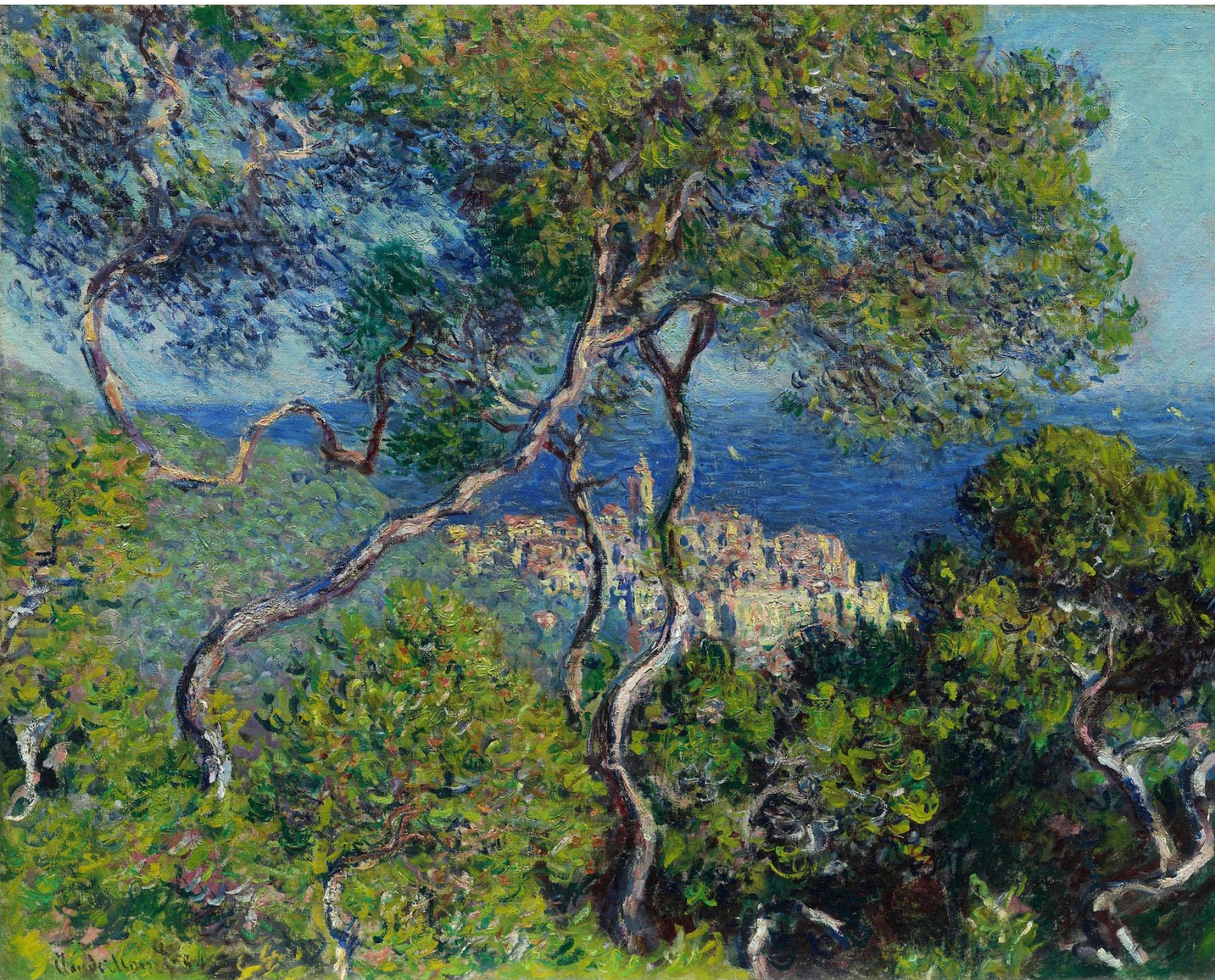


HISTORY

Periodyk Koła Naukowego Historyków Uniwersytetu Opolskiego



Koło Naukowe
Historyków
Uniwersytetu
Opolskiego



Nr 17 | maj 2026
ISSN: 2084-2198

W NUMERZE

- 2 *Od redakcji*
- 3 *Periodyk HiSTORY po dziesięciu latach*
- 5 dr Karolina Biedka
Wspomnienia z działalności Koła Naukowego Historyków UO w latach 2017-2019
- 9 Aleksander Sikorski (UAM)
Exodus: między mitem a historią. Funkcja biblijnej narracji wyjścia z Egiptu w kształtowaniu tożsamości starożytnego Izraela
- 15 Anieli Kirszling (UJ)
Opętanie w kategorii władzy: ujęcie Ernsta de Martino, Ioana M. Lewisa i Michela Foucalta
- 20 Mateusz Guzenda (UO)
Talmud: mit wrogości wobec nie-Żydów
- 29 Ryszard Odlanicki-Poczobutt (UO)
Michał Rybak (UO)
Między mitem sprawiedliwego monarchy a realizami wymiaru sprawiedliwości – obraz władcy i prawa w Rocznikach Jana Długosza

Od redakcji

Ostatni numer periodyku Koła ukazał się równo dziesięć lat temu, w maju 2016 roku. Niniejszym, chcemy wrócić do tradycji publikacji organu prasowego Koła – zaczniemy od koncepcji *HiSTORY* odrodzonego. Dalej zawarto wspomnienie działalności Koła sprzed lat. Na część właściwą składają się artykuły pokonferencyjne z XII edycji konferencji *Cultura Animi*. Na ostatnich stronach zamieszczona została kronika, przedstawiająca działalność Koła z ostatnich paru miesięcy.

Mamy nadzieję, że odnowione *HiSTORY* spotka się z ciepłym przyjęciem. Tymczasem zachęcamy do współpracy nad tworzeniem periodyku – nadsyłania artykułów oraz angaż w prace redakcji. Celem naszej pracy jest nie tylko popularyzacja wiedzy historycznej, ale także umożliwienie doskonalenia warsztatu pisarskiego, umiejętności edytorskich i redakcyjnych.

Redakcja

Redakcja **HiSTORY**

Redakcja: Kajetan Basta, Mateusz Guzenda

Skład i grafika: Kajetan Basta

Korekta tekstu: Kamil Szuster, Antonina Żaglewska

Kontakt: redakcjahistoryknhuo@gmail.com

Wydawca: Koło Naukowe Historyków UO

Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania, redagowania tekstów oraz zmian tytułów. Wszystkie numery archiwalne oraz wymagania redakcyjne dostępne są na stronie: www.historia.uni.opole.pl w zakładce *Koła Naukowe/HiStory*. Wszystkie ilustracje zostały wykorzystane wyłącznie w celu informacyjnym, a prawa do nich posiadają ich właściciele. Za wykorzystanie ilustracji odpowiadają redaktorzy artykułów.

Obraz na okładce: Claude Monet, *Bordighera*, 1884 (<https://pl.wikipedia.org/wiki/Plik:Bordighera.jpg>)

Koło Naukowe Historyków UO

**Koło Naukowe
Historyków
Uniwersytetu
Opolskiego**

Przewodniczący: Mateusz Guzenda

Zastępca: Natalia Wysota

Sekretarz: Kajetan Basta

Opiekun Koła: dr hab. Tomasz Ciesielski, prof. UO

Kontakt: kkolonaukowehistorykowuo@gmail.com[Facebook.com/KoloNaukowe Historykow](https://www.facebook.com/KoloNaukoweHistorykow)**Instytut Historii Uniwersytetu Opolskiego**

ul. Strzelców Bytomskich 2, 45-084 Opole
historia.uni.opole.pl

33 Mikołaj Szwaja (UO)
Złoto i stal, koszty ekwipunku zbrojnego na średniowiecznym Śląsku

39 Weronika Rękawek (UwB)
Złoto, eliksiry i tajemnice: mit alchemii a jej rzeczywiste praktyki

43 Kajetan Basta (UO)
Semici starożytni i nowożytni: Fenicjanie jako figura żydowskiej inności w dziewiętnastowiecznej powieści historycznej

50 Kajetan Wiśniewski (UO)
Mity a rzeczywistość Śląska w artykułach „Trybuny Ludu” w okresie 1948-1952

54 Maja Olender (UO)
Magdalena Pawelec (UO)
Amerykański sen czy emigracyjna iluzja? Narracje i mity wokół pracy Polaków w USA (po 1989 roku)

57 *Kronika Koła Naukowego Historyków oraz Instytutu Historii*

Periodyk HiSTORY po dziesięciu latach

Ostatni numer czasopisma publikowanego przez Koło Naukowe Historyków ukazał się równo dziesięć lat temu, w maju 2016 roku. Wraz z jego publikacją zakończył się pewien etap działalności studenckiej inicjatywy wydawniczej, która przez kilka lat stanowiła ważną przestrzeń dla młodych badaczy historii. Na łamach periodyku swoje pierwsze artykuły publikowali studenci i doktoranci, dla wielu był to również pierwszy kontakt z pracą redakcyjną i procesem przygotowania tekstu naukowego do druku (nawet jeśli to tylko „druk” w przestrzeni elektronicznej).

Dziesięć lat, które upłynęły od momentu ukazania się ostatniego numeru, pozwala spojrzeć na historię pisma z perspektywy czasu. Przerwa w publikowaniu periodyku nie oznacza jednak końca jego historii. Przeciwnie – stwarza możliwość refleksji nad dotychczasowym dorobkiem oraz nad rolą, jaką czasopismo studenckie może pełnić w obecnych realiach życia akademickiego. Powrót *HiSTORY* jest zatem nie tylko nawiązaniem do wcześniejszej inicjatywy Koła Naukowego Historyków, lecz także próbą stworzenia nowej formuły pisma odpowiadającej współczesnym potrzebom środowiska historycznego.

Pomysł by Koło utworzyło swoje czasopismo pojawił się w późnych godzinach popołudniowych listopada 2024 roku, zaś w rozmowie brało udział co najmniej dwóch świadków, których uczciwość jest niepodważalna, zaś ich tożsamość mogę wyjawic jeżeli zajdzie taka potrzeba. Wtedy to właśnie aktualni członkowie Koła dowiedzieli się o *HiSTORY* i jego zawieszony działalności.

Okazało się, że pomysł na nowe czasopismo pokrywa się z podstawowymi założeniami periodyku tworzonego w latach 2011-2016. Była to próba stworzenia wspólnej przestrzeni dla różnych zainteresowań badawczych młodych historyków. Na jego łamach spotykały się teksty dotyczące historii politycznej, społecznej i gospodarczej, historii idei, dziejów regionalnych, a także refleksji nad metodologią badań historycznych. Ta różnorodność była jedną z najważniejszych cech pisma, ukazującą szeroki zakres tematów podejmowanych przez młodych badaczy.

Powrót periodyku po dziesięciu latach nie może jednak oznaczać jedynie prostego powtórzenia dawnej formuły. W ciągu ostatniej dekady zmieniły się bowiem realia komunikacji naukowej oraz sposoby funkcjonowania czasopism akademickich. Coraz większe znaczenie ma dostępność cyfrowa publikacji, otwarty dostęp do wyników badań oraz szybki obieg informacji naukowej. Zmienia się także sposób uczestnictwa młodych badaczy w życiu akademickim, który coraz częściej przekracza granice pojedynczych ośrodków naukowych.

Nowa seria periodyku *HiSTORY* jest odpowiedzią na te przemiany. Jej celem jest zachowanie podstawowej idei pisma – tworzenia przestrzeni publikacyjnej dla młodych historyków – przy jednoczesnym dostosowaniu jego formuły do współczesnych standardów komunikacji naukowej. Czasopismo ma być miejscem prezentacji wyników badań, ale również forum refleksji nad historią jako dyscypliną naukową oraz nad rolą historyka we współczesnym świecie.

Istotnym elementem nowej formuły jest również określenie regularnego rytmu wydawniczego. Plany redakcyjne przewidują publikowanie trzech

numerów periodyku w ciągu roku akademickiego. Pierwszy (niniejszy) numer ukazywać się będzie w semestrze letnim, drugi w okresie wakacyjnym, natomiast trzeci w semestrze zimowym. Taki model publikacji pozwoli zachować ciągłość funkcjonowania pisma oraz umożliwi regularne prezentowanie nowych tekstów badawczych.

Struktura czasopisma została pomyślana w sposób, który pozwala połączyć funkcję naukową z funkcją społeczną i popularyzacyjną. W nowej serii periodyku *HiSTORY* przewidziano kilka podstawowych działów, które mają tworzyć przestrzeń dla różnych form aktywności naukowej młodych historyków.

Najważniejszym z nich pozostaje dział artykułów naukowych, w którym publikowane będą teksty prezentujące wyniki samodzielnych badań historycznych. W niniejszym numerze są to teksty pokonferencyjne, będące wynikiem XII edycji konferencji *Cultura Animi*. Tematyką tej edycji była relacja między mitami i historią. Artykuły te opierają się na analizie źródeł historycznych oraz na krytycznym wykorzystaniu literatury przedmiotu. Dział ten stanowi podstawę funkcjonowania czasopisma, umożliwiając młodym badaczom prezentację wyników swojej pracy badawczej.

Kolejnym działem są sprawozdania, obejmujące relacje z konferencji, seminariów oraz innych wydarzeń związanych z działalnością środowiska historycznego. Dział ten ma pełnić funkcję kronikarską, dokumentując aktywność naukową studentów i młodych badaczy, a zarazem umożliwiać wymianę informacji pomiędzy różnymi ośrodkami akademickimi. Taka struktura czasopisma ma sprzyjać zarówno publikacji wyników badań, jak i rozwijaniu umiejętności warsztatowych młodych

historyków. Periodyk *HiSTORY* ma być miejscem, w którym pierwsze doświadczenia publikacyjne łączą się z uczestnictwem w szerszej wspólnotcie akademickiej. W zależności od potrzeb możliwe jest powołania także nowych działów np. popularnego, recenzyjnego bądź źródłowego.

Powrót pisma po dziesięciu latach można rozumieć jako symboliczne otwarcie nowego etapu w jego historii. Nowa seria periodyku nie jest jedynie kontynuacją dawnej inicjatywy, lecz próbą jej twórczego rozwinięcia. Zachowując pamięć o wcześniejszych redaktorach i autorach, Redakcja pragnie jednocześnie stworzyć przestrzeń dla kolejnych pokoleń młodych historyków.

Oddając do rąk czytelników pierwszy numer nowej serii *HiSTORY*, mamy nadzieję, że stanie się on początkiem dalszego rozwoju tej inicjatywy. Historia jako dyscyplina naukowa rozwija się poprzez dialog - pomiędzy źródłami a interpretacją, pomiędzy przeszłością a teraźniejszością, a także pomiędzy badaczami reprezentującymi różne doświadczenia i perspektywy. Jeśli periodyk *HiSTORY* stanie się jedną z przestrzeni, w których taki dialog będzie się toczył, jego powrót po dziesięciu latach można będzie uznać za w pełni uzasadniony.

DR KAROLINA BIEDKA

(Uniwersytet Opolski)

Wspomnienia z działalności Koła Naukowego Historyków UO w latach 2017-2019

Z niemałym niepokojem i wzruszeniem przyjąłam propozycję przygotowania tekstu o działalności Koła Naukowego Historyków Uniwersytetu Opolskiego w latach 2017–2019. Niepokój pojawił się pierwszy, trzeba było bowiem wrócić do wydarzeń sprzed niemal dekady. Pamięć może płatać figle, zwłaszcza gdy retrospekcja dotyczy czasów studenckich, czyli bardzo intensywnych. Wzruszenie przyszło chwilę później, gdy zaczęłam przeglądać zdjęcia i inne pozostałości z tamtych lat. Zobaczyłam twarze koleżanek i kolegów, na których wyraźnie malowała się duma oraz zwykła radość z działania. Dopiero z perspektywy czasu widać, jak wiele wtedy robiliśmy. Chcieliśmy udowodnić, że nasze Koło nie musi mieć żadnych kompleksów wobec tych, działających w większych ośrodkach akademickich.

Bynajmniej nie kierowała nami chęć rywalizacji, ale raczej potrzeba pokazania samym sobie, że u nas też można stworzyć ambitne i przyjazne miejsce do dyskusji o historii. I chyba się udawało, bo na organizowane przez nas wydarzenia przyjeżdżali studenci i doktoranci z całej Polski, za każdym razem chwając panującą w KNH dobrą atmosferę oraz życzliwość organizatorów.

Dla większości z nas przygoda z aktywnością w KNH zaczęła się w roku 2016 od udziału w inicjatywach Koła oraz pierwszych konferencjach naukowych. Pamiętam doskonale debiutancki referat przygotowany wspólnie z Moniką Sobczak, na konferencję środowiskową zorganizowaną przez członków Koła w lutym 2017 r. z okazji Narodowego Dnia Pamięci Żołnierzy Armii Krajowej. Był to

moment niezwykle stresujący. Niemniej jednak ten „chrzest bojowy” okazał się dla wielu nowych członków Koła ważnym wydarzeniem, które ośmieliło nas do dalszej działalności.

W semestrze letnim 2017 r. w działalności Koła ważne miejsce zajmowały spotkania ze świadkami historii, m.in. z płk. Edwardem Głowackim, żołnierzem spod Monte Cassino, a także inicjatywy popularyzujące historię, jak np. organizowane przez nas lekcje dla szkół podstawowych i ponadpodstawowych. Warto wspomnieć, że w tym czasie przy współpracy z KNH działał również zespół tańca dawnego „Sowizdrzałki” (istniejący od 2015 r.) oraz projekt „Pokaz fryzur dawnych”. Oba przedsięwzięcia powstały z inicjatywy i rozwijały się pod opieką dr hab. Magdaleny Ujmy, prof. UO. Występy zespołu wzbogacały inicjatywy Koła podczas różnych wydarzeń, np. Nocy Kultury czy konferencji „Cultura Animi”.

Wraz z rozpoczęciem nowego roku akademickiego nadeszły zmiany. Dotychczasowy zarząd oraz wszyscy „starsi” członkowie Koła opuścili mury uczelni jako szczęśliwi absolwenci. Funkcję przewodniczącej zaczęła pełnić Weronika Mateuszuk. Pisząc te słowa wybrano wówczas zastępcą przewodniczącej, sekretarzem był zaś Dawid Żak. Nowe funkcje w praktyce oznaczały nie tylko obowiązkowy udział w spotkaniach, które odbywały się często i regularnie, lecz także współodpowiedzialność za organizację konferencji, warsztatów, wyjazdów, a także wydarzeń popularyzatorskich. Była to dla nas bardzo cenna lekcja akademickiej samodzielności.



Dominik Hadas podczas warsztatów z licealistami, warsztaty w ramach IV edycji konferencji „Cultura Animi”, 2018 r. Zbiory prywatne.

Rok 2018 był wyjątkowo intensywny. Wraz z początkiem semestru letniego, 22 marca, w IH odbyła się konferencja „Marzec 1968 z perspektywy półwiecza”, pierwsza konferencja naukowa zorganizowana przez nowych członków KNH, we współpracy z dr Anną Gołębiowską. Pierwsza część wydarzenia została poświęcona relacjom świadków historii. Swoimi wspomnieniami podzielili się prof. Barbara Kubis, prof. Adam Suchoński oraz Danuta Jasińska i Marek Nowy, którzy uczestniczyli w owych wydarzeniach jako studenci. Druga część miała charakter naukowy. Referaty przedstawili studenci i doktoranci IH. Członkowie Koła zadbali również o odpowiednią oprawę wydarzenia. Przygotowali pomoce dydaktyczne i transparenty, nawiązujące do burzliwych wydarzeń z marca 1968 r.

Bez wątplenia znakiem rozpoznawczym Koła pozostaje do dziś cykliczna Ogólnopolska Studencko-Doktorancka Konferencja Naukowa „Cultura Animi”. Początkowo organizowana była w ramach Opolskich Dni Kultury Antycznej i Opolskich Dni Kultury Nowożytnej. Formuła zmieniła się nieco w 2019 r., nadal jednak konferencja poświęcona była historii starożytnej oraz

nowożytnej, a wydarzenie tradycyjnie otwierał wykład prof. dr hab. Joanny Rostropowicz w całości wygłaszany po łacinie. IV edycja „Cultura Animi” odbyła się 23 kwietnia 2018 r. W wydarzeniu wzięło udział 15 prelegentów z pięciu polskich ośrodków naukowych. Rok później, 4 kwietnia, tym razem w Miejskiej Bibliotece Publicznej im. Jana Pawła II w Opolu, KNH zorganizowało V edycję konferencji „Cultura Animi” pod hasłem „*Takie będą Rzeczypospolite, jakie ich młodzieży chowanie... – edukacja w epoce antycznej i nowożytnej*”. Program był wyjątkowo rozbudowany. Konferencję otworzył panel ekspercki, a następnie odbyły się trzy panele studencko-doktoranckie, w których wystąpiło 18 prelegentów. Uczestnicy reprezentowali dziewięć ośrodków naukowych.

Niejako w ramach konferencji Koło organizowało również warsztaty dla szkół, podczas których jego członkowie w przystępny i angażujący sposób starali się zainteresować uczniów historią. W tym celu powstała nawet gra planszowa, od podstaw opracowana i własnoręcznie narysowana przez zaangażowanych studentów. 13 kwietnia 2018 r. uczniowie opolskich liceów uczestniczyli w zajęciach poświęconych m.in. heraldyce, życiu codziennemu w starożytnej Grecji, upadkowi Cesarstwa zachodniorzymskiego, powstaniu Chmielnickiego, pierwszym konstytucjom na świecie, „krwawym władcom” Europy, czy magicznym sekretom nowożytnych dworów.

Ważnym przedsięwzięciem w działalności Koła były także dwie edycje konferencji poświęconej podróżnikom i podróżom. Pierwsza z nich, „Podróżnicy na przestrzeni dziejów i ich historie, czyli wędrówka po kontynentach”, odbyła się 28 maja 2018 r. w eleganckich salach Muzeum Śląska

Opolskiego. Zgromadziła 21 prelegentów oraz trzech ekspertów reprezentujących łącznie dziewięć ośrodków naukowych. Jej założeniem było pokazanie historii nie tylko z perspektywy wojen czy wielkiej polityki, ale również odkryć, wypraw, spotkań międzykulturowych i przemian związanych z przemieszczaniem się ludności. Rok później, 20 maja 2019 r. w Miejskiej Bibliotece Publicznej, odbyła się druga edycja konferencji, tym razem pod hasłem „Prawdziwa podróż odkrywca nie polega na szukaniu nowych lądów, lecz na nowym spojrzeniu”. W jej programie znalazło się 15 prelegentów oraz dwóch ekspertów z ośmiu ośrodków. Wystąpienia dotyczyły różnych epok i obszarów geograficznych, od pielgrzymek i podróży średniowiecznych, przez wyprawy odkrywcze, po reportaże oraz doświadczenia migracyjne. Była to jedna z tych inicjatyw Koła, które dobrze pokazywały naszą chęć tworzenia przestrzeni do swobodnej, interdyscyplinarnej dyskusji.



Przed Miejską Biblioteką Publiczną, członkowie Koła po V edycji konferencji „Cultura Animi”, 2019 rok. Zbiory prywatne.

Wspominając działalność Koła, należy pamiętać również o szeregu mniejszych inicjatyw. Można do nich zaliczyć m.in. konkurs szkolnej wiedzy na temat uchwały zasadniczej z 1791 r., zorganizowany dla uczniów Zespołu Szkół Zawodowych im. Stanisława

Staszica w Opolu. Podczas zażartych zmagień uczestnicy wykazali się wiedzą z zakresu polskiej historii II poł. XVIII w. Musieli zmierzyć się z przygotowanymi przez członków KNH pytaniami i wyzwaniem. Co więcej podczas regularnych spotkań Koła, w celu rozwoju kompetencji jego członków, organizowane były debaty oksfordzkie. Nie zapominaliśmy również o integracji i rozrywce. Obok poważnych przedsięwzięć naukowych organizowaliśmy wycieczki, nieformalne spotkania, a nawet mecz piłki nożnej.



Członkowie Koła i dr Anna Gołębiowska na Gali Młodego Naukowca, 2019. Zbiory prywatne.

Zaangażowanie w rozwój Koła zostało zwieńczone sukcesem w 2019 r. Na Gali Młodego Naukowca KNH zdobyło I miejsce jako najlepiej działające koło humanistyczne Uniwersytetu Opolskiego. Co więcej, podczas gali dwaj jego członkowie - Dominik Hadas i Dawid Żak zaprezentowali swoją grę historyczną, nagrodzoną wcześniej II miejscem na Przedwiośniu Naukowym UO.

Spoglądając dziś na okres działalności w KNH, wspominam ten czas z dużą czułością. Był to dla wielu z nas bardzo istotny etap rozwoju i dojrzewania do przyszłej pracy w zawodzie historyka. Uczyliśmy się odpowiedzialności, współpracy, rozwiązywania problemów i pokonywania swoich słabości. Tym samym Koło było czymś więcej niż tylko przestrzenią do pogłębiania pasji historycznej. Dało nam możliwość poznania swoich możliwości i ograniczeń, szlifowania umiejętności, a może przede wszystkim spędzenia wolnego czasu wśród wartościowych, inspirujących się wzajemnie ludzi.

ALEKSANDER SIKORSKI
(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Exodus: między mitem a historią. Funkcja biblijnej narracji wyjścia z Egiptu w kształtowaniu tożsamości starożytnego Izraela

Wprowadzenie

Narracja o wyjściu Izraelitów z Egiptu stanowi jeden z fundamentalnych elementów tradycji biblijnej oraz tożsamości religijnej i kulturowej narodu Izraela na całej przestrzeni jego dziejów. Epicka opowieść zawarta w Księdze Wyjścia pełni funkcję nie tylko relacji o przeszłości, lecz także narzędzia interpretacji dziejów i podstawy ideologicznej omawianej wspólnoty. Współczesna refleksja naukowa nad Exodusem koncentruje się przede wszystkim na problemie jego historyczności oraz na analizie procesu kształtowania się tej tradycji w ramach pamięci zbiorowej w kręgach ludu Izraela, począwszy od najwcześniejszych przesłanek w tradycji oralnej, aż po ułożenie jej ostatecznej formy w obrębie Pięcioksięgu. Celem niniejszego artykułu jest nie tylko próba określenia statusu historycznego narracji stanowiącej trzon Księgi Wyjścia, lecz przede wszystkim próba rekonstrukcji jej rozwoju w dziejach starożytnego Izraela oraz ukazanie jej funkcji tożsamościotwórczej. Szczególnie uwzględniony zostanie w tym zakresie okres niewoli babilońskiej, która okazała się wyjątkowo formatywnym etapem w dziejach kultury Izraelitów, zważywszy na ówczesne kształtowanie się tradycji biblijnych oraz proces ich redakcji, w tym również opowieści o Exoduse.

