczara wybrał greckich duchownych w większości zajmujących wysokie stanowiska w hierarchii prawosławnego Kościoła (patriarcha antiocheński Joachim V, patriarcha konstantynopolitański

---

<sup>1</sup> Ks. A. Borkowski podaje, że Jeremiasz II wrócił do Konstantynopola, by ponownie objąć obowiązki patriarchy już w 1586 r. Nie jest to jednak data wystarczająco udokumentowana. Por. A. Borkowski, *Patriarcha konstantynopolitański Jeremiasz II Tranos w Rzeczypospolitej (1588-1589)*, w: *The Orthodox Church in the Balkans and Poland. Connections and common tradition*, ed. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, W. Walczak, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2007, s. 55, 57.

Jeremiasz II, arcybiskup elasoński Arsenios, protosyngiel patriarchy Konstantynopola Nicefor Parasios, patriarcha aleksandryjski Melecy Pigas, egzarcha – późniejszy patriarcha aleksandryjski i konstantynopolitański – Cyryl Lukaris, patriarcha jerozolimski Teofanes). W jednym przypadku (Petrus Arkudios – pisownia zgodna z przyjętą w książce) chodzi zaś o księdza-uniteę. Nie jest to więc monografia, która całościowo ujmowałaby działalność greckich duchownych w Kościołach wschodnich w Rzeczypospolitej. Autor skupił się na postaciach już dość dobrze opisanych w historiografii i historii literatury, w większości przypadków zresztą także w polskich publikacjach. Niemniej, dzięki znajomości języka greckiego, a więc i dostępowi do literatury w tym języku, dorzucił sporo szczegółów do biografii tych duchownych, głównie zresztą dotyczących ich działalności poza Rzeczpospolitą. Najmniej znana polskim badaczom jest działalność arcybiskupa elasońskiego Arseniosa, który dwa lata pracował we Lwowie jako nauczyciel w szkole brackiej (1586-1588), resztę życia spędził jednak w państwie moskiewskim. Autor poświęcił tej postaci cały rozdział IV pracy, jednakże z jego pięciu podrozdziałów tylko jeden – i to niecały – poświęcony został działalności Arseniosa w Rzeczypospolitej. Dużo więcej możemy się dowiedzieć o jego życiu w Moskwie, co jednak przecież wykracza poza temat monografii.

W tym kontekście należy wyrazić żal, iż Autor tak mało miejsca poświęcił Grekom związanym z Ostrogiem – najważniejszym ośrodkiem prawosławia w Rzeczypospolitej w ostatnim ćwierćwieczu XVI w. O duchownych, którzy przebywali i działali w dobrach nieformalnego przywódcy prawosławia na ziemiach ruskich – wojewody kijowskiego Konstantego Ostrońskiego, Autor właściwie tylko w książce wzmiankuje. Trudno powiedzieć, czy takie było jego zamierzenie. Jest faktem, że nie w pełni wykorzystał dostępne źródła i literaturę, by przedstawić działalność tej grupy duchownych greckich, ludzi o zróżnicowanych poglądach i czasami burzliwych, a więc i interesujących, życiorysach.

Niestety, także kwestia wykorzystania istniejącej literatury dotyczącej głównych bohaterów monografii budzi poważne wątpliwości. Choć zamieszczona w bibliografii lista opracowań i wydawnictw źródłowych, aczkolwiek niepełna (sam Autor wspomina na s. 14 *Wstępu*, że dokonał retrospektywnego przeglądu literatury, co przecież nie zwalnia go z obowiązku sięgania po najnowsze oraz najważniejsze publikacje), jest obszerna, to jednak w wielu wypadkach Konrad Kuczara bardzo powierzchownie zapoznał się z poszczególnymi publikacjami. Widać to na przykładzie opisu konkretnych postaci. I tak, działalność Cyryla Lukarisa w Rzeczypospolitej Autor omawia głównie na podstawie książki

S. Runcimana *Wielki Kościół w niewoli*<sup>2</sup>, autora bardzo słabo znającego realia Rzeczypospolitej XVI i XVII w., a także na podstawie przestarzałej literatury rosyjskiej (metropolita Makarij, I. Małyszewskij). A przecież, jak wynika z bibliografii, Autor zna przynajmniej część nowszych publikacji poświęconych działalności Lukarisa w Rzeczypospolitej (np. obszerny artykuł piszącego te słowa)<sup>3</sup>, lecz w ogóle nie wykorzystuje ich w zasadniczym tekście. Dodać należy, że nie są mu również znane publikacje ukraińskich historyków z ostatnich lat poświęcone Lukarisowi<sup>4</sup>. W rezultacie opis działalności tego greckiego egzarchy w Rzeczypospolitej jest w rozprawie Kuczary niepełny i zawiera nieścisłości (o niektórych wspominam niżej).

Niejasności, a częściowo poważne błędy, pojawiają się też w innych partiach tekstu. Wynikają one po pierwsze ze słabego przyswojenia przez Autora dostępnej literatury, a z drugiej strony – z często bezkrytycznego podejścia do informacji zawartych w źródłach. Dotyczy to między innymi źródeł greckich. Autor w wielu przypadkach nie konfrontował ich treści z informacjami zawartymi w źródłach „rodzimych”, a więc tych, które powstały w Rzeczypospolitej. Często zresztą do odpowiedniej interpretacji konkretnego źródła wystarczyłaby dobra znajomość dziejów i specyfiki funkcjonowania Kościołów prawosławnego i unickiego w Rzeczypospolitej, której momentami najwyraźniej Autorowi brakuje, a czasami po prostu ogólna wiedza z zakresu historii Polski i Europy Środkowej. Pisząc o polityce Konstantynopola wobec prawosławia na ziemiach ruskich w XIV w. i o metropolii kijowskiej w tamtym czasie, Autor w ogóle nie wspomina o czasowym funkcjonowaniu w pierwszej połowie tego wieku metropolii

---

2 S. Runciman, *Wielki Kościół w niewoli. Studium historyczne patriarchatu konstantynopolańskiego od czasów bezpośrednio poprzedzających jego podbój przez Turków aż do wybuchu greckiej wojny o niepodległość*, przeł. J. S. Łoś, PAX, Warszawa 1973.

3 T. Kempa, *Wizyty protosyngla Cyryla Lukarysa w Rzeczypospolitej*, w: *The Orthodox Church*, s. 87-103; zob. też jego rozszerzoną i zmienioną wersję w języku angielskim: *Kyrillos Loukaris and the confessional problems in the Polish-Lithuanian Commonwealth at the turn of the sixteenth century*, „Acta Poloniae Historica”, 2011, 104, s. 103-128.

4 Por. V. Ljubaščenko, *Kirill Lukaris i protestantizm. Opyt meščerkovnoho dialoga*, Bogomyślie, Odessa 2001; L. Timošenko, *Z istorii kul'turnich vzaemin Ukraïni u XVII stolitti (misija Kirila Lukarisa v Ukraïnu v 1600-1601 roki)*, w: *Zbirnik na pošanu profesora Marka Gol'berga. Do 50-riččja naukovoi dijal'nosti ta 80-riččja vid dnja narodžennja*, Kolo, Drogobič 2002, s. 294-298; V. Ljubaščenko, *Pošuki al'ternativnoi unii: pravoslavni i protestanti u konteksti Berestja (Kirilo Lukaris i Ukraïna)*, w: *Die Union von Brest (1596). Geschichte und Geschichtsschreibung: Versuch einer Zwischenbilanz*, hrsg. von J. Marte, O. Turij, Institut für Kirchengeschichte der Ukrainischen Katholischen Universität, Lviv 2008, s. 281-282.

litewskiej oraz halickiej założonej – odpowiednio – z inicjatywy wielkich książąt litewskich oraz Romanowiczów (s. 35-36). W przypisie 16 na s. 36 pojawia się wzmianka o metropolicie moskiewskim Cyprianie Camblaku (w latach 1389-1406). Tymczasem Camblak był metropolitą kijowskim rezydującym w Moskwie. Właściwie dopiero po podziale zatwierdzonym przez papieżstwo w 1458 r., a będącym wynikiem unii florenckiej, zaczęto używać oficjalnie tytułu metropolity moskiewskiego, gdyż godność metropolity kijowskiego zastrzeżona była wówczas dla zwierzchnika prawosławia na obszarze Litwy i Polski. W innym miejscu książki czytamy natomiast, że decyzja papieża z 1457 r. o mianowaniu metropolitą kijowskim Grzegorza (formalnie nominacji tej dokonał patriarcha ekumeniczny Grzegorz Mammias uznający zwierzchnictwo Rzymu) sprawiła, że „Kościół wschodni w Rzeczypospolitej stał się właściwie niezależny od patriarchy ekumenicznego” (s. 99-100). Trudno zgodzić się z takim wnioskiem. Zerwanie kontaktów Konstantynopola z prawosławnymi na ziemiach ruskich wynikało przede wszystkim ze skomplikowanej sytuacji, w jakiej znajdował się patriarchat konstantynopolitański po zajęciu Konstantynopola przez Turków. W *Zakończeniu* Autor zawarł zaś kuriozalny wniosek, iż prawosławny „Kościół w Wielkim Księstwie Litewskim pozostawał pod zwierzchnictwem metropolity rezydującego w Moskwie do pierwszej połowy XVI w.” (s. 215). Miejmy nadzieję, że było to jedynie przejęzyczenie.

To stwierdzenie Konrada Kuczary jest zresztą do pewnego stopnia sprzeczne z innym zawartym w rozprawie, które, *notabene*, też należy uznać za nie do końca zgodne z prawdą. Autor bowiem zbyt mocno podkreśla rolę miejscowych (ruskich) biskupów w powoływaniu metropolity kijowskiego, co rzekomo miało miejsce od czasów soboru w Nowogródku w 1415 r. (s. 37). Przypomnieć należy, że choć formalnie w Nowogródku wyboru miał dokonać sobór, to faktycznie nowy metropolita Grzegorz Camblak był kandydatem wielkiego księcia litewskiego Witolda. A więc to litewski gospodar w praktyce postanowił, kto obejmie godność metropolity (czego nie uznał zresztą Konstantynopol). Tym bardziej nie można zgodzić się ze stwierdzeniem, że już w 1415 r. patriarchat konstantynopolitański „stracił swe wpływy w metropolii kijowskiej” (s. 38). Przecież następni metropolici byli powoływani przez patriarchów ekumenicznych (o czym sam Autor pisze na tej samej stronie!), najczęściej po uzgodnieniu z Moskwą, a potem też krótko po unii florenckiej – w porozumieniu z Rzymem (wspomniane wyżej mianowanie metropolity Grzegorza przez patriarchę Grzegorza Mammiasa uznawanego przez papieżstwo). Sytuacja ta zmieniała się stopniowo po zdobyciu Konstantynopola przez Turków. Dopiero na ostatnie nominacje

metropolitów w XV w. (Symeona w 1480 r., Jony w 1488 r. oraz Makarego w 1495 r.) władcy ruscy uzyskali pewien wpływ (s. 44)<sup>5</sup>, choć w praktyce i tak zapewne to wola władcy polsko-litewskiego była w tych sprawach decydująca (a przecież od czasu słynnej „wojny papiej” Kazimierza Jagiellończyka królowie polscy decydowali także o obsadzie biskupstw katolickich). Już zresztą kolejny metropolita Józef Bułharynowicz (1498-1501) objął metropolię z nominacji Aleksandra Jagiellończyka i źródła nic nie mówią o tym, by gospodar zwoływał synod w związku z elekcją metropolity. W odniesieniu zaś do tej nominacji należy dodać, iż wątpliwe jest, by patriarcha ekumeniczny Joachim, potwierdzając wybór Aleksandra swoim błogosławieństwem (w 1500 r.), znał prounijne poglądy Józefa Bułharynowicza, jak sądzi Konrad Kuczara (s. 45). Joachim był bowiem zadeklarowanym przeciwnikiem unii florenckiej.

W kwestii słynnego posłania metropolity Mizaela oraz kilkunastu dygnitarzy prawosławnych (duchownych i świeckich) z ziem ruskich w 1476 r. do papieża Sykstusa IV należy dodać, że najpełniejszej identyfikacji osób podpisanych pod tym dokumentem dokonał Henryk Lulewicz, o czym Autor zdaje się nie wiedzieć. Wywód Lulewicza jest, moim zdaniem, decydującym dowodem na autentyczność tego dokumentu<sup>6</sup>.

Natomiast chyba zupełnie zbyteczny jest komentarz do stwierdzenia Autora, iż dopiero za czasów sułtana Sulejmana Wspaniałego (1520-1566) chrześcijan w państwie tureckim zaczęto traktować jako niewiernych (s. 27). Nieprawdziwa jest też informacja, że patriarcha Jeremiasz II prowadził dyskusję teologiczną z Filipem Melanchtonem (s. 74). W rzeczywistości, gdy Jeremiasz zajmował tron patriarszy w Konstantynopolu, współtwórca reformacji dawno już nie żył (zm. 1560). Może Autor ustrzegłby się tej pomyłki, gdyby przy opisie kontaktów Jeremiasza II z luteranami wykorzystał fundamentalną pracę D. Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. Von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581* (Göttingen 1986), którą co prawda wymienia w bibliografii (s. 262), ale próżno jej szukać w przypisach na stronach, na których opisuje to zagadnienie (s. 74-76).

Odnosząc się do decyzji podjętych przez Jeremiasza II podczas jego pobytu w Rzeczypospolitej, w tym do kwestii pozbawienia godności metropolitarnej

5 Zob. K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Kasa im. Mianowskiego, Warszawa 1934, s. 68-70.

6 Por. H. Lulewicz, *Problem identyfikacji postaci na Rusi Litewskiej w drugiej połowie XV wieku*, w: *Świat pogranicza*, red. M. Nagielski, A. Rachuba, S. Górzynski, DiG, Warszawa 2003, s. 97-115.

Onesyfora Diwoczki (Dziewoczki) i mianowania na metropolię kijowską Michała Rahozy, Autor w ogóle nie wspomina o roli, jaką w tych wydarzeniach odegrali ruscy magnaci, między innymi Konstanty Ostrogski czy Teodor Skumin Tyszkiewicz (s. 102-103), a przecież ich naciski przekładały się bez wątpienia bardziej niż aktywność samego patriarchy na konkretne decyzje króla Zygmunta III w tej sprawie. Przynajmniej niektóre reformy podjęte wówczas przez Jeremiasza, a odnoszące się do prawosławia na ziemiach ruskich, wynikały z wezwań do naprawy sytuacji w Cerkwi, które wychodziły od ruskich magnatów i środowisk brackich. To zaś, co warto zauważyć w kontekście przyszłej unii, pogłębiło przepaść między świeckimi patronami prawosławia a ruskimi władzami. Nie można się natomiast zgodzić ze stwierdzeniem Autora (s. 107, przyp. 253), jakoby Konstanty Ostrogski i bractwa stauropigialne były przeciwne reformom zainicjowanym przez metropolitę Rahożę na synodach w Brześciu w latach 1590 i 1591. Podkreślmy więc raz jeszcze, że to te właśnie środowiska najmocniej wzywały prawosławnych hierarchów do przeprowadzenia reform. Bractwom w Wilnie i Lwowie mogły się co najwyżej nie podobać postanowienia mówiące o silniejszym podporządkowaniu bractw miejscowym władzom, ale przecież nikt nie mówił o skasowaniu przywilejów stauropigialnych, jakie te brackie organizacje otrzymały od patriarchy ekumenicznego. W sprawie wizyt Jeremiasza II na ziemiach ruskich (1588, 1589) nie bardzo też wiadomo, z jakich źródeł Autor dowiedział się o nastrojach prounijnych w Rzeczypospolitej, z którymi miał się tam rzekomo zetknąć patriarcha (s. 109).

