

Paweł BOHUSZEWICZ

Hermeneutyki sarmatyzmu

Klasyczna historiografia – ale i wszelka nauka w klasycznym wydaniu – ufundowana jest na przeświadczeniu o wyraźnej granicy oddzielającej badacza od przedmiotu badania. „Historyk jest rzeczywiście usytuowany na zewnątrz przeszłości, nie będąc jej elementem” (Topolski 1997: 69), pisał Jerzy Topolski (skądinąd w stosunku do klasycznej historiografii mocno zdystansowany). To usytuowanie na zewnątrz jest warunkiem tzw. poznania obiektywnego, w którym chodziłoby o odtworzenie istotnych cech jakiegoś przedmiotu w jego językowej reprezentacji. Reprezentacja ta nie może przy tym odtwarzać niczego innego, a już na pewno nie „ś l a d ó w p o - z n a j ą c e g o [wyróżnienie: P. B.] – [...] przesądu lub sprawności, fantazji lub sądu, pragnienia lub dążenia” (Daston, Galion 2007: 17; cyt. za: Markowski 2010: 104–105).

Niemożliwość obiektywności, czyli historia „umysłu w słoju”, w której „świat zniknął na dobre, a pozostało tylko naczynie z umysłem, który produkował rzeczywistość sam z siebie” (Abriszewski 2008: 20), jest już banałem, więc nie ma sensu jej przypominać. Ciekawsze jest co innego: niewykazywanie, że każdy, również najbardziej naukowy, tekst, nosi ślady poznającego (bo przecież nosi, trudno się dziś z tym spierać), ale że istnieją dwa rodzaje tekstów naukowych: takie, które owe ślady świadomie zamazują, i takie, które je świadomie uwydatniają.

W pochodzącym z 2011 roku tekście *Pożytki z prawnicowego neosarmatyzmu (Nie-prawnicowa) obrona Krzysztofa Koeblera* taki rodzaj pisania o Sarmacji, który właśnie uwydatnia podmiotowość autora, nazwałem neo- lub antysarmacką (w zależności od wpisanego w dany projekt wartościowania kultury szlacheckiej) hermeneutyką (zob. Bohuszewicz 2011a). Historyk hermeneuta tym będzie różnił się od historyka tradycyjnego, że jeśli tradycjonalista za wszelką cenę będzie starał się ukryć swoją tożsamość, lękając się, że ta wbrew niemu zacznie deformować obraz przeszłości, to hermeneuta toż-

samość kulturową własną i wspólnoty, z której pochodzi, będzie nie tyle odsłaniał (w hermeneutyce nie chodzi o jakiś ekshibicjonizm), ile czynił ją stawką całego przedsięwzięcia¹. Nie chodzi przy tym tylko i wyłącznie o tożsamość hermeneuty: jeśli uznać, że hermeneutyka to sztuka interpretacji transakcyjnej (zob. Januszkiewicz: 2012), to w procesie lektury będziemy mieli do czynienia z kształtowaniem się dwóch tożsamości: własnej i tekstu. Interpretator-hermeneuta nasycy sobą tekst (robi więc to samo, co historyk tradycyjny, z tą różnicą, że jest tego świadomy i dąży do tego), ale i pozwala, by tekst nasycił sobą jego samego (nie jest on bowiem tylko, jak w klasycznej relacji poznawczej, „przedmiotem do zbadania”).

Identycznie w przypadku hermeneutycznego pisania o Sarmacji. Nie chodzi w nim o „ustalenie faktów”, które, jak to fakty historyczne, byłyby usytuowane na zewnątrz interpretatora, oraz terażniejszości, w której jest on umieszczony. Fakty, które ustala neo- lub antysarmacki hermeneuta, nigdy nie są traktowane przez niego jako po prostu przeszłe. Przeciwnie: hermeneuci Sarmacji zgadzają się co do istnienia pewnego *continuum* między terażniejszością a przeszłością, pozwalającego im uczynić przeszłość częścią indywidualnej tożsamości. Celów, dla których owe tożsamości są budowane, z reguły możemy się tylko domyślać, na pewno jeden z nich jest polityczny: wyrazista tożsamość kulturowa pozwala zająć pozycję w wojnie kulturowej toczonej w Polsce przez „liberalów” i „tradycjonalistów”².

We wspomnianym tekście neosarmackie hermeneutyki podzieliłem na trzy rodzaje: prawicowe (jego przedstawicielami byłiby Krzysztof Koehler, Jacek Kowalski, Jarosław Marek Rymkiewicz, Andrzej Waśko, Jan Filip Stanilko czy Bartłomiej Radziejewski, środowisko krakowskich „Pressji” i Klubu Jagiellońskiego), postkolonialne (*vide* teksty Ewy Thompson, Andrzeja Waśki, Krzysztofa Wołodźki) i anarchistyczne (którego przedstawicielem w zasadzie jedynym byłby Janusz „Jany” Waluszko)³, po czym za-

¹ Nawet jeśli pojęcie tożsamości będzie pojawiało się w tym tekście bez dookreślenia, że chodzi o tożsamość kulturową, to zawsze będzie chodziło tylko o nią. Tak, jak napisałem powyżej: hermeneutyka nie polega na ekshibicjonistycznym ujawnianiu tego, co najbardziej własne. Podmiot hermeneutyczny, owa ricoeurowska „sobość”, to efekt refleksji, czyli ujęcia samego siebie przy pomocy tego, czego „ja” nie jest autorem: kulturowej przeszłości i terażniejszości zmagazynowanej w tekstach. Stąd tak istotna jest u Gadamera rola tradycji, a u Ricoeura opowieści.

² Rozróżnienie zaproponowane przez Jerzego Jedlickiego (Jedlicki 2002: 66). Pisząc o hermeneutykach sarmatyzmu, skupiam się tylko na najnowszej historii kultury, cała sprawa jest jednak o wiele starsza i wiąże się ze sporem o „nowoczesną formę” polskości. Na pierwszym miejscu długiej listy na pewno należałoby umieścić Brzozowskiego, na którego zresztą powołuje się Jan Sowa, autor najostrzejszej chyba jak dotąd krytyki kultury, społeczeństwa i polityki szlacheckiej (zob. Sowa 2011a: 5).

³ Teksty przywołanych autorów wymieniam w *Pożytkach z prawicowego neosarmatyzmu*. Po dwóch latach od napisania tego artykułu na pewno trzeba by ten wykaz uzupełnić przede wszystkim o teksty

powiedziałem konieczność ich opisania. Już wtedy jednak pojawiło się zjawisko, które problematyzowało zaproponowany przeze mnie podział, a mianowicie zjawisko „przechwytywania” (Oskar Szwabowski) postkolonialnego słownika przez polską prawicę (relacja przeciwieństwa jest tu oczywista: nie trzeba przypominać o marksistowsko-poststrukturalistycznych korzeniach teorii postkolonialnej). Zjawisko to jest odmianą ogólniejszego procesu samoopisywania się prawicy jako dyskryminowanej mniejszości, a więc przez pojęcie jak najbardziej lewicowe, to z kolei jeszcze ogólniejszego, które Gilles Kepel określił swego czasu jako „zemstę Boga”. Tak pisze o niej Cezary Michalski (też, *notabene*, „przedmiot” analogicznego przechwylenia, które ujawnia obecność byłego intelektualnego guru „pampersów” w „Krytyce Politycznej”):

jak pokazuje Kepel, specyficzna, zmutowana pod wpływem promieniowania oświeceniowego rozumu i modernizacyjnej przemocy religia „zemsty Boga” z niezwykłą swobodą używa wszystkich języków, jakie wcześniej były przez sekularne Oświecenie używane przeciwko religii. Używa „krytyki ideologii”, tyle że nie przeciwko religii zredukowanej do ideologii (bo tym właśnie jest „zemsta Boga”), a wyłącznie przeciwko ideologiom świeckim. Dzięki temu bez trudu wykrywa ich aporie i jawne nadużycia. Używa hermeneutyki podejrzeń – tyle że przeciwko myśleniu świeckiemu [Michalski 2010: 16].

Szwabowskiego pojęcie „przechwytywania” wydaje się jednak problematyczne. Zakłada bowiem, że w gruncie rzeczy nie istnieje zasadnicze podobieństwo między dwiema stronami tej wymiany. Szwabowski, który pisze o prawicowych użytkach z myśli postkolonialnej, myśli mniej więcej w ten sposób: jeśli prawica przechwytuje język postkolonializmu, to robi to dla celów z gruntu postkolonializmowi obcych (po to, żeby hołubić narodowe mity, a nie z nich wyzwalać), albo wręcz takich, które same domagają się opisu z postkolonialnej perspektywy („Bogusław Bakula wskazuje, że tworzenie mitów własnej wielkości jest pozostałością po erze kolonizacji, zaś odgrzewanie resentymentów wzmacnia jedynie postkolonialną dysfunkcyjność” [Szwabowski: 2012]). Tymczasem cel prawicy można by ująć jako

prawicowe posługujące się postkolonialnym idiomem. Zob. np. Waśko 2012; Wołodźko 2012. Już po napisaniu poprzedniego tekstu zapoznałem się z działalnością Klubu Jagiellońskiego i „Pressji”. Środowisko to konsekwentnie rozwija projekt „Polski Jagiellońskiej”, który poszukuje polskiej tożsamości w jej przeszłości, szczególnie tej, w której istniała I RP. W kontekście neosarmatyzmu warto zapoznać się z 22-23 numerem „Pressji” z 2010 r., gdzie pojawia się projekt Polski opartej na „eidosisie” wolności, i z numerem 10-11 z 2007 r. zatytułowanym „Rzecz niezwykła – Rzecz popołita”, który w całości został poświęcony I RP. Warto również przyrzeć się piśmie „Perspektywy Kultury”, które cały pierwszy numer z 2012 r. poświęciło „rewizjom i rekonstrukcjom Sarmacji”.

wcale nieodległy od celów myśli postkolonialnej: celem tym jest przecież doprowadzenie do sytuacji, gdy zaczynają mówić ci, którym przypisuje ona pozbawienie własnego głosu czy też którym wydaje się, że owego głosu zostali pozbawieni.

