

# Wyrobisz, Andrzej

---

"Local religion in sixteenth-century Spain", William A. Christian, Jr., Princeton N. J. 1981 : [recenzja]

---

Przegląd Historyczny 74/3, 539-544

---

1983

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.

czątkami państwa czeskiego<sup>5</sup>, jego stosunkiem do Państwa Wielkomorawskiego i nad rozpowszechnianiem się chrześcijaństwa na tych terenach. Specjalnie zaś wypada podkreślić logikę i precyzję wywodu, dyscyplinę badawczą oraz interesujące podejście metodologiczne, ponieważ studium źródłoznawcze nie stanowi (a mogłoby) celu samego w sobie, lecz jedynie środek do zrekonstruowania szkieletu faktograficznego.

Wojciech Iwańczak

William A. Christian, Jr., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton University Press, Princeton, N. J. 1981, s. XII, 283.

W „czarnej legendzie” Hiszpanów przedstawiano jako religijnych fanatyków i prymitywnych dewotów. W relacjach podróżników po habsburskiej Hiszpanii znajdziemy niezliczone opisy powierzchownych i wyłącznie zewnętrznych objawów hiszpańskiej pobożności, która zdumiewała i gorszyła przybyszów zza Pirenejów. Równocześnie w tejże Hiszpanii „złotego wieku” powstawały dzieła sztuki o niezwykłej sile i głębi religijnego przeżycia. Hiszpania wydała wówczas najwybitniejszych artystów i pisarzy-mystyków wszechczasów: św. Teresę z Avila i św. Jana od Krzyża, co było zresztą tym bardziej zdumiewające, iż uprzednio przez całe średniowiecze w Hiszpanii nie było ani jednego wielkiego mistyka. Mistycyzm jednak w swych ekstremalnych formach łatwo przeradzał się w fanatyzm i różnego rodzaju wynaturzenia, a ci sami malarze i rzeźbiarze, którzy tworzyli dzieła plastyki najwyższej klasy, wyrażając w nich swoje najgłębsze i najintensywniejsze przeżycia religijne, byli autorami obrazów i rzeźb odpustowych, na poły ludowych, często wręcz kiczów. *Autos da fe* były widowiskami wstrząsającymi i oddziaływanymi na najprymitywniejsze uczucia ludzkie, ale pełnymi wzniosłości; brał też w nich udział — obok tłumu — dwór królewski i najwyżsi dostojnicy kościelni. Wystawiane w czasie Bożego Ciała i innych świąt kościelnych *autos sacramentales* były przedstawieniami o charakterze niewątpliwie ludowym, ale ich teksty pisane bywały przez najwybitniejszych dramaturgów epoki, którzy nasycali je głębokimi refleksjami filozoficznymi i moralnymi. Wszystkie te fakty bynajmniej wzajemnie sobie nie przeczą, lecz należą do różnych sfer życia religijnego w Hiszpanii.

William A. Christian pisze: „We wsiach, miasteczkach i miastach środkowej Hiszpanii [tym regionem Hiszpanii autor się zajmuje] — istniały dwa poziomy katolicyzmu — jeden Kościoła Powszechnego, oparty na sakramentach, rzymskiej liturgii i rzymskim kalendarzu, oraz drugi, regionalny, oparty na kulcie szczególnych poświęconych miejsc, wizerunków i relikwii, lokalnie czczonych świętych patronów, zwyczajowych uroczystościach i osobliwym kalendarzem bazującym na własnej historii świętej danej osady” (s. 3). Tak było zresztą — jak słusznie autor przypuszcza — nie tylko w Hiszpanii. Rzecz w tym, że w Hiszpanii granica między religijnością uczoną lub miejską a ludową lub wiejską była prawie niezauważalna. Wiele przejawów życia religijnego, które skłonni byłibyśmy uważać za typowo wiejskie, można było obserwować równie dobrze na wsi jak w Madrycie i Toledo, które były zresztą jedynymi prawdziwymi miastami na badanym przez autora obszarze Nowej Kastylii. W. A. Christian woli więc używać terminu „rel-

