

Leszka, Mirosław J.

„Święci w kulturze duchowej i ideologii Słowian prawosławnych w średniowieczu (do XV w.)”, Izabela Lis, Kraków 2004 : [recenzja]

Przegląd Historyczny 96/4, 642-645

2005

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

lutnej bariery na drodze wzajemnych oddziaływań (zwrócić warto uwagę zwłaszcza na artykuł Jana K i e n i e w i c z a o pograniczach cywilizacji, na przykładzie Hiszpanii i Andaluzji). Modzelewski, jakby na marginesie sporu o wprowadzenie do unijnej konstytucji zdania o chrześcijańskich tradycjach Europy, uzasadnia znaczenie tradycji z czasów pogańskich, a więc „barbarzyńskich”. Książd Piotr M a z u r k i e w i c z przekonująco dowodzi roli „korzeni chrześcijańskich”, ale w tle jego argumentacji dostrzegam także niewypowiedziane uzasadnienie dla tezy o wręcz podstawowym znaczeniu tradycji żydowskich. Przecież podstawowe księgi chrześcijaństwa powstały w starożytnym Izraelu, a podstawa chrześcijańskiej etyki — przykazania na tablicach otrzymanych przez Mojżesza na Synaju — stanowią także podstawę judaizmu. Nie zgadzam się więc z twierdzeniem, że „wpływ samego judaizmu na kulturę europejską miał miejsce stosunkowo późno” (s. 47). Pośrednim świadectwem tego oddziaływania są m.in. obawy biskupów przed kontaktami chrześcijan z wyznawcami judaizmu, wyrażane w uchwałach synodów, również prześladowanie rozmaitego rodzaju „judaizantów”, a w Hiszpanii nieustanne podejrzewanie marranów o potajemne pielęgnowanie żydowskich tradycji. Nieco dalej czytamy zresztą o chrześcijaństwie, które „stanowi syntezę wiary Izraela i greckiego ducha” (s. 48). Czyż można myśleć o lepszym i mocniejszym uzasadnieniu znaczenia tradycji żydowskiej dla kultury europejskiej? Szerzej omawia chrześcijańskie źródła w judaizmie książd Michał C z a j k o w s k i.

Druga sprawa zasadniczego znaczenia, nie tylko dla historyków, to kwestia porównań. Każdy historyk doceni mistrzostwo analizy porównawczej systemów politycznych w artykule Mączaka, ekonomista zaś zwróci uwagę na ogólnosiątkowe porównania źródeł, hamulców i tendencji rozwoju gospodarczego, o czym pisze Jan J. M i l e w s k i.

Autorzy piszą nie tylko o pozytywnych elementach tradycji europejskiej, lecz w sumie odniosłem wrażenie optymistycznego spojrzenia na Europę, natomiast odczułem niedostatek ostrożnego sceptycyzmu, a więc ukazania odmiennej strony medalu. Przeszłość i tradycje Europy to także, niestety, prześladowania religijne i narodowościowe, systemy dyktatorskie ze skrajnymi ich postaciami — III Rzeszą i ZSRR (i tu nasuwa się pytanie, nad którym zastanawiają się niektórzy autorzy, zwłaszcza Maciej Koźmiński: gdzie są granice Europy i jakie były, oraz są, jej podziały wewnętrzne?). Na to pytanie niełatwo odpowiedzieć, ale zastanawiać się należy. Wielką zasługą wszystkich autorów jest stawianie pytań, na które nie zawsze można odpowiedzieć, przynajmniej obecnie. A niejedno z nich oraz idee skłaniające do myślenia będą z pewnością zaczynem dla przyszłych studiów. W każdym razie dla mnie lektura tej książki okazała się bardzo pożyteczna.

Dostrzegłem także nieco omyłek powstałych zapewne w wyniku specyfiki pisania przy pomocy komputera. Trzy chyba najważniejsze wymienię: „Wschodni Słowianie przyjęli obrządek wschodni, z Konstantynopola Cze-si, Polacy, Chorwaci — zachodni, z Rzymu” (s. 94); „Te trzy państwa wytwarzały kulturę odpowia-rodzony w Polsce, wykorzystujący wzory z różnych stron świata” (s. 103); „Święte Przymierze przestało praktycznie istnieć jeszcze w trzeciej dekadzie XIX wieku — — jednak ostateczny cios zadały mu dopiero wydarzenia roku 1830” (s. 320). Na zakończenie jeszcze wyrazi żalu, że ilustracje znajdują się tylko w artykule Jerzego M i z i o ł k a, a nie ma ich w artykule Stanisława M o s s a k o w s k i e g o .

Niemniej autorom i redaktorowi temu należą się wyrazy uznania.

Jerzy Tomaszewski
Wyższa Szkoła Gospodarki Krajowej
w Kutnie

Izabela L i s, *Święci w kulturze duchowej i ideologii Słowian prawosławnych w średniowieczu (do XV w.)*, Miscellanea Slavica et Balcanica, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2004, s. 193.

Recenzowana książka poświęcona jest roli świętych w kulturze i ideologii Bułgarów, Serbów i Rusinów w średniowieczu. Autorka stara się ukazać w sposób modelowy wspomniane kultury, zwracając szczególną uwagę na rolę zajmowaną w nich przez kult świętych.

Książka składa się z czterech rozdziałów. Pierwszy: „Konstantyn–Cyryl i Metody — Apostołowie chrześcijańskiego uniwersalizmu. Recepcja i ideologizacja” (s. 39–67), poświęcony został dziełu Konstantyna i Metodego oraz jego roli w kształtowaniu się kultury bułgarskiej, serbskiej i ruskiej. W drugim rozdziale: „Starobułgarski model kulturowy — od Presławia do Tyrnowa” (s. 69–95) autorka określa model średniowiecznej kultury bułgarskiej mianem rozproszonego („nie istnieje jako zwarty i spójny system kulturowy, lecz jako zbiór luźno ze sobą powiązanych idei i fenomenów”). Kultura bułgarska stanowi „połączenie uniwersalnej idei z elementem rodzimym”, a jej samodzielność zasadza się m.in. na „oryginalnej kontynuacji tradycji cyrylometodiańskiej” i na kulturowym oraz ideologicznym programie ośrodka tyrnowskiego. W rozdziale trzecim: „Staroserbski model kulturowy — od mitu początku do mitu (ofiarnego) końca” (s. 97–133) badaczka ukazuje staroserbską kulturę jako najbardziej oryginalną i spójną w porównaniu z analizowanymi kulturami starobułgarską i staroruską. Warto jednak, jak sądzę, zauważyć, że w porównaniu z pozostałymi powstała ona stosunkowo późno i funkcjonowała na przestrzeni dość krótkiego czasu. Jej charakterystycznymi elementami są silna idea dynastyczna (*sveta loza*), sakralizacja własnych dziejów i idea narodu wybranego. Czwarty rozdział: „Staroruski model kulturowy — od Kijowa do Moskwy” (s. 135–167) poświęcony został ukazaniu kultury ruskiej. Autorka określa jej strukturę jako „szkatułkową” (funkcjonują w niej mniejsze jednostki kulturowe) z dominującą rolą dwóch ośrodków — kijowskiego i moskiewskiego. Ten ostatni staje się w ostatecznym rozrachunku nośnikiem „jedności i centralizacji” i wchłania pozostałe. Książkę uzupełniają: wstęp (s. 9–38), zakończenie (s. 169–174), bibliografia (s. 175–186) oraz streszczenia w języku angielskim (s. 187–190) i serbskim (s. 191–193).

Praca powstała na podstawie bogatej bazy źródłowej, widoczne są natomiast pewne braki w literaturze przedmiotu, co szczególnie wyraźnie występuje przy ukazywaniu historycznego kontekstu przedstawianych kwestii. Dla przykładu pozwolę sobie na przytoczenie kilku pozycji, których wykorzystanie wzbogaciłoby recenzowaną pracę. Dziwi mnie, że wśród lektur badaczki nie znajdują „Dziejów Bizancjum” Georga Ostrogorskiego (Warszawa 1968), fundamentalnych dla poznania bizantyńskiej historii i cywilizacji, która tak wyraźne piętno odcisnęła na kulturach będących przedmiotem badań Izabeli Lis; pracy Tadeusza Wasilewskiego, „Bizancjum i Słowianie w IX wieku. Studia z dziejów stosunków politycznych i kulturalnych” (Warszawa 1972), niezwykle ważnej dla zrozumienia charakteru stosunków bizantyńsko-słowiańskich w IX w. (w tym również religijnych); istotnego dla poznania dziejów Serbów dzieła Jana Lesnego, „Studia nad początkami monarchii Nemaniczków: połowa XI — koniec XII wieku” (Wrocław 1989). Z prac obcojęzycznych brakuje np.: „Rilskijat svetec i negovata obitel” (Sofia 1990; wyd. I — 1947) Iwana Dujczewa — monografii poświęconej Janowi Rilskiemu; *Stolicznijat grad v kulturata na srednovekovna Balgarija* (Sofia 1995) Rosicy Panowej, książki przedstawiającej rolę stolicy w kulturze średniowiecznej Bułgarii (Pliska, Presław, Tyrnowo) czy artykułu Dujczewa, *Tarnovo kato političeski i duhoven centar prez kasnoto srednovekowie* („Archeologija” t. VIII, 1966, nr 3, s. 1–9), ukazującego rolę Tyrnowa w późnośredniowiecznej Bułgarii.

Na marginesie wywodów autorki chciałbym poczynić kilka uwag szczegółowych.

Nie można, ze względu na niezwykle skąpą bazę źródłową dotyczącą działalności duchowieństwa bizantyńskiego na ziemiach bułgarskich w połowie lat osiemdziesiątych IX w., formułować twierdzenia, że jego większość przejawiała wyraźnie wrogą postawę wobec dzieła Cyryla i Metodego¹. Nie rozumiem również, dlaczego posługiwanie się językiem słowiańskim miało być prestiżowym orężem w rękach uczniów Konstantyna i Metodego przeciw hierarchii greckiej. Warto także mocno podkreślić, że w Bułgarii, zanim przybyli do niej wypędzeni uczniowie Braci Soluńskich, działało już duchowieństwo pochodzenia słowiańskiego (a nie tylko greckiego — tak w przypisie 73 na s. 56), używające własnego języka w działalności ewangelizacyjnej i znające alfabet opracowany przez Konstantyna. Nie wydaje mi się słuszny pogląd, że w „przybyszach [tj. w uczniach Metodego — MJL] widziano swego rodzaju zrzędzenie Opatrzności, nadzieję na niezależność organizacji państwowej i autokefalię kościelną oraz szybki rozwój kulturalny”. Po pierwsze, Bułgaria była państwem w pełni niezależnym i nie zmienił tego fakt, że przyjęła ona chrzest z rąk Bizantyńczyków; po wtóre, Kościół bułgarski w ramach układu z 870 r. uzyskał całkowitą autokefalię, z jedynym ograniczeniem — arcybiskupa bułgarskiego miał wskazywać cesarz bizantyński²; po trzecie, kto zdaniem autorki miał mieć nadzieję na szybki rozwój kulturalny? Przywoływanie „Żywotu Klemensa” Teofilakta z Ochrydy jako potwierdzenia radości, z jaką miano witać uczniów Konstantyna i Metodego

¹ Na ten temat pisał szerzej T. Wasilewski, *Bizancjum i Słowianie w IX wieku. Studia z dziejów stosunków politycznych i kulturalnych*, Warszawa 1972, s. 147–172.

² W. Swoboda, *Bułgaria a patriarchat konstantynopolitański w latach 870–1018*, [w:] „Z polskich studiów slawistycznych”, seria 4, Historia, Warszawa 1972, s. 47–52.

go, nie wydaje się zabiegiem właściwym³. Dzieło arcybiskupa Ochrydy z przełomu XI i XII w. (napisane w około dwa wieki po omawianych wydarzeniach) jest przekazem hagiograficznym, do którego należy podchodzić ostrożnie, tym bardziej, że powstało ono na podstawie niezachowanego tekstu słowiańskiego, który wyszedł z kręgu uczniów samego Klemensa. Badacze podkreślają również fakt, że uczniowie Konstantyna i Metodego nie byli aż tak bardzo potrzebni Borysowi–Michałowi, skoro nie zatrzymał ich przy sobie, a wysłał na „prowincję”, bowiem Ochryda nie była w tym czasie „ważnym ówczesnym ośrodkiem”, jak chce tego autorka, a stała się nim dopiero dzięki działaniom św. Klemensa⁴.

Mam wrażenie, że badaczka, dążąc do budowania modeli badanych przez nią kultur, odrywa się od historycznej rzeczywistości, traktując tę ostatnią zbyt swobodnie. Jako przykład może posłużyć podejście do kwestii koronacji władcy w świecie chrześcijańsko–bizantyńskim. Autorka pisze: „religijną legitymizację władzy w sposób doskonały i dosłowny odzwierciedla chrześcijański rytuał koronacji–namaszczenia, sugerujący przyjęcie władzy przez autokratora (basileusa) bezpośrednio z rąk Chrystusa–Pantokratora — Z czasem rytuał i akt przyjęcia godności monarszej zostaje poszerzony o udział patriarchy, który pełni w nim rolę pośrednika i przedstawiciela władzy duchownej” (s. 102–103). Pomimo tego, że w IV w. Cesarstwo Rzymskie stało się państwem chrześcijańskim i że opracowana została chrześcijańska ideologia władzy cesarskiej, fakty te nie znalazły, przynajmniej przez pewien czas, odzwierciedlenia w ceremoniale koronacyjnym, który pozostał aktem świeckim. Dopiero po soborze w Chalcedonie w 451 r. w obrzędzie koronacji zaczyna uczestniczyć patriarcha, którego rola początkowo była drugoplanowa i nie jest do końca jasne, kogo biskup Konstantynopola w tym czasie reprezentował — wyborców czy Kościół? Dopiero w VII w. ceremonia nabrała w pełni religijnego charakteru; akt namaszczenia (zakładając, że o niego chodziło badaczce) został wprowadzony jeszcze później, bo najprawdopodobniej w IX w.⁵ I drugi przykład: „wraz z założeniem Wielkiej Ławry przez mnicha Atanazego z Trebizondy rodzi się życie monastyczne na Świętej Górze Athos, gdzie zaczynają powstawać kolejne klasztory, a wśród nich słowiańskie: bułgarski Zoğraf, serbski Chilandar, ruski Pantelejmon itd. Odtąd Athos już zawsze pozostanie centrum i najważniejszym punktem odniesienia dla wszystkich prawosławnych kultur słowiańskich i niesłowiańskich”. Między czasami Atanazego a powstaniem serbskiego Chilandaru upłynęło blisko 250 lat. Od kiedy więc Atos pełnić miał wzmiankowaną przez autorkę rolę? Trzeba również wyraźnie zauważyć, że przed Atanazem na Atosie już istniało życie monastyczne, od niego zaś zaczął się atosiński cenobityzm.

Nie wydaje się słuszną jednostronna ocena bitwy na Kosowym Polu w 1389 r. Autorka określa ją jako historyczną klęskę serbskich wojsk (s. 131). Trzeba dokonać wyraźnego rozróżnienia między tym, co rzeczywiście stało się na Kosowym Polu w 1389 r. a tym, jakie miejsce w serbskiej świadomości historycznej to wydarzenie później zajęło. Pod względem militarnym bitwy tej nie można żadną miarą określić mianem klęski Serbów. Trzeba również pamiętać, że jej polityczne następstwa także nie były aż tak wielkie. Nie przyniosła ona w efekcie wcielenia ziem serbskich w obręb państwa tureckiego, stało się to dopiero prawie pół wieku później. Natomiast niewątpliwie w świadomości serbskiej wydarzenie to nabrało wymiaru klęski narodowej, ale klęski, która jest powodem do dumy.

Nie jest dla mnie jasne, czym dla Izabeli Lis jest twór państwowy, który określa mianem zachodniobułgarskiego lub macedońskiego. To nie są synonimy. Nie wiem, jak funkcjonowanie tego państwa (skądinąd wiadomo, że powstało ono po 976 r. i przestało istnieć w 1018 r.) godzi autorka ze stwierdzeniem, że pierwsze państwo bułgarskie przestało istnieć w 1018 r. (np. s. 70, 73). Nie jest słuszne nazywanie tego ostatniego mianem presławskiej cywilizacji (s. 70). Określenie to funkcjonuje w odniesieniu do czasów Symeona⁶ i nie ma żadnych podstaw do używania go do czasów wcześniejszych.

Na s. 56 znajdujemy nieszczęśliwe sformułowanie, wedle którego część uczniów Konstantyna i Metodego, po śmierci tego ostatniego, chcąc dotrzeć na ziemie bułgarskie, „obrała” sobie drogę „poprzez weneckie targi

³ Theophylacti Achridensis, Archiepiscopi Bulgariae, *Vita S. Clementis Achridensis*, wyd. I. G. Iliev, *Gracki Izvori na Bałgarskata Istorija*, t. IX, cz. 2, Sofia 1994, s. 30–31.

⁴ D. O b o l e n s k i, *Wizantijskoje sodrużestvo nacii. Szest vizantijskich portretow*, Moskwa 1998, s. 416.

⁵ Na temat bizantyńskiego ceremoniału koronacyjnego — G. O s t r o g o r s k i, *Ewolucija wizantijskogo obrjada koronovanja*, [w:] *Wizantija, jużnije Slovjane, Drevnija Ruś, Zapadnaja Ewropa. Isskustvo i kultura*, Moskwa 1973, s. 33–44; M. J. L e s z k a, *Uzurpacje w Cesarstwie Bizantyńskim w okresie od IV do połowy IX wieku*, Łódź 1999, s. 27–38.

⁶ I. B o z i ł o w, *Car Simeon Weliki (893–927); zlatnijat vek na srednowekowna Bałgarija*, Sofia 1983, s. 41–86; idem, *Kulturata na srednowekowna Bałgarija*, Sofia 1996, s. 95–144.

niewolników”. Badaczce umknął fakt, że na targu niewolników w Wenecji wspomniani uczniowie nie znaleźli się z wyboru i że stanowili przedmiot, a nie podmiot odbywającego się tam handlu.

Interesujące skądinąd wywody autorki przerywają cytaty, które bardzo często nie wnoszą niczego nowego, a są jedynie potwierdzeniem wypowiedzianej przez nią myśli. Cytaty te pochodzą przede wszystkim z literatury przedmiotu, rzadko natomiast przytaczane są fragmenty źródeł, co z pewnością byłoby bardziej zrozumiałe, a przede wszystkim ciekawsze dla czytelnika niebędącego specjalistą w kwestiach podejmowanych przez autorkę. Moje wątpliwości budzi również język pracy. Jest truizmem stwierdzenie, że sztuką jest mówić czy pisać o rzeczach trudnych w sposób przystępny, bez nadużywania naukowej nomenklatury i niepotrzebnych ozdobników językowych (jako przykład niech posłuży następujące zdanie: „Owo przymierze, to swego rodzaju skonfigurowanie, związanie sfer ontologicznych, w których św. Iwan pełni rolę **wertykalnego transformatora** [podkr. moje — MJL]”, s. 80). Wydaje mi się, że ta sztuka Izabeli Lis się nie udała i książka, która, jak sądzę, mogłaby zainteresować szersze grono odbiorców, będzie ciekawa jedynie dla wąskiej grupy specjalistów. Pozostając przy stronie językowej książki, chciałbym zwrócić uwagę na fakt, że badaczka w dowolny sposób traktuje pisownię imion, nazwisk czy nazw pojawiających się postaci i miejsc. Oczywiście jest to sprawa marginalna, ale, jak sądzę, autorka winna stosować się do istniejących w tej kwestii zasad. Pisownia takich imion, jak Nicefor (względnie Nikefor), Samuel, Maksencjusz, Manuel czy nazw, takich jak np. Trapezunt, jest ugruntowana w polskim piśmiennictwie i w tym kontekście dziwić musi nazwanie bizantyńskiego historyka Nicefora (względnie Nikefora) Gregorasą Nikiforem Gregorasem (s. 128); Samuela, bułgarskiego władcy — Samuilem (s. 126); Maksencjusza, przeciwnika Konstantyna Wielkiego w bitwie przy Moście Mulwijskim w 312 r. — Maksentym (s. 115), cesarza Manuela I Komnena — Manojlem (s. 105), a Trapezuntu — Trebizondą (s. 71). Można się zastanawiać, dlaczego w książce mamy np. Jovana Vladimira, a nie Jana Włodzimierza, Jovana Vladislava zamiast Jana Władysława? (s. 125). Autorce brakuje konsekwencji w używaniu tego samego imienia. Jako przykład niech posłuży występujące w dwóch wersjach Symeon — Simeon (s. 72, 114).

Poczynione powyżej uwagi nie dotyczą głównego nurtu rozważań Izabeli Lis, które stanowią interesujący przyczynek do poznania kultur Słowian prawosławnych w średniowieczu.

Mirosław J. Leszka
Uniwersytet Łódzki
Katedra Historii Bizancjum

Maria i Kazimierz Piechotkowie, *Oppidum Judaeorum. Żydzi w przestrzeni miejskiej dawnej Rzeczypospolitej*, Wyd. Krupski i S-ka, Warszawa 2004, s. 296, bibliografia, mapy, il.

Praca podejmuje temat bardzo ważny, a do dziś w historiografii słabo uwidoczony: problem miejsca i funkcjonowania skupisk żydowskich w organizmach miejskich na ziemiach polskich od średniowiecza aż po wiek XX. Ogromny jest nie tylko zasięg chronologiczny pracy, ale także jej zakres terytorialny, obejmujący ziemie monarchii Piastów, potem państwa polsko-litewskiego pod władzą Jagiellonów i Rzeczypospolitej Obojga Narodów, tj. obszarów dzisiejszej Polski, Litwy, Białorusi i zachodniej Ukrainy. Określenie skupisk żydowskich terminem *oppidum* — miasto — nawiązuje do terminologii występującej w źródłach, a jednocześnie wskazuje na ich znaczenie, m.in. ze względu na specyfikę form osadniczych, rozmiary, odrębności struktur i reguł funkcjonowania.

Książka składa się z dwóch części. W pierwszej (s. 10–77) omówione zostały generalnie początki napływu Żydów i osadnictwa żydowskiego na ziemiach polskich, czego wynikiem było pojawienie się pierwszych skupisk żydowskich w miastach przedlokacyjnych (XI–początek XIII w., s. 10–16). Następnie omówiono pojawienie się i funkcjonowanie skupisk Żydów w dobie akcji lokacyjnej w miastach lokowanych na prawie magdeburskim (XIII–XV w., s. 17–31). Należałoby tu może dodać, że nie wszystkie miasta otrzymywały prawo magdeburkie,