Oczywiście, istnieją różnice między pravicowymi, anarchistycznymi i postkolonialnymi użytkami czynionymi z sarmatyzmu. Ewa Thompson tworzy ciekawsze – z mojego, akademickiego punktu widzenia – opisy sarmackiej przeszłości, ponieważ ma lepiej dopracowany słownik teoretyczno-pojęciowy i pełniej komunikuje się ze współczesną humanistyką. Objawia się to – po pierwsze – większym uwrażliwieniem na skomplikowane relacje między reprezentacją, władzą, innością i tożsamością (a także umiejętnością problematyzacji tych pojęć); po drugie – rezygnacją z konstytutywnego dla dyskursu pravicowego realistycznego pojmowania prawdy (zob. uwagi Krzysztofa Koehlera czy Jacka Kowalskiego o prawdziwym obrazie Sarmacji skrytym pod werniksem kłamliwych nowoczesnych ideologii)⁴. Trzecia różnica, o której chciałbym wspomnieć, zachodzi między neosarmatyzmem anarchistycznym i postkolonialnym z jednej strony i pravicowym z drugiej. Otóż dwa pierwsze stanowiska wydają się pozbawione resentymentalnego odniesienia do Innego, o którym tak oto – niezwykle celnie, stąd dłuższy fragment – w odniesieniu do „Frondy” pisał Przemysław Czapliński:

istotny problem pomysłu „Frondy” zdaje się tkwić w niezdolności do uwolnienia się od spojrzenia Innego. Jest to szczególnie, nadający się do rozbiórki narzędziami socjopsychologii klinicznej w drodze do własnej wartości. Oto ktoś, kto dąży do odnalezienia swojego miejsca w nowoczesności na drodze restytucji wzorca przeszłego, zaczyna od starcia z negatywnymi stereotypami tradycji. Ciemnogród, zaścianek, prowincjonalizm, kruchta, ksenofobia, zacofanie – zbiór tych cech wiązanych z tożsamością kulturową wywołuje repulsję i stwarza grunt pod odbudowę „ja” na fundamencie negacji. Na lekceważenie „ja” odpowiada lekceważeniem, pogardą na pogardę, niechęcią na niechęć. Repliką na negatywne stereotypy sarmatyzmu stają się więc uproszczone obrazy Europy, chrześcijaństwa, oświecenia, racjonalizmu, kartezjanizmu, nowoczesności. Nie przez akceptację siebie, lecz przez „akceptację siebie potępianego przez innych” kroczy sarmata ku „uznaniu się w godności swojej”. Zakładana obojętność wobec Innego, rychło przekształca się w klasyczne heterofobie [Czapliński 2011a: 206].

⁴ Zob. Bohuszewicz 2011a: 115. Również tutaj odniesienia do odpowiednich fragmentów tekstów Koehlera i Kowalskiego. Gwoli uczciwości należałoby dodać, że naiwność, o której tu piszę, u Koehlera objawia się bodaj tylko raz (we *Wstępie* do zredagowanej przez niego antologii *Słuchaj mnie, Sauromatha*), poza tym jest on świadomy, że tworzy pewien „mit” Sarmacji.

Tego pravicowego resentymentu – spowodowanego „raną” po przegranej z modernizatorami walce o ideologiczną hegemonię w III RP, przegranej, której konsekwencją było wykluczenie z głównonurtowego obiegu idei⁵ – pozbawiony jest całkowicie Janusz Waluszko, zwany „papieżem polskiego anarchizmu”, autor niezwykłych, choć całkowicie w obiegu naukowym nieznanych, esejów poświęconych Sarmacji (Waluszko 1999, 2012a, 2012b, 2012c, 2012d). To zapoznanie Waluszki może być pomocne w odpowiedzi na pytanie o brak resentymentalnego nacechowania jego koncepcji. Prawicowi neosarmaci są „zranieni” i w efekcie resentymentalni, ponieważ przegrali w grze o bardzo wysoką stawkę: możliwość definiowania reguł dyskursu publicznego w Polsce. Ambicje Waluszki są o wiele mniejsze: nie zabiega o zhegemonizowanie dyskursu publicznego – tego rodzaju zabiegi zawsze muszą prowadzić do jakiegoś resentymentu – nie chce przedostać się z alternatywnego do mainstreamowego obiegu idei, celując raczej w niewielkie, undergroundowe uznanie. Stawka jest mała i dlatego możliwa do uzyskania: przekonanie tych, którzy pozostają w najbliższym zasięgu; tych, którzy chcą zostać przekonani. Ten rodzaj komunikacji pozostaje w zgodzie z bliską Waluszce filozofią anarchistyczną, rezygnującą z fikcji w rodzaju państwa, inteligencji, narodu (których dyskursywny kształt należy ukształtować według reguł walki o hegemonię, czyli możliwość ustanowienia uniwersalistycznej prawdy), a pozostającą przy tym, co żywe, konkretne i w zasięgu ręki.

NEOSARMATYZM, CZYLI MOŻLIWOŚĆ SAMOSTANOWIENIA

Według znanej koncepcji Pierre’a Bourdieu, zdobycie pozycji dominującej w danym polu symbolicznym – a więc również w polu nauki – wiąże się z dwiema nagrodami: z możliwością definiowania granic pola i możliwością definiowania „stawki, czyli zasobów, które należy osiąść, by efektywnie móc uczestniczyć w walce o prawomocność, i które zostają pomnożone w wyniku zwycięstwa” (Sojak, Wicenty 2005: 87). Ukazanie się w 2011 r. książki Jana Sowy *Fantomowe ciało króla* – chyba najbardziej zjadliwego i jednocześnie udanego w dziejach polskiej myśli ataku na formację ekonomiczną, społeczną, kulturową i polityczną szlachty polskiej – w moim przekonaniu powinno doprowadzić do uzyskania przez Sowę pozycji dominującej w polu humanistyki zajmującej się dawną Polską. Sama siła argumentów nie wystarczy do

⁵ Niezwykle cenną ilustracją rodzenia się pravicowego resentymentu w Polsce po 1989 r. jest wywiad-rzeka, który z Cezarym Michalskim przeprowadził Sławomir Sierakowski (zob. Michalski: 2007). Kilukrotnie posługuję się w tym tekście pojęciem hegemonii, zawsze używając go w tym znaczeniu, które wyartykułowali Laclau i Mouffe 2007.

tęgo, by stać się głównym rozgrywającym w grze o definiowanie pola symbolicznego. Może być nawet odwrotnie: jeśli dana propozycja pozostaje w zbyt mocnym konflikcie z dyskursami dominującymi w chwili jej pojawienia się, zostanie zmarginalizowana lub skazana na banicję (Sojak, Wicenty 2005: 89–90). Może być też i tak, że zostanie po prostu niezauważona ze względu na spowodowany prawdziwą powodzią prac naukowych „kres komunikacji” w obrębie humanistyki, z jakim mamy do czynienia w ostatnich latach. Jak potoczą się losy odbioru książki Sowy w polskiej humanistyce, zależy już nie od niej samej⁶.

Tak czy inaczej „nie sposób przejść obok niej obojętnie”, jak to się mówi. Książka Sowy zmusza do reinterpretacji historii przedrozbiorowej Polski i odwołującego się do niej neosarmatyzmu choćby w taki sposób, że jej ewidentna antysarmackość uwypukla podobieństwa, nie różnice, między neosarmackimi hermeneutykami. Podobieństwa te dotyczą struktury reprezentacji sarmackiej przeszłości, wpisanej w nią aksjologii, jej funkcji i metody, która posłużyła do jej skonstruowania.

W dyskursie neosarmackim Rzeczpospolita Obojga Narodów to złoty wiek polskiej tożsamości narodowej. Jej obraz rzadko kiedy jest dynamizowany, najczęściej pozostaje czystą synchronią: sarmatyzm (choć raczej unika się tego pojęcia ze względu na negatywne konotacje, wpisane w nie przez wczesne polskie oświecenie, i zastępuje np. Sarmacją) to kultura Polski czasów przedrozbiorowych, mająca swój jeden, niezmienny wspólny mianownik, tworzony przez powszechnie znane „uniwersalia”: „nieagresywne życie w środowisku, do którego człowiek należy z racji urodzenia” (Thompson 2006: 11), pielęgnację życia rodzinnego i sąsiedzkiego, tolerancję (związaną z „wieloetnicznością” i „wielowyznaniowością” Rzeczypospolitej Obojga Narodów), demokratyzm, złotą mierność, pokojowość, równość, wolność, religijność. Anarchista Waluszko wprowadza trochę nieporządku, wzbogacając tę listę o altruizm, pluralizm, samorządność, oddolność, amatorstwo oraz antydogmatyczny racjonalizm⁷, przez co trudno mówić o jednej neo-

⁶ Słowa te były pisane w 2012 r., kiedy to dopiero rozpoczynała się recepcja książki Sowy. Dziś już można mówić o prawdziwym humanistycznym przeboju, czego śladami są liczne świadectwa lektury *Fantomowego ciała* tak w prasie codziennej, jak i w różnego rodzaju portalach naukowych, oraz coraz liczniejsze polemiki ukryte, w których Sowa z nazwiska co prawda nie jest wymieniany, wiadomo jednak, że chodzi o niego (np. tekst Krzysztofa Koehlera *Obywatele szlachta* [„Plus Minus”, dodatek do „Rzeczypospolitej” 29-30 marca 2014 r.], w którym pisze on o połączeniu nowoczesnych, „modnych” metodologii z krytyką Rzeczypospolitej Szlacheckiej – tu może chodzić tylko o książkę Sowy).