<sup>5</sup> Por. np. F. Graus, *Origines de l'Etat et de la noblesse en Moravie et en Bohême*, „Revue des Etudes Slaves” r. XXXIX, 1961, s. 43 nn.; tenże, *Počátky českého státu a vyvoj „státní” ideologie*, „Slavia Occidentalis” r. XXII, 1962, s. 147 nn.; tenże, *Die Entstehung der mittelalterlichen Staaten in Mitteleuropa*, „Historica” t. X, 1965, s. 5—65; R. Nový, *Die Anfänge des böhmischen Staates t. I*, Praha 1968; ostatnio z bibliografią: *Prehled dějin Československa t. I*, 1 (do roku 1526), Praha 1980, s. 100 nn.

gijność regionalna" niż „ludowa”; unika w ten sposób wieloznaczności terminów „religijność ludowa” lub „kultura ludowa”: czy „ludowa” znaczy wytworzona przez lud, akceptowana przez lud, czy przeznaczona dla ludu?

Autor oparł się na wynikach ankiety, jaką w latach 1575—1580 rozesłano do wszystkich miejscowości Nowej Kastylii celem zebrania informacji o ich historii, żywiąc naiwne przekonanie, że ze zbioru historii poszczególnych osad da się złożyć historię królestwa. Historia monarchii Filipa II oczywiście z tego nie powstała, pozostał natomiast zbiór niezwykle interesujących materiałów źródłowych. Tak więc biurokratyczny zamysł pisania historii okazał się w końcu dla historii jako nauki pożyteczny, acz pożytek ten ujawnił się dopiero po czterech stuleciach, kiedy do owych ankiet z czasów Filipa II zaczęli zaglądać uczeni historycy. Na ankietę miały odpowiadać po dwie upoważnione do tego osoby z każdej miejscowości. Byli to zwykle ludzie sędziwi, ale często analfabeci. Z punktu widzenia podjętych przez W. A. Christiana badań nad religijnością ludową jest to nawet okoliczność korzystna, respondenci nie byli bowiem obciążeni uczonością, podawali to, co pamiętali i wiedzieli o lokalnej tradycji. Autor wykorzystał właściwie odpowiedzi na dwa tylko pytania ankiety:

51. o znakomite relikwie, jakie znajdują się w kościołach danej miejscowości, o sławne kaplice i oratoria na jej terenie oraz o cuda, jakie w nich się wydarzyły;

52. o dni świąteczne, w które nie wolno pracować, i o posty i dni, w które nie wolno jeść mięsa, przestrzegane w danej miejscowości na zasadzie specjalnego ślubowania, niezależnie od oficjalnych kościelnych świąt i postów, oraz o powody i początki ich obserwowania.

Materiał ten posłużył autorowi do napisania trzech rozdziałów: o ślubowaniach, o kaplicach i sanktuariach, o relikwiach i odpustach.

Złożenie ślubowania obowiązywało osobę lub grupę osób najczęściej do odbycia określonej pielgrzymki, niekiedy do uczynków charytatywnych lub innych podobnych działań. Nie wywiązanie się ze ślubowania było grzechem śmiertelnym. Poszczególne osoby uwalniała od wykonania ślubu tylko śmierć, obowiązek ten nie przechodził jednak na spadkobierców. Natomiast na gminach lub stowarzyszeniach ciążył on wiecześnie. Ponieważ spełnienie ślubowania bywało niekiedy kłopotliwe lub wręcz niemożliwe, powstawał problem swoistej komutacji tych zobowiązań, czego skwapliwie podejmował się kościół, a także państwo, chętnie przyjmując odpowiednio sumy pieniężne zastępujące realizację ślubowania. Dla kościoła i monarchii był to doskonały interes i stąd obie te instytucje były żywotnie zainteresowane sprawami ślubowań.

