

Eugeniusz Iwaniec, *Droga Konstantyna Gołubowa od starowierstwa do prawosławia*, Białystok 2001, ss. 298

Eugeniusz Iwaniec jest znaną postacią w gronie polskich badaczy przeszłości. Jego prace, poświęcone głównie problematyce staroobrzędowców, doczekały się licznych recenzji fachowców i pojawiały się wielokrotnie jako ważne odsyłacze w publikacjach innych historyków. Hipotezy wysuwane w pracach E. Iwańca były uznawane przez wielu badaczy za udowodnione. Eugeniusz Iwaniec, spośród historyków i językoznawców zajmujących się problematyką staroobrzędowców, wyróżnia się doskonałą wiedzą o kulturze i dogmatyce tej grupy wyznaniowej. Opublikowany dorobek badawczy w wielu przypadkach posiada pionierski charakter. Warto tu przypomnieć, wydaną blisko ćwierć wieku temu pracę *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich* (Warszawa 1977), która nadal stanowi podstawowe opracowanie do poznania losów tego odłamu chrześcijaństwa wschodniego w naszym kraju. W opinii wielu recenzentów książka ta, po raz pierwszy w historiografii polskiej, ukazała bogactwo duchowe staroobrzędowców i ich miejsce w chrześcijaństwie polskim.

Nie ulega wątpliwości, że w dość jednorodnym dorobku naukowym Eugeniusza Iwańca recenzowana książka *Droga Konstantyna Gołubowa od starowierstwa do prawosławia* zajmuje miejsce szczególne. Rozprawa stanowi owoc wieloletnich zainteresowań i badań autora. Oceniając książkę Eugeniusza Iwańca należy zwrócić uwagę na połączenie w niej elementów o charakterze historycznym, teologicznym i kulturowym. Praca Eugeniusza Iwańca nie jest więc łatwa do oceny. Metodologicznie jest wykonana poprawnie, a sama jej konstrukcja nie budzi zastrzeżeń. Autor pracy zmuszony był sięgnąć do kwestii dogmatycznych i teologicznych Kościoła wschodniego, dogłębnie zrozumieć istotę dylematów bohatera monografii. Ewolucja poglądów Konstantyna Gołubowa — od starowierstwa poprzez

jedynowierstwo do prawosławia — wynikała nie tylko z jego głębokich analiz ideowych, ale również z uwarunkowań zewnętrznych. Autor rozprawy, na podstawie spuścizny pisarskiej Gołubowa i rozproszonych po wielu archiwach dokumentów podaje przyczyny tej ewolucji. Pewien niedosyt budzą te fragmenty pracy, które dotyczą życia osobistego Konstantyna Gołubowa i jego rodzącej się tęsknoty za Rosją oraz pragnienia powrotu do nieco wyidealizowanej ojczyzny. Autor jedynie dotyka problemu duchowej izolacji emigranta religijnego. Rozterka duchowa Gołubowa zmusza go ostatecznie do wyboru między prawosławną Rosją, a duchową i fizyczną emigracją. Autor z ogromnym wyczuciem badawczym analizuje sytuację starowierów na terenie Prus Wschodnich. Mimo, że posiadali oni względne swobody wyznaniowe, to ich podziały wewnętrzne na popowców i bezpopowców oraz brak jednolitego centrum duchowego, określającego życie religijne starowierów, doprowadziło do nieustannych sporów dogmatyczno-obrzędowych. Konflikty te objęły nie tylko ośrodki starowierskie na Mazurach, ale również inne skupiska staroobrzędowców — głównie w Moskwie, Mołdawii i na Bukowinie.

Trafnie Eugeniusz Iwaniec wskazuje na oddziaływanie myśli płynących z Zachodniej Europy na postawę bohatera rozprawy, Konstantyna Gołubowa. O ile społeczeństwo rosyjskie podzieliło się pod wpływem ideologii zachodnich na ich zwolenników i tradycjonalistów, to w przypadku Gołubowa zetknięcie się z kulturą zachodnią, głównie pruską, przyspieszyło podjęcie decyzji o powrocie do Rosji. Tęsknota za kulturą i duchowością ruską okazała się zbyt wielka, aby pozostawać w obcym otoczeniu. Gołubow szczególnie obawiał się „zwycięstwa ateizmu nad samoniszczącą się, demoralizującą „religijnością” w krajach zachodnich”. W pracy *Słowo pojednawcze o Cerkwi dla staroobrzędowców* nie tylko zawarł nową deklarację wobec Kościoła prawosławnego, ale dokonał krytycznej oceny różnych narodów i wyznań. W tym kontekście w postawie Gołubowa widzimy wyraźny zwrot jego poglądów od starowierstwa do prawosławia. Zrozumiała jest również wcześniejsza ostra polemika z fiedosiejewcami i popowcami. Działalność publicystyczna wskazuje, że u drukarza rodzi się własna ocena starowierskiej społeczności i pogląd o konieczności zbliżenia z Cerkwią prawosławną.

Autor książki umiejętnie ukazuje drogę dochodzenia Konstantyna Gołubowa do ostatecznej decyzji, przyjęcia prawosławia. Eugeniusz Iwaniec czyni ową analizę w piątym rozdziale swej rozprawy. Trzeba się zgodzić z autorem, że motywów decyzji powrotu do Rosji i przejścia na prawosławie było kilka: zaprzestanie przez carat represji staroobrzędowców, przejście wybitnych przedstawicieli hierarchii białokrynickiej na jedynowierstwo, utożsamianie się z narodem rosyjskim w obliczu ważnych wydarzeń politycznych. Gołubowa poruszyły również nieustające ataki na jego nauczyciela ihumena Pawła Pruskiego za głoszone przez niego poglądy, sprzeczne z tradycyj-

nymi doktrynami staroobrzędowców. Słusznie E. Iwaniec uważa, że te czynniki zadecydowały o przeniesieniu przez Gołubowa działalności drukarskiej z Pizy (Johannisburga) na teren Rosji. Ostateczny wpływ na tę decyzję miał wyjazd Pawła Pruskiego do Rosji i jego wezwanie skierowane do staroobrzędowców zamieszkałych na Mazurach nawołujące ich do powrotu do swej ojczyzny. Apel Pawła Pruskiego i polityka rodzącego się kulturkampfu utwierdziły przekonanie Gołubowa o potrzebie wyjazdu z Prus. Równocześnie Gołubow pragnął uczestniczyć w życiu społeczeństwa rosyjskiego poprzez kontynuację działalności drukarskiej i publicystycznej na terenie Rosji.

Autor pracy, docierając do unikalnych źródeł, analizuje działalność wydawniczą K. Gołubowa w Pskowie i wskazuje na jego stopniowe rozczarowanie rzeczywistością rosyjską. Brak zrozumienia intencji działalności misyjnej Gołubowa przez władze cerkiewne i administrację państwową doprowadziło ostatecznie do zamknięcia wielkiego przedsięwzięcia, jakim była założona przez niego w Pskowie drukarnia słowiańska. Postała konkurencji i zastosowane metody zwalczania jego drukarni zmieniły poglądy Gołubowa o Rosji. Dodatkowym rozczarowaniem wydawcy była sprawa powołania i likwidacji założonej przez Konstantyna Gołubowa, a firmowanej przez jego córkę Katarzynę, „Gazety Pskowskiej”. Jakże sprzeczne okazały się wyobrażenia o ojczyźnie z okresu pobytu w Prusach Wschodnich z zastaną rosyjską rzeczywistością. Wydobycie tego problemu przez dr. E. Iwańca i ukazanie go czytelnikowi w zrozumiałej formie jest wielkim waleczem recenzowanej książki.

W tym kontekście wartym podkreślenia jest uwaga autora zawarta w rozprawie a dotycząca czasów współczesnych. „Doświadczenia naszego bohatera w tym zakresie wydają się pouczające i dla potencjalnych repatriantów innych narodowości np. Polaków z Kazachstanu, pragnących osiedlić się w Rzeczypospolitej. Świadomość problemów, jakie towarzyszą takim powrotom, pozwoliłaby na uniknięcie, czy przynajmniej zminimalizowanie, rozczarowań związanych z akulturacją przybyszów” (s. 9). Powrót do Rosji Konstantyna Gołubowa jest dobrym przykładem tego jak wymarzona ojczyzna, dla której dokonano się tyle wyrzeczeń, a nawet odejście od uprzednio wyznawanej wiary, może doprowadzić do rozczarowań i zniechęcenia. Bliskość językowa i kulturowa często jest zbyt małym ogniwem, by powracający z emigracji poczuł się w ojczyźnie jako swój, a nie obcy. To na pozór odległe chronologicznie doświadczenie często spotyka współczesnych emigrantów.

Warto podkreślić, że recenzowana praca *Droga Konstantyna Gołubowa od starowierstwa do prawosławia* posiada przejrzystą i czytelną konstrukcję, choć jej tekst nie jest wolny od drobnych nieścisłości i potknięć. Autor pisząc o działalności drukarskiej Gołubowa w Pizy nie wymienia źródeł jej finansowania (s. 81-82). Poza funduszami przekazanymi przez Pawła

Pruskiego tak naprawdę nie wiadomo kto finansował starowierską oficynę wydawniczą. W pracy trafiają się niektóre zdania oparte raczej na domysłach, a nie na wnioskach wynikających z analizy źródeł historycznych. Przykładem może być podana informacja o finansowaniu monasteru wojnowskiego przez Moskwę (s. 19). Nie zostały wyjaśnione dalsze losy rodziny Gołubowa po jego śmierci. Najbardziej intrygują dzieje życia matki drukarza, która pozostała w klasztorze starowierskim.

Z obowiązku recenzenta należy zauważyć, że autor książki nie wykorzystał kilku istotnych dla tej problematyki opracowań. Wiele nowych informacji z uwzględnieniem szczegółowej literatury zawiera opracowanie Andreja Harbackiego *Staraabradnictwa na Bielarusi u kancy XVII—paczatku XX st.st.*, wydane w Brześciu w 1999 r. Autor ten opublikował także kilka innych istotnych artykułów o historii i kulturze staroobrzędowców na terenie ziem białoruskich i Rosji. Na szczególną uwagę zasługuje artykuł opublikowany w „Wiestniku Bresckaha Uniwiersiteta” nr 5 z 1999 r. *Staraabradniki Wiciebszczyny u pierszaj palawinie XIX st.* Uzupełnieniem prac Harbackiego jest książka Włodzimierza Nowickiego *Konfiesii na Bielarusii koniec XVIII-XX st.* opublikowana w Mińsku w 1998 r. Cennym opracowaniem do dziejów kultury staroobrzędowców jest źródłowa rozprawa A. Podmazowa *Staroobriadczestwo w Łatwii*, wydana w Rydze w 1972 r. E. Iwaniec nie wykorzystuje również innej ważnej do jego rozważań monografii W. I. Poczinskiej *Staroobriadczeskoje knigopieczatanije XVIII—pierwaja połowina XIX wieka*, wydanej w Świedłowsku w 1991 r. Wymienione publikacje aczkolwiek niewiele wnoszą do biografii Konstantyna Gołubowa, to znacznie poszerzają wiedzę o sytuacji ruchu starowierskiego w Rosji.

Pomimo tych uwag książka Eugeniusza Iwańca jest jedyną, która w sposób całościowy ukazuje złożoność problemu funkcjonowania społeczności starowierskiej w Prusach i w Rosji w drugiej połowie XIX w. Autor w swej głębokiej analizie nie traci z oczu żadnego z istotnych problemów, które doprowadziły do podjęcia decyzji Konstantyna Gołubowa w sprawie zmiany wyznania. Autor pracy zdaje sobie sprawę ze zmienności czynników, które decydowały o postawie wybitnych przedstawicieli społeczności starowierskiej. Wykonanie tego zadania wymagało gruntownej kwerendy archiwalnej w zbiorach polskich i obcych. Warto podkreślić, że wieloletni trud poszukiwań Eugeniusza Iwańca zakończył się pełnym sukcesem. Wyrazem tego osiągnięcia jest książka *Droga Konstantyna Gołubowa od starowierstwa do prawosławia*.

Antoni Mironowicz
(Białystok)

Maria Piechowiak Topolska, *Społeczeństwo i kultura w Wielkim Księstwie Litewskim od XV do XVIII wieku*, Poznań — Zielona Góra 2002, ss. 448

Maria Piechowiak Topolska jest znaną badaczką dziejów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Jej wielkim osiągnięciem była opublikowana w 1984 r. rozprawa habilitacyjna *Czytelnik i książka w Wielkim Księstwie Litewskim w dobie Renesansu i Baroku*. Wydana blisko dwadzieścia lat temu praca nadal stanowi podstawowe opracowanie do poznania dziejów piśmiennictwa w Wielkim Księstwie Litewskim. W opinii wielu recenzentów książka ta, po raz pierwszy w historiografii polskiej, ukazała bogactwo duchowe mieszkańców Wielkiego Księstwa i ich miejsce w kulturze Rzeczypospolitej. W opublikowanej recenzji książki stwierdziłem, że „praca Marii Topolskiej wskazuje na duże potrzeby badawcze w zakresie poruszonych problemów, a zwłaszcza czytelnictwa książek w XVI-XVII w.” („Studia Podlaskie”, t. III, Białystok 1991, s. 255). Wielu innych recenzentów rozprawy określało ją jako „nadzwyczaj sumienną i kompletną”, opartą na gruntownych studiach archiwalnych i znajomości obszernej literatury przedmiotu.