⁷ Waluszko lubi posługiwać się przykładem arianina, Szymona Budnego, który „ocenzurował” Biblię, usuwając pewne jej fragmenty jako sprzeczne z rozumem i tym samym fałszywe, niepocho- dzące od Boga.

sarmackiej reprezentacji przeszłości (nie sposób pogodzić Koehlerowej akceptacji zabobonnej religijności Sarmatów z postulowanym przez Waluszkę antydogmatycznym racjonalizmem). Mimo to jednak istnieje pewna wspólna strukturalna podstawa. Nie chodzi tylko o taką samą aksjologię (wszyscy odwołują się do Sarmacji z aprobatą, dającą się stopniować: od świadomej kontropinii Kowalskiego po całkowitą akceptację Koehlera, zagarniającą sobą i to, co zwyczajowo odrzucane: dewocję, pijaństwo i obżarstwo), czy funkcję, polegającą na wykorzystywaniu przeszłości jako narzędzia w budowie tożsamości indywidualnej i zbiorowej. Otóż wszyscy neosarmaci budują taki obraz tej przeszłości, który jest nierelacyjny, w gruncie rzeczy jednolity i synchroniczny: bez odniesienia do Innego, bez wewnętrznego rozwarstwienia i bez rozwoju. Te ekskluzje mają swoją konkretną funkcję: pierwsze wyłączenie Innego (np. kwestii chłopskiej, o której w rozległym przecież obrazie Waluszki nie ma dosłownie ani słowa, czy kwestii mieszczaństwa, które, jak pokazuje Jan Sowa, było systematycznie spychane poza nawias wspólnoty, co według niego stało się jedną z przyczyn upadku Rzeczypospolitej; Sowa 2011: 121–126, 300–301) pozwala mówić o szlachcie jako równej, wolnej (czy pragnącej wolności), braterskiej i altruistycznej. Drugie wyłączenie, ewolucji stanu, pozwala neosarmatom uniknąć drażliwego tematu degeneracji demokracji szlacheckiej; wprowadzenie myślenia historycznego doprowadziłoby także do rozkładu „logosu” szlachty – szlachty jako pewnej metafory „tożsamości polskiej”, która mogłaby służyć do dzisiejszego samookreślenia (brak rozwoju, brak czasu substancjalizuje rzeczywistość szlachecką i pozwala zamknąć ją w statycznym ze swej natury pojęciu). Trzecie wyłączenie – wewnętrznego rozwarstwienia i poróżnienia, nie oznacza nieznanomości proponowanych przez historyków podziałów wewnątrzstanowych, np. podziału Zajązkowskiego – na szlachtę zagonową, cząstkową, folwarczną i magnaterię (Zajązkowski 1993: 32) – ale nieumiejętność czy niechęć uczynienia z tego kwestii problematycznej (przeciwieństwem takiego podejścia byłaby propozycja Daniela Beauvois, według którego jedynie o nielicznej grupie można mówić jako o szlachcie obywatelskiej, a przeważająca część szlachty pozbawiona była praw politycznych (Beauvois 2011).

Co neosarmaci osiągają dzięki tym ekskluzjom? Obraz szlachty jako połączonej jedną ideologią spójnej struktury społecznej, jednolitego organizmu czy wręcz jednego mocnego podmiotu, mocnego w sensie *m o ż l i w o - ś c i s a m o s t a n o w i e n i a*.

Jeśli ktoś zakochuje się w szlachcie, to dlatego, że przypisuje jej ten właśnie skarb, którego odebranie w wyniku trzeciego rozbioru zdecydowało

o tożsamości nowoczesnego Polaka – podmiotu niepełnego i niepogodzonego z sobą („sami sobie cudzy”, jak pisała Maria Janion⁸), bo przegranego i zależnego. Jeśli ktoś zakochuje się w szlachcie, to przeciwko tej nowoczesności, która uczyniła z nas kolonię Zachodu na ponad 200 lat, a zgodnie z sednem ideologii szlacheckiej, którym było pragnienie absolutnej suwerenności. Spójrzmy na zamieszczone w książce Jacka Kowalskiego ryciny (zob. Kowalski 2006), wczytajmy się w kreślone przez Koehlera z przekorną miłością obrazy zapijaczanego Paska (Koehler 1995: 298), zanalizujmy tworzone przez Waluszkę fantazmaty „samorządności”. Ich mitem (w sensie barthesowskim) jest utracona po rozbiorach możliwość bycia „podmiotem jako aktem woli”⁹. W neosarmackim fantazmacie podmiot ten tworzył sam siebie (mit koncyliaryzmu, ruchu egzekucyjnego, sejmiku i rokoszu jako zrealizowanej utopii suwerenności ludu w *Rzeczy o Sarmacyi* Waluszki). Bez konieczności ścierania się z Innym (mit atrakcyjności ideologii sarmackiej, do której Rusini, Prusacy, Litwini, Pomorzanie, Żmudzi, Ślązacy przyłączali się sami z siebie¹⁰); bez żadnych ograniczeń czy to geograficznych, czy mentalnych (mit pustych stepów Ukrainy¹¹, mit zapijaczanego i obżartego ciała, które u Koehlera jest znakiem substancji polskiej tożsamości (Koehler 1995: 288) i podziałów tak wewnątrzstanowych, jak i wewnątrzpsychicznych (mit jedności narodu szlacheckiego i mit Paska u Koehlera, który realizuje pełnię człowieczeństwa dzięki, jak to ująłem gdzie indziej, „cudowi bezmyślności” [Bohuszewicz 2011a: 108]).

ANTYSARMATYZM, CZYLI SAMOSTANOWIENIE SPROBLEMATYZOWANE

Ten obraz szlachty (będący w dużym stopniu powtórzeniem mitu, w który wierzyli sami Sarmaci) zostaje odrzucony przez Jana Sowę w jego

⁸ Jest to tytuł jednego z rozdziałów jej książki. Zob. Janion 2007.

⁹ Odwołuję się tu do dwóch koncepcji: Barthes’a (z *Mitologii*) i Harolda Blooma, przy czym jedynie pierwszą pojmuję dosłownie, natomiast drugą wrywam z jej macierzystego kontekstu i rozumieniem „po swojemu”. Bloomowski „podmiot jako akt woli”, ów „silny poeta” (*strong poet*), to nie ten, kto „wszystko skupia w sobie, czy zabiera do siebie”, tylko ten, kto tworzy swoją siłę poprzez „gest oddania się temu, co obce”. „Silny poeta” to jest ktoś, kto godzi się, acz niechętnie, z kondycją wyobcowania, a nie ktoś, kto narcystycznie wszystko ciągnie z powrotem do siebie” (zob. Bielik-Robson). Siła szlacheckiego podmiotu polega na czymś zupełnie innym, wspiera się bowiem na narcyzmie właśnie

¹⁰ Na temat Ukrainy zob. np. Chrzanowski 2001: 11. Neosarmacki mit po raz kolejny okazuje się tu prostym powtórzeniem mitu sarmackiego – według Stanisława Orzechowskiego wymienione narodowości same lgnęły do Polski, dzięki sile przyciągania „chlubnej wolności”, jaką cechowała się Polska (zob. Orzechowski 1972: 99–100).

¹¹ Zob. Chrzanowski 2001: 7. O pustce stepów Ukrainy jako fantazmacie wymazującym obecność Innego (w rzeczywistości ktoś tam przecież mieszkał!) w odniesieniu do książki Chrzanowskiego, zob. Sowa 2011: 508–510.

Fantomowym ciele króla. Sprawa nie przedstawia się jednak tak prosto, bo przecież w pewnym – bardzo mocnym – sensie faktyczność tego samostanowienia Sowa uznaje. Zamiast jednak akceptować ten stan rzeczy (i tym bardziej napawać się nim we własnym projekcie tożsamościowym), autor *Fantomowego ciała króla* stwierdza, że był on powodem upadku tak samej szlachty, jak i zhegemonizowanej przez nią Rzeczypospolitej, co w dalszej konsekwencji stało się przyczyną trwałego (samo)usytuowania(się) Polski jako peryferii współczesnej Europy.

To, co określam tu samostanowieniem, Sowa opisuje przy pomocy kilku języków. Jednym z nich jest teoria Claude'a Leforta. Według tego francuskiego filozofa i teoretyka polityki, nowoczesne demokracje parlamentarne opierają się na ustanowieniu w ich centrum „pustego miejsca” władzy, które zajmowane jest przez „nikogo”:

„nikt” – ani żadna pojedyncza osoba, ani też klasa lub grupa społeczna – nie może przypisać sobie władzy (suwerenności). We właściwym sensie suwerenne pozostaje tylko samo prawo, czyli system jako taki, a nie żaden jego konkretni twórcy lub funkcjonariusze. Można co prawda powiedzieć, że źródłem władzy pozostaje lud, jednak to nie on władzę sprawuje [Sowa 2011: 287; w cytacie zlikwidowałem podkreślenia autora – P. B.].

Demokracja szlachecka okazuje się systemem zupełnie odmiennym: w tym systemie puste miejsce władzy wypełnione jest przez szlachtę. To wypełnienie zaprzecza demokracji i karze myśleć o klasowej dyktaturze (Sowa 2011: 286). W tym sensie szlachta rzeczywiście stanowiła samą siebie: ten przednowoczesny odpowiednik dzisiejszych mafii¹² w sposób jednocześnie ultrademokratyczny (z punktu widzenia niej samej) i całkowicie niedemokratyczny (z punktu widzenia innych stanów) wstawiła samą siebie w miejsce, które swoją pustką powinno było reprezentować całość społeczeństwa, tak jak to było w kształtujących się zachodnich demokracjach. Przekładając to na język Lacanowski, można powiedzieć, że:

W demokracji szlacheckiej bariera między państwem (Rzeczpospolitą) a szlachtą, jaką zapewnić powinna była władza królewska, nie została skonstruowana w wystarczająco silny sposób. Królowi nie udało się ograniczyć dostępu szlachty do instytucji Rzeczypospolitej, prawo nie było w stanie zneutralizować władzy szlachty i ta władza eksplodowała w jej życiu, obezwładniając ją i opanowując¹³.

