

Joanna Orzeł, *Historia – tradycja – mit w pamięci kulturowej szlachty Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, Warszawa 2016, Muzeum Pałacu Króla Jana III Sobieskiego w Wilanowie, ss. 459, il.

Monografia Joanny Orzeł wpisuje się w nurt badań nad pamięcią historyczną szlachty polskiej w epoce nowożytnej, a ściślej: tworzoną i przechowywaną przez kolejne pokolenia społeczeństwa szlacheckiego wizją dziejów Rzeczypospolitej – równoległą, a często alternatywną, dla historiografii uczonej. Definiując główny cel swej pracy jako „przedstawienie genezy, procesu kształtowania się i przeobrażeń mitów w kulturze szlacheckiej XVI–XVIII w.” (s. 10), Autorka nawiązuje do teorii pamięci kulturowej Jana i Aleidy Assmannów (s. 11), zwracając uwagę na selektywny stosunek społeczeństwa do swej przeszłości oraz gwałtowny przeskok od prapoczątków do najbliższej przeszłości, sankcjonujący mit jako element niezbędny dla zachowania ciągłości tradycji oraz tożsamości kulturowej.

We *Wstępie* Autorka słusznie podkreśla konieczność weryfikacji zakorzenionych w historiografii tez na temat systemu wartości ideologii szlacheckiej formułowanych na podstawie źródeł normatywnych i publicystyki politycznej. Jest świadoma wagi podjętych badań, zwracając już na początku (s. 9) uwagę na negatywne konsekwencje traktowania kultury szlacheckiej Rzeczypospolitej XVI–XVIII w. w kategoriach „sarmatyzmu”, któremu przypisuje się treści uniwersalne, obejmujące zarówno kulturę materialną, jak ideologię polityczną, obyczaje i doktrynę ustrojową. Bezrefleksyjne przejęcie określenia zaczerpniętego *post factum* z nazewnictwa oświeceniowego doprowadziło do sytuacji, w której „mamy do czynienia z mitem o micie” (s. 9). Dalszy wywód, zawierający wyjaśnienie mechanizmów mitologizacji historii na podstawie literatury polskiej i obcej, świadczy o erudycji Badaczki i rzetelnym przemyśleniu podjętego problemu badawczego. Można wprawdzie mieć wątpliwości, czy cała szlachta stanowiła „elitę intelektualną” w XVI–XVIII w. (s. 12), ale bez wątpienia była warstwą dominującą politycznie i najlepiej wykształconą.

W konstrukcji książki i analizie źródeł Autorka operuje Assmannowskimi figurami pamięci, którymi są czas, przestrzeń i bohater, jako elementy konstytutywne pamięci kulturowej, niezmiennie w okresie od XVII do XVIII w. i ściśle ze sobą powiązane. Jednolite rozplanowanie wyводу w całej książce pozwoliło Autorce ogarnąć i uporządkować ogromny materiał źródłowy, a czytelnikom ułatwia niewątpliwie dotarcie do najbardziej interesujących dla nich zagadnień szczegółowych. Konsekwencją zastosowania stałych podziałów tekstu w całej książce są jednak także powtórzenia nie tylko myśli, ale i całych fragmentów¹.

¹ Np. w rozdz. 4 na s. 402 mamy niemal dosłowne powtórzenie fragmentu z rozdz. 2.

Książka składa się z czterech rozdziałów, z których pierwsze trzy w zamyśle autorskim wzajemnie się dopełniają. W rozdziale pierwszym („Czas mityczny w kulturze szlacheckiej”, s. 23–123) omówiono mity genetyczne obu państw wchodzących w skład Rzeczypospolitej Obojga Narodów – Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego – poczynając od ich legendarnych założycieli: Lecha i Palemona oraz legendy herbowe poszczególnych rodów szlacheckich (rozdz. 1.2, s. 102; s. 118). Zwrócono uwagę, że wyobrażenia mitycznego czasu obu państw, skonstruowane przez kronikarzy (Jana Długosza, Macieja z Miechowa, Stanisława Sarnickiego, Aleksandra Gwagnina, Macieja Strykowskiego), były powtarzane, ale ulegały transformacjom pod wpływem realiów politycznych. Autorka zauważa, że „w XVI-wiecznej walce politycznej idealizowano zamierzczłą przeszłość, gdy panowała harmonia, a władza nie była wykorzystywana przeciw nim [poddanym]” (s. 42). Obok nazw Polska = Sarmacja występowały nazwy Lechia, Lechiada, a „Lech [stał się] integralnym składnikiem doktryny sarmackiej, symbolem odzwierciedlającym świadomość stanową społeczności szlacheckiej, mocno podkreślającej swą odrębność wobec innych grup” (s. 44)².