Autor znalazł informacje o 1424 ślubowaniach (w tym 745 dokładnych) złożonych przez osoby prywatne lub przez gminy albo stowarzyszenia. Motywem ślubowań były najczęściej klęski elementarne, którym starano się w ten sposób zapobiec — 83% wszystkich znanych wypadków (w tym zarazy i epidemie aż 37%, ponadto szarańcza i inne plagi owadzie, gradobicia, susze, burze). Wyboru świętego, któremu ślubowano, dokonywano w rozmaity sposób. Najczęściej zdawano się na los: ślubowano temu świętemu, w którego dniu zdarzył się groźny wypadek uważając, że jest to znak niezadowolenia tego świętego z powodu nie okazywania mu należytej czci (nie było to zgodne z ortodoksyjnym stanowiskiem Kościoła głoszącego, że klęski są karą wymierzaną przez samego Boga za grzechy, zaś święci pańscy występują jako orędownicy mający przebłagać zagniewanego Boga). Niekiedy wyboru dokonywano drogą autentycznego losowania spośród świętych uważanych za kompetentnych w danej sprawie. Kiedy indziej brano pod uwagę świętych specjalistów: takimi byli św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Grzegorz Wielki i św. Grzegorz z Ostii (niekiedy myleni ze sobą) oraz św. Pantaleon i św. Augustyn w sprawach szarańczy i szkodników owadzych, św. Sebastian i św. Roch w sprawach epidemii, św. Agata od gradobicia, św. Kwiteria od wścieklizny, św. Błażej

od chorób gardła. Najpopularniejszy w tej dziedzinie okazał się św. Sebastian, któremu ślubowano aż 216 razy (spośród 1042 znanych wypadków obejmujących co najmniej dziesięciokrotne ślubowania danemu patronowi), na drugim, ale dość odległym miejscu był św. Grzegorz z Nazjanzu z 90 ślubowaniami. Ale św. Sebastian wraz ze św. Rochem i innymi patronami od chorób mieli na swym koncie 272 ślubowania (na 745 ślubowań o znanej motywacji, czyli 37%), a święci chroniący od szarańczy i innych owadów: św. Augustyn, św. Pantaleon i wszyscy święci Grzegorze 243 ślubowań (33%). Te dwa typy ślubowań występowały najczęściej. Ślubowań mających chronić od gradobicia, suszy, burzy było tylko 83 (11%). Ślubowania maryjne wystąpiły tylko 64 razy. Ślubowania jako ratunek od plag owadzich to dowód zupełnej bezradności ówczesnych ludzi wobec sił przyrody. Trochę inaczej należy traktować ślubowania związane z epidemiami — wyrażała się w nich nie tylko bezradność medycyny, ale i wiecznotrwała obawa człowieka przed chorobą i śmiercią, na którą żadna medycyna nie zna lekarstwa. Ciekawe jednak, że znacznie rzadziej uciekano się do takiej ochrony w wypadku innych sił przyrody, jak susze, burze, trzęsienia ziemi. Dobór świętych mających ratować od plag owadzich z reguły spośród doktorów kościoła (św. Augustyn, św. Grzegorz Wielki, św. Ambroży, św. Tomasz z Akwinu) uzasadniony był tym, że wobec szkodliwych owadów stosowano często ekskomunikę (tak!) jako środek zaradczy, zaś w procesie kanonicznym najbardziej kompetentni wydawali się właśnie doktorzy.

Inaczej rozkładała się popularność świętych jako patronów kaplic cieszących się lokalnym kultem. Prym wiodły wszystkie wezwania maryjne — 277 kaplic na ogółem 798 czyli 35%. Dopiero na drugim miejscu byli św. Sebastian i św. Roch ze 181 kaplicami (23%), święci chroniący od zarazy mieli tylko 9 poświęconych im kapliczek. Natomiast na 133 sanktuaria (autor rozumie przez sanktuaria kaplice, których popularność rozciągała się poza jedną miejscowość i które były uważane za miejsca cudowne, uzdrowicielskie itp.) aż 89 (67%) poświęconych było Matce Boskiej. Wszystko to wskazuje, że mamy tu do czynienia z różnymi jednak strefami kultu i religijności.