Dzięki zastosowaniu teorii Lacanowskiej do opisu szlachty można dostrzec, że szlachta jako podmiot absolutny i samowystarczalny – „samosta-

¹² *Magnackie mafie* to tytuł jednego z rozdziałów książki Sowy (zob. Sowa 2011: 313).

¹³ Jest to dosłowne przepisanie Lacanowskiego modelu schizofrenii i paranoi: Sowa zamienia tylko matkę na Rzeczpospolitą, ojca na króla, a rozkosz na władzę (zob. Sowa 2011: 409).

nowiący się” – jest odpowiednikiem podmiotu schizofrenicznego: podmiotu opanowanego przez „trans totalnej władzy/rozkoszy” (Sowa 2011: 409), który to trans jest efektem zapomnienia o Innym: niezbędnym do przeprowadzenia alienacji, czyli odłączenia się od matki/ Rzeczypospolitej.

W koncepcji Sowy jeden Inny ma dwa imiona: władzy królewskiej i globalnego kapitału. Szlachta jest podmiotem psychotycznym, ponieważ władzę królewską utożsamia z absolutyzmem, a ten z zagrożeniem dla jej wolności (podobny gest powtarza Waluszko – najbliższy politycznemu wymiarowi sarmatyzmu). Tymczasem, jak powiedział Przemysław Czapliński, według Sowy pewne formy wasalizacji są lepsze od samostanowienia (Czapliński: 2014). Zdanie to można potraktować jako klucz (jeden z kluczy) do zrozumienia tej niezwyklej książki. O pozytywności wasalizacji mówi ona na dwa sposoby: *stricte* psychoanalityczny – wtedy wasalizacja oznacza podporządkowania się Imieniu Ojca i jako taka jest konieczna do ukształtowania się normalnego podmiotu, który nigdy nie powinien być „samodzielny” (przekonanie o samodzielności to choroba psychiczna). Drugi rodzaj opisu konieczności wasalizacji, opis ekonomiczno-polityczny, jest umożliwiony przez przyjęcie Braudelowskiej perspektywy „długiego trwania”, perspektywy w polskich badaniach nad Sarmacją dotychczas nieobecnej. Jeśli książka Sowy ma szansę zrewolucjonizować namysł nad przeszłością Rzeczypospolitej, to dzięki efektom, które uzyskała właśnie za sprawą tej metody (interpretacja psychoanalityczna wyda się zapewne „dziwaczna” i „nieudowodnialna” wciąż pozytywistycznej w gruncie rzeczy humanistyce polskiej).

Skonstruowany przez Sowę opis historii gospodarczo-ekonomicznej I RP określiłbym jako *interpretację dalekiego zasięgu*. Posiłkuję się tu koncepcją Krzysztofa Abriszewskiego, który z kolei inspirował się tekstami Zygmunta Baumana, Bruno Latoura i Ulricha Becka (zob. Abriszewski 2010). Otóż według Baumana jest tak, że chociaż wypracowaliśmy świetną etykę bliskiego zasięgu – etykę bezpośredniej interakcji dwóch ludzkich podmiotów, np. Levinasowską etykę „innego” – to jednak jesteśmy moralnie niewrażliwi, gdy stajemy się podmiotami lub przedmiotami działania na odległość. Etyka dalekiego zasięgu jest jednak niezbędna, ponieważ żyjemy w czasach, w których doświadczamy skutków działań podmiotów niebędących z nami w bezpośredniej styczności (Abriszewski podaje przykład kupna koszulki, uszytej przez źle opłacaną chińską szwaczkę [Abriszewski 2010: 163], innym przykładem mogłaby być destabilizacja finansowa Grecji i jej wpływ na całość europejskiej gospodarki). Czas, w którym według Baumana i Abriszewskiego relacje tego rodzaju zaczynają dominować, to czas zglobalizowanej płynnej nowoczesności. Jak

jednak pokazuje Sowa – odnosząc się do koncepcji Braudela i koncepcji świata systemu (*world-system*) wypracowanej przez Immanuela Wallersteina – globalizacja (podobnie jak kapitalizm) wcale nie jest wynalazkiem nowoczesności, ale nowożytności, a konkretnie przełomu XV i XVI w. (Sowa 2011: 64, 160). W tym czasie powstają ścisłe zależności gospodarcze między poszczególnymi państwami Europy i między Europą a resztą świata (Braudel 1992: 315, Sowa 2011: 62–63) i to właśnie one uzasadniają wybór metody szerokokąsowej. Jak to się ma do dziejów Polski, pokazuje autor *Fantomowego ciała króla* wielokrotnie. Dobrym przykładem byłby handel zbożem przez szlachtę: odbywał się on bez pośrednictwa polskiego mieszczaństwa, przez co doprowadzał do jego uwiądnięcia, a rozkwitu mieszczaństwa obcego (np. holenderskiego) i tym samym marginalizacji Polski na arenie międzynarodowej. Podobnie skutkował brak obecności floty, przez którą nie wzięliśmy udziału w kolonizacji świata, sytuując się na obrzeżach światowego kapitalizmu (zamiast kolonizacji innych kontynentów Polska wybrała kolonizację Ukrainy, co ostatecznie przyczyniło się do jej upadku).

Interpretacja Sowy zostaje maksymalnie rozszerzona również w perspektywie diachronicznej. Punktem wyjścia jego książki wcale nie jest Sarmacja, ale dzisiejsze „peryferyjne zmagania z nowoczesną formą”, jak głosi podtytuł książki. Odpowiedź o przyczyny peryferyzacji Polski (wraz z Europą Wschodnią) tkwi w XVI wieku, którego z kolei specyfika również wyjaśniana jest w perspektywie „długiego trwania”: ostatecznym momentem na długiej linii czasu, przywołanym przez Sowę w celach heurystycznych, jest moment ekspansji Cesarstwa Rzymskiego, która zatrzymała się na Łabie i Litawie, wyznaczając najtrwalszy, gdyż trwający do dziś podział w dziejach Europy: na Wschód i Zachód (Sowa 2011: 16–17).

Maksymalne rozszerzenie perspektyw synchronicznej i diachronicznej, a także wsparcie interpretacji niezwykle liczną „twardych” ekonomicznych danych, które w *stricte* kulturalistycznych dyskursach neosarmackich w ogóle się nie pojawiają, wszystko to zwiększa szansę Jana Sowy na wygranie z neosarmatami boju o definiowanie granic symbolicznego pola, na którym prowadzi się dziś dyskurs o Sarmacji. I nie chodzi tu o to, że prowadzenie interpretacji w trybie „szerokiego zasięgu” pozwala na włączenie większej liczby danych. Wcale tak nie jest. Kiedy uprawiamy historię literatury na poziomie konkretnego prądu, wybranej epoki czy formacji kulturowej, nie wnosimy do istniejącego stanu wiedzy większej liczby informacji niż interpretator jednego tekstu. Wnosimy jedynie informacje innego rodzaju. Specjalista od literatury nowoczesnej dostrzeże w czytanych przez siebie sonetach

Mikołaja Sępa Szarzyńskiego kryzys tradycyjnej tożsamości podmiotu, nie dostrzeże roli przerzutni, którą z kolei zobaczy ktoś, kto interpretuje w perspektywie wąskiego zasięgu. I podobnie w przypadku „szerokozasięgowej” historii I RP. Tradycyjny historyk dostrzeże koniec niepodległości Rzeczypospolitej w momencie podpisania traktatu o trzecim rozbiorze, historyk skłaniający się bardziej ku interpretacjom niż faktom stwierdzi, że Polska utraciła niepodległość już wtedy, gdy zdecydowała się na wybór króla w trybie wolnej elekcji (choć interpretacja ta brzmi dziwnie, da się ją udowodnić, co pokażę w dalszej części mojego tekstu). W czym zatem, jeśli nie w liczbie informacji, tkwi potencjalna przewaga antysarmaty nad neosarmatami? Odpowiadając na to pytanie, wracamy do kwestii konieczności wasalizacji.

Otóż Sowie udaje się pokazać, że prawdziwym błędem szlachty – błędem, którego nie mogła dostrzec, zaślepiona ideologią sarmatyzmu – było niepodporządkowanie się dwuimiennemu Wielkiemu Innemu, o czym pisałem wcześniej: królowi i kapitalizmowi, jak udowadnia Sowa, rozwijającemu się w Europie już od XIV wieku. Kapitalizm to system, w którym praca zostaje utowarowiona. Utowarowienie pracy następuje na długo przed właściwym kapitalizmem – w feudalnej Europie, w której stopniowo odchodzi się od pańszczyzny na rzecz kupowania pracy chłopą, co dla kupującego jest bardziej opłacalne (pańszczyzna wiąże się z całkowitą kontrolą nad życiem chłopą; przynosi to profity, ale i obciążenia: jak pisze Sowa, o „maszynę” do pracy, której jest się właścicielem, trzeba dbać, co wiąże się z dodatkowymi kosztami [Sowa 2011: 83]). Kupowanie pracy stymuluje monetaryzację gospodarki, sprzyja też innym procesom: za zarobione pieniądze chłop musi kupić narzędzia, a te z kolei wyrabiają rzemieślnicy: sytuacja ta sprzyja rozwojowi miast, w których pojawiają się kupcy – pośrednicy owej wymiany (Sowa 2011: 84).