Argumenty na rzecz historycznej wiarygodności Exodusu

Wielu badaczy za punkt wyjścia najwcześniejszej obecności ludności semickiej na terytorium Egiptu uznaje II okres przejściowy (XVIII-XVI w. p.n.e.), gdy dominację nad państwem egipskim zdobyła obca, azjatycka ludność dająca początek dynastii, która przeszła do historii jako dynastia Hyksosów. Ich panowanie nad Dolnym Egiptem mogło w perspektywie literackiej dać początek inspiracji do biblijnej opowieści o Józefie jako egipskim dygnitarzu, a w rzeczywistości stanowić załączek najwcześniejszego etapu osiedlania się Semitów w dolinie Nilu. Późniejsze wypędzenie Hyksosów mogło natomiast pozostawić ślad w pamięci zbiorowej ludów semickich, które migrowały na wschód¹. Ponadto obecność ludności semickiej w Egipcie w późnej epoce brązu jest wysoce prawdopodobna także w kontekście samej dominacji państwa faraonów oraz jego wojskowej obecności na terytorium Kanaanu w ramach garnizonów wojskowych aż do końca II tysiąclecia p.n.e.². Stan ten niewątpliwie sprzyjał stosunkowo swobodnemu przepływowi ludności z Żyznego Półksiężycza na ziemię egipską i odwrotnie. W sposób bardziej jednoznaczny potwierdzać to mogą chociażby źródła pisane, np. egipskie inskrypcje wspominające imiona

¹ J. Assmann, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015, s. 56-62.

² Ł. Niesiołowski-Spanò, K. Stebnicka, *Historia Żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa*, Warszawa 2020, s. 35-40.

niewolnic o wyraźnie semickim rdzeniu³. Z okresu panowania Ramzesa II (XIII w. p.n.e.) pochodzą natomiast inskrypcje wspominające o grupach określanych na całym starożytnym Bliskim Wschodzie jako *Hapiru*, które bywają utożsamiane z ludnością semicką pozostającą w zależności od administracji faraonńskiej. Ze względu na etymologiczne podobieństwo niektórzy badacze zakładają pokrewieństwo tej koczowniczej, zapewne najemnej ludności z proto-Hebrajczykami⁴. W tym kontekście Exodus nie musi być rozumiany jako jednorazowe, przełomowe wydarzenie, lecz jako długotrwały proces migracyjny wynikający z opisanego uwarunkowania polityczno-gospodarczego, który mógł nasilić się w okresie osłabienia Egiptu około XII w. p.n.e.⁵. Dodatkowym argumentem jest sama struktura mitu założycielskiego Izraela – fakt, że opiera się on na doświadczeniu niewoli i ucisku, uznawany bywa za przesłankę jego autentyczności, ponieważ trudno przypuszczać, by wspólnota w pełni świadomie konstruowała tak niechlubny obraz własnych początków⁶.

Argumenty przeciwko historycznej wiarygodności Exodusu

Z drugiej strony znaczna część badaczy podkreśla brak jednoznacznych dowodów potwierdzających historyczność Exodusu w jego biblijnej formie lub nawet jej zarysie. Przede wszystkim nie dysponujemy żadnymi jednoznacznymi danymi archeologicznymi świadczącymi o masowej migracji ludności z Egiptu

do Kanaanu w okresie późnej epoki brązu⁷. Dodatkowym problemem jest fakt, że w analizowanym okresie Egipt sprawował militarną kontrolę nad Kanaanem, co podważa możliwość ucieczki o charakterze politycznym dużej grupy ludności na teren pozostający pod jego dominacją⁸. Podobnie źródła egipskie milczą na temat wydarzenia o takiej skali, jak opisywane w Biblii wyjście uciemnionych Izraelitów. Wspomniane wcześniej dane archeologiczne ustalające obecność Semitów w Egipcie nie potwierdzają teorii o jej masowym charakterze, a tym bardziej o faktycznym akcie wyzwolenia spod władzy faraona. Doniesienia te nadają całej sytuacji raczej pewnego kontekstu społeczno-kulturowego. Istotne znaczenie ma także charakter literacki samej narracji, której autor próbuje rekonstruować te wydarzenia. Opisy wędrówki przez pustynię zawierają elementy anachroniczne, takie jak rozwinięte struktury organizacyjne, spisy ludności czy model wspólnoty przypominający raczej społeczeństwo okresu perskiego niż realia epoki brązu. Ponadto topografia Exodusu pozostaje nieprecyzyjna i w dużej mierze symboliczna, co uniemożliwia rekonstrukcję trasy wędrówki czy nawet identyfikację lokalizacji Synaju⁹. Wreszcie należy podkreślić, że sama Księga Wyjścia, a więc źródło, które opowiada o Exodusie w jego ostatecznej formie, ma charakter przede wszystkim teologiczno-ideologiczny. Celem autorów biblijnych nie był kronikarski zapis wydarzeń, lecz rekonstrukcja dziejów w celach światopoglądowych czy próba

³ N.M. Sarna, *Izrael w Egipcie: pobyt w Egipcie i wyjście*, [w:] H. Shanks (red.), *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2021, s. 75-76.

⁴ Tamże, s. 82-83.

⁵ Tamże, s. 84-85.

⁶ Tamże, s. 74.

⁷ Ł. Niesiołowski-Spanò, K. Stebnicka, *Historia Żydów...*, s. 60.

⁸ M. Liverani, *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, tłum. J. Puchalski, Warszawa 2010, s. 27-29.

⁹ Tamże, s. 291.

interpretacji historii w kategoriach działania Boga i realizacji przymierza¹⁰.

Kształtowanie się tradycji o Exodusie

W świetle powyższych argumentów dotyczących historycznej wiarygodności przekazu o wyjściu Izraelitów z Egiptu najczęściej przyjmuje się stanowisko pośrednie, zgodnie z którym narracja o Exodusie może posiadać pewien rdzeń historyczny, lecz jego biblijna forma jest wynikiem długotrwałego procesu tradycji i reinterpretacji¹¹. Wspomniane wcześniej uwarunkowania potraktować można z całą pewnością jako przesłanki dające temu podstawy. Tradycja ta prawdopodobnie wywodzi się z doświadczeń niewielkich grup ludności semickiej, które mogły w późnej epoce brązu opuszczać Egipt i przenosić się na teren Kanaanu, a następnie ich pamięć została uogólniona i przypisana całemu narodowi.

Choć w rozważaniach dotyczących historyczności wydarzeń biblijnych zazwyczaj dominuje krytyczne spojrzenie na autentyczność samego przekazu Biblii, to w przypadku rozważanego tematu nie sposób nie wspomnieć o passusach traktujących o tej tematyce i uznawanych zarazem za najstarsze przekazy. Za najważniejszy uznać można tzw. Pieśń Morza, a więc fragment ulokowany przez redaktorów w Księdze Wyjścia (Wj 15:1–18) opowiadający o cudownym przejściu Izraelitów przez Morze Czerwone. To typowa dla ówczesnej literatury dziękczynna pieśń głosząca chwałę bóstwa w momencie próby. Wielu biblistów zwraca uwagę na niezwykle archaiczny charakter poświadczonej w pieśni hebrajszczyzny, a

liryczny charakter samego tekstu sprzyja tezie mówiącej o jego najstarszych przekazach jako ludowej pieśni. Stanowisko to może potwierdzać, iż idea Exodusu pojawiła się wśród ludu Izraela na stosunkowo wczesnym etapie i przetrwała dzięki tradycji ustnej już w okresie Pierwszej Świątyni¹². Jeśli chodzi o całokształt wielowątkowej opowieści zawartej w Księdze Wyjścia, która zawiera w sobie m.in. życiorys Mojżesza, motyw plag, przejścia przez Morze Czerwone czy też nadanie Tory na Synaju, należy wziąć pod uwagę proces wielowiekowego formowania się Pięcioksięgu. Przy uwzględnieniu teorii czterech źródeł tzw. Pieśń Morza, podobnie jak wiele innych sekwencji narracyjnych całej Księgi, zalicza się do najwcześniejszej tradycji określanej jako jahwistyczna¹³. Oznacza to jej istnienie i uformowanie się, zapewne również w formie literackiej, we wczesnym okresie monarchicznym, co zgodne jest z założeniem na temat jej językowej archaiczności i uniwersalnego charakteru transmisji tekstów lirycznych.

Poza tym jedne ze starszych śladów poświadczających tradycję Exodusu odnaleźć można we wczesnych księgach prorockich. Wypowiedzi przypisywane na kartach Biblii hebrajskiej izraelskim prorokom z VIII w. p.n.e., takim jak Amos i Ozeasz, poświadczają najprawdopodobniej najwcześniejsze przejawy motywu Exodusu, nie licząc przy tym narracji Pięcioksięgu. Wzmianka o *wyprowadzeniu z Egiptu* pojawia się w Am 2:10, 3:1, 9:7 oraz Oz 2:17, 11:1, 12:14, w aż trzech przypadkach jako zwrot מִצְרַיִם מֵאַרְץ מִצְרַיִם [he'ělêti mē'ereš mišrayim], co

¹⁰ J. Assmann, *Exodus...*, s. 53-56.

¹¹ Tamże, s. 55.

¹² Tamże, s. 71-72.

¹³ A.J. Palla, *Historyczna wiarygodność Starego Testamentu*, Warszawa 2018, s. 179-181.

oznacza *wyprowadzilem z ziemi egipskiej*. Co godne uwagi, poza wspomnianymi fragmentami określenie to pojawia się jeszcze kilkakrotnie w księgach prorockich (m.in. w Sdz 6:8, 1 Sm 10:18 czy Jr 27:22), co stanowi kontrast do dominującej w Pięcioksięgu formuły הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם [hōsē'tīkā mē'ereš mišrayim], która posługuje się innym, być może równorzędnym i alternatywnym czasownikiem określającym samo *wyjście*¹⁴. Zważając na wspomniane wcześniej aspekty związane z wielopłaszczyznową strukturą Księgi Wyjścia i wielowiekowym procesem jej formowania się, w ramach teorii czterech źródeł zakłada się, że znaczna część elementów tej opowieści istniała, najpewniej także w formie literackiej, już w okresie przedwygnaniowym. Oznacza to, że rdzeń idei dziejów Izraelitów w Egipcie i ich wyjścia pojawiał się pod różnymi postaciami już w tradycji jahwistycznej, elohistycznej oraz kapłańskiej, które datuje się na szeroki okres Pierwszej Świątyni. Ostatni etap, obejmujący redakcję w okresie wygnania i po nim, nadał z kolei Księdze Wyjścia jej ostateczny kształt literacki i teologiczny.

W poświadczonych tekstach prorockich VIII w. p.n.e. motyw wyprowadzenia z Egiptu nie funkcjonuje jeszcze jako rozbudowana narracja historyczna, lecz jako skrócona formuła teologiczna, wykorzystywana w kontekstach oskarżenia, przymierza, odnowy relacji oraz refleksji nad statusem Izraela wobec innych ludów. Trudno określić zależności pomiędzy zapleczem literackim wczesnych proroków a tradycjami o Exodusie w świetle źródeł Księgi Wyjścia określanych jako

jahwistyczne (ok. X w. p.n.e.) czy elohistyczne (ok. IX w. p.n.e.). Wydaje się, jakoby w środowisku Amosa i Ozeasa motyw Exodusu istniał jako idea o charakterze raczej symbolicznym aniżeli historycznym, będąc również punktem odniesienia dla aktualnej sytuacji politycznej, choć nie wyklucza to szerszego zaplecza kulturowego, jakim prorocy ci mogli dysponować. Warto zauważyć, że w momencie dziejowym, o którym opowiadają wspomniane księgi zaliczane do kanonu proroków mniejszych, a więc w VIII w. p.n.e., Królestwo Izraela pozostawało w obliczu zagrożenia ze strony ościennych potęg – Aram-Damaszku oraz Asyrii, których ekspansywna polityka mogła być postrzegana jako nowe wcielenie wrogiego sąsiada. Warto przy tym również wziąć pod uwagę, iż wspomniane świadectwa tradycji o Exodusie pojawiają się u wczesnych proroków (Amos i Ozeasz) z królestwa północnego, które mierzyło się z agresją właśnie ze strony Asyrii. Zważywszy na to, pierwowzorem państwa-agresora mógł być właśnie Egipt, w którym, poza najwcześniejszymi podaniami o niewoli, upatrywano zapewne pradawne źródło zagrożenia dla stabilności izraelskich tworów państwowych. Egipt w związku z tym jawił się przede wszystkim archetypem zniewolenia, a wyprowadzenie – znakiem działania Boga w historii, która miała się powtarzać, w tym wypadku w realiach zagrożenia asyryjskiego¹⁵. W tych okolicznościach niewykluczone, że motyw Exodusu funkcjonować mógł nawet jako swoista ideologia królestwa północnego, która z czasem rozprzestrzeniła się na wszystkie plemiona izraelskie¹⁶.

¹⁴ M. Liverani, *Nie tylko Biblia...*, s. 288.

¹⁵ Tamże, s. 288-289.

¹⁶ J. Assmann, *Exodus...*, s. 74.

W kolejnych pokoleniach tradycja Exodusu rozwijała się z całą pewnością w ramach przekazu oralnego, a za efekt tego procesu można uznać jej utrwalenie poprzez pojedyncze nawiązania w najstarszych przekazach prorockich oraz poprzez te bardziej rozbudowane, paralelne fragmenty jahwistyczne i elohistyczne, które stanowiły w okresie redakcji źródła literackiego Pięcioksięgu¹⁷. Z całą pewnością tradycje te ulegały stopniowej rozbudowie i reinterpretacji w ramach aktualnych wydarzeń mających miejsce na całym ówczesnym Bliskim Wschodzie. W jej kształtowaniu znaczącą rolę odgrywała naturalnie pamięć zbiorowa jako podstawowy i główny czynnik utrwalający podania ustne, ale też te spisane. W rzeczywistości nie tyle zachowuje ona fakty w ich pierwotnej formie, ile przekształca i dopasowuje je często zgodnie z aktualnymi potrzebami wspólnoty. W rezultacie w społeczeństwie izraelskim powstawały w ten sposób liczne narracje o charakterze modelowym, a do jednej z nich niewątpliwie zaliczyć można mit założycielski o wyjściu z Egiptu, który przedstawia powtarzający się w pewien sposób w dziejach starożytnego Izraela schemat: ucisk – wybawienie – przymierze – objęcie ziemi¹⁸.

Znaczenie niewoli babilońskiej dla kształtowania się tradycji Exodusu

Decydującym momentem w procesie formowania się narracji o Exodusie był okres niewoli babilońskiej oraz czasy po niej (VI-V w. p.n.e.), które określa się z wielu przyczyn jako najbardziej formatywny okres kształtowania się kultury i tożsamości starożytnego

Izraela. Doświadczenie zburzenia Świątyni Jerozolimskiej, wygnania, utraty ziemi, oraz rozpadu dotychczasowych struktur politycznych i religijnych stworzyło konieczność głębokiej reinterpretacji przeszłości oraz nadania sensu aktualnej sytuacji historycznej. W obliczu kryzysu tożsamości wspólnota izraelska została zmuszona do ponownego zdefiniowania swojej relacji z Bogiem, ziemią i własną historią. W tym kontekście krążąca już wtedy zarówno w szerokim obiegu ustnym, jak i różnych wariantach literackich opowieść o Exodusie okazała się szczególnie użyteczna jako punkt odniesienia i narzędzie interpretacyjne, pozwalające wpisać doświadczenie wygnania w szerszy, teologiczny wręcz schemat dziejów, a zarazem bardzo wyrazisty mit założycielski dla uciemnionego ponownie ludu¹⁹.

Właśnie w tym okresie opowieść o wyjściu z Egiptu mogła ulec pewnemu rozwinięciu, a z całą pewnością reinterpretacji. Egipt zaczął funkcjonować jako symboliczny odpowiednik Babilonu – imperium zniewalającego i stojącego w opozycji do Boga Izraela – natomiast sam Exodus został odczytany jako prefiguracja przyszłego wyzwolenia z niewoli babilońskiej. W ten sposób dawny motyw historyczny został przekształcony w uniwersalny model działania Boga w historii: schemat obejmujący doświadczenie ucisku, interwencję Bożą, okres próby oraz ostateczne odnowienie przymierza i powrót do ziemi obietnicy. Model ten mógł być stosowany nie tylko do interpretacji wydarzeń przeszłych, lecz także do aktualnej sytuacji wspólnoty, a nawet do przyszłych losów narodu²⁰.

¹⁷ A.J. Palla, *Historyczna wiarygodność...*, s. 179-181.

¹⁸ J. Assmann, *Exodus...*, s. 77.

¹⁹ Tamże, s. 76-78.

²⁰ M. Liverani, *Nie tylko Biblia...*, s. 290.

Równocześnie okres wygnania i czas powygnaniowy, czyli okres dominacji perskiej, stały się kluczowe dla procesu literackiego utrwalenia tej tradycji. To właśnie wtedy, w VI-V w. p.n.e., nastąpiła kluczowa redakcja i kompilacja wszystkich powstałych do tamtego okresu przedwygnaniowych przekazów i źródeł literackich, zarówno tych o charakterze narracyjnym, jak i prawnym. Zostały one włączone w strukturę powstającego w bardziej uporządkowanej postaci zbioru, który dał początek Pięcioksięgowi. W jej skład, w ramach kodyfikacji, wszedł również dokument zwany Księgą Wyjścia. Narracja ta została wyposażona w rozbudowane elementy prawne i organizacyjne, które odzwierciedlają realia wspólnoty powygnaniowej oraz jej potrzeby instytucjonalne. Exodus stał się tym samym fundamentem tożsamości religijnej i politycznej Izraela, legitymizując zarówno prawo do ziemi, jak i obowiązujący porządek społeczny. Był to także czynnik integrujący oraz konsolidujący rozproszoną wspólnotę powygnaniową, służąc uzasadnieniu jej roszczeń do ponownego zasiedlenia ziemi ojców²¹. Ponadto monumentalna opowieść o wyjściu z Egiptu skompilowana została w okresie powygnaniowej redakcji z wielowątkową relacją o patriarchach i prapoczątkach Izraela, która również stanowi zbiór ludowych podań, krążących w izraelskiej kulturze oralnej zarówno od okresu I Świątyni, jak i tych zaczerpniętych ze wzorców babilońskich.

Zakończenie

Przeprowadzona analiza pozwala stwierdzić, że narracja o Exodusie wymyka się jednoznacznej

klasyfikacji jako wydarzenie czysto historyczne bądź wyłącznie konstrukcja mityczna. Zestawienie argumentów za i przeciw jej historycznej wiarygodności prowadzi raczej do przyjęcia stanowiska pośredniego, zgodnie z którym opowieść ta może zawierać pewien rdzeń historyczny, jednak jej ostateczna forma stanowi rezultat długotrwałego procesu reinterpretacji i teologizacji doświadczeń zbiorowych Izraela już w okresie Pierwszej Świątyni. Szczególne znaczenie w tym procesie należy przypisać mechanizmom pamięci zbiorowej, które nie tylko utrwalają wydarzenia przeszłe, lecz przede wszystkim nadają im określoną strukturę sensu, odpowiadającą aktualnym potrzebom wspólnoty. W tym ujęciu Exodus jawi się jako modelowa narracja interpretacyjna, porządkująca doświadczenie historyczne poprzez powtarzalny schemat.

Decydującym etapem w procesie kształtowania się tej tradycji był okres niewoli babilońskiej oraz czasu powygnaniowe, kiedy to doświadczenie wygnania i utraty państwowości wymusiło pogłębioną refleksję nad przeszłością oraz stworzenie nowych ram interpretacyjnych dla dziejów Izraela. W tym kontekście Exodus został przekształcony w uniwersalny model działania Boga w historii, a zarazem w mit założycielski, który umożliwił odbudowę tożsamości wspólnoty i legitymizację jej roszczeń do ziemi oraz ciągłości religijnej. Proces redakcji i kodyfikacji tradycji, zakończony w obrębie Pięcioksięgu, nadał tej narracji formę kanoniczną, utrwalając jej fundamentalne znaczenie dla judaizmu.

W konsekwencji Exodus należy rozumieć nie tyle jako wydarzenie podlegające w pełni rekonstrukcji historycznej, ile jako kluczowy element pamięci

²¹ Tamże, s. 288-291.

kulturowej, który organizuje sposób myślenia o przeszłości w kontekście przyszłości wspólnoty. Jego trwałość i centralne miejsce w tradycji biblijnej wynikają nie z możliwości weryfikacji faktograficznej, lecz z jego zdolności do nadawania sensu doświadczeniom zbiorowym oraz integrowania wspólnoty wokół wspólnej wizji dziejów. W tym sensie Exodus pozostaje jednym z najbardziej znaczących przykładów przekształcenia ludowych podań w narrację teologiczną, która – choć zakorzeniona w doświadczeniu – przekracza jego pierwotne ramy, stając się fundamentem tożsamości Izraela.

BIBLIOGRAFIA

- Assmann Jan, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015.
- Liverani Mario, *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, tłum. Puchalski Jakub, Warszawa 2010.
- Niesiołowski-Spanò Łukasz, Stebnicka Krystyna, *Historia Żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa*, Warszawa 2022.
- Palla Alfred J., *Historyczna wiarygodność Starego Testamentu*, Warszawa 2018.
- Sarna Nahum M., *Izrael w Egipcie: pobyt w Egipcie i wyjście*, [w:] Shanks Herschel (red.), *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*, tłum. Chrostowski Waldemar, Warszawa 2021.

RECENZJA: dr Piotr Zaręba (UAM)

ANIELA KIRSZLING
(Uniwersytet Jagielloński)

Opętanie w kategorii władzy: ujęcie Ernsta de Martino, Ioana M. Lewisa i Michela Foucalta

Wstęp

Zjawisko opętania zajmuje istotne miejsce w badaniach religioznawczych. Posesja i rytuały jej towarzyszące interpretowane są w różnych kontekstach historycznych jako oznaka nadprzyrodzonej ingerencji, jako symptom, który należy kontrolować, odzwierciedlając stan jednostki w stosunku do otaczającego ją świata.

W niniejszym eseju podejmę analizę zjawiska opętania w kontekście relacji do władzy. Rozważę ujęcia trzech badaczy: Ernsta de Martino, I. M. Lewisa oraz Michela Foucaulta. W ujęciu De Martino

opętanie funkcjonuje jako dramat egzystencjalny na który dana kultura odpowiada rytuałem. I. M. Lewis z kolei interpretuje je jako społecznie uwarunkowaną strategię negocjowania władzy, Foucault zaś analizuje je jako element podlegający racjonalizacji i instytucjom. Zestawienie tych trzech perspektyw pozwoli ukazać opętanie nie tylko jako fenomen religijny, ale także pokaże jego wpływ na dynamikę władzy, identyfikację jednostki w społeczeństwie i rozwój kulturowy.

Definicja opętania

W klasycznym ujęciu antropologicznym opętanie określane jest ono jako stan, w którym jednostka doświadcza przejścia kontroli nad swoim ciałem lub świadomością przez byt nadnaturalny, raz nazwany i obdarzony specyficznymi atrybutami²². Opętanie nie jest jednak jednoznacznie utożsamiane z pojęciami takimi, jak trans czy ekstaza, mimo, że może łączyć się z nimi bezpośrednio. Jak twierdzi Janice Boddy:

„Opętanie [...] jest szerokim terminem odnoszącym się do integracji ducha i materii, siły lub mocy oraz cielesnej rzeczywistości, w kosmosie, w którym granice między jednostką a jej otoczeniem uznaje się za przepuszczalne, elastycznie wyznaczane lub przynajmniej negocjowalne”²³.

W rozróżnieniu opętania od innych stanów zmienionej świadomości kluczowym wydaje się być zatem element obecności zewnętrznego agenta. Ponadto, aby rozpatrywać posesję w kontekście religijnym, musi ona zostać społecznie zaakceptowana i uznana.

Wielość i różnorodność przypadków sprawiają, że pojęcie to nabiera znacznej płynności. Szczególnie objawia się to w rozróżnieniu rozumienia opętania na Zachodzie i Wschodzie. Różnica nie dotyczy jedynie treści wierzeń, lecz przede wszystkim sposobów ich klasyfikowania, interpretowania i wartościowania. W tradycji Zachodniej, silnie ukształtowanej przez chrześcijaństwo oraz nowożytną racjonalność, opętanie z jednej strony obecne jest w teologii, z drugiej zaś w naukach medycznych i psychologicznych, gdzie bywa interpretowane jako zaburzenie psychiczne. W kontekstach Wschodnich

posesja traktowana jest raczej jako forma komunikacji z rzeczywistością nadludzką lub technika religijna, często towarzysząca nowoczesnej medycynie. Stąd wynikałoby, że różnice między „Wschodem” a „Zachodem” są w dużej mierze efektem sposobów opisu i konceptualizacji, a nie wyłącznie odmienności samych zjawisk²⁴.

Na potrzeby eseju przyjmę definicję Boddy, a w dalszej części skoncentruję się przede wszystkim na jego społecznych konsekwencjach oraz na ustaleniach badaczy analizujących tego rodzaju zjawiska w kontekście mechanizmów władzy.

Ernesto de Martino i „ukąszenie symboliczne”

Ernesto de Martino (1908–1965) zajmował się głównie analizą kultury ludowej południowych Włoch, w tym tarantyzmem.

Tarantyzm jest definiowany jako zjawisko kulturowo-religijne, powiązane z apulijską tradycją oraz popularnym tańcem ludowym *tarantellą*. Owy rytuał jest przeze mnie rozumiany jako „sekwencja określonych zachowań, często o charakterze symbolicznym, praktykowanych między innymi w celu złagodzenia napięcia, wynikającego z trudnych sytuacji kryzysowych jednostki lub całej społeczności”²⁵. Napięcie to możemy rozpatrywać dwojako. Dosłownie dotyczy ono ugryzienia pająka występującego na południu Włoch (*lycosa tarentula*) na które podatne były szczególnie kobiety²⁶ ze środowisk wiejskich w czasie zatrudnienia na roli w okresie letnim. Ugryzienie skutkowało intensywnym cierpieniem emocjonalnym i objawiało się depresją

²² É. Pócs, A. Zemléni, *Spirit Possession Multidisciplinary Approaches to a Worldwide Phenomenon*, Budapest 2022, s. 6.

²³ Tamże, s. 11.

²⁴ É Pócs, A. Zemléni, *Spirit Possession.....*, s. 3-5.

²⁵ K. Winiarska-Ścisłowiec, *Tarantyzm i tarantela – od rytuału do kulturowej recepcji*, Kraków 2015, s. 52.