W szlacheckich kopiariuszach utrwaliło się, zapoczątkowane w okresie renesansu, antybizantyjskie wyobrażenia czasu mitycznego Polaków poprzez zestawianie Lecha i Remusa, opowieści o zwycięstwie Sarmatów nad Rzymianami oraz wyrażanie dumy z faktu, że bracia Lech, Czech i Rus byli hetmanami Aleksandra Wielkiego (s. 54–55). Gwałtowny przeskok od XVII do XVIII w. wynikał zapewne ze zmiany charakteru opisów dziejów Rzeczypospolitej poczynając od lat trzydziestych XVII w., kiedy zaczęto podkreślać znaczenie chrystianizacji i rolę opatrności wzorem Szymona Starowolskiego (*Polska albo opisanie Królestwa Polskiego* z 1632; s. 47), Macieja Kazimierza Sarbiewskiego (*Lechiada*; druk fragmentów dopiero w 1769), Alberta Inesa (*Lechias ducum principium ac regum Poloniae*, 1655) i Karola Bartolda (*Imagines principium, regumque Poloniae* z 1721; s. 50).

Rozdział drugi („Przestrzeń mityczna w kulturze szlacheckiej”, s. 123–204) zawiera prezentację zmiennych w czasie poglądów na temat pierwotnego zakresu terytorialnego mitycznej Sarmacji (identyfikowanej z Królestwem Polskim oraz Wielkim Księstwem Litewskim, połączonymi unią już w czasach Lechowych) i jej dwu stolic: Gniezna i Wilna oraz terytoriów związanych z początkami rodów szlacheckich. Tu po raz pierwszy pojawia się zagadnienie wiarygodności uczonej historiografii renesansowej, stanowiące dotąd główną podstawę badań nad postrzeganiem własnej przeszłości w epoce „staropolskiej”. Autorka słusznie zauważa za Tadeuszem Ulewiczem, że „historycy tworzą dzieje narodu, bo z braku źródeł bezpośrednich nie tylko opisywali pradzieje, ale i je kreowali” (s. 134)³. We podrozdziale pt. „Miejsca

² Zob. J. Malicki, *Mity narodowe – Lechiada*, Wrocław 1982, s. 114.

³ Zob. T. Ulewicz, *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI w.; Zagadnienie sarmatyzmu w kulturze i literaturze polskiej (problematyka ogólna i zarys historyczny)*, Kraków 2006, s. 87.

identyfikacji wspólnotowej Wielkiego Księstwa Litewskiego” (s. 189–193) zwrócono uwagę, że w historiografii istnieje problem z założeniem stolicy Litwy, ponieważ w kolejnych kronikach i przekazach coraz rzadziej skupiano się na Wilnie. Niestety ten wątek nie został rozwinięty, a egzemplifikacji mitu arkadyjskiego dokonano na źródłach o różnej proveniencji, które przemieszano chronologicznie, przez co ujęcie to wydaje się mało wiarygodne.

W omówieniu miejsc pamięci rodów szlacheckich (s. 193–204) wyróżniono dwa typy pamięci: odwołań do genologii rodowych i związków z arkadyjską sieliskością przez idealizację domu rodzinnego i kraju lat dziecińczych jako magicznego. Tu także zabrakło rozwinięcia interesującego spostrzeżenia o sakralizacji gniazda odziedziczonego po przodkach jako miejsca ich pochówków (s. 203). Rozdział trzeci („Bohater mityczny w kulturze szlacheckiej”, s. 207–328) poświęcono prezentacji zarówno indywidualnych mitów władców polskich i założycieli rodów szlacheckich, jak i zbiorowego archetypu „Sarmaty”.

Odnosząc się do pierwszych trzech rozdziałów książki, wypada pozytywnie odnotować przezwyciężenie polonocentryzmu poprzez uwzględnienie genezy i obszaru całej Rzeczypospolitej oraz równoległe przedstawienie historii narodowej i rodowej, pozwalającej uzmysłowić sobie ich wzajemne uzupełnianie się w budowaniu mitu wspólnoty „panów braci”⁴ opartej na fundamencie wolności (w przeciwieństwie do Teutonów, s. 220), z wykazaniem niższości wobec Polaków, Litwinów i Mazowszan ze względu na udział w wolności (s. 236–237).

Czwarty rozdział („Rokosz gliniański jako mit fundacyjny obrony wolności szlacheckich”, s. 331–390) stanowi *case study* zbudowane według wstępnych założeń konstrukcyjnych, tzn. z podziałem na czas, przestrzeń i bohatera. Jego celem jest zrekonstruowanie mechanizmów tworzenia i ewolucji mitów historycznych na przykładzie rzekomego wystąpienia szlachty przeciw Ludwikowi Węgierskiemu w obronie integralności terytorialnej Polski i zamordowania posłusznych królowi senatorów uznanych za zdrajców „narodu szlacheckiego”. Poprzez przywołanie tej historii zwrócono uwagę, że w stosunku do szlacheckiej historii mitycznej nie można mówić o dominacji kultury wysokiej nad popularną, a historii oficjalnej nad mityczną, ponieważ wersje sylwiczne mitu gliniańskiego, odwołujące się do „pamięci ludzkiej”, wyprzedziły uczoną historiografię i pojawiły się już w czasie rokoszu sandomierskiego (1606–1608), a „opowieść gliniańska” została wydana drukiem dopiero w XVIII w.⁵ Jak wynika z analizy źródeł, w szlacheckich zipskach rękopiśmiennych stosunek do historiografii uczonej był ambiwalentny: z jednej strony odwoływano się do niej dla uwiarygodnienia mitycznej relacji, z drugiej zaś powątpiewano w obiektywizm pisarzy, którzy (zdaniem

⁴ Zob. S. Roszak, *Archiwa sarmackiej pamięci. Funkcje i znaczenie rękopiśmiennych ksiąg sylva rerum w kulturze Rzeczypospolitej XVIII wieku*, Toruń 2004, s. 197–221 (rozdz. VI: „Pamięć rodu – pamięć rodziny”).

⁵ *Rokosz gliniański, z manuskryptu domu ichmciów panów Granowskich wypisany, do druku w r. 1788 podany*, Warszawa 1788.

autora sylwy litewskiej z drugiej połowy XVII w.) woleli schlebiać królom, niż pisać prawdę i często przemilczali historię o rokoszu albo uznawali ją za nieprawdziwą (s. 342). Godna uwagi jest także niesłychana popularność stworzonej przez samą szlachtę historii rzekomego rokoszu gliniańskiego, znaleziono bowiem aż 186 jej przekazów rękopiśmiennych z XVII–XVIII w., różniących się jedynie niewielkimi korektami formy tekstu, podczas gdy jego treść pozostała niezmienna⁶.

Książkę zamykają: *Zakończenie* (s. 390–405) zawierające rekapitulację wniosków, wykaz wykorzystanych źródeł i opracowań polskich, ale także obcojęzycznych (ze szczególnym uwzględnieniem prac badaczy litewskich i białoruskich), streszczenia w językach angielskim, francuskim i niemieckim oraz indeks osobowy. Staranne przygotowanie edytorskie, wysmakowana forma graficzna i niebanalny dobór ilustracji stanowią dodatkową wartość recenzowanej monografii. Można pogratulować Autorce wydawcy, który zadbał o zachęcenie czytelników polskich i obcych do lektury Jej debiutanckiego dzieła.

Przechodząc do całościowej oceny książki Joanny Orzeł, wypada zacząć od podkreślenia, że ma ona niezaprzeczone walory źródłoznawcze i wprowadza do obiegu naukowego wiele pozycji nieznanych (jak sylwy szlacheckie z Biblioteki Litewskiej Akademii Nauk) lub marginalizowanych w literaturze przedmiotu (jak dzieła historyczno-geograficzne Władysława Aleksandra Łubieńskiego czy historiozoficzne traktaty Teodora Wągi i Szymona Majchrowicza). Sięgając do źródeł sylwicznych i tekstów ocenianych przez współczesnych badaczy jako drugorzędne, ale w rzeczywistości niejednokrotnie bardziej wartościowych z punktu widzenia odtworzenia stanu mentalności przeciętnego szlachcica niż utwory pisarzy uważanych tradycyjnie za reprezentatywnych wyrazicieli „ideologii republikańskiej”⁷, Autorka uniknęła nurzącego powielania stereotypowych ujęć ideologii i mentalności szlacheckiej w syntezach opartych na stałym zestawie źródeł drukowanych, uznanych arbitralnie za najbardziej reprezentatywne dla ideologii i mentalności staropolskiej (Modrzewski, Orzechowski, Skarga, Konarski, Dunin-Karwicki).

Wykorzystane źródła podzielono na kilka grup: dzieła historiograficzne, utwory publicystyczne, herbarze, kompendia wiedzy, dzieła encyklopedyczne, katalogi i kompilacje, literatura piękna – w tym okolicznościowa publicystyka polityczna. Niezrozumiałe jest potraktowanie jako odrębnej kategorii „zapiszków rękopiśmiennych” (s. 18), ponieważ przekaz rękopiśmienny obejmuje wszystkie wymienione kategorie tekstów. Szkoda, że Autorka nie wykorzystowała kalendarzy, upowszechniających treści równie różnorodne jak prototypy encyklopedii oraz pamiętników (z wyjątkiem *Pamiętnika* Jerzego Ossolińskiego). Zapowiedziana na wstępie rezygnacja z panegiryków i podręczników

⁶ Por. M. Matwijów, *Tradycja rękopiśmienna „Rokoszu gliniańskiego” w XVII–XVIII w.*, „Studia Źródłoznawcze”, 55, 2017, s. 173–191.

⁷ Zob. D. Pietrzyk-Reeves, *Ead Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012.

szkolnych zawierających zestandaryzowaną i uproszczoną faktografię okazała się w praktyce niemożliwa do zrealizowania w opisie czasów saskich, kiedy w kolegiach jezuickich do XVIII w. kompendia historyczne traktowano jako podręczniki⁸. Podobnie z panegirykami, które są przywoływane w kontekście religijności szlacheckiej (s. 154)⁹.

Dyskusyjny jest uproszczony podział cytowanych autorów na pisarzy z XVI, XVII i XVIII w., niedostateczne uwzględnianie specyfiki gatunkowej oraz zakresu odbioru czytelniczego cytowanych tekstów. Przeplatanie odwołań do prac historycznych i historiograficznych cytatami z utworów wierszowanych, niekiedy bez zachowania porządku chronologicznego (rozd. 1, s. 43–55; rozdz. 2, s. 149; rozdz. 3, s. 234–235), niewątpliwie ubarwia wywód, ale jednocześnie sprawia wrażenie przypisywania jednako-wej wiarygodności tekstom opartym na badaniach i literaturze pięknej, stosującej z natury rzeczy *licentia poetica*. Niemniej, liczba źródeł zebranych i poddanych analizie jest imponująca i stanowi świadectwo niezwykle rzetelnej i wielostronnej kwerendy archiwalnej oraz bibliotecznej. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują szlacheckie sylwy i miscellanea, nieocenione, a niedoceniane źródła pochodzące bezpośrednio od szlachty i stanowiące najbardziej wiarygodny przekaz jej poglądów. Odwołanie do materiału sylwicznego pozwoliło Autorce zweryfikować tezy starszej literatury przedmiotu, np. sformułowaną na podstawie drukowanej publicystyki politycznej tezę Anny Grześkowiak-Krwawicz, że w XVII w. niezbyt wierzone w rokosz gliniański¹⁰.

Mankamentem recenzowanej książki są natomiast niedostatki wniosków wyciągniętych z analizy pracowicie zebranych źródeł oraz sprzeczności w ich interpretacji. Dotyczy to przede wszystkim mitu sarmackiego. Wbrew sformułowanym słusznie we *Wstępie* zastrzeżeniom co do jego powszechności w skali całej Rzeczypospolitej, Autorka poddała się autorytetowi starszej literatury przedmiotu, powtarzając, że „Polacy, Litwini, Rusini mieli pochodzić od wspólnych przodków” (s. 278, s. 374), że byli braćmi, łączyło ich bowiem sarmackie pochodzenie (s. 397) i że „za potomków Sarmatów uważali się także Rusini, Prusowie (sic!) i Inflantczycy” (s. 200–201), a „Sarmaci to wspólna tożsamość, wspólne miejsce pamięci Rzeczypospolitej” (s. 273). Tezie tej przeczą ustalenia szczegółowe rozsiane w ciągu całego wywodu. Skoro Sarmaci to Słowianie, a ściślej: ludzie posługujący się językiem słowiańskim¹¹,

⁸ Np. Augustyna Kołudzkiego *Tron ojczysty albo pałac wieczności* (1707), Teodora Wagi *Historia książąt i królów polskich krótko zebrana, z niektórymi uwagami nad dziełami narodu dla oświecenia młodzi narodowej* (1770).

⁹ Np. Jana Białobockiego *Panegiryk narodowi polskiemu ku pochwalę* (1661).

¹⁰ Por. A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006, s. 310.

¹¹ Szerzej na ten temat por. G. Brogi Bercoff, *Królestwo Słowian. Historiografia renesansu i baroku w krajach słowiańskich*, tł. J. Głębińska, W. Jekiel, A. Zakrzewski, Izabelin 1998.

natomiast Litwini stworzyli odrębny od Koroniarzy mit genealogiczny odwołujący się do pochodzenia swych protoplastów bezpośrednio od Rzymian, a nie od Sarmatów, kontrowersyjna jest teza o ich „sarmackiej” tożsamości ideologicznej w całym omawianym okresie i wypadałoby się zastanowić, jakie czynniki ową wspólnotę osłabiały, a jakie wzmacniały w węższych niż stuletnie odcinkach czasowych.

O tym, że „mit palemoński” był alternatywny, a co najmniej równoległy do sarmackiego, mimo wspólnych wątków, przede wszystkim bohaterskiego przywódcy wygnanego z własnej ojczyzny, wspomina się niejednokrotnie w recenzowanej pracy z odwołaniem do źródeł oraz prac badaczy litewskich (Artūrasa Vasilauskasa i Dariusa Kuolyisa w rozdz. 1.2. „Czas mityczny Wielkiego Księstwa Litewskiego”, s. 69–123). Wywód etnogenetyczny o Palemonie traktowany był, w świetle przywoływanych danych, jako fakt kulturowy pełniący wśród szlachty Wielkiego Księstwa Litewskiego funkcje społeczne analogiczne do mitu sarmackiego. Autorka zauważa, że wykorzystywano go głównie w okresie romantyzmu, ale w rękopiśmiennych sylwach szlacheckich pisanych po polsku (s. 89–92) pojawia się jeszcze w roku 1860.

Fakt, że mit o rzymskim pochodzeniu Litwinów akceptowała także część historyków polskich, jak Jan Długosz, Marcin z Miechowa (s. 72–73), Justus Decjusz, Rotundus Mieleski, od XV do końca XVII w. (s. 74–82), nie dowodzi, że Litwinów traktowano jako Sarmatów. Reprezentujący „opcję litewską” Maciej Strykowski i Wojciech Wijuk Kojałowicz jasno pisali o niesłowiańskim pochodzeniu Litwinów (s. 226, 244) i podkreślali wyższość ich rzymskiego rodowodu nad sarmackim. Autorka przytacza uwagi Dariusa Kuolyisa o występowaniu Litwinów w okresie baroku przeciw fundamentalnym tezom sarmackiej ideologii: niczym nieskrępowanej wolności szlacheckiej, pojęciu zamkniętego katolickiego „narodu szlacheckiego”, wolnej elekcji, absolutnej zależności chłopca i koncepcji jednolitego imperium sarmackiego (s. 82), niestety bez komentarza. Zabrakło także odpowiedzi na pytanie, czy próby Strykowskiego przystosowania litewskiego mitu etnogenetycznego do „sarmackiego”, czyli polskiego (s. 226–228), były udane.

Także słowiańscy Rusini – zarówno mieszkańcy Rusi Czerwonej, jak Ukrainicy – wywodzili się wprawdzie od Roksolanów, jednego z plemion sarmackich, ale odwołania do sarmackiego mitu genealogicznego, długo ograniczające się do historiografii i poezji uczonej¹², osiągnęły w pełni oryginalny kształt dopiero na początku XVIII w. jako dopełnienie ideologii wolności kozackiej m.in. w tzw. Konstytucji benderskiej Filipa Orlika (1710), w dziele *Wydarzenia wielkiej walki (Dijstwija prezilnoji brani)* Grigorija Hrabianki oraz dwóch księgach *Litopysu* (‘Kroniki’) Samiły Węlyczki (1715). O Rusinach i ich tradycji kulturowej niewiele się zresztą można dowiedzieć z książki Joanny Orzeł, wykorzystano w niej bowiem źródła wyłącznie w języku polskim, także do historii Wielkiego Księstwa Litewskiego, której

¹² Począwszy od *Roxolanii* Sebastiana Fabiana Klonowica (1584).

„mity fundacyjne” zawierają przecież rękopisy w języku ruskim (starobiałoruskim). Dziwi odniesienie się do wywodu „narodu ruskiego” na podstawie pracy Janusza Maciejewskiego¹³ (s. 274), z pominięciem bardziej miarodajnych w tym zakresie opracowań ukraińskiej historyczki kultury Natalii Jakowenko¹⁴. Ze względu na skrótowy charakter recenzji i brak miejsca na rozwinięcie zasygnalizowanych w tym miejscu kwestii dyskusyjnych ograniczę się do zwrócenia uwagi, że za cechę charakterystyczną pamięci kulturowej „narodu szlacheckiego” uznano w innym miejscu recenzowanej monografii nie jedność, lecz różnorodność i wieloetniczność Rzeczypospolitej, począwszy od pierwszego dziesięciolecia stulecia XVII¹⁵ (rozdz. 1, s. 58) do końca XVII w. (s. 149).

Na podstawie zebranych przez Autorkę danych źródłowych można by zaryzykować hipotezę, że wątek dominacji słowiańskiej w ciągu XVII w. stawał się drugorzędny w miarę słabnięcia potęgi państwa szlacheckiego oraz wzrostu tendencji separatystycznych od połowy tegoż stulecia. Wydaje się, że jedność miała w pamięci kulturowej szlacheckich obywateli Rzeczypospolitej przede wszystkim wymiar terytorialny i nie kolidowała z poczuciem odrębnych tożsamości. Najlepszym tego przykładem jest recepcja mitu sarmackiego przez historyków pruskich w XVIII w.¹⁶, a jednocześnie odrzucanie przez nich związków z Cesarstwem Rzymskim, podczas gdy Pomorzanie je akceptowali (s. 152). Trafne jest zatem spostrzeżenie, że: „Wpisanie się w przestrzeń Sarmacji było więc wyborem politycznym” (s. 153) oraz konsekwentne przypominanie i dokumentowanie tezy Assmanna o nieciągłym charakterze pamięci kulturowej, w której „mityczne początki zostają zespolone z teraźniejszością dzięki wypełnieniu istniejącej między nimi przepaści czasowej przez selektywnie wybrane przez wspólnotę elementy przeznaczone do zapamiętania ze względu na (rzekome) podobieństwo, w celu tworzenia wrażenia ciągłości, mimo że między nimi znajduje się nie do końca wypełniona treść lub zdarza się w ogóle jej brak” (s. 25).

Selektywny charakter pamięci kulturowej wspólnoty szlacheckiej dawnej Rzeczypospolitej, opartej na subiektywnie wybranych przez nią wydarzeniach (s. 26), odpowiadał nie tylko na zapotrzebowanie na wiedzę faktograficzną o dziejach państwa, ale także zaspokajał potrzeby emocjonalne. Joanna Orzeł trafnie zauważyła, że „mit złotego wieku” sytuowany był w przeszłości w zależności od ideałów i preferencji tej grupy, i pozytywnie wartościowany

¹³ Por. J. Maciejewski, *Dylematy wolności. Zmierzch sarmatyzmu i początki Oświecenia w Polsce*, Warszawa 1994, s. 200–201.

¹⁴ Por. N. Jakowenko, *Historia Ukrainy. Od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku*, tł. O. Hnatiuk, K. Kotyńska, Lublin 2000, s. 153–211.

¹⁵ Np. w: J. Jurkowski, *Lutnia na wesele Zygmunta III*, w: idem, *Utworki panegiryczne i satyryczne*, oprac. S. Hernas, M. Karplukówna, Wrocław 1968.

¹⁶ „Pruski punkt widzenia” u Krzysztofa Hartknocha w *Republica polonica* (1678) i w następnych wydaniach *De republica polonica* z 1687 i 1698 r.

jako „wytęskniony powrót do przeszłości”¹⁷, a stworzona przez samą szlachtę „opowieść gliniańska”, jak i inne omówione w monografii mity: lechicki palemoński, sarmacki, dostosowywały się do aktualnej sytuacji politycznej (s. 387), stanowiąc uzasadnienie prawa do oporu przeciw władcy łamiącemu prawo zarówno wtedy, gdy szlachta występowała przeciw królowi albo senatorom, jak i wtedy, gdy senatorowie przeciwstawiali się królowi w okresie rokосу Lubomirskiego. Zwrócenie uwagi na traktowanie w epoce staropolskiej zapisu historii mitycznej równorzędnie do uczonej – kronikarskiej – przypomina, że zadaniem historyków nie jest jedynie uzupełnianie faktografii traktowanej tradycyjnie jako „jedyna prawdziwa historia”, lecz także uwzględnianie pamięci kulturowej danego społeczeństwa, sięgającej jego zmitologizowanych początków i zawierającej odniesienia nie tylko do wydarzeń rzeczywistych, lecz również całkowicie fikcyjnych.

Konkludując, mimo sformułowanych wyżej uwag krytycznych uważam, że książka Joanny Orzeł stanowi znaczący wkład do historiografii polskiej, prezentuje nowe spojrzenie na staropolską historiografię i relacje między jej wersją uczoną i popularną, pozwala na rewizję utrwalonych schematów myślowych i przypomina, że wykorzystanie metod antropologii historycznej jest niezbędne dla zrozumienia motywacji działań polityków szlacheckich, wymykających się niejednokrotnie racjonalnym wyjaśnieniom. Dowodzi, iż w odniesieniu do społeczeństwa szlacheckiego, funkcjonującego aż do XIX w. w kulturze oralnej, dopiero badania interdyscyplinarne pozwalają uzyskać bardziej wiarygodny obraz polskiej i litewskiej tradycji kulturowej. Stanowi dopełnienie monografii Hansa-Jürgena Bömelburga¹⁸ prezentującej ewolucję historiografii oficjalnej, podporządkowanej polityce historycznej kolejnych władców Królestwa Polskiego, a później Rzeczypospolitej Obojga Narodów, w której programowo pominięto dzieła dotyczące Wielkiego Księstwa Litewskiego. Równoległa lektura obu tych monografii pozwala uzyskać pełną (przynajmniej na obecnym poziomie badań) wiedzę o ewolucji pamięci historycznej „narodu szlacheckiego” od XVI do XIX w. jako podstawy jego identyfikacji kulturowej i uzmysławia potrzebę zbadania kryteriów, wedle których przeciętny szlachcic dokonywał selekcji faktów przekazywanych drukiem, ale przede wszystkim ustnie, z pokolenia na pokolenie.

Urszula Augustyniak

Instytut Historyczny
Uniwersytet Warszawski

¹⁷ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tł. K. Kocjan, Warszawa 1998, s. 118.

¹⁸ H.-J. Bömelburg, *Polska myśl historyczna a humanistyczna historia narodowa (1500–1700)*, tł. Z. Owczarek, wpraw. A. Lawaty, Kraków 2011.