Z całego tego systemu – powyżej dałem ledwie szkic jego fragmentu – Polska była wyłączona, ponieważ bazowała na gospodarce pańszczyźnianej (obrazują to np. mapy europejskiego systemu wekslowego, które za Braudem przedrukowuje Sowa. Widzimy na nich, że system ten rozwija się w północnych Włoszech, Hiszpanii, północnej Francji, czyli tam, gdzie powstaje kapitalizm, a nie mieszczą się w nim ośrodki na wschód od Łaby, gdzie weksle pojawiają się z dwusetletnim opóźnieniem [Sowa 2011: 68–69]). Opierając się na niewolniczej pracy chłopą, gospodarka pańszczyźniana osłabiała monetaryzację gospodarki. Pracy nie trzeba było kupować ani sprzedawać – nie były więc potrzebne miasta z rzemieślnikami i kupcami. Zamiast nich w Polsce masowo rozwijają się folwarki (ośrodki systemu pańszczyźnianego): instytucje produkujące głównie zboże w celach wymiany

rynkowej z Europą (szacuje się, że eksport zboża sięgał nawet 45% [Sowa 2011: 135]). „W ten sposób dzięki kontroli sprawowanej przez szlachtę nad chłopstwem Polska stała się we wczesnej epoce nowożytnej rolniczym potentatem w skali Europy oraz eksportowym imperium, czerpiącym ogromne zyski z handlu zagranicznego” (Sowa 2011: 135). I to właśnie stało się przyczyną jej upadku. Nie inwestując w rodzime mieszczaństwo, handlująca zbożem szlachta korzystała z usług mieszczaństwa zagranicznego, pozwalając, by to ono dyktowało warunki wymiany, m.in. poprzez przyzwolenie na kupowanie zboża z góry (na pniu) i ingerowanie w rynek bezpośredni, czyli w samą produkcję (Sowa 2011: 187). Taka sytuacja prowadzi zawsze, jak pokazuje przywoływany w tym miejscu przez Sowę Braudel, do „kolonizacji handlowej” (Braudel 1992: 187; Sowa 2011: 187) i tak też stało się w przypadku Rzeczypospolitej, która pozwalając szlachcie polskiej na marginalizację własnego mieszczaństwa, pozwoliła bogacić się, za pośrednictwem jej kupców, Holandii.

Ekonomicznych przyczyn peryferyzacji Polski było oczywiście więcej: stawianie na relację imperium – świat kosztem relacji gospodarka – świat („kolonizacja” Ukrainy), typowo zależnościowa relacja między importem i eksportem¹⁴, brak inwestycji w żeglugę, brak interwencji państwa w życie gospodarcze itd.¹⁵. Do tego dochodzą bardziej znane przyczyny polityczne. Wymienianie ich wszystkich nie ma sensu, gdyż sprowadzi się do streszczenia książki Sowy. Ważny jest wniosek, do którego możemy dojść na jej podstawie: przekonanie o możliwości samostanowienia było wyrazem, mówiąc językiem bliskiego Sowie Marksa, „falszywej świadomości” szlachty, ideologią przykrywającą stan rzeczywisty, którym było nie tyle realne samostanowienie, ile jego ostateczna iluzja. Ten stan rzeczy da się sprowadzić do następującego obrazu: począwszy od XIV wieku w Europie rozwija się globalny kapitalizm, który bardzo szybko dzieli świat na dwie części: centrum i peryferie. To, czy dana jego część zostanie przyporządkowana do peryferii, zależy, rzecz jasna, od aktywnych sił działających w polu cen-

¹⁴ Z Europy Środkowo-Wschodniej na Zachód wywozi się nisko przetworzone towary – produkty rolnicze, surowce naturalne lub produkty gospodarki naturalnej – a przywozi towary, do których produkcji wymagane są bardziej zaawansowane technologie i wykwalifikowana siła robocza. „Taka struktura wymiany sprawia, że w przypadku centrum zarówno import, jak i eksport napędzają przemysł (dostarczają mu surowców do produkcji i zapewniają rynek zbytu), a w przypadku peryferii go osłabiają (podnoszą lokalne ceny surowców i zabierają spory segment rynku zbytu). Jak pokazuje Marian Malowist, znakomita większość krajów Europy Środkowo-Wschodniej była w takiej samej sytuacji, różniły się tylko specjalizacją w określonym typie eksportu [...]” (Sowa 2011: 189).

¹⁵ Długą listę czynników ekonomicznych, które spowodowały gospodarczy upadek Rzeczypospolitej, zob. Kula 1962: 26.

trum, ale także od polityki prowadzonej w ramach peryferii. Tak też było w przypadku I RP: gdyby nie ideologiczne zaślepienie szlachty, Polska mogłaby stać się częścią centrum (tak jak na przykład podobna do niej pod względem geograficznym Szwecja), do czego nie doszło z powodu heterogenizacji¹⁶ ekonomicznej i politycznej chłopstwa oraz mieszczaństwa. Innymi słowy: absolutnie pewna efektywności samostanowienia i, by tak rzec, „stanowienia poprzez samą siebie tego, co inne” (chłopstwa, mieszczaństwa, Rzeczypospolitej), szlachta doprowadziła do efektu przeciwnego: ostatecznej destrukcji wszystkich elementów systemu: samej siebie i Rzeczypospolitej. Dlaczego? Podporządkowując sobie jakiś element, wystawiamy się na jego negatywne działanie, które podporządkowuje nas jemu. To, co podporządkowane i bierne, również działa, ale na zasadzie, jak powiedziałby Jean Baudrillard, „fatalnej strategii” czy „zemsty dwoistości” (zob. Baudrillard 1983; Baudrillard 2005: 157). Ostatecznie samostanowienie okazuje się iluzją.

HERMENEUTYCZNO-POLITYCZNE REPREZENTACJE PRZESZŁOŚCI

Neosarmatyzm i antysarmatyzm to dwa bieguny hermeneutyczno-politycznych reprezentacji sarmackiej przeszłości. Są one *h e r m e n e u - t y c z n e*, ponieważ w przeciwieństwie do dyskursu *sensu stricto* naukowego nie wymazują ani miejsca, wewnątrz którego odbywa się proces poznawczy, ani pozapoznawczego celu, do którego ma on zmierzać¹⁷. Owym miejscem jest współczesna Polska, celem: przebudowa tożsamości – bardziej wspólnotowej niż własnej. Akcent położony na wspólnotowość, a dokładniej rzecz biorąc: przekonanie o kulturowym charakterze tożsamości wspólnoty, decyduje o *p o l i t y c z n o ś c i* obu hermeneutyk. Budują nas pewne idee (ideologie), które możemy i powinniśmy zmieniać po to, by zmieniać rzeczywistość wokół nas.

Kolejną sprawą, odróżniającą podejście hermeneutyczne od nie-hermeneutycznego, jest, by tak to ująć, *m o c n a i n t e r p r e t a t y w n o ś ć* pierwszego stanowiska. Oczywiście, każde humanistyczne poznanie jest interpretatywne w tym sensie, że aby coś poznać, musimy to usytuować w jakimś kontekście. Nie chodzi więc o to, że podejście nie-hermeneutyczne w ogóle nie sytuje, lecz o to, względem czego sytuje poznawaną rzeczywistość. Otóż tradycyjna historiografia będzie interpretowała przeszłość

¹⁶ Ustanowienie bariery heterogeniczności oznacza w teorii Ernesto Laclau, na którą powołuje się Sowa, odseparowanie od siebie jakiegoś elementu jako istotowo różnego i dlatego nie pozwalającego na jakąkolwiek współpracę czy wchłonięcie przez system (zob. Sowa 2011: 276).

¹⁷ Również Sowa określa swoje stanowisko mianem hermeneutycznego, a dokładniej rzecz biorąc: hermeneutyczno-krytycznego (krytycznego w sensie, jaki nadała temu pojęciu szkoła frankfurcka (zob. Sowa 2011: 51).

w kategoriach tzw. „twardych faktów” kosztem braku uprzywilejowania ogólniejszych koncepcji, a także będzie preferowała kontekst macierzysty kosztem kontekstu interpretatora¹⁸.

Rozważmy to na przykładzie momentu utraty przez I RP niepodległości. Według tradycyjnej koncepcji bezpośrednią jej przyczyną było podpisanie konwencji rozbiorowej w Petersburgu w 1797 r., na mocy której zlikwidowano Rzeczpospolitą i wymazano państwo polskie z map Europy. Według drugiej koncepcji, którą przedstawia Sowa, Polska przestała istnieć o wiele wcześniej:

Rzeczpospolita Obojga Narodów istniała jako państwo w standardowym sensie tego słowa nie więcej niż 3 lata – od unii lubelskiej w 1569 roku do śmierci Zygmunta Augusta w 1572 roku; umarła wraz ze swoim pierwszym i ostatnim władcą. Rozbiory z lat 1772–1795 to tylko symboliczne potwierdzenie czegoś, co na poziomie Realnym stało się już faktem dokładnie dwa wieki wcześniej: nieistnienia państwa polskiego. I Rzeczpospolita w latach 1572–1795 to fantomowe ciało króla [Sowa 2011: 239; w cytacie usunąłem podkreślenia autora – P. B.].

Stwierdzenie to jest możliwe dzięki usytuowaniu kwestii istnienia państwa polskiego w kontekście koncepcji dwóch ciał króla: naturalnego i politycznego. Koncepcja ta w pełni została sformułowana w Anglii w epoce Tudorów, choć istotne jej elementy możemy odnaleźć już pod koniec średniowiecza. Według niej w momencie śmierci króla umiera tylko ciało naturalne, polityczne wciąż żyje – w następnym królu, stającym się nim automatycznie, na mocy samej idei dziedziczenia tronu (Sowa 2011: 232 i n.). Zygmunt August był ostatnim królem, który został nim w ten właśnie sposób. Po jego śmierci umarła również zasada ciągłości i narodziła się zasada zerwania: od tego momentu, według Sowy, o nowym królu decyduje wybór jednego podmiotu politycznego, szlachty, a nie moc samej metafizycznej zasady, dzięki czemu król mógł reprezentować całość społeczeństwa.