Opisując pobyt Jeremiasza II w Moskwie w latach 1588-1589 (s. 87-98), Konrad Kuczara jakby nie zdawał sobie sprawy z faktu, że faktycznym realizatorem ówczesnej polityki Moskwy – tak wewnętrznej, jak i zewnętrznej – był Borys Godunow, nie zaś car Fiodor Iwanowicz (Autor twierdzi, iż „wszystkie plany były obmyślane przez cara”; s. 91), który był ociążały umysłowo i pozostawał marionetką w ręku Godunowa. Mało prawdopodobne jest także, by władze moskiewskie nie wiedziały wcześniej o wizycie patriarchy, a informację tę uzyskały dopiero po tym, jak zwierzchnik prawosławia pojawił się wraz ze świętą w Smoleńsku (s. 86-87). W innym miejscu książki czytamy zaś, że „W 1610 roku Wasyl Szujski, zmierzając do Rzeczypospolitej, został zamordowany” (s. 142), gdy tymczasem zmarł on już w polskiej niewoli w 1612 r. Znów jest to, niestety, przykład na bezkrytyczne powoływanie się Autora na „obce” źródła.

Brak krytycyzmu Autora widać też w ocenie przynajmniej niektórych bohaterów monografii. Konrad Kuczara przypisuje im zasługi, których nie potwierdzają źródła. Szczególnie, jak się wydaje, dotyczy to postaci Piotra

Arkudiusa (w książce Arkudiosa); miał on przekonać do unii z Kościołem rzymskim samego Hipacego Pocięja (s. 149, 155). Gdyby tak było w rzeczywistości, Arkudius mógłby się nawet jawić jako główny twórca unii brzeskiej (biorąc pod uwagę rolę, jaką odegrał w zawarciu unii Pocięja), gdy tymczasem był on raczej obserwatorem unijnych wydarzeń (o czym świadczy choćby jego udział w synodzie brzeskim z października 1596 r.) aniżeli ich głównym aktorem. Choć Kuczara poszedł w tym wypadku za stwierdzeniem Kazimierza Chodynickiego z biogramu Arkudiusa zamieszczonego w *Polskim Słowniku Biograficznym*, nie może stanowić to jednak dla niego zupełnego usprawiedliwienia. Przypomnieć należy, że Pocięj nie był wówczas (w latach 1591-1592), gdy rzekomo Arkudius miał na niego wpłynąć, jeszcze władką włodzimierskim (został nim w 1593 r.), więc oddziaływanie na niego w duchu prounijnym – dodajmy, iż przez świeżo upieczonego i nieznanego realiów Rzeczypospolitej księdza – nie miałoby większego znaczenia. Poza tym wiadomo, że Pocięj już podczas wizyty Jeremiasza II w Rzeczypospolitej dał się poznać jako gorący zwolennik unii religijnej Cerkwi prawosławnej z Kościołem katolickim, wręcz namawiając łacińskiego biskupa łuckiego Bernarda Maciejowskiego do poruszenia kwestii unii w ewentualnej rozmowie z patriarchą<sup>7</sup>.

W innym miejscu Autor podaje także, że zasługą Arkudiusa było założenie seminarium unickiego w Wilnie (s. 151), tymczasem o to starał się przede wszystkim metropolita Pocięj, jak wynika z jego zachowanych listów, między innymi z tych pisanych do Rzymu. Zresztą dalej Autor sam sobie zaprzecza, gdyż na kolejnej stronie monografii czytamy, że Arkudiusowi podczas jego misji w Rzymie nie udało się uzyskać środków na założenie kolegium wileńskiego dla unitów. Arkudius nie mógł też nauczać w seminarium unickim w Brześciu (s. 149), bo takiego na przełomie XVI-XVII w. tam nie było (to następna niepotwierdzona informacja, która znalazła się w książce za grecką literaturą). Poza tym, Arkudius został archimandrytą monasteru w Ławryszewie (leżącego niedaleko Nowogródka), a nie w Ławrysinie (nie było takiego); otrzymał od Zygmunta III nadanie wsi Torokanie, a nie Trokanie, należącej do monasteru żydyczyńskiego, którego przełożonym był Gedeon Bałaban, ale nie władka lwowski, tylko jego synowiec o tym samym imieniu (zakonnym) i nazwisku (s. 151).

Autor powraca też do tezy, że Arkudius był twórcą znanego dzieła polemicznego pisanego ze strony katolickiej, mianowicie *Antirresis*. Nie miejsce tu na dyskusję na temat autorstwa tego utworu, choć osobiście bliższe mi jest

7 Por. *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*, vol. III, ed. A. Theiner, Romae 1863, nr 46, s. 41; K. Chodynicki, *op. cit.*, s. 255-256.

twierdzenie, że to ważne dzieło napisał Hipacy Pocięj. Istotne jest natomiast przemilczenie przez Konrada Kuczarego faktu, że ostatnie wydanie tej książki zostało przez jego wydawców – Janusza Bylińskiego i Józefa Długosza – napisane właśnie Pocięjowi<sup>8</sup>. Autor ocenianej monografii podaje, że obaj znani historycy we wstępie do najnowszego wydania *Antirresis* „zgodzili się z hipotezą, że Autorem utworu był Arkudiusz” (s. 156), gdy tymczasem jest dokładnie odwrotnie! Czy oznacza to, że Konrad Kuczara do udowodnienia swojej racji, mającej podkreślić szczególne zasługi Arkudiusza na rzecz unii brzeskiej, celowo posunął się do kłamstwa, czy też jest to kolejne świadectwo jego naukowej niedbałości? W tym wypadku chciałbym wierzyć, że chodzi o to ostatnie, ale brak nazwiska Hipacego Pocięja przed tytułem tegoż nowego wydania *Antirresis* (a przecież umieścili je wydawcy!) zarówno w przypisie 68 na s. 156, jak i w *Bibliografii*, niestety świadczyć może o tym pierwszym. Wypada więc przypomnieć Konradowi Kuczare, że rzetelność badawcza polega między innymi na tym, by szanować czyjeś racje i poglądy, a jeśli się z nimi nie zgadzamy, nie wolno ich przemilczać czy ukrywać. Każdy ma natomiast prawo do polemiki, z czego jednak Autor w ogóle w tym wypadku nie skorzystał (czy oznacza to, że miał za słabe argumenty?). Przyznam, że zupełnie nie pojmuję postępowania Konrada Kuczary w tej kwestii.

Odnosnie do opisu działalności w Rzeczypospolitej drugiego bohatera V rozdziału książki, protosyngiela patriarchy konstantynopolitańskiego Nicefora (w książce Nikiforosa), również trafiają się pewne nieścisłości, wynikające choćby z faktu niewykorzystania całej najnowszej literatury, a także bezkrytycznego podejścia do źródeł. To ostatnie widać może szczególnie, gdy jedynie na podstawie bardzo subiektywnego źródła (Konrad Kuczara ocenił je natomiast jako obiektywne!), jakim były listy ideowego i religijnego przeciwnika Nicefora – Piotra Arkudiusza, Autor recenzowanej rozprawy nie waha się nazwać protosyngiela patriarchy konstantynopolitańskiego dyletantem w kwestiach teologicznych (s. 221).

Momentami Autor ma też problem z ustaleniem kolejności faktów z życia Nicefora. Otóż Konrad Kuczara podaje, że w 1596 r. protosyngiel przebywał najpierw w Ostrogu u wojewody kijowskiego, a dopiero potem został schwytany z rozkazu Zygmunta III i umieszczony w twierdzy w Chocimiu (s. 162). W rzeczywistości Nicefor najpierw na krótko trafił do chocimskiego więzienia, gdy przekraczał granicę Mołdawii z Koroną, a potem – prawdopodobnie za

---

8 Por. H. Pocięj, *Antirresis abo apologija przeciwko Krzysztofowi Philalethowi...*, oprac. J. Byliński, J. Długosz, Wydawnictwo UW, Wrocław 1997.

sprawą Konstantego Ostrońskiego – został wypuszczony (a może uciekł) i udał się do głównej rezydencji tego wołyńskiego magnata.

Autor sporo miejsca poświęcił też procesowi Nicefora, który miał miejsce na sejmie 1597 r. (a właściwie toczył się głównie już po zakończeniu jego obrad). W związku z ówczesnymi wydarzeniami trudno chyba tak jednoznacznie stwierdzić, co czyni Autor, że posłowie i senatorowie na tym sejmie podzielili się na dwa przeciwstawne sobie obozy z powodu unii brzeskiej (s. 170). Znacznej części uczestników tego sejmiku ówczesna rozgrywka między zwolennikami a przeciwnikami unii nie interesowała, bądź też nie mieli jeszcze wyrobionego zdania na ten temat. Sam opis procesu Nicefora jest w książce przedstawiony w sposób dość chaotyczny. Autor bez uzasadnienia przeskakuje niektóre wydarzenia, by potem znów wracać do początku rozprawy. W opisie procesu trafiają się też błędy. Jan Przylepski nie był obrońcą Nicefora z urzędu, ale zaufanym prawnikiem i klientem Ostrońskich (s. 171). Wątpliwe też, by w trakcie procesu zmienił się skład komisji śledczej, co sugeruje Autor (s. 170-171). Świadczenie oskarżenia nie przyjechali do Warszawy z Wołoszczyzny, a z Mołdawii (przysłał ich blisko związany z Janem Zamoyskim gospodar Jeremiasz Mohyla) (s. 172). Ta pomyłka wynika z faktu, że Autor, czytając diariusze sejmowe z 1597 r., najwyraźniej nie wiedział o tym, że w polskich źródłach z XVI-XVII w. terminem „Wołochy” („Wołosza”) określano Mołdawię, a Wołoszczyznę nazywano Multanami (od rumuńskiego słowa Multenia). Podobny błąd Autor popełnił w swoim tłumaczeniu fragmentu listu patriarchy Teofanesa (s. 204-205, przyp. 154).

Poza tym, w opisie procesu protosyngiela zabrakło podania niektórych istotnych dla jego przebiegu faktów, choćby tego, że współoskarżony w procesie Jani był początkowo sługą Ostrońskich, by potem – już po procesie – wybrać służbę u Jana Zamoyskiego! Nie ma też w tekście wyraźnego stwierdzenia, że Nicefor był przetrzymywany w więzieniu na zamku w Malborku właściwie bezprawnie, gdyż jego proces został przerwany do czasu dostarczenia dodatkowych dowodów oskarżenia z Mołdawii. Nigdy go jednak nie wznowiono, a protosyngiel zmarł ostatecznie w malborskim więzieniu. Autor słusznie zauważa związek między procesem Nicefora a konfliktem między Ostrońskimi i Janem Zamoyskim. Jednakże nie jest prawdą, że w późniejszym okresie nie doszło do porozumienia między hetmanem wielkim koronnym a Konstantym Ostrońskim (s. 177). Konrad Kuczara powołuje się w tej kwestii na mój artykuł, w którym jednak nic takiego nie napisałem! Wręcz przeciwnie, wyraźnie wymieniam tam dwie kolejne ugody zawarte między wojewodą kijowskim a kanclerzem koronnym: pierwsze krótkotrwałe porozumienie z 1598 r. (zerwane między innymi dlatego,

że Zamoyski nie wypuścił Nicefora z malborskiego więzienia), a drugie już trwale zawarte w 1601 r.<sup>9</sup> Przy okazji nieprecyzyjne wydaje się określenie Autora, iż Malbork „był wówczas posiadłością Zamoyskiego” (s. 177), choć kanclerz i hetman wielki koronny był tam starostą.

W książce znalazły się też pewne nieścisłości dotyczące przywódcy antyunijnej opozycji, Konstantego Ostrogskiego. Wbrew pewnym pisemnym obietnicom, Ostrogski nie wspomógł pomocą militarną działań hospodara mołdawskiego Jana Srogiego (zwanego też w polskiej historiografii Iwonem lub Iwonią) w Mołdawii, jak sugeruje Autor (s. 48). Nie wiadomo też, co Autor miał na myśli, pisząc, że Ostrogski „jako ktitor Cerkwi w Rzeczypospolitej, różne kwestie religijne konsultował z przedstawicielami papieżstwa” (s. 65). Jeśli stwierdzenie to miało dotyczyć kontaktów wojewody kijowskiego z przedstawicielami Rzymu w latach 1583-1585, to z zachowanej korespondencji nuncjusza Alberta Bolognettiego i jezuitę Antonia Possevina wynika, że rozmowy z Ostrogskim – w kwestiach *stricte* wyznaniowych – były mało konkretne. Trudno wobec tego mówić o jakichś religijnych (teologicznych?) konsultacjach prawosławnego magnata z papieżem czy jego wysłannikami. Jedną z nielicznych konkretnych spraw, jaka była poruszana w korespondencji między nimi, stanowiła kwestia wprowadzenia kalendarza gregoriańskiego.

Jeśli chodzi o ogłoszenie reformy gregoriańskiej w Rzeczypospolitej w 1582 r., Autor podaje – nie powołując się jednak na żadne konkretne źródła – iż z tego powodu doszło do rozruchów z udziałem prawosławnych w Wilnie i Łucku (s. 79). W znanych mi źródłach i literaturze brak informacji na temat zamieszek z tego powodu w tych miastach<sup>10</sup>. Konrad Kuczara nie wspominał natomiast w ogóle o „rozruchach kalendarzowych” we Lwowie (1583-1584), których wynik – wydanie odpowiednich dekretów królewskich przez Stefana Batorego

---

9 Por. T. Kempa, *Proces Nicefora na sejmie w Warszawie w 1597 roku*, w: *Europa Orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność. Studia i materiały ofiarowane Profesorowi Stanisławowi Alexandrowiczowi w 65 rocznicę urodzin*, wyd. Z. Karpus, T. Kempa, D. Michaluk, Wydawnictwo UMK, Toruń 1996, s. 167 (szczególnie przyp. 109). Szerzej na temat konfliktu między Zamoyskim i Ostrogskimi oraz późniejszych porozumień między kanclerzem koronnym a wojewodą kijowskim zob. Id., *Konflikt między kanclerzem Janem Zamoyskim a książętami Ostrogskimi i jego wpływ na sytuację wewnętrzną i zewnętrzną Rzeczypospolitej w końcu XVI wieku*, „Socium. Al'manach social'noi istorii”, 2010, 9, s. 67-96 (w aneksie, na s. 95-96, projekt tekstu drugiej ugody z 1601 r.).