²⁶ Szczególna podatność płci żeńskiej na ugryzienie pająka w myśli De Martino wynika z ich podwójnej marginalizacji – jako grupy chłopskiej wobec porządku mieszczańskiego oraz jako kobiet wobec porządku patriarchalnego.

oraz stanami schizoidalno-paranoidalnymi. Aby uleczyć ukąszoną/ego należało odnaleźć właściwą melodię, którą według wierzeń ludowych nucić miał kąsający pajęczak. Gdy taka melodia została odnaleziona, osoba ukąszona wchodziła w stan transu, wskutek czego jad był usuwany²⁷.

Ta dosłowna hipoteza została jednak obalona przez de Martino podczas badań i pracy nad publikacją *Ziemi zgryzoty*²⁸. Zamiast tego zaproponował on hipotezę „ukąszenia symbolicznego”. Badacz łączył podejście religioznawcze, traktując obrzęd (za Henrym Sigeristem) w kategoriach metafizycznych (połączenie świętego egzorcyzmu i adoracji bóstwa²⁹), a także w kategoriach społeczno-politycznych. Etnolog ujmuje obrzęd jako „owoc kryzysu kultury zachodniej i konfliktu między mieszczaństwem a chłopstwem”³⁰. Owo „ukąszenie symboliczne” będzie zatem traktowane jako przejaw cierpienia kulturowego i egzystencjalnego włoskich grup marginalizowanych, mającego podobne objawy do bolesnego ugryzienia pająka. „Ukąszenie” pochodzi z zewnątrz i ma swoje źródło w sytuacji życiowej podmiotu, w której jednostka traci stabilność swojej *presenza*. Z kolei *kryzys kultury* wiąże się z osłabieniem zdolności nowoczesnej kultury do podtrzymywania sensu i tęsknoty za „światem pierwotnym”. Według De Martino ten romantyczny irracjonalizm to projekcja kryzysów nowoczesnego podmiotu, gdzie mieszczańska racjonalność rozbraja religię i magię jako „przesąd”.

Skoro kryzys kultury dotyka całej nowoczesności, to czemu przejawia się on – paradoksalnie – w rytuale tarantycznym grup marginalizowanych? De Martino zauważa pewną zależność: im bardziej kultura nowoczesna traci zdolność radzenia sobie z kryzysem, tym wyraźniej dramat obecności ujawnia się tam, gdzie rytuał jeszcze działa³¹. Mieszczaństwo ma tę przewagę, że dysponuje środkami zabezpieczającymi jednostkę przed jej egzystencjalnym „rozpadem” – medycynę, psychologię, opiekę społeczną, itd. Chłopi są pozbawieni tego rodzaju przywilejów – muszą radzić sobie z racjonalnością za pomocą dostępnych im środków. Rytuał staje się miejscem, w którym następuje ekspresja dramatu podmiotu, zostaje on przeżyty i opanowany.

Podsumowując, tarantyzm stanowi zjawisko ujawniające stan społeczny i kulturowy nowoczesnego świata. Kryzys dotyka wszystkich i zostaje włączony do porządku społecznego – nie każdy jednak ma równe środki, aby sobie z nim poradzić. Tarantyzm jest w pewnym sensie odpowiedzią na wykluczenie, umożliwiającą ekspresję cierpienia i kryzysu podmiotowości w formie symbolicznej, zaznaczając tym samym nierówności społeczne i marginalizację grup z obszarów wiejskich.

Lewis i negocjacja władzy

Ioan Myrddin Lewis (1930–2014) interpretuje opętanie jako społecznie uwarunkowaną strategię negocjowania władzy, charakterystyczną dla grup

²⁷ K. Winiarska-Ścisłowicz, *Tarantyzm i tarantela...*, s., 53.

²⁸ E. De Martino, *Ziemia zgryzoty*, Warszawa 1961.

²⁹ O tarantyzmie jako o religijnym kolażu zob. H. E. Sigerist, *Correspondences with Welch, Cushing, Garrison, and Ackerknecht*, Berlin 2010; J. Tabaszewska, *Między myśleniem*

mitycznym a tradycją chrześcijańską. Kilka uwag o tarantyzmie, „Mishellanea”, nr 3, 2008, s. 83.

³⁰ K. Winiarska-Ścisłowicz, *Tarantyzm i tarantela...*, s. 60.

³¹ E. De Martino, *The Land of Remorse. A Study of Southern Italian Tarantism*, Londyn 2005, s. 179-186.

marginalizowanych, które poprzez posesję uzyskują czasowy dostęp do wpływu i uznania.

Badacz dużą część swojej pracy naukowej poświęcił kobietom. W jego interpretacji są one wykluczone z oficjalnych form autorytetu społecznego, wykorzystują opętanie jako przestrzeń, w której czasowo mogą zawiesić normy podporządkowania. Dzieje się to zwykle w silnie hierarchicznych i patriarchalnych strukturach, gdzie działają duże wpływy religijne – takim przykładem może być somalijskie opętanie przez dzinny (*sar*)³². Jak sam autor podkreśla, kobiety są w Somalii postrzegane generalnie jako słabe i uległe. Nie mając żadnego prawa do wyrażenia własnej opinii, a tym bardziej szansy na posłuch, płęć żeńska wykorzystuje zapisy Koranu – z którymi mężczyźni-muzułmanie mogą dyskutować – i zostaje „przypadkowo” dotknięta chorobą, czyli w somalijskim rozumieniu, przejściem ciała przez ducha. Takie przypadki są diagnozowane przez „specjalistki od *sar*”. W tym stanie kobiety mogą przemawiać głosem ducha, żądając słodyczy i kosztowności. Według Lewisa, kobiety w trakcie „choroby” zyskują możliwość formułowania żądań, krytyki relacji społecznych oraz uzyskiwania uwagi i opieki ze strony wspólnoty, co w codziennym porządku byłoby dla nich niedostępne.

Opętanie umożliwia kobietom tymczasowe odwrócenie ról społecznych, przyznając im symboliczny autorytet bez bezpośredniego podważania istniejącej struktury władzy, co – jak spekuluje badacz – odpowiada również mężczyznom. Wypłacają oni w pewnym sensie kobietom „nagrodę za znowę w ich własnym ucisku” nie tracąc przy tym

szacunku i pozycji³³. Kobiety muszą jednak uważać, ponieważ zbyt częste opętanie oznacza wzbudzenie podejrzeń, co może skończyć się dla nich tragicznie. Niemniej, odpowiednio zaplanowane, cykliczne opętanie daje im szansę, na oderwanie się od codziennych trudności.

Opętanie nie jest zatem wyłącznie fenomenem religijnym czy psychicznym, lecz także instrumentem czasowej i *faktycznej* negocjacji pozycji społecznej. I. M. Lewis koncentruje się na funkcjonalnym wymiarze opętania jako „broni słabych”, pozwalającej grupom marginalizowanym negocjować swoją pozycję w granicach akceptowalnego porządku kulturowego.

Foucault i transformacja interpretacyjna „szaleństwa”

Michel Foucault (1926–1984) w *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* opisuje zmiany postrzegania stanów ekstatycznych i granicznych – od średniowiecznej wiary w ingerencję sił nadprzyrodzonych do klasycystycznego racjonalizowania i ustanawiania ich w kategorii choroby psychicznej.

Opętanie sprzed XVII wieku, okresu, który badacz określa mianem „wielkiego zamknięcia”, postrzegane jest jako problem teologiczny. Mogło być ono wówczas rozumiane jako forma komunikacji z transcendencją, próba duchowa lub znak szczególnego wybrania. Jego sens nie był automatycznie kwestionowany przez instytucje władzy, bowiem: „Szesnastowieczny renesans zerwał z pewną rzeczywistością, która miała własne prawa, może nadludzkie, lecz naturalne; humanizm

³² I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: A Study of Spirit Possession and Shamanism*, London 1989, s. 66-71.

³³ Tamże, s. 78.

renesansowy nie powiększył, lecz umniejszył człowieka”³⁴. Umniejszenie człowieka rozumiane jest tutaj poprzez właściwie całkowite zatracenie legitymizacji doświadczenia człowieka, które można uznać za dziwne lub wykraczające poza normy społeczne, jako dane od Boga. Odbiera to człowiekowi pewną godność i szacunek do tego, co przeżywa – trzeba go zamiast tego odizolować, gdyż stwarza zagrożenie dla porządku społecznego.

W XVII wieku doświadczenia *szaleństwa* zostają objęte nowymi mechanizmami kontroli. Władza polityczna i moralna zaczyna traktować je jako zagrożenie dla ładu publicznego. Opętanie przestaje być postrzegane w świetle teologii, a staje się kwestią administracyjną i moralną, wymagającą nadzoru oraz dyscypliny, tym samym stając się podporządkowane logice porządku społecznego. Dochodzi do odebrania podmiotowi znaczenia jego własnego postrzegania rzeczywistości. To państwo zaczyna określać, co dzieje się z cierpiącym umysłowo. Nadaje temu miano patologii i zamiast zrytualizowanej odpowiedzi na kryzys, podejmuje proces diagnozy oraz terapii. Opętanie zostaje uznane za iluzję lub objaw choroby psychicznej, ponieważ przestaje być dopuszczalne jako sensowna forma ekspresji.

Na tle ujęć Ernesta de Martino i I. M. Lewisa perspektywa Foucaulta pełni krytyczną funkcję dopełnieniową. Foucault pokazuje historyczne warunki istnienia zjawiska, w których strategie przeżywania kryzysu egzystencjalnego zostają zneutralizowane do poziomu choroby psychicznej. Jego analiza odsłania mechanizmy, gdzie władza i

postęp przejmują kontrolę nad doświadczeniem granicznym, a także regulują sens religijny oraz potencjał krytyczny wobec porządku społecznego.

Podsumowanie

Zestawienie perspektyw Ernesta de Martino, I. M. Lewisa oraz Michela Foucaulta ujawnia, jak wielowymiarowym i wielofunkcyjnym zjawiskiem jest rytuał opętania. Badacze pozornie analizując jedno zagadnienie, wysnuwają z niego całkowicie różne wnioski. Podczas gdy de Martino i I. M. Lewis skupiają się na funkcjonalności i celowości przeprowadzenia rytuału, Foucault uzupełnia to o historyczną i socjologiczną analizę. Głębsze studium ukazuje, że zjawisko to oscyluje w kategorii władzy dwojako – zarówno ją oferuje (kobietom, najbardziej, grupom marginalizowanym), jak i ulega jej poprzez nacisk instytucji i utratę mitu teologicznego na rzecz nauki i postępu.

Perspektywy badaczy, mimo, że różne, nie wykluczają się, a uzupełniają, razem tworząc spójny obraz. Czy jest to choroba psychiczna, wyuczone odegranie roli czy faktyczny stan zmienionej świadomości, nie ma tutaj znaczenia. Istotne jest, jakich informacji można się w owym rytuale doszukać oraz czego się dowiedzieć zarówno o jednostce, jak i o świecie wokół niej.

³⁴ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, Warszawa 1987, s. 40.

BIBLIOGRAFIA

- De Martino Ernesto, *Ziemia zgryzoty*, wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1961.
- De Martino Ernesto, *The Land of Remorse. A Study of Southern Italian Tarantism*, wyd. Free Association Books, Londyn 2005, s. 179-186.
- Foucault Michel, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, Warszawa 1987.
- Lewis Ioan Myrddin, *Ecstatic Religion: A Study of Spirit Possession and Shamanism*, wyd. Routledge, London 1989.
- Pócs Éva, Zempléni András (ed.), *Spirit Possession Multidisciplinary Approaches to a Worldwide Phenomenon*, Budapest 2022.

- Sigerist Henry Ernest, *Correspondences with Welch, Cushing, Garrison, and Ackerknecht*, wyd. Peter Lang, Berlin 2010.
- Tabaszewska Justyna, *Między myśleniem mitycznym a tradycją chrześcijańską. Kilka uwag o tarantyzmie*, „Mishellanea”, nr 3, 2008.
- Winiarska-Ścisłowicz Katarzyna, *Tarantyzm i tarantela – od rytuału do kulturowej recepcji*, Kraków 2015, <https://ruj.uj.edu.pl/server/api/core/bitstreams/01d39ef2-d8ce-4802-a856-b4ea68dec52f/content> (data dostępu: 17.01.2026).

RECENZJA: dr Joanna Malita-Król (UJ)

MATEUSZ GUZENDA

(Uniwersytet Opolski)

Talmud: mit wrogości wobec nie-Żydów

Niewiele dzieł religijnych i prawnych w historii cywilizacji zachodniej stało się przedmiotem równie licznych nieporozumień, uproszczeń i ideologicznych nadużyć jak Talmud. W świadomości znacznej części opinii publicznej funkcjonuje on nie jako rozbudowany zapis wielowiekowej debaty rabinicznej, lecz jako tajemnicza księga zawierająca rzekomo ukryte zasady regulujące stosunek Żydów do świata nieżydowskiego. Szczególnie od XIX wieku rozpowszechniony został pogląd, jakoby Talmud miał sankcjonować pogardę wobec nie-Żydów, usprawiedliwiać przemoc lub przypisywać Żydom szczególną pozycję moralną względem innych narodów¹. Źródłem tego przekonania nie była jednak krytyczna analiza tekstu talmudycznego, lecz literatura polemiczna tworzona przez autorów nastawionych na potwierdzenie wcześniej przyjętych też. W pracach

takich jak *Der Talmudjude* Augusta Rohlinga czy *The Talmud Unmasked* Justina Bonaventury Pranaitisa fragmenty wyrwane z kontekstu prezentowano jako obowiązujące normy judaizmu, pomijając zarówno historyczne okoliczności ich powstania, jak i charakter samej literatury rabinicznej². Publikacje te odegrały znaczącą rolę w rozwoju nowoczesnego antysemityzmu, a ich argumentacja została później wykorzystana przez propagandę narodowosocjalistyczną³. Problem ten pozostaje aktualny również współcześnie. W przestrzeni internetowej regularnie pojawiają się cytaty przypisywane Talmudowi, które mają dowodzić rzekomej nienawiści wobec nie-Żydów. Nierzadko okazuje się jednak, że cytowane fragmenty zostały wyrwane z wielostronicowych dyskusji prawnych, błędnie przetłumaczone lub wręcz pochodzą z tekstów niebędących częścią

¹ E. Webman, *The Talmud in Anti-Semitic Polemics*, Jerusalem 1999, s. 41.

² Tamże, s. 41–47.

³ R.S. Wistrich, *Antisemitism: The Longest Hatred*, London 1991, s. 96–101.

Talmudu⁴. Aby ocenić zasadność tych zarzutów, należy najpierw odpowiedzieć na pytanie fundamentalne: czym właściwie jest Talmud i w jakich okolicznościach powstał?

Powstanie Talmudu stanowi bezpośrednią konsekwencję jednego z najtragiczniejszych wydarzeń w dziejach narodu żydowskiego; zburzenia Drugiej Świątyni Jerozolimskiej przez wojska rzymskie w 70 roku naszej ery. Katastrofa ta oznaczała nie tylko utratę centrum religijnego, ale również załamanie dotychczasowego porządku społecznego i prawnego. Świątynia była bowiem nie tylko miejscem kultu, lecz także siedzibą autorytetu religijnego, sądowniczego i narodowego⁵. Wobec tego kryzysu szczególną rolę odegrał rabin Jochanan ben Zakkaj, którego działalność stała się punktem zwrotnym w historii judaizmu. Według tradycji rabinicznej opuścił on oblężoną Jerozolimę i uzyskał od Rzymian zgodę na utworzenie ośrodka naukowego w Jawne. Tam rozpoczęto proces odbudowy życia religijnego pozbawionego świątyni, opierając je na studiowaniu Tory i przekazywanej od pokoleń tradycji ustnej⁶. Znaczenie Jawne trudno przecenić. To właśnie tam wypracowano model funkcjonowania judaizmu, który pozwolił mu przetrwać rozproszenie, prześladowania i utratę politycznej niezależności. Jak zauważa Harry Freedman, działalność uczonych skupionych wokół Jochanana ben Zakkaja zapoczątkowała proces intelektualny, który po kilku stuleciach doprowadził do powstania Talmudu⁷. Szczególną cechą akademii w Jawne była kultura debaty. Uczniowie nie ograniczali się do ustalania obowiązujących

norm, lecz zachowywali również argumenty przeciwników oraz opinie odrzucone. Charakterystycznym przykładem są spory między szkołami Hillela i Szammaja, których rozbieżne stanowiska zostały utrwalone pomimo późniejszego przyjęcia jedynie części proponowanych rozstrzygnięć⁸.



Maurycy Trębacz, *Stary Żyd nad księgą*, 1896 (za <https://jewishjournal.com/wp-content/uploads/2017/09/TorahStudy1.png> dostęp: 29.05.2026)

W tradycji talmudycznej sam proces dochodzenia do prawdy uznawano za wartość religijną. Talmud nie miał zatem dokumentować wyłącznie końcowych decyzji, lecz także drogę prowadzącą do ich sformułowania. W konsekwencji stał się nie tyle kodeksem, ile wielowiekowym zapisem dyskusji prowadzonych przez kolejne pokolenia uczonych⁹.

⁴ B.W. Holtz, *Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts*, New York 1984, s. 134.

⁵ H. Freedman, *Talmud. Biografia*, Kraków 2015, s. 26.

⁶ Tamże, s. 27.

⁷ Tamże, s. 28–29.

⁸ Tamże, s. 28–30.

⁹ Tamże, s. 29.

Jednym z najczęściej spotykanych błędów jest traktowanie Talmudu jako jednolitej księgi zawierającej zbiór nakazów i zakazów. W rzeczywistości jest on rozbudowaną biblioteką tekstów powstałych na przestrzeni wielu stuleci¹⁰. Jego podstawę stanowi Miszna, czyli uporządkowany zbiór tradycji ustnych zredagowany około 200 roku po Chrystusie przez rabina Jehudę ha-Nasiego. Do Miszny dołączono następnie Gemarę, wielowiekowy zapis analiz, komentarzy oraz debat dotyczących znaczenia poszczególnych przepisów. Razem tworzą one strukturę określaną mianem Talmudu.

Istnieją dwie główne redakcje tego dzieła: Talmud Jerozolimski oraz Talmud Babiloński. To właśnie ten drugi uzyskał największy autorytet w świecie rabinicznym i stał się podstawą późniejszej tradycji halachicznej¹¹. Już sama struktura Talmudu pokazuje, dlaczego jego interpretacja wymaga szczególnej ostrożności. Obok siebie występują tam stanowiska sprzeczne, hipotetyczne oraz odrzucone. Nie każda wypowiedź zapisana na jego kartach stanowi obowiązującą normę religijną. Przeciwnie, wiele z nich zachowano właśnie po to, aby ukazać przebieg dyskusji i proces dochodzenia do rozstrzygnięcia.

Wśród argumentów najczęściej przywoływanych przez krytyków Talmudu szczególne miejsce zajmuje termin „goj”. W licznych publikacjach antyżydowskich można spotkać twierdzenie, że słowo to oznacza „zwierzę”, „istotę niższą” lub wręcz

„podczłowieka”. Pogląd ten od wielu lat funkcjonuje zarówno w publicystyce, jak i w obiegu internetowym, gdzie często przedstawiany jest jako rzekomy dowód pogardy judaizmu wobec innych narodów. Analiza źródeł językowych prowadzi jednak do wniosku całkowicie odmiennego.

Hebrajskie słowo *goj* oznaczało pierwotnie po prostu „naród” lub „lud”. Co szczególnie istotne, termin ten wielokrotnie odnosi się w Biblii hebrajskiej również do samego Izraela. W Księdze Rodzaju Bóg zwraca się do Abrahama słowami: „uczynię z ciebie wielki naród”, używając właśnie terminu *goj*. Oznacza to, że pierwotne znaczenie tego wyrazu nie posiadało żadnego pejoratywnego charakteru. Dopiero w późniejszym okresie, wraz z wykształceniem się silniejszej tożsamości religijnej judaizmu rabinicznego, określenie to zaczęło pełnić funkcję opisową wobec narodów nienależących do wspólnoty Izraela. Proces ten nie odbiegał od analogicznych zjawisk obecnych w innych religiach. Chrześcijaństwo posługiwało się pojęciem „poganin”, islam rozróżniał wiernych i niewiernych¹², natomiast judaizm używał terminu „goj” dla oznaczenia osób spoza wspólnoty przymierza¹³. Nie istnieją natomiast podstawy źródłowe pozwalające twierdzić, że klasyczna literatura rabiniczna definiowała nie-Żydów jako istoty nie-ludzkie. Przeciwnie, wiele tekstów talmudycznych zakłada ich pełne człowieczeństwo, skoro przypisuje im odpowiedzialność moralną, zdolność do

¹⁰ B. S. Wimpfheimer, *The Talmud: A Biography*, Princeton 2018, s. 57.

¹¹ H. L. Strack, G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis 1996, s. 112, B. S. Wimpfheimer, *The Talmud...*, s. 57–60.

¹² Domyślnym określeniem na nie-muzułmanów jest arabskie *kafir* oznaczające „niewiernego”. Warto zwrócić również uwagę na wyraźnie pejoratywne *giaur* (tureckie).

¹³ Należy rozróżnić, więc hebrajskie określenie *goj* funkcjonujące niejako wewnątrz judaizmu i oznaczające ogólnie „naród” od „goja” tycającego się nie-Żydów. W obu przypadkach termin ten nie ma domyślnego pejoratywnego znaczenia, jednakże określenie to może nabierać takiego charakteru. Zob. - F. Brown, S. R. Driver, C. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907, s. 156, A. Berlin, M. Z. Brettler (red.), *The Jewish Study Bible*, Oxford 2014, s. 2089.

przestrzegania przykazań noachickich oraz udział w przyszłym świecie¹⁴

Zniekształcenie znaczenia słowa „goj” stanowi przykład szerszego zjawiska, polegającego na interpretowaniu terminów religijnych przy użyciu współczesnych kategorii ideologicznych. W efekcie pojęcie neutralne lub opisowe zostaje przekształcone w symbol rzekomej nienawiści, choć jego rzeczywiste znaczenie pozostaje znacznie bardziej złożone.

Jednym z najczęściej przywoływanych fragmentów mających dowodzić rzekomej pogardy Talmudu wobec nie-Żydów jest traktat Sanhedryn 57a¹⁵. Cytowany zwykle w oderwaniu od szerszego kontekstu, przedstawiany bywa jako dowód, że życie człowieka niebędącego Żydem miało posiadać mniejszą wartość niż życie Żyda.

Interpretacja taka wynika jednak z niezrozumienia specyfiki prawa talmudycznego. Traktat Sanhedryn poświęcony jest przede wszystkim zagadnieniom sądownictwa, odpowiedzialności karnej oraz procedur prawnych obowiązujących wspólnotę żydowską¹⁶. Dyskusje zawarte w tym traktacie mają charakter techniczny i jurydyczny, a nie filozoficzny czy antropologiczny. Kontrowersyjny fragment pojawia się podczas rozważań nad prawami noachickimi, czyli zespołem uniwersalnych norm moralnych, które według tradycji rabinicznej obowiązują całą ludzkość. Już sam fakt istnienia tych praw wskazuje, że rabini postrzegali nie-Żydów jako podmioty moralne zdolne do odpowiedzialności przed Bogiem¹⁷. Problem pojawia się przy interpretacji

stwierdzenia, że w określonych okolicznościach Żyd zabijający nie-Żyda „nie podlega” karze sądowej. W literaturze antytalmudycznej zdanie to przedstawiane jest jako przyzwolenie na zabójstwo. Tymczasem w terminologii halachicznej sformułowanie to odnosi się wyłącznie do możliwości zastosowania określonej procedury prawnej. Nie oznacza ono, że czyn jest moralnie dopuszczalny lub religijnie akceptowany¹⁸. Prawo talmudyczne stawiało przed sądami niezwykle rygorystyczne wymagania dowodowe. W wielu przypadkach czyny uznawane za ciężkie grzechy nie mogły zostać ukarane przez ziemski trybunał, choć pozostawały moralnie naganne i podlegały osądowi Bożemu¹⁹.

Interpretowanie tego fragmentu jako zachęty do przemocy przypominałoby uznanie, że każde przestępstwo niewykryte przez współczesny wymiar sprawiedliwości staje się automatycznie moralnie dozwolone. Taka logika nie znajduje uzasadnienia ani w tradycji rabinicznej, ani w analizowanym tekście.

Jeszcze większe kontrowersje budzi fragment traktatu Jewamot 61a, zawierający słowa: „Wy jesteście nazwani *adam*, a narody świata nie są nazwane *adam*”. Cytat ten od ponad stu lat zajmuje centralne miejsce w literaturze antytalmudycznej i bywa przedstawiany jako dowód, że judaizm odmawia nie-Żydom człowieczeństwa. Takie odczytanie ignoruje jednak zarówno kontekst literacki, jak i znaczenie samego terminu *adam*. W języku hebrajskim słowo to posiada wiele znaczeń. Może oznaczać pierwszego

¹⁴ L. Jacobs, *The Jewish Religion: A Companion*, Oxford 1995, s. 231–233.

¹⁵ P. Majdanik, *Przykazania noachickie w „Talmudzie” – uniwersalizm judaizmu wobec ekspansji chrześcijaństwa (Traktat „Sanhedrin” 56A–57A)*, „Studia Religioznawcza” 2006, t. 39, s. 157–177.

¹⁶ J. Neusner, *The Babylonian Talmud: Tractate Sanhedrin*, Atlanta 1994, s. 221.

¹⁷ Tamże, s. 223.

¹⁸ H. Tchernowitz, *The Halakhah: Its Sources and Development*, New York 1955, s. 87.

¹⁹ L. Jacobs, *The Jewish Religion...*, s. 498.

człowieka, ludzkość jako całość, pojedynczego człowieka albo szczególną kategorię prawną używaną w określonych przepisach rytualnych. Dyskusja zawarta w Jewamot 61a dotyczy właśnie zagadnienia rytualnej nieczystości związanej z kontaktem ze zwłokami. Rabini analizują zakres obowiązywania konkretnego przepisu i zastanawiają się, do jakiej grupy osób odnosi się użyte w nim określenie *adam*²⁰. Nie jest to zatem rozważanie nad naturą człowieka ani próba stworzenia definicji człowieczeństwa. Potwierdzają to liczne miejsca Biblii hebrajskiej, w których termin *adam* oznacza wszystkich ludzi bez wyjątku. W opisie stworzenia człowieka słowo to odnosi się do całego rodzaju ludzkiego stworzonego na obraz Boga²¹. Trudno byłoby pogodzić tę fundamentalną ideę z twierdzeniem, że niektórym ludziom odmawia się człowieczeństwa.

Przykład ten pokazuje, jak łatwo techniczne rozważanie prawne może zostać przekształcone w oskarżenie natury moralnej, jeśli usunie się je z jego pierwotnego kontekstu.