Oto dwie różne odpowiedzi na to samo pytanie (druga została przeze mnie tylko streszczona – być może w nadmiernym skrócie). Różnica polega na rodzaju kontekstów, w które włączana jest utrata niepodległości. W pierwszej odpowiedzi kontekstem jest „twardy fakt”, czyli dokument zatwierdzający III rozbiór (dokładniej: przypisane mu przez jego autorów

¹⁸ Pojęcie kontekstu macierzystego jest dość szeroko reprezentowane w polskim literaturoznawstwie, jego dokładniejszego opisu nikt się jednak jak dotąd nie podjął, z wyjątkiem Tomasza Szymona Markiewki, który zrobił to w artykule *O kontekście macierzystym* (Markiewka 2013). Piszę o uprzywilejowywaniu kontekstu macierzystego względem kontekstu interpretacji, ponieważ nie jest możliwa sytuacja zanurzania dzieła tylko w kontekstach macierzystych. Konteksty interpretacji można jedynie ograniczać, nie można ich zlikwidować (pisałem o tym w: Bohuszewicz 2011b: 262).

i odbiorców znaczenie), druga odpowiedź, nie stroniąc wcale od „twardych faktów” (zob. daty śmierci Zygmunta Augusta, unii lubelskiej czy rozbiorów), wpisuje je w szersze ramy pojęciowe, pochodzące wyłącznie z kontekstu interpretacji: Lacanowskie pojęcia Realnego i Symbolicznego i koncepcja fantomowego ciała króla.

Pierwsza interpretacja odnosi się do rzeczywistości na sposób, powiedziałbym, klasycznie zdaniowy, co znaczy, że możemy ją rozpatrywać w kategoriach prawdy i fałszu. O drugiej interpretacji nie możemy już wypowiadać się przez ich pryzmat, ponieważ nie znajdziemy w przeszłości odpowiadających jej elementów (z całą pewnością możemy powiedzieć, że ktoś podpisał traktat rozbiorowy, natomiast Realne, Symboliczne itd. w rzeczywistości nie zaistniało, jest „tylko” koncepcją, która ją tłumaczy). Odnosi się ona do rzeczywistości na sposób właściwy reprezentacji:

[...] narracja historyczna – by przytoczyć paradygmatyczny przykład reprezentacji – definiuje (metaforyczny) punkt widzenia, z którego historyk *proponuje*, by postrzegać przeszłość. Innymi słowy, przedstawienie i narracja historyczna są przede wszystkim *propozycjami*, jak *organizować* wiedzę (wyrażaną w zdaniach prawdziwych), *same* jednak nie będą wiedzą [Ankersmit 2004: 207]¹⁹.

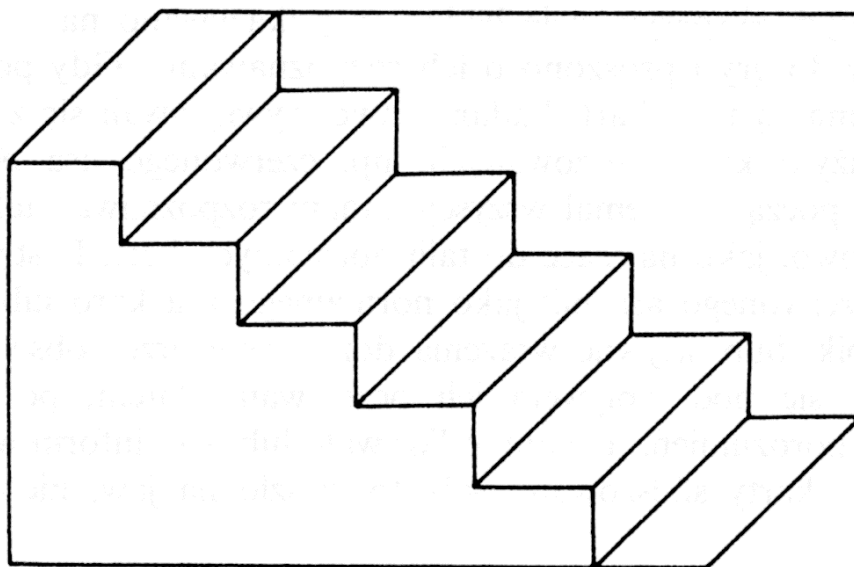
A zatem podobnie jak mapa jest tylko pewną propozycją całościowego ujęcia terytorium, jego reprezentacją, której forma zależy od konwencji przedstawiania, tak samo interpretacja drugiego rodzaju jest reprezentacją przeszłości, której podstawową funkcją jest nie tyle ustalenie faktów, ile ich zorganizowanie poprzez narzucenie na nie pewnej spójnej i całościowej metafory. I w tej właśnie podstawowej cesze – metaforyczności – reprezentacji sarmackiej przeszłości kryje się odpowiedź na pytanie o przyczyny tak daleko idących różnic między nimi.

Mówiłem o nich dotąd dość ogólnie, redukując złożoność hermeneutycznych propozycji do przekonania o sarmatyzmie jako możliwości i niemożliwości (oraz pozytywności i negatywności) samostanowienia. Różnice te jednak dotyczą ustalania spraw o wiele bardziej elementarnych. Dla jasności wywodu również redukuję ich złożoność i podaję w tabeli:

¹⁹ Napisałem przed chwilą, że interpretacja pierwszego rodzaju odnosi się do rzeczywistości na sposób „klasycznie zdaniowy”, podejmując tym sposobem polemikę z Ankersmitem, wprowadzającym proste rozróżnienie na zdania, które odnoszą się do rzeczywistości na sposób prawdziwościowy, i teksty, które należy rozpatrywać w kategoriach reprezentacji. Uważam to za uproszczenie: również zdania mogą się odnosić do świata na sposób przedstawieniowy i teksty – na sposób prawdziwościowy.

NEOSARMATYZM	ANTYSARMATYZM
Rzeczpospolita ojczyzną tolerancji wyznaniowej	Rzeczpospolita ojczyzną nietolerancji
Wielokulturowość „Kresów”	Kultura „kresowa” jako kultura polskiej dominacji nad przedstawicielami innych narodowości
Monarchia absolutna jako system promujący egoizm (króla)	Monarchia absolutna jako system promujący wspólnotowość.
Sarmacka promocja kontaktów rodowych i sąsiedzkich jako wartość tworząca kapitał społeczny	Sarmacka rodowość i sąsiedzkość jako przeszacowanie kontaktów bliskich kosztem dalekich (np. odpowiedzialność za państwo)
Wolna elekcja to ochrona jednostki przed despotyzmem władzy	Wolna elekcja to szantaż na królu
<i>Veto</i> jako narzędzie w rękach szlachty	<i>Veto</i> jako narzędzie w rękach magnackich
Konstytucja 3 maja jako zamach stanu	Konstytucja 3 maja jako próba ratowania państwa
Mieszczanie samo – przez własną organizacyjną nieudolność – usunęło się poza margines stanowienia o Rzeczypospolitej	Mieszczanie zostało zepchnięte poza margines stanowienia o Rzeczypospolitej przez szlachtę
Prawdziwie obywatelska demokracja powstała w Polsce, wewnątrz stanu szlacheckiego	Prawdziwie obywatelska demokracja powstała na Zachodzie – w Polsce panowała dyktatura jednego stanu nad całym organizmem społecznym

W książce *Czym jest to, co zwiemy nauką?* Alan Chalmers przedrukowuje rysunek widoczny na kolejnej stronie. Można na niego patrzeć na dwa sposoby: dostrzegając górne lub dolne powierzchnie. Kiedy jednak pokazano go kilku członkom plemion afrykańskich, w których kulturze nie istnieje zwyczaj dwuwymiarowej reprezentacji przedmiotów trójwymiarowych, nie potrafili oni zobaczyć przedstawienia, lecz jedynie dwuwymiarowy zbiór linii (Chalmers 1997: 48). Wynika stąd prosty wniosek, że to, co widzimy, zależy nie tylko od doznań wzrokowych, ale również od pewnych instrukcji, które kierują ich interpretacją.



12. Alan Chalmers, *Czym jest to, co zwiemy nauką?*, przeł. Adam Chmielewski, Wrocław 1997, s. 47.

Zauważmy, że między opisaną percepcją treści rysunku Chalmersa a podanymi w tabelce interpretacjami istnieje zasadnicza analogia. Obojętnie w jaki sposób patrzymy na rysunek, w jednym momencie zawsze widzimy coś jednego, co może być wyartykułowane przy pomocy jednego pojęcia: wklęsłych schodów, wypukłych schodów lub linii. Podobnie w przypadku interpretacji: kiedy zwracamy się ku przeszłości w sposób metaforyczny, robimy to zawsze, przekładając całą jej złożoność na jej reprezentację, mającą charakter „całościujący”: jest jednym, spójnym obrazem rzeczywistości, dającym się zawrzeć w jednym zdaniu. Co więcej: podobnie jak w jednym momencie nie możemy zobaczyć jednocześnie wypukłości i wklęsłości schodów, tak samo w przypadku interpretacji przeszłości historycznej w jednym momencie nie możemy być anty- i neosarmatami: przyjęcie założeń antysarmackich być może wręcz blokuje możliwość dostrzeżenia tego, co dostrzegłby neosarmata. Tym samym nie można by powiedzieć, że neo- lub antysarmaci manipulują rzeczywistością, manipulacja bowiem opiera się na świadomej (i nieujawnionej) selekcji faktów, a zatem na możliwości dostrzeżenia tego, co nie pasuje do wcześniej przyjętej tezy. Może być też i tak, że moja hipoteza jest nieprawdziwa, a więc neo- oraz antysarmaci są w stanie dostrzec to, co zauważają ich oponenty, i świadomie decydują się

na pominięcie pewnych faktów, dokonując tym samym manipulacji. A zatem Jan Sowa doskonale wie, że Rzeczpospolita przynajmniej bywała ojczyzną tolerancji, Jan Waluszko doskonale wie, że szlachta traktowała chłopów jak niewolników, jednak ani jeden, ani drugi nie decydują się na wyartykułowanie tej wiedzy. Jeśli tak by było, to dlaczego to robią? Ze względu na tożsamościowy i polityczny cel reprezentacji hermeneutycznej: skuteczniejsza będzie taka, w której fakty będą w stanie podeprzeć bronioną tezę.