10 Na temat funkcjonowania kalendarza gregoriańskiego i juliańskiego w Wilnie zob. D. Frick, *Dzwony Wilna: mierzenie czasu w mieście wielu kalendarzy*, w: *Czas i kalendarz*, red. Z. J. Kijas, PAT, Kraków 2001, s. 237-270.

– miał kluczowe znaczenie dla ułożenia wzajemnych relacji między wyznawcami prawosławia a katolikami w miastach Rzeczypospolitej, właśnie w kontekście wprowadzenia reformy gregoriańskiej. W rozwiązaniu konfliktu we Lwowie niebagatelną rolę odegrał zresztą wojewoda kijowski.

Zwróćmy uwagę na jeszcze dwie kwestie wiążące się z postacią Konstantego Ostrońskiego. Nie wiadomo, na jakiej podstawie Autor stwierdził, że to Cyryl Lukaris podczas swego pierwszego pobytu w Rzeczypospolitej przyczynił się do zmiany nastawienia Ostrońskiego wobec unii z Rzymem, w wyniku czego wojewoda kijowski miał się stać jej zaciekle wrogiem (s. 192-193). Również informacja o tym, jakoby w Wilnie w 1599 r. z inicjatywy protestantów narodził się pomysł unii ewangelików i prawosławnych w Rzeczypospolitej, jest co najmniej nieścisła (s. 195). Przypomnieć więc należy, iż idea ta pojawiła się już przy okazji synodu protestanckiego w Toruniu w sierpniu 1595 r., a jej głównym promotorem był właśnie Konstanty Ostroński. W praktyce to od wysłania posła wojewody kijowskiego (w imieniu wszystkich prawosławnych w Rzeczypospolitej) na toruński synod rozpoczęła się polityczna współpraca ewangelików i prawosławnych. I już od tego momentu Ostroński lansował także koncepcję unii religijnej między tymi wyznaniami. Miała ona jednak bardzo słabe poparcie wśród protestantów. Wyjątkiem byli bracia czescy – z seniorem Symeonem Turnowskim na czele – którzy gotowi byli zawrzeć unię wyznaniową z prawosławnymi, jednakże na własnych warunkach. Jest na ten temat obszerna literatura (by wymienić tu tylko polskie opracowania: L. Jarmińskiego, T. Kempy, W. Sławińskiego), również niemal w ogóle niewykorzystana przez Autora.

Autorowi trafiają się też lapsusy wynikające z braku wiedzy historycznej na temat Wielkiego Księstwa Litewskiego. Z narracji na s. 39 wynika, że Autor nie wie, iż Kijów w połowie XV w. leżał w Wielkim Księstwie Litewskim. Poza tym na Litwie w XVI-XVII w. nie było „wielkiego kanclerza” (s. 153), tylko kanclerz i podkanclerzy, podobnie zresztą jak w Koronie Polskiej.

Nieprecyzyjna jest z kolei informacja o skazaniu na śmierć dziewięciu mieszczan witebskich, uczestników zająć, które doprowadziły w listopadzie 1623 r. do zabójstwa unickiego arcybiskupa połockiego Jozafata Kuncewicza (s. 212). W rzeczywistości sąd komisarski (na jego czele stał Lew Sapieha), skazał na śmierć 19 mieszczan, a oprócz tego wobec 74 innych osób (zdążyły uciec z Witebska) orzeczono tę samą karę zaocznie. Twierdzenie, że „Zabójstwo Jozafata Kuncewicza stało się pretekstem do odebrania prawosławnym wszystkich świątyń i majątności cerkiewnych” (s. 212) jest prawdziwe tylko w odniesieniu do samego Witebska, nie zaś całej Rzeczypospolitej. W praktyce

jednak już wcześniej prawosławni utracili w tym mieście wszystkie cerkwie, właśnie wskutek działań Kuncewicza. Powyższe stwierdzenie Kuczary kłóci się zresztą z innym (s. 213), gdy Autor podaje, że w związku z działaniami podjętymi przez patriarchów, a szczególnie Teofanesa (w latach 1620-1621), „Kościół prawosławny stopniowo zaczął też odzyskiwać utracone mienie”. Otóż nic takiego nie miało miejsca, a o odzyskiwaniu cerkwi i majątków przez prawosławnych można mówić dopiero w czasach panowania Władysława IV w związku z polityką wyznaniową prowadzoną przez tego monarchę.

Również inne wnioski zawarte w podrozdziale opisującym wyświęcenie przez patriarchę jerozolimskiego Teofanesa siedmiu nowych władków prawosławnych w metropolii kijowskiej w latach 1620-1621 budzą zastrzeżenia. Nieprawdą jest, że dopiero od czasów wizyty Teofanesa Kozacy zaporoscy stali się obrońcami prawosławia (s. 213). Nastąpiło to co najmniej dekadę wcześniej. Można najwyżej mówić o zwiększeniu ich aktywności w obronie „wiary greckiej” wraz z końcem drugiego dziesięciolecia XVII w. Nie bardzo rozumiem też twierdzenie Autora, iż „Działania patriarchy jerozolimskiego dotyczące wyświęcania biskupów były niezgodne z kanonami Kościoła wschodniego, które stanowiły o następującej kolejności wyboru: najpierw metropolita, później biskupi”, a „w tym wypadku wybranie na metropolię Hioba Boreckiego poprzedzone zostało wyborem biskupów: przemyskiego i samborskiego”. Nie wiadomo zresztą, czy w tym ostatnim zdaniu Autorowi chodziło w rzeczywistości o jednego biskupa, czy o dwóch, gdyż – zgodnie z tytułaturą – władka przemyski był jednocześnie ordynariuszem samborskim. Oceniając zaś wyświęcenie przez Teofana nowych prawosławnych hierarchów w metropolii kijowskiej, na pewno można stwierdzić, że jego działania nie były zgodne z prawem obowiązującym w Rzeczypospolitej, które w tamtym czasie jedynie królowi dawało możliwość nominacji na biskupstwa Kościoła wschodniego.

Jest też w książce sporo kontrowersyjnych tez, z którymi trzeba polemizować. Odnosząc się jeszcze do wizyty Jeremiasza II w Rzeczypospolitej, co najmniej za ryzykowne należy uznać stwierdzenie Autora, że dopiero tutaj ten hierarcha „pierwszy raz, jako patriarcha, miał pełnię władzy nad Kościołem. Takiej władzy nie posiadał nawet w Carogrodzie” ani w Moskwie (s. 108). Stąd rzekomo miała wynikać nadzwyczajna aktywność Jeremiasza II w przeprowadzeniu reform w metropolii kijowskiej, w tym też – wydanie przywilejów nadających status stauropigii kilku bractwom i monasterom czy też mianowanie egzarchy w osobie władki Cyryla Terleckiego. W ten sposób Autor przynajmniej pośrednio sugeruje, że

Jeremiasz II, przeprowadzając zmiany w Cerkwi w Rzeczypospolitej, czynił to z pobudek egoistycznych, nie zaś z troski o los prawosławia na ziemiach ruskich.

Podobnie za zbyt daleko idące i nieoparte na żadnych źródłach należy uznać stwierdzenie, że zamiarem Kongregacji Rozkrzewiania Wiary oraz papieża Urbana VIII była nawet „likwidacja” (w domyśle fizyczna) ówczesnego patriarchy konstantynopolitańskiego Cyryla Lukarisa (s. 188).

Niedostatecznie potwierdzona jest natomiast informacja zawarta w książce o przyjeździe patriarchy aleksandryjskiego Melecjusza Pigasa do Rzeczypospolitej w 1593 r. (s. 192). Oparta ona została na jednym świadectwie nuncjusza Germanika Malaspiny, w którym napisał tylko o pogłoskach na temat przyjazdu prawosławnego hierarchy. Na tej podstawie już kilku historyków, zajmujących się badaniem dziejów unii brzeskiej (K. Lewicki, O. Halecki, B. Kumor), wysunęło ostrożny wniosek, sugerując pobyt Pigasa na ziemiach ruskich. Na ich pracach oparł się też Konrad Kuczara, na szczęście w tym akurat przypadku dość ostrożnie podszedł do tej informacji. Podkreślmy więc, że gdyby do takiej wizyty rzeczywiście doszło – biorąc pod uwagę fakt, że Pigas był już wówczas znaną postacią – musiałyby ona pozostawić ślad także w innych źródłach.

Niejasne jest dla mnie, dlaczego Autor wykazał się niekonsekwencją w zapisie imion obcego pochodzenia. Przyjął bowiem, że imiona duchownych greckiego pochodzenia zapisuje zgodnie z oryginalnym brzmieniem greckim. Zasady tej jednak nie zastosował w odniesieniu do patriarchów, których imiona podaje z kolei w wersji spolszczonej (s. 20), a także imion obcych innych niż greckie (np. rosyjskich). Należało jednak zdecydować się na jedną wersję zapisu. Lepsze byłoby chyba zastosowanie spolszczeń (najbliższych oryginałowi), w zgodzie z wcześniejszą polską historiografią (czy jej częścią). Można było jedynie podać (co zresztą Autor stosuje w książce) oryginalny zapis imienia i nazwiska w języku greckim w nawiasie. Przy okazji, nazwisko luterńskiego teologa związanego z uczelnią w Tybindze winno brzmieć Crusius, a nie Cruzius (s. 75) ani Crurius (s. 76, przyp. 102).

Na koniec przyjrzyjmy się raz jeszcze *Bibliografii* zamieszczonej w rozprawie, jej zawartości, a także układowi. W wielu wypadkach nie ułożono w niej alfabetycznie publikacji przyporządkowanych poszczególnym autorom, co należy uznać za pewną niedbałość ze strony Konrada Kuczary. Ponadto zdarzają się pomyłki w nazwiskach autorów i wydawców publikacji bądź braki w zapisach bibliograficznych. Tytułem przykładu, artykuł o procesie Nicefora na sejmie w Warszawie napisał Jurij N. Kurakin, a nie Kudraczin, a Autorem pracy *Dzieje Kościołów wyznania helweckiego w Litwie* nie jest Józef Łukasiewicz,

a Łukaszewicz. W przypadku artykułu Leonida Tymoszenki zamieszczonego w „Roczniku Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej” nie dowiemy się, w jakim tomie, bądź choćby w którym roku, ukazała się ta publikacja. Przy okazji można stwierdzić, że w całej książce jest nieco pomyłek w datach. Zapewne są to zwykłe „literówki”, ale czasami zamieniają się one w poważniejsze błędy (np. zamiast 1629 r. jest – s. 187 i 189 – 1529 r. czy pomyłka w dacie rocznej śmierci Lwa Sapiehy: zamiast 1623 – s. 211 – powinno być 1633).

Jednak – podkreślmy to raz jeszcze – najważniejszym „grzechem” Autora, i to z punktu widzenia uczciwości badawczej!, jest fakt, iż *Bibliografia* zawiera szereg pozycji, które w rozprawie nie zostały wykorzystane. Dotyczy to, między innymi, wielu źródeł. Z niektórych serii wydawnictw źródłowych zamieszczonych w *Bibliografii* Autor wykorzystał co najwyżej pojedyncze tomy. Z kolei część opracowań zawartych w *Bibliografii* pojawiła się tylko w ogólnych przypisach, odsyłających do literatury danego zagadnienia, bez szczegółowego wykorzystania nawet tych publikacji, po które – wydawałoby się – Kuczara winien sięgnąć w pierwszym rzędzie.

Wobec powyższych faktów nie można monografii Konrada Kuczary ocenić pozytywnie. Autorowi nie tylko brakuje pewnych umiejętności warsztatowych, czasami szczegółowej i ogólniejszej wiedzy historycznej, ale – niestety – także po prostu naukowej rzetelności, by nie używać już mocniejszych słów. Momentami widoczna jest też w książce zwykła badawcza niedbałość. Trudno nawet pochwalić Autora za wykorzystanie greckiej literatury i źródeł, skoro tak często czynił to w swej monografii w sposób bezkrytyczny. Jedynym plusem tej rozprawy jest chyba zwrócenie uwagi na tytułowy problem. Książka ta powinna więc pobudzić polskich historyków do jeszcze szerszego zajęcia się tym zagadnieniem.

*Tomasz Kempa (Toruń)*

Odpowiedź Konrada Kuczary na recenzję T. Kempy z książki *Grecy w Kościołach wschodnich w Rzeczypospolitej (1585-1621)*

W odpowiedzi na zarzuty Recenzenta, dr. hab. Tomasza Kempy, prof. UMK w Toruniu, dotyczące mojej książki *Grecy w Kościołach wschodnich w Rzeczypospolitej (1585-1621)*, Poznań 2012, pragnę przedstawić mój punkt widzenia w ważnych, a podniesionych przez Recenzenta kwestiach.

1. Bardzo istotną sprawą była, jak uważam, sytuacja Kościoła prawosławnego po unii brzeskiej. Recenzent napisał: „Przecież ta hierarchia, choć osłabiona i zdziesiątkowana przez unię brzeską, cały czas funkcjonowała!” [sic].

Jeżeli rację miałby prof. Tomasz Kempa, to w jakim celu starano by się o jej przywrócenie na sejmach, sejmikach, w literaturze polemicznej. W tej sprawie padały bardzo mocne słowa. Po co byłaby misja patriarchy jerozolimskiego Teofanesa III czy prośby prawosławnych obywateli Rzeczypospolitej kierowane przed wyborem Władysława IV? A co z postawą Kozaczyzny? Recenzent po prostu nie ma racji. Odnośnie do mojego określenia: „wznowienie działalności hierarchii prawosławnej po synodzie brzeskim” (s. 190), pragnę jeszcze raz wyraźnie podkreślić, że Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej po unii brzeskiej został pozbawiony hierarchii, ponieważ w Kościele wschodnim święceń biskupich musi udzielać kolegium biskupów. Dwaj władcy: przemyski, Michał Kopysteński, i lwowski, Gedeon Bałaban, pozostali przy wierze prawosławnej, reszta episkopatu ruskiego przeszła na katolicyzm. Trzeba zaznaczyć, że Michał Kopysteński i Gedeon Bałaban wcześniej podpisali dokumenty unijne. Po ogłoszeniu unii w Brześciu w 1596 r. w skład prawosławnego episkopatu wchodziło tylko dwóch, wyżej wymienionych, biskupów. Wedle prawa kanonicznego Kościoła, episkopat składający się z dwóch władcyków nie miał możliwości udzielania chirotonii biskupiej. W Kościele prawosławnym taka sytuacja oznacza w perspektywie zanik Kościoła, ponieważ nie przetrwałby on bez biskupów. Po unii brzeskiej Kościół prawosławny nie miał też metropolity. Ostatecznie do unii przystąpił metropolita Michał Rahoza wraz z pięcioma biskupami. Nie rozumiem, dlaczego Recenzent napisał, że hierarchia prawosławna po synodzie brzeskim była zdziesiątkowana. Jak wiadomo, przed unią brzeską w Kościele ruskim było tylko ośmiu władcyków. Podkreślam, że groził wtedy całkowity zanik hierarchii prawosławnej, dlatego też napisałem, że po wizycie patriarchy Teofanesa nastąpiło odrodzenie Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. Odkonstrowano się to jednak bez zgody króla w sposób konspiracyjny (s. 207). Jak zaznacza Antoni Mironowicz, uznano to za akt niezgodny z „prawem podawania”<sup>1</sup>. O odrodzeniu metropolii kijowskiej pisał także Kazimierz Chodynicki, który, omawiając odnowienie prawosławnego episkopatu, używał wyrażenia „wskrzeszenie metropolii”<sup>2</sup>. Chodynicki posługiwał się także określeniem „wznowienie metropolii”<sup>3</sup>. Pragnę podkreślić jeszcze raz, że dzięki staraniom Teofanesa III cała prawosławna hierarchia

1 A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 1997, s. 35.

2 K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczypospolita Polska 1370-1632*, Kasa im. Mianowskiego, Warszawa 1934, s. 419, 429.