Nie jest przypadkiem, że większość współczesnych opracowań naukowych poświęconych Talmudowi podkreśla konieczność interpretowania takich fragmentów w świetle całej dyskusji, a nie jednego wyrwanego zdania. Rzetelna analiza problemu wymaga odrzucenia zarówno bezkrytycznej apologetyki, jak i polemicznej przesady. Nie sposób bowiem zaprzeczyć, że w literaturze rabinicznej zachowały się fragmenty odnoszące się krytycznie do chrześcijaństwa lub

osób utożsamianych przez część badaczy z Jezusem z Nazaretu. Jednocześnie równie błędne byłoby utożsamianie tych fragmentów z całością judaizmu, a tym bardziej z głównym przesłaniem Talmudu. Należy pamiętać, że literatura rabiniczna powstawała w okresie gwałtownych przemian religijnych. Pierwsze stulecia naszej ery były czasem rozchodzenia się dróg judaizmu i rodzącego się chrześcijaństwa. W początkowym okresie oba środowiska pozostawały ze sobą znacznie silniej związane, niż często się dziś zakłada. Pierwsi wyznawcy Jezusa byli przecież Żydami, a spór pomiędzy uczniami Chrystusa a rabinami miał początkowo charakter wewnątrzżydowski²². Wraz z rozwojem chrześcijaństwa i jego stopniowym oddzielaniem się od judaizmu konflikt nabierał jednak coraz bardziej wyrazistego charakteru. Obie strony formułowały argumenty przeciwko sobie, rozwijały literaturę polemiczną i budowały własne interpretacje historii. Chrześcijańscy autorzy oskarżali Żydów o odrzucenie Mesjasza, natomiast część rabinów odpowiadała polemiką dotyczącą osoby Jezusa i twierdzeń głoszonych przez jego wyznawców²³. To właśnie w tym kontekście należy rozpatrywać wzmianki talmudyczne odnoszone przez niektórych badaczy do Jezusa. Co istotne, identyfikacja tych postaci nie jest pewna. W wielu przypadkach badacze do dziś spierają się, czy dane fragmenty rzeczywiście odnoszą się do Chrystusa, czy też do innych osób noszących podobne imię²⁴. Nawet jeśli przyjąć najbardziej rozpowszechnioną

²⁰ M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, Talmud and Midrashic Literature*, New York 1903, s. 24; B. Z. Bokser, *The Talmud: Selected Writings*, New York 1989, s. 192.

²¹ W. G. Plaut, *The Torah: A Modern Commentary*, New York 1981, s. 17.

²² J. Iluk, *Żydowska politeja i Kościół w imperium rzymskim u schyłku antyku*, t. 1: Jana Chryzostoma kapłana Antiochii mowy przeciwko Judaizantom i Żydom, Gdańsk 2009, s. 45–52.

²³ Tamże, s. 19–24.

²⁴ P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, Princeton 2007, s. 15–23.

interpretację, liczba takich odniesień pozostaje niewielka w porównaniu z ogromem materiału talmudycznego obejmującego tysiące stron analiz prawnych, etycznych i religijnych. Nie sposób zatem uczynić z nich klucza interpretacyjnego dla całego dzieła.

Historia oskarżeń kierowanych pod adresem Talmudu pokazuje, że większość współczesnych zarzutów nie narodziła się w środowiskach zajmujących się badaniem judaizmu, lecz w literaturze polemicznej i propagandowej. Szczególnie od końca XIX wieku coraz częściej zaczęły pojawiać się publikacje przedstawiające Talmud jako rzekomy „kodeks nienawiści”, mający regulować relacje Żydów z nie-Żydami.

W Polsce podobne tendencje można odnaleźć w części literatury nacjonalistycznej i antysemitycznej pierwszej połowy XX wieku. Charakterystyczne było publikowanie broszur i opracowań zawierających pojedyncze cytaty talmudyczne pozbawione szerszego kontekstu tekstowego. Autorzy takich publikacji bardzo rzadko przedstawiali pełny przebieg talmudycznej dyskusji, ograniczając się do fragmentów mogących wywołać emocjonalną reakcję czytelnika. W rezultacie Talmud zaczęto postrzegać nie jako wielowiekowy zapis debat religijnych i prawnych, lecz jako zbiór tajnych instrukcji dotyczących stosunku do chrześcijan i innych narodów²⁵. Mechanizm ten był szczególnie skuteczny dlatego, że większość odbiorców nie miała dostępu do oryginalnych

tekstów aramejskich ani do fachowych komentarzy rabinicznych. Pojedyncze zdanie wyjęte z wielostronicowej analizy prawnej mogło zostać przedstawione jako oficjalne stanowisko całego judaizmu. W ten sposób techniczne rozważania jurydyczne zaczęły funkcjonować w przestrzeni publicznej jako rzekome dowody etnicznej lub religijnej nienawiści²⁶.

Znacznie bardziej wyrazistym przykładem żydowskiej polemiki z chrześcijaństwem jest *Toledot Jeszu*, czyli „Historia Jeszu”. Pod tą nazwą kryje się zbiór anonimowych opowieści powstających przez wiele stuleci w środowiskach żydowskich. Teksty te nie stanowią części Talmudu, lecz są odrębnym gatunkiem literatury religijnej i polemicznej²⁷. Talmudyczne przekazy dotyczące Jezusa powstawały wiele pokoleń po wydarzeniach opisywanych w Ewangeliach i należy je analizować przede wszystkim jako świadectwo relacji między judaizmem rabinicznym a rodzącym się chrześcijaństwem. Nie są one neutralnym zapisem faktów historycznych, lecz elementem polemiki prowadzonej pomiędzy dwiema wspólnotami religijnymi, które stopniowo definiowały własną tożsamość²⁸. Ich treść przedstawia alternatywną wersję historii Jezusa. Jeszu ukazywany jest jako fałszywy nauczyciel, heretyk lub oszust, którego działalność miała opierać się na magii, a nie na boskim posłannictwie. Narracja ta stanowi świadome odwrócenie przekazu ewangelicznego i należy ją rozumieć jako element wielowiekowego

²⁵ A. Cała, *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Warszawa 2012, s. 143–151.

²⁶ J. T. Gross, *Strach*, Kraków 2008, s. 65–69.

²⁷ J. Iluk, *Żydowska politeja i Kościół w imperium rzymskim u schyłku antyku. Tom II: Żydowska antyewangelia. Antyczna tradycja i nowożytnie trwanie*, Gdańsk 2010, s. 32.

²⁸ M. S. Wróbel, *Jezus i jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin 2013, s. 15–28.

konfliktu religijnego pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem²⁹. Fakt istnienia takich tekstów nie powinien być przemilczany. Przeciwnie, stanowi ważne świadectwo historyczne pokazujące, że polemika religijna nie była zjawiskiem jednostronnym. Przez stulecia zarówno chrześcijanie, jak i Żydzi tworzyli dzieła przedstawiające przeciwną stronę w sposób krytyczny, a niekiedy wręcz karykaturalny. Jednocześnie, utożsamianie *Toledot Jeszu* z Talmudem pozostaje błędem metodologicznym. Teksty te nigdy nie uzyskały statusu źródła prawa religijnego, nie były traktowane jako autorytatywny wykład judaizmu i nie odgrywały roli porównywalnej z Talmudem czy późniejszą literaturą halachiczną. Co więcej, już w XVI wieku część autorytetów rabinicznych dostrzegła niebezpieczeństwo związane z rozpowszechnianiem podobnych tekstów. W 1561 roku zgromadzenie rabinów i rektorów szkół talmudycznych w Lublinie podjęło decyzje ograniczające publikowanie materiałów mogących prowokować konflikty z chrześcijanami. Dotyczyło to również niektórych fragmentów uznawanych za antychrześcijańskie³⁰. Fakt ten zasługuje na szczególną uwagę. Pokazuje bowiem, że nawet w obrębie samego judaizmu istniała świadomość potrzeby ograniczania tekstów mogących podsycać wzajemną wrogość.

Współczesny obraz Talmudu jako „księgi nienawiści” nie wyrósł jednak bezpośrednio z lektury Talmudu ani nawet z lektury *Toledot Jeszu*. Jego źródła należy szukać przede wszystkim w

literaturze antysemitycznej XIX wieku. Wraz z rozwojem nowoczesnych ruchów nacjonalistycznych pojawiło się zapotrzebowanie na intelektualne uzasadnienie niechęci wobec Żydów. Talmud okazał się do tego celu wyjątkowo użyteczny. Był tekstem obszernym, trudnym, napisanym częściowo po aramejsku i niezrozumiałym dla większości społeczeństwa. Dzięki temu możliwe stało się przedstawianie wyrwanych z kontekstu fragmentów jako rzekomo autentycznych dowodów żydowskiej wrogości wobec świata³¹.

Opisany powyżej mechanizm nie zanikł wraz z końcem XIX wieku. Współcześnie funkcjonuje głównie w Internecie. Fragmenty talmudyczne nadal publikowane są bez szerszego komentarza, często w tłumaczeniach pochodzących z dawnych opracowań polemicznych. W efekcie czytelnik otrzymuje nie Talmud, lecz jego ideologicznie przetworzoną karykaturę. Talmud należy do najważniejszych dzieł religijnych i intelektualnych judaizmu. Powstał jako odpowiedź na katastrofę narodową, która mogła doprowadzić do zniknięcia całej tradycji żydowskiej. Jego twórcy nie zamierzali stworzyć kodeksu nienawiści ani manifestu etnicznej wyższości. Zamierzali ocalić pamięć, prawo i sposób myślenia wspólnoty pozbawionej własnego państwa oraz świątyni³².

Analiza najczęściej przywoływanych fragmentów pokazuje, że zdecydowana większość oskarżeń kierowanych pod adresem Talmudu wynika z wyrwania tekstów z kontekstu, niezrozumienia ich

²⁹ J. Klausner, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin 1902, s. 246–247.

³⁰ J. Iluk, *Żydowska politeja i Kościół w imperium rzymskim u schyłku antyku. Tom II: Żydowska antyewangelia...*, s. 32–33.

³¹ E. Webman, *The Talmud...*, s. 41–49.

³² R.S. Wistrich, *Antisemitism: The Longest Hatred*, London 1991, s. 96–104, H. Freedman, *Talmud...*, s. 26–31.

charakteru prawnego lub pominięcia wielowiekowej tradycji interpretacyjnej. Nie oznacza to, że literatura żydowska jest całkowicie wolna od polemik wobec chrześcijaństwa czy innych religii. Oznacza natomiast, że pojedyncze fragmenty nie mogą być traktowane jako reprezentatywne dla całego judaizmu. Historia Talmudu jest historią debaty, a nie monologu. Historią sporów, a nie dogmatycznej jednolitości. Historią pytań często ważniejszych od odpowiedzi. Paradoksalnie właśnie ta złożoność stała się przyczyną wielu późniejszych nieporozumień. Łatwiej bowiem oskarżyć księgę, której się nie czyta, niż podjąć trud jej zrozumienia. W epoce, w której pojedynczy cytat potrafi zastąpić wielostronicową analizę, przypomnienie tej prostej prawdy wydaje się bardziej potrzebne niż kiedykolwiek. W XIX i XX wieku ataki na Talmud coraz rzadziej wynikały z rzeczywistych sporów teologicznych. Dla wielu ruchów nacjonalistycznych oraz antysemitów Talmud zaczął pełnić funkcję symbolu żydowskiej odrębności kulturowej i religijnej. Krytykowano go nie tyle za jego rzeczywistą treść, ile za sam fakt, że stanowił fundament niezależnej tradycji intelektualnej rozwijanej poza dominującą kulturą większościową³³. Jak zauważa Harry Freedman, od końca XIX wieku przeciwnicy Żydów coraz częściej przedstawiali Talmud jako przeszkodę w asymilacji oraz rzekome źródło lojalności wobec wspólnoty żydowskiej zamiast wobec państwa zamieszkania. W ten sposób dzieło będące przede wszystkim zapisem debat prawnych i religijnych zostało przekształcone w symbol polityczny³⁴.

Szczególnie wyraźnie zjawisko to ujawniło się po dojściu do władzy Adolfa Hitlera. W propagandzie III Rzeszy Talmud przedstawiano jako źródło wszystkich rzekomych wad przypisywanych Żydom. W nazistowskich publikacjach powtarzano twierdzenia o żydowskiej wyższości rasowej, spiskach finansowych oraz wrogości wobec chrześcijaństwa, przypisując ich pochodzenie właśnie Talmudowi³⁵. W praktyce ataki na Talmud stanowiły element szerszej kampanii wymierzonej przeciwko całej kulturze żydowskiej. Zamykano szkoły talmudyczne, konfiskowano księgozbiory, ograniczano działalność rabinów i instytucji edukacyjnych. W czasie Nocy Kryształowej zniszczono tysiące żydowskich sklepów, spalono setki synagog oraz ogromną liczbę bibliotek zawierających rękopisy i wydania talmudyczne³⁶. Nieprzypadkowo jednym z głównych celów prześladowań stały się właśnie szkoły i ośrodki nauki religijnej. Dla nazistów Talmud był symbolem ciągłości kultury żydowskiej, a jego eliminacja miała przyspieszyć proces całkowitego wyniszczenia społeczności żydowskiej w Europie³⁷.

Paradoksalnie wiek XX przyniósł jednocześnie największe prześladowania Żydów oraz odrodzenie studiów talmudycznych. Wielu uczonych i rabinów, którzy uciekli z Europy przed nazizmem, przenieśli tradycję talmudyczną do Stanów Zjednoczonych, Palestyny i innych krajów. Dzięki temu ośrodki nauki zniszczone przez Holocaust zostały odbudowane poza Europą. Proces ten doprowadził do niespotykanego wcześniej rozwoju badań nad Talmudem. Powstały nowe tłumaczenia, komentarze

³³ H. Freedman, *Talmud ...*, s. 216–217.

³⁴ Tamże, s. 218–219.

³⁵ Tamże, s. 214–215.

³⁶ Tamże, s. 220–221.

³⁷ Tamże, s. 222–223.

oraz opracowania naukowe, które umożliwiły szerszemu gronu odbiorców poznanie rzeczywistej treści dzieła. W rezultacie coraz trudniej było utrzymać propagandowy obraz Talmudu jako „tajnej księgi”, dostępnej wyłącznie dla wtajemniczonych³⁸.

Talmud przetrwał upadek państw, prześladowania religijne, publiczne palenia ksiąg, cenzurę, propagandę antysemitką oraz próbę fizycznego unicestwienia jego czytelników podczas Zagłady. Gdyby rzeczywiście był jedynie zbiorem uprzedzeń i wrogości, najprawdopodobniej podzieliliby los wielu zapomnianych polemik starożytności. Przetrwał jednak dlatego, że jego istotą nie była nienawiść, lecz debata. Nie zamykał pytań, otwierał je. Nie wymagał bezrefleksyjnego posłuszeństwa, wymagał myślenia. Właśnie dlatego po niemal dwóch tysiącach lat pozostaje przedmiotem badań historyków, filozofów, prawników i religioznawców. Mit wrogości Talmudu wobec nie-Żydów okazuje się więc nie tyle rezultatem lektury samego dzieła, ile skutkiem wielowiekowej historii jego niezrozumienia.

BIBLIOGRAFIA

- Berlin Adele, Brettler Marc Zvi (ed.), *The Jewish Study Bible*, Oxford 2014.
- Majdanik Piotr, *Przykazania noachickie w „Talmudzie” – uniwersalizm judaizmu wobec ekspansji chrześcijaństwa (Traktat „Sanhedrin” 56A–57A)*, „Studia Religiologica” 2006, t. 39, s. 157–177.
- Bokser Ben Zion, *The Talmud: Selected Writings*, New York 1989.
- Brown Francis, Driver Samuel Rolles, Briggs Charles Augustus, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907.

- Cała Alina, *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Warszawa 2012.
- Freedman Harry, *Talmud. Biografia*, Kraków 2015.
- Gross Jan Tomasz, *Strach*, Kraków 2008.
- Holtz Barry W., *Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts*, New York 1984.
- Iluk Jan, *Żydowska politeja i Kościół w imperium rzymskim u schyłku antyku*, Gdańsk 2009.
- Iluk Jan, *Żydowska politeja i Kościół w imperium rzymskim u schyłku antyku. Tom II: Żydowska antyewangelia. Antyczna tradycja i nowożytnie trwanie*, Gdańsk 2010.
- Jacobs Louis, *The Jewish Religion: A Companion*, Oxford 1995.
- Jastrow Marcus, *Dictionary of the Targumim, Talmud and Midrashic Literature*, New York 1903.
- Klausner Josef, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin 1902.
- Neusner Jacob, *The Babylonian Talmud: Tractate Sanhedrin*, Atlanta 1994.
- Plaut W. Gunther, *The Torah: A Modern Commentary*, New York 1981.
- Schäfer Peter, *Jesus in the Talmud*, Princeton 2007.
- Strack Hermann Ludwig, Stemberger Günter, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis 1996.
- Tchernowitz Haim, *The Halakhah: Its Sources and Development*, New York 1955.
- Webman Esther, *The Talmud in Anti-Semitic Polemics*, Jerusalem 1999.
- Wimpfheimer Barry Scott, *The Talmud: A Biography*, Princeton 2018.
- Wistrich Robert Solomon, *Antisemitism: The Longest Hatred*, London 1991.
- Wróbel Mirosław Stanisław, *Jezus i jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin 2013.

RECENZJA: dr Andrzej Prasał (UO)

³⁸ Tamże.

RYSZARD ODLANICKI-POCZOBUTT & MICHAŁ RYBAK

(Uniwersytet Opolski)

Między mitem sprawiedliwego monarchy a realiami wymiaru sprawiedliwości – obraz władcy i prawa w „Rocznikach” Jana Długosza

Jan Długosz, spisując przez 25 lat swoje monumentalne dzieło *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*¹, pozostawił potomnym nie tylko kronikę dziejów państwa polskiego, ale również fascynujący obraz ówczesnej myśli ustrojowej. Choć sam nie posiadał formalnego wykształcenia prawniczego, na kartach swojego dzieła zawarł liczne refleksje dotyczące stanowienia prawa oraz wymiaru sprawiedliwości². Jednak analizując *Roczniki* przez pryzmat tematyki konferencji - *Mity a rzeczywistość w historii na przestrzeni wieków* - dostrzec można wyraźne napięcie między wyidealizowaną wizją panującego, a twardymi realiami epoki³.

Z jednej strony kronikarz chętnie kreuje mit idealnego, chrześcijańskiego monarchy. W jego ujęciu władcy tacy jak Bolesław Chrobry czy Kazimierz Wielki uosabiają archetyp sprawiedliwego sędziego, który jest dobroduszny dla ubogich, a jednocześnie surowy i nieugięty wobec zbrodniarzy. Głównym celem tak ukształtowanego władcy-mitu jest zabezpieczenie ładu, pokoju i porządku społecznego.

Z drugiej jednak strony, przez ten starannie budowany, moralizatorski obraz przebija się surowa rzeczywistość. Długosz musiał opisywać realne

problemy, takie jak powszechna bezkarność prowadząca do mnożenia się przestępstw czy ogromne trudności w ściganiu możnych, których chroniła wysoka pozycja społeczna i prawna⁴. Co więcej, w zderzeniu z rzeczywistością ujawniają się również mity kreowane (świadomie lub nie) przez samego autora - jak choćby błędna interpretacja prawa rodyjskiego, będąca skutkiem opierania wiedzy na praktyce kancelaryjnej, a nie uniwersyteckich studiach⁵. Celem poniższych rozważań jest odpowiedź na pytanie: gdzie w opisie relacji władcy i prawa w świetle Jana Długosza kończy się historyczna prawda, a zaczyna kształtowanie użytecznego politycznie i społecznie mitu?

Na szczególną uwagę w analizie pod względem prawniczym zasługuje fragment księgi IX *Annales - Kazimierus rex iura scripta et lege primus dat Polonia in Vislicensi opido conventu institutio*, opisujący działalność prawodawczą Kazimierza Wielkiego oraz jego statuty, przez co też Długosz zyskał miano pierwszego badacza Statutów Kazimierowskich⁶. Ponadto historyk przedstawił cel zjazdu wiślickiego (zapobieżenie dotkliwym uciskom i ciężarom, zlikwidowanie nadużyć oraz dążenie do oparcia władzy monarszej na

¹ J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Wrocław 1964, s. 122.

² M. Bobrzyński, S. Smolka, *Jan Długosz. Jego życie i stanowisko w piśmiennictwie*, Kraków 1893, s. 42.

³ J. Skomial, *Władza a prawo w Jana Długosza „Annales seu Cronicae”*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, t. 40, z. 2, 1988, s. 142.

⁴ M. Bobrzyński, S. Smolka, *Jan Długosz...*, s. 54.

⁵ K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, wyd. 5, Warszawa 2001, s. 167.

⁶ J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *Historia ustroju i prawa polskiego*, wyd. 6, Warszawa 2009, s. 88.

prawdziwych i słusznym ustawach i sądach) i owoce zmagania monarchy podczas tego zjazdu. Wspominał też o zaletach istnienia prawa stanowionego oraz wadach braku prawa pisanego.

Siatka pojęciowa używana przez kronikarza świadczy jednak o pewnej znajomości teorii prawniczej. Dowiódł on bowiem znajomości zasad prawnych w sprawach politycznych i kościelnych, orientował się także w praktyce sądownictwa. Skąd więc Długosz posiadał taką wiedzę, nie studiując prawa? Zapewne znaczną zasługą tego była jego znajomość literatury, lecz raczej za czynnik główny uznaję się praktykę u biskupa krakowskiego i kardynała Zbigniewa Oleśnickiego, gdzie pełnił on funkcję sekretarza i kanclerza⁷.

Jednak historyk nie był ekspertem prawa rzymskiego. W *Rocznikach* znaleźć można fragment o źródłach bogactwa Krzyżaków. Długosz mylnie powiązał prawo rodyjskie (*lex Rhodia*), czyli przymusowym zrzucenie morskim części przewożonych towarów za burtę z prawem o rzeczach wyrzuconych na brzeg morski, pisząc:

„Dzięki tym i innym dochodom pochodzącym z portu gdańskiego i z towarów z rozbitych okrętów, które sobie na podstawie tak zwanego prawa rodyjskiego zaczęli odtąd przywłaszczać, w krótkim czasie majątki urosły i doszły do nieprawdopodobnych rozmiarów”⁸.

Kierunkami badawczymi pomagającymi poznać świadomość prawną obok prawa rzymskiego jest także wpływ krakowskiej szkoły prawa natury, na których kanonik opierał swoje przekonania.

Jan Długosz opisywał też działalność prawną Bolesława Chrobrego, którą charakteryzują słowa,

[...] *reipublice eciam tenorem idem Boleslaus ad unitatem civium et concordiam indigenarum mutuo conservadam sagaciter ordinavit [...]*. W przytoczonym fragmencie wskazuje się trzy kierunki prawodawcze monarchy i są to: zabezpieczenie spokoju i ładu społecznego, stanowienie prawa pisanego oraz zwalczanie przestępstw. Związane z tym są dwie grupy atrybutów panującego: władcy-prawodawcy oraz władcy-sprawiedliwego sędziego rozstrzygającego spory oraz karzącego przestępców. Ponadto historyk zawarł też swój punkt widzenia na sprawy takie jak: zasady panujące w sądownictwie, ustawodawstwo oraz przestępstwa i kara za nie wymierzana.

Długosz w swoich relacjach przedstawiał zwłaszcza wizję władcy zabezpieczającego ład i porządek, a nie władcy-prawodawcy. Przykładem takich monarchów są: Bolesław Chrobry, Kazimierz Wielki i Kazimierz Sprawiedliwy. Według kronikarza panujący nie był jedynym podmiotem uprawnionym do tworzenia prawa. Stanowienie prawa mogło odbywać się również podczas zjazdów prałatów, baronów i szlachty. Jego zdaniem ostatnim w pełni samodzielnym monarchą był Kazimierz Wielki, dlatego Jan Długosz najwięcej uwagi poświęcił tworzeniu prawa przez niego⁹.

Ponadto historyk pisząc o stanowieniu prawa w tych czasach wskazuje na ważną rolę ludzi biegłych w prawie kanonicznym i cywilnym, pomagającym monarchom w tworzeniu prawa. Wskazując na niebywałe zasługi Kazimierza Wielkiego w stanowieniu prawa Długosz pisał:

⁷ M. Bobrzyński, S. Smolka, *Jan Długosz...*, s. 45.

⁸ K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie...*, s. 168.

⁹ J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *Historia ustroju...*, s. 90.

„To on Polaków, wprowadzie z wyznania katolików, ale z obyczajów i sposobu postępowania barbarzyńców, doprowadził do całkowicie sprawiedliwego i zgodnego z nakazami religii życia, a ich państwo wyniósł i dodał mu godności przez Święte i sprawiedliwe prawa bardziej niż przez wznoszenie wspaniałych zamków i miast, przywrócenie straconych ziem i zdobycie nowych”.

W swoich rozważaniach kanonik poruszył również kwestie udziału władcy w wymiarze sprawiedliwości. Według niego monarcha miał dbać o rozpatrzenie każdej sprawy spornej, z którą poddani się do niego zwracają. Władca powinien polubownie taką sprawę załatwić. W przypadku, gdyby nie było to możliwe monarcha powinien przewodniczyć pracy sądu zabezpieczając prawidłowy tok prowadzonego postępowania (chroniąc je przed podstępem czy też zwłoką). Długosz w tych działaniach wyróżnił rozważne ferowanie wyroków księcia Przemysła I, który czynił to tak sprawiedliwie, że obie strony sporu były zadowolone z wyroku, a skrytykował sądenie nieroztropne księcia legnickiego, Bolesława Łysego¹⁰. Władca w wyjątkowych wypadkach mógł na swoje miejsce powoływać mężów prawnych. W przypadku naruszenia zasad prawnych proces powinien być zbadany, a zapadły wyrok odwołany.

W wymiarze sprawiedliwości zgodnie z wizją Długosza władca powinien być opiekuńczy wobec ubogich i słabych, dbać o ich sprawy sądowe i tu wskazywał na Bolesława Chrobrego, który to już wtedy wdowom, małoletnim i ubogim wyznaczał obrońców, syndyków i oskarżycieli opłacanych ze skarbu państwa (dzisiejszy odpowiednik pełnomocnika i obrońcy z urzędu)¹¹. Kolejnym

aspektem rozważań Długosza w wymiarze sprawiedliwości przez władcę jest obowiązek karania przestępców. Podkreśla ważne cechy monarsze - z jednej strony wielkoduszność czy łagodność w normalnych stosunkach z poddanymi oraz surowość, która powinna występować w przypadku karania za przestępstwa. Taki wzorzec postępowania charakteryzował Bolesława Chrobrego, był on surowym sędzią z pełną łaskawością.

