

Artur Konopacki, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XIX wieku*, Warszawa 2010, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, ss. 253

Celem pracy Artura Konopackiego jest przedstawienie życia religijnego Tatarów zamieszkających na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego od XVI do XIX w. Włączenie XIX w. budzi pewne wątpliwości, chociaż z pewnością poszerza skromną dla epoki nowożytnej bazę źródłową. Sam Autor zauważa we wstępie, że XIX w. to „okres wielkich zmian również w środowisku tatarskim” (s. 15). Niemniej jego zdaniem stanowi to argument za doprowadzeniem wykładu do I wojny światowej, skoro kolejny akapit rozpoczyna od stwierdzenia „warto wymienić jeszcze jeden argument za tak postawioną cezurą. Otóż do końca XIX wieku pomimo rozbiorów Tatarzy funkcjonowali w ramach jednolitego organizmu państwowego z formalnym oczywiście podziałem na Cesarstwo Rosyjskie i Królestwo Polskie” (s. 15). Pozostawiając na boku kwestie odmienności pomiędzy oboma terytoriami takie jak na przykład różnice w prawodawstwie, opartym w Królestwie Polskim na Kodeksie Napoleona, którego istotne przepisy dotyczące Tatarów są nawet wspomniane w pracy (s. 162, 187), odnosi się wrażenie, że Autor nie wyciągnął wniosków ze stwierdzeń, że XIX w. był okresem zmian oraz że w tym okresie Tatarzy żyli w Cesarstwie Rosyjskim. Jedną z poważniejszych wad pracy, przy tak przyjętych ramach czasowych, jest zamknięcie w dwóch zdaniach niezwykle istotnej kwestii reformy islamu podjętej przez teologów i działaczy tatarskich w dziewiętnastowiecznej Rosji i wpływów tych nurtów religijnych i ideowych na Tatarów Litewskich. Szczegółowo ta kwestia zostanie omówiona w dalszej części recenzji.

Pierwszy, wprowadzający rozdział pracy zatytułowany „Tatarzy żołnierze-osadnicy” rozpoczyna się od niepotrzebnie długiego streszczenia historii Mongołów, poczynawszy od drogi do władzy Czyngis-chana do upadku Złotej Ordy. Autor skoncentrował się na historii politycznej, niestety opierając się jedynie na starszych opracowaniach i nie uwzględniając nowszych¹, a omówienie kwestii religijnych ograniczając do stwierdzenia, że chęć islamizacji Ordy za chana Özbege mogła spowodować migrację Tatarów do Wielkiego Księstwa Moskiewskiego (s. 24). Budzi wielkie zdziwienie, że Autor nie omówił systemu wierzeń Mongołów ani późniejszej islamizacji Złotej Ordy. Obie kwestie stanowią przedmiot wielu artykułów i monografii, żeby wspomnieć chociaż znane prace Devina DeWeese² i Anatolija Khazanova³. Skoro Autor podał mało potrzebne dla zrozumienia pracy szczegóły z życia Mahometa (s. 59–60), to mógł poświęcić trochę uwagi specyficznym zwyczajom religijnym, które najprawdopodobniej charakteryzo-

¹ Omawiając upadek Złotej Ordy, wypadało uwzględnić chociażby uwagi Ilji Zajcewa dotyczące postrzegania końca Złotej Ordy w piętnasto- i szesnastowiecznych Chanatach Astrachańskim, Kazańskim i Krymskim; I. Zajcev, *Astrahanskoe hanstvo*, Moskva 2006.

² D. DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, University Park, Pa 1994.

³ A. Khazanov, *Muhammad and Jenghiz Khan Compared: The Religious Factor in the World Empire Building*, „Comparative Studies in Society and History” 35, 1993, 3, s. 461–479.

wały pobożność Tatarów w momencie przybycia do Wielkiego Księstwa Litewskiego i kształtowały ich późniejsze zachowania w tej sferze życia. W dalszej części rozdziału czytelnik uzyskuje informacje o początkach osadnictwa tatarskiego na Litwie, statusie społecznym i prawnym różnych grup Tatarów osiadłych na wsi i w miastach gospodarskich oraz prywatnych (s. 24–58).