3 *Ibidem*, s. 430.

w Rzeczypospolitej została odtworzona<sup>4</sup>. Przy tej okazji, niech-będzie wolno mi namówić Recenzenta do bardziej uważnego zapoznania się z pracami ks. prof. Wacława Hryniewicza.

2. Nie mogę się zgodzić ze słowami Recenzenta, że życie Arseniosia w Moskwie wykracza poza temat monografii. Uznałem za stosowne przybliżyć czytelnikom tę postać (zresztą uczyniłem podobnie ze wszystkimi bohaterami mojej książki), poświęcając jej cały rozdział. Literatura polska i rosyjska jedynie wspominała postać tego arcybiskupa. Przedstawiłem także znaczenie pracy tego Greka w Moskwie dla Kościoła na terenie Grecji. Ponieważ okres jego życia w Moskwie obejmuje również czas Smuty, starałem się pokazać jego stosunek do Rzeczypospolitej i Polaków.

3. O roli Greków w Ostrogu napisano sporo, dość w tym miejscu przytoczyć świetną, aczkolwiek niedocenianą należycie, jak uważam, książkę Igora Mycka na temat Akademii, którą wykorzystałem<sup>5</sup>. Nie widziałem sensu powtarzania tego, co jest już znane. Ponadto słuszność mojej decyzji potwierdza ostatnia, znakomita książka Wasyla Uljanowskiego<sup>6</sup>.

4. Odnośnie do wizyty Jeremiasza II i nastrojów prounijnych Recenzent chyba nie zauważył, że jest to zdanie pytające: „Czyżby patriarcha nie wiedział o nastrojach prounijnych, jakie panowały w Rzeczypospolitej w tym okresie?” (s. 109). Stawiam pytanie, ponieważ nie wykluczam tego, iż Jeremiasz wiedział, że myślano o unii z Rzymem, a nawet sam nie wykluczał takiego rozwiązania. Była to także jedna z dwóch interpretacji polityki Jeremiasza II. Jak sugerował Oskar Halecki: „Istnieją tylko dwie interpretacje polityki Jeremiasza: albo był on bardzo źle poinformowany o rzeczywistej sytuacji i o postępach, jakie panują wśród Rusinów, nie wyłączając najwybitniejszych przywódców kościelnych, czynił ruch w kierunku unii z Kościołem katolickim, albo on sam nie był zbyt przeciwny zjednoczeniu w kraju, w którym sytuacja polityczna znacznie bardziej sprzyjała podjęciu takiego kroku niż sytuacja panująca w Konstantynopolu. Nie można wykluczyć tej możliwości ze względu na stosunki patriarchy z Rzymem w poprzednich latach [...]”<sup>7</sup>.

4 L. Bienkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce*, w: *Kościół w Polsce. Wiek XVI–XVIII. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. II, Znak, Kraków 1969, s. 844.

5 I. Мицько, *Острозька слов'яно-греко-латинська академія*, Наукова думка, Київ 1990.

6 В. Ульяновський, *Князь Василь-Костянтин Острозький: історичний портрет у галереї предків та нащадків*, Інститут історії України НАН України, Київ 2012, s. 804-856.

7 O. Halecki, *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, przeł. A. Niklewicz, t. II, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej – Lublin; Fundacja Jana Pawła II, Lublin 1997, s. 55.

Jak najbardziej zgadzam się z opinią Oskara Haleckiego.

5. Recenzent uznał dzieło metropolity Makarego za przestarzałe. Pragnę przypomnieć, że wznowione wydanie dzieła *История Русской Церкви* ukazało się z nowym, bogatym i obszernym aparatem w 1994 r. W pracy nad książką korzystałem z obu wydań<sup>8</sup>. W dalszym ciągu korzystają z tego wydania najwybitniejsi badacze przedmiotu na świecie: Wasyl Uljanowski, Serhij Plochy, Antoni Mironowicz, Borys Gudziak i wielu innych<sup>9</sup>. W najnowszym angielskim wydaniu Michała Hruszewskiego redaktorzy uwzględniają wielokrotnie dzieło Makarego<sup>10</sup>. A także sam Autor polemiki chętnie go cytuje, w dodatku najstarsze wydanie<sup>11</sup>.

6. Dziękuję za zwrócenie uwagi co do kolejności faktów z życia Nikiforosa czy pisowni nazw w języku polskim, jak np. Ławryszew, a nie Ławrysin, czy nazwa wsi Torokanie, a nie Trokanie. Dziękuję także za zwrócenie mi uwagi na termin „Wołochy”. Przyznaję w tym miejscu, że mogłem obszerniej i wnikliwiej odnieść się do artykułów Recenzenta.

7. Jeśli chodzi o autorstwo dzieła polemicznego *Antirrhesis*, to zazaczyłem, iż Mykoliw doszedł do wniosku, że twórcą dzieła był Arkudios. Janusza Bylińskiego i Józefa Długosza cytowałem właśnie dlatego, że nie zgodzili się z tą hipotezą, a za autora *Antirrhesis* uznali Hipacego Pocieja. Niestety, w wydaniu książki pojawił się błąd. Dziękuję za tę uwagę. Kwestionuję natomiast zdecydowanie oskarżanie mnie o nierzetelność badawczą czy kłamstwo.

8. Chciałem zwrócić uwagę, że w książce znajduje się informacja, iż Nikiforos przebywał w więzieniu w Malborku i tam też zmarł (s. 176).

9. Uszło uwadze Recenzenta, iż zazaczyłem, że wielkim orędownikiem unii z prawosławnymi był senior Braci Czeskich Szymon Teofil Turnowski (s. 195). Napisałem: „Największym propagatorem unii protestantów z patriarchą

---

8 Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви*, кн. I-IX, Издательство Спасо-Преображенского Валаамского Монастыря, Москва 1994-1997.

9 В. Ульяновський, *op. cit.*; S. Plochy, *The Cossacks and religion in Early Modern Ukraine*, Oxford, New York 2001; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2001; Б. Гудзяк, *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*, Інститут історії церкви Львівської богословської академії, Львів 2000.

10 M. Hrushevsky, *History of Ukraine – Rus'. The Cossack age, 1626-1650*, V. 8, Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, Edmonton-Toronto 2002.

11 T. Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525-1608), wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej*, UMK, Toruń 1997, s. 96, 138, 160, 259.

Konstantynopola był senior Braci Czeskich Szymon Teofil Turnowski, który swą działalność prounijną prowadził od 1590 r.” (s. 195).

10. Zapis imion greckich wyjaśniłem we *Wstępie* (s. 20). Zaznaczyłem, że imiona greckie zostawiłem w oryginalnym greckim brzmieniu, natomiast imiona patriarchów podałem w zapisie fonetycznym w języku polskim. Jeśli nie było w języku polskim odpowiednika imienia danego patriarchy, wówczas spolszczałem to imię, np. Pachomios – Pachomiusz. Jeśli chodzi o patriarchę jerozolimskiego Teofanesa III, który pojawia się także jako Teofan III, postanowiłem stosować pierwszą formę tego imienia, czyli Teofanes, zgodną z wymową erazmiańską starożytnej greki (s. 20). Niekonsekwencji żadnej tu nie widzę, ponieważ kwestie te wytłumaczyłem.

11. Dziękuję także za poprawienie i uzupełnienie niektórych literówek, szczególnie w nazwiskach i nazwach własnych w różnych językach.

12. W sprawie podejrzliwości Recenzenta co do cytowanych serii, wymieniłem je w całości, natomiast w przypisie uwzględnione są tomy dotyczące tematu.

Część pomyłek zauważonych przez Recenzenta poprawiłem w korekcie przed wydaniem książki, niestety, nie zostały one uwzględnione przez Redakcję. Za ewidentne i dostrzeżone przez Recenzenta pomyłki dziękuję. Miejsca błędne lub niejasne poprawię w przygotowywanej przeze mnie wersji książki w języku obcym i innych swoich publikacjach.

*Konrad Kuczara (Warszawa)*

Krzysztof Koehler, *Boży Podżegacz. Opowieść o Piotrze Skardze*, Sic! – Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2012, s. 344

Postanowieniem Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej rok 2012 otrzymał patrona w osobie ks. Piotra Skargi. Decyzja ta wywołała wiele kontrowersji, ale i owocowała licznymi konferencjami, publikacjami, odsłonięciami pomników, wystawami oraz wydaniem pierwszej od czasu monografii Janusza Tazbira<sup>1</sup> całościowej biografii królewskiego kaznodziei – *Bożego Podżegacza* pióra Krzysztofa Koehlera<sup>2</sup>. Koehler jest historykiem literatury, poetą, eseistą i autorem scenariuszy do filmów dokumentalnych, wyklada na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W swoim dorobku ma między innymi

1 Por. J. Tazbir, *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978 (2. wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1983).

2 Pomijam tutaj prace o charakterze popularyzatorsko-hagiograficznym, jak np. K. Panuś, *Piotr Skarga*, WAM, Kraków 2006.

monografię poświęconą Stanisławowi Orzechowskiemu<sup>3</sup>, jak i kilka edycji tekstów staropolskich<sup>4</sup>. Podejmując się napisania biografii słynnego kaznodziei, wkracza jednak na nowe dla siebie pole badawcze. Nim przejdę do omówienia treści książki, warto poświęcić nieco miejsca samemu tytułowi. Nazwanie Piotra Skargi „bożym podżegaczem” mogłoby sugerować, iż książka przyjmie optykę podobną do tej znanej z prac Wacława Sobieskiego czy, w mniejszym stopniu, Janusza Tazbira, którzy podkreślali konfrontacyjny, bezkompromisowy i nieraz zgubny dla państwa świeckiego charakter działalności jezuitów<sup>5</sup>. Jest jednak inaczej. Choć *Słownik polszczyzny XVI wieku* wyraźnie sugeruje, iż podżega się przeważnie do czegoś złego lub przeciwko komuś<sup>6</sup>, to wydaje się, iż Autor recenzowanej książki przyjął inne rozumienie tego słowa – raczej jako: gorąco zachęcać do czegoś, niezależnie czy złego, czy dobrego. Do czego zatem podżegał jezuita? Do wiary? Do miłości bliźniego? Do wprowadzenia *dominium absolutum*? Czy może do tumultów? Książka pokazuje, że odpowiedź na to pytanie jest niezwykle złożona. Wbrew pozorom dużo więcej o charakterze książki mówi nam podtytuł: *Opowieść o Piotrze Skardze*. Słowem kluczem do zrozumienia, czym jest prezentowana publikacja, jest właśnie „opowieść”. Książka nie ma charakteru naukowej monografii, mimo iż ma podstawowy aparat badawczy. Rzuca się w oczy niezwykle intensywna obecność Autora, który, opisując doświadczenia jezuitów, przeplata je własnymi wspomnieniami. Narracja ma charakter żywy, chwilami bardzo zaangażowany. Wydaje się, iż Autor nie mógł się zdecydować, do kogo powinna być zaadresowana recenzowana książka – z jednej strony próbował rzetelnie przebadać materiał źródłowy, opatrując tekst licznymi przypisami, z drugiej zaś zamieścił wiele aluzji do współczesności, posuwając się nieraz do anachronizmu, co z pewnością drażnić będzie czytelnika poszukującego raczej rzetelnej analizy niż tylko przyjemnej lektury. Książka *Boży Podżegacz* ma układ chronologiczny. Podzielona jest na dwie zasadnicze części: pierwsza obejmuje okres od narodzin w roku 1536 do

3 Por. K. Koehler, *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, Arcana, Kraków 2004.

4 Por. *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, wstęp i oprac. K. Koehler, WAM, Kraków 2009; *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, wstęp i oprac. K. Koehler, WAM, Kraków 2010, *Stanisława Orzechowskiego i Franciszka Stankara pisma o państwie i religii – „Chimera” i „Reguły reformacji”*, wstęp i oprac. K. Koehler, WAM, Kraków 2012.

5 Por. J. Tazbir, *op. cit.*; W. Sobieski, *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III*, [b. wyd.], Warszawa 1902.

6 Por. *Słownik polszczyzny XVI wieku*, red. M. R. Meyenowa, t. 26, s. v. podżegać, PAN – IBL, Warszawa 1998, s. 128-129.

przyjęcia funkcji kaznodziei królewskiego (1588), w drugiej zaś narracja została doprowadzona do śmierci jezuitę w roku 1612. Rekonstrukcja biografii Skargi opiera się przede wszystkim na jego *Listach*<sup>7</sup>, a także na powszechnie dostępnych opracowaniach ze szczególnym uwzględnieniem pracy ks. Jana Sygańskiego<sup>8</sup>. Książka, licząca sobie nieco ponad 300 stron, stanowi przede wszystkim przegląd dorobku literackiego jezuitę. Poddane analizie (choć z konieczności pobieżnej) są właściwie wszystkie najważniejsze utwory ks. Skargi. Autor często posługuje się niezwykle obszernymi cytatami z przywoływanych prac swojego bohatera. Jest to zarówno mocną, jak i słabą stroną omawianej publikacji, gdyż z jednej strony umożliwia obcowanie z tekstami pisarza, i, dzięki przypisom, śledzenia oraz kontrolowania wywodu Autora; niestety, z drugiej strony obszerne cytaty ze źródeł, a także z opracowań (zwłaszcza s. 171-172 oraz 182-183)<sup>9</sup> rzadko zaopatrzone są w wyczerpujący komentarz. Dziwi nieco stosunek Autora do prac historyków – stara się on zachować dystans do nich, choć momentami pokłada w nich zaufanie w takim stopniu, jakby byli posiadaczami tajemnych mocy pozwalających dotrzeć do prawdy. Opisując tumult krakowski 1591 r., Autor posługuje się wyłącznie, więcej niż stronniczym, tekstem jezuitę *Upominanie do ewanjelików*, nie zadaje sobie trudu dotarcia do łatwo przecież dostępnych pozostałych źródeł<sup>10</sup>, rzucających światło na te wypadki, i wspiera się jedynie opracowaniem W. Sobieskiego: „Jak widać, badacz jest bardziej jeszcze dokładny od Skargi, w relacjonowaniu tych wydarzeń. Tak, być może, wyglądały faktycznie te wypadki” (s. 184). Niestety, na kartach książki Autor niejednokrotnie broni się przed podjęciem najbardziej kontrowersyjnych tematów związanych z działalnością jezuitę, uciekając od analizy źródeł i zdając się na autorytet badaczy epoki („Posłuchajmy więc historyków, miast złączonych ze sobą w uściskach bojowych oponentów”, s. 182) lub zupełnie wstrzymując się od głosu w kwestiach, w których należałoby oczekiwać zajęcia stanowiska („Jak było naprawdę? Mówił coś? Nie mówił czegoś? Namawiał króla do przejścia władzy absolutnej? Nakłaniał do tumultów i zburzeń [prawdopodobnie: zabu-

7 Por. *Listy ks. Piotra Skargi T.J. z lat 1566-1610*, wyd. i oprac. ks. J. Sygański T. J., Wydawnictwa Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1912.

8 Por. ks. J. Sygański, *Działalność ks. Piotra Skargi T.J. na tle jego listów*, Wydawnictwa Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1912.

9 Mam na myśli przede wszystkim cytaty z pracy J. Dziegielewskiego, *O ustroju, decydentach i dysydentach. Studia i szkice z dziejów Pierwszej Rzeczypospolitej*, UKSW, Warszawa-Kraków 2011 oraz W. Sobieskiego, *Nienawiść wyznaniowa*.

10 Por. R. Żelewski, *Materiały do dziejów Reformacji w Krakowie. Zaburzenia wyznaniowe w latach 1551-1598*, Ossolineum, Wrocław 1962, s. 170-187.

rzeń]<sup>11</sup> – nie wiem, nie wiem, nie wiem, zajmuję się opisem pewnego sposobu rozumowania zanurzonego w czasie i wypadkach, na które to rozumowanie jest odpowiedzią”, s. 297). Autor jakby nie zdaje sobie sprawy, że każdy opis niesie ze sobą interpretację oraz że w dyscyplinie historycznej istnieją kwestie o takim znaczeniu (przywołane tu przypadki należą, jak sądzę, do tej kategorii), że historyk jest wręcz zobowiązany do podjęcia się próby odpowiedzi na te pytania, choćby dysponował jedynie fragmentarycznym i niejednoznacznym materiałem źródłowym.

Kolejne trudności pojawiają się, gdy przychodzi czytelnikowi rozróżnić komentarz odautorski od sparafrazowanych słów Piotra Skargi. Czy czytając o „religiach kacerskich” (s. 222), polemice z Andrzejem Wolanem, okolicznościach zawarcia unii brzeskiej, zapoznając się z przedstawieniem kazań sejmowych, mamy do czynienia z narracją niezależną, czy też wciąż pozostajemy w „świecie Piotra Skargi”? Niestety – nie wiadomo. Wydaje się, iż Autor zbyt łatwo przejmuje punkt widzenia jezuitę, co prowadzi, przykładowo, do oceniania klasy religijnych polemistów Skargi w oparciu o pisma samego kaznodziei (s. 103), bezkrytycznego przyjęcia tezy o „ciemnocie” duchownych prawosławnych (*passim*), a także posługiwania się wartościującym językiem, tak jakby był on zupełnie neutralny („heretycy”, „kacerze” itp.). Choć Autor stara się manewrować między Scyllą „kultu Skargi” a Charybdą całkowitego zawierzenia „czarnej legendzie” (s. 331), to jednak trudno nie dojść do wniosku, iż stanowisko Skargi jest wyraźnie uprzywilejowane. Przykładowo, przy opisie okresu wileńskiego (1573-1584) autor *Żywotów Świętych* przedstawiany jest jako ofiara bezpardonowych ataków religijnych adwersarzy (s. 42-43). Autor nie poddaje wystarczającej refleksji faktu, iż takie teksty, jak anonimowo wydany antyjezuicki *Areopagiticus* są odpowiedzią na to, że Skarga, „ten potwór o złowróżbnym nazwisku, podjudzał ludzi, niczym grając na trąbie do ataku”<sup>12</sup>. Zupełnie bezzasadne wydaje się kwestionowanie przez Krzysztofa Koehlera wiarygodności relacji Jana Wielewickiego o tzw. „nocy jezuitów” – zapewne przyczyny największej niesławy królewskiego kaznodziei. Kwestie wiarygodności relacji Wielewickiego przekonująco omówił Wacław Sobieski w artykule *Czy Skarga był ‘turbatorem’ ojczyzny?*<sup>13</sup>, którego Autor najnowszej biografii jezuitę wydaje się nie znać. Podobnie trudno zrozumieć, dlaczego Koehler oddał się

11 Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie komentarze w cytowanych tekstach pochodzą od Autora recenzji [I. H.].

12 J. Tazbir, *op. cit.*, s. 61.

13 W. Sobieski, *Czy Skarga był ‘turbatorem’ ojczyzny?*, w: Id., *Studia historyczne*, Księgarnia Polska, Warszawa-Lwów 1912, s. 193-225.

Mickiewiczowskiej i Matejkowskiej legendzie, zapytując, czy autor *Kazań sejmowych* „[...] prorokiem był i przeczuwał, czym może się skończyć bogata w chwałę historia Rzeczypospolitej?” (s. 233).

Niestety, na jakości prezentowanej książki bardzo negatywnie odcisnął się pośpiech związany z chęcią wydania jej jeszcze w trakcie roku jubileuszowego. W pracy tej roi się od literówek, których liczba niepokoi nawet w tych niełatwych dla książki czasach, nie brakuje też błędów w przypisach. Przykładem poważnego błędu, na którego uniknięcie z całą pewnością pozwoliłaby dokładniejsza praca edytorska, jest stwierdzenie, iż Skarga w *Responsie w porywczą danym* wypowiada się o konfederacji (s. 191). W rzeczywistości cytowanym tekstem jest tu *Upominanie do ewanjelików*, a nie polemiczny względem niego *Respons*. Błąd ten powtórzony został w przypisie. Zdumiewa zwłaszcza liczba błędów w zwrotach łacińskich, które rzadko kiedy pisane są poprawnie, w jedynym w książce zwrocie francuskim znalazło się miejsce na dwa błędy ortograficzne (s. 88). Autor nie ustrzegł się także przed kilkoma poważnymi błędami merytorycznymi oraz interpretacyjnymi nieściślościami. Brak również śladów zaznajomienia się z ważną w omawianej materii literaturą przedmiotu.

Jedną z istotnych wad omawianej publikacji jest chaos, jaki panuje w posługiwaniu się nazwiskami występujących w książce postaci. Dziwić może fakt, iż Autor nieustannie popełnia błąd w nazwisku autora jednego z najważniejszych dzieł dla poznania historii Piotra Skargi – autora *Historici diarii domus professae Societatis Jesu Cracoviensis* – Jana Wielewickiego. Koehler błędnie zapisuje nazwisko jezuitę jako Wielewiecki<sup>14</sup>. Problemy sprawiają także Autorowi nazwiska korespondentów i współpracowników Piotra Skargi – przykładowo Hieronim Nadal występuje jako Hieronim Natali (np. s. 32), co jest dativusem od zlatynizowanej formy Hieronymus Natalis. Błąd ten staje się w książce Krzysztofa Koehlera wręcz regułą, gdyż opiera się na błędnym przyjęciu przypadku dativus za nominativus na podstawie nagłówków listów Skargi np. P[etrus] Skarga Hieron[ymo] Natali<sup>15</sup>, to samo stało się np. w odniesieniu do prowincjała Lorenza Maggia (Laurentius Magius), którego nazwisko Autor zapisuje jako Wawrzyniec Magio (np. s. 36). Pierwszy prowincjał polskiej prowincji Societatis Jesu – Francisco Sunyer – przemianowany został na Franciszek Sunner (np. s. 31). Łaciński dziejopis Salustiusz to w omawianej książce Sallustiusz (s. 14), a Caesare Baronio (Baroniusz) to Baronniusz (s. 80). Błędnie podane jest również

14 Wyjątkiem jest strona 125, gdzie nazwisko kronikarza zapisane jest poprawnie. Niestety, jest to najprawdopodobniej wynik literówki.

15 Por. *Listy ks. Piotra Skargi*, s. 39.

nazwisko autora *De probatis vitis Sanctorum ab Al. Lippomano olim conscriptis nunc primum emendatis et auctis* – podstawowego źródła Skargi w pracy nad *Żywotami Świętych* – Wawrzyńca Suriusa, gdyż spotykamy się ze stwierdzeniem, iż „Skarga przekłada już żywoty Suriana” (s. 79). Nie ułatwia czytelnikowi lektury także fakt, iż np. nazwisko spowiednika Zygmunta III raz pisane jest w formie oryginalnej – Fryderyk Bartsch (s. 285), innym razem w formie zlatynizowanej – Barscius (s. 310)<sup>16</sup>. Poważniejszym błędem jest zamienienie imienia jednego z najważniejszych pisarzy braci polskich – Hieronima Moskorzowskiego – na Jarosław (s. 258). Nieco dziwi nazywanie autora *Chronica Gestorum in Europa singularium*, biskupa Pawła Piaseckiego, panem Piaseckim (s. 173). Do błędów merytorycznych, spowodowanych, jak sądzę, niskim poziomem edytorskim, należy przekręcenie terminu używanego przez Baldassarra Castiglione w *Il Cortegiano* – *sprezzatura* na *spezzatura* (s. 17). Nie lepiej sytuacja wygląda w przypadku odmiany łacińskich wtrętów. Przykładowo, w piątym kazaniu sejmowym znajdujemy stwierdzenie Skargi, iż „herezyje nie mogą tworzyć *bonos cives*”<sup>17</sup>. Niestety, Autor traktuje następnie (*accusativus pluralis*) *bonos cives* bądź jako *nominativus*, bądź *genetivus*, co możemy zobaczyć w takich twierdzeniach: „[...] nie mogą być protestanci *bonos cives*” (s. 224). Wynik był jeszcze gorszy, gdy Autor zdecydował się na odmianę i uściłowiał owych „dobrych obywateli” sprowadzić do *nominativus singularis*, co dało efekt *bonus civus* (s. 223)<sup>18</sup>. Podsumowując, należy ze smutkiem stwierdzić, iż uściłowania, by wydać książkę jeszcze w roku ks. Skargi poskutkowały prawdziwie zawstydzającym poziomem wydania.

Wyliczanie tego typu błędów można by kontynuować jeszcze długo, lecz, jak sądzę, poważniejsze są uchybienia czysto merytoryczne. Opisując pochodzenie ks. Skargi, Krzysztof Koehler nie uwzględnił ustaleń Henryka Rutkowskiego<sup>19</sup>, tym samym za starszą literaturą podaje, iż przyszły kaznodzieja przyszedł na świat jako mieszczanin (s. 11). Nieścisła jest także informacja, iż kiedy Skarga „miał 12 lat stracił oboje rodziców” – matka przyszłego jezuitę, Anna Świętek zmarła, gdy Piotr miał 8 lat, a ojciec Michał faktycznie odszedł 4 lata później. Fundatorkę kolegium jezuickiego w Jarosławiu – Annę Tarnowską – nazywa Autor Anną Odrowążową

16 Wynika to najprawdopodobniej z różnego zapisu w tekstach, na których Autor akurat pracował – w pierwszym wypadku była to praca *Nienawiść wyznaniowa* W. Sobieskiego, w drugim zaś przedmowa do *Wzywania do pokuty* ks. Skargi.

17 P. Skarga, *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir przy współudziale M. Korolki, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 2008, s. 104.

18 Forma poprawna *nominativus singularis* to *bonus civis*.

19 Por. H. Rutkowski, *Szlachectwo Piotra Skargi*, OiRwP, 1998, 42, s. 133-138.

(s. 37). W rzeczywistości Anna Tarnowska była żoną Jana Krzysztofa Tarnowskiego, a córką Stanisława Odrowąża. Kolejnym problemem jest zupełnie niezrozumiałe posługiwanie się pojęciem „infantka” w stosunku do Anny Jagiellonki. Pewne zamieszanie może wprowadzić nazywanie Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła „Sierotki” Krzysztofem Radziwiłłem (s. 51). Bezzasadne wydaje się także sugerowanie, iż Mikołaj Mielecki w roku otrzymania od Skargi dedykacji pierwszego wydania *Żywotów Świętych* (1579) mógł być jeszcze protestantem (s. 84), gdyż, jak wiadomo, wojewoda podolski dokonał w 1577 r. konwersji na katolicyzm<sup>20</sup>.

Zrozumienia realiów epoki nie ułatwia posługiwanie się przez Krzysztofa Koehlera kategoriami dla epoki zupełnie anachronicznymi. Trudno doszukiwać się podobieństwa między dekonstrukcjonizmem Derridy a przyjętą przez Skargę strategią przedstawiania innowierców i, jak pisze Autor, „dekonstruowania” postępowania „heretyków” (s. 94). Rażącem przykładem anachronizmu jest z kolei porównanie wysiłków kleru katolickiego, mających na celu odzyskanie utraconych w wyniku postępów reformacji dóbr do niezadowolenia „ofiar kolektywizacji” (s. 176). Niemniej niezrozumiałe jest stwierdzenie, iż „[...] atakując sejmową robotę, ma na myśli jednak Skarga pewną być może grupę polityków, których – co czyni nieraz w tekście – stara się wcale niedelikatnie odciąć od ich wyborców<sup>21</sup>” (s. 228). Nietrudno dostrzec w tym zdaniu skrajny przykład prezentyzmu świadczący o złej orientacji w kulturze politycznej końca XVI w. Pewne wątpliwości może budzić także posługiwanie się takimi zwrotami, jak „interes narodowy Polski”. Nazwa „Polska” jest anachronizmem – w przypadku omawianej epoki możemy mówić o Rzeczypospolitej lub ewentualnie o Koronie, o ile chcemy przeciwstawić ją Wielkiemu Księstwu Litewskiemu. Samo pojęcie „interesu narodowego” również nie przystaje do opisywanych czasów. Krzysztof Koehler przypisuje Skargowskie polecenie, by zdać się na wiarę, a nie na rozum zależność od tradycji humanistycznej z Petrarą na czele (s. 90), tymczasem wydaje się, że rozumowanie Skargi jest przykładem wiernego podążania za wytycznymi Soboru Trydenckiego, gdzie podkreślono konieczność zawierzenia autorytetowi Kościoła katolickiego w przeciwieństwie do tradycji humanistycznej. Dziwić może przypisywanie Skardze realizmu politycznego na podstawie fragmentu żywota św. Brygidy (s. 96-97). Jezuita w omawianym fragmencie stara się interpretować zmagania z zakonem krzyżackim w świetle nieustannego udziału Boga w dziejach<sup>22</sup>, tym samym reprezentuje providencjalizm, a nie

20 Por. H. Kowalska, *Mielecki Mikołaj*, w: *PSB*, t. 20, s. 762.

21 Wszystkie podkreślenia w cytowanych tekstach pochodzą od Autora recenzji [I. H.].

22 Por. P. Skarga, *Żywoty świętych*, Drukarnia Radziwiłłowska, Wilno 1579, s. 256-257. Autor podaje strony 256-258.

realizm polityczny kojarzony z takimi autorami, jak Tukidydes, Machiavelli czy Hobbes. Nie sposób zgodzić się ponadto z tezą, jakoby ks. Skarga był na sejmach w charakterze posła. Jezuita na sejmach pojawiał się nie w charakterze „posła”, lecz kaznodziei królewskiego. W jego pismach można wprawdzie znaleźć stwierdzenia, iż był on posłem na sejm, ale nie należy słów tych rozumieć dosłownie, gdyż wyraźnie zaznacza on, iż posłem był „nie z jednego powiatu”<sup>23</sup>, co najprawdopodobniej oznacza, iż pełniąc funkcję kaznodziei królewskiego, zwracał się do zebranych jako przedstawiciel całej Rzeczypospolitej i zapewne Kościoła katolickiego. Nieporozumieniem wydaje się także nazwanie modelu edukacji jezuickiej mianem dyskursu otwartego (s. 75), czyli takiego, w którym podkreśla się wartość powszechnego i otwartego dostępu do informacji. Wydaje się, iż hierarchiczny i wskazujący na niebezpieczeństwo płynące z posiadania wiedzy nieskrępowanej interpretacyjnym autorytetem Kościoła jezuicki model kształcenia jest zgoła odwrotnością dyskursu otwartego.

Nie ulega jednak wątpliwości, że w przypadku tak kontrowersyjnej postaci jak Piotr Skarga, to nie potknięcia faktograficzne czy nawet terminologia mają kluczowe znaczenie, ale interpretacja działań i dorobku literackiego królewskiego kaznodziei. Zacznijmy od dzieła, które, obok *Kazań sejmowych*, zagwarantowało Skardze pozycję, jaką obecnie posiada – *Żywotów Świętych*. Autor w swojej analizie (s. 79-100) skupił się na omówieniu pierwszego wydania wileńskiego z roku 1579. Choć po pracy przekrojowej trudno oczekiwać wyczerpania tego bardzo złożonego zagadnienia, to jednak uderza brak uwzględnienia dynamiki „bestsellera epoki”, a więc zmian, jakie nanosił jezuita z każdym kolejnym wydaniem swojego dzieła (między 1579 a 1610 r. było ich siedem). Choć Autor sygnalizuje znajomość studium Andrei Ceccherellego<sup>24</sup>, to w swojej książce zupełnie pominął ustalenia włoskiego badacza w sprawie genezy dzieła i relacji Lippomano – Surlus – Skarga, opierając się wyłącznie na tym, co do powiedzenia w swych listach ma Skarga i na fragmentarycznych wzmiankach z przedmowy do wydania z 1579 r. (s. 80-81)<sup>25</sup>. Pewne wątpliwości może wzbudzić urywanie cytatów w miejscach, w których myśl Skargi bynajmniej się nie kończy. Sytuacja ta ma miejsce przykładowo w interpretacji szóstej wskazówki co do lektury *Żywotów*: „[Jeśli nie o twoim stanie jest mowa należy] wszystko tam chwalić i wszystkiemu się dziwować, ale nie wszystko naśladować

23 J. Czubek, *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606-1608*, t. III, PAU, Kraków 1918, s. 103-104.

24 Por. A. Ceccherelli, *Od Surlusa do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych”*, Świat Literacki, Izabelin 2003.

25 Por. *ibidem*, s. 29-70.

możesz. Przetóż w tym użyjesz baczności i roztropności swojej wiedząc co tobie i powołaniu twemu służy”.

Kończąc cytat w tym miejscu, Autor pomija niosący potencjał zmiany społecznej fragment: „Wszakże jeśli na doskonalszy stan to jest przejść z dobrego na lepszy masz wolą, jako radzi Apostoł; ze wszystkich możesz jako pszczoła miod z każdego ziołka wybierać”<sup>26</sup>.

Warto zwrócić uwagę, iż fragment o pszczole mógł wydać się niektórym odbiorcom lub przełożonym Skargi zbyt rewolucyjny i z tego powodu został usunięty z kolejnych wydań. Nacisk położono w kolejnych wydaniach na następujące zdanie: „długa suknia na karlika się nie przyda, a rychlej się w niej uplecie y powali”<sup>27</sup>. Wydaje się ponadto, że sugerowanie, iż *Żywoty* pełniły funkcję staropolskiej „telenoweli” (s. 99) nie pomaga w zrozumieniu, jak i dlaczego dzieło to stało się jedną z najpotężniejszych broni w walce o „rząd dusz”. Trudno zgodzić się z tezą Autora, gdy twierdzi, że trzecia część wydanego w 1576 r. *Pro Sacratissima Eucharistia* (w książce błędnie – *Pro Sacramentissima Eucharistia*, s. 100) dotyczy tego, że „źli ludzie również wchodzą w skład Kościoła poprzez wiarę”. W rzeczywistości Skarga podejmuje się tu obrony kluczowego, a intensywnie atakowanego katolickiego dogmatu, według którego sakramenty posiadają wartość niezależnie od kondycji moralnej udzielającego ich kapłana – tzw. *ex opere operato*. Analizując działalność dobroczynną ks. Skargi i jego konfratrów, Autor skupił się wyłącznie na dziełach jezuita – dając tym samym obraz funkcjonowania Arcybractwa Miłosierdzia czy Bractwa świętego Łazarza wyłącznie od strony normatywnej, nie uwzględniając tym samym w wystarczającym stopniu strony praktycznej działalności charytatywnej Piotra Skargi<sup>28</sup>. Poważne trudności sprawiła Autorowi interpretacja być może najbardziej kontrowersyjnego tekstu królewskiego kaznodziei – *Upominania do ewangelików*. Autor, nie zastanowiwszy się nad doniosłością zaburzeń krakowskich z maja 1591 r., przyjmuje za dobrą monetę zapewnienia jezuita o chrześcijańskim miłosierdziu i o tym, że „Złe heretyctwo, ale ludzie dobrzy”<sup>29</sup>, będącymi

26 P. Skarga, *Żywoty Świętych*, Wilno 1579, k. B<sup>r</sup>.

27 P. Skarga, *Żywoty Świętych*, Andrzej Piotrkowczyk, 1610, s. II.

28 Zob. *Charitas. Miłosierdzie i opieka społeczna w ideologii, normach postępowania i praktyce społeczności wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku*, red. U. Augustyniak, A. Karpiński, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1999; J. Tazbir, *op. cit.*, s. 193-213.

29 P. Skarga, *Upominanie do ewangelików i do wszystkich spodem niekatolików iż o skażenie zborów krakowskich gniewać się i nic nowego i burzliwego zaczynać nie mają*, w: M. Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia*, PAX, Warszawa 1974, s. 179.

w rzeczywistości *captatio benevolentiae*. Choć Krzysztof Koehler zauważa, że w swoim wywodzie Skarga przywołuje argumenty za stosowaniem przemocy wobec innowierców (s. 195), to – ze względu na nieuwzględnienie kontekstu – nie dostrzega, że jezuita, nazywając sprawców tumultu męczennikami (a robi to w czasach, gdy męczeństwo uchodziło za ideał chrześcijańskiej śmierci i najpewniejszą drogę do zbawienia), przedstawia tumultantów jako wzory postępowania prawdziwych chrześcijan i tym samym zachęca do dalszych gwałtownych wystąpień przeciwko ewangelikom. Równie nietrafiona jest próba rekonstrukcji zasad współżycia „rozdzielonych w wierze” po ewentualnym uchynieniu konfederacji warszawskiej. Autor w dobrej wierze przyjmuje, iż zdając się na chrześcijańskie miłosierdzie, Skarga chciałby oddać kwestię stosunków wyznaniowych „na hazard konkurencji” (s. 199). Czy nie jest jednak tak, że to właśnie „obwarowanie” konfederacji warszawskiej miało zagwarantować, że jedyną dopuszczalną metodą walki o sumienia będzie głoszenie Słowa Bożego, działalność dobroczynna i inne pokojowe sposoby pozyskiwania wiernych? Krzysztof Koehler, zawierając jezuicie, przyjmuje, iż pozostawienie problemu stosunków wyznaniowych „urzędowi” zapewniłoby pokojowe współżycie „rozdzielonych w wierze” (s. 195-199). Nie bierze tym samym pod uwagę, że, według światopoglądu jezuity, urzędy to jedynie *bracchium saeculare* Kościoła, które służyć ma m.in. zagwarantowaniu całkowitej dominacji katolicyzmu. Podsumowując interpretację *Upominania*, warto wspomnieć, jak Autor postrzega napisany przez anonimowego ewangelika, a będący odpowiedzią na tekst Skargi *Respons w porywczą dany*<sup>30</sup>. Krzysztof Koehler, nie chcąc ulec „czarnej legendzie” królewskiego kaznodzieli, pyta, czy anonimowy autor ma jakiegokolwiek dowody, że spod Skargowego wizerunku miłośnika pokoju wystają „jego wilcze kły srogie”<sup>31</sup>. Dowody? Oto w maju 1591 r. zburzono najwspanialszą świątynię ewangelicką w całej Rzeczypospolitej oraz zbór braci polskich, wyciągnięto z grobów ciała zmarłych ewangelików, znęcając się nad nimi okrutnie. Tymczasem Piotr Skarga sprawców tych wydarzeń nazywa męczennikami i przybiera ich w zbroje rycerzy Chrystusa, zachęcając tym samym innych katolików do kontynuowania „walki z herezją”. Znając okoliczności zajść roku 1591, bezczynność urzędów oraz monarchy, nietrudno zrozumieć oburzenie anonimowego ewangelika. Jednak, jak widać, ks. Skarga zdołał przekonać swojego biografa. Być może zapoznanie się z interesującym artykułem Joanny i Dariusza

30 Por. Anonim, *Respons w porywczą dany na Upominanie do Ewangelików o zburzeniu Zboru Krakowskiego i na przestrożę do Katolików od kogoś uczynioną w roku 1592*, w: M. Korolko, *op. cit.*, s. 217-259.

31 *Ibidem*, s. 219.

Maleszyńskich pozwoliłoby Autorowi nieco sproblematyzować swój wywód<sup>32</sup>. Kwestia stosunku królewskiego kaznodziei do innowierców poruszana jest również przy analizie *Pokłonu Panu Zastępów*, piśmie skierowanym przeciwko „heretyckiemu” władcy – Karolowi Sudermańskiemu. Podobnie jak w przypadku innych analiz, Autor nie dostrzega, że nawet jeśli Skarga nie atakuje bezpośrednio innowierców „domowych”, to przedstawiając inwazję Karola Sudermańskiego jako atak obcej herezji na rodzimy katolicyzm, stawia w jednej linii protestantów koronnych i litewskich z „obcymi” heretykami-najeźdźcami, wykluczając ich tym samym z Rzeczypospolitej (s. 277-280). Nieco mniej kontrowersyjna jest interpretacja, jaką zaproponował Autor dla najsłynniejszego obecnie dzieła jezuita – *Kazań sejmowych*. Jednak i w tym wypadku z kilkoma stwierdzeniami nie sposób się zgodzić. Zdaniem Autora, argument, iż „herezyje nie mogą tworzyć *bonos cives*” (s. 223), nie jest demagogiczny, gdyż niekoniecznie musimy odnosić go do rzeczywistości, lecz powinniśmy osadzić go w kontekście rozumowania Skargi. Jaki jest zatem ten argument, skoro jezuita na jego poparcie przytacza twierdzenia skrajnie fałszywe? Kaznodzieja, zamiast polemizować z rzeczywistymi poglądami protestantów (świadomie nie zaznaczając, jakiego wyznania), przedstawia ich nauczanie w sposób nieprawdziwy – tworząc obraz przeciwnika łatwego do pokonania i śmiechu wartego. Co to znaczy, że Skarga „pozostaje wewnątrz swego rozumowania”? Nie wiadomo. Wspominając o właściwościach ówczesnego parlamentaryzmu, na które utyskuje Skarga, Autor wymienia między innymi wybieranie dożywotnich posłów. Taka informacja może dziwić. Choć Krzysztof Koehler nie robi przypisu do odpowiedniego fragmentu szóstego kazania, to domyślam się, że ma na myśli następujący *passus*: „Abo się sami obierają, i drudzy mało nie dożywotny sobie ten urząd czynią, abo takie wystawiają, którzy ich myślom i przedsięwzięciu służą. A szlachta, w prostocie nie wiedząc co się dzieje, przyzwala i wrzaskiem wszystko odprawuje”<sup>33</sup>. Jak wyraźnie widać, Skarga zaznacza, że urzędy są sprawowane w „mało nie dożywotny” sposób, czego nie należy traktować dosłownie, lecz raczej jako utyskiwanie na zdominowanie sejmików przez pewną część narodu politycznego. Ponadto, „mało nie dożywotny” nie jest tym samym co „dożywotny”. W dalszej części omawiania *Kazań sejmowych* Autor bezkrytycznie przywołuje opinię Jana Dziegielewskiego<sup>34</sup>, jakoby Skarga był ostatnim obrońcą trójwładzy w państwie

32 Por. J. i D. Maleszyńscy, *Nienawiść i literatura czyli nieznośna lekkość słów*, w: *Dwórn mający w sobie osoby i mózgi rozmaite. Studia z dziejów literatury i kultury*, red. B. Sienkiewicz, B. Judkiewicz, Nakom, Poznań 1991, s. 25-41.

33 P. Skarga, *Kazania sejmowe*, s. 131.

34 Por. J. Dziegielewski, *op. cit.*, *passim*.

(s. 228). Pogląd ten stoi nie tylko w jawnej sprzeczności z treścią samych *Kazań sejmowych*, ale i kompletnie nie bierze pod uwagę obowiązujących w ówczesnej myśli jezuickiej wzorów zawartych choćby w *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis Haereticos* Roberta Bellarmino. Zgodnie z jezuickim nauczaniem za najlepszy ustrój, zarówno jako ustanowiony na podobieństwo królestwa niebieskiego, jak i jako szczególnie sprzyjający religijnemu ujednoczeniu uchodziła monarchia nieskrępowana działaniem parlamentu<sup>35</sup>. Nie sposób zgodzić się z Autorem w jego interpretacji okoliczności zerwania sejmów w roku 1606. Krzysztof Koehler sugeruje, iż religia była jedynie tematem zastępczym, służącym do zrywania sejmów (s. 275, przyp. 82). W ten sposób Autor popełnia grzech redukcjonizmu i nie uwzględnia faktu, iż wolność religijna była jednym z podstawowych składników wolności szlacheckiej, a uniemożliwianie ewangelikom bezpiecznego praktykowania religii czyniło z nich obywateli drugiej kategorii. O znaczeniu wolności wyznania i związanego z tym „obwarowania konfederacji warszawskiej” może świadczyć przyłączenie się Janusza Radziwiłła – w którym można widzieć przywódcę „fakcji ewangelików” – do działalności rokoszowej po upadku projektu konstytucji o tumulach<sup>36</sup>. Wydaje się, iż Krzysztof Koehler przyjął Skargowską obronę przed oskarżeniami o popieranie *dominium absolutum*, gdyż zdaje się nie dostrzegać, że wizja monarchii ograniczonej wyłącznie kontrolą kapłanów, jaką Skarga proponuje, nie różni się zasadniczo od tego, co szlachta określała mianem *absolutum dominium*. Jezuita zdaje sobie jednak sprawę, że nic nie było tak nieawistne społeczeństwu szlacheckiemu, jak przyznanie monarsze pełni władzy, dlatego, chcąc realizować politykę zakonu, który popierał odgórną konfesjonalizację rękoma monarchy, zmuszony był tak manipulować pojęciem *dominium absolutum*, aby możliwe było ukrycie swoich intencji. Jednakże znamienne jest, że po upadku rokoszu sandomierskiego władze zakonne doszły do wniosku, iż prezentowane w *Kazaniu szóstym* poglądy są zbyt radykalnie monarchiczne i nakazały usunąć ten tekst z wydania z roku 1610. Interesująco przedstawia się dyskusja nad przypisywaną autorowi *Żywotów świętych* broszurką *Otóż tobie rokosz* – gwałtownym ataku na wojewodę krakowskiego i przywódcę rokoszu sandomierskiego – Mikołaja Zebrzydowskiego. W literaturze przedmiotu przyjmowano do tej pory za Janem Czubkiem<sup>37</sup> atrybucję tego tekstu Piotrowi

35 Por. J. Tazbir, *Wstęp*, w: P. Skarga, *Kazania Sejmowe*, s. XXII-XXIII; H. Höpfl, *Jesuit political thought*, Cambridge UP, Cambridge 2004, *passim*.

36 Por. W. Sobieski, *Pamiętny sejm*, Gebethner i Wolff, Kraków 1913, s. 213-226.

37 Por. J. Czubek, *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606-1608*, t. II, PAU, Kraków 1918, s. 35, przyp. 1.

Skardze. Krzysztof Koehler, jak wydaje się słusznie, kwestionuje autorstwo Skargi, powołując się na niezwykle ostry ton ataku na wojewodę, z którym do tej pory jezuita był w dobrych relacjach. Uważnego czytelnika pism Skargi bardziej niż ten ostry atak uderza jego bezpośredniość. Choć nie wykluczam, że upływ lat i zaogniona sytuacja polityczna mogły wpłynąć na radykalizację stanowiska jezuity, to do tej pory Skarga nawet w swoich najbardziej ognistych pismach (*Upominanie, Proces konfederacyj, Wsiadane na wojnę, Pokłon Panu Bogu zastępów*) raczej zwykł sugerować tożsamość „wrogów” i stosowne rozwiązania, niż ukazywać je tak bezpośrednio. Ponadto trudno zgodzić się z opinią Czubka, który twierdzi, że *Otóż tobie rokosz* cechuje „wybitnie skargowska retoryka”<sup>38</sup>. Nawet pobieżne porównanie stylu omawianej broszury z innymi pismami jezuity wskazuje, że język tych wyżej wymienionych tekstów jest skrajnie odmienny, czego przykładem jest choćby niezwykle częste, a słabo obecne we wcześniejszym i późniejszym piśmiennictwie Skargi, posługiwanie się wtrętami łacińskimi. Choć zapewne ostateczne rozstrzygnięcie kwestii atrybucji tego pisemka będzie wymagało dalszych analiz o charakterze przede wszystkim filologicznym, w moim przekonaniu *Otóż tobie rokosz* zostało przypisane Skardze na zasadzie *pars pro toto*. Skarga, jako kaznodzieja królewski i jeden z architektów „nocy jezuitów”<sup>39</sup>, zebrał już takie odium szlachty, że przypisać mu można było niemal każdy tekst o wydźwięku antyrokoszowym. Kolejnym pisemkiem jezuity, którego analizy podejmuje się Krzysztof Koehler, jest *Żołnierskie nabożeństwo*, wydane, co warto podkreślić, w 1606 r. W przypadku tego tekstu należy zwrócić uwagę, iż nie można interpretować go niemal wyłącznie w kategoriach przedstawienia wzorca „żołnierza Chrystusa” (s. 304-306). Tekst ten nie tylko zawiera elementy usprawiedliwiające użycie przemocy w konflikcie religijnym, ale stwierdzając, że żołnierz zasługuje na swoje miano wyłącznie, jeśli służy pod prawowitym dowódcą – królem bądź hetmanem, powoduje, że jeśli odpowiednio osadzimy tekst w kontekście (1606 r.!), to można go odbierać jako broń przeciwko rokoszanom, ukazywanym w świetle tekstu Skargi jako bandyci uzurpujący sobie prawo do oporu<sup>40</sup>. Wypada wspomnieć także o niewątpliwych zaletach prezentowanej publikacji. Do tych zaliczyłbym przede wszystkim niezwykle cenną otwartość na dialog, odważne stawianie pytań i zaproszenie czytelnika do dyskusji (s. 330) – zwłaszcza że

38 *Ibidem*.

39 Autor błędnie podaje datę „nocy jezuitów” jako 1605 r. (s. 167), podczas gdy wydarzenia te miały miejsce w roku 1606.

40 Por. P. Skarga, *Żołnierskie nabożeństwo*, w: Id., *Kazania przygodne*, Drukarnia Akademicka Societatis Jesu, Wilno 1738, s. 368-372.

książka dotyczy problematyki wciąż wzbudzającej duże emocje. Kolejną zaletą jest umożliwienie czytelnikowi śledzenia wywodu poprzez przypisy, a także udostępnienie w języku polskim dostępnych do tej pory niemal wyłącznie po łacinie listów ks. Skargi<sup>41</sup>. Podsumowując, należy wyrazić żal, iż Autor ugiął się pod presją wydania biografii jezuitę jeszcze w roku jubileuszowym, oferując tym samym książkę niegotową do publikacji, książkę, w której roi się nie tylko od błędów natury edytorskiej, ale i potknięć merytorycznych czy interpretacyjnych niedoskonałości. Ks. Piotr Skarga to bez wątpienia postać kluczowa dla zrozumienia historii kultury przełomu XVI i XVII w., postać, która na dobre i na złe wywarła trwałe piętno na obrazie Rzeczypospolitej. Tym samym wydaje się oczywiste, że jezuita zasługuje na dużo więcej uwagi, niż poświęcono mu do tej pory. Aby taka książka mogła powstać, szczególnie istotne wydaje się tu zrezygnowanie z podziału na białą i czarną legendę jezuitę oraz próba osadzenia działań i piśmiennictwa Piotra Skargi w kontekście<sup>42</sup> zarówno całościowych przemian ówczesnego chrześcijaństwa, wartości reprezentowanych przez Towarzystwo Jezusowe, realiów kultury dworskiej, jak i szeroko rozumianej historii idei<sup>43</sup>. Prawdziwie naukowa biografia Skargi, która uwzględni powyższe postulaty, wciąż czeka na swojego autora.

*Iwo Hryniewicz (Warszawa)*

Danuta Kowalewska, *Magia i astrologia w literaturze polskiego oświecenia*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, ss. 393

Podjęcie ciekawego, lecz również trudnego tematu, jak magia i astrologia w literaturze, zasługuje na uznanie. Badania z zakresu historii mentalności wymagają bardzo dobrego, interdyscyplinarnego warsztatu badawczego, szeroko zakrojonej kwerendy wśród różnorodnych źródeł epoki i wreszcie – odpowiedniego doświadczenia. Połączenie tych trzech elementów może stworzyć dobrą bazę do rzetelnego i wiarygodnego opracowania tak skomplikowanej problematyki. Jako historyk proponuję zastanowić się nad tym, czy praca Danuty Kowalewskiej,

41 Niewielki wybór listów został wydany ostatnio w: *Ks. Piotr Skarga SJ (1536-1612). Życie i dziedzictwo*, red. R. Darowski, S. Ziemiński, WAM, Kraków 2012.

42 Por. Q. Skinner, *Visions of politics*, t. I-III, Cambridge UP, Cambridge 2002-2004; *Seeing things their way*, ed. A. Chapman, J. Coffey, B. S. Gregory, University of Notre Dame Press, Norte Dame 2009.

43 Kapitalnym studium, mogącym znacznie ułatwić osadzenie w kontekście działalności królewskiego kaznodziei, jest praca H. Höpfla (por. Id., *op. cit.*).

polonistki reprezentującej toruński ośrodek naukowy, sprostała powyższym wymogom, czy Autorka w sposób należyty wykorzystała istniejącą literaturę przedmiotu. Warto przypomnieć, że zagadnienia magii i astrologii podejmowane były przez polskich badaczy (wystarczy wymienić chociażby starsze prace Romana Bugaja i nowsze Jacka Wijaczki)<sup>1</sup>.

Celem rozprawy, jak pisze Autorka, „jest ustalenie miejsca i funkcji motywów magicznych i astrologicznych w literaturze polskiego oświecenia” (s. 9). Jednocześnie podkreśla ona, że w kręgu jej zainteresowań znalazły się: „charakterystyczny dla magii typ myślenia”, „magiczne istoty i atrybuty w ujęciu dosłownym i jako swoiste symbole i metafory”, „magiczne użycie słowa” (s. 9). Takie założenia badawcze kwalifikują pracę do literaturoznawstwa. Poważne zastrzeżenia budzi dobór przeanalizowanych źródeł, gdyż Autorka nie informuje o zasadach, jakimi kierowała się przy ich wyborze. Stwierdzenie: „rezygnujemy przy tym z kompletności materiału literackiego na rzecz jego reprezentatywności” (s. 9) z pewnością nie zadowala, ponieważ nie poznaliśmy kryteriów owej reprezentacji. Nieco wskazówek dostarcza bibliografia zamieszczona na końcu książki. Wymieniono w niej 114 pozycji źródłowych, z czego 3 wydrukowano w XVII w., 22 – w XVIII w., 9 – w XIX stuleciu, a 79 – w XX i XXI wieku<sup>2</sup>. Tak dokładne wyliczenia podają nie bez powodu. Otóż wynika z nich jasno, że Autorka oparła się w głównej mierze na współczesnych edycjach literatury okresu oświecenia. Co więcej, na 22 pozycje XVII-wieczne, aż 12 to kalendarze oraz jeden prognostyk. Kolejne 5 prac napisał jeden autor (Jan Chryzostom

---

1 Por. R. Bugaj, *Nauki tajemne w dawnej Polsce – Mistrz Tiwardowski*, Ossolineum, Wrocław 1986; Id., *Hermetyzm*, Ossolineum, Wrocław 1991; J. Wijaczka, *Procesy o czary w Polsce w dobie Oświecenia. Zarys problematyki*, „Klio”, 2005, 7, s. 17-62; Id., *Procesy o czary w Prusach Książęcych (Brandenburskich) w XVI-XVIII wieku*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2007. W recenzowanej książce Autorka nie powołuje się na pierwszą pozycję. Zob. także inne wybrane publikacje: M. Buchowski, *Magia i rytuał*, wyd. 1, Wydawnictwo Instytutu Kultury, Warszawa 1993; A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Nomos, Kraków 1994; T. Wiślicz, *Czary przed sądami wiejskimi w Polsce XVI-XVIII wieku*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 1997, t. 49, z. 1/2, s. 47-63; H. Karbowski, *Sprawa prowadzenia procesów o czary w przedrozbiorowej Polsce w świetle ówczesnego prawa kanonicznego i polskiego*, „Kościół i Prawo”, 1998, t. 13, s. 165-174; S. Salmonowicz, *Procesy o czary w Polsce. Próba rozważań modelowych*, w: *Prawo wczoraj i dziś. Studia dedykowane profesor Katarzynie Sójce-Zielińskiej*, red. G. Bałtruszajtys, Liber, Warszawa 2000, s. 303-321; M. Piłaszek, *Procesy o czary w Polsce w wiekach XV-XVIII*, Universitas, Kraków 2008.

2 Jedną z pozycji: J. N. Kamiński, *Zabobon, czyli Krakowiaczy i górale. Zabawka dramatyczna ze śpiewkami*, Lwów-Złoczów, [b. r.].

Bohomolec). Wynika z tego, że Kowalewska jedynie w minimalnym zakresie sięgnęła do źródeł oryginalnych (4 pozycje), a tylko w przypadku kalendarzy zaznaczono miejsce ich przechowywania wraz z sygnaturami.

Korzystanie z edycji źródłowych może mieć swoje uzasadnienie (np. utrudniony lub niemożliwy dostęp do oryginału), ale opieranie się w głównej mierze na publikowanych wyborach tekstów nie powinno mieć miejsca w opracowaniu naukowym. Fakt ten generalnie dyskwalifikuje wysiłek badawczy Autorki, albowiem edycje źródłowe, szczególnie o charakterze kompilacji, nie mogą się stać podstawą obiektywnej analizy. W recenzowanej książce Autorka przywołuje je kilkakrotnie. Dla przykładu, Kowalewska obrazując przedświeceniowe myślenie na temat magii, posłużyła się wyborem *Nowych Aten* (1745-1746) ks. Benedykta Chmielowskiego, opracowanym przez Marię i Jana Józefa Lipskich<sup>3</sup>. Jest to zabieg całkowicie niedopuszczalny i to nie tylko dlatego, że dzieło Chmielowskiego jest stosunkowo łatwo dostępne, ostatnio również dzięki rozwojowi bibliotek cyfrowych<sup>4</sup>, ale przede wszystkim dlatego, że jest to edycja popularna, ilustrowana rysunkami karykaturzysty Szymona Kobylińskiego. Redaktorzy tego wydania zainteresowani byli „podkreśleniem przede wszystkim motywów kuriozalnych, sensacyjnych, ciekawostek. Odpadło w ten sposób z pierwszej encyklopedii polskiej bardzo wiele materiału, który jest po prostu zwykłą, normalną informacją encyklopedyczną”<sup>5</sup>. Jeżeli powyższy cytat nie odrzuca filologa od korzystania z tej pracy, to na pewno słowa Lipskich, że „ciąćcia, których dokonano przy wyborze – są dosyć dowolne”<sup>6</sup>, powinny stać się dostatecznym ostrzeżeniem. Czy edycja Lipskich może stanowić źródło badawcze? Owszem, lecz dla badań nad edytorstwem źródeł staropolskich lub stosunku do epoki saskiej w XX w.

Podobną pozycję stanowi *Kalendarz półstuletni 1750-1800*<sup>7</sup>. Jego wydawcy również dokonali raczej swobodnej selekcji materiału źródłowego, czego nie ukrywają przed czytelnikiem, pisząc, iż „[...] zawarty w tej książce wybór tekstów nie pretenduje do rangi reprezentatywnej ilustracji całokształtu produkcji kalendarzowej w interesującym nas półwieczu [...]”<sup>8</sup>, chociaż „zamieszczone

3 Por. B. Chmielowski, *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej scencyi pełna*, wybór i oprac. tekstu M. i J. J. Lipski, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1966.

4 Jedno z wydań jest dostępne w Wielkopolskiej Bibliotece Cyfrowej: <http://www.wbc.poznan.pl> (dostęp: 4 X 2012).

5 B. Chmielowski, *op. cit.*, s. 15.

6 *Ibidem*, s. 16.

7 *Kalendarz półstuletni 1750-1800*, wybór tekstów, wstęp i oprac. B. Baczeko, H. Hinz, PIW, Warszawa 1975.

8 *Ibidem*, s. 341.

w wyborze teksty reprezentują wszystkie ważniejsze tematy publicystyki kalendarzowej<sup>9</sup>. Od siebie dodam jednak, że niekoniecznie musiała to być problematyka magiczna. Kompilacyjny charakter ma też opracowanie gromadzące teksty drukowane na łamach „Monitora” w latach 1765-1785<sup>10</sup>. We wszystkich tych przypadkach, jak się zdaje, Autorka bezkrytycznie potraktowała powyższe publikacje jako wyczerpujące edycje źródłowe, ponieważ oryginalne wydania nie zostały ujęte w bibliografii. Pisanie pracy na podstawie po części popularnych wyborów stawia pod znakiem zapytania podstawę źródłową pracy i warsztat badawczy Autorki.

Recenzowana praca składa się ze wstępu, siedmiu rozdziałów oraz zakończenia. Pierwszy rozdział Autorka poświęciła ustaleniom, które powinny znaleźć się we wprowadzeniu. Kolejne przedstawiają: dzieje magii od antyku do czasów bezpośrednio poprzedzających oświecenie, szczegółowe omówienie pracy *O diable w swojej postaci* Jana Chryzostoma Bohomolca, zagadnienie upiórów i wilkołaków, problem magii i duchów w literaturze, funkcjonowanie sfery nadprzyrodzonej w różnych tekstach. Od razu należy zaznaczyć, że kryteria podziału nie są do końca jasne. Z jednej strony w pracy Kowalewskiej mamy do czynienia z podziałem według omawianych źródeł (dzieło Bohomolca i analizowane na końcu oświeceniowe kalendarze), a z drugiej strony – z podziałem według poruszanych tematów (upiory w rozdziale czwartym, duchy w rozdziale piątym). Ponadto, podrozdział *Dzieje astrologii* znalazł się dopiero w ostatnim rozdziale. Sądzę, że ten tekst (łącznie z rozważaniami na temat zakresu znaczeniowego terminów ‘magia’ i ‘astrologia’, typów i teorii astrologii) powinien znaleźć się we wstępie do pracy.

W pierwszym rozdziale opisowi źródeł magii towarzyszą rozważania na temat jej różnorodnego pochodzenia. Mam tutaj wątpliwości, czy przeciętny czytelnik jest w stanie nadażyć za myślą Autorki, ponieważ w jednym akapicie Kowalewska, przedstawiając pojęcie maga, najpierw sięga do słownika Samuela Bogumiła Lindego, zaraz potem do Apulejusza, a w kolejnym zdaniu cytuje Cyserona (s. 15). Pomijając to, że nie zachowano w tym miejscu elementarnych zasad chronologii wywodu, to warto byłoby jednak w aparacie naukowym przy mniej znanych postaciach podawać podstawowe dane biograficzne (np. kiedy żył i kim był Jamblich, Pico della Mirandola, James Frazer, Henryk IV, Marcin Del Rio). Jeżeli Autorka podaje już jakieś informacje, to niekonsekwentnie.

9 *Ibidem*, s. 342.

10 Por. „*Monitor*” 1765-1785. *Wybór*, oprac. i wstęp E. Aleksandrowska, Ossolineum, Wrocław 1976.

W przypisie odnoszącym się do de Lancre informuje o Pierre de Rosteguy. Czytelnik może się tylko domyślić, że to jedna i ta sama osoba (s. 106), chyba że będzie kontynuował lekturę, bo w rozdziale czwartym znajdzie informacje o de Rosteguy w tekście głównym (s. 151-152).

Za błąd w omawianej publikacji należy uznać powtórne wyjaśnienia tych samych terminów, np. krystalomancji (na s. 58 i 61). Na końcu pierwszego rozdziału brakuje ogólnego podsumowania, wyraźnej konkluzji podającej przyjętą definicję magii. W środku wywodu Kowalewska pisze co prawda, że „myślenie magiczne zasadza się na założeniu, że kosmos jest całością i pomiędzy wszystkimi naturalnymi zjawiskami istnieją ukryte i nierozzerwalne powiązania” (s. 23). Taką definicję można jednakowoż odnieść do zupełnie czegoś innego, a mianowicie do myślenia racjonalistycznego. Zupełnie też nie rozumiem, dlaczego Autorka nie sięgnęła w tym miejscu do pracy Michała Buchowskiego, który wyjaśnia tę kwestię<sup>11</sup>.

Wspomniany brak porządku chronologicznego jest charakterystyczny szczególnie dla początkowych części książki. Można domyślać się tylko dlaczego, opisując typologię magii, najpierw sięgnięto do antycznej Grecji, a dopiero potem do starożytnego Egiptu? Natomiast o magii babilońsko-egipskiej Kowalewska pisze w innym miejscu (s. 29), gdy zaś pora na jej omówienie, nie wiadomo, dlaczego ważniejsze jest poinformowanie czytelnika o tym, że „Etruskowie wyróżniali jedenaście rodzajów piorunów” (s. 31). Nie wdaje się w rozważanie, czy opisy egipskiej i babilońskiej magii w ogóle w niniejszej pracy są do czegokolwiek potrzebne.

Podobny zamęt wdarł się do części dotyczącej renesansu i baroku, gdzie mowa o tym, że „alchemia i hermetyzm rozprzestrzeniły się także w Polsce stanisławowskiej. U schyłku wieku XVIII powstało w Niemczech tajemnicze Towarzystwo Hermetyczne” (s. 57). W toku dalszego wywodu Autorka przeczy własnym słowom, ponieważ, jak czytamy na s. 49, alchemia nie miała wchodzić w „skład dyscyplin uniwersyteckich”, podczas gdy na s. 25 (przyp. 25) – czyli wcześniej – napisano: „na wydziałach medycznych alchemię traktowano jako gałąź farmakologii” (s. 25, przyp. 70).

Przedstawiając dzieje magii, nie podjęto tak ważnego tematu, jak spór o rolę kultu świętych oraz miejsce relikwii w chrześcijaństwie. Nie do końca jestem przekonany, czy w pracy dotyczącej literatury oświeceniowej potrzeba

---

11 M. Buchowski, *Magia. Jej funkcje i struktura*, Wydawnictwo UAM, Poznań 1986. Kowalewska pozycję tę cytuje tylko raz (na s. 241), omawiając twórczość Franciszka Karpińskiego.

tak częstego cytowania i omawiania źródeł antycznych (np. s. 19, 36-37). Gdy chodzi zaś o przytaczanie fragmentów z Biblii, może lepiej byłoby rozważyć sięgnięcie do przekładów z epoki staropolskiej, niż korzystać ze współczesnej wersji (s. 20, przyp. 37).

W rozdziale trzecim zaprezentowano oświeceniowe dzieło Jana Chryzostoma Bohomolca w celu „pokazania mentalności zbiorowej Rzeczypospolitej w drugiej połowie XVIII wieku” (s. 10). Jednak już w toku wywodu Kowalewska dochodzi do wniosku, że autor rozprawy *Diabeł w swojej postaci* cieszył się umiarkowaną popularnością (s. 69). Co ciekawe, inne zdanie mieli współcześni Bohomolca. Wprawdzie należy kierować się ostrożnością w tego typu osądach, jednak głosów Ignacego Krasickiego, Teodora Ostrowskiego (s. 75) i Henryka Rzewuskiego, porównującego Bohomolca z Wolterem (s. 75-76), nie można lekceważyć. Ponadto, nie na miejscu jest zestawianie twórczości Bohomolca ze współczesnym nam *Katechizmem Kościoła Katolickiego* (s. 107, przyp. 151).

Ostrze krytyki kierując również w stronę rozdziału poświęconego prognostykom. Otóż Kowalewska stwierdza, że „w XVII stuleciu kalendarze z prognostykami, nazywane minucjami i almanachami, zastąpiły poważne traktaty o astrologii” (s. 282). Moim zdaniem, te pierwsze należy utożsamiać z ówczesną, najniższą kulturą czytelniczą, natomiast dzieła naukowe przeznaczone były dla sfer wykształconych. Te dwa rodzaje literatury miały zupełnie innych odbiorców. Nie wiadomo, dlaczego dopiero w szóstym podrozdziale tej części Autorka podaje szacunkowe liczby dotyczące wydrukowanych w latach 1697-1763 roczników kalendarzy (s. 298-299). Należy też sprostować błędną informację, że Paweł Pater swoje almanachy wydawał od 1698 r., a nie od 1715 (s. 292)<sup>12</sup>.

Za kolejny poważny błąd uznać trzeba brak odpowiedniego dystansu do opisywanych, rzekomych wydarzeń. Nie wiadomo, jak czytelnik ma rozumieć następujące stwierdzenia: cesarz August „znał z góry wyniki wszystkich wojen” (s. 40), w średniowieczu „magiczną moc miały wszystkie kamienie szlachetne” (s. 52), a „latające kije robią karierę w wieku XVI” (s. 99, przyp. 113). Wielokrotnie mamy do czynienia z prezentowaniem skrajnych, kontrowersyjnych i niedostatecznie uzasadnionych tez, jak ta: „na wiek XVIII przypada apogeum zainteresowania zjawiskiem. Tematyka wampiryczna rozbudzała wyobraźnię Polaków, stając się głównym, niemal obsesyjnym tematem ich konwersacji” (s. 121). Autorka przytacza kilka fragmentów o wampirach z ówczesnej literatury,

<sup>12</sup> Por. K. Kubik, *Kalendariologia profesora Pawła Patera*, w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie. Księga pamiątkowa*, oprac. K. Kubik, Wydawnictwo Morskie, Gdynia 1959, s. 285, przyp. 35. Autorka powołuje się na ten artykuł, nie wiadomo więc, dlaczego podaje inne daty.

ale nie można w oparciu o nie wysnuwać wniosków, o czym wtedy najczęściej rozmawiano. Nie mogę też zgodzić się z opinią na temat kamienia filozoficznego, którego, zdaniem Autorki, „w czasach oświecenia szukali [...] prawie wszyscy” (s. 261), oraz ze stwierdzeniem: „czasy stanisławowskie to okres zorganizowanej kampanii przeciw kalendarzom prognostykarsko-astrologicznym” (s. 295). Powyższe sądy nie znajdują dostatecznego uzasadnienia w źródłach oraz literaturze przedmiotu<sup>13</sup>.

Niejednokrotnie poszukiwania analogii przez Autorkę budziły moje zdziwienie. Dobrym przykładem jest poniższy fragment: „[...] przekonanie o wpływie ciał niebieskich na zjawiska atmosferyczne było niezwykle silnie zakorzenione nie tylko w kulturze rodzimej. Zaćmienie Słońca i Księżycy uważano za omen w kulturze arabskiej. Podobne znaczenie jak w naszej kulturze mają również u Arabów spadające gwiazdy i meteoryty (s. 318)”.

Nie wiadomo dlaczego Kowalewską zainteresowała w tym przypadku kultura arabska, skoro tego rodzaju przekonania są obecne także i w innych kręgach kulturowych (np. chińskim, plemion afrykańskich).

Przy tego rodzaju tematyce byłoby wskazane choćby ogólne zaznajomienie się Autorki z astronomią. Pozwoliłoby to zweryfikować krytycznie niektóre tezy zawarte w publikacji. Kowalewska pisze, że „w XVIII wieku blisko Ziemi przeszło szczególnie dużo komet” (s. 70, przyp. 9). Tymczasem należałoby mówić o ówczesnej popularności obserwacji tego zjawiska, które trzeba raczej łączyć z ustaleniami Edmunda Halleya z pierwszej połowy XVIII w. i z rozpowszechnieniem się instrumentów astronomicznych.

Niektórych błędów można było uniknąć, wykonując dokładną korektę tekstu. Nie byłyby wtedy mowy o „Księdze Honocha” i „Księdze Henocha” (na jednej stronie – s. 27), dziele Klaudiusza Ptolemeusza: „Tetrabiblos” i „Czteroksiąg” (s. 274). Zdarzyło się również, że ten sam cytat występuje w pracy dwa razy (s. 110 i 306). Zdaje się, że niektóre określenia nie do końca zostały przemyślane przez Autorkę. Antyczną Gratidę przedstawiła jako „fabrykantkę” (s. 18, przyp. 33), Bohomolec stosował zasady marketingu (s. 71), a „kapłani egipscy znali metody pracy laboratoryjnej” (s. 31). Nie wiadomo także, w jakim celu do

---

13 O poszukiwaniu kamienia filozoficznego por. R. Bugaj, *Wstęp*, w: M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym*, przekład, wstęp i komentarz R. Bugaj, PWN, Warszawa 1971, s. 9-94. Na temat stosunku oświecenia do kalendarzy, zob. B. Baczek, H. Hinz, *Wstęp*, w: *Kalendarz półstuletni 1750-1800*, s. 5-34; H. Hinz, *Kalendarze z lat 1750-1800 jako pierwsza masowa książka w Polsce*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1972, 16, nr 1, s. 49-70.

pracy dołączono rysunki pochodzące z XV i XVI wieku. Czyżby Autorka nie mogła odnaleźć ikonografii astrologicznej z okresu oświecenia?<sup>14</sup>

Podsumowując, należy wskazać, że nie sposób zweryfikować pozytywnie podstawy źródłowej wykorzystanej w recenzowanym studium, a to uniemożliwia zbudowanie prawidłowego obrazu magii i astrologii w polskiej literaturze okresu oświecenia.

*Piotr Paluchowski (Gdańsk)*

---

14 Reprodukcyjne ilustracje pochodzących z czasów o wiele bliższych oświeceniu można znaleźć np. w: M. Pilaszek, *Procesy o czary, passim*.