W swoim dziele Długosz nie określił definicji przestępstwa. Można przypuszczać, iż były to dla niego zachowania naruszające istniejący ład, przede wszystkim poprzez zagrożenie własności i czci. Kronikarz uważał, że zachowania takie godzą w całe społeczeństwo, a także w rodzinę ich sprawcy, która przez to okrywała się hańbą. Za przykład odkupienia, który należało powielać, historyk przytacza zachowanie Mikołaja Pieniązka (szlachcic, przestępca, uciekł się on do łotrstwa i kradzieży), który oddał syna w ręce biskupa krakowskiego. Zachowanie to Długosz pochwalił słowami: *prawym mężem, a zarazem miłosiernym ojcem, usiłując syna, lubo drogą ostrej pokuty, wybawić od zguby, a z rodu swego zetrzeć piętno ohydy*¹².

Najgroźniejszymi przestępcami według Długosza byli m.in. złodzieje rabusie, ludzie zbiegli, oszuści, świętokradcy, złodzieje bydła, mordercy. Natomiast jako szczególnie groźnych przestępców w kategorii sprawców kronikarz wyodrębnił możnych uciekających się do grabieży i rozbojów. Ściganie ich było bardzo trudne ze względu na ich społeczną

¹⁰ J. Skomial, *Władza a prawo...*, s. 147.

¹¹ Tamże, s. 149–150.

¹² U. Borkowska, *Treści ideowe w dziełach Jana Długosza. Kościół i świat poza Kościołem*, Lublin 1983, s. 92.

i prawną pozycję. Historyk rozważał też przyczyny przestępstw i doszedł m.in. do takich jak: upadek obyczajów, widoczny też u Kazimierza Jagiellończyka, który pobłażał rabusiom i złodziejom publicznym, czy pychy na przykładzie wcześniej wspomnianego Jana Pieniążka, lecz za najbardziej niebezpieczną uważał bezkarność¹³. Twierdził on bowiem, że mnoży ona dalsze przewinienia. Za ideał władcy-karciciela historyk uznał Kazimierza Wielkiego, który nie zważał na status społeczny przestępcy. Przykładem tego jest proces Maćka Borkowica, wojewody poznańskiego, który brał udział w procederze przestępczym. Najpierw monarcha napomniął go, potem zagroził karą, a w końcu po kolejnych skargach poddanych skazał go na śmierć głodową¹⁴.

Reasumując, należy podnieść, że Jan Długosz w swoim monumentalnym dziele spisał podwaliny kształtującego się wymiaru sprawiedliwości. Jak jednak wykazano, obraz ten rozpięty jest między historyczną rzeczywistością a wykreowanym mitem. Z jednej strony kronikarz musiał zmierzyć się z twardymi realiami epoki - bezkarnością możnych czy własnymi brakami w edukacji prawniczej, jak w przypadku błędnego rozumienia prawa rodyjskiego.

Z drugiej jednak strony - na przykładach Bolesława Chrobrego czy Kazimierza Wielkiego - konsekwentnie budował ustrojowy mit chrześcijańskiego monarchy. W ujęciu Długosza ten wyidealizowany sędzia musiał łączyć dobroduszość dla ubogich z nieugiętą surowością wobec przestępców. W ten sposób relacja władcy i prawa w *Rocznikach* staje się nie tylko suchym zapisem dziejów, ale użytecznym społecznie mitem, mającym stać na straży ładu i bezpieczeństwa państwa.

BIBLIOGRAFIA

- Bardach Juliusz, Leśnodorski Bogusław, Pietrzak Michał, *Historia ustroju i prawa polskiego*, wyd. 6, Warszawa 2009.
- Bobrzyński Michał, Smolka Stanisław, *Jan Długosz. Jego życie i stanowisko w piśmiennictwie*, Kraków 1893.
- Borkowska Urszula, *Treści ideowe w dziełach Jana Długosza. Kościół i świat poza Kościołem*, Lublin 1983.
- Dąbrowski Jan, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Wrocław 1964.
- Kolańczyk Kazimierz, *Prawo rzymskie*, wyd. 5, Warszawa 2001.
- Skomiał Jakub, *Władza a prawo w Jana Długosza „Annales seu Cronicae”*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, t. 40, z. 2, 1988, s. 141-153.

RECENZJA: dr hab. Monika Odlanicka-Poczobutt, prof. PŚ

¹³ M. Bobrzyński, S. Smolka, *Jan Długosz...*, s. 88.

¹⁴ J. Skomiał, *Władza a prawo...*, s. 152.

MIKOŁAJ SZWAJA
(Uniwersytet Opolski)

Złoto i stal. Koszty ekwipunku zbrojnego na średniowiecznym Śląsku

Jednym z podstawowych problemów historii wojskowości jest próba zbadania ekonomii wojny, a więc określenia kosztów związanych z prowadzeniem działań o charakterze militarnym¹. Obok zaciągu żołnierzy ważnym jest chociażby zadbanie o odpowiednią ilość pożywienia czy innych materiałów eksploatacyjnych. Ważne są nie tylko wydatki związane z aktywnym prowadzeniem wojny, ale także niezmiernie istotną jest produkcja i zakup uzbrojenia, tak zaczepnego jak i ochronnego. W późnym średniowieczu dziedzina ta miała charakter niejednorodny. Z jednej strony na rycerstwie spoczywał feudalny obowiązek wojenny. Oznaczało to konieczność samodzielnego wyposażenia się, a także w zależności od ciężaru obowiązku, zapewnienie ekwipunku dla określonej liczby podwładnych². Nie tylko rycerstwo brało udział w działaniach wojennych, również miasta musiały zadbać o swoje bezpieczeństwo finansując budowę murów czy wymagając od poszczególnych cechów zapewnienia określonej ilości broni i innych produktów związanych z wojną³.

Celem niniejszego artykułu jest weryfikacja funkcjonującego w kulturze mitu o astronomicznie wysokich cenach uzbrojenia, tak ochronnego (zbroi)

jak i zaczepnego (szczególnie mieczy). Pogląd ten zakłada, iż pełne wyposażenie zbrojnego było tak drogie, że tylko najbogatsi mogli sobie na nie pozwolić. To prowadziło do znacznego rozwarstwienia pod względem uzbrojenia występujących w danej bitwie walczących. Jednakże, chociażby na ilustracjach z epoki widzimy zróżnicowany poziom opancerzenia, a także źródła pisane wspominają o obowiązku wystawiania osób lżej opancerzonych czy zobowiązaniach wojennych nałożonych na miasta.

Przed przystąpieniem do analizy cen poszczególnych elementów wyposażenia, warto pobieżnie przyjrzeć się charakterystyce źródeł. Przede wszystkim materiały średniowieczne są zwykle bardzo lakoniczne w charakterystyce danego przedmiotu⁴. Pod nazwą „miecz” może kryć się zarówno broń dobrej jakości jak i coś mieczopodobnego, co prawdopodobnie było tańsze w wykonaniu (*gladium parwm, gladium alias scharschan* etc.)⁵. Kolejną kwestią jest sama ilość źródeł – wykazy uzbrojenia zgromadzonego w arsenałach miejskich czy prywatnych zwykle nie były prowadzone regularnie, przez co porównanie powstałych ewidencji jest problematyczne⁶. Należy

¹ Wprowadzeniem do tematu może być opracowanie – J. Brauer, H. von Tuyll, *Castles, Battles and Bombs: How Economics Explains Military History*, Chicago 2008.

² F. Kusiak, *Rycerze średniowiecznej Europy łacińskiej*, Warszawa 2002, s. 2. Ogólnie wprowadzenie do zagadnienia ustroju feudalnego – M. Bloch, *Społeczeństwo feudalne*, tł. E. Bąkowska, Warszawa 1981. Współczesna reinterpretacja klasycznej pracy Marca Blocha – S. Reynolds, *Lenna i wasale*, tł. A. Bugaj, Warszawa 2011.

³ Przykład arsenału miasta Wrocławia - M. Goliński, *Socjotopografia późnośredniowiecznego Wrocławia*, Wrocław 1997, s. 181.

⁴ A. Nadolski, *Charakterystyka podstawy źródłowej*, [w:] tenże (red.), *Uzbrojenie w Polsce średniowiecznej 1350-1450*, Łódź 1990, s. 20-27.

⁵ J. Szymczak, *Organizacja produkcji i ceny uzbrojenia*, [w:] tamże, s. 253.

⁶ A. Nadolski, *Charakterystyka podstawy źródłowej*, [w:] tamże, s. 23.

wziąć pod uwagę chociażby spadek wartości pieniądza powodowany obniżeniem zawartości kruszcu czy inflacje powodowane innymi czynnikami. Sama ilość źródeł, które wymieniałyby ceny uzbrojenia jest niewielka. Obok wspomnianych wykazów cennym źródłem są testamenty – zachowało się ich jednak stosunkowo niewiele (przynajmniej w porównaniu z oczekiwaną ilością broni jaka była dostępna na Śląsku na początku XV wieku)⁷.

Na cenę wpływała więc: jakość; koszty dodatkowe (transport, zdobienia nie wymienione w źródle) czy dostępność (popyt związany z działaniami wojennymi). Podczas analizy należy wziąć również pod uwagę zjawisko wielkiej inflacji XV wieku, dobrze opisanej przez historyków gospodarczych⁸. Wiązała się ona z kataklizmem jakim była epidemia czarnej śmierci przypadająca na połowę XIV wieku. Niemały wpływ miały także zmiany klimatyczne, a więc „mała epoka lodowcowa” przypadająca na późne średniowiecze. Należy pod uwagę wziąć także postęp technologiczny, w tym w zakresie górnictwa i metalurgii⁹. Z jednej strony pozwalało to wydobywać więcej surowca i wytwarzać produkty lepszej jakości, z drugiej jednak bardziej wydajne

wydobycie srebra wpłynęło na siłę nabywczą grosza, głównej monety obiegowej w Europie środkowej¹⁰.

Wspomniany obowiązek rycerski oraz obowiązki nałożone na miasta powodowały wykształcenie się wyspecjalizowanych ośrodków produkcji. Nie sposób pominąć jednak kwestię handlu – ze szczególnie dobrej jakości słynęły warsztaty nadreńskie produkujące zbroje płytowe¹¹ czy bawarskie miasto Pasawa (*Passau*) słynąca z mieczy¹². Eksportem zajmowały się także dalej położone ośrodki produkcyjne, takie jak Mediolan (zbroje)¹³ czy Toledo (broń biała)¹⁴. Utrudnieniem dla badacza jest zagadnienie rynku wtórnego, gdyż źródła praktycznie milczą o tym zjawisku, a trudno wykluczyć, że dochodziło do odsprzedaży niepotrzebnego ekwipunku – szczególnie przez osoby, którym on był do niczego nie potrzebny, np. wdowy czy niewojskowych krewnych¹⁵. O dziedziczeniu uzbrojenia mówią testamenty, wspomnieliśmy już jednak, że jest ich stosunkowo niewiele, trudnym jest więc oszacowanie jaki procent zbrojnych dziedziczył swój ekwipunek i w jakim zakresie. Ostatnim sposobem pozyskania wyposażenia było jego zdobycie – zarówno po wziętym do niewoli przeciwniku, pokonanym wrogu bądź podczas łupienia arsenału prywatnego bądź miejskiego¹⁶. Podobnie jak wyżej, takie sytuacje

⁷ Tamże, s. 24-25.

⁸ J. Szymczak, *Organizacja produkcji i ceny uzbrojenia*, [w:] tamże, s. 253.

⁹ Tamże, s. 208-212.

¹⁰ J. Kiesielewski, *Grosz praski – dolar średniowiecza*, „Biuletyn Numizmatyczny”, 29, 1968, s. 535-538.

¹¹ D. Breiding, *Famous Makers of Arms and Armors and European Centers of Production*, New York 2000, za <https://www.metmuseum.org/essays/famous-makers-and-european-centers-of-arms-and-armor-production> (dostęp 17.05.2026).

¹² D. LaRocca, *The Academy of the Sword*, New York 1999, s. 21.

¹³ D. Breiding, *Famous Makers of Arms and Armors and European Centers of Production*, New York 2000, za <https://www.metmuseum.org/essays/famous-makers-and-european-centers-of-arms-and-armor-production> (dostęp 17.05.2026).

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Temat sprzedaży czy zastawów broni zob. – M. Goliński, *Wrocławskie spisy zastawów, długów i mienia żydowskiego z 1453 roku*, Wrocław 2006.

¹⁶ Opracowanie nt. jeniectwa w średniowieczu zob. - A. Niewiński, *Jeniectwo wojenne w późnym średniowieczu*, Oświęcim 2020; tenże, *Społeczne konsekwencje niewoli wojennej w późnym średniowieczu*, „Oblicza wojny”, t. 11, s. 75-95.

były prawdopodobnie częste, niemożliwym jest jednak dokładne statystyczne określenie jak często do tego typu procederu dochodziło.

Przedstawione poniżej ceny podawane są w groszach praskich – podstawowej walucie w Europie środkowej, emitowanej przez Króla Czech (w tym okresie będą więc to przedstawiciele dynastii Luksemburgów). Jeden grosz praski zawierał ok. 3 gramów srebra (ok. 1400 r.) – od momentu emisji ok. 1300 r. (3,6 g) zawartości srebra stopniowo spadała¹⁷. Jedna grzywna to 48 groszy, podczas gdy jedna kopa praska liczyła 60 groszy. Obok monety srebrnej funkcjonowała także moneta złota – floren. Stosunek monety złotej do srebrnej wynosił ok. 1:12, przy czym należy pamiętać o zmieniającym się w wyniku m.in. wojen kursie¹⁸. Wspomniana wyżej inflacja XV w. była widoczna nie tylko w cenach uzbrojenia, ale przede wszystkim produktów życia codziennego. W 1326 r. beczka piwa kosztowała 20 groszy, podczas gdy sto lat później już 60 gr (1447 r.), co świadczy o kondycji aktualnego rolnictwa osłabionego zmianami klimatycznymi oraz działaniami wojennymi (dane z Wrocławia)¹⁹. Podobnie krowa, 1381 r. w cenie 12 groszy, w 1447 r. kosztuje już 70 groszy²⁰.



Il. 1 Grosz praski Karola IV Luksemburskiego (1346-1378), wybity w Kutnej Horze, w III stanie zachowania.

Źródło: Warszawskie Centrum Numizmatyczne Marek Kondrat za

<https://wcn.pl/eauctions/191212/details/129373/Czechy-grosz-praski> (dostęp 17.05.2026).

Porównanie cen uzbrojenia ochronnego jest trudne ze względu na wspomniany rozwój technologiczny (m.in. kucie z jednego kawałka blachy, a nie nitowanie poszczególnych elementów)²¹. Oznacza to, że hełm czy zbroja z początku XIV wieku to nie ten sam hełm (czy zbroja) z początków XV w., nie są więc to produkty w pełni ekwiwalentne. Przyjrzyjmy się cenom kilku elementów uzbrojenia z interesującego nas okresu, odpowiednio²²: kapalin – 2 grzywny na rok 1428; łebka/szłom – 1-2 grzywny (1428); przyłbica – 3,5 grzywny (1394); pas rycerski – 2-3 grzywny (1399; 1442; 1451); kolczuga – 2-3 grzywny (1410); płaty – 4 grzywny (1425); kirys – 12-14 groszy [*sic!*]

¹⁷ J. Kiesielewski, *Grosz praski – dolar średniowiecza...*, s. 535-538.

¹⁸ Z. Żabiński, *Rozwój systemów pieniężnych w Europie Zachodniej i Północnej*, Wrocław 1989, s. 39-40

¹⁹ J. Szymczak, *Organizacja produkcji i ceny uzbrojenia*, [w:] A. Nadolski (red.), *Uzbrojenie w Polsce średniowiecznej 1350-1450...*, s. 341-342.

²⁰ Tamże.

²¹ Szczegółowy opis zmian technologicznych zob. – E. Bérard, P. Dillmann, O. Renaudeau, C. Verna, V. Toureille, *Fabrication of a suit of armour at the end of Middle Ages: an extensive archaeometallurgical characterization of the armour of Laval*, „Journal of Cultural Heritage”, 53, 2022, s. 88-99.

²² Ceny podano za opracowaniem - J. Szymczak, *Organizacja produkcji i ceny uzbrojenia*, [w:] A. Nadolski (red.), *Uzbrojenie w Polsce średniowiecznej 1350-1450*, Łódź 1990, s. 340.

(1397); naręczaki – 2 grzywny (1428); rękawice 6-20 groszy (1393); osłona nóg – 14 grzywien (1393); „zbroja” – 14/18 grzywien (1393/1428). Jeżeli chodzi o ceny uzbrojenia zaczepnego to w zasadzie nie widać tutaj wpływu inflacji – średnia cena za miecz to 20-30 groszy na przełomie XIV i XV wieku (czyli potencjalnie mniej niż dorodna krowa)²³. W ostatniej ćwierci XV w. kopia rycerska kosztuje 24 grosze (1475); włócznia (*lancea*) to 17 groszy (1390) – z terenów Śląska i Królestwa Polskiego praktycznie nie ma informacji o broni drzewcowej piechoty (halabarda, gizarma, partyzana, glewia). Trudno sądzić by broń ta była nieznaną, szczególnie biorąc pod uwagę opisy czy ilustracje z okresu wojen husyckich, jest więc to przykład milczenia źródeł pisanych²⁴. Podobnie jest z bronią strzelecką – źródła milczą o cenach łuków, które uznawano za zbyt tanie bądź oczywiste by je uwzględniać w spisach? Wyjątkiem jest dar mieszczan wrocławskich z 1427 r., gdzie trzy łuki wyceniono na 2,5 grzywny. Taki łuk mógłby być, więc droższy od standardowego miecza (40 gr/szt.). Zdobywające popularność kusze wyceniano raptem na 1-3 grosze [*sic!*] w latach 1393-1453, co może sugerować, że chodzi o półprodukt np. same łożyska bez łuków. Ręczna broń czarnoprochowa, jak najbardziej znana na początku XV w. w źródłach pojawia się dosyć późno – piszczala wyceniana na ok. 24-48 groszy (1435) i hakownica na 26 groszy (1484). Puszki i bombardy z 1391 r. to koszt ok. od 2 do 5 grzywien.



Il. 2 Taborski brat na wojennej wyprawie. Źródło: rękopis w Archiwum miasta Tábor, za P. Č o r n e j, *Velké dějiny země Koruny České*, t. V, 1402–1437, Praha 2000, s. 500.

Biorąc pod uwagę ten niewielki wybór uznać można, iż ceny były bardzo zróżnicowane. Przede wszystkim przykładów jest niewiele, co w znaczący sposób utrudnia dokładną analizę statystyczną, a więc metodę dostępną historykowi wojskowości zajmującego się np. XVII czy XVIII wiekiem (wzwyż)²⁵. Nie sposób oszacować jak duża była ilość broni dziedziczona czy łupiona – czy stanowiła 10% wyposażenia na polu danej bitwy czy może 60%. Zaprezentowane powyżej ceny były na pewno odczuwalnym obciążeniem, stąd też pewnie chętnie korzystano z broni dziedzicznej bądź zdobytej, szczególnie że pomimo zmian technologicznych trudno mówić o szybkim starzeniu się broni na przełomie XIV i XV w. – to mogło się tyczyć chyba przede wszystkim broni palnej oraz zmieniającej się taktyki i strategii. Doskonałym przykładem mogą być wojny husyckie, gdzie obok wojsk rycerstwa czeskiego duża część oddziałów stanowiło mniej lub bardziej zorganizowane pospolite ruszenie,

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 268-270.

²⁵ Różnice w możliwościach oszacowania cen widać także porównując dwie fundamentalne prace dot. uzbrojenia w

Polsce średniowiecznej – A. Nadolski (red.), *Uzbrojenie w Polsce średniowiecznej 1350-14500...*; tenże (red.), *Uzbrojenie w Polsce średniowiecznej 1450-1500*, Toruń 1998.

wyposażone często w broń improwizowaną (np. cepy bojowe)²⁶. Wojska husyckie pomimo dużych środków finansowych na zakup finansowych potrafiło zorganizować się w taki sposób by być wyzwaniem dla koalicji katolickiej złożonej z rycerstwa śląskiego – potencjalnie dysponującego większymi możliwościami finansowania uzbrojenia, także dzięki wsparciu m.in. biskupa wrocławskiego.

Dostępne źródła sugerują, że ceny uzbrojenia mogły być niższe i bardziej zróżnicowane, niż zakłada kultura popularna. Przede wszystkim pole średniowiecznej bitwy nie składało się tylko z rycerzy w „pełnej płycie”, ale było dużo bardziej różnorodne. Rycerz, w domyśle najlepiej uzbrojony, w kopii stawał z półzbrojnymi bądź kusznikami konnymi, a tylko najbogatsi wystawiali towarzyszków zbrojnych w pełnej białej zbroi²⁷. Za mitologizację cen wyposażenia rycerskiego będzie, więc odpowiadała kultura, ale nie tylko współczesna czy XIX wieczna, ale sięgająca samego średniowiecza. Niedostępność ekonomiczna wyposażenia rycerskiego nobilitowała sam stan rycerski, który strzegł swojej klasowości m.in. poprzez gwarancję prawa do noszenia miecza (jakkolwiek wydaje się, że prawo to było łamane szczególnie często w późnym średniowieczu)²⁸. Warto tutaj wspomnieć także o pewnej wariacji *survivors bias*. Jest to błąd poznawczy zakładający, iż dostępne dane są reprezentatywne²⁹. W klasycznym ujęciu odnosił się

on do samolotów wojskowych, które wzmacniano w miejscach gdzie były one najbardziej podziurawione kulami wroga. Jednakże to właśnie te miejsca nie potrzebowały dodatkowych wzmocnień – samolot trafiony w silnik bądź skład amunicji po prostu nie dolatywał z powrotem do bazy. Do pewnego stopnia podobnie jest z zabytkami znajdującymi się w muzeach. To, że jakiś mieczy czy element pancerza przetrwał do naszych czasów czyni go wyjątkowym – był prawdopodobnie szczególnie cenny, dlatego go zostawiono. Inne egzemplarze mogły być chociażby przetapiane i wykorzystywane jako surowiec podczas późniejszych wojen. Z tego względu bronioznawstwo XIX wieczne, oparte na kolekcjach muzealnych i prywatnych zajmowało się głównie wyjątkowo cennymi egzemplarzami uzbrojenia³⁰. Współcześnie, dzięki archeologii, dużo lepiej poznane zostało zróżnicowanie średniowiecznych wyrobów. To zaś prowadzi do bardziej wyważonych wniosków o cenach uzbrojenia.

²⁶ M. Goliński, *Uzbrojenie mieszczkańskie na Śląsku od połowy XIV do końca XV w.*, „Studia i Materiały do Historii Wojskowości”, 33, 1990, s. 51-52.

²⁷ K. Ziółkowski, *Ciężkozbrojna jazda kopijnicza w wojskach husyckich w latach 1419 – 1434*, [w:] M. Baranowski, A. Gładysz, A. Niewiński (red.) *W pancerzu przez wieki. Z dziejów wojskowości polskiej i powszechnej*, Oświęcim 2014, s. 94.

²⁸ R. Kucharski, *Historyczne ujęcie przepisów o broni na ziemiach polskich. Od Piastów do końca I Rzeczypospolitej*, „Consilium Iuridicum”, 3 (11), 2024, s. 99.

²⁹ M. Shermer, *Surviving Statistics*, „Scientific American”, 311 (3), 2014, s. 94.

³⁰ Za „ojca” nowoczesnego bronioznawstwa należy uznać Ewarta Oakeshotta (1916-2002), najlepiej znanego z typologii mieczy średniowiecznych – E. Oakeshott, *The Archeology of Weapons: Arms and Armour from Prehistory to the Age of Chivalry*, London 1960.

Bibliografia

- Bérard Emilie, Dillmann Philippe, Renaudeau Olivier, Verna Catherine, V. Tourelle Valérie, *Fabrication of a suit of armour at the end of Middle Ages: an extensive archaeometallurgical characterization of the armour of Laval*, „Journal of Cultural Heritage”, 53, 2022, s. 88-99.
- Bloch Marc, *Spoleczeństwo feudalne*, tł. Bąkowska Eligia, Warszawa 1981.
- Brauer Jurgen, von Tuyll Hubert, *Castles, Battles and Bombs: How Economics Explains Military History*, Chicago 2008.
- Breiding Dirk, *Famous Makers of Arms and Armors and European Centers of Production*, New York 2000, za <https://www.metmuseum.org/essays/famous-makers-and-european-centers-of-arms-and-armor-production> (dostęp 17.05.2026).
- Goliński Mateusz, *Socjotopografia późnośredniowiecznego Wrocławia*, Wrocław 1997.
- Kiesielewski Janusz, *Grosz praski – dolar średniowiecza*, „Biuletyn Numizmatyczny”, 29, 1968, s. 535-538.
- Kucharski Robert, *Historyczne ujęcie przepisów o broni na ziemiach polskich. Od Piastów do końca I Rzeczypospolitej*, „Consilium Iuridicum”, 3 (11), 2024, s. 97-125.
- Kusiak Franciszek, *Rycerze średniowiecznej Europy łacińskiej*, Warszawa 2002.
- LaRocca Donald, *The Academy of the Sword*, New York 1999.
- M. Goliński, *Uzbrojenie mieszczańskie na Śląsku od połowy XIV do końca XV w.*, „Studia i Materiały do Historii Wojskowości”, 33, 1990, s. 3-64.
- M. Goliński, *Wrocławskie spisy zastawów, długów i mienia żydowskiego z 1453 roku*, Wrocław 2006.
- Nadolski Andrzej (red.), *Uzbrojenie w Polsce średniowiecznej 1350-1450*, Łódź 1990.
- Nadolski Andrzej (red.), *Uzbrojenie w Polsce średniowiecznej 1450-1500*, Toruń 1998.
- Niewiński Andrzej, *Jenietwo wojenne w późnym średniowieczu*, Oświęcim 2020.
- Niewiński Andrzej, *Spoleczne konsekwencje niewoli wojennej w późnym średniowieczu*, „Oblicza wojny”, t. 11, s. 75-95.
- Oakeshott Ewart, *The Archeology of Weapons: Arms and Armour from Prehistory to the Age of Chivalry*, London 1960.
- Oakeshott Ewart, *The Archeology of Weapons: Arms and Armour from Prehistory to the Age of Chivalry*, London 1960.
- Reynolds Susan, *Lenna i wasale*, tł. Bugaj Arkadiusz, Warszawa 2011.
- Shermer Michael, *Surviving Statistics*, „Scientific American”, 311 (3), 2014, s. 94.
- Ziółkowski Konrad, *Ciężkozbrojna jazda kopijnicza w wojskach husyckich w latach 1419 – 1434*, [w:] Baranowski Marcin, Gładysz Andrzej, Niewiński Andrzej (red.) *W panczerze przez wieki. Z dziejów wojskowości polskiej i powszechnej*, Oświęcim 2014.
- Żabiński Zbigniew, *Rozwój systemów pieniężnych w Europie Zachodniej i Północnej*, Wrocław 1989.

RECENZJA: dr hab. Marcin Böhm, prof. UO

WERONIKA RĘKAWEK
(Uniwersytet w Białymstoku)

Złoto, eliksiry i tajemnice: mit alchemii a jej rzeczywiste praktyki

Wprowadzenie: Spór o status alchemii

Status epistemologiczny alchemii pozostaje przedmiotem sporu w historiografii nauki. Popularny obraz alchemii jako wyłącznie magicznej praktyki ezoterycznej, utrwalony przez kulturę masową i część polskich opracowań popularyzatorskich, kontrastuje z ustaleniami współczesnej historii nauki. Od lat 90. XX wieku William R. Newman i Lawrence M. Principe rekonstruują nowożytną chymię¹ jako jednolitą praktykę badawczą, z której późniejsza historiografia retrospektywnie wyodrębniła „alchemię” i „chemię”. W polskiej historii nauki ten kierunek interpretacyjny rozwija przede wszystkim Radosław Kazibut. W polskim piśmiennictwie naukowym brakuje jednak zwięzłej syntezy nowego stanowiska, opartej zarazem na analizie konkretnego źródła pierwotnego. W jakim sensie i w jakich aspektach praktyka alchemiczna nowożytności wykazuje ciągłość z metodami późniejszej chemii? Podstawą źródłową jest Traktat o kamieniu filozoficznym Michała Sędziwoja w tłumaczeniu Bugaja, analizowany krytycznie pod kątem fragmentów świadczących o postawie empirycznej autora; ramę interpretacyjną wyznacza rewizjonistyczna historiografia chymii (Newman, Principe, Kazibut). Argumentacja prowadzona jest w

trzech krokach: od krótkiej charakterystyki praktyki laboratoryjnej alchemików, przez analizę przypadku Sędziwoja, do wniosku o proto-naukowym statusie chymii nowożytnej.

Od chymii do chemii

Alchemia nie była wynalazkiem średniowiecza ani wczesnej nowożytności, choć popkultura często przedstawia ją w ten sposób – jako domenę ekscentrycznych uczonych mieszających mikstury w wieżach. Jej korzenie są znacznie starsze: praktyki alchemiczne rozwijały się w Babilonie, Egipcie, Chinach, Indiach czy świecie arabskim i kulturze greckiej². Do XVII wieku terminami alchemia i chemia posługiwano się synonimicznie. Współczesna historiografia oddaje ten fakt terminem chymia. W dedykacji do swojej pracy z 1604 roku Michał Sędziwój pisze: *Dla wszystkich badaczy sztuki chemicznej, to znaczy dla naturalnych synów Hermesa, autor prosi Boga o zdrowie i o błogosławieństwo*³. Principe zauważa, że w XVIII wieku nie pojawiły się nowe dowody przeciw alchemii – powtarzano jedynie dawne zarzuty, lecz z dużo silniejszym akcentem na oszustwo uczeni tacy jak Fontenelle czy Geoffroy, chcąc wzmocnić prestiż chemii, przedstawiali alchemię jako tabu i jej adeptów jako niewiarygodnych. Kampania ta była na

¹ Termin „chymia” (ang. chymistry) wprowadzony do współczesnej historiografii nauki przez Williama R. Newmana i Lawrence'a M. Principe'a oznacza nowożytną praktykę (XVI – początek XVIII w.) łączącą zjawiska, które późniejsza historiografia rozdzieliła na „alchemię” i „chemię”. Termin ten ma charakter neutralny poznawczo i odzwierciedla terminologię samej epoki, w której „alchemia” i „chemia” funkcjonowały jako pojęcia tożsame - por. W. R. Newman, L.

M. Principe, *Alchemy vs. Chemistry: The Etymological Origins of a Historiographic Mistake*, „Early Science and Medicine”, vol. 3, nr 1 1998, s. 32–65.

² R. Kazibut, *Alchemia. Mit i znaczenie*, „Perspektywy kultury”, vol. 4, nr 35, 2021, s. 366.

³ M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym*, tłum. R. Bugaj, Warszawa 1971, s. 99.

tylko skuteczna, że alchemia zniknęła z oficjalnych kręgów w ciągu jednego pokolenia, choć część chemików nadal praktykowała ją prywatnie⁴

Współczesna rehabilitacja alchemii postępuje niemal tak szybko, jak jej osiemnastowieczny upadek. Historycy nauki poświęcają jej dziś wyjątkowo dużo uwagi, a inne dyscypliny również dostrzegają jej szeroki wpływ kulturowy⁵.

Chymia nie spełniała zasady intersubiektywnej sprawdzalności, ale opierała się na praktyce eksperymentalnej. Chymicy zajmowali się nie tylko transmutacją, lecz także wytwarzaniem leków, olejków czy destylatorów alkoholowych, łącząc wiedzę z różnych rzemiosł. Jakość ich wyrobów wymuszała doskonalenie metod i narzędzi, a badanie właściwości substancji – takich jak waga, palność czy temperatura topnienia – wymagało sprawnej pracy z podstawowym sprzętem laboratoryjnym⁶.

Kazibut podaje przykład Paweł z Tarentu (Paulus de Tarento), w którego traktacie alchemicznym z XIII wieku *Teoria et Practica* znajdziemy opis kupelacji⁷ z zastosowaniem palnika – co dowodzi, że alchemicy musieli być precyzyjni w pracy laboratoryjnej⁸

Michał Sędziwój: empirysta czy szarlatan?

Możemy odwołać się do Michała Sędziwoja, u którego pojawia się idea *medicina universalis* – leku uniwersalnego. Sędziwój czerpał wiedzę medyczną ze studiów (Bugaj podaje m.in. – Cambridge, Lipsk, Altdorf, Frankfurt nad Odrą, Wittenberga)⁹, co obala

stereotypy o alchemikach jako wyłącznie „magach” zajmujących się jedynie transmutacją metali. Jak zauważa Roman Bugaj, światopogląd Sędziwoja opiera się na krytyce źródeł i świadomym odrzucaniu niepewnych prac, przy jednoczesnym odwołaniu do logiki i filozofii przyrody – co ukazuje jego empiryczno-racjonalne nastawienie¹⁰.

Pokazuje to choćby fragment pracy Sędziwoja, gdzie stwierdza

„Choć znajdą się źli i niespokojni ludzie, którzy albo z zawiści, albo złości, albo ze strachu, aby nie wykryły się ich szalbierstwa, będą okrzykiwali, że można wyciągnąć ze złota duszę i czymś oraz szumnym a zwodniczym pokazem przekazać ją innemu ciału, nie bez nakładu pracy i kosztów oraz straty czasu, to niech wiedzą synowie Hermesa, że takie wyciąganie dusz (jak powiadają) czy to ze złota, czy ze srebra (jaką bądź zwykłą drogą alchemiczną) jest zwykłym wmawianiem, w co wielu nie wierzy, a co w końcu stwierdza z uszczerbkiem dzięki doświadczeniu, jednemu i prawdziwemu nauczycielowi prawdy”¹¹.

Sędziwój przeciwstawia autentyczną alchemię szarlatanerii, a apel do doświadczenia pełni rolę zarówno retorycznego znaku środowiska, jak i świadectwa pracy w laboratorium.

Kolejnym ważnym aspektem pokazującym naukową postawę Sędziwoja jest przyznawanie się do błędów. W traktacie I („Preparowanie eliksiru filozoficznego”) szczegółowo opisuje 12 nieudanych eksperymentów. Wyjaśnia, gdzie popełnił błąd, np. *zwiększyliśmy potem ogień, wskutek czego poczęły pokazywać się różne barwy... Wtedy jednak*

⁴ L. M. Principe, *Alchemy restored*, „Isis”, vol. 102, nr 2, 2011, s. 306.

⁵ Tamże, s. 309.

⁶ R. Kazibut, *Alchemia. Mit i znaczenie...*, s. 373.

⁷ *Kupelacja* - oddzielanie metali szlachetnych (np. złota czy srebra) z ich stopów z metalami nieszlachetnymi - przypis autorki.

⁸ R. Kazibut, *Alchemia pomiędzy pseudonauką a nauką, Studium historyczno-metodologiczne*, „Zagadnienia naukoznawstwa”, vol. 48, nr 1, 2012, s. 34.

⁹ M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym...*, s. 29.

¹⁰ R. Kazibut, *Alchemia. Mit i znaczenie...*, s. 366-370.

¹¹ M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym...*, s. 101.

popelniliśmy błąd¹². Wyraźnie przyznaje: ja sam również popełniłem wiele omyłek i u innych także wiele ich się napatrzyłem¹³. To postawa naukowca, nie maga.

Innym przykładem, tego, że alchemia to jednak coś więcej niż magia, który znajdziemy w artykule Radosława Kazibuta, jest dzieło *Alchymia* Andreas Libavius z 1597 roku, które jest uznawane za pierwszy nowożytny podręcznik chymii. Łączy ono wiedzę alchemiczną z precyzyjnymi opisami laboratoryjnymi. Znajdziemy tam informacje o podstawowych procedurach chemicznych takich jak destylacja czy krystalizacja, a ponadto omówienie właściwości substancji chemicznych takich jak sole czy kwasy. Zawężenie działań alchemików do „produkcji złota” to retoryczny zabieg epoki oświecenia mający na celu przekonanie o nieciągłości przejścia z alchemii do chemii. Tworząca się wtedy nowożytna chemia musiała utrwalić swoje racjonalne fundamenty i odciąć się od jakichkolwiek „nadprzyrodzonych” elementów¹⁴. Interpretacja ta jest zgodna z ujęciem Principe’a i Newmana, którzy wskazują na ciągłość praktyki laboratoryjnej między chymią a późniejszą chemią, mimo różnic teoretycznych.

Radosław Kazibut wspomina też o ważnym kryterium jakim jest systematyczność badań. Powołuje się on na traktat Rogera Bacona *Opus Tertium* z 1267 roku, który mówi o konieczności oddzielenia w alchemii praktyki (*alkimia operativa et practica*) od spekulacji metafizycznej, mistycznej i ezoterycznej (*alkimia spekulativa*). Wskazuje to na

dwa równie ważne i nierozzerwalne źródła alchemii: laboratoryjne i duchowe. Działania praktyczne miały cechy systematyczności w eksperymentowaniu, rzadziej w teorii. O ogromnej przepaści między alchemią a nowożytną chemią nie decyduje brak systematycznych badań doświadczalnych, lecz to, że alchemicy nie zaufali wynikom swoich prac na tyle, by odrzucić paradygmat Arystotelesa¹⁵.

Jak zauważa Kazibut, alchemia posługiwała się rozbudowaną symboliką i językiem metaforycznym, który współistniał z praktyką eksperymentalną. Nie stanowiło to jednak przeciwieństwa badań empirycznych, lecz odzwierciedlało odmienny sposób konceptualizacji procesów przyrodniczych. Alchemicy używali symboli i opowieści do wyjaśniania świata, a nauka również tworzy własne „mity”: modele i obrazy rzeczywistości nadające jej sens, jak choćby wizja księgi natury¹⁶ zapisanej matematycznym językiem. U podstaw obu tradycji leży ta sama potrzeba zrozumienia zasad rządzących światem; różnią się jedynie ontologia, założeniami i metodami, którymi do tego dążą¹⁷.

Motyw dwoistości, o którym pisze Kazibut, dobrze oddaje naturę alchemii: jednocześnie materialną i symboliczną. W mitach oznacza on to, co niejednoznaczne i „pomiędzy”, czego dobrym przykładem jest kamień filozoficzny, rozumiany zarówno jako substancja umożliwiająca transmutację, jak i symbol duchowej przemiany adepta. Arystotelowska gra przeciwieństw (gorące-zimne, suche-wilgotne) stanowiła dla alchemików podstawę wyjaśnienia procesów natury, postrzeganą

¹² Tamże, s. 59.

¹³ Tamże, s. 63.

¹⁴ R. Kazibut, *Alchemia. Mit i znaczenie...*, s. 368.

¹⁵ Tenże, *Alchemia pomiędzy pseudonauką a nauką...*, s. 41.

¹⁶ „Księga natury” – metafora często używana przez uczonych od czasów renesansu (np. Galileusz). Oznacza wyobrażenie przyrody jako księgi, którą człowiek może „czytać” i poznawać – przypis autorki.

¹⁷ R. Kazibut, *Alchemia. Mit i znaczenie...*, s. 373-374.

jako nieustanny ruch i dążenie do ponownego zjednoczenia elementów. Principe podkreśla, że odrzucenie alchemii nie wynikało z eksperymentalnego obalenia transmutacji, lecz z zawodowych i prestiżowych interesów chemików, którzy definiowali swoją tożsamość poprzez dystans wobec „alchemicznego innego”. Podobnie XX-wieczni historycy nauki bronili mitu racjonalnych początków nauki, dlatego niechętnie uznawali znaczenie alchemii i jej związki z wielkimi uczonymi – w ich narracji nie było na to miejsca.

Konkluzja. Alchemia jako praktyka proto-naukowa

Analiza ogranicza się do przykładów Sędziwoja i Libavius oraz pojedynczych odniesień do Bacona i Paula z Tarentu. Nie obejmuje alchemii arabskiej, indyjskiej ani chińskiej, gdzie relacja między praktyką a metafizyką przebiega inaczej. Pozostaje otwartym pytaniem, na ile „proto-naukowe” elementy praktyki alchemicznej były świadomie wydzielane przez samych alchemików, a na ile są wynikiem retrospektywnej rekonstrukcji historyków nauki. Alchemia łączyła empiryczne eksperymenty z elementami ezoterycznymi, dlatego trudno jednoznacznie uznać ją za naukę lub jej tego statusu odmówić. Alchemicy dbali o powtarzalność doświadczeń i korzystali z narzędzi laboratoryjnych, choć jednocześnie opierali się na metaforycznych założeniach. Najtrafniej opisać ją jako praktykę proto-naukową, która stworzyła podstawę nowożytnej chemii. Wykazują to przywołane przeze mnie teksty. Ostateczna ocena jej statusu zależy jednak od przyjętej definicji nauki.

BIBLIOGRAFIA

- Kazibut Radosław, *Alchemia pomiędzy pseudonauką a nauką, Studium historyczno-metodologiczne*, „Zagadnienia naukoznawstwa”, vol. 48, nr 1, 2012, s. 27-47.
- Kazibut Radosław, *Alchemia. Mit i znaczenie*, „Perspektywy kultury”, vol. 4, nr 35, 2021, s. 365-384.
- Principe Lawrence M., *Alchemy restored*, „Isis”, vol. 102, nr 2, 2011, s. 305–312.
- Newman William R., Principe Lawrence M., *Alchemy vs. Chemistry: The Etymological Origins of a Historiographic Mistake*, „Early Science and Medicine”, vol. 3, nr 1, 1998, s. 32–65.
- Sędziwój Michał, *Traktat o kamieniu filozoficznym*, tłum. Bugaj Roman, Warszawa 1971.

RECENZJA: dr hab. Adam Miodowski, prof. UwB

KAJETAN BASTA
(Uniwersytet Opolski)

Semici starożytni i nowożytni: Fenicjanie jako figura żydowskiej inności w dziewiętnastowiecznej powieści historycznej

Wprowadzenie

Wiek XIX był epoką gwałtownych przemian technologicznych, politycznych i społecznych, które w istotny sposób wpłynęły również na kulturę europejską. Rozwój kolei, telegrafu, prasy masowej oraz nowoczesnych form komunikacji zmienił sposób postrzegania świata, jednocześnie wzmacniając zainteresowanie historią i odległymi cywilizacjami. Był to także złoty wiek powieści europejskiej. Twórczość Charlesa Dickensa, Honoré de Balzaca czy Émile’a Zoli ukazywała społeczeństwo nowoczesne w całym jego złożeniu, natomiast niezwykłą popularnością cieszyła się również powieść historyczna. Walter Scott stworzył model nowoczesnej narracji historycznej, rozwijany następnie przez Aleksandra Dumasa, a w Europie Środkowo-Wschodniej między innymi przez Henryka Sienkiewicza. Powieść historyczna pozwalała nie tylko rekonstruować przeszłość, lecz także interpretować współczesność poprzez historyczny kostium¹.

Szczególne znaczenie dla dziewiętnastowiecznej wyobraźni miała starożytność oraz szeroko rozumiany Orient. Jednym z przełomowych wydarzeń była wyprawa Napoleona do Egiptu w latach 1798–1801, która zapoczątkowała nowoczesną egiptologię i europejską fascynację Bliskim Wschodem². Odczytanie hieroglifów przez Jeana-François Champolliona w 1822 roku

umożliwiło bardziej systematyczne badania nad cywilizacją Egiptu, natomiast odkrycia archeologiczne w Pompejach, rozpoczęte już w 1748 roku, pobudzały zainteresowanie światem antycznym w całej Europie. Równolegle rozwijał się filhellenizm, szczególnie silny w Wielkiej Brytanii, gdzie postacie takie jak lord Byron angażowały się w walkę Greków o niepodległość i popularyzowały romantyczny obraz starożytnej Grecji jako kolebki europejskiej cywilizacji.

Zainteresowanie Orientem nie miało jednak wyłącznie charakteru intelektualnego czy



Il. 3 Jean-Paul Sinibaldi, *Salammbô*, 1885, (Vente Paris, Gros & Delettrez, lot 506, za https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/23/Sinibaldi-Salammbô.jpg?utm_source=commons.wikimedia.org&utm_campaign=index&utm_content=original, dostęp 01.05.2026).

¹ G. Lukács, *The Historical Novel*, New York 1969, s. 31-38.

² J. Zdanowski, *Historia najnowsza Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej*, Warszawa 2020, s. 15.

artystycznego. XIX wiek był również epoką intensywnej ekspansji kolonialnej państw europejskich w Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie. Francuska obecność w Algierii, brytyjskie wpływy w Egipcie sprawiały, że starożytny Wschód stawał się jednocześnie przedmiotem badań, politycznej dominacji i źródłem inspiracji dla ówczesnej kultury³. Europejczycy postrzegali Orient jako przestrzeń egzotyczną, tajemniczą i odmienną od świata klasycznego, utożsamianego z Grecją i Rzymem. W tym samym czasie rozwijały się nowoczesne teorie dotyczące ludów „semickich” i „aryjskich”. Szczególnie duży wpływ wywarły prace Ernesta Renana, który przeciwstawiał sobie dwa modele cywilizacji: indoeuropejski, utożsamiany z filozofią i racjonalizmem oraz semicki, kojarzony przede wszystkim z religią i praktycyzmem⁴. Tego rodzaju schematy szybko przeniknęły do literatury i historiografii. Jednocześnie coraz większe emocje budziła „kwestia żydowska”, związana z emancypacją Żydów, rozwojem kapitalizmu i przemianami społeczeństwa nowoczesnego⁵.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabrały literackie przedstawienia Fenicjan i Kartagińczyków. Cywilizacje te, należące do świata semickiego, a jednocześnie pozostające poza tradycją grecko-rzymską, stanowiły dogodną przestrzeń do projekcji nowoczesnych wyobrażeń o religii, kapitale i kulturowej odmienności. Celem niniejszego artykułu jest analiza obrazu Fenicjan w

wybranych powieściach historycznych XIX wieku - *Salammbô* Gustave’a Flauberta, *Przygodach kapitana Magona* Léona Cahuna oraz *Faraonie* Bolesława Prusa - oraz wskazanie, że przedstawienia te często funkcjonują jako literacka figura semickiej inności, skonstruowana przy użyciu cech przypisywanych również ówczesnym Żydom. Analiza ta nie ma na celu utożsamienia Fenicjan z Żydami w sensie historycznym czy etnicznym⁶. Istotne jest natomiast to, że dziewiętnastowieczna literatura często wykorzystywała podobną matrycę wyobrażeń wobec obu grup [*Semici starożytni* (Fenicjanie) ↔ *Semici nowożytni* (Żydzi)].

Kartagina Flauberta – orientalizm semicki

Opublikowana w 1862 roku *Salammbô* Gustave’a Flauberta⁷ należy do najważniejszych dziewiętnastowiecznych powieści poświęconych starożytności. Akcja utworu rozgrywa się po zakończeniu I wojny punickiej, podczas konfliktu Kartaginy z najemnikami w latach 240–237 p.n.e. W tym czasie dawna tyryjska kolonia jest samodzielną potęgą, podczas gdy świetność miast fenickich położonych we współczesnym Libanie już przeminęła⁸. Flaubert konstruuje obraz Kartaginy jako potężnego miasta handlowego, którego bogactwo opiera się na kontroli szlaków morskich oraz rozbudowanej sieci kolonii i portów. W opisach uczty najemników, portów czy pałaców kartagińskich autor konsekwentnie podkreśla obecność egzotycznych dóbr: purpury z Tyru,

³ Tamże, s. 10-13.

⁴ C. Singley, *Race, Culture, Nation: Edith Wharton and Ernest Renan*, “Twentieth Century Literature”, 49, 1, 2003, s. 32.

⁵ R. Auerbach (ed.), *The ‘Jewish Question’ in German Speaking Countries, 1848-1914. A Bibliography*, New York 1994.

⁶ Na ten temat np. - U. Eco, *Nadinterpretowanie tekstów*, [w:] U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i*

nadinterpretacja, S. Collini (red.), tłum. T. Bieroń, Kraków 2008, s. 72–76

⁷ G. Flaubert, *Salambo*, tłum. W. Rogowicz, Warszawa 2008.

⁸ Odpowiadały za to przede wszystkim najazdy asyryjskie oraz podbój Aleksandra Wielkiego z lat 30. IV wieku p.n.e.

wonności z Arabii, metali szlachetnych oraz kosztownych tkanin. Kartagina Flauberta staje się więc archetypem „cywilizacji kupieckiej”, przeciwstawionej klasycznemu ideałowi państwa obywatelskiego, reprezentowanego przez widmo republikańskiego Rzymu.

Drugim istotnym elementem obrazu Kartaginy jest religia punicka, przedstawiona przez Flauberta jako tajemnicza, rytualna i głęboko odmienna od religii świata grecko-rzymskiego. Szczególne znaczenie mają sceny związane z kultem bogini Tanit i Molocha, w których autor eksponuje atmosferę grozy, tajemnicy oraz silnego podporządkowania jednostki rytuałowi. Religia Kartaginy jawi się jako system oparty na kulcie, ceremonii i ścisłym oddzieleniu sfery sacrum od codzienności. W opisach świątyń oraz miejsc najświętszych pojawiają się elementy przypominające wyobrażenia związane z judaizmem, takie jak zasłona oddzielająca *sacrum* od *profanum* (*Paroket*) czy niedostępne dla ogółu centrum kultu (*Kodesz ha-Kodaszim*). Podobieństwa te nie wynikają z historycznej dokładności, pokazują sposób w jaki dziewiętnastowieczna literatura konstruowała obraz „religii semickiej” jako czegoś zarazem fascynującego i obcego. Flaubert świadomie estetyzuje orientalne sacrum, czyniąc z niego jeden z głównych znaków odmienności Kartaginy. Obraz Fenicjan w *Salammbô* można interpretować w kontekście popularnych w XIX wieku teorii Ernesta Renana dotyczących różnicy między cywilizacją „aryjską” a „semicką”. W tym sensie Kartagina stanowi w powieści

przeciwieństwo Rzymu oraz świata klasycznego. O ile Rzym symbolizuje dyscyplinę, porządek i militarną organizację, o tyle Kartagina utożsamiona zostaje z bogactwem, zmysłowością i religijnym rytuałem. Taki kontrast odpowiada dziewiętnastowiecznemu wyobrażeniu Semity jako postaci praktycznej i kupieckiej, ale jednocześnie obcej wobec europejskiego ideału racjonalnej cywilizacji. W tym sensie *Salammbô* nie jest wyłącznie powieścią o starożytności, lecz także literackim zapisem nowoczesnych europejskich wyobrażeń o świecie semickim. Sam Flaubert pozostawał zresztą pod silnym wpływem orientalizmu, rozumianego w sensie Edwarda Saïda⁹. Wskazywał on, że Zachód przez stulecia konstruował literacki i kulturowy obraz Orientu jako przestrzeni egzotycznej, biernej i irracjonalnej, przeciwstawianej aktywnemu oraz racjonalnemu światu europejskiemu. Genezy tego sposobu myślenia dopatrywał się już w starożytnych greckich przedstawieniach Persów oraz średniowiecznych wyobrażeniach islamu i świata muzułmańskiego, natomiast od końca XVIII wieku orientalizm stał się uporządkowanym dyskursem akademickim, administracyjnym i kolonialnym, związanym przede wszystkim z imperializmem francuskim i brytyjskim. W tym kontekście *Salammbô* można interpretować jako przykład dziewiętnastowiecznej projekcji Orientu na świat starożytnej Kartaginy — przestrzeni jednocześnie fascynującej, zmysłowej i okrutnej.

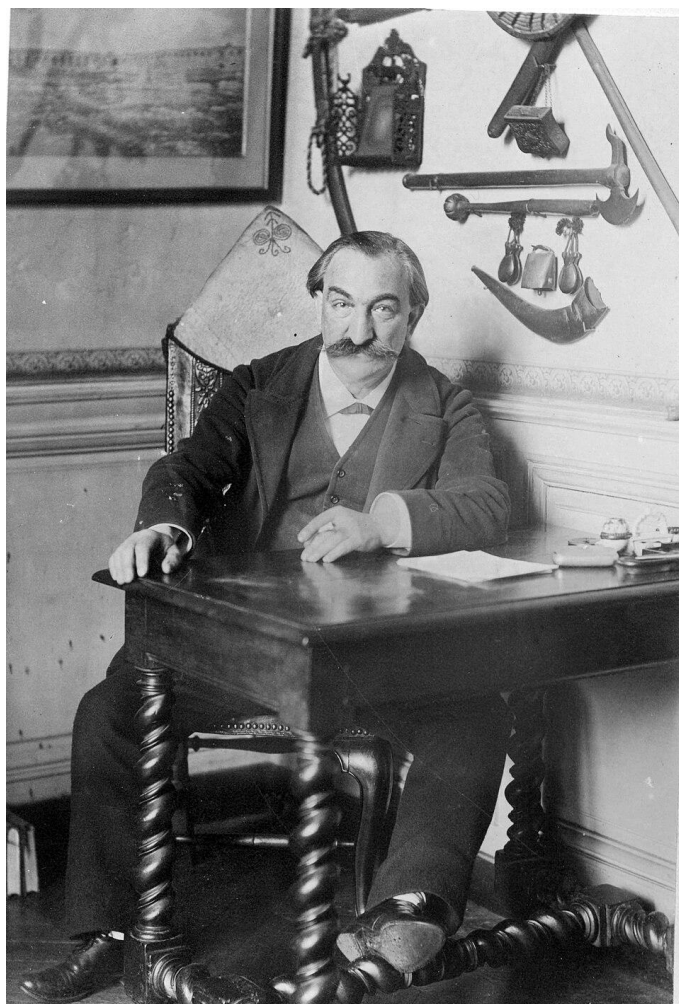
⁹ W swoje najśłynniejszej pracy, Saïd analizował m.in. właśnie dzienniki z podróży wschodnich Flauberta – E. Saïd, *Orientalism*, New York 1979, s. 114-116; 180-197.

Léon Cahun, filosemityzm i afirmacja „fenickości”

Opublikowane w 1875 roku *Przygody kapitana Magona* Léona Cahuna¹⁰ stanowią interesujący przykład powieści historycznej, która przedstawia Fenicjan w sposób wyraźnie bardziej pozytywny niż wiele innych tekstów epoki. Akcja utworu rozgrywa się w świecie wschodniego Morza Śródziemnego w czasach króla Dawida, a sama narracja ma charakter przygodowy¹¹. Cahun świadomie konstruuje obraz Fenicjan jako narodu żeglarzy, odkrywców i kupców, którego siłą jest mobilność oraz zdolność funkcjonowania pomiędzy różnymi kulturami. Fenicjanie przemieszczają się pomiędzy portami, prowadzą handel, zakładają kolonie i utrzymują kontakty z wieloma ludami. W przeciwieństwie do cywilizacji opartych na ekspansji militarnej ich potęga wynika przede wszystkim z przedsiębiorczości i zdolności organizowania sieci handlowych. Cahun przedstawia więc Fenicję jako społeczeństwo dynamiczne i nowoczesne, którego znaczenie opiera się na komunikacji oraz wymianie kulturowej.

W powieści Cahuna Fenicjanie funkcjonują w bliskim sąsiedztwie świata biblijnego Izraela. Pojawiające się odniesienia do króla Dawida czy Jonasza sprawiają, że oba światy - fenicki i izraelski - zostają wpisane w szerszą przestrzeń wspólnej kultury. Autor nie przeciwstawia Fenicjan Żydom w sposób radykalny, lecz opisuje ich raczej jako równoległą gałąź cywilizacji semickiej. Sami przedstawiciele dwóch kultur nazywają się „kuzynami”¹². Tego rodzaju ujęcie różni się od

częstego w XIX wieku przedstawiania Żydów jako społeczności biernej lub izolowanej. Fenicjanie Cahuna są aktywni, przedsiębiorczy i otwarci na świat. Można odnieść wrażenie, że autor próbuje ukazać semickość nie jako znak cywilizacyjnego zacofania, lecz jako źródło energii i historycznej sprawczości. W tym sensie Fenicjanie stają się swego rodzaju „dobrymi Semitami” - pozytywnym wariantem cech, które w odniesieniu do współczesnych Żydów bywały interpretowane ambiwalentnie lub negatywnie. Istotnym elementem powieści Cahuna jest afirmatywny stosunek autora do fenickiej przedsiębiorczości oraz



Il. 4 Léon Cahun circa 1890 (Bibliothèque Mazarine, za https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Léon_Cahun.jp, dostęp 01.05.2026).

¹⁰ L. Cahun, *Przygody kapitana Magona*, tłum. M. Werner-Mickiewicz, Szczesne 2023.

¹¹ Tamże, s. 381-382.

¹² Tamże, s. 50-52.

kosmopolityzmu¹³. Handel nie jest tutaj oznaką moralnej degeneracji czy chciwości, lecz podstawą rozwoju cywilizacji. Fenicjanie pełnią rolę pośredników między kulturami, przyczyniając się do przepływu idei, technologii i towarów. Cahun podkreśla ich aktywność historyczną, zdolność adaptacji oraz pragmatyzm. Powieść wydaje się być wręcz zachętą dla współczesnych autorowi Żydów do przyjęcia cech „fenickich”, a więc żywe angażowanie się w sprawy gospodarcze oraz polityczne¹⁴. Takie przedstawienie Fenicjan można interpretować jako formę filosemickiej reinterpretacji popularnych w XIX wieku stereotypów dotyczących ludów semickich. Fenicjanie Cahuna nie są symbolem obcości zagrażającej Europie, ale przykładem dynamicznej i twórczej cywilizacji śródziemnomorskiej.

Prus i „szmoncesowa” Fenicja

Opublikowany w 1895 roku *Faraon* Bolesława Prusa¹⁵ jest powieścią historyczną osadzoną w realiach Egiptu końca XX dynastii, jednak wielu badaczy zwracało uwagę, że utwór ten należy czytać również jako komentarz do problemów współczesności¹⁶. Szczególnie interesujący jest sposób przedstawienia Fenicjan, którzy pojawiają się w powieści przede wszystkim jako kupcy,

pośrednicy i ludzie interesu. Postacie Hiram i Dagon funkcjonują w świecie zdominowanym przez pieniądź, negocjacje oraz ekonomiczną kalkulację. Należy zauważyć, że w powieści obecne są postacie Żydów, te jednak przedstawione są w sposób zauważalnie bezbarwny, co może być odczytane jako rodzaj asekuracji biorąc pod uwagę wyraźne zastosowanie stereotypów dot. Żydów przy budowie postaci Fenicjan¹⁷. Prus konsekwentnie podkreśla bogactwo fenickich bohaterów, ich przywiązanie do kosztowności oraz skłonność do targowania się. W jednej ze scen Hiram i Dagon rozpoczynają rozmowę od wzajemnego eksponowania złotych ozdób i życzeń dotyczących pomyślności w interesach:

„Dwaj dostojnicy ukłonili się sobie z założonymi na piersiach rękoma i usiedli przy oddzielnych stolikach, na środku sali. Hiram nieco odsunął tożę, aby ukazać wielki złoty medal na swej szyi, w odpowiedzi na co Dagon zaczął bawić się grubym złotym łańcuchem, który otrzymał od księcia Ramzesa.

- Ja, Hiram - odezwał się starzec - pozdrawiam pana, panie Dagon, życzę panu dużego majątku i powodzenia w interesach.

- Ja, Dagon, pozdrawiam pana, panie Hiram, i życzę panu tego samego, co pan mnie życzy...

- Już się pan chcesz kłócić?... - przerwał zirytowany Hiram.

- Gdzie ja się kłóczę?... Rabsun, ty powiedz, czy ja się kłóczę?...

- Lepiej niech wasze dostojności mówią o interesach - odparł gospodarz¹⁸.

¹³ Podobne podejście do Fenicjan można znaleźć także w brytyjskiej powieści historycznej, która pomimo oczywistych pretensji do dziedzictwa klasycznego, nie mogła nie dostrzegać pewnych podobieństw pomiędzy fenicką obecnością na Morzu Śródziemnym i imperialną polityką Zjednoczonego Królestwa – J. Quinn, *In Search of the Phoenicians*, Princeton 2018, s. 229.

¹⁴ Faktycznie wiek XIX, wraz z oświeceniowym programem Haskali, stanowi okres daleko idącej asymilacji Żydów w społeczeństwach europejskich. Sam Cahun, mający pochodzenie żydowskie, pełnił różne funkcje we francuskiej służbie dyplomatycznej, szczególnie chętnie obejmując stanowiska na Bliskim Wschodzie – Cahun, *David Léon*, [in:] I. Singer, Z. Kahn (eds.) *The Jewish Encyclopedia*, Vol 3., New York 1906, s. 492-493.

¹⁵ B. Prus, *Faraon. Wydanie analityczno-krytyczne*, A. Niwiński (red.), Warszawa 2014.

¹⁶ Chociażby Teodor Parnicki sugerował, że *Faraon* nie powinien w ogóle być zaliczany do gatunku powieści historycznej, ze względu na brak rzeczywistego tła historycznego oraz fabułę, która równie dobrze mogłaby być osadzona w XIX wieku – W. Forajter, *Fenicjanie a sprawa polska. Problemy reprezentacji w 'Faraonie' Bolesława Prusa*, „Wielogłos, 1, 2021, s. 54. Wartościowe opracowanie nt. *Faraona* zob. – R. Blech, *O „Faraonie” Bolesława Prusa. Studium monograficzne*, Gdańsk 2017.

¹⁷ A. Niwiński, *Literacka wyprawa Bolesława Prusa do starożytnego Egiptu, czyli „Faraon” okiem egiptologa*, [w:] B. Prus, *Faraon...*, s. 640.

¹⁸ B. Prus, *Faraon...*, s. 198-199.

Fenicjanie zostają więc przedstawieni jako społeczność definiowana przede wszystkim przez handel i kapitał. Tego rodzaju charakterystyka odpowiada popularnym w XIX wieku stereotypom ekonomicznym dotyczącym Żydów, których utożsamiano z lichwą, finansami i działalnością kupiecką. W interpretacjach *Faraona* zwracano uwagę, że fenicycy bohaterowie bywają przedstawiani w sposób przypominający późniejszą konwencję „szmoncesową”, opartą na komicznej stylizacji żydowskiego sposobu mówienia i zachowania¹⁹. Tego rodzaju stylizacja nie ma charakteru realistycznej rekonstrukcji starożytności, bo trudno by Tyryjczyk czy Sydończyk mówił z manierą Żyda z warszawskich Nalewek²⁰. Starożytność staje się kostiumem pozwalającym autorowi operować współczesnymi stereotypami w bezpiecznej, historycznej scenerii. Podobny zabieg został zresztą zastosowany w filmie *Faraon* Jerzego Kawalerowicza²¹, gdzie Żydzi mówią w taki sam sposób jak Egipcjanie, podczas gdy Fenicjanie „żydłaczą” w sposób znany chociażby z kabaretów. W innym filmie Kawalerowicza, *Austeria*²² gdzie większość postaci to Żydzi, z tego zabiegu zrezygnowano.

Obraz Fenicjan w *Faraonie* nie daje się jednak sprowadzić wyłącznie do prostego antysemitckiego stereotypu. Prus przedstawia ich wprawdzie w sposób ironiczny i karykaturalny, ale jednocześnie podkreśla ich inteligencję, przedsiębiorczość oraz zdolności organizacyjne, których brakuje Egipcjanom. Fenicjanie należą do najbardziej

aktywnych i pragmatycznych bohaterów powieści, a ich kompetencje ekonomiczne wyraźnie kontrastują z polityczną stagnacją Egiptu. Ambiwalentny charakter tej reprezentacji odpowiada szerszemu zjawisku obecnemu w kulturze XIX wieku, w której fascynacja przedsiębiorczością i nowoczesnością często współistniała z lękiem wobec kosmopolityzmu oraz kapitału²³. Fenicjanie Prusa funkcjonują więc jako ogólna figura „semickości” - jednocześnie budząca podziw i nieufność. Dzięki temu *Faraon* stanowi szczególnie interesujący przykład wykorzystania starożytności jako narzędzia opisu napięć społecznych i kulturowych epoki nowoczesnej.



Il. 5 Edward Okuń, *W obliczu Sfinksa*, 1914-1924 (Muzeum Narodowe w Lublinie, MBP/115/13/M/ML za https://wmuzeach.pl/wszystkie-objekty/bytCQKXCaNJLobmpSdoh_ilustracja-w-obliczu-sfinksa-do-faraona-boleslaw-prusa-?search_token=hqpM23KMgCPo6vNfejVE&sortby=created_at-desc&cid=441, dostęp 01.05.2026)

¹⁹ W. Forajter, Fenicjanie a sprawa polska. Problemy reprezentacji w 'Faraonie' Bolesława Prusa, „Wielogłos, 1, 2021, s. 54.

²⁰ Określenie Aleksandra Brücknera – T. Parnicki, *Historia w literaturę przekuwana*, Warszawa 1980, s. 268.

²¹ J. Kawalerowicz (reż.), *Faraon*, Polska 1966.

²² Tenże (reż.), *Austeria*, Polska 1983.

²³ Doskonałym przykładem tego zjawiska może być powieść Władysława Reymonta – W. Reymont, *Ziemia obiecana*, Warszawa 1899.

Podsumowanie

Analiza *Salammbô* Gustave'a Flauberta, *Przygód kapitana Magona* Léona Cahuna oraz *Faraona* Bolesława Prusa pokazuje, że Fenicjanie zajmują w dziewiętnastowiecznej powieści historycznej miejsce znacznie wykraczające poza zwykłą rekonstrukcję starożytności. We wszystkich omawianych utworach pojawia się podobny zestaw cech przypisywanych ludom fenickim: przedsiębiorczość, mobilność, kosmopolityzm, rozwinięty handel oraz wyraźna odmienność religijna wobec świata grecko-rzymskiego czy egipskiego. Jednocześnie analizowane powieści pokazują, że przedstawienia te nie miały jednolitego charakteru ideowego. W tym sensie obraz starożytności pełnił funkcję symbolicznego lustra współczesności. Mówiąc o Kartaginie czy Fenicjanach, dziewiętnastowieczna literatura historyczna często mówiła również o Żydach w nowoczesnym społeczeństwie europejskim, tak samo jak mówiąc o Rzymianach czy Grekach mówiono o współczesnych narodach europejskich. Fenicjanie stawali się więc literackim narzędziem opisu nowoczesnych napięć związanych z religią, handlem, diasporą i kulturową odmiennością, pozwalającą uniknąć prostego przeniesienia XIX-wiecznego obrazu Żyda do starożytności i zastąpienia go jego bardziej egzotycznym „kuzynem”.

BIBLIOGRAFIA

- Auerbach Rena (ed.), *The 'Jewish Question' in German Speaking Countries, 1848-1914. A Bibliography*, New York 1994.
- Blech Roksana, *O „Faraonie” Bolesława Prusa. Studium monograficzne*, Gdańsk 2017.
- Cahun Léon, *Przygody kapitana Magona*, tłum. Werner-Mickiewicz Maria, Szczesne 2023.
- Cahun, *David Léon*, [in:] Singer Isidore, Kahn Zadoc (eds.) *The Jewish Encyclopedia*, Vol 3., New York 1906.
- Eco Umberto, *Nadinterpretowanie tekstów*, [w:] Collini *Interpretacja i nadinterpretacja*, Collini Stefan (red.), tłum. Bieroń Tomasz, Kraków 2008.
- Flaubert Gustave, *Salambo*, tłum. Rogowicz Waław, Warszawa 2008.
- Lukács Georg, *The Historical Novel*, New York 1969.
- Parnicki Teodor, *Historia w literaturę przekuwana*, Warszawa 1980.
- Prus Bolesław, *Faraon. Wydanie analityczno-krytyczne*, Niwiński Andrzej (red.), Warszawa 2014.
- Quinn Josephine, *In Search of the Phoenicians*, Princeton 2018.
- Said Edward, *Orientalism*, New York 1979.
- Singley Carol, *Race, Culture, Nation: Edith Wharton and Ernest Renan*, “Twentieth Century Literature”, 49, 1, 2003, s. 32-45. W. Reymont, *Ziemia obiecana*, Warszawa 1899.
- Zdanowski Jerzy, *Historia najnowsza Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej*, Warszawa 2020.

RECENZJA: dr Joanna Porucznik (UO)

KAJETAN WIŚNIEWSKI
(Uniwersytet Opolski)

Mity a rzeczywistość Śląska w artykułach „Trybuny Ludu” w okresie 1948-1952

Propaganda według słownikowej definicji to technika sterowania poglądami i zachowaniami ludzi, polegająca na celowym, natarczywym, połączonym z manipulacją oddziaływaniu na zbiorowość¹. Lata 1945–1956 to okres intensywnej konsolidacji władzy komunistycznej w Polsce, której fundamentem ideologicznym i politycznym była wszechobecna propaganda. Każdy system totalitarny doceniał siłę oddziaływania propagandy, dlatego przywódcy dążyli do pełnego przejęcia i scentralizowania jej głównych narzędzi. Komunistyczna grupa rządząca w Polsce sięgnęła po wzorce sowieckie, wdrażając je już w pierwszych dniach istnienia.

Była ona obecna w niemal każdej dziedzinie życia społecznego i politycznego. Władze traktowały ją jako podstawowe narzędzie kształtowania świadomości obywateli. Jej zadaniem było nie tylko informowanie, ale przede wszystkim przekonywanie do nowego ustroju. W efekcie propaganda stała się jednym z filarów funkcjonowania państwa.

System propagandy w Polsce został zorganizowany na wzór sowiecki i miał charakter silnie scentralizowany. Już w 1944 roku powołano Resort Informacji i Propagandy, który kontrolował najważniejsze środki przekazu. Następnie przekształcono go w Ministerstwo Informacji i Propagandy, co jeszcze bardziej wzmocniło kontrolę

państwa. Instytucja ta nadzorowała prasę, radio, film oraz działalność wydawniczą. Dzięki temu władze miały pełną kontrolę nad przekazywanymi treściami.

Głównym celem propagandy było kształtowanie trwałych postaw społecznych i politycznych zgodnych z ideologią komunistyczną. Propaganda miała wpływać na sposób myślenia obywateli oraz ich ocenę rzeczywistości. Równolegle stosowano agitację, która była nastawiona na osiągnięcie bieżących celów politycznych. Agitacja często przybierała formę bezpośrednich działań, takich jak przemówienia czy spotkania. Obie formy wzajemnie się uzupełniały i wzmacniały skuteczność oddziaływania.

Do roku 1950 Śląsk rozumiany był głównie jako terytorium województw dolnośląskiego i śląskiego, natomiast po reformie z 1950 r. obszar ten obejmował województwa dolnośląskie, opolskie oraz katowickie². Takie ujęcie terytorialne pozwala uchwycić spójność przekazu propagandowego niezależnie od formalnych granic administracyjnych.

Pierwsze lata funkcjonowania Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej na Śląsku upłynęły pod znakiem intensywnej polonizacji, zwanej także „odniemczaniem”. Władze komunistyczne usuwały niemieckie ślady z przestrzeni publicznej - zmieniano nazwy ulic, skuwano ze ścian niemieckie

¹ *Propaganda*, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/propaganda.html>, (dostęp: 13.05.2026).

² M. Patelski, *Czujni strażnicy demokracji ludowej, urząd cenzury w województwie opolskim 1950-1990*, Opole 2019, s. 91.

napisy, polonizowano nazwiska, a także niszczone niemieckie pomniki i groby. Rozpowszechniano przekaz przekonujący o tym, że Śląsk od zawsze był polski, a jego germanizacja była jedynie wynikiem historycznych nieprawości. W komunistycznej propagandzie Śląsk odgrywał kluczową rolę jako symbol sukcesów Polski Ludowej. Podkreślano, że region powrócił do macierzy, co przedstawiano jako efekt historycznej sprawiedliwości. Akcentowano znaczenie Śląska w odbudowie kraju, promując jego przemysłowy potencjał. Rozbudowa hut i kopalń była ukazywana jako dowód sukcesu gospodarki socjalistycznej, a robotnicy (zwłaszcza górnicy) zostali wyniesieni do rangi bohaterów pracy. Region ten przedstawiano również jako bastion obrony przed niemieckim rewizjonizmem, przypominając o konieczności ochrony nowych granic na Odrze i Nysie Łużyckiej.

Powojenne społeczeństwo polskie było w dużej mierze zubożałe, zdeorganizowane i słabo wykształcone. Wysoki poziom analfabetyzmu po wojnie dodatkowo utrudniał krytyczne odbieranie informacji. Taka sytuacja sprzyjała skuteczności działań propagandowych. Władze zdawały sobie sprawę z tej podatności i odpowiednio dostosowywały przekaz. Dzięki temu propaganda mogła oddziaływać na szerokie grupy społeczne.

Propaganda była rozpowszechniana za pomocą różnych środków przekazu, takich jak prasa, radio i film. Szczególną rolę odgrywała prasa, w tym „Trybuna Ludu”, jako główny organ prasowy partii. Oprócz tego stosowano bezpośrednie formy

oddziaływania na społeczeństwo. Organizowano wiece, spotkania oraz akcje agitacyjne w terenie. Tak szeroki wachlarz narzędzi zwiększał skuteczność propagandy.

Jednocześnie władza ludowa mieszkańców Śląska poddawała represjom. Wielu Ślązaków deportowano do ZSRR. Kuszeni niewinnie brzmiącymi hasłami wykonywania przez okres dwóch tygodni prac porządkowych³, zgłaszający się Ślązacy byli internowani. Najpierw przebywali oni w obozach przejściowych w Łabędach koło Gliwic, Nowym Bytomiu, Pszczynie, Sosnowcu, Cieszynie, Giszowcu, Chorzowie, Knurowie, Szopienicach, Mysłowicach, Kończycach Wielkich, Siemianowicach, Świętochłowicach, Katowicach Ligocie, Czeladziu, Bielsku, Wojkowicach, Blachowni, Kędzierzynie, Kluczborku oraz na terenie dawnego obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu⁴. Stamtąd odjeżdżali pociągami do ZSRR gdzie pracowali w kopalniach, fabrykach lub kołchozach w Zagłębiu Donieckim, Syberii i Kazachstanie. Podróż trwała nawet sześć tygodni i odbywała się w bydłych wagonach, w skrajnie trudnych warunkach sanitarnych, bez dostępu do świeżego pożywienia i opieki lekarskiej. W trakcie transportu dochodziło do masowych zgonów z powodu zimna, chorób i wycieńczenia. Zwłoki zmarłych wyrzucano z wagonów. Przypuszcza się, że takich transportów było kilkanaście, a w każdym znajdowało się od jednego do dwóch tysięcy osób⁵.

³ Z. Woźniczka, *Represje wobec mieszkańców Górnego Śląska po 1945 roku*, [w:] tenże (red.) *Śląska codzienność po drugiej wojnie światowej*, Katowice 2006, s. 73.

⁴ Tamże, s. 70.

⁵ Z. Woźniczka, *Praca niewolnicza Górnolązaków po II wojnie światowej i jej społeczne konsekwencje*, [w:] W. Jacher (red.), *Integracja społeczna ludności rodzimej Śląska po 1945 roku*, Opole 1994, s. 123.

Obozy te podlegały Głównemu Zarządowi do Spraw Jeńców Wojennych i NKWD⁶.

„Trybuna Ludu” została utworzona w 1948 roku jako oficjalny organ prasowy Komitetu Centralnego PZPR. Powstała w wyniku połączenia dwóch tytułów: „Głosu Ludu” oraz „Robotnika”, związanych odpowiednio z PPR i PPS. Pierwszy numer ukazał się 16 grudnia 1948 roku, w czasie kongresu zjednoczeniowego tych partii. Wydarzenie to symbolizowało powstanie jednolitej partii komunistycznej w Polsce. Od początku gazeta była ściśle związana z aparatem władzy.⁷

W propagandzie PRL Śląsk był konsekwentnie przedstawiany jako część tzw. „Ziem Odzyskanych”, co miało sugerować jego naturalną i historyczną przynależność do Polski. W rzeczywistości Śląsk został utracony przez państwo polskie już w XIV wieku i przez kolejne stulecia znajdował się poza jego granicami, co podważa zasadność określenia „odzyskane”. Termin ten miał więc charakter ideologiczny, a nie historyczny, ponieważ służył uzasadnieniu powojennych zmian granic. Propaganda pomijała złożoną historię regionu oraz jego wielokulturowy charakter, upraszczając przekaz do jednoznacznej narracji narodowej. W efekcie pojęcie „Ziem Odzyskanych” funkcjonowało jako mit polityczny, podczas gdy bardziej adekwatnym określeniem byłyby „ziemie uzyskane” po II wojnie światowej.

Artykuł „Śląsk przystępuje do bitwy o hodowlę” z 7 lutego 1949 r.⁸ przedstawia wizytę w domu

górnika z Jaworzna, który ukazany jest jako wzorowy obywatel. Autor podkreśla jego porządek, pracowitość oraz samowystarczalność w zakresie zaopatrzenia w żywność. Gospodarstwo opisane jest jako dobrze zorganizowane, a rodzina posiada zapasy mięsa oraz prowadzi własną hodowlę zwierząt. W tekście pojawiają się także wypowiedzi innych rodzin górniczych, które żałują wcześniejszego zaniedbania hodowli. W ten sposób budowany jest obraz idealnego modelu życia zgodnego z linią propagandową państwa.

Artykuł z 17 lutego 1952 r.⁹ opisuje wybór Józefa Glaby, przodownika pracy z Pafawagu, na wiceprezydenta Wrocławia jako wydarzenie o dużym znaczeniu politycznym i symbolicznym. Faktem jest jego realna przynależność do klasy robotniczej oraz działalność w strukturach PZPR, a także pełnienie funkcji zawodowych związanych z zakładem pracy. Jednak narracja gazety przedstawia ten awans jako naturalny, co tworzy mit pełnej „awansu społecznego” robotników w państwie socjalistycznym. Jednomyślność wyboru została użyta jako dowód rzekomej zgodności „woli ludu” z decyzjami aparatu partyjnego. W rzeczywistości artykuł miał przede wszystkim legitymizować władzę PZPR, pokazując robotnika jako idealnego reprezentanta i beneficjenta systemu, a nie jako element starannie konstruowanej propagandy politycznej.

Artykuł „900 miln. złotych na odbudowę Dolnego Śląska” z 22 maja 1949 r.¹⁰ przedstawia inwestycje

⁶ Tenże, *Represje wobec mieszkańców Górnego Śląska...*, s. 70-71.

⁷ J. Myśliński, *Kalendarium polskiej prasy, radia i telewizji*, Warszawa 2004, s. 95.

⁸ Brak autora, *Śląsk przystępuje do „bitwy o hodowlę”*, „Trybuna Ludu” 1949, nr 36, s. 6.

⁹ Brak autora, *Przodownik pracy wiceprezydentem Wrocławia*, „Trybuna Ludu” 1949, nr 46, s. 1.

¹⁰ Brak autora, *900 miln. złotych na odbudowę Dolnego Śląska*, „Trybuna Ludu” 1949, nr 139, s. 5.

na Dolnym Śląsku jako dowód ogromnej skali odbudowy i troski państwa o wszystkie dziedziny życia społecznego. Faktem są duże nakłady finansowe przeznaczane na różne sektory, w tym rolnictwo, edukację, ochronę zdrowia i budownictwo mieszkaniowe. Jednak sposób ich prezentacji tworzy mit wszechmocnego państwa, które równomiernie i skutecznie zaspokaja wszystkie potrzeby obywateli. Szczególnie podkreślanie milionowych kwot i liczby zrealizowanych inwestycji miało wzmacniać wrażenie nieustannego postępu i stabilności. W rzeczywistości artykuł nie pokazuje problemów ani ograniczeń, lecz buduje obraz idealnie funkcjonującego systemu opartego na centralnym planowaniu.