Nie ulega wątpliwości, że w obszernym dorobku naukowym Marii Piechowiak Topolskiej recenzowana książka *Społeczeństwo i kultura w Wielkim Księstwie Litewskim od XV do XVIII wieku* (Poznań — Zielona Góra 2002) zajmuje miejsce szczególne. Rozprawa stanowi owoc ponad dwudziestoletnich zainteresowań i badań autorki nad wymienioną problematyką. Rozprawę poprzedza znaczący dorobek naukowy poświęcony fenomenowi kulturowemu na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego, któremu towarzyszą liczne publikacje o charakterze popularnym i prasowym oraz aktywny udział w życiu naukowym. Należy podkreślić publikacje Marii Piechowiak Topolskiej w renomowanych periodykach naukowych: „Przegląd Zachodni”, „Przegląd Polonijny”, „Zapiski Historyczne”, „Lituanos-Slavica Posnaniensia. Studia Historica”, „Revue du Nord. Hors série. Collection Histoire”, „Sprawy Narodowościowe”, „Materiały do dziejów polskiego uchodźstwa niepodległościowego 1939-1991”, „Rocznik Wschodni”, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, „Przegląd Historyczny”, „Studia Zielonogórskie”, „Rocznik Polskiego Towarzystwa Naukowego na Obczyźnie”, „Nasz Radawod” oraz zwartych monografiach, w których Maria Piechowiak Topolska była autorem obszernych artykułów (*Gniezno. Studia i materiały historyczne*, t. II, Warszawa — Poznań 1987, t. IV, Gniezno 1995; *Studia nad gospodarką, społeczeństwem i rodziną w Europie późnofeudalnej poświęcone A. Wyczańskiemu*, pod red. J. Topolskiego, Lublin 1988; *Studia historyczne nad polityką, gospodarką, kulturą. Księga pamiątkowa*

z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin profesora Mariana Eckerta, pod red. B. Halczaka, Zielona Góra 2002, i wiele innych).

Oceniając książkę *Spoleczeństwo i kultura w Wielkim Księstwie Litewskim od XV do XVIII wieku* należy zwrócić uwagę na połączenie w niej wielu elementów o charakterze historycznym, społecznym i kulturowym. Praca Marii Piechowiak Topolskiej metodologicznie jest wykonana poprawnie, a sama jej konstrukcja nie budzi zastrzeżeń. Autorka książki postawiła sobie za cel ukazanie przemian, jakie zaszły w społeczeństwie i kulturze Wielkiego Księstwa Litewskiego od XV do połowy XVIII w. Autorka nie trzyma się ściśle ram chronologicznych i omawiane zjawiska analizuje w szerszej perspektywie historycznej. Możemy więc zaobserwować oddziaływanie kultury zachodniej na życie religijne, szkolnictwo, drukarstwo, naukę, piśmiennictwo oraz życie codzienne społeczeństwa jednego z największych w okresie nowożytnym państw Europy Środkowo-Wschodniej. Maria Piechowiak Topolska prezentuje w sposób syntetyczny cechy charakterystyczne wielonarodowego, wieloetnicznego i wielokulturowego społeczeństwa. Fenomen kulturowy na pograniczu cywilizacyjnym stał się głównym motywem badawczym. Wydobyte specyfiki społeczeństwa i kultury Wielkiego Księstwa Litewskiego w porównaniu z ziemiami polskimi i ruskimi Korony to największe osiągnięcie recenzowanej pracy. Nie ulega wątpliwości, że książka Marii Piechowiak Topolskiej wypełnia istotną lukę w polskiej historiografii, ukazuje wspólnotę kulturową Wielkiego Księstwa Litewskiego. Praca opiniowanej potwierdza, że niezależnie od pochodzenia i wyznania Litwini, Łotysze, Białorusini, Polacy, Tatarzy i Żydzi stworzyli specyficzną społeczność Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Wielką wartością omawianej pozycji książkowej jest wybicie się jej autorki ponad własny narodowy punkt widzenia, uwzględnienie ocen zawartych w historiografii litewskiej i białoruskiej. Zapewne dlatego w omawianej rozprawie nie mamy do czynienia z tradycyjnym polskim spojrzeniem na dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego w dobie renesansu i baroku, ale wyraźnym wyeksponowaniem wielokulturowego i wielowyznaniowego społeczeństwa. W pracy Marii Piechowiak Topolskiej przy omawianiu kultury duchowej czy materialnej dostrzegamy pogranicze w pełnym wymiarze cywilizacyjnym, gdzie kultura ruska, przesiąknięta wpływami bizantyjskimi i bałkańskimi, dominuje do końca XVI w.

W pracy brakuje wytłumaczenia kilku istotnych problemów: analizy prowadzonej przez przedstawicieli dynastii jagiellońskiej polityki wobec Kościoła prawosławnego, wpływu wprowadzenia postanowień unii brzeskiej na życie kulturalne mieszkańców Wielkiego Księstwa Litewskiego oraz roli otoczenia Piotra Mohyły w zmianie postaw kulturowych elit ruskich. Wymienione kwestie, aczkolwiek są sygnalizowane w pracy, wymagają szerszego potraktowania, albowiem w istotny sposób wpłynęły one na społeczeństwo

i życie kulturowe Wielkiego Księstwa Litewskiego. Za panowania Jagiellonów Kościół prawosławny, początkowo prawnie ograniczany, stał się ważnym podmiotem w polityce wewnętrznej i zagranicznej państwa. Przypominało, że początki dynastii Giedymina wiążą się z prawosławną księżniczką Julianną Twerską. Prawosławna hierarchia z dystansem odnosiła się do wizji Moskwy — odbudowy w jednym organizmie państwowym ziem należących niegdyś do Księstwa Kijowskiego. Podporządkowanie Moskwie ziem ruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony oznaczało likwidację samodzielnej prowincji kościelnej, metropolii kijowskiej. Wśród hierarchii prawosławnej panował przekonanie, że do tradycji religijnej Rusi Kijowskiej mają większe prawo książęta Wielkiego Księstwa Litewskiego, aniżeli władcy moskiewscy. Prawosławnych jako własnych obywateli mogli więc traktować Jagiellonowie, którzy w odróżnieniu od Andegawenów czy Walezjuszy swoją potęgę budowali na wielowyznaniowej strukturze Wielkiego Księstwa Litewskiego. Obcy był im model zachodni jednowyznaniowego katolickiego państwa, z jedną dominującą kulturą łacińską. Do takiej postawy Jagiellonów zmuszała struktura etniczna Księstwa Litewskiego.

W odniesieniu do drugiego problemu trzeba zaznaczyć, że po unii brzeskiej katolicka Rzeczpospolita zaczęła coraz bardziej dystansować się od kultury prawosławnej. Unia brzeska podważyła główny element podstawy kultury ruskiej, opierający się na duchowej jedności z Bizancjum. Do istniejącego układu katolicko-prawosławnego doszedł jeszcze jeden element pośredni, za wieszony między dwiema tradycjami. Inicjatorzy unii błędnie liczyli, że jej atrakcyjność spowoduje odejście Rusinów od prawosławia. Pomimo tej tendencji nie nastąpił upadek kultury prawosławnej, a nawet nastąpił jej rozwój w nowych formach, bardziej dostosowanych do XVII-wiecznej rzeczywistości. W rezultacie unia brzeska obróciła się nie przeciwko prawosławiu jako takiemu, ale przeciwko prawosławiu w Rzeczypospolitej. W efekcie przyniosła ona niewielkie korzyści Kościołowi rzymskokatolickiemu, ale nie rozwiązała żadnego problemu wewnętrznego kraju. W Wielkim Księstwie Litewskim dystans elit katolickich wobec kultury ruskiej i prawosławia został pogłębiony. Katolikowi nadal bliższy był protestant, wychowany w kulturze zachodniej, aniżeli Rusin, hołdujący tradycjom bizantyjskim, ale coraz bardziej powiązany z kulturą polską. Fakt ten dla społeczności prawosławnej miał też i pozytywne następstwa. Elity prawosławne ewoluowały w swej postawie kulturowej. Naciski unitów i katolików na ruskie prawosławie spowodowało mobilizację środowisk cerkiewnych. Pisma Stanisława Hozjusza, Benedykta Herbsta, Piotra Skargi czy Hipacego Pocięja sprowokowały do dyskusji nad wieloma kwestiami natury dogmatycznej, prawnej i obrzędowej. Polemika z unitami dała stronie prawosławnej podstawę do opracowania przejrzystego wykładu własnej doktryny religijnej i sprecyzowania własnej tożsamości kulturowej. Unicka od-

miana kultury ruskiej wpłynęła na ukształtowanie się mechanizmów obronnych w kulturze prawosławnej Rzeczypospolitej. Kultura i oświata prawosławna z jednej strony stały się bardziej zaangażowane w polemiki religijne, z drugiej zaś coraz częściej sięgały po wzorce łacińskie.

Do interesującego fragmentu rozprawy, poświęconemu przez mianom społeczno-kulturalnym wyznawców prawosławia, należy dodać ogromny wkład „Ateneum Mohylańskiego”, które wokół metropolity Piotra Mohyły skupiało wybitnych humanistów. Zwracałem na to uwagę w monografiach poświęconym biskupom białoruskim¹. Warto podkreślić, że hierarchia prawosławna z racji swego wykształcenia była silnie związana z kulturą polską. Działalność metropolity Piotra Mohyły i jego następców jest potwierdzeniem na funkcjonowanie na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego odrębnej kultury prawosławnej, która kształtowała się w sytuacji zagrożenia bytu Cerkwi ruskiej. Świadomość przynależności do prawosławia w nowych warunkach doprowadziła do zerwania z postbizantyjskim i moskiewskim izolacjonizmem oraz otworzyła społeczność ruską na zdobycze myśli zachodniej. W rezultacie obrona prawosławia dokonywała się poprzez wykorzystanie elementów kultury łacińskiej, zawsze jednak przy zachowaniu własnej tradycji religijnej. Adopcja języka i obyczajów łacińskich do kultury prawosławnej była formą obrony przed jej zepchnięciem na zupełny margines życia kulturalnego i politycznego. Reformy Piotra Mohyły zdynamizowały życie duchowe i znacznie wzbogaciły kulturę prawosławną w drugiej połowie XVII w.

Autorka umiejętnie ukazała proces polonizacji Litwinów i Białorusinów pod wpływem zmian wyznaniowych w XVII i pierwszej połowie XVIII w. Rozwój wyznania unickiego i katolicyzmu zwiększył oddziaływanie kultury zachodniej na wszystkie warstwy społeczeństwa Wielkiego Księstwa Litewskiego. Wartym podkreślenia jest nowatorskie przedstawienie syntezy dziejów wielu narodów składających się na ogół mieszkańców Wielkiego Księstwa Litewskiego. W odróżnieniu od dotychczasowych prac historyków polskich, białoruskich, litewskich i ukraińskich książka Marii Piechowiak Topolskiej przedstawia nierozzerwalność i spójność kulturową tego państwa, stanowiącą spuściznę czterech narodów. Wydobycie tego problemu i ukazanie go czytelnikowi w zrozumiałej formie jest wielkim osiągnięciem autorki rozprawy.

Historia kultury na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w ujęciu Marii Piechowiak Topolskiej ukazuje nam, że na jego terenie doszło do spotkania dwóch wielkich tradycji religijno-kulturowych: wschodniej (bizantyjsko-ruskiej) i zachodniej (łacińskiej). Wschodnia tradycja chrześci-

¹ Por.: A. Mironowicz, *Teodozy Wasilewicz, archimandryta słucki, biskup białoruski*, Białystok 1997; *Metropolita Józef Nielubowicz Tukalski*, Białystok 1998; *Sylwester Kossow, władcyka białoruski, metropolita kijowski*, Białystok 1999.

jańska zakorzeniła się we wszystkich formach życia ludności ruskiej i wpłynęła na oblicze kulturowe wszystkich mieszkańców państwa. Zaprezentowany obraz dziejów kultury w Wielkim Księstwie Litewskim ma istotne znaczenie w zrozumieniu jej specyfiki w strukturze wyznaniowej Europy. Obszar, na którym na tak szeroką skalę doszło do spotkania dwóch tradycji chrześcijańskich, wschodniej i zachodniej, zawiera w sobie ogromny bagaż doświadczeń. Pozytywne i negatywne oblicza styków cywilizacyjnych stały się dziedzictwem historycznym naszego państwa. Uświadomienie sobie faktu stałej obecności dwóch wielkich tradycji chrześcijańskich ma fundamentalne znaczenie w poznaniu dziejów Wielkiego Księstwa Litewskiego i zrozumieniu tożsamości religijno-kulturowej mieszkających w nim narodów.