Kolejna część pracy zatytułowana „Islam — religia Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego” rozpoczyna się od podania podstawowych wiadomości o islamie. Wybór informacji wydaje się przypadkowy i bynajmniej nie dostosowany do specyfiki islamu tatarskiego. Czytający otrzymuje więc w niejasny sposób dobrane dane o objawieniu Mahometa⁴, Koranie, rozłamie na sunnitów i szyitów, filarach wiary oraz głównych sunnickich szkołach prawnych błędnie nazwanych w pracy „szkołami religijnymi” (s. 63). Ponieważ A. Konopacki postanowił omówić te wszystkie kwestie na sześciu stronach, nie uniknął daleko idących uproszczeń i półprawd. Nie zawsze też opisy są klarowne. Na przykład we fragmencie dotyczącym pielgrzymek można przeczytać, że istnieją ich dwa rodzaje „duża hağğ i mała, zwana ūmra” (s. 64). Różnica między nimi nie jest wyjaśniona. Powstaje pytanie, dlaczego Autor w ogóle wspomina o umrze, która po pierwsze nie jest jednym z filarów islamu, a po drugie z dalszej części książki nie wynika, aby podejmowali ją Tatarzy Litewscy. Następnie czytelnik otrzymuje opis rytuałów religijnych i sposobów obchodzenia świąt muzułmańskich. Autor słusznie zwraca uwagę na cechy charakterystyczne zwyczajów tatarskich, które nie wynikają z nakazów koranicznych lub nawet są z nimi sprzeczne. Pewnym błędem w tej części pracy jest brak wystarczających informacji o pochodzeniu tych obrzędów. Na przykład dowiadujemy się o niezwykle ciekawym i niewynikającym z Koranu zwyczaju przejmowania grzechów zmarłego zwanym *deur* (tur. *devir*, czyli obrót), mającym zdaniem Autora pochodzenie tureckie (s. 69). Ponieważ jednak zwyczaj ten jest do tej pory znany także wśród Tatarów Nadwołżańskich⁵, czytelnik chciałby uzyskać dokładniejsze wiadomości na temat możliwych sposobów przejścia tego zwyczaju przez Tatarów Litewskich. Czy zapożyczyli go w epoce nowożytnej pośrednio lub bezpośrednio z Turcji Osmańskiej, czy też znali go już uciekinierzy i jeńcy ze Złotej Ordy? Ustalenia na ten temat powiększyłyby naszą wiedzę o korzeniach tradycji religijnych Tatarów Litewskich. Trudno zgodzić się także z Autorem,

⁴ Na s. 59 można się na przykład dowiedzieć, że Mahomet urodził się „między 569 a 570 rokiem (nazwanym Rokiem Słonia, ar. *Al Fil*)”. Autor zamieszczając ciekawostkę o nazwie roku, nie podaje skąd ona się wzięła. Według tradycji Mahomet miał urodzić się w trakcie wyprawy na Mekkę etiopskiego wodza jadącego tam na słoniu. Datowanie jednak tej wyprawy nie jest tak precyzyjne, jak chciałby to widzieć Autor, tj. obejmuje dłuższy okres niż wzmiankowane lata 569 i 570; por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 1998, s. 26–27.

⁵ Obecnie wchodzący na te tereny wahhabici zwalczają m.in. ten zwyczaj jako sprzeczny z Koranem, por. A. Malashenko, A. Yarlykapov, *Radicalisation of Russia's Muslim Community*, w: *Ethno-Religious Conflict in Europe. Typologies of Radicalisation in Europe's Muslim Communities*, red. M. Emerson, Brussels 2009, s. 174.

że Tatarzy Litewscy przyjęli od okolicznych chrześcijan zwyczaj uroczystej uczty pogrzebowej (s. 67). Fakt, że nazywali go stypą dowodzi jedynie zapożyczenia językowego. Może warto byłoby porównać sposób celebrowania tej uczty wśród Tatarów i nie-Tatarów na Litwie i na Krymie?⁶ Ostatni podrozdział pod mylącym tytułem „Islam i Tatarzy w Wielkim Księstwie Litewskim” koncentruje się na bardzo ciekawym problemie stosunków wyznaniowych w relacjach między gminami muzułmańskimi i państwem oraz stosunkach pomiędzy muzułmanami i chrześcijanami na tych terenach. Niestety Autor poprzestaje na ogólnych stwierdzeniach dotyczących tolerancji w Rzeczypospolitej i zmianach zachodzących w ciągu XV–XVIII w. (s. 71–81)⁷. Porównuje Tatarów głównie do wyznań reformowanych i prawosławia pomijając przy tym prawie w ogóle Żydów i Karaimów. Brakuje tu refleksji na temat swobody kultu Tatarów w Wielkim Księstwie Moskiewskim oraz nie-Muzułmanów w sąsiednich państwach islamskich, np. w Chanacie Krymskim czy Imperium Osmańskim. Wydaje się, że dopiero takie rozważania mogłyby pokazać, w jakim stopniu położenie Tatarów Litewskich mieściło się w „środkowo-wschodnioeuropejskiej” i „czarnomorskiej” normie. Na uwagę w tej części pracy zasługuje opis problemu konwersji i nieudanej chrystianizacji Tatarów Litewskich. Szczególnie ciekawy jest fragment dotyczący modlitewnika wydanego w tym celu w 1591 r. Autor zwraca uwagę, że „zastanawiający i jednocześnie niezwykle interesujący jest zastosowany w tym modlitewniku sposób edycji tekstu. Prócz zapisu w języku orientalnym (arabskim, tureckim) umieszczono, z drugiej strony karty, tekst polski. [— —] Interesujący jest również sposób tłumaczenia tekstu zawartego w omawianym zabytku. Tłumacz (a może było ich kilku) stosował naprzemiennie trzy języki w zapisie alfabetem arabskim (arabski, turecki, polski). [— —] Można przypuszczać, iż w celu upodobnienia modlitewnika do muzułmańsko-tatarskich ksiąg stosowany był zabieg wtrętów tureckich. [— —] I tak widnieje tam na przykład określenie *efendi* (z tur. „Pan”) odwołujące do Jezusa Chrystusa, które w tłumaczeniu na arabski powinno zostać zapisane jako *seid*. Równie ciekawym zabiegiem translatorskim było nazwanie ołtarza mianem *mihrab*! (Łacińskie [N.K. — sic!] zdanie: «Gdy kapłan idzie do ołtarza» po arabsku zapisane jako: «Gdy kapłan idzie do mihrabu»)” (s. 74). Przytoczony fragment obok ważnych informacji zawiera niestety błędy lub mylące skróty myślowe. Po pierwsze czytelnik nie ma pewności, czy Autor zna historię rozwoju języka tureckiego i czy wie, że w okresie od XV do końca XIX w. przenikały do niego konstrukcje i słownictwo arabskie i perskie. Używany wówczas język li-

⁶ Na temat zwyczajów pogrzebowych Tatarów Krymskich patrz: *Tatarskie narody Kryma. Karaimy. Krymskie tatarsy. Krymczaki*, red. S. Â. Kozlov, L. V. Čižova, Moskwa 2003, s. 302–306.

⁷ Nowym głosem w dyskusji na temat stosunków wyznaniowych w Europie Środkowo-Wschodniej jest praca Wojciecha Kriegseisena, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo–kościół między reformacją a oświeceniem (Rzesza Niemiecka — Niderlandy — Rzeczpospolita polsko-litewska)*, Warszawa 2010.

teracki na tyle odbiegał od wcześniejszego tureckiego, że określa się go nawet osobną nazwą „języka turecko-osmańskiego” (tur. *Osmanlıca*)⁸. Fotografia strony z modlitewnika (s. 76), na której znajduje się powyżej cytowane zdanie, pozwala ustalić, że brzmi ono w transkrypcji „Kaplan mihrāba gittikte”. Nie jest ono napisane po arabsku, ale właśnie w języku turecko-osmańskim. Przyjęcie do wiadomości istnienia tego języka rozwiązałoby także Autorowi zagadkę użycia terminu „efendi” – typowego osmańskiego tytułu używanego wobec ludzi uczonych względnie pełniących urzędy religijne i sędownicze. Być może rzeczywiście część modlitewnika napisana jest czystym językiem arabskim, ale nie świadczą o tym podane przykłady i zamieszczone zdjęcie fragmentu tekstu.

Kolejny rozdział dotyczy organizacji i działalności gmin muzułmańskich – *dżemiatów*. Autor stara się możliwie najdokładniej odtworzyć model ich funkcjonowania, co jest niezwykle trudne ze względu na szczątkowo zachowane źródła. Słusznie zauważa, że życie społeczności koncentrowało się wokół meczetu. Z tego względu poświęca wiele uwagi kwestii fundowania świątyń tatarskich, stawiając nową tezę, że na budowę nie potrzebne było zezwolenie władcy i lokalnego biskupa (s. 107). Omawia także rolę przywódców tatarskich społeczności w różnych sferach życia.

Rozważając zakres autonomii gmin, Autor porusza ciekawy wątek sędownictwa tatarskiego. Niestety oprócz poświadczenia faktu istnienia jednej osoby określonej jako *kadi*, czyli sędziego, brak danych o osobnej jurysdykcji dla Tatarów Litewskich. Autor słusznie referując za „Przeglądem Islamskim” z 1931 r. sprawę dotyczącą małżeństwa i dziedziczenia przedłożoną przez Tatarów Litewskich muftiemu Benderu w 1749 r., wskazuje, że Tatarzy szukali porad prawnych aż w Imperium Osmańskim. Dopiero jednak dalsza kwerenda zarówno w lokalnych, jak i w krymskich i osmańskich księgach sądowych może zwiększyć naszą wiedzę o sposobach rozstrzygania sporów w tej społeczności i wpływie prawa polskiego i osmańskiego na przyjmowane rozwiązania. Wiele uwagi Autor poświęcił także instytucji *wakfu*, czyli fundacji religijnych. Przytacza ciekawe przykłady darowizn na rzecz meczetów i utrzymania jego personelu (s. 94–97). Zwraca uwagę fakt, że w odróżnieniu do innych muzułmanów Tatarzy nie czynili *wakfów* na cele inne niż funkcjonowanie domu modlitwy. Brakuje więc typowych dla Tatarów Krymskich czy Turków Osmańskich zapisów na przykład na szpitale, przytułki, stypendia naukowe, drogi, mosty czy studnie. Zdaniem badacza wynikało to po prostu z ubóstwa gmin tatarskich. Rodzi się pytanie, czy Tatarzy znali instytucję tzw. rodzinnego *wakfu* i z niej korzystali. Pozwalała ona uczynić fundację, której beneficjentem była wybrana osoba lub grupa. Umożliwiało to ominięcie dokładnych koranicznych zasad podziału spadku⁹. Może warto było także przy okazji

⁸ Więcej na temat języka tureckiego i turecko-osmańskiego patrz: G. L. Lewis, *Turkish Grammar*, Oxford–New York 1967; T. Majda, *Język turecki*, Warszawa 2000, F. à Mesgnien Meninski, *Thesaurus linguarum orientalium turcicae-arabicae-persicae*, t. 4: *Grammatica turcica*, wyd. M. Ölmez, S. Stachowski, Istanbul 2000.

⁹ J. Barnes, *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*, Leiden–Boston 1986, s. 16–17, 63–65.

omawiania zapisów testamentowych zwrócić uwagę, czy pozostałe zapisy zostały uczynione zgodnie z szariatem¹⁰. Mogłoby to stanowić pewną informację dla czytelnika na temat przestrzegania zasad islamu w życiu codziennym. Rozdział kończy się uwagami na temat charakterystycznych cech architektury meczetów i cmentarzy tatarskich w Wielkim Księstwie Litewskim.

Rozdział czwarty dotyczy rękopiśmiennictwa Tatarów Litewskich. Autor na samym początku zwraca uwagę, że Tatarzy nie pisali pamiętników i pozostawili wyłącznie literaturę religijną. Zważywszy, że XVII w. to okres wielkiego rozkwitu pamiętnikarstwa w Rzeczypospolitej, warto zadać pytanie, dlaczego Tatarzy, którzy zdaniem Autora różnili się od reszty społeczeństwa „tylko religią”, nie czuli potrzeby przelania na papier swoich osobistych przeżyć, jak to czynili ich chrześcijańscy sąsiedzi. Niechęć do tworzenia osobistej literatury przypomina raczej zwyczaje muzułmańskie mieszkańców Imperium Osmańskiego, którzy spisywali osobiste przeżycia znacznie rzadziej niż to czyniono w Europie¹¹. Nie podejmuję się odpowiedzieć na pytanie, o czym właściwie świadczy brak tatarskich pamiętników. Niemniej uważam, że specjalista od religijności powinien tę kwestię podjąć. W tej części pracy Autor przedstawia różne rodzaje tekstów religijnych, poczynawszy od egzemplarzy Koranu, poprzez komentarze do nich (*tesfiry*), literaturę moralizatorską (*kitabı*), modlitewniki (*chamaıy*) i inne drobniejsze zabytki piśmiennictwa. Największym brakiem tej części pracy jest niedosyt wiadomości o pochodzeniu ksiąg pod względem zawartych w nich treści, jak i miejsca wykonania danego egzemplarza. Wydaje się, że informacje na ten temat powiększyłyby wiedzę czytelnika co do kontaktów naukowych Tatarów Litewskich. Zasadne wydaje się pytanie, w jakim stopniu i które muzułmańskie ośrodki naukowe (np. Bucharą przez Kazań? a może Stambuł przez Krym?) miały wpływ na treść tych religijnych tekstów, a w jakim były one owocem własnej twórczości Tatarów Litewskich. W tym ostatnim nurcie z pewnością mieściły się fragmenty tekstów polemizujących z dziełami kontrreformacji, którym Autor poświęcił nader zajmujący fragment pracy (s. 154–160).

W ostatnim rozdziale mowa o Tatarach w Cesarstwie Rosyjskim w XIX w. Autor koncentruje się na kontaktach gmin z państwem, codziennym funkcjonowaniu meczetów, ich personelu i życiu religijnym wiernych oraz konwersjach na wyznania chrześcijańskie (Tatarzy przechodzili głównie na katolicyzm). Niestety uwagi na temat wpływu zmian społecznych typowych dla XIX w. na społeczność tatarską są dosyć oczywiste. Warte jest jednak podkreślenia, że Autor stara się zauważyć zarówno złe (zanik tatarskich gmin wiejskich, asymilacja Tatarów w miastach i utrata tożsamości), jak i pozytywne (wyższa stopa życiowa, dostęp do wyższej edukacji

¹⁰ A. B. Zakrzewski, *Charitas dzemiatu, czyli miłosierdzie muzułmanów w dawnej Rzeczypospolitej*, w: *Charitas. Miłosierdzie i opieka społeczna w ideologii, normach postępowania i praktyce społeczności wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, red. U. Augustyniak, A. Karpiński, Warszawa 1999, s. 100.

¹¹ C. Kafadar, *Self and Others: The Diary of a Dervish in the Seventeenth-century Istanbul and First Person Narratives in Ottoman Literature*, „*Studia Islamica*” 69, 1989, s. 121–150.

w wielkich miastach Imperium, możliwości kariery także w administracji państwowej, czyli rosyjskiej) konsekwencje zmian. Największe rozczarowanie budzi pominięcie prawie w zupełności problemu nowych nurtów w islamie, szczególnie tych obecnych w Cesarstwie Rosyjskim i Imperium Osmańskim. Autor ogranicza się do stwierdzenia: „kontakty ze światem muzułmańskim z Krymu, Kaukazu i Powołża przynosiły do Tatarów litewskich idee panislamizmu, jak również głoszone przez Ismaila Bej Gaspryałę (Gasprinskiego) idee panturkizmu. Ruchy te już na początku XX w. odegrały znaczącą rolę w dziejach muzułmanów w Rosji” (s. 168). Autor zupełnie pomija żywy problem konfliktu pomiędzy kadimistami (tradycjonalistami) i dżadidystami (modernistami) w łonie rosyjskich muzułmanów w XIX w. Czytelnik chciałby wiedzieć, jak Tatarzy postrzegali te nurty, które w różny sposób odnosiły się do tradycji religijnych. Czy były przypadki wysyłania młodych ludzi do reformowanych szkół na Krymie lub w Imperium Osmańskim?¹² Czy studiowali w słynnych reformowanych medresach w Cesarstwie Rosyjskim znajdujących się w Kazaniu (Medresa Muhammadija), Orenburgu (Medresa Husanija), Ufie (Medresa Ąlija) czy Wiatce (Medresa Bubī)? Czy Tatarzy Litewscy przebywający w Petersburgu brali udział w II Kongresie Muzułmanów Rosyjskich w 1906 r.?¹³ Kolejną płaszczyzną możliwych kontaktów pomiędzy Tatarami Litewskimi a innymi muzułmanami rosyjskimi niewątpliwie było wojsko. Doskonale pokazuje to kariera rosyjskiego generała, Macieja Sulejmana Sulkiewicza, dowódcy I Korpusu Muzułmańskiego powołanego w Rumunii z pozwoleniem Centralnego Komitetu Muzułmańskich Organizacji Wojskowych z siedzibą w Kazaniu oraz premiera rządu Tatarów Krymskich w czasie ich prób uzyskania niepodległego państwa (1917–1920). Niestety, jak wspomnieliśmy wyżej, Autor nie zastanawia się, w jaki sposób te kontakty wpływały na stosunek Tatarów Litewskich do własnej religii.

Trudno w jednoznaczny sposób ocenić książkę Konopackiego. Niewątpliwymi jej zaletami są z jednej strony wykorzystanie niepublikowanych wcześniej źródeł dotyczących codziennej działalności i organizacji gmin muzułmańskich, a z drugiej ciekawie przytoczone przykłady z życia Tatarów Litewskich. Z pewnością bardzo użyteczny jest także aneks zawierający informacje o meczetach na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Niestety czytelnicy, którzy chcieliby ocenić religijność Tatarów Litewskich na tle życia duchowego ich chrześcijańskich sąsiadów oraz muzułmanów zamieszkujących Europę Środkowo-Wschodnią i Basen Morza Czarnego, będą rozczarowani. Autor ogranicza się do ogólnych twierdzeń dotyczących wpływu kontrreformacji i kontaktów z Bliskim Wschodem. Z pewnością dla epoki nowożytnej wynika to częściowo z małej liczby źródeł. Należy jednak za-

¹² Przykładem młodego Tatara wysłanego do szkół w Stambule może być Aleksander Sulkiewicz (1867–1916), który jako członek PPS w późniejszym życiu zaangażował się w polską działalność niepodległościową i zginął jako żołnierz Legionów.

¹³ A. Karlıdere, *Reform within Islam. The Taidid and Jadid Movement among the Kazan Tatars (1809–1917). Conciliation or Conflict?*, Istanbul 1997, s. 90, 108.

uważyć, że Artur Konopacki zaniechał rzeczywiście trudnej i niewdzięcznej analizy zarówno zwyczajów, jak i rękopisów Tatarów Litewskich pod kątem obecności w nich z jednej strony treści oryginalnych, z drugiej typowych dla bliższych i dalszych sąsiadów.

Natalia Królikowska
(Warszawa)

Dokumenty Braclavs'kogo voëvodstva 1566–1606 rokiv, upor. Mikola Krikun, Oleksij Piddubnâk, vstup Mikola Krikun, L'viv 2008, Naukove tovaristvo imeni T. Ševčenko, ss. 1217, Istorичni dжерела, t. 8

Nowy zbiór dokumentów dotyczących województwa braclawskiego wydany we Lwowie jest kolejnym dziełem w dorobku Mykoły Krykuna (Mikola Krikun), bezkonkurencyjnego znawcy dziejów Braclawszczyzny. Tym razem Krykun pracował nad edycją wraz ze swym przyjacielem Oleksijem Piddubniakiem (Oleksij Piddubnâk), który jest zresztą matematykiem, a jedynie hobbystycznie entuzjastą dziejów Wschodniego Podola. Obaj badacze już od 1991 r. wcielali w życie zamiysł wydania drukiem korpusu dokumentów dotyczących Braclawszczyzny w latach od 1566 (od utworzenia województwa braclawskiego) do 1648 r. Recenzowany tom (lata 1566–1606) jest pierwszą częścią tak pomyślanego dzieła, które zgodnie z planem Autorów powinno objąć wszystkie zachowane dokumenty z tego okresu.

Już inauguracyjny tom projektowanego wydawnictwa ma monumentalne rozmiary. Liczy sobie 1217 stron, z których 900 zajmuje sama edycja dokumentów. Zwracają uwagę bardzo starannie przygotowane indeksy osobowy i geograficzny. Autorzy zamieścili też słownik dawnych słów, znaczeń i terminów prawnych, postępując zgodnie z rozpowszechnioną w ukraińskiej historiografii praktyką. Słownik może być pożyteczny przede wszystkim dla ukraińskiego czytelnika nieprofesjonalnego, w znacznej mierze zawiera bowiem wyjaśnienia dotyczące polonizmów i latynizmów.

Wartościową częścią edycji jest wstęp autorstwa M. Krykuna. Stanowi on kompetentne i wszechstronne wprowadzenie do edycji źródeł. Rozpoczyna się od wykładu na temat ustroju administracyjno-terytorialnego Braclawszczyzny. Autor omawia kwestie granic województwa i podziału na powiaty. Przedstawia informacje na temat funkcjonowania sądów ziemskich i grodzkich. Relacjonuje też kwestię urzędów lokalnych oraz prezentuje skrótowo sylwetki sprawujących je osób od wojewodów i kasztelanów poprzez urzędy ziemskie, grodzkie, aż do niskiej rangi funkcjonariuszy jak woźni czy podpiskowie. Osobne passusy poświęcone są posłom na sejmy, deputatom na Trybunał oraz krótkim dziejom inkorporacji województwa braclawskiego do Korony w 1569 r. W drugim rozdziale wstępu Krykun omawia podstawę źródłową swej edycji, do czego wrócimy niżej. Następnie przystępuje do przedstawienia struktury własności w województwie, z uwzględnieniem podziału na domenę królewską i dobra prywatne. Relacjonuje także ważniejsze kon-