

w XVII w. Lilya Berezhnaya (Münster) omówiła (s. 253-278) topos „nowej Jerozolimy” pojawiający się w polemikach prawosławno-unickich; w odróżnieniu od autorów katolickich, rozumiejących „Niebiańskie Jeruzalem” symbolicznie, teologowie prawosławni (w tym Piotr Mohyla) uznawali Kijów za spadkobiercę Jerozolimy i „rusiński Syjon”. Alfons Brüning (Nijmegen) zajął się dziełami prawosławnych teologów kijowskich – w tym także Piotra Mohyły – którzy około 1640 r. próbowali stworzyć koncepcję dyzunickiej eklezjologii w państwie polsko-litewskim (s. 279-302)¹.

Ostatnia część prezentowanej książki zawiera trzy bardzo różne teksty, będące dziełem historyka, językoznawcy i historyka sztuki. Szczególną uwagę – m. in. z racji precyzyjnie zarysowanych założeń teoretycznych, zbieżnych z założeniami całej książki – zwraca tekst Matthiasa Niendorfa (Kilonia) o kulcie świętych w Wielkim Księstwie Litewskim (Koexistenz, Konfrontation, Synkretismus: Aspekte des Kulturkontaktes in Heiligenkulten des Großfürstentums Litauen, s. 303-330). Początkowa koegzystencja kultów świętych różnych wyznań ustąpiła miejsca w XVII w. swoistej walce na symbole, kiedy to nie tylko kult św. Jozafata Kuncewicza, ale także św. Kazimierza królewicza stał się przedmiotem sporów i walk. Dopiero pod koniec XVII i w XVIII w. upowszechniły się synkretyczne kultury świętych, łączące tradycje łacińsko-słowiańskie i bizantyjsko-słowiańskie, a propagowane zwłaszcza przez hierarchię unicką². Kolejny artykuł to językoznawcza analiza pieśni religijnych powstałych w państwie polsko-litewskim w XVII i XVIII w., a z racji swoich „cech hybrydowych” popularnych wśród wyznawców zarówno prawosławia, jak i unickiego katolicyzmu; autorem tej analizy jest Achim Rabus (Freiburg i.Br.; s. 331-349). Ostatni tekst jest dziełem Giedrė Mickunaitė (Wilno), która zaprezentowała przykłady wpływów prawosławnych w malarstwie sakralnym w katolickiej katedrze w Wilnie oraz w kościele parafialnym w Trokach (s. 350-358).

Omówiona książka jest dziełem nierównym, zawierającym teksty bazujące na różnych koncepcjach metodologicznych i tradycjach historiograficznych, wyraźnie zabrakło także – co zresztą przyznają redaktorzy tomu – tekstów o protestantyzmie. Opracowanie jest jednak interesującym przeglądem aktualnego stanu badań nad ważnymi aspektami dziejów Wielkiego Księstwa Litewskiego i być może kolejnym krokiem w kierunku ściślejszej współpracy historyków różnych krajów.

Olgierd Kiec (Zielona Góra)

ALFONS BRÜNING, *Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569-1648)* (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, Bd. 72), Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 2008, ss. 412.

Konfesjonalizacja to pojęcie (czy raczej paradygmat), które według wybitnego niemieckiego badacza dziejów nowożytnych, Heinza Schillinga, najlepiej objaśnia proces przemian dokonujących się w Niemczech po reformacji – w XVI i XVII w. Umacnianie się trzech głównych wyznań (katolicyzmu, luteranizmu i kalwinizmu) nie było bynajmniej przejawem skostniałego tradycjonalizmu, lecz dynamicznym procesem, który wspierał kształtowanie się nowoczesnego państwa, opartego nie – jak w średniowieczu – na osobistej lojalności i prawie lennym, lecz zorganizowanego na bazie instytucji, których zadaniem było dyscyplinowanie poddanych oraz ochrona suwerenności i granic¹. W ciągu dwóch ostatnich dekad paradygmat ten uległ daleko idącym przekształceniom, polegającym głównie na dostosowaniu go do procesów zachodzą-

¹ Autor omówił ten problem szerzej w opublikowanej ostatnio w monografii *Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569-1648)*, Wiesbaden 2008 (zob. recenzję niżej, w niniejszym tomie, s. 280-283).

² Artykuł Niendorfa stanowi ciekawe uzupełnienie jego rozprawy habilitacyjnej, opublikowanej rok po konferencji w Pasawie, a rok przed ukazaniem się prezentowanego tomu pokonferencyjnego: *Das Großfürstentum Litauen. Studien zur Nationsbildung in der Frühen Neuzeit (1569-1795)*, Wiesbaden 2006.

¹ H. Schilling, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1648*, Berlin 1998, s. 274-275.

cych nie tylko w Niemczech, ale także w innych krajach Europy Zachodniej. Dużo więcej kontrowersji wzbudzały próby zastosowania tej koncepcji w badaniach nad dziejami Europy Środkowej i Wschodniej – choć pogląd o decydującej roli silnej władzy świeckiej w forsowaniu konfesjonalizacji uległ daleko idącemu złagodzeniu (wskazuje się tu na przykłady Holandii i Irlandii), to jednak Rzeczpospolita polsko-litewska uznana została zarówno przez niemieckich, jak i polskich historyków za obszar zasadniczo nie potwierdzający owej teorii – z wyjątkiem niektórych regionów (jak wielkie miasta Prus Królewskich). Tomasz Kempa, autor najnowszej polskiej monografii o dziejach polskiej tolerancji wyznaniowej, charakteryzując panowanie dwóch pierwszych Wazów w Polsce i na Litwie, stwierdził wręcz, iż „nie mamy tu do czynienia z konfesjonalizacją, przynajmniej w takim sensie, w jakim dzisiaj ten termin występuje w historiografiach czołowych państw Europy Zachodniej. W Rzeczypospolitej bowiem katolicyzm nie stanowił siły sprawczej w tworzeniu podstaw scentralizowanego i zbiurokratyzowanego państwa, lecz przede wszystkim – stał się czynnikiem pobudzającym zbiorową tożsamość zarówno szlachty, jak i warstw plebejskich”².

Dokładnie odmienny pogląd stał się założeniem książki Alfonsa Brüninga, będącej rozszerzoną wersją rozprawy doktorskiej, napisanej pod kierunkiem Klausa Zernacka i obronionej w 2005 r. na Wolnym Uniwersytecie (Freie Universität) w Berlinie. Uznając, że niemieckie dyskusje wokół konfesjonalizacji są słabo znane polskim historykom, Brüning postanowił posłużyć się teoretycznymi założeniami wypracowanymi w toku tych dyskusji i przeanalizować proces kształtowania się nowożytnego państwa polsko-litewskiego. Autor już w pierwszych zdaniach nie ukrywa, że temat jego pracy jeszcze niedawno wywołałby zdziwienie – Polskę nowożytną kojarzono wszakże z tolerancją, wyróżniającą nasz kraj w Europie nękanej wojnami religijnymi, nietolerancją i używaniem ramienia świeckich władz do rozprawiania się z innowiercami. Topos „polskiej tolerancji” stracił już jednak swój dawny blask, a skłonność do jego relatywizacji obserwować można, jak twierdzi Brüning, także w polskich aktualnych dyskusjach historycznych. Celem dokonanej przez Brüninga analizy polityczno-wyznaniowych dziejów Polski i Litwy po unii lubelskiej (do śmierci Władysława IV i wybuchu powstania Chmielnickiego) miało być zatem pokazanie europejskiego kontekstu fenomenu tolerancji, spotykano go nie tylko w Polsce, ale także we Francji Henryka IV, w Niderlandach, w Siedmiogrodzie i w Świętym Cesarstwie Rzymskim. Zestaw pytań badawczych jest jednak dużo szerszy, a należy do nich przede wszystkim kwestia stopniowego „przesycania” szlacheckiego społeczeństwa przez katolicyzm mimo początkowego entuzjazmu dla zasad tolerancji wyznaniowej; kolejne problemy to ewolucja polskiego katolicyzmu po soborze trydenckim, próba wyjaśnienia szerokiego, lecz nietrwałego oddźwięku, z jakim spotkała się w Polsce reformacja, oraz wpływ, jaki na te procesy wywierało położenie monarchii polsko-litewskiej na pograniczu kultury łacińskiej i bizantyjsko-prawosławnej.

Próbując odpowiedzieć na te pytania, Brüning ograniczył się w zasadzie do literatury naukowej w kilku językach. W przypisach i bibliografii odnajdziemy szereg opracowań nie tylko w języku angielskim, niemieckim i francuskim, ale także polskim, litewskim, rosyjskim i ukraińskim. Dorobek narodowej historiografii białoruskiej nie został uwzględniony, wyraźnie zresztą dostrzec można słabszą orientację autora w naukowej literaturze publikowanej w językach narodów zamieszkujących dawną Rzeczpospolitą – wyjątkiem jest bardzo dobra znajomość polskiej historiografii. Źródła archiwalne w ogóle nie zostały w pracy uwzględnione, w bardzo niewielkim zakresie cytowane lub omawiane są źródła drukowane.

Książka podzielona jest na cztery części. Pierwsza („Konfessionalisierung” und „Toleranz” in der Diskussion, s. 21-60) ma charakter wprowadzenia teoretycznego i zawiera omówienie naukowych debat wokół pojęć „konfesjonalizacja” i „społeczeństwo konfesyjne” (Konfessionalisierung, Konfessionsgesellschaft). Autor podkreśla tu niebezpieczeństwo funkcjonalnej interpretacji roli religii, jako wyłącznie środka służącego do budowy instytucji państwa i dyscyplinowania poddanych, i wskazuje na – jakkolwiek jest to bardzo trudne – konieczność odróżniania motywacji religijnych od społecznych i politycznych. Stwierdzenie to jest punktem wyjścia do dalszych roz-

² T. Kempa, *Wobec kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*, Toruń 2007, s. 6.

ważań pierwszej części książki, poświęconych elitom politycznym i kościelnym Europy i ich stosunkowi do tolerancji religijnej – motywowanej tak politycznymi kalkulacjami, jak i przekonaniami religijnymi. Trudno w ogóle mówić o tolerancji w jednej, czystej postaci – jak podkreśla Brüning, kwestia ta była przedmiotem dyskusji i najróżniejszych rozwiązań praktycznych, a stosy dla heretyków bynajmniej nie były normalną, powszechną praktyką. Dominował natomiast pogląd, że jedność religijna jest pożądana dla właściwego funkcjonowania państwa, a w dążeniach do jej osiągnięcia ścierały się dwie zasadnicze grupy elit, które określane są przez autora jako *zelantes* i *politici*. W zależności od układu sił oraz związków polityki i ideologicznie pojmwanej religii, tolerancja i nietolerancja mogły długi czas funkcjonować jednocześnie – a przykładem takiego zjawiska jest państwo polsko-litewskie, w którym obok oficjalnej tolerancji występowały liczne przykłady nietolerancji w poszczególnych regionach i miejscowościach oraz stopniowe rozpowszechnianie się „konfesyjnego mainstreamu” bez dyrektyw ze strony władzy.

Rozważania z pierwszej części, wskazujące, iż Polska tolerancja nie odbiegała znacząco od politycznych i wyznaniowych ram, w jakich funkcjonowały inne państwa Europy, są kontynuowane przez Brüninga w drugiej części, która już poprzez tytuł wyraźnie neguje odrębność polskiej historii (*Abschied von Sonderwegen – Verfassungsgeschichtsschreibung über Polen und Litauen*, s. 61-107). Dokonując przeglądu historiografii, autor koncentruje się na sprawach ustrojowych i wskazuje, że pogląd o anarchii prowadzącej do upadku Rzeczypospolitej ukształtował się w epoce oświecenia i odnosił się do państwa polskiego znanego w XVIII w. Tymczasem nowsze badania, uwzględniające sytuację w innych krajach Europy Środkowej, pozwalają na lepsze zrozumienie mechanizmów rządzących formalnie istniejącymi instytucjami i tym samym rewidują pogląd o wyjątkowości ustroju Rzeczypospolitej. Wyłaniający się z tych badań obraz wzajemnych zależności ustroju państwa, polityki i religii, jest bardziej kompleksowy niż się wcześniej wydawało, a tolerancja w „państwie bez stosów” przełomu XVI i XVII w. była tylko „warunkowym fenomenem”. Nie oznacza to wszakże, by była efektem anarchii lub słabości państwa – przeciwnie, odpowiadała poglądom ówczesnych elit, które akceptowały pluralizm religijny tylko przejściowo, na okres kształtowania się nowego ustroju państwa po unii lubelskiej.

Trzecia, najobszerniejsza część książki (*Die „polnische Toleranz” und die Konfessionen*, s. 109-325), to szczegółowa analiza czterech zagadnień: konfederacji warszawskiej (jako prawnej podstawy tolerancji religijnej), a następnie ewolucji trzech najważniejszych wyznań Rzeczypospolitej, czyli protestantyzmu, katolicyzmu i prawosławia. Konfederacja warszawska, jak podkreśla autor, to akt czysto polityczny, motywowany wyłącznie dobrem państwa i ignorujący kompletnie kwestie teologiczne – nie mogło być zresztą inaczej, skoro unia lubelska była połączeniem dwóch terytoriów z zachowaniem ich odrębnych instytucji oraz stanowych praw szlachty, a ogólnie uznanych, teologicznie podbudowanych podstaw tolerancji religijnej brakowało w całej Europie. Teoretyczne podstawy tolerancji nie opierającej się jedynie na podstawach politycznego pragmatyzmu próbowali wypracować tylko polscy arianie – ale właśnie oni najwcześniej padli ofiarą przesładowań religijnych. Zawarta w konfederacji warszawskiej zasada tolerancji była oparta wyłącznie na porozumieniu politycznym i nie mogła długo się utrzymać – liczne próby porozumień i unii wyznaniowych, to poszukiwanie konsensusu religijnego mogącego stanowić podstawę dla zgody politycznej; w ten sposób lata 1569-1648 stanowią przejściową epokę dialogu międzywyznaniowego, poprzedzającą okres katolicko-posttrydenckiej homogenizacji. Nie był to jednak dialog prowadzony przez partnerów dysponujących wyrównanymi siłami – polski protestantyzm po początkowych sukcesach stał się ofiarą konfesjonalizacji na Zachodzie, która wytyczyła ostre, dogmatyczne granice między poszczególnymi wyznaniem i walnie przyczyniła się do niepowodzenia unii wyznań ewangelickich w Polsce. Chrześcijaństwo wschodnie uległo tymczasem podziałowi – książę Konstanty Ostrogski wraz z większością szlachty prawosławnej opowiadał się za porozumieniem z protestantami, podczas gdy biskupi zbliżyli się do hierarchii katolickiej i zawarli unię w Brześciu w 1596 r.; oba odłamy, mimo pewnych przejawów modernizacji, pozostały jednak w praktyce w omawianym okresie poza procesem konfesjonalizacji.

Ostatnia, czwarta część książki, jest próbą wyjaśnienia stosunku elit Rzeczypospolitej do podanych; i tutaj osiłą rozważań jest konfrontacja interesów politycznych, związanych z potrzebą

zachowania pokoju, oraz poglądów religijnych (Die politischen Eliten – irenisches Bemühen und konfessionelle Entschiedenheit, s. 327-366). Ten rozdział podzielony jest na dwa podrozdziały – w pierwszym przedstawiona została rola, jaką w omawianych procesach odgrywali poszczególni polscy monarchowie „srebrnego wieku”, w drugim – stosunek szlachty do poddanych w obrębie prywatnych posiadłości. Biorąc pod uwagę wcześniejsze wywody autora, nie dziwi podkreślana przez niego kontynuacja w polityce królów, będących katolickimi *politici*, wiernymi katolicyzmowi, ale dbającymi też o jedność państwa, którą rozumieli niejednokrotnie inaczej niż *zelantes* różnych wyznań. Dużo trudniejsza jest ocena postaw szlachty odnośnie religii w dobrach prywatnych – granica między propagowaniem własnego wyznania w ramach patronatu a zmuszaniem do konwersji była nieostra, na pewno jednak nie można mówić o „konfesjonalizacji szlacheckiej”, ale raczej o „unowocześniejonym patronacie”, charakteryzującym się bardziej interesem ekonomicznym i chęcią zachowania spokoju niż narzucaniem nowej religii.

W zakończeniu książki (s. 367-383) Brüning podkreśla, że celem jego dociekań nie było odnalezienie i zdiagnozowanie przejawów konfesjonalizacji w Polsce i na Litwie, ale raczej refleksja nad dotychczasową dyskusją wokół paradygmatu konfesjonalizacji i zastosowanie jej założeń jako „instrumentu heurystycznego” do analizy stosunków w największym państwie wschodniej części Europy Środkowej (Ostmitteleuropa). Rzeczywiście – obszerna refleksja teoretyczna i dość dobra znajomość polskiej historiografii przyniosły ważne opracowanie; na uznanie zasługuje przede wszystkim przekonująca interpretacja konfederacji warszawskiej oraz ewolucji dokonującej się w obrębie trzech najważniejszych wyznań w Polsce (katolicyzmu, protestantyzmu, prawosławia). Zasadniczy wniosek, teza będąca ukoronowaniem rozważań, nie jest jednak zbyt odkrywczą – autor podkreśla znaczenie „miękkich czynników” (edukacja, katecheza, kazania) w rekatolicyzacji państwa polsko-litewskiego i wprost stwierdza, że konfesjonalizacja była możliwa także tam, gdzie nie funkcjonowała silna władza świecka. Droga do jedności religijnej kraju stawały się zatem konwersje szlachty na katolicyzm, a przesłanki dla tego procesu były widoczne już w XVI w. – zatem połowa XVII stulecia, powstanie kozackie i potop szwedzki nie były takim przełomem prowadzącym do ujednoczenia wyznaniowego, jak się powszechnie przyjmuje. Stosunki polityczno-religijne w Rzeczypospolitej mieściły się raczej w ramach procesów konfesjonalizacji, charakterystycznych dla większości nowożytnej Europy. Trudno nie zgodzić się z tą tezą, ale wyrafinowane założenia teoretyczne pozwalały oczekiwać bardziej oryginalnych wniosków. Przypomnijmy, iż już we wstępie Brüning podkreślał nowatorski charakter swej książki, mającej zakwestionować wyjątkowość polskich dziejów przełomu XVI i XVII w., zwłaszcza polskiej tolerancji (s. 1-19). W istocie podejmuje jednak dyskusję raczej z potocznymi polskimi wyobrażeniami o przeszłości, właściwymi pamięci zbiorowej, a nie z dokonaniami polskiej współczesnej historiografii – materiał do swych rozważań czerpie autor głównie z opracowań polskich historyków, a nie ze źródeł. Niepotrzebne są zatem obawy Brüninga, który przedkładając książkę opiniom czytelników przyznawał, że jego dzieło jest w istocie ryzykowne, a pisząc o „polskiej tolerancji” i wpisując ją w kontekst „tolerancji europejskiej” czuje się zdany na opiekę tej ostatniej (s. 18-19). Zastrzeżenia budzić może tylko rzekoma dbałość o poprawność językową (i tym samym polityczną), w której jednak zabrakło konsekwencji. Pomijam żazące błędy w pisowni polskich słów (na przykład zamiast „kolebki” – „kołębki”), bo jest to raczej wina niedbałej redakcji w wydawnictwie, istotniejsza jest kwestia nazewnictwa. Oczywiście zgodzić się można na stosowanie nazwy Polen-Litauen oraz ukraińskie wersje nazwisk księcia Ostrońskiego, Adama Kisiela czy biskupów unickich. Takiej samej konsekwencji zabrakło jednak przy zapisie nazw geograficznych, zwłaszcza w bibliografii – opracowania opublikowane w Polsce (także pod koniec XX i w XXI w.) otrzymały zmienioną wersję miejsc wydania (Warschau, Krakau), przy czym nawet tu nie zachowano jednolitości – dwie książki Henryka Wisnera, wydane przez Ossolineum, zarejestrowane zostały jako wydane w „Breslau 1991” i „Wrocław 1995”. Zmieniono także nazwy rosyjskie i ukraińskie (Moskau, Kiev), ale już w przypadku Wilna znalazło się na przykład opracowanie wydane w 1935 r. w języku polskim, które według Brüninga ukazało się w Vilnius (choć w języku niemieckim używa się nazwy Wilna); nazwę tego miasta zachowano w oryginalnym brzmieniu także w przypadku opracowań w języku litewskim.

Olgiard Kiec (Zielona Góra)