Autorowi udało się — przynajmniej fragmentarycznie — prześledzić ewolucję popularności określonych wezwań i patronów. Porównał mianowicie wyniki ankiety z czasów Filipa II z lat 1575—1580 z ankietą rozeslaną w latach 1782—1789 przez kardynała Lorenzana, arcybiskupa Toledo i prymasa Hiszpanii. Z zestawień wynika, że w ciągu dwustu lat 1580—1780 nastąpił znaczny spadek kultu obrazów przedstawiających świętych (z 27% ogółu czczonych obrazów na 14%, chociaż w liczbach bezwzględnych spadek nie był tak drastyczny: z 21 na 19), nieznaczny spadek popularności wizerunków maryjnych (z 65% na 55%, ale w liczbach bezwzględnych wzrost z 50 na 75) i bardzo duży wzrost obiektów związanych z kultem Chrystusa, zwłaszcza Męki Pańskiej (z 8% na 31%, w liczbach bezwzględnych z 6 na 43). Oznacza to, że systematyczna ofensywa Kościoła w tym względzie doprowadziła do ograniczenia regionalnego kultu świętych, najbardziej partykularnego i przypominającego tradycje pogańskie, na rzecz rozbudowy również regionalnego kultu Chrystusa i Marii. Był to zwrot pożądany ze względów doktrynalnych i korzystny dla ujednoczenia kultu chrześcijańskiego, a równocześnie umożliwiało to utrzymanie, a nawet rozwinięcie religijności regionalnej tak użytecznej dla Kościoła zarówno ze względów ideowych, jak i materialnych.

Rozpowszechnienie kultu maryjnego, opartego na czci obrazów, znacznie ograniczało kult relikwii, które wszelako były wenerowane w wielu hiszpańskich kościołach, zarówno te stare, szczególnie cenione, ocalone przed Arabami, jak i te nowsze, przywożone w XVI w. masowo z Rzymu i z krajów protestanckich. Zapotrzebowanie na relikwie było tak wielkie, że kreowano je także drogą „ludowej kanonizacji” czyli oddawania czci szczątkom osób, które nie były oficjalnie uznane przez Kościół za święte, ale zmarły *in odore sanctitatis* i cieszyły się sławą „czy-

niących cuda". Takim niekanonizowanym świętym był m.in. Don Gonzalo Ruiz de Toledo hrabia Orgaz; jego pogrzeb w kościele św. Tomasza w Toledo w 1312 r. zaszczycony obecnością św. Szczepana i św. Augustyna, którzy mieli na tę okazję zstąpić z nieba, przedstawił na słynnym płótnie El Greco. Relikwie cieszyły się tym większą czcią, im były starsze. Bardziej też ceniono całe kolekcje relikwii niż ich pojedyncze egzemplarze. Kult relikwii rozpowszechniał także dwór: Karol V przywiózł wiele relikwii z Niemiec, ale prawdziwym ich zbieraczem okazał się Filip II, który zarówno królewskich krewniaków, jak swoich ambasadorów obarczył obowiązkiem przywożenia mu relikwii z całej Europy i zgromadził ich w Escorialu ponad 7 tysięcy! Czy było to naśladowanie takich monarchów, jak Ludwik IX Święty, który przywoząc koronę cierniową Chrystusa do Paryża i budując dla jej przechowywania i eksponowania klejnot gotyckiej architektury Sainte-Chapelle chciał w ten sposób podnieść międzynarodowy prestiż Francji i Kape-tyngów? Powtarzanie takich średniowiecznych pomysłów w końcu XVI w., nawet w ultrakatolickim kraju i w dobie kontrreformacji było jednak anachronizmem.

Regionalny aspekt hiszpańskiej religijności w XVI w. wyrażał się przede wszystkim w funkcjonowaniu sanktuariów i kulcie lokalnych świętych oraz ich relikwii. Czczony w miejscowym sanktuarium święty traktowany był jako członek lokalnej społeczności, Matka Boska z tego właśnie a nie innego sanktuarium była całkiem różna od Matki Boskiej z jakiegokolwiek innej miejscowości. Religijność Hiszpanów ulegała w ten sposób dezintegracji, prowincjonalnemu rozdrobnieniu. Religia chrześcijańska zamiast jednoczyć i niwelować różnice, podkreślała i umacniała partykularyzmy. Nadmierna ilość lokalnych świąt dezorganizowała życie społeczne i gospodarcze (np. wielka liczba świąt w okresie żniw), powodowała, że — jak uskarżali się biskupi — oficjalne święta katolickie z rzymskiego kalendarza nie były obchodzone odpowiednio uroczysto, co nadwyręzało autorytet Kościoła. Kościół jednak tolerował, a nawet propagował te kultury regionalne, gdyż poza pewnymi pożytkami ideologicznymi miał z nich spory profit materialny: komutacja ślubowań, cudami słynące sanktuaria, nawet zwykły kult relikwii przynosił Kościołowi stałe i niebłahe zyski. Lokalne kultury miały też aspekt ideologiczny. Zwalczali je przecież hiszpańscy erasmianieści z pierwszej połowy XVI w.: Alfonso de Valdés, José Luis Vives, iluminieści przeciwstawiali się czci obrazów i rzeźb obnoszonych w ulicznych procesjach, wytykali, iż „specjalizacja” świętych jest spadkiem po rzymskich pogańskich kultach, dowodzili, że nie ma żadnego sensu przekonanie, iż łaska boża koncentruje się w pewnych szczególnych miejscach czyli zwalczali otaczane czcią sanktuaria i zwyczaj pielgrzymowania do nich. Ciż sami erasmianieści odwoływali się do Pisma Świętego jako jedyne go autorytetu w sprawach wiary i podważali monopol kleru w dziedzinie liturgii i głoszenia słowa bożego, krytykowali wszelkie zewnętrzne formy religijności nazywając je „faryzejskimi”. Podejmując walkę z erasmianizmem i iluminizmem Kościół z kolei musiał otoczyć opieką kult obrazów, relikwii, cudownych miejsc, lokalnych świętych, nawet jeżeli miałyby to przynieść efekty dezintegracyjne. Regionalną religijność wspierały także bardzo rozpowszechnione hiszpańskie zwyczaje, takie jak uroczyste procesje (zwykle wielkopostne) z obnoszonymi figurami świętych, Matki Boskiej i Chrystusa oraz *autos sacramentales*, jednoaktówki o treściach religijno-moralnych wystawianych na publicznych placach i ulicach w dzień Bożego Ciała i inne święta kościelne, a także urządzone ku czci świętych *corridy* i wreszcie — *autos da fe*. Figury świętych przeznaczone do obnoszenia czy raczej obwożenia w procesjach rzeźbili najwybitniejsi hiszpańscy rzeźbiarze epoki (m.in. Montañes na przełomie XVI i XVII w.), teksty *autos sacramentales* pisali najslawniejsi dramaturdzy (m.in. Lope de Vega i Calderón), przypatrywał im się dwór królewski, który też partycypował w *corridach* i *autos da fe*. W ten sposób religijność regionalna czy ludowa

albo wiejska była równocześnie religijnością miast i splatała się z życiem religijnym elity intelektualnej.