Z obowiązku recenzenta należy zauważyć, że autorka rozprawy nie wykorzystowała kilku istotnych dla tej problematyki opracowań polskich. Na przykład: M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681* (Warszawa 1982); A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku* (Białystok 1991); A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku* (Lublin—Chełm 1999); *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk i P. Chomika (Białystok 2001) czy *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*, pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk i P. Chomika (Białystok 2002). Przy uwzględnieniu tej literatury i innych najnowszych publikacji poświęconych Kościołowi prawosławnemu autorce udałooby się ustalić bardziej dokładnie lata erygowania wielu diecezji, monasterów i cerkwi. Jako przykład można podać niewykorzystanie pracy Mikołaja Nikołajewa (*Palata knihapisnaja*, Mińsk 1993), która zawiera wiele cennych danych dotyczących bibliotek klasztornych, np. przywoływanego przez autorkę monasteru ławryszewskiego.

W tak obszernej rozprawie nie można ustrzec się pomyłek. Również książka Marii Piechowiak Topolskiej nie jest ich pozbawiona. Podam kilka przykładów. Za panowania Władysława IV nie było prawosławnej diecezji połockiej, jak pisze autorka pracy (s. 165), a jedynie biskupstwo białoruskie (witebsko-mohylewsko-mścisławsko-orszańskie) powstałe zresztą dopiero w 1633 r. Do Połocka od zabójstwa Jozafata Kuncewicza biskupi prawosławni mieli zakaz wjazdu. Gedeon Czetwertyński był w 1667 r. biskupem łuckim, a nie metropolitą kijowskim (s. 158), a przysięgę wierności carowi złożył dopiero w 1685 r. po wyjeździe do Moskwy. Ani Focjusz ani Grzegorz Camblak nie byli patriarchami, a metropolitami (s. 55). Ziemia podlaska nigdy nie wchodziła w skład prawosławnej diecezji łuckiej (s. 68), a metropolitalnej i włodzimiersko-brzeskiej. Nieco inaczej aniżeli przedstawiono w tekście rozprawy wyglądała sprawa wielokrotnego powoływania i odwoływania metropolii litewskiej i halickiej (s. 72 i następne). Problem ten szeroko omawiam w pracy *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów* (Białystok 2003). Reaktywowanie hierarchii prawosławnej nastąpiło nie w 1632,

a w 1633 r.² Nie wiadomo, na jakiej podstawie autorka twierdzi, że metropolita Piotr Mohyla studiował na Sorbonie. Zupełnym nieporozumieniem jest również stwierdzenie Marii Piechowiak Topolskiej, że Piotr Mohyla w memoriale unijnym uznał „zwierzchnictwo papieża” (s. 166). W memoriale nie ma też mowy o patriarchacie w Kijowie niezależnym od Moskwy, chociaż projekt taki rzeczywiście powstał za panowania Władysława IV³ itd.

Pomimo tych uwag, książka Marii Piechowiak Topolskiej jest jedyną, która w sposób całościowy ukazuje przemiany w społeczeństwie i kulturze Wielkiego Księstwa Litewskiego od XV do XVIII w. Trzeba podkreślić, że wieloletni trud badawczy zakończył się pełnym sukcesem. Analizując omawianą rozprawę należy podkreślić jej szczególną wartość merytoryczną. Na uwagę zasługuje precyzyjność w wyrażaniu myśli i poglądów.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden element badań Marii Piechowiak Topolskiej. Autorka, poprzez badania nad świadomością religijną i narodową społeczeństwa epoki nowożytnej, stworzyła nowy kierunek naukowych analiz w historiografii polskiej. Podjęta przez nią problematyka jest bardzo cenna, albowiem wieloaspektowo rozpatruje stan świadomości społeczeństwa na pograniczu cywilizacyjnym. Ustalenia Marii Piechowiak Topolskiej mogą być wykorzystane w analizie porównawczej w badaniach innych regionów Europy.

Antoni Mironowicz
(Białystok)

² J. Dziegielewski, *O tolerancję dla zdominowanych*, Warszawa 1986, s. 43-100; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 97-106.

³ W. Hryniewicz, *Unia bez zniszczenia. Memorial unijny metropolity Piotra Mohyły (1644-1645)*, „Studia i dokumenty ekumeniczne”, R. IX, 1993, nr 1 (31), s. 21-32.

Antoni Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w dziejach Rzeczypospolitej*, Białystok 2003, ss. 214

Antoni Mironowicz jest znanym i cenionym badaczem dziejów Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej¹. Z uznaniem należy powitać kolejną jego pracę, tym razem poświęconą dziejom bractw cerkiewnych. Podstawowa literatura do dziejów bractw cerkiewnych ukazała się w XIX w. Problematyką tą zajmowali się historycy rosyjscy, białoruscy i ukraińscy, których poglądy prezentuje pierwszy rozdział niniejszej pracy (M. Hruszewski, S. So-

¹ Do tej pory ukazały się drukiem następujące pozycje książkowe Antoniego Mironowicza: *Supraśl jako ośrodek kulturalno-religijny w XVI wieku*, Leimen 1984; *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI-XVII wieku*, Białystok 1991; *Nieznanym herbarz Michała Szczęśliwy*, London 1992; *Bractwo Objawienia Pańskiego w Biel-*

lowiow, P. Jefimienko, J. Flerow, N. Skabałanowicz, M. Kojalowicz, M. Pokrowski, A. Papkow, F. Żudro, S. Gołubiew, D. Isajewicz). Z nowszej literatury tematyka bractw cerkiewnych była podejmowana w pracach K. Chodynckiego, L. Bieńkowskiego i A. Mironowicza. Historię organizacji działających w Polsce w XX wieku i Kościoła prawosławnego w II Rzeczypospolitej i w okresie powojennym, po lata dziewięćdziesiąte, przedstawiają prace M. Papierzyńskiej-Turek i K. Urbana.

Prezentowana praca została poświęcona genezie i roli bractw cerkiewnych w Rzeczypospolitej w różnych okresach jej funkcjonowania. Autor postawił sobie za cel ukazanie różnych aspektów działalności bractw cerkiewnych i przedstawienie znaczenia tej organizacji w dziejach Kościoła prawosławnego na terenie Rzeczypospolitej. Uzupełnieniem tej pracy jest rozdział poświęcony działalności Bractwa Prawosławnego św. św. Cyryla i Metodego, którego powstanie i działalność najlepiej ukazuje proces renesansu bractw cerkiewnych w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Po raz pierwszy w polskiej literaturze historycznej doszło do wyjaśnienia zagadnienia genezy bractw i roli elementu świeckiego w życiu Kościoła prawosławnego. Pochodzenie bractw cerkiewnych, tego specyficznego zrzeszenia wiernych, charakterystycznego dla społeczności prawosławnej na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego, nie jest do końca wyjaśnione. Niektórzy historycy odnoszą ideę powstania bractwa do okresu pogańskiego, kiedy funkcjonowały jeszcze silne związki rodowe. W społeczeństwie wschodniosłowiańskim zamiast związków rodowych tworzyły się związki rodowo-terytorialne, przyjmując nazwę bractw. Z czasem organizacje te nabierały charakteru religijnego (szacunek dla patronów szczególnie czczonych, uroczyste obchodzenie świąt związanych z tradycją rodową). Cerkiew w tym wypadku stanowiła centrum związku religijnego. Organizacje brackie poddane były silnym wpływom cechów rzemieślniczych. Cechy wyrastały z tego samego korzenia co bractwa, a ich struktura wewnętrzna była zbliżona do organizacji brackich. Cechy rzemieślnicze w wielu wypadkach stały się podstawą funkcjonowania bractw cerkiewnych.

W świetle badań Antoniego Mironowicza można przedstawić okoliczności, które doprowadziły do powstania bractw cerkiewnych. W mias-

sku, Bielsk Podlaski 1994; *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1996; wyd. II, Białystok 1997; *Teodozy Wasilewicz, archimandryta słucki, biskup białoruski*, Białystok 1997; *Księga cudów przed ikoną Matki Bożej w Starym Korninie dokonanych*, Białystok 1997; *Metropolita Józef Nielubowicz Tukalski*, Białystok 1998; *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok 1998; *Katalog świątyń i duchowieństwa prawosławnej diecezji białostocko-gdańskiej*, Białystok 1998; *Sylwester Kossow, władyka białoruski, metropolita kijowski*, Białystok 1999; *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001; *Ihumen Sawa Palmowski*, Białystok 2001; *The Orthodox Church and Byelorussian People*, Białystok 2001; *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003.

tach o zróżnicowanej strukturze wyznaniowej statuty cechowe faworyzowały katolików. Rzadko panowały w nich stosunki tolerancyjne. Cechy były w zasadzie instytucjami katolickimi, chociaż należeli do nich wyznawcy innych wyznań chrześcijańskich. W ich wewnętrznej strukturze uprzywilejowane stanowiska zajmowali katolicy. System ten powodował narastanie nietolerancji wyznaniowej wewnątrz cechów i stał się dodatkowym impulsem do tworzenia przez prawosławnych organizacji zawodowych o charakterze religijnym.

Konflikty wyznaniowe w cechach i sytuacja, w jakiej znalazła się Cerkiew prawosławna, legły u podstaw powstania bractw cerkiewnych. Swoją działalnością objęły one kwestie wyznaniowe, kulturalno-oświatowe i społeczno-polityczne. Bez wątpienia istotny wpływ na taki stan rzeczy miał rozwój ruchu reformacyjnego, przygotowywanie unii i wzrost zamożności mieszczaństwa ruskiego. Bez względu na to, jaki czynnik miał decydujące znaczenie na ukształtowanie się bractw cerkiewnych (nadanie praw magdeburskich, specyficzne stosunki wyznaniowe i społeczne w miastach W. Ks. Lit.), należy zaznaczyć, że posiadały one własną ruską tradycję, której bezpośredniej analogii nie możemy znaleźć w zachodnioeuropejskich gildiach i cechach. Bractwa na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej nie były organizacjami masowymi, lecz skupiały najaktywniejszą część społeczności prawosławnej (np. bractwo lwowskie w swej długiej historii nie liczyło jednocześnie więcej niż 50 członków). Bractwa, mimo swego nielicznego składu, w sprawach wolności religijnej i swobodnego rozwoju kultury narodowej wyrażały podstawowe interesy narodu ruskiego.

Bractwa posiadały własne domy i rządziły się specjalnym statutem regulującym ich życie wewnętrzne. Członkowie bractwa na własny koszt wyrabiali świece, sycili miód, który był spożywany podczas wielkich świąt (Boże Narodzenie, Wielkanoc). Na czele bractw stali wybierani corocznie starostowie, którzy przy pomocy kluczników wspólnie zarządzali majątkiem bractwa. Starostowie rozstrzygali spory i konflikty między członkami bractwa, sprawowali nadzór nad życiem moralnym i religijnym. Przede wszystkim pierwsze bractwa wileńskie były stowarzyszeniami religijno-towarzyskimi, skupiającymi rzemieślników wyznania prawosławnego.

Powstanie i rozwój bractw cerkiewnych było rezultatem pozycji, jaką w Kościele prawosławnym odgrywał element świecki. W odróżnieniu od Rusi Moskiewskiej, gdzie panujący podporządkował sobie Cerkiew prawosławną, w szlacheckiej Rzeczypospolitej „soborowość” nadal odgrywała dużą rolę. Dodatkowo udział świeckich w życiu Kościoła był warunkowany prawem „patronatu” i „kitorstwa”. Oba prawa czyniły ze świeckich współodpowiedzialnych za stan materialny i duchowy Cerkwi prawosławnej. W takich warunkach ustrojowych Rzeczypospolitej bractwa cerkiewne pełniły rolę zbiorowego patrona Kościoła prawosławnego.

Szczególną rolę bractwa cerkiewne odgrywały w okresie dawnej Rzeczypospolitej, kiedy to w Kościele wschodnim zachodziły dynamiczne zmiany. Program reform, zapoczątkowany przez bractwa cerkiewne, wzmocnił Kościół prawosławny, choć charakter i zasięg naprawy nie był na skalę zmian potrydenckich w Kościele łacińskim. Reformy bractw cerkiewnych podniosły świadomość religijną wiernych, zahamowały proces odchodzenia ludności prawosławnej do katolicyzmu i wyznań reformowanych. W momencie upadku hierarchii prawosławnej i załamania struktury organizacyjnej Kościoła ludzie świeccy, zrzeszeni w bractwach, aktywnie kreowali politykę wyznaniową ośrodków prawosławnych. Liczba tych ostatnich, systematycznie przejmowanych przez unitów, znacznie się zmniejszała w XVII w. W wieku XVIII przy prawosławiu zostały jedynie te miejscowości, w których działały bractwa cerkiewne. Od początku istnienia bractw cerkiewnych ważnym aspektem ich aktywności, zapisanym w statutach organizacji, był obowiązek niesienia pomocy ubogim. Oprócz wspomagania rodzin swych zmarłych członków bractwa zajmowały się również działalnością filantropijną, adresowaną do całego społeczeństwa. Nie mniej ważna była działalność oświatowa bractw. Szkolnictwo prowadzone przez bractwa cerkiewne miało charakter szkół średnich i dostarczało Kościołowi prawosławnemu niezbędnej kadry. Działalność charytatywną i oświatową bractwa finansowały z własnej kasy. Dzięki ofiarności członków bractwa powstawały szpitale i przytulki. Oprócz tego sprawowały pieczę nad obiektami sakralnymi, przeprowadzając niezbędne remonty, finansując odnawianie wystroju świątyń oraz budując nowe.

Po III rozbiórce Rzeczypospolitej władze rosyjskie narzuciły Kościołowi prawosławnemu ustrój synodalno-konsystorski, likwidując jego odrębność prawną i organizacyjną. Od współzarządzania Cerkwią został odsunięty element świecki. Kościół prawosławny na dawnych ziemiach Rzeczypospolitej zatracił swoją kulturową specyfikę i organizacyjną niezależność, stając się częścią Cerkwi rosyjskiej. Na dawnych terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego odsunięto od godności cerkiewnych miejscowych duchownych, a na ich miejsce sprowadzono duchowieństwo rosyjskie. Duchowieństwo to ujednotaczało życie parafialne i klasztorne według praw kanonicznych i zwyczajów obowiązujących w Cerkwi rosyjskiej. Taka unifikacyjna polityka doprowadziła do zlikwidowania miejscowej tradycji, lokalnej kultury cerkiewnej i charakterystycznej dla ziem białorusko-litewskich obrzędowości. W strukturze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego zmieniła się również rola bractw cerkiewnych. W XIX wieku, w nowych uwarunkowaniach wyznaniowych bractwa cerkiewne zostały podporządkowane władzy miejscowych biskupów. Bractwa nie musiały już walczyć o zachowanie stanu posiadania cerkwi, ale o świadomość religijną wśród wiernych. Charakter działalności bractw cerkiewnych uległ zmianie.

Rola bractw cerkiewnych wzrosła ponownie w II Rzeczypospolitej, zwłaszcza na terenie Wołynia. Bractwa ponownie walczyły o stan posiadania Kościoła prawosławnego, broniły interesów narodowych i religijnych Białorusinów i Ukraińców. Ważne miejsce w działalności zajmowały sprawy wydawnicze i oświatowe. Dzięki ich działalności doszło do pełniejszej integracji społeczności białoruskiej i ukraińskiej z Kościołem prawosławnym. Nie zawsze działalność bractw w okresie międzywojennym znajdowała zrozumienie hierarchii cerkiewnej i administracji państwowej. Obawiano się ich bliskiego powiązania z ruchem narodowym i lansowanymi przez nie hasłami białorutenizacji i ukrainizacji Cerkwi.

W okresie powojennym nie było politycznych warunków do reaktywowania instytucji bractw cerkiewnych. Władze komunistyczne nie zezwalały na szerszy udział świeckich w życiu religijnym. Dopiero w latach osiemdziesiątych XX w. nastąpił powrót do tradycyjnego udziału elementu świeckiego w życiu Kościoła prawosławnego. Udział laikatu w życiu Cerkwi rozpoczęło założone przez młodzież studencką warszawskich uczelni Koło Teologów Prawosławnych, które w 1982 r. przyjęło oficjalną nazwę Bractwa Młodzieży Prawosławnej. Do tradycji historycznej bractw cerkiewnych nawiązały organizacje skupiające inteligencję prawosławną. Pierwszą organizacją zrzeszającą dorosłych wyznawców prawosławia było Bractwo Prawosławne im. św. św. Cyryla i Metodego założone w 1989 r. w Białymstoku. O wyżej wymienionych etapach rozwoju bractw cerkiewnych pisze w swej pracy Antoni Mironowicz. Autor recenzowanej pracy umiejętnie połączył działalność dawnych i współczesnych bractw cerkiewnych, ukazał ich cele i formy działalności. W rezultacie w pracy znajdujemy wiele nieznanych faktów z dziejów chrześcijaństwa w Rzeczypospolitej. To wartościowe studium — poświęcone dziejom bractw cerkiewnych — znajdzie wielu czytelników nie tylko wśród historyków.

Praca Antoniego Mironowicza *Bractwa cerkiewne w dziejach Rzeczypospolitej* jest dojrzała naukowo i została oparta na gruntownym materiale źródłowym. Książka została napisana rzetelnie, przy dużym wysiłku badawczym. Oceniając wartość poznawczą pracy należy stwierdzić, że jej autor z powodzeniem zrealizował postawiony sobie cel wypełnienia luki w badaniach nad tą tematyką i uczynił to w sposób kompetentny. Należy podkreślić także jasność i precyzyjność wypowiedzi autora pracy, co powoduje, że książkę czyta się z przyjemnością. Praca stanowi ważny wkład w poznanie skomplikowanych losów prawosławia na ziemiach Rzeczypospolitej od połowy XV w. do dnia dzisiejszego.

Urszula Pawluczuk
(Białystok)

Antoni Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, ss. 310

Dzieje wschodniej tradycji chrześcijańskiej w Polsce piastowskiej i jagiellońskiej nie znalazły dostatecznego miejsca w literaturze historycznej. Problem ten był dotąd przedmiotem nielicznych studiów monograficznych. Istniejące prace o charakterze ogólnym powstały w okresie międzywojennym, a w historiografii najnowszej tematyka ta była podejmowana w sposób fragmentaryczny. Wielkie luki w rozbudowanych badaniach historycznych nad historią wschodniego chrześcijaństwa wynikały z traktowania tej tradycji jako obcej polskiej państwowości. Na tak nikłe zainteresowanie problematyką Kościoła prawosławnego w nauce polskiej wpływ miały czynniki polityczne, przepaść dzieląca przez dwa ostatnie stulecia świat katolicki i prawosławny oraz wyraźne różnice kulturowo-wyznaniowe. Taki stan badań nie oznaczał całkowitego pominięcia wielu poważnych studiów dokonanych przez historyków rosyjskich, ukraińskich i polskich. W historiografii polskiej najwięcej opracowań powstało do 1939 r. Za podstawowe należy uznać prace znakomitych polskich badaczy: I. Szaranowicza, A. Prochaski, J. Fijałka, A. Lewickiego, St. Ptaszyńskiego, W. Zaikina, K. Chodynickiego, J. Wolińskiego, A. Łapińskiego oraz O. Haleckiego i H. Paszkiewicza¹. Z dzisiejszej perspektywy ich badania nad początkiem struktury cerkiewnej na ziemiach polskich niewiele się zdezaktualizowały. Na przykład dzieło Jana Fijałka w dorobku historiografii polskiej zajmuje fundamental-

¹ I. Szaranowicz, *Patriarchat wschodni wobec Kościoła ruskiego w Polsce i Rzeczypospolitej Polskiej*, „Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń Akademii Umiejętności Wydziału Historyczno-Filozoficznego”, t. X, Kraków 1789; A. Prochaska, *Dążenie do unii cerkiewnej za Jagielly*, „Przegląd Powszechny”, t. L, Kraków 1950; A. Lewicki, *Sprawa unii kościelnej za Jagielly*, „Kwartalnik Historyczny”, t. XI, Warszawa 1987; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa Kościoła wschodniego na Rusi i Litwie na podstawie źródeł greckich*, „Kwartalnik Historyczny”, R. X, 1896; tenże, *Biskupstwa greckie na ziemiach ruskich od połowy XIV wieku na podstawie źródeł greckich*, „Kwartalnik Historyczny”, R. XI, 1897; S. Ptaszyński, *Stosunek dawnych władz polskich do Cerkwi Ruskiej*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci profesora Władysława Abrahama*, Lwów 1930; W. Zaikin, *Ustrój wewnętrzny Kościoła ruskiego w Wielkim Księstwie Litewskim w XIV-XV w.*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie”, R. X, z. 3, Lwów 1934; K. Chodynicki, *Prawo „podawania” w Cerkwi prawosławnej na ziemiach Rzeczypospolitej w XV i XVI wieku*, „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk”, nr 2-3, Poznań 1932; tenże, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934; J. Woliński, *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936; A. Łapiński, *Zygmunt Stary a Kościół prawosławny*, Warszawa 1937; O. Halecki, *Dzieje unii kościelnej w Wielkim Księstwie Litewskim*, [w:] *Pamiętnik VI Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Wilnie*, t. I, Lwów 1935; tenże, *From Florence to Brest (1439-1596)*, Romae 1958; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, Kraków 1996; tenże, *Powstanie narodu ruskiego*, Kraków 1998.

ne miejsce, a jego interpretacje faktów historycznych zachowały swą wartość. Lata powojenne poza nielicznymi artykułami nie przyniosły szerszych opracowań poświęconych dziejom Kościoła prawosławnego w Polsce piastowskiej i jagiellońskiej. Dopiero w ostatnim ćwierćwieczu powstały wśród historyków polskich syntezы dziejów chrześcijaństwa ukazujące miejsce prawosławia w ukształtowaniu tradycji wyznaniowej Europy Środkowo-Wschodniej i Rzeczypospolitej². Głębokie studia nad polskim chrześcijaństwem Aleksandra Gieysztor, Andrzeja Poppego, Jerzego Kłoczowskiego, Lubomira Bieńkowskiego, Tadeusza Trajdosa, Franciszka Sielickiego i innych otworzyły nowe perspektywy badawcze³ oraz pozwalają na przedstawienie syntezы dziejów Kościoła prawosławnego w tym regionie Europy.

Antoni Mironowicz jest znanym i cenionym badaczem dziejów Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej⁴. Z uznaniem, należy powitać kolejną pracę o dziejach Kościoła prawosławnego w Polsce piastowskiej i jagiellońskiej. Autor postawił sobie za cel ukazanie losów prawosławia w kon-

² *Historia Europy Środkowo-Wschodniej*, t. I-II, pod red. J. Kłoczowskiego, Lublin 2000; J. Tazbir, *Specyfika polskiej tolerancji*, [w:] *Naród — Kościół — Kultura. Szkice z historii Polski*, Lublin 1986.

³ Za szczególnie cenne prace nad dziejami religii na ziemiach polskich w porównaniu z obszarami sąsiednimi należy uznać: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982; tenże, *Rubież Kościołów w IX-XI w. w Europie środkowej i środkowo-wschodniej: tytułem zagajenia*, [w:] *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI-XX)*, pod red. J. Bardacha i T. Chynczewskiej-Hennel, Warszawa 1997; A. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi w XI w.*, Warszawa 1968; J. Kłoczowski, *Europa słowiańska w XIV-XV wieku*, Warszawa 1984; tenże, *Młodsza Europa*, Warszawa 1998; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce*, t. II, pod red. J. Kłoczowskiego, Kraków 1969, s. 781-1049; tenże, *Kultura intelektualna w kręgu Kościoła wschodniego w XVII-XVIII w.*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem*. Cz. I — *Kultura umysłowa*, pod red. J. Kłoczowskiego, Warszawa 1989, s. 107-126; T. M. Trajdos, *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, „*Balkanica Posnaniensia*”, t. II, Poznań 1985, s. 211-234; tenże, *Biskupi prawosławni w monarchii Jagielly*, „*Nasza Przeszłość*”, vol. LXVI, 1986, s. 107-155; F. Sielicki, *Polsko-ruski stosunki kulturalne do końca XV wieku*, Wrocław 1997. Pełną ocenę najnowszej literatury polskiej i obcej daje Jerzy Kłoczowski we *Wstępie* do opracowania *Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X-XVII wiek)*, pod red. J. Kłoczowskiego, Kraków 1997, s. 5-31.

⁴ Do tej pory ukazały się drukiem następujące pozycje książkowe Antoniego Mironowicza: *Supraśl jako ośrodek kulturalno-religijny w XVI wieku*, Leimen 1984; *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI-XVII wieku*, Białystok 1991; *Nieznaný herbarz Michała Szczęśliwy*, London 1992; *Bractwo Objawienia Pańskiego w Bielsku*, Bielsk Podlaski 1994; *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1996; wyd. II, Białystok 1997; *Teodozy Wasilewicz, archimandryta słucki, biskup białoruski*, Białystok 1997; *Księga cudów przed ikoną Matki Bożej w Starym Korninie dokonanych*, Białystok 1997; *Metropolita Józef Nielubowicz Tukalski*, Białystok 1998; *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok 1998; *Katalog świątyń i duchowieństwa prawosławnej diecezji białostocko-gdańskiej*, Białystok 1998; *Sylwes-*

tekście historycznych przełomów związanych z powstaniem i rozwojem państwowości polskiej. Zakres chronologiczny pracy obejmie więc okres od X w. do roku 1572. Praca stanowi syntezę dotychczasowych badań i uwzględnia najnowsze ustalenia historyków i teologów. Wielką wartość poznawczą mają uwagi wstępne Antoniego Mironowicza, w których autor omawia periodyzację dziejów Kościoła prawosławnego na ziemiach polskich i chrystianizację Europy Środkowo-Wschodniej.

Dzieje Kościoła wschodniego za panowania dynastii Piastów i Jagiellonów stanowią istotny fragment historii państwa polskiego. Chrześcijaństwo na ziemiach polskich ma znacznie bogatszą tradycję aniżeli jeden nurt łaciński. Pomijanie istnienia innych tradycji związanych z obrządkiem metodiańskim, bizantyjskim i ruskim, bynajmniej nie przyczyniło się do wzbogacenia kultury polskiej, a raczej do jej zubożenia. Tradycja Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej opiera się na tych trzech wymienionych filarach, a zwłaszcza metodiańsko-ruskiej odmianie nurtu bizantyjskiego. Chrześcijaństwo bizantyjskie, aczkolwiek bezpośrednio oddziaływujące na ziemię polskie, swoje umocowanie znalazło w wersji metodiańskiej i ruskiej. W takiej formie zostało przyjęte przez mieszkańców Grodów Czerwieńskich, państwa Wiślan czy międzyrzecza Wieprza i Bugu.

Autor umiejętnie ukazuje początki chrześcijaństwa wschodniego z uwzględnieniem najnowszych badań nad misją metodiańską na ziemiach polskich i ruskich. Ślady obrządku metodiańskiego zostały zachowane w źródłach pisanych i materiale archeologicznym. Drugi nurt kształtujący obraz współczesnego Kościoła prawosławnego na ziemiach polskich pojawił się po przyjęciu chrześcijaństwa przez Ruś Kijowską. Polskie prawosławie zachowało dwie tradycje: metodiańską i bizantyjsko-ruską. Stała obecność struktur Kościoła prawosławnego w granicach państwa polskiego nastąpiła po włączeniu Grodów Czerwieńskich przez Bolesława Chrobrego.

Za szczególnie interesujący należy uznać rozdział pracy poświęcony dziejom prawosławia w Polsce piastowskiej do końca XIII w. i następnym za panowania dwóch ostatnich Piastów. To niezwykle cenne studium zawiera duże walory poznawcze, albowiem tematyka ta była zupełnie pomijana w historiografii polskiej. Ważnym wydarzeniem w dziejach Kościoła prawosławnego było włączenie Rusi Halickiej do Korony przez Kazimierza Wielkiego. W pracy autor podjął próbę wyjaśnienia okoliczności powstania niezależnych metropolii halickiej (1303-1330, 1337-1350, 1371-1415) i litewskiej (1299). Pod wpływem zagrożenia tatarskiego siedziba metropolity kijowskiego została przeniesiona do Włodzimierza nad Kłajmą, a następnie

ter Kossow, władca białoruski, metropolita kijowski, Białystok 1999; *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001; *Ihumen Sawa Palmowski*, Białystok 2001; *The Orthodox Church and Byelorussian People*, Białystok 2001; *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003.

do Moskwy. Od XIV w., ze wspólnego dziedzictwa Rusi Kijowskiej, kształtowało się chrześcijaństwo rosyjskie wokół Moskwy i ruskie (białoruskie i ukraińskie) w granicach Rzeczypospolitej. Obszerne fragmenty pracy zostały poświęcone stanowi prawnemu Kościoła prawosławnego w Wielkim Księstwie Litewskim, Koronie i Rusi Halicko-Wołyńskiej. Uwzględniona została kulturotwórcza rola Kościoła prawosławnego w społeczeństwie ruskim oraz jej miejsce polityczne w dziejach poszczególnych księstw polskich i ruskich. Ważnym elementem tej części pracy jest analiza stanu duchowieństwa prawosławnego i form życia religijnego wiernych.

Kolejne rozdziały pracy przedstawiają dzieje Kościoła prawosławnego od ostatecznego podziału metropolii kijowskiej w 1415 roku do końca panowania dynastii jagiellońskiej. Położenie prawne chrześcijaństwa wschodniego ulegało ciągłej ewolucji. Na ten stan rzeczy bezpośredni wpływ miały jego relacje z Kościołem rzymskokatolickim, zwłaszcza próby wprowadzenia na ziemiach litewsko-ruskich postanowień unii florenckiej. W 1458 r. nastąpiło oficjalne zrzeczenie się tytułu do metropolii kijowskiej przez metropolitów moskiewskich. W Księstwie Moskiewskim w 1589 r. doszło do powołania patriarchatu. W państwie Jagiellonów dobiegł końca proces kształtowania się struktur organizacyjnych Kościoła prawosławnego. Jurysdykcji metropolity kijowskiego podlegało dziesięć diecezji, z których siedem leżało w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego (kijowska, połocko-witebska, smoleńsko-siewierska, czernihowsko-brańska, turowsko-pińska, łucko-ostrogaska i włodzimiersko-brzeska), a trzy w obrębie ziem ruskich Korony (chełmsko-bełska, przemysko-samborska i halicka). W 1539 roku biskupstwo halickie zostało przemianowane na lwowskie. Diecezje prawosławne były podzielone na ziemiach koronnych na namiestnictwa, a na terenach litewskich — na protopopie. Podstawową jednostką administracji cerkiewnej była parafia. W pracy podjęto próbę nakreślenia granic biskupstw prawosławnych i ustalenia liczby parafii.

Dzieje Kościoła prawosławnego na ziemiach polskich — jak udowodnił Antoni Mironowicz — ukazują na jego bliskie powiązanie z historią państwa. Problem ludności prawosławnej stanowił zawsze ważny element polityki władz polskich i litewskich. Obecność wyznania prawosławnego kształtowała oblicze kulturowe ludności Polski piastowskiej i jagiellońskiej, położonej na styku dwóch cywilizacji bizantyjsko-ruskiej i łacińskiej. Prawosławie było stałym elementem struktury wyznaniowej kraju, w niektórych jego regionach religią dominującą. Wschodnia tradycja chrześcijańska zakorzeniła się we wszystkich formach życia ludności ruskiej i wpłynęła na oblicze kulturowe wszystkich mieszkańców państwa. W tym kraju udało się wytworzyć samoistną egzystencję i normy współżycia, gdzie przez wiele stuleci prawosławie nie było wyznaniem obcym, a własnym. W historii wielu narodów dawnej Rzeczypospolitej prawosławie stanowiło ich podstawową

religiję, fundamentalny element ich świadomości, kształtujący rodzimą kulturę i tożsamość. Ta wielowyznaniowa tradycja, gdzie prawosławie było naturalnym jej elementem, stanowiła specyfikę ziem ruskich Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego. O tych wyżej podniesionych problemach traktuje recenzowana rozprawa. Praca Antoniego Mironowicza jest dojrzała naukowo i została oparta na gruntownym materiale źródłowym. Książka została napisana rzetelnie, przy dużym wysiłku badawczym, stanowi poważny wkład w dorobek nauki polskiej. Wartość poznawczą pracy wzbogacają zamieszczone w niej aneksy, w tym wykazy patriarchów konstantynopolińskich, papieży, metropolitów i biskupów ruskich. Zaprezentowane zmiany w strukturze organizacyjnej Kościoła prawosławnego zostały zilustrowane dobrze opracowanymi mapami.

Oceniając pracę Antoniego Mironowicza należy stwierdzić, że jej autor z powodzeniem zrealizował postawiony sobie cel wypełnienia luki w badaniach nad tą tematyką i uczynił to w sposób kompetentny. Należy podkreślić także bezstronność autora przy omawianiu problemów spornych i drażliwych z punktu widzenia religijnego. Praca stanowi ważny wkład w poznanie skomplikowanych losów prawosławia na terenie ziem polskich w czasach panowania dynastii Piastów i Jagiellonów.

Urszula Pawluczuk
(Białystok)

Алесь Белы, *Хроніка „Белай Русі”*. Нарыс гісторыі адной геаграфічнай назвы, Мінск 2000, сс. 238 (Бібліятэка часопіса „Беларускі гістарычны агляд”)

Розныя спецыялісты (гісторыкі, філолагі, этнолагі і нават юрысты), з розных краін (Беларусі, Расеі, Нямецчыны, Польшчы), у розныя часы рабілі спробы вытлумачыць генезіс і сэнс імя беларускага народа. Пералічаныя Алесем Белым 12 версій этымалогіі назвы „Белая Русь” не вычэрпваюць да рэшты сітуацыю. Больш таго, спецыяльнага даследавання патрабуе глыбокі аналіз кожнага меркавання па дадзенай тэме. Гэта дазволіць вылучыць навуковыя канцэпцыі сярод палітычных і ідэалагічных, і такім чынам паглыбіць нашыя веды.

Рэцэнзаваная кніга — першае манаграфічнае даследаванне, прысвечанае цікавай і важнай для беларускага чытача тэме паходжання і распаўсюджвання назвы „Белая Русь — Alba Russia”. Напісана кніга на багатай крыніцзнаўчай базе, сярод якіх уводзіцца значная колькасць раней невядомых. У першую чаргу неабходна адзначыць арыгінальны метадалагічны падыход аўтара да вырашэння пастаўленых задач. У адрозненні ад большасці сваіх папярэд-

нікаў ён крытычна выкарыстоўвае і аналізуе кожную звестку пісьмовых крыніцаў аб „Белай Русі”. Кожная крыніца аналізуецца ў кантэксце часу і прасторы яе паўстання, а не як вырваныя словы з яе тэксту. Гэта дазволіла аўтару пераканаўча паказаць неадпаведнасць сапраўднасці інтэрпрэтацый шэрагу звестак і палітыка-ідэалагічную заангажаванасць шэрагу аўтараў. Напрыклад, паведамленні В. Тацішчава пад 1135, 1157 і 1169 г., альбо вольнае трактаванне Я. Парэцкім тэрмінаў „Russos”, „Russi”, „Ruthenorum” як „беларусы” ў перакладзе *Прускай вайны Яна Вісліцкага*.

Дзеля больш глыбокага разумення праблемы Алесь Белы не абмяжоўваецца ўжо вядомымі пісьмовымі крыніцамі, пераважна нарацыйнага характару, якія паходзяць з тэрыторыі Заходняй Еўропы і часткова Цэнтральна-Усходняй. Ён зрабіў гіганцкую працу па пошуку новых, раней мала вядомых, альбо узгаданых фрагментарных, крыніцаў. І знаходзіць іх сярод венгерскіх хронік, нямецкай паэзіі, італьянскай публіцыстыкі. Ужо на пачатку сваёй кнігі аўтар справядліва заўважае, што тэрмін (назва) Белая Русь утрымліваецца ў самых разнастайных комплексах крыніцаў: наратыўныя (хронікі, летапісы), энцыклапедычныя і гісторыка-геаграфічныя трактаты, географічныя карты і глобусы, фрагменты дыпламатычнай карэспандэнцыі, помнікі агіяграфіі, нават працы па астраноміі і астралогіі. Сярод іх абсалютна пераважную большасць складаюць матэрыялы заходнееўрапейскага паходжання на лацінскай, нямецкай, італьянскай і польскай мовах. І толькі вельмі невялікую групу складаюць крыніцы ўсходнеславянскага паходжання.

Абсалютна новым у кнізе Алеся Белы з’яўляецца і шырокае выкарыстоўванне метадаў і крыніц гістарычнай географіі і картаграфіі для вырашэння пастаўленых у кнізе мэтаў. Больш таго, аўтар добра ўяўляе сабе стан і спецыфіку географічных ведаў інтэлектуалаў і простых жыхароў сярэднявечнай Еўропы. Ментальны ўзровень тагачаснага насельніцтва меў вялікае значэнне для паўстання тых альбо іншых семантычных паняццяў. Мадэрнізацыя мінулага, перанос сучасных уяўленняў на жыццядзейнасць чалавека, суполкі, грамадства ў сярэднявеччы, ідэалагізацыя даследаванняў — хранічная хвароба большасці сучасных гістарычных даследаванняў на постсавецкай тэрыторыі.

Арыгінальным і вартым увагі лічым меркаванне Алеся Белы аб сувязі генезісу тэрміна „Russia Alba” і яго замацавання ў сярэднявечнай наменклатуры з памылковым уяўленнем заходнееўрапейскіх схалястаў пра Албанію (напалову міфічную, напалову рэальную). У перыяд антычнасці і раннім сярэднявеччы вядомы былі Аланія-Албанія на Каўказе (продкі сучасных асецінаў) і паўночная Албанія — вепсаў-віцаў з Хронікі Адама Бременскага. Аўтар рэцэнзаванай кнігі ад-

дае перавагу паўночнаму паходжанню назвы Белая Русь. Мяркуе, што дадзенае спалучэнне ўзнікла ў асяроддзі Русі — „шматэтнічнай супольнасці ваяроў, пераважна скандынаўскага паходжання, як абазначэнне апанаванай імі протадзяржавы ў „краіне Вісу” з цэнтрамі на Ладазе і на Белым возеры” (с. 185). Больш таго, сам тэрмін Белая Русь узнік у мовах германскіх, адкуль трапіў у сярэднявечную лаціну задоўга да таго, як быў засвоены славянскімі мовамі.

Менавіта з развіццём заходнееўрапейскай геаграфічнай думкі звязвае Алесь Белы замацаванне назвы Белая Русь з паўночным захадам. Паўночная Russia Alba ў вузкім сэнсе адпавядала частцы Наўгародскай рэспублікі (раёну колішняга рассялення вепсаў); у шырокім — усяму Вялікаму Ноўгараду, часта разам з Псковам, які да Болтаўскага пагаднення (каля 1348 г.) быў ягоным васалам, і з некаторымі суседнімі землямі, каланізаванымі наўгародцамі — Вяткай, Перм’ю, Югорскай зямлёй (с. 185).

Заходнееўрапейскія інтэлектуалы і палітыкі ў XV ст. таксама пераносілі назву Белая Русь на Маскоўскае царства. А самі маскоўцы падобнага тэрміна не ведалі, як не ведалі яго і жыхары Вялікага Княства Літоўскага амаль да сярэдзіны XVI ст. У гэты перыяд, падчас Маскоўскай акупацыі Полаччыны ў 1563-1578 гг. па палітычных абставінах і адбылося сур’ёзнае пераасэнсаванне назвы Белая Русь адносна сучаснай лакалізацыі, лічыць аўтар рэцэнзаванай кнігі.

Важным і перспектыўным накірункам будучых даследаванняў нам падаецца паглыбленне тэзы Алесья Белага аб фарміраванні „беларускай” нацыянальнай свядомасці сярод арыентаваных „празаходніцка” пластоў грамадства Вялікага Княства Літоўскага ў другой палове XVI ст. — пачатку XVII ст. Не менш высілкаў спатрэбіцца на вывучэнне паралельнага працэсу — замацаванне назвы Белая Русь у свядомасці і культуры праваслаўнай часткі насельніцтва ВКЛ.

Алесь Белы на старонках сваёй кнігі нарэшце абгрунтавана паказаў неадпаведнасць падзелу на Белую, Чорную і Чырвоную Русь тэрыторыі ВКЛ. У прыватнасці мяне канчаткова пераканала яго аргументацыя супроць лакалізацыі Чорнай Русі на тэрыторыі Беларускага Панямоння (раздзел 12). А шмат хто з даследчыкаў надалей выкарыстоўваюць менавіта падобную лакалізацыю, і самае цікавае адносна другой паловы XIII — XV стст. у часовым вымярэнні.

Натуральна, як кожная творчая праца, кніга Алесья Белага *Хроніка Белая Русі* мае і свае недапрацоўкі. Напрыклад, не бяспрэчнай (не зразумелай) падаецца думка аўтара аб нейкім інтэлектуальным ссоўванні назвы Russia Alba з поўдня на поўнач і з поўначы на поўдзень, дзе на тэрыторыі Украіны і Севершчыны яны нарэшце зліліся (с.186). Больш сур’ёзнага аналізу патрабуе арыгіналь-

ная крыніца з XIII ст. *De scriptio terrarum* і інфармацыя аб Alba Russia ў *Хроніцы* Янкі з Чарнкова.

Кніга Алеся Беллага — значны крок у пазнаванні гісторыі назвы нашага народа. Арыгінальныя высновы і меркаванні стымулююць новых даследчыкаў на пошукі. Адным з магчымых накірункаў аналізу тэрміна „Белая Русь” бачыцца разгляд яго як канфесіюніма, праз прызму рэлігійнай гісторыі Усходняй Еўропы і ў прыватнасці Беларускіх земляў у сярэднявеччы і новых часах.

Тым з большым здзіўленнем прыходзіцца чуць у асяроддзі беларускіх гісторыкаў, нават дактароў навук, што праца Алеся Беллага *Хроніка Беларусі* навукова-папулярная, не можа лічыцца навуковай, бо маўляў напісана не прафесіянальным гісторыкам. Тут маецца на ўвазе, што прафесіянальны гісторык — гэта кожны выпускнік гістарычнага факультэта альбо любога інтэлектуальнага ўзроўню кандыдат гістарычных навук. Бязгледзіцца савецкая. У нармальна культурным грамадстве прафесійны гісторык — гэта ўпершую чаргу творча думачая асоба, здольная да глыбокага аналізу інфармацыі разнастайных крыніцаў і на яе падставе канструяваць мінулае па законах гуманітарных навук. Зыходзячы з дадзеных пазіцый кніга Алеся Беллага нашмат аягрэджае працы значнай колькасці дыпламаваных гісторыкаў.

Генадзь Семянчук
(Гародня)

Т. Б. Блинова, *Иезуиты в Беларуси. Роль иезуитов в организации образования и просвещения*, Гродно 2002, сс. 427

У 2002 г. у Гродне выйшла чарговая манаграфія Т. Б. Блиновой, прысвечаная дзейнасці ордэна езуітаў на Беларусі¹. Аўтарка даўно (каля 20 гадоў) і плённа займаецца дадзенай праблематыкай, апрацавала аграмадную колькасць крыніц. Яе без перабольшання можна назваць найлепшым знаўцай матэрыялу ў Беларусі.

Новая манаграфія прысвечана дзейнасці езуітаў у галіне адукацыі і асветы, гэта значыць менавіта той сферы ў шматграннай дзейнасці ордэна, якой яны праславіліся яшчэ ў XVII-XIX стст., аб якой знакаміты філосаф Фрэнсіс Бэкан пісаў: „Што да педагогікі, то найкарацей можна сказаць наступнае: бяры прыклад з езуіцкіх школ, бо лепшых не існуе ў свеце”. Сістэма адукацыі і выхавання, выпрацаваная езуітамі, была надзвычай дзейсная і жыццёвая, яна заваявала трывалую папулярнасць сярод інтэлектуальнай і сацыяльнай

¹ Папярэдняя манаграфія Т. Б. Блиновой *Иезуиты в Белоруссии* выйшла ў 1990 г.

элігы Заходняй і Цэнтральнай Еўропы, да якой належыць і Беларусь. У езуітаў атрымалі адукацыю многія сусветна вядомыя дзяржаўныя дзеячы і пісьменнікі: Мантэск'е, Дэкарт, Карнэль, Мальер, Вальтэр і многія іншыя. Падобную высокую ацэнку педагагічнай і выхаваўчай сістэмы езуітаў у Беларусі мы знойдзем і ў манаграфіі Т. Б. Бліновай.

Першы раздзел манаграфіі ўяўляе з сябе агляд шматлікай літаратуры па тэме, што была створана на працягу XIX-XX стст. расійскімі, польскімі, беларускімі і літоўскімі гісторыкамі. Найбольшая колькасць прац па тэме манаграфіі напісана польскімі гісторыкамі. Т. Б. Блінова дае падрабязны аналіз амаль кожнай з іх. Асобліва шмат увагі прадмету даследавання надавалі гісторыкі-члены „Таварыства Ісуса” — С. Беднарскі, Л. Пехнік, Л. Гжэбень, Я. Пашэнда і інш. — таму і аўтар манаграфіі прысвячае іх працам больш увагі. На жаль, за мала ўвагі ў гістарыяграфічным аглядзе нададзена працам Януша Тазбіра — вучонага энцыклапедычнай рознабаковасці; а Станіслаў Кот не столькі „спецыяліст па гісторыі школы” (с. 9), колькі выдатны даследчык культуры Рэчы Паспалітай XVI-XIX стст.

Безумоўнай заслугой аўтара манаграфіі з’яўляецца апрацоўка велізарнага кола крыніц па тэме, якія адклаліся ў архівах і бібліятэках Беларусі, Літвы, Польшчы, Расіі. Т. Б. Блінова працавала ў архівах Малапольскай правінцыі „Таварыства Ісуса” ў Кракаве, дзе ёсць копіі ўсіх *Catalogi brevis* (штогадовых каталогаў для сакрэтнага карыстання кіраўнікамі ордэна), арыгіналы якіх знаходзяцца ў рымскім архіве (с. 16). Аналіз гэтых каталогаў дазволіў аўтару манаграфіі зрабіць выснову, што спачатку ордэн езуітаў накіраваў значныя сілы не ў Полацк, як лічылася ў XIX ст., а ў Нясвіж — „цэнтр рэфармацыйнага руху і галоўную рэзідэнцыю Радзівілаў” (с. 17). Т. Б. Блінова працавала і з трохгадовымі каталогамі (*Catalogi triennales*), а таксама з гісторыямі калегій і рэзідэнцый, якія пісаліся звычайна прафесарамі рыторыкі (*Litterae annuae*). Многія з іх аўтарка манаграфіі знайшла ў архівах і ўпершыню ўвяла ў навуковы зварот. Айцы езуіты складалі шматлікія справаздачы аб сваёй дзейнасці як душпастарскай, так і выхаваўчай. Гэта *Annuae*, *Fructus missionis* і інш. Вельмі важнымі крыніцамі ведаў аб маёмасным стане, гаспадарцы езуітаў з’яўляюцца інвентарныя апісанні іх маёнткаў і касцёлаў, якія пераважна складаліся ў 1773-1774 і 1820 гг., а таксама акты візітацый за 1817 і 1818 гг. Аб выдатных дзеячах ордэна езуітаў можна даведацца з некралагаў. Аўтарка манаграфіі карысталася і шматлікімі ўспамінамі ксяндзоў-езуітаў, іх карэспандэнцыяй, публіцыстычнымі

творамі. Для характарыстыкі навучальнай дзейнасці езуітаў аналізаваліся вучэбнікі, дапаможнікі, праграмы езуіцкіх школ. Шматлікія крыніцы па гісторыі ордэна езуітаў у Беларусі былі апублікаваныя. Аднак Т. Б. Бліновай удалося ўдакладніць некаторыя сведчанні ранейшых аўтараў (с. 23-24, 56-57).

Вынікам апрацоўкі разнастайных крыніц па гісторыі ордэна езуітаў у Беларусі сталі 30 табліц, якія падаюцца ў якасці дадаткаў да манаграфіі і складаюць палову ад яе тэксту. Аўтарам зроблена каласальная праца па ўліку і ўпарадкаванню даных па вучэбнай дзейнасці езуіцкіх устаноў, пачынаючы ад канца XVI да XIX стст. Так, дзье самыя вялікія табліцы „Дзейнасць школ „Таварыства Ісуса” ў Беларусі (канец XVI — XVIII стст.)” і „Дзейнасць школ „Таварыства Ісуса” ў Беларусі (1783-1820 гг.)” ахопліваюць усе дысцыпліны, якія вывучаліся ва ўсіх езуіцкіх школах за кожны навучальны год указанага перыяду, а таксама адлюстроўваюць навуковыя ступені выкладчыкаў і тыпы класаў. Табліца 2: „Колькасць настаўнікаў у езуіцкіх школах” за 1591-1774 гг. можа служыць цудоўнай ілюстрацыяй інтэлектуальнага патэнцыялу не толькі езуіцкага ордэна, але (з улікам іншых абставінаў) тагачаснага грамадства беларускіх гарадоў і мястэчак. Наступныя 22 табліцы прысвечаны дынаміцы колькасці езуітаў па навучальных установах за кожны год іх існавання ў той ці іншай мясцовасці (Полацку, Нясвіжы, Оршы, Брэсце, Гродне, Пінску, Віцебску, Навагрудку, Мінску, Бабруйску, Магілёве, Мсціславе, Слуцку, Жодзішках, Слоніме, Юровічах). Апошнія чатыры табліцы ўяўляюць з сябе архіўныя дакументы. Табліца 27: „Порядок учения и разделения часов в училищах иезуитских сообразно наставлению нормальному” (тут адна і тая ж архіўная справа падаецца па-рознаму: у адным месцы (с. 392) напісана ЦГИА СССР в Ленинграде, ф. 733, оп. 62, ед. хр. 1, л. 236; у другім (с. 397) — РНИА в Санкт-Петербурге, ф. 733, оп. 62, д. 1, л. 236). Табліца 28 уяўляе з сябе расклад заняткаў у Полацкай Акадэміі (на багаслоўскім факультэце, на факультэце свабодных мастацтваў і філасофскіх, на факультэце моў і літаратуры). Табліцы 29 і 30, якія называюцца адпаведна „Парадак навук у школах, падпарадкаваных Полацкай Акадэміі „Таварыства Ісуса” ў 1814 г.” і „Навукі, якія выкладаюцца ў школах, падпарадкаваных Полацкай Акадэміі” (з размеркаваннем па днях і гадзінах на працягу ўсяго тыдня) фактычна дублююцца і мала што дадаюць адна да другой.

Дзякуючы вялікай колькасці высокаадукаваных людзей сярод членаў ордэна езуітаў у Беларусі, якія імкнуліся пакінуць трывалы след сваёй дзейнасці для нашчадкаў, мы маем сёння аграмадны корпус крыніц па гісторыі „Таварыства Ісуса” ў Беларусі. Безумоўна,

гэтае вялізарнае мора крыніц патрабуе адпаведнай метадалагічнай апрацоўкі, інакш у ім можна проста патануць.

Першы параграф другога раздзела манаграфіі „Школьная сістэма ордэна езуітаў і яе спецыфічныя асаблівасці” ў сілу зразумелых прычын з’яўляецца кампільяцыяй прац польскіх гісторыкаў XIX-XX стст. — Лукашэвіча, Пехніка, Беднарскага і інш. Аўтарка сумленна спасылкаецца на іх у канцы кожнага сказа альбо абзаца, таму тэкст раздзела перагружаны спасылкамі, якія не ўплываюць на яго навуковыя вартасці. У параграфу падрабязна апісваецца сістэма адукацыі ў езуіцкіх школах, пачынаючы з канца XVI ст. да XIX ст., парадак школьных заняткаў, а таксама шматлікія педагагічныя прыёмы, якія рабілі сістэму адукацыі езуітаў эфектыўнай і прывабнай для насельніцтва. Сярод апошніх такія формы, як спаборніцтвы, дыспуты, „сеймікі” і „паўсеймікі” (ролевыя гульні), „акадэміі” (гурткі), выхоўвалі ў вучняў не толькі інтэлектуальныя здольнасці, але і актыўную грамадзянскую пазіцыю, навыкі неабходныя ў будучым грамадска-палітычным жыцці, „паколькі яны будзілі ў маладых сэрцах пачуццё далучанасці да падзей, якія адбываліся ў дзяржаве, і адказнасці за яе лёс” (с. 45). Дарэчы, аўтарка часам злоўжывае лексікай, якая больш прыдатная не для навукавай манаграфіі, а для папулярных выданняў (с. 51, 107 і інш.), што, зрэшты, у некаторых месцах робіць тэкст манаграфіі больш жывым і эмацыйным.

Другі параграф гэтай жа главы „Асноўныя этапы станаўлення школьнай сістэмы „Таварыства Ісуса” ў Беларусі” запаўняе канкрэтным зместам тую сістэму езуіцкай адукацыі, якая была выкладзена ў папярэднім параграфу. Ён з’яўляецца найбольш цікавым і арыгінальным. Аўтару манаграфіі на падставе *Catalogus brevis* удалося абвергнуць некаторыя звесткі аб езуіцкіх школах, распаўсюджаныя ў ранейшай літаратуры (с. 56-57). Тут мы знаходзім даныя аб першых езуіцкіх школах, што ўзніклі спачатку ў Полацку (1581), потым у Нясвіжы (1584), Оршы (1617), Брэсце (1620), Гродне (1625), Пінску (1634), Віцебску (1648). Як адзначае аўтар, Полацкая, Нясвіжская, Аршанская і Пінская школы былі вышэйшымі, Гродзенская і Брэсцкая — сярэднімі, Віцебская — пачатковай. Сярод чыннікаў, якія спрыялі папулярнасці езуіцкіх школ у мясцовага насельніцтва, Т. Б. Блінова адзначае той факт, што „падчас адкрыцця езуіцкіх школ у Вялікім Княстве Літоўскім кіраўніцтва ордэна рашалася нават на ўключэнне ў праграму выкладання беларускай мовы, якая вывучалася моладзю нараўне з іншымі дысцыплінамі” (с. 61). Інтэлектуальны ўзровень педагогаў-езуітаў быў вельмі высокі: па падліках аўтара манаграфіі, у 1648-49 гг. (гэта значыць напярэдадні страшнай руска-польскай вайны) 76,5% ад усёй коль-

касці выкладчыкаў складалі прафесары (с. 64). Аднак нават падчас вайны езуітам удавалася захоўваць свае вучэбныя ўстановы і нават адкрываць новыя (с. 69).

У гэтым жа параграфе аўтар піша аб заняпадзе педагагічнай дзейнасці „Таварыства Ісуса” ў Рэчы Паспалітай і ўзнікненні канкурэнцыі на полі выхавання падрастаючага пакалення з боку каталіцкага ордэна піяраў, які ставіў сваёй галоўнай задачай адукацыю і выхаванне моладзі (с. 76). Справядліва адзначаюцца заслугі піяраў у гэтай справе. Падкрэсліваецца, напрыклад, што ў піярскім Collegium Nobilium для вучняў праводзіліся „сеймікі” (публічныя ролевыя гульні па палітычных праблемах), на якіх раскрываліся недахопы палітычнай сістэмы Рэчы Паспалітай, катэгарычна забаранялася *liberum veto* і шумныя паводзіны (с. 89). Дарэчы, гэтыя новыя з’явы ў адукацыі разам з дзейнасцю Адукацыйнай Камісіі (першага міністэрства народнай адукацыі ў Еўропе) са зменамі, якія адбываліся ў эканоміцы (рэформы А. Тызенгаўза і інш.), палітычнай сістэме (канстытуцыя 3 мая 1791 г.) дазваляюць меркаваць, што Рэч Паспалітая ў канцы XVIII ст. магла паспяхова выйсці з крызісу, які склаўся тут з-за недалёкабачнай палітыкі магнацкіх і шляхецкіх палітычных групавак.

У сярэдзіне 50-х гг. XVIII ст. адзначаецца прагрэс у дзейнасці езуіцкіх школ. Гэта стала магчыма між іншым і дзякуючы шэрагу выдатных дзеячаў, якія праславілі сваёй творчасцю не толькі ордэн езуітаў, але сваю радзіму. Сярод іх аўтар называе Францішка Багамольца і адну з яго кніг, на жаль, не падае яе назвы (с. 94). Затое не адзначае такога важнага факта, што менавіта Ф. Багамалец прадпрыняў перавыданне славытых гістарычных прац XVI ст. (М. Стрыйкоўскага, А. Гвагніна, М. Бельскага, М. Кромэра) у так званым *Zbiorze dziejopisów polskich*, дзе ў другім томе пасля *Хронікі Польскай Мацея Стрыйкоўскага змешчана Гісторыя зменаў у Расійскай дзяржаве, напісаная французскай мовай яго моцю панам la Combe. На польскую мову перакладзена Рыгорам Князевічам Soc. Jesu.*

Першы параграф главы III „Педагагічная дзейнасць „Таварыства Ісуса” у Беларусі ў 1772-1820 г.” носіць назву „Асаблівасці педагагічнай дзейнасці „Таварыства Ісуса” ў Беларусі ў перыяд падзелаў Рэчы Паспалітай і ўключэння беларускіх земляў у склад Расійскай імперыі”. Гэтыя „асаблівасці” пераважна маюць палітычны характар.

Дзейнасць езуітаў, нават педагагічная, у канцы XVIII — пачатку XIX ст. мела пэўныя палітычныя аспекты. Дазваляючы працягваць сваю дзейнасць езуітам на тэрыторыі Расійскай імперыі пасля скасавання яго папам Кліментам XIV у 1773 г., Кацярына II мела свае тайныя інтэнцыі, таксама як мелі іх кіраўнікі Полацкай езуіц-

кай калегіі, першымі прысягаючы ёй на вернасць 24 лістапада 1772 г. Як вядома, аўстрыйскі імператар Іосіф II таксама дазволіў езуітам дзейнічаць у сваёй імперыі. Адкрыццё Полацкай Акадэміі было таксама палітычным крокам. Аляксандр I, які, безумоўна, быў „прасвяшчоным” манархам, аднак, пераследаваў палітычныя мэты, дазваляючы ператварыць Полацкую езуіцкую калегію ў Акадэмію. Аўтар манаграфіі задае пытанне: „Чаму царызм пайшоў на стварэнне вышэйшай навучальнай установы ва Усходняй Беларусі?” І тут жа адказвае на яго: „Рускі ўрад разумеў, што прадухіліць надыходзячую вайну немагчыма. Між тым апалячаная беларуская шляхта, выхаваная езуітамі, якая высока цаніла іх педагагічную сістэму, глядзела на Напалеона і французскую армію як на вызваліцеляў. Таму, імкнучыся перацягнуць яе на свой бок, Аляксандр I 12 студзеня 1812 г. падпісаў указ аб арганізацыі Полацкай Акадэміі” (с. 148). Гэтае справядлівае на першы погляд тлумачэнне падаецца нам занадта спрощаным. Аўтарка манаграфіі крыху раней сама падрабязна апісвае сітуацыю ў кіраўніцтве Літоўскай правінцыі ордэна езуітаў, адносіны паміж рэктарам Полацкай калегіі, а пазней віцэ-правінцыялам С. Чарневічам, пецяўбургскім (а з 1774 г. беларускім) каталіцкім біскупам С. Сестранцэвічам, уніяцкім архібіскупам Я. Смагаржэўскім і іншымі духоўнымі і свецкімі асобамі. Т. Б. Блінова шырока цытуе шматлікія (у тым ліку новыя для беларускай гістарыяграфіі) дакументы аб супярэчнасцях унутры „Таварыства Ісуса” і каталіцкага духавенства, узаемаадносінах паміж Рымам, Пецяўбургам і Беларускай правінцыяй. Аднак пакідае больш пытанняў, чым дае адказаў. На нашу думку, усе гэтыя пытанні варта было б раскрыць у асобнай манаграфіі альбо артыкуле, падрабязна раскрыўшы палітычныя праблемы, звязаныя з дзейнасцю езуітаў у Беларусі, на падставе важных дакументаў з рымскіх, польскіх і расійскіх архіваў, якімі валодае аўтар.

Не раскрываюцца ў манаграфіі і некаторыя іншыя важныя пытанні, напрыклад, чаму „откровенно благоволил” ордэну беларускі генерал-губернатар граф З. Г. Чарнышоў (с. 125). Чаму імператар Павел I, які хаця і рабіў усё насуперак сваёй маці, таксама захаваў з езуітамі добрыя адносіны? (с. 135).

На жаль, манаграфія не пазбаўлена шэрагу важных, у першую чаргу метадалагічных недахопаў. Па-першае, паслядоўнасць, у якой аналізуецца пазіцыя гістарыяграфіі (пачынаецца агляд з расійскай літаратуры) сведчыць аб тым, што аўтарка абрала для сваіх даследаванняў традыцыйную марксісцка-ленінскую метадалогію. На нашу думку, лагічнай было б, каб беларускі гісторык пачынаў гістарыяграфічны агляд з айчыннай літаратуры, альбо хаця б з най-

больш шматлікай і значнай (у дадзеным выпадку — польскай). Зрэшты, тое што яна свядома абірае марксісцка-ленінскую метадалогію, сведчаць ужо ўводзіны да кнігі, дзе рэлігія разглядаецца як частка надбудовы і пастаўлена ў жорсткую залежнасць ад эканамічнага базіса („Пануючы клас Рэчы Паспалітай, імкнучыся ўмацаваць феадальны лад, выкарыстоўваў каталіцкую царкву і ордэн езуітаў у сваіх інтарэсах” — с. 4).

Справядліва адзначаючы, што „ў савецкі перыяд працы аб езуітах пісаліся галоўным чынам з пазіцый атэізму”, Т. Б. Блінова не дае ацэнкі даследчыцкай спадчыны свайго настаўніка Я. Н. Мараша. Зразумелы піэтэт вучаніцы перад памяццю прафесара, аднак не павінен засланяць ягоныя навуковыя памылкі. Па словах Т. Б. Бліновай, Я. Н. Мараш „даказваў, што езуіты былі галоўнымі натхняльнікамі і арганізатарамі Брэсцкай уніі, навязанай працоўным масам Беларусі і Украіны каталіцкай царквой, рэакцыйнымі коламі Рэчы Паспалітай, раскрыў змест розных формаў барацьбы народных мас Беларусі супраць экспансіі каталіцтва і насаджэння уніі ў XVII-XVIII стст.” (с. 14). У далейшым тэксце манаграфіі сустракаем абсалютна іншыя факты і ацэнкі культурна-асветніцкай дзейнасці езуітаў на Беларусі („калі на Захадзе ў эпоху Адраджэння высокая гуманістычная адукаванасць і красамоўства былі ўдзелам вузкай, элітарнай часткі грамадства, то на Усходзе, у прыватнасці, у Беларусі езуіты значна пашырылі рамкі сацыяльных слаёў насельніцтва дзеля яго атрымання” — с. 29).

Ранейшыя пазітывісцкія падыходы да тэматыкі сёння не працуюць. Аграмадная колькасць крыніц, якія маюць розны характар, патрабуе спецыяльных метадаў апрацоўкі і класіфікацыі. Нельга іх механічна пераказваць. Але, на маю думку, аўтар манаграфіі часта папросту пераказвае крыніцы, не робячы належных высноў.

Наступная заўвага таксама мае метадалагічны характар. Калі б манаграфія была напісана з пазіцый нацыянальнай гістарыяграфіі, у ёй маглі б знайсці адлюстраванне мноства цікавых аспектаў, на якія ўплывала езуіцкая асвета і адукацыя, узнік бы больш шырокі кантэкст грамадскага і духоўнага жыцця тагачаснай Беларусі. Часам вельмі цікавая інфармацыя, пададзеная ў кнізе, павісае ў паветры, быццам бы адарваная ад рэальнага жыцця беларускага грамадства тае пары. З дапамогай сучаснай метадалогіі можна было б экстрапаляваць багатыя даныя па дзейнасці езуіцкага ордэна на ўсю сферу духоўнага жыцця грамадства. Постмадэрнізм дазваляе выйсці на новыя ўзроўні гістарычных рэканструкцый і абагульненняў, у тым ліку і ў такой спецыфічнай галіне гісторыі як дзейнасць езуіцкага ордэна. Магчыма, у гэтай сферы

— у значнай ступені сфальшаванай і закрытай завесай таямнічасці
— ён найбольш прыдатны.

Напрыканцы трэба звярнуць увагу, што ў кнізе адсутнічае спіс скарачэнняў, якія выкарыстоўвае аўтар, тым больш, што скарачаныя назвы архіваў і бібліятэк падаюцца як у ранейшым савецкім варыянце, так і ў сучасным расійскім.

Аднак усе згаданыя недахопы не пераважаюць несумненых заслугаў аўтара манаграфіі ў раскрыцці шматграннай дзейнасці „Таварыства Ісуса” ў арганізацыі адукацыі і асветы ў Беларусі. Праца Т. Б. Бліновай падводзіць пэўную рысу ў вывучэнні культурнай дзейнасці езуітаў Беларусі і паказвае перспектывы яе далейшага даследавання.

Альбіна Семянчук
(Гародня)

Сяргей Токць, *Беларуская вёска на мяжы эпох: змены этнічнай свядомасці сялянства ва ўмовах распаду традыцыйнага аграрнага грамадства (на матэрыялах Гарадзенічыны 19 — першай трэці 20 ст.)*, Гродна 2003, сс. 190

Autor książki, chociaż należy do młodego pokolenia historyków białoruskich, posiada znaczący dorobek naukowy. Reprezentuje rzadko spotykaną w środowisku historyków postawę ukierunkowaną na poszukiwanie prawdy o przeszłości bez uwzględniania konsekwencji, jakie niesie jej upowszechnianie. Racje polityczne, narodowe lub społeczne, którymi kieruje się w swojej działalności większość badaczy z Polski lub Białorusi, u Tokcia ustępują na rzecz argumentów naukowych. Dlatego można przypuszczać, że jego książka może wywoływać ożywione reakcje wśród historyków przyzwyczajonych do schematycznego postrzegania procesów społecznych i politycznych. Jest to bowiem jedna z pierwszych prac powstałych na Białorusi, która problem chłopski nie traktuje z pozycji klasowych, a jedynie jako jeden z fragmentów życia publicznego na przełomie XIX i XX wieku.

We wstępie autor stwierdza, że wieś białoruska na początku XX wieku zachowała wiele elementów kultury pogańskiej i światopoglądu epoki przedchrześcijańskiej. Określenie takie jest prawdziwe także w odniesieniu do wielu innych obszarów wiejskich na terytorium Europy Środkowej i Wschodniej, lecz badacze rzadko zwracają uwagę na ten fakt, podkreślając raczej przodującą rolę własnego regionu w rozwoju cywilizacyjnym tej części kontynentu.

Z drugiej strony autor pracy niekiedy zbyt mocno zawiera tezę stawianą zwłaszcza przez socjologów polskich, którzy problem społeczności chłopskiej na Białorusi znają jedynie z wcześniej drukowanej literatury. Tokć korzystał ze źródeł archiwalnych i miał możliwość weryfikacji tych tez. Jego własne przemyślenia zawarte w kolejnych rozdziałach są zresztą diametralnie inne niż prezentowane na wstępie teorie niektórych autorzytów naukowych. Wydaje się także, że swoją publikacją dokonał on dezaktualizacji kilku znaczących opracowań na temat świadomości narodowej mieszkańców Białorusi na przełomie XIX i XX wieku.

Autor ma rację, gdy pisze, że chłopska ojczyzna nawet u schyłku XIX w. ograniczała się najczęściej do najbliższej okolicy. Dalszy świat był obcy i mało zrozumiały. Nie było zatem żadnych podstaw do jakiegokolwiek z nim identyfikacji. Centrum życia intelektualnego i duchowego stanowiła najbliższa cerkiew lub kościół. Pierwsza z tych instytucji wprowadzała do kręgu kultury rosyjskiej, druga — polskiej. Duchowni, podobnie jak urzędnicy, ziemianie lub Żydzi, nawet jeżeli mieszkali w tej samej wsi, należeli do innego kręgu cywilizacyjnego. Krąg „swoich” to nie tylko ludzie mówiący tym samym językiem, czy należący do tego samego kręgu wyznaniowego, lecz przede wszystkim zachowujący podobny status społeczny. Świat, w którym „swoi” i „obcy” w rzeczywistości byli członkami tej samej społeczności lokalnej utrudniał proces kształtowania się ojczyzny ideologicznej — „ziemi mojego narodu”. Tokć słusznie zauważył, że takie pojęcia upowszechniane były za pośrednictwem instytucji państwowych, szkoły, Kościoła. Żadna z tych instytucji na Białorusi nie była zainteresowana kreowaniem ojczyzny narodu białoruskiego wśród miejscowych chłopów. Stąd wynikał trudny i spóźniony proces kształtowania się białoruskiego ruchu narodowego. Dopiero rozpad społeczności tradycyjnej u schyłku XIX wieku, który spowodował deklasację części środowisk szlacheckich i rozwarstwienie chłopskich, zapoczątkował powstawanie elity narodowej poszukującej w imieniu ludu najlepszych dla niego rozwiązań.

Rozważania na temat zmian świadomości narodowej społeczności chłopskiej Grodzieńszczyzny na przełomie XIX i XX wieku Tokć rozpoczął od analizy danych statystycznych na temat struktury etnicznej tego obszaru publikowanych przez administrację rosyjską oraz rosyjskich uczonych. Ta część pracy wskazuje przede wszystkim jak wiele wysiłku państwo rosyjskie wkładało w zebranie wiedzy na ten temat. Sposób, w jaki wykorzystywano tę wiedzę do kreowania rzeczywistości jest oddzielnym zagadnieniem, lecz o ważności problemu w polityce rządu rosyjskiego świadczą powtarzające się co kilka lat zarządzenia o potrzebie gromadzenia danych o przynależności etnicznej poszczególnych grup wyznaniowych wydzielonych powiatów guberni grodzieńskiej. Państwo niewątpliwie sprzyjało procesom białorutenizacji chłopów wyznania katolickiego. Katolików posługujących się w życiu co-

dziennym językiem białoruskim zaliczano do białoruskiej grupy etnicznej. Na początku XX wieku ograniczono także terytorium na południu guberni, którego mieszkańców wcześniej nazywano Małorusinami. Badania rosyjskich językoznawców doprowadziły do rewizji wielu wcześniejszych tez kwalifikujących ludność Polesia do ukraińskiej grupy językowej. Obszar ten częściej określano jako przejściowy między gwarami białoruskimi i małoruskimi.

Tokc słusznie zauważył, że problem etniczny był upowszechniany wraz z awansem cywilizacyjnym mas chłopskich w drugiej połowie XIX w. Powstała w tym czasie niewielka grupa inteligencji pochodzenia plebejskiego, która wiele czytała, a swoją wiedzę przekazywała środowisku z którym była związana. Upowszechnienie szkolnictwa, nawet na poziomie szkółek przycerkiewnych dawało młodzieży chłopskiej szansę korzystania z tych źródeł informacji, które przynosiło słowo drukowane. Upowszechnianie przez władze rosyjskie wyników kolejnych spisów ludności guberni grodzieńskiej trafiało, jak wynika z ustaleń Tokcia, do społeczności wiejskiej. Przeświadczenie o białoruskiej dominacji etnicznej na Grodzieńszczyźnie funkcjonowało przed I wojną światową także na poziomie nizin społecznych.

W drugiej połowie XIX i na początku XX w. na Grodzieńszczyźnie obserwuje się wyraźny rozwój gospodarki chłopskiej, pojawiły się nowe możliwości pozyskiwania środków do życia. Wprowadzano do użytku doskonalsze narzędzia pracy, koń stał się główną siłą pociągową, wypierając powolnego wołu, trójpołówkę częściej zastępował płodozmian, następowało scalanie gruntów. W wyniku tych zmian średnie plony wzrosły 1,5-krotnie. Efektem tych przewartościowań w gospodarce rolnej była eksplozja demograficzna. W ciągu ostatnich 30 lat XIX wieku liczba ludności chłopskiej na Grodzieńszczyźnie uległa niemal podwojeniu. Ziemia dawała jednak ograniczone możliwości rozwoju i szybko pojawiło się zjawisko względnego przeludnienia. Chłopi zmuszeni zostali do poszukiwania nowych źródeł pozwalających na przetrwanie. Najpowszechniejszą formą była emigracja — do Stanów Zjednoczonych, Kanady, Petersburga lub na Syberię. Stamtąd zazwyczaj płynęły do rodzin środki pozwalające na powiększanie areалу ziemi. Większość chłopów szukała jednak sposobów przetrwania w miejscu zamieszkania. Powstawał liczny margines ludzi poszukujących zajęć dorywczych, zajmujących się kontrabandą przez granicę pruską. Dla wielu dawało to możliwość kontaktu z ludźmi innych kultur, posługujących się innymi językami. Przywoływane przez autora zdumienie mieszkańców jednej z grodzieńskich wsi informacją, że chłopci w Polsce rozmawiają ze sobą w „pańskim” języku pokazuje do jakiego stopnia zmitologizowany świat funkcjonował w świadomości chłopów. Wydawało im się, że chłopci w całym świecie posługują się językiem „prostym”. Zmiany gospodarcze i społeczne oraz mobilność ludzi najbardziej aktywnych dość szybko burzyły zastygłe przez wieki schematy.

Przejawem ewolucji świadomościowej były przypadki organizacji, z inicjatywy samych chłopów, nauczania dzieci pisania i czytania. Język nauczania często był warunkowany tym, jakiego nauczyciela zdołano pozyskać. Opisane przez Tokcia przypadki (s. 56-57) wskazują, że nauczycielami dzieci chłopskich zazwyczaj byli przedstawiciele zdeklasowanej szlachty, nauczający zarówno języka polskiego, jak i rosyjskiego. W powszechnym rozumieniu oba te języki otwierały możliwości robienia kariery lub jakiegokolwiek awansu społecznego. Innego zdania były władze rosyjskie, podejmujące szereg działań ograniczających upowszechnianie wśród białoruskojęzycznych dzieci znajomości języka polskiego. Wywierano naciski na kler katolicki, aby katechezę dzieci białoruskich prowadzono w ich ojczystym języku.

W warunkach rywalizacji polsko-rosyjskiej o wpływy na Białorusi najaktywniejsi przedstawiciele białoruskich środowisk chłopskich trafiali do jednej bądź drugiej orientacji narodowo-kulturowej. Polonizacja, która w pierwszej połowie XIX wieku obejmowała środowiska szlacheckie i mieszczańskie, u schyłku stulecia wciągać zaczęła masy chłopskie. Z drugiej strony dążenie władz carskich do przyciągnięcia tego środowiska do rosyjskiej przestrzeni kulturowej zmuszało ludność chłopską do poszukiwania odpowiedzi w sprawie własnej tożsamości. Argumenty obu stron nie były przekonujące dla myślących w kategoriach pragmatyzmu chłopów. Tutejszość była w zasadzie formą odrzucenia oferty zarówno polskiej, jak i rosyjskiej. Białoruskość nie miała wówczas żadnych nośników w postaci zorganizowanych grup społecznych i politycznych lub instytucji państwowych, dlatego nie mogła zaistnieć w wymiarze szerszym niż kontestacyjny ruch inteligencji.

Tokć słusznie proponuje, aby odrębnie rozważać specyfikę rozwoju świadomości etnicznej wśród chłopów wyznania katolickiego i prawosławnego, lecz nie daje przekonujących dowodów, że któryś z wymienionych odłamów chrześcijańskich przed I wojną światową miał znaczący wpływ na ich narodową orientację. Zarówno wśród jednej, jak i drugiej grupy wyznaniowej dominowały takie same elementy pogańskiej obyczajowości, a zabobony i wiara w czary były nieodłączną częścią światopoglądu mas chłopskich.

Poczucie odrębności etnicznej chłopów prawosławnych Grodzieńszczyzny w szerszej skali pojawiło się wraz z wielką emigracją do Rosji w 1915 r. Zetknięcie z ludnością rosyjską pozwoliło na wyraźne uzmysłowienie występujących różnic obyczajowych, językowych, kulturowych, a nawet w kwestii życia religijnego. Chłopi wyznania katolickiego po raz pierwszy zostali poddani szerokiej indoktrynacji ze strony polskich ośrodków narodowych.

Powrót prawosławnych z Rosji i żołnierzy z frontu, rosyjskie rewolucje oraz powołanie na początku 1918 r. struktur Białoruskiej Republiki Ludowej doprowadziło do znacznego upowszechnienia białoruskiej ideologii narodowej. Tworzeniu władzy polskiej na Grodzieńszczyźnie towarzyszyły liczne aresztowania inteligencji i chłopów zaangażowanych w organizację

białoruskiego życia narodowego. Mówiący językiem białoruskim katolicy mieszkańcy wsi często byli traktowani przez żołnierzy Piłsudskiego jako „ruscy”. W latach dwudziestych władze polskie przystąpiły niemal z marszu do realizacji polityki asymilacyjnej. Nieliczenie się z nastrojami społecznymi, uczuciami narodowymi oraz radykalne zwiększenie obciążeń podatkowych nie sprzyjało popularności instytucji państwa polskiego. Chłopi wyznania prawosławnego — pisze Tokć — przyjmowali państwo polskie jako obce, wrogie i rządzone przez panów (s. 103). Ruch partyzancki, którego okoliczności zaistnienia przedstawia autor, był naturalną konsekwencją takiego właśnie postrzegania państwa polskiego. W przypadku środowisk prawosławnych rządy polskie ugruntowały ich poczucie obcości wobec polskości.

Umiarkowany sukces przyniosła natomiast polityka asymilacyjna w wiejskich środowiskach katolickich Grodzieńszczyzny. Choć ze środowisk tych wywodzili się znani białoruscy działacze narodowi, to w szerszej skali świadomość narodowa katolickich „tutejszych”, w wyniku zgodnego współdziałania władz kościelnych i państwowych, ewoluowała w kierunku polskości. Jedynie w tych miejscowościach, gdzie działały organizacje białoruskie lub taką orientację narodową reprezentował miejscowy ksiądz, procesy asymilacyjne zostały mocno wyhamowane.

Praca Tokcia jest z pewnością najciekawszą analizą procesów narodotwórczych zachodzących na ziemiach białoruskich w końcu XIX i na początku XX wieku. Jej główną zaletą jest także to, że autorowi udało się uniknąć ideologizacji omawianych zjawisk, tak charakterystycznej w pracach współczesnych historyków zarówno polskich, jak i białoruskich. Znaczenie pracy pomniejsza jej nakład w wysokości 100 egzemplarzy. Faktycznie będzie ona dostępna jedynie wąskiej grupie zainteresowanych tematem specjalistów.

Eugeniusz Mironowicz
(Białystok)