Artykuł z 18 kwietnia 1951 r. pod tytułem *Ludność Wrocławia i Wałbrzycha obchodziła 6 rocznicę wyzwolenia*¹¹ opisuje obchody rocznicy „wyzwolenia” Wrocławia i Wałbrzycha jako spontaniczny wyraz wdzięczności wobec Armii Radzieckiej. Faktem są same uroczystości oraz ich wykorzystanie do budowania narracji politycznej przez władze PRL. Jednak przekaz całkowicie pomija ciemną stronę wkroczenia Armii Czerwonej, w tym liczne zbrodnie na ludności cywilnej, grabieże, gwałty oraz akty przemocy, które towarzyszyły jej marszowi przez ziemie polskie. Zamiast tego tworzony jest mit jednoznacznego „wyzwolenia” i braterskiej pomocy, który miał legitymizować zależność Polski od ZSRR. W efekcie artykuł nie przedstawia pełnej prawdy historycznej,

lecz selektywnie buduje obraz przeszłości podporządkowany celom ideologicznym.

Istotnym wnioskiem wynikającym z analizy jest stwierdzenie, że wizerunek Śląska kreowany przez redaktorów „Trybuny Ludu” był nie tyle odzwierciedleniem rzeczywistych warunków społeczno-gospodarczych, ile konstruktem propagandy służącym legitymizacji nowego porządku. Instrumentalizacja treści prasowych pozwoliła na zbudowanie mitu tego regionu jako historycznie związanego z Polską, a zarazem kluczowego filaru odbudowy gospodarki narodowej. W perspektywie badań nad historią mediów i propagandy ten przykład ukazuje, jak prasa partyjna wykorzystywała narrację historyczną i ekonomiczną do kształtowania świadomości społecznej, utrwalania dominującej ideologii i mobilizowania społeczeństwa do akceptacji oraz współpracy z władzami.

¹¹ Brak autora, *Ludność Wrocławia i Wałbrzycha obchodziła 6 rocznicę wyzwolenia*, „Trybuna Ludu” 1951, nr 107, s. 4.

BIBLIOGRAFIA

Ludność Wrocławia i Wałbrzycha obchodziła 6 rocznicę wyzwolenia, „Trybuna Ludu” 1951, nr 107.

900 mln. złotych na odbudowę Dolnego Śląska, „Trybuna Ludu” 1949, nr 139.

Myśliński Jerzy, *Kalendarium polskiej prasy, radia i telewizji*, Warszawa 2004.

Patelski Mariusz, *Czujni strażnicy demokracji ludowej, urząd cenzury w województwie opolskim 1950 -1990*, Opole 2019.

Propaganda,
<https://sjp.pwn.pl/slowniki/propaganda.html>,
(Dostęp: 13.05.2026).

Przodownik pracy wiceprezydentem Wrocławia, „Trybuna Ludu” 1949, nr 46.

Śląsk przystępuje do „bitwy o hodowlę”, „Trybuna Ludu” 1949, nr 36.

Woźniczka Zygmunt, *Represje wobec mieszkańców Górnego Śląska po 1945 roku*, [w:] Woźniczka Zygmunt (red.), *Śląska codzienność po drugiej wojnie światowej*, Katowice 2006.

Woźniczka Zygmunt, *Praca niewolnicza Górnoślązaków po II wojnie światowej i jej społeczne konsekwencje*, [w:] Jacher Władysław (red.), *Integracja społeczna ludności rodzimej Śląska po 1945 roku*, Opole 1994.

RECENZJA: dr Bartłomiej Janicki (UO)

MAJA OLENDER & MAGDALENA PAWELEC

(Uniwersytet Opolski)

Amerykański sen czy emigracyjna iluzja? Narracje i mity wokół pracy Polaków w USA (po 1989 roku)

Po 1989 roku, wraz z transformacją ustrojową i otwarciem granic, Stany Zjednoczone stały się dla wielu Polaków symbolem szansy na poprawę warunków życia oraz awansu zawodowego. Popularna idea „American Dream” zakładała możliwość osiągnięcia sukcesu społecznego dzięki pracy, determinacji i indywidualnemu wysiłkowi, niezależnie od pochodzenia. W praktyce jednak doświadczenia emigrantów często ujawniały znaczną rozbieżność między tym wyobrażeniem a realiami życia i pracy w USA. Celem niniejszego tekstu jest identyfikacja źródeł mitu „amerykańskiego snu” w kontekście polskiej emigracji po 1989 roku oraz ocena, w jakim stopniu Stany Zjednoczone stanowiły rzeczywistą przestrzeń awansu społecznego, a w jakim utrwały emigracyjne iluzje.

Mit „amerykańskiego snu” stanowi jeden z kluczowych elementów amerykańskiej tożsamości kulturowej. Opiera się on na przekonaniu o równości szans i możliwości osiągnięcia sukcesu poprzez indywidualną pracę. Jednocześnie funkcjonuje on nie tylko jako idea polityczno-społeczna, lecz także jako silna narracja kulturowa, która kształtuje globalne wyobrażenia o Stanach Zjednoczonych jako kraju nieograniczonych możliwości. W badaniach nad polską emigracją do USA istotne znaczenie miały klasyczne prace Floriana Znanieckiego i Williama Thomasa, które zapoczątkowały socjologiczną analizę procesów migracyjnych i asymilacyjnych. W kolejnych dekadach badania te były rozwijane w kontekście relacji etnicznych i integracji migrantów, choć z czasem zainteresowanie Polonią częściowo osłabło

na rzecz innych grup migracyjnych, co wiązało się ze zmianami w strukturze migracji do Stanów Zjednoczonych¹.

Obraz „amerykańskiego snu” był również silnie utrwalany w kulturze popularnej oraz literaturze. Stany Zjednoczone często przedstawiane były jako przestrzeń dobrobytu, wysokiego poziomu życia oraz łatwego dostępu do dóbr konsumpcyjnych. W relacjach podróżniczych i literackich, takich jak zapisy Mirona Białoszewskiego, Ameryka jawi się jako kraj nadmiaru i nowoczesności, co prowadzi jednocześnie do fascynacji oraz krytycznego dystansu wobec zachodniego stylu życia. W tych opisach szczególnie widoczny jest obraz wysoko zautomatyzowanej rzeczywistości, w której codzienne czynności są uproszczone dzięki technologii, jednak kosztem bezpośrednich relacji międzyludzkich. Jednocześnie pojawiają się również narracje podważające mit łatwego sukcesu, w których emigracja okazuje się przede wszystkim doświadczeniem ciężkiej pracy, niepewności oraz konieczności stałej adaptacji do nowych warunków².

W porównaniu do utrwalonego wyidealizowanego obrazu Stanów Zjednoczonych, życie i praca w Polsce znacząco się różniły. Zwłaszcza po 1989 roku, kiedy Polska weszła w okres głębokiej transformacji gospodarczej, który wiązał się z bezrobociem oraz pogorszeniem sytuacji materialnej wielu rodzin. W tym kontekście Stany Zjednoczone ponownie zaczęły być postrzegane jako atrakcyjny kierunek emigracji zarobkowej.

Szacuje się, że w latach 1990–2005 do USA wyemigrowało około 250 tysięcy Polaków. Emigracja ta miała przede wszystkim charakter ekonomiczny i rodzinny, a jej ważnym mechanizmem była migracja łańcuchowa, oparta na sieciach rodzinnych i społecznych. Polscy migranci osiedlali się głównie w dużych skupiskach polonijnych, takich jak Chicago, Nowy Jork czy New Jersey. Po 2004 roku, wraz z przystąpieniem Polski do Unii Europejskiej, znaczenie Stanów Zjednoczonych jako kierunku emigracji zmalało na rzecz krajów europejskich, jednak mit „amerykańskiego snu” nadal pozostawał istotnym elementem wyobrażeń migracyjnych³⁴.

Rzeczywistość pracy polskich migrantów w Stanach Zjednoczonych znacząco odbiegała od idealizowanych wyobrażeń o emigracji zarobkowej. W początkowych fazach migracji dominowało zatrudnienie w sektorach pracy fizycznej, często w trudnych warunkach i przy niskim wynagrodzeniu. Tego typu doświadczenia sprawiały, że emigracja nie zawsze prowadziła do oczekiwanego awansu społecznego, lecz wiązała się z koniecznością podejmowania intensywnej i wieloletniej pracy przy ograniczonych możliwościach rozwoju⁵.

Istotnym czynnikiem wpływającym na sytuację migrantów były również kwestie prawne. Zaostrzenie polityki migracyjnej Stanów Zjednoczonych ograniczyło możliwości legalnego zatrudnienia, co w niektórych przypadkach prowadziło do funkcjonowania w sektorze

¹ A. Fiń, *Współczesna polska emigracja w Stanach Zjednoczonych: skala, rozmieszczenie przestrzenne, przyczyny wyjazdów*, „Studia Migracyjne”, nr 4, 2024, s. 105-106.

² E. Mikuła, *Rzeczywistość PRL-u kontra amerykański sen. Zachodnie doświadczenie Mirona Białoszewskiego*, [w:] M. Urbańska (red.), *Doświadczenie*, Łódź 2014, s. 1–11.

³ G. J. Paweł, *Stany Zjednoczone Ameryki jako kierunek emigracji Polaków. Współczesne uwarunkowania*, „Pogranicze Studia Społeczne” 2014, nr 23, s. 273-283

⁴ *Immigrants by Country of Birth: 1961–2005*, [w:] *Yearbook of Immigration Statistics 2005*, U.S. Department of Homeland Security.

⁵ Fiń A., *Współczesna polska emigracja...*, s. 107-108.

nieformalnym. Jednocześnie współczesna emigracja polska nie jest zjawiskiem jednolitym, ponieważ część migrantów, szczególnie osób posiadających wyższe wykształcenie i stabilny status pobytowy, znajduje zatrudnienie w zawodach wymagających kwalifikacji, takich jak medycyna, inżynieria, IT czy sektor biznesowy. W ich przypadku poziom życia i sytuacja ekonomiczna mogą być porównywalne ze średnią amerykańską, jednak dotyczy to przede wszystkim osób dobrze zintegrowanych społecznie i zawodowo.

Mit „amerykańskiego snu” jest utrwalany przez selektywne narracje obecne w mediach i kulturze popularnej. Filmy takie jak *W pogoni za szczęściem*⁶ przedstawiają pracę w USA jako drogę do sukcesu osiąganego dzięki determinacji, pomijając jednocześnie codzienne trudności, niestabilność zatrudnienia czy problemy emocjonalne. Narracje filmowe opierają się najczęściej na pozytywnych scenariuszach, w których wytrwałość i ciężka praca prowadzą do sukcesu materialnego oraz społecznego uznania. Taka selekcja doświadczeń sprzyja utrwalaniu przekonania, że sukces jest naturalnym efektem emigracji, marginalizując jednocześnie przypadki niepowodzeń, degradacji zawodowej czy długotrwałych trudności adaptacyjnych, z którymi mierzyła się część polskich migrantów w USA. Podobny mechanizm występuje w mediach społecznościowych, gdzie dominują obrazy sukcesu materialnego, podróży i wysokiego standardu życia, podczas gdy trudniejsze aspekty emigracji pozostają niewidoczne. W rezultacie powstaje uproszczony i selektywny obraz rzeczywistości migracyjnej.

„American Dream” w odniesieniu do polskiej emigracji po 1989 roku funkcjonuje przede wszystkim jako mit kulturowy, a nie powszechnie dostępny model awansu społecznego. Choć Stany Zjednoczone nadal oferują realne możliwości rozwoju zawodowego i ekonomicznego, ich realizacja wymaga dużego wysiłku, długotrwałej adaptacji oraz często wiąże się z niepewnością zatrudnienia. W wielu przypadkach emigracja nie prowadzi do szybkiego sukcesu, lecz staje się procesem wymagającym i złożonym. Jednocześnie mit „amerykańskiego snu” pozostaje silny dzięki jego obecności w kulturze i mediach, które eksponują przede wszystkim historie sukcesu, marginalizując doświadczenia trudności i porażek. Współcześnie należy go zatem rozumieć przede wszystkim jako symbol aspiracji i nadziei na poprawę życia, a nie jako uniwersalnie dostępny model awansu społecznego.

BIBLIOGRAFIA

- Fiń Anna, *Współczesna polska emigracja w Stanach Zjednoczonych: skala, rozmieszczenie przestrzenne, przyczyny wyjazdów*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny”, vol 2, nr 152, 2014, s. 105–130.
- Mikuła Ewa, *Rzeczywistość PRL-u kontra amerykański sen. Zachodnie doświadczenie Mirona Białoszewskiego*, [w:] M. Urbańska (red.), *Doświadczenie*, Łódź 2014, s. 1–11.
- Gieorgica Paweł J., *Stany Zjednoczone Ameryki jako kierunek emigracji Polaków. Współczesne uwarunkowania*, „Pogranicze Studia Społeczne”, nr 23, 2014, s. 273–283
- Immigrants by Country of Birth: 1961–2005*, [w:] *Yearbook of Immigration Statistics 2005*, U.S. Department of Homeland Security.

RECENZJA: dr Nataliia Boichuk (UO)

⁶ G. Muccino (reż.), *W pogoni za szczęściem*, USA 2006.

Kronika Koła Naukowego Historyków UO

Kończący się rok akademicki 2025/2026 był dla Koła Naukowego Historyków Uniwersytetu Opolskiego czasem wyjątkowo intensywnym. Pełnym naukowych wyzwań, inspirujących spotkań, dalekich i bliskich podróży, godzin spędzonych nad źródłami oraz rozmów, które niejednokrotnie kończyły się (bądź nie kończyły wcale) długo po opuszczeniu sal wykładowych. Był to rok, w którym badania naukowe przeplatały się z działalnością popularyzatorską, konferencje z wyjazdami terenowymi, a akademicka refleksja z bardzo żywym doświadczeniem historii.

Patrząc z perspektywy minionych miesięcy, można odnieść wrażenie, że historia towarzyszyła nam nieustannie. Nie tylko w muzeach, archiwach, bibliotekach i szkolnych klasach. Była obecna również w codziennych rozmowach, podczas wspólnych podróży, przy organizacji kolejnych wydarzeń i wszędzie tam, gdzie pojawiała się ciekawość przeszłości.

Mówi się często, że historia toczy się powoli. W końcu jej naturalną miarą są dziesięciolecia i stulecia, a nie tygodnie czy miesiące. Jeśli jednak spojrzeć na kalendarz wydarzeń naszego Koła, można odnieść wrażenie, że przynajmniej przez ostatni rok nie zamierzaliśmy dostosowywać się do tego tempa. Od średniowiecznych inscenizacji, przez konferencje naukowe i projekty badawcze, aż po wyjazdy terenowe, spotkania autorskie i działalność popularyzatorską, kolejne miesiące przynosiły nowe wyzwania, nowe doświadczenia i nowych ludzi, których połączyła wspólna pasja do historii.

Pierwsze ważne wydarzenie miało miejsce 25 października ubiegłego roku w Muzeum Piastów Śląskich w Brzegu. W murach dawnej rezydencji Piastów śląskich odbył się festiwal historyczny, podczas którego członkowie naszego koła zaprezentowali inscenizację „Jak to ze chrztem było”. Dzięki zaangażowaniu studentów, opiece dr Magdaleny Przysiężnej-Pizarskiej oraz wsparciu rekonstruktora Rolanda Skubały uczestnicy wydarzenia mogli przenieść się do realiów wczesnego średniowiecza i spojrzeć na jedno z najważniejszych wydarzeń w dziejach Polski z perspektywy ludzi epoki. Jesień upływała pod znakiem naukowych dyskusji i akademickiej debaty. W dniach 18 listopada na Instytucie Historii Uniwersytetu Opolskiego odbyła się debata oksfordzka poświęcona pytaniu o źródła odzyskania przez Polskę niepodległości w 1918 roku. Członkowie Koła mierzyli się z problemem relacji między czynnikami wewnętrznymi a sytuacją międzynarodową końca Wielkiej Wojny. Dyskusja, prowadzona była zgodnie z zasadami debaty akademickiej, pokazała nie tylko wysoki poziom przygotowania uczestników, ale również znaczenie krytycznego myślenia i umiejętności budowania argumentacji historycznej. A to był dopiero początek.



Inscenizacja na Zamku Piastów Śląskich w Brzegu,
25.10.2026.

Grudzień przyniósł wydarzenie, które nie tylko dla historyków jest cyklicznym przypomnieniem wyjątkowości tego miesiąca. Chodź wpisało się ono już w tradycję Instytutu Historii, nigdy nie stało się ono rutynowe ani takie same. 17 grudnia bowiem odbyła się konferencja świąteczna oraz Wigilia Instytutowa. Szczególnym elementem tegorocznej edycji była przygotowana przez członków Koła inscenizacja „Stille Nacht in Schutzgraben” (pol. „Cicha noc w okopach”), poświęcona słynnemu rozejmowi bożonarodzeniowemu w Ypres z 1914 roku. Historia żołnierzy, którzy na jedną noc odłożyli broń i spotkali się pośrodku ziemi niczyjej jako ludzie, a nie przeciwnicy. Z relacji naocznych świadków wiemy, że wybrzmiała wyjątkowo mocno w atmosferze zbliżających się świąt. Było to przypomnienie, że dzieje świata tworzą nie tylko wielkie armie i polityczne decyzje, ale również pojedyncze, ludzkie gesty. Nowy rok, za to, rozpoczął się od spotkania z historią najnowszą. 20 stycznia członkowie Koła uczestniczyli w spotkaniu autorskim z Błażem Torzańskim poświęconym książce „Tożsamość Andrzeja K.”. Rozmowa dotycząca pamięci, odpowiedzialności i trudnego dziedzictwa XX wieku stała się inspiracją do refleksji nad miejscem historyka we współczesnej debacie publicznej.



Inszenizacja *Stille Nacht in Schutzgraben*, 17.12.2025.

W kolejnych miesiącach coraz większego znaczenia nabierał realizowany przez członków Koła grantowy projekt badawczy dotyczący niezwykłego zabytku przechowywanego w Muzeum Piastów Śląskich w Brzegu, zeszytu szkolnego księcia Jana Chrystiana. Wokół tego źródła skupiały się badania prowadzone przez studentów zaangażowanych w projekt. Ich efektem była konferencja naukowa poświęcona dziejom edukacji, zorganizowana na Zamku Piastów Śląskich. W panelu eksperckim udział wzięli dr Karolina Biedka oraz dr hab. Mariusz Sawicki, zaś członkowie zespołu grantowego zaprezentowali wyniki swoich badań podczas panelu studenckiego. Nieprzypadkowo właśnie tam rozmawiano o historii wychowania i nauczania. W murach dawnej książęcej rezydencji można było bowiem spojrzeć na autentyczne świadectwo edukacji młodego Piasta sprzed kilku stuleci. Referaty poświęcone jego zeszytowi szkolnemu, pedagogice renesansu oraz realiom życia śląskich elit udowodniły, jak wiele informacji, oraz spojrzeń na nie, może kryć pojedynczy zabytek.

Badania nie pozostały jednak zamknięte w murach muzeum i sal konferencyjnych. 8 marca członkowie Koła odwiedzili Zespół Szkół Budowlanych im. Księcia Jerzego II Piasta w Brzegu, gdzie przeprowadzili zajęcia poświęcone Janowi Chrystianowi Brzeskiemu, jego zeszytowi szkolnemu. Spotkanie z młodzieżą było dowodem na to, że wyniki badań naukowych mogą skutecznie funkcjonować poza środowiskiem akademickim, stając się inspirującą opowieścią o ludziach i świecie minionych epok. Sprawozdanie z realizacji grantu zostanie opublikowane w formie artykułu w tegorocznym „Brzeskim Roczniku Zamkowym”.



Konferencja w Brzegu „Zeszyt szkolny księcia Jana Chrystiana, a edukacja na przestrzeni dziejów”, 16.01.2026. Od lewej dr Karolina Biedka, zespół grantowy: Kamil Szuster, Sebastian Bednarczyk, Mateusz Guzenda, Antonina Żaglewska, Kajetan Basta oraz opiekun projektu dr hab. Mariusz Sawicki, prof. UO.

Niespełna dwa tygodnie później, 20 marca, członkowie Koła reprezentowali Instytut Historii podczas VIII Festiwalu Wiedzy w I Liceum Ogólnokształcącym w Wodzisławiu Śląskim. Spotkania z uczniami, rozmowy o historii i możliwościach rozwoju naukowego były kolejną okazją do popularyzowania wiedzy historycznej oraz prezentowania działalności naszego środowiska.



Zdjęcie grupowe wykonane podczas XII edycji konferencji „Cultura Animi” 20.04.2026.

Prawdziwe nagromadzenie wydarzeń przyniosła wiosna. Jednym z najważniejszych przedsięwzięć była kolejna edycja konferencji „Cultura Animi”, której motyw przewodni brzmiał: „Mit a rzeczywistość na przestrzeni dziejów” (20 kwietnia). Do

Opola przybyli studenci i badacze reprezentujący liczne ośrodki akademickie z całej Polski. Nasze sale stały się miejscem spotkania historyków, filozofów, religioznawców, pedagogów, historyków sztuki i orientalistów. Dyskutowano o narodowych mitach, pamięci historycznej, religii, polityce i kulturze. Od Jana Długosza po Nietzschego, od Kozaków zaporoskich po dziewiętnastowieczny Kraków – różnorodność tematów doskonale pokazała bogactwo współczesnej humanistyki. Również 20 kwietnia członkowie sekcji judaistycznej uczestniczyli w spotkaniu autorskim z Dorotą Bidzińską poświęconym książce „Republika pobożnych. Chasydzka historia Polski”.



Zdjęcie grupowe wykonane podczas wyjazdu w Krakowie, 29.04.2026. Na zdjęciu m.in. (od lewej) mgr Jakub Drobina, dr hab. Tomasz Ciesielski oraz dr Sławomir Marchel, a także przedstawiciele I roku studiów magisterskich i II oraz II roku studiów licencyjnych.

Kwiecień był również miesiącem wyjazdów terenowych. Studenci pierwszego roku uczestniczyli w zajęciach obejmujących Nysę, Otmuchów i Paczków – miasta, których zabytki i układ urbanistyczny stanowią wyjątkowe świadectwo dziejów Śląska. Zwieńczeniem miesiąca była wycieczka naukowa do Krakowa, która odbyła się 29 kwietnia. Wizyta w archiwum pozwoliła uczestnikom poznać kulisy pracy ze źródłami historycznymi, zaś spacer po ulicach dawnej stolicy przypominał, że również przestrzeń

miejska może być niezwykle cennym dokumentem przeszłości. Kościół Mariacki, Rynek Główny, podziemia miasta i zabytkowe kamienice stworzyły niepowtarzalną scenerię dla rozmów o historii i wspólnego odkrywania jej śladów.



Wyjazd do Pałacu w Mosznej, element FORTHEM „Democracy Week at the University of Opole”, 07.05.2026.

W tym samym czasie członkowie Koła angażowali się również w liczne inicjatywy mniej formalne. Spotkania autorskie, spacer historyczny po Opolu, wydarzenia organizowane przez instytucje kultury oraz projekty realizowane w ramach współpracy międzynarodowej FORTHEM budowały codzienność naszego środowiska naukowego i przypominały, że historia żyje także poza salami wykładowymi.

Maj upłynął pod znakiem popularyzacji historii. Podczas Dnia Studenta Wydziału Filologicznego członkowie Koła prezentowali działalność organizacji oraz przygotowali ekspozycję źródeł historycznych w różnych językach. Wśród prezentowanych obiektów znalazły się między innymi reprodukcje manuskryptu Voynicha, fragmenty Talmudu Babilońskiego, starożytne teksty greckie czy źródła związane z historią kulinariów. Wystawa przyciągała uwagę odwiedzających i stawała się punktem wyjścia do rozmów o źródłach historycznych oraz

metodach ich interpretacji. Kulminacją działań popularyzatorskich była Noc Nauki Uniwersytetu Opolskiego, która odbyła się 16 maja. Budynek główny uczelni wypełnił się dziećmi, rodzicami i wszystkimi tymi, którzy chcieli spojrzeć na naukę z nieco innej perspektywy. Stanowisko przygotowane przez członków Koła przyciągało uczestników przez całą wieczór. Historyczne quizy, koło fortuny, puzzle, kolorowanki i liczne nagrody sprawiały, że najmłodszy odkrywali przeszłość poprzez zabawę.



Stoisko KNH UO podczas Dnia Studenta Wydziału Filologicznego – Koło działa interdyscyplinarnie! (17.04.2026).

Zaledwie dwa dni później, 18 maja, członkowie Koła odwiedzili Łambinowice, muzeum martyrologiczne i miejsce szczególne na mapie pamięci historycznej Europy. Dawne obozy jenieckie, cmentarze wojenne i ekspozycje Centralnego Muzeum Jeńców Wojennych przypominają o tragedii milionów ludzi uwikłanych w dramat II wojny światowej.

Szczególne poruszenie wywołały historie radzieckich jeńców wojennych oraz twórczość Gieorgija Iwana Daniłowa, którego portrety stały się przejmującym świadectwem człowieczeństwa zachowanego pośród obozowego piekła. Wyjazd był nie tylko lekcją historii, lecz także ważnym doświadczeniem refleksji nad pamięcią, odpowiedzialnością i granicami ludzkiego okrucieństwa. Nieocenioną rolę odegrał przewodnik grupy, dr Michał Jakubik, którego komentarze pozwoliły uczestnikom lepiej zrozumieć złożoność dziejów tego miejsca.



Reprezentacja KNH UO podczas *Nocy Nauki*, 16.05.2026.



Zwiedzanie Centralnego Muzeum Jeńców Wojennych w Łambinowicach, 18.05.2026.

Rok akademicki zwieńczył udział członków Koła w konferencji naukowej poświęconej myśli Michela Foucaulta, która odbyła się 2 czerwca na Wydziale

Prawa i Administracji Uniwersytetu Opolskiego. Wygłoszone referaty poświęcone kontroli nad księgami hebrajskimi w początkach epoki druku oraz analizie Auschwitz przez pryzmat foucaultowskiej koncepcji biopolityki pokazały, że badania prowadzone przez członków Koła wykraczają poza tradycyjne granice historiografii, podejmując dialog z filozofią, naukami społecznymi i teorią kultury. Żywe dyskusje, które towarzyszyły wystąpieniom, były najlepszym dowodem naukowej dojrzałości młodych badaczy oraz ich aktywnej obecności w szerszej debacie akademickiej.

Patrząc na minione miesiące, trudno oprzeć się wrażeniu, że był to rok wyjątkowo udany. Nie tylko ze względu na liczbę zorganizowanych wydarzeń, wygłoszonych referatów czy odwiedzonych miejsc. Znacznie ważniejsze wydaje się to, że za każdym z tych przedsięwzięć staliśmy my, ludzie, studenci, doktoranci, pracownicy Instytutu Historii oraz wszyscy ci, którzy chcieli poświęcić swój czas na wspólne odkrywanie przeszłości.

Jeżeli więc prawdą jest, że historia toczy się powoli, to miniony rok był najlepszym dowodem na to, że historycy potrafią poruszać się znacznie szybciej. A sądząc po planach na kolejne miesiące, to Koło nie zamierza się zatrzymać – do usłyszenia w kolejnym numerze *HiSTORY*, oby nie za dziesięć lat!