Wprowadźmy wnioski z tego, co zostało do tej pory powiedziane na temat charakterystycznych cech reprezentacji hermeneutycznych. Pierwsze, co się narzuca, to ich *złożenowość* charakterystyczna dla każdej interpretacji: reprezentacje historyczne modelują rzeczywistość faktów (tego, że istniała Rzeczpospolita Obojga Narodów, a w niej podziały wewnątrz szlachty, wielość wyznań, handel zbożem itd., nikt nigdy nie negował) poprzez związanie jej z rzeczywistością pojęć. Może być tak, że rzeczywistość faktów takich, jak aktorzy społeczni, zwiąże się z rzeczywistością pojęć, z którymi oni sami siebie wiążą (zob. Markiewka 2012). Tak jest w sytuacji, gdy stwierdzamy, że sensem podpisania w Petersburgu konwencji rozbiorowej w 1797 r. przez Rosję, Prusy i Austrię była likwidacja Rzeczypospolitej. W przypadku hermeneutyki jest jednak inaczej: zdania, które pojawiają się w tabeli, powstały poprzez powiązanie rzeczywistości historycznej z pojęciami, pochodzącymi od interpretatora: Kresy są *wielokulturowe*, monarchia absolutna promuje *egoizm* króla lub *wspólnotowość*, Konstytucja 3 maja była *złamaniem stanu* lub *próbą ratowania państwa*. Używanie pojęć wypracowanych na gruncie kultury innej niż kultura interpretowana, nie skazuje nas koniecznie na arbitralność – może być przecież tak, że są one analogonami pojęć używanych przez aktorów rzeczywistości interpretowanej – jednak w przypadku hermeneutycznych reprezentacji Sarmacji jest odwrotnie: pojęcia, którymi operują hermeneuci, są najczęściej pojęciami, opisującymi rzeczywistość, której opisywani aktorzy najprawdopodobniej sobie nie uświadamiali.

Po drugie, pojęcia te w metaforyczny sposób „*całocują*” rzeczywistość, a robią to zawsze, relatywizując ją względem *akcji* przyjmowanej przez interpretatora: Koehler, Kowalski, Waluszko nie skrywają, że kultura nowoczesności jest im obca, a Sarmacja jest nie tyle rzeczywistym miejscem, ile „*mitem*”²⁰ – alternatywnym wobec nowoczesnego

²⁰ O tym, że jego obraz Sarmacji jest pewnym mitem właśnie – obrazem, który ma stymulować współczesność, a dopiero w dalszym rzędzie ma być prawdziwy – pisze Waluszko w *Mitologii sarmackiej*.

zespołem wartości; podobnie Sowa, który wobec Sarmatów bywa wręcz zjadliwy, wybierając nowoczesność przeciw nim²¹.

Po trzecie, „całościowanie” i wyrazista aksjologizacja pociągają za sobą selektywność. Rzeczpospolita była ojczyzną tolerancji wyznaniowej? Tak, jeśli przywołamy polskich katolików, którzy występują w obronie Jana Husa na soborze w Konstancji; nie, jeśli przywołamy Unię Brzeską. Konstytucja 3 maja była zamachem stanu? Tak, jeśli spojrzymy na nią z perspektywy szlachty, nie, jeśli przyjrzymy się jej z perspektywy państwowej. Reprezentacje są więc paradoksalne: pragnąc pokryć sobą całość rzeczywistości – metafora wszak „całościuje” – pokrywają jedynie jej część; proponując pewne obrazy, unieważniają inne.

Czy jednak wszystkie są w równym stopniu niekompletne? Myślę, że można je wartościować, wprowadzając wspomnianą już kategorię interpretacji szerokiego zasięgu. Przygotujmy się do tego, przypominając sobie *Pochwałę Heleny* Gorgiasza. Treść tego klasycznego dla retoryki tekstu sprowadza się do wykazania, że tradycyjnie obwiniana za wywołanie wojny trojańskiej Helena jest niewinna, a to dlatego, że jej ucieczka z Parysem była „wydarzeniem podporządkowanym siłom nad nim wyższym (bogom, Losowi i Konieczności), porwaniem (przemoc Parysa-Aleksandra przeważała nad wiernością mężowi), uwiedzeniem mocą perswazji retorycznej, uwiedzeniem mocą miłości” (Obremski 2003: 31). W jaki sposób Gorgiasz przeciwstawia się tradycyjnym interpretacjom? Poprzez rozszerzenie zasięgu swojej. Jak pisze Krzysztof Obremski:

Pochwała Heleny uzmysławia nie tylko względność granicy oddzielającej „świat faktów” i „świat ocen”, lecz również iluzoryczność postrzegania wydarzenia jako wydarzenia „osobnych”: w zdawałoby się oczywistym fakcie ucieczki z Parysem kryją się okoliczności dotąd, tj. do czasu wystąpienia Gorgiasza, nieznanne tym, którzy nie posiadli inwencji retora-sofisty [Obremski 2003: 30–31; wyróżnienie: P. B.].

Właśnie z tego względu – nierelacyjności, która polega na traktowaniu zdarzeń jako „osobnych” – neosarmackie interpretacje wydają mi się słabsze od interpretacji Sowy. obrońcy Sarmacji tworzą obraz odciętej od innych państw i narodów substancjalnej i ponadhistorycznej krainy, zamieszkiwanej tylko przez przedstawicieli jednego stanu szlacheckiego i tylko Polaków (a jeśli

²¹ Owa stronniczość ujawnia się jednak raczej „na zewnątrz” książki, w wywiadach i rozmowach z Sową. W samej książce zachowuje się on tak, jakby kapitalizm był siłą obiektywnie słuszną, przez co nie potrafi np. dostrzec racji szlachty, broniącej przed nim swoich interesów. Dostrzega to w recenzji książki Krzysztof Zajac (zob. Zajac 2012: 68).

już pojawiają się inne nacje, to tylko pod hasłem „wielonarodowości”, której w żaden sposób się nie problematyzuje). Nie tłumaczy się (lub tłumaczy bardzo ogólnie), jak doszło do wyłonienia się Sarmacji ani jakie były skutki jej trwania i upadku; nie sytuuje się (albo znowu: sytuuje bardzo ogólnie) wobec problemów innych niż kulturowe (np. gospodarczych). By podać jakiś przykład, obraz Kozaków, biorących udział w powstaniu Chmielnickiego, pojawiający się w *Rzeczy o Sarmacji* Waluszki, to obraz awanturników, których trzeba było spacyfikować (trochę upraszczam, ale do ogólników się to sprowadza). Ani słowa o niezwykle intensywnych napięciach społecznych, kulturowych, gospodarczych, do tego wydarzenia doprowadzających. Trochę więcej komplikacji pojawia się w książce Kowalskiego, zupełnie ich brak u Koehlera czy Thompson. Na pewno usprawiedliwieniem byłaby tu genologiczna przynależność tych tekstów: neosarmacki Koehler, zawodowo określający się jako historyk literatury, we „Frondzie” staje się eseistą, artykuły Ewy Thompson ukazały się w „Dzienniku”, siłą rzeczy skazane na publicystyczność. Ci, którzy tworzą bardziej skomplikowane reprezentacje przeszłości – Kowalski i Sowa – są autorami książek, a te – upraszczając – objętościowo są większe. Byłoby absurdem dowodzić, że większa objętość publikacji automatycznie pociąga za sobą większą komplikację treści, na pewno jednak nie jest absurdalne stwierdzenie, że złożoność ma większą szansę ujawnić się w książce niż artykule eseistycznym lub publicystycznym. „Ale tak na poważnie, nie zgadza się pan, że każda metoda zależy od rozmiaru i typu tekstu, który zobowiązał się pan dostarczyć?” (Latour 2010: 214). Wraz z tym pytaniem przechodzimy do koncepcji tekstu autorstwa Brunona Latoura.

Według Latoura, tekst naukowy jest taką strukturą, która ma za zadanie argumentować na rzecz stanowiska autora pod jego fizyczną nieobecność (zob. Latour, Bastide 1986: 51). Budowanie jej zakończy się sukcesem, jeśli umieścimy w niej jak najwięcej bytów i powiążemy je ze sobą w możliwie najsilniejszy i jednocześnie najbardziej zaskakujący sposób (Abriszewski 2008: 125). Pisanie tekstów naukowych powinno dodatkowo wiązać się z tym, co teoria aktora-sieci nazywa otwieraniem i zamykaniem czarnych skrzynek. „Czarna skrzynka zawiera to, co nie musi być już powtórnie rozważane, te rzeczy, których zawartość stała się kwestią obojętną” (Callon, Latour 1981; cyt. za: Abriszewski 2008: 63). Dobry tekst naukowy jest zamkniętą czarną skrzynką, doprowadzającą do otwarcia innych czarnych skrzynek: wzbudza dyskusje dotyczące tego, co na zewnątrz niego, sam nie będąc dyskusyjnym. Jak to się ma do neosarmatyzmu i antysarmatyzmu? Otóż, te neosarmackie reprezentacje przeszłości, którymi obecnie