Istnienie ludowej czy regionalnej sfery religijności w XVI w. nie było specjalnością wyłącznie hiszpańską, podobne obyczaje odmienne od oficjalnych ceremonii lub nawet odbiegające od oficjalnej doktryny Kościoła katolickiego były praktykowane również w innych krajach, m.in. w Polsce. Specyfiką Hiszpanii było tak wielkie rozpowszechnienie owych nieoficjalnych obrzędów, obejmujące również wielkie miasta (Toledo, Madryd, Sewilla, Barcelona) oraz warstwy społeczne z natury rzeczy związane raczej z oficjalną pobożnością (dwór, kler), przede wszystkim zaś brak wyraźnych granic między tymi dwiema sferami religijności, wzajemne ich przenikanie się w stopniu nie spotykanym gdzie indziej. Formy tej regionalnej religijności były często tak prymitywne, przypominające praktyki pogańskie, wyrażająca się w nich wiara była tak urzeczowiona i pozbawiona pojęcia abstrakcji lub ogólności, że graniczyła lub wręcz była magią albo przesądem. Autor wprawdzie przestrzega — i słusznie — przed takim właśnie traktowaniem regionalnej lub ludowej religijności, jak to czynili szesnastowieczni humaniści, a w ślad za nimi często także współcześni uczeni historycy, ale skójarzeniom takim trudno się oprzeć, gdy się czyta opisy wyboru świętych patronów na podstawie losowania lub obserwacji zjawisk przyrody (których się nie rozumie), albo relacje o cudownym rozpraszaniu gradowych chmur lub wygubieniu szarańczy przy pomocy relikwii, o ekskomunikowaniu (nie egzorcyzmowaniu!) koników polnych. Trudno się też dziwić, że w oczach odwiedzających Hiszpanię cudzoziemców (a podróżowała przecież bardziej oświecona część europejskiego społeczeństwa) praktyki takie były czymś szokującym, świadczącym — ich zdaniem — o barbarzyństwie Hiszpanów. Podobnie zresztą za barbarzyńskie mieli cudzoziemcy różne praktyki religijne obserwowane w tym czasie w Polsce. W innych krajach europejskich sytuacja musiała jednak być odmienna, chociaż tu i ówdzie podobne do hiszpańskich zwyczaje religijne istniały (np. w południowych Włoszech, *nota bene* pozostających wówczas pod rządami Hiszpanów). Zapewne jednak szczególnie szokująca była pełna ekspresji religijność hiszpańska dla przedstawicieli środowisk protestanckich, o wiele bardziej pod tym względem powściągliwych i zrjonalizowanych.

Recenzowana monografia należy do tego nurtu historiografii, który zmierza do zastąpienia tradycyjnej historii Kościoła, badań nad instytucjami kościelnymi i duchowieństwem, badaniami nad życiem religijnym (Gabriel Le Bras, Etienne Dalaruelle, ostatnio A. N. Galpern). Oznacza to przesunięcie zainteresowań z kościelnych elit i struktur organizacyjnych oraz teologii na aspekty społeczne, na rzesze wiernych oraz różne popularne formy religijności. Książka W. A. Christiana w tym nurcie wyróżnia się podstawą źródłową: wykorzystane przez autora ankiety są źródłami rzadko spotykanymi w tego typu badaniach, umożliwiającymi uchwycenie zjawisk przez inne źródła przedstawianych tylko fragmentarycznie, a nawet ilościowe ich ujęcia. Można oczywiście załować, że autor zajął się tylko Nową Kastylią, a nie całą Hiszpanią (ze względu na duże zróżnicowanie regionalne trudno byłoby rozciągać wnioski autora na cały Półwysep Pirenejski). Można ubolewać, że stan badań nie pozwolił autorowi przedstawić wszystkich powiązań życia religijnego z innymi dziedzinami społecznymi, z gospodarką (szczęśliwie N. Salomon w oparciu o te same źródła ankietowe opracował historię wsi nowokastylijskiej u schyłku XVI w.<sup>1</sup>; istnieje dobra monografia C. R. Phillips o Ciudad Real<sup>2</sup>; ale znakomita praca B. Bennassara o Valladolid nie dotyczy już obsza-

<sup>1</sup> N. Salomon, *La campagne de Nouvelle Castille à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1964.

<sup>2</sup> C. R. Phillips, *Ciudad Real 1500—1750. Growth, Crisis, and Readjustment in the Spanish Economy*, Cambridge, Mass.—London 1979; por. recenzję w PH t. LXXIII, 1982, z. 1—2, s. 125—127.

ru Nowej Kastylii<sup>3</sup>, zaś o Toledo i Madrycie nie ma podobnie wyczerpujących opracowań). Można wreszcie odczuwać niedosyt porównań z innymi krajami katolickimi w Europie. Wszystko to nie zmienia oceny, że książka W. A. Christiana jest lekturą bardzo pożyteczną, odkrywającą nowe pola badań historycznych. Jej znaczenie wykracza na pewno poza sprawy ściśle religijne i poza obszary Nowej Kastylii.

Andrzej Wyrobisz

Leszek Podhorodecki, *Jan Karol Chodkiewicz 1560—1621*, Wydawnictwo MON, Warszawa 1982, s. 440.

Książka ta jest kolejną próbą autora napisania biografii wybitnego wodza Rzeczypospolitej przełomu XVI i XVII w. Poprzednia — Stanisława Koniecpolskiego — nie była udana i od zarzutów nie uchroniła jej forma pracy popularnonaukowej<sup>1</sup>. Z racji profilu wydawnictwa, książka rozpatruje głównie drogi kariery wojskowej i politycznej Chodkiewicza (cz. I, rozdz. 3; cz. II; cz. III, rozdz. 2—4; cz. IV). W tej dziedzinie autor bazował głównie na dziele Adama Naruszewicza z końca XVIII w., uzupełniając swą wiedzę o badania St. Herbst, J. Maciszewskiego, R. Majewskiego, H. Wisnera. Podhorodecki przeprowadził własne poszukiwania w zakresie działalności gospodarczej oraz sytuacji majątkowej i rodzinnej hetmana (cz. I, rozdz. 12; cz. III, rozdz. 5), a także przesądził jego udział w kampaniach inflanckich po zwycięstwie kircholmskim. Przesadą jest jednak twierdzenie, że wiele wykorzystanych przez niego źródeł rękopiśmiennych nie było dotychczas znanych badaczom (s. 399). Nie zostało to udokumentowane w pracy.

Działalność Chodkiewicza ukazana została na szerszym tle politycznym Rzeczypospolitej i Europy. Autor nie ustrzegł się błędów natury merytorycznej i jednostronnej interpretacji faktów. Podhorodecki uważa, że „Polska zajmując wspólnie z Litwą Inflanty została wciągnięta przez feudałów inflanckich, litewskich i większość koronnych na drogę nowej ekspansji — Wprawdzie zajęcie Inflant zabezpieczało północne granice Litwy i przynosiło znaczne nabytki terytorialne, ale odwracało zarazem jej uwagę od polityki zachodniej, tzn. od całkowitego zjednoczenia ziem polskich i odzyskania Śląska oraz całego Pomorza” (s. 12). Należy w tym miejscu przypomnieć fakty obiektywne. Zygmunt August wystąpił w 1557 r. w obronie osadzonego z pomocą polską arcybiskupa ryskiego Wilhelma i wypowiedział wojnę Zakonowi. W odpowiedzi na to Iwan Groźny, kierując się zasadami polityki ekspansji, wkroczył w 1558 r. do Inflant, opanował Narwę i Dorpat, a w 1560 r. Marienburg i Fellin. Uzyskał w ten sposób dostęp do Bałtyku i otwierając „żeglugę narewską” zagroził polskim interesom handlowym i politycznym. Dopiero „wynikiem moskiewskiej agresji było poddanie przez Gotharda Kettlera Inflant Wielkiemu Księstwu Litewskiemu i Polsce”<sup>2</sup>. Sytuacja, jaka powstała, dowodziła wzrostu gospodarczego znaczenia Bałtyku i może być uważana za początkowe ogniwa walki o *dominium maris Baltici*. Polska znajdowała się w unii z Litwą. Zainteresowanie zabezpieczeniem jej granic było poniekąd obowiązkiem Korony i jej władców. Rewindykacja Śląska do Korony leżała wprawdzie w interesie pewnej grupy

<sup>3</sup> B. Bennassar, *Valladolid au siècle d'or. Une ville de Castille et sa campagne au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris—La Haye 1967; por. recenzję w PH t. LX, 1969, z. 1, s. 200—204.

<sup>1</sup> L. Podhorodecki, *Stanisław Koniecpolski ok. 1592—1646*, Warszawa 1978; Rec. E. Opaliński, KH t. LXXXVII, 1980, nr 1, s. 229—232.

<sup>2</sup> *Dzieje Polski*, Warszawa 1975, s. 268—270.