dysponujemy, mają ambicje otwierania czarnych skrzynek, same jednak nie są w stanie doprowadzić do zamknięcia kontrowersji na swój własny temat. Dzieje się tak dlatego, że – być może ze względu na swoją eseistyczność i publicystyczność, przed chwilą wspomnianej – gromadzą zbyt małą liczbę bytów, te, które gromadzą, są pewnego tylko rodzaju i nie tworzą się między nimi wystarczająco silne powiązania. Wyjaśnijmy to na przykładzie zdań pojawiających się w tabeli. Z jednej strony mamy zdanie przypisane stanowisku neosarmackiemu: „Mieszczaństwo samo – przez własną organizacyjną nieudolność – wypchnęło się poza margines stanowienia o Rzeczypospolitej”, z drugiej zdanie antysarmackie: „Mieszczaństwo zostało zepchnięte poza margines stanowienia o Rzeczypospolitej przez szlachtę”. Oba zdania są moimi streszczeniami poglądów na ten temat, naturalne więc, że redukują to, co rzeczywiście pojawia się jako bardziej złożone. W jaki więc sposób do swojej tezy dochodzi Waluszko? Podobnie jak Sowa, dostrzega nieobecność mieszczaństwa w polityce Rzeczypospolitej, przyczyny tej nieobecności tłumaczy jednak zupełnie inaczej: to samo mieszczaństwo nie chce skorzystać z zaproszenia do tworzącego się sejmu, a gdy już to zaproszenie odrzuca, „nie umie nawet – przez ciągle spory o przywileje gospodarcze – stworzyć własnej ogólnokrajowej organizacji w stylu sejmu szlacheckiego czy żydowskiego [waad] lub kościelnego synodu biskupów” (Waluszko, *Mitozofia sarmacka*). Winę za nieobecność, o której mowa, przypisuje więc Waluszko samemu mieszczaństwu: to ono, niepodległe żadnej wrociej wobec niego sile, odmawia udziału. Zupełnie inaczej do sprawy mieszczaństwa podchodzi Sowa: to nie ono samo było winne temu, że stało się elementem heterogenicznym systemu Rzeczypospolitej, ale szlachta, która aktywnie działała na rzecz jego marginalizacji. Na tym jednak nie poprzestaje i przytacza długą, ponadstronicową listę obejmującą ok 300 lat antimieszczańskich posunięć ze strony szlachty, na którą składają się „twarde fakty”, czyli antyszlacheckie dekryty. Poza tym pojawia się, opisana już przeze mnie powyżej, interpretacja owych posunięć, według której heterogenizacja polskiego mieszczaństwa jest jedną z przyczyn opóźnienia w Polsce rewolucji kapitalistycznej i, co za tym idzie, trwałej peryferyzacji Polski.

Opis Sowy „wygrywa”, ponieważ gromadzi więcej zasobów i to tych, które społeczność naukowa uznaje za najmocniejsze – „twardych faktów”. Fakty te są ze sobą powiązane przy pomocy wielu rodzajów wiązań: interpretacji psychoanalitycznej, postzależnościowej i postkolonialnej, odnoszą się poza tym do maksymalnie rozszerzonego zakresu rzeczywistości, dzięki czemu możemy zobaczyć konsekwencje antimieszczańskich działań, nie-

widocznych w perspektywie interpretacji wąskiego zasięgu. Przeciwnie w reprezentacjach neosarmackich: perspektywa jest wąska, co uniemożliwia śledzenie konsekwencji, o których wspomniałem; zasoby ubogie, bo jedynie kulturalistyczne; wiązania między nimi dość słabe, gdyż bardzo często intuicyjne, a nie intersubiektywnie sprawdzalne.

Prowadzi to do ostatniego spostrzeżenia. Mimo swej interpretatywności, metaforyczności i aksjologiczności hermeneutyki sarmatyżmu różnią się między sobą. Neosarmackie cierpią na przerost interpretatywności, metaforyczności i aksjologiczności, przez co skłonni jesteśmy negatywnie je modalizować. Pojęcie pozytywnego i negatywnego modalizowania to ostatnie Latourowskie pojęcie, które chciałbym wprowadzić do rozważań:

Będziemy nazywać *pozytywnymi modalnościami* te zdania (*sentences*), które odsuwają stwierdzenie (*statement*) od warunków jego wytworzenia, czyniąc je wystarczająco solidnym, by powodowało, że jakies inne konsekwencje będą konieczne. Będziemy nazywać *negatywnymi modalnościami* te zdania, które wiodą stwierdzenie w przeciwną stronę, ku jego warunkom wytworzenia i które wyjaśniają szczegółowo, dlaczego jest solidne lub słabe, zamiast wykorzystywać je, aby powodowało, że jakies inne konsekwencje będą bardziej konieczne [Latour 1987: 23; cyt. za: Abriszewski 2008: 128].

Mówiąc krótko, lektura hermeneutyk neosarmackich prowadzi pojawiające się w nich stwierdzenia nie ku „faktom”, ale ku perspektywie ich oglądu, ku temu, kto je wytworzył. I odwrotnie: lektura *Fantomowego ciała króla* odwołuje się do osoby autora, a przywołuje ku „faktom”. Dzieje się tak nie ze względu na brak interpretatywności, metaforyczności i aksjologiczności – jak pokazywałem wcześniej, książka Sowy jest hermeneutyką – ale ze względu na to, że te właśnie cechy fundowane są na dyskursie faktograficznym. Dochodzimy tym samym do końcowego wniosku: postawiona na początku artykułu opozycja między nauką a hermeneutyką nie jest całkowicie stabilna. Hermeneutyka przeszłości nie może sytuować się na zewnątrz tradycyjnej nauki; przeciwnie: musi być na niej wsparta, ponieważ inaczej do siebie nie przekona.

LITERATURA:

ABRISZEWSKI KRZYSZTOF

2010: *Interpretacja i etyka dalekiego zasięgu*, [w:] tenże, *Wszystko otwarte na nowo. Teoria Aktora-Sieci i filozofia kultury*, Toruń.

2008: *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza Teorii Aktora-Sieci Bruno Latoura*, Kraków.

ANKERSMIT FRANK

2004: *Modernistyczna prawda, postmodernistyczne przedstawienie i po-postmodernistyczne doświadczenie*, [w:] tenże, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, oprac. E. Domańska, Kraków.

BAUDRILLARD JEAN

1983: *Les stratégies fatales*, Paris.

2005: *Pakt jasności. O inteligencji Zła*, przeł. S. Królak, Warszawa.

BEAUVOIS DANIEL

2011: *Nowoczesne manipulowanie sarmatyzmem – czy szlachcic na zagrodzie był obywatelem?*, [w:] *Nowoczesność i sarmatyzm*, red. P. Czapliński, Poznań.

BIELIK-ROBSON AGATA

2012: *Przekora, niezgoda, protest. Rozmowa z Agatą Bielik-Robson*, <http://www.literaturajestsexy.pl/przekoraniezgodaprotest-rozmowa-z-agata-bielik-robson> (dostęp: 25.10.2012).

BOHUSZEWICZ PAWEŁ

2011a: *Pożytki z prawnicowego neosarmatyzmu. (Nie-prawnicowa) obrona Krzysztofa Koehlera*, [w:] *Przeszłość we współczesnej narracji kulturowej. Studia i szkice kulturoznawcze*, t. 1, red. P. Biliński, Kraków.

2011b: *Związki niebezpieczne, związki konieczne. O „alternatywnych” sposobach lektury tekstów staropolskich*, „Roczniki Humanistyczne” z. 1, t. LIX.

BRAUDEL FERNAND

1992: *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII wiek*, t. 2: *Czas świata*, przeł. J. i J. Strzeleccy, Warszawa.

CHALMERS ALAN

1997: *Czym jest to, co zwiemy nauką? Rozważania o naturze, statusie i metodach nauki. Wprowadzenie do współczesnej filozofii nauki*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław.

CHRZANOWSKI TADEUSZ

2001: *Kresy, czyli Obszary tęsknot*, Kraków.

CZAPLIŃSKI PRZEMYSŁAW

2011: *Sarmatyzm, uwłaszczenie mas i późna nowoczesność*, [w:] *Nowoczesność i sarmatyzm*, red. P. Czapliński, Poznań.

2014: *Zapis wideo spotkania z Janem Sową i Przemysławem Czaplińskim*: <http://www.youtube.com/watch?v=cKnFGwMjQAc&feature=related>, 1:00:56 (dostęp: 01.04.2014).

JANION MARIA

2007: *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków.

JANUSZKIEWICZ MICHAŁ

2012: *Wczytywanie (sie) w tekst. O interpretacji transakcyjnej*, „Teksty Drugie”, nr 1-2.

JEDLICKI JERZY

2002: *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*, Warszawa.

KOEHLER KRZYSZTOF

1995: *W rytmie „Godzinek”, na rosyjskim trupie*, „Frona”, nr 4-5.

2014: *Obywatele szlachta*, „Plus Minus”, dodatek do „Rzeczpospolitej” 29–30 marca 2014.

KOWALSKI JACEK

2006: *Niezbędnik Sarmaty poprzedzony Obroną i Uśnieniem Sarmacji Obojey przez Jacka Kowalskiego*, Poznań.

KULA WITOLD

1962: *Teoria ekonomiczna ustroju feudalnego. Próba modelu*, Warszawa.

LACLAU ERNESTO, MOUFFE CHANTAL

2007 *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, Wrocław.

LATOUR BRUNO, BASTIDE FRANCOISE

1986: *Writing Science – Fact and Fiction: The Analysis of the Process of Reality Construction Through the Application of Socio-Semiotic Methods to Scientific Texts*, [w:] *Mapping the Dynamics of Science and Technology. Sociology of Science in the Real World*, red. M. Callon, J. Law, A. Rip, London.

MARKIEWKA TOMASZ

2012: *Literatura, rzeczywistość, interpretacja*, „Teksty Drugie”, nr 1-2.

MARKOWSKI MICHAŁ PAWEŁ

2010: *Wrażliwość, interpretacja, literatura*, „Teksty Drugie”, nr 1-2.

MICHAŁSKI CEZARY

2007: *Liberalizm zmęczenia. Z Cezarym Michałskim rozmawia Sławomir Sierakowski*, „Krytyka Polityczna” nr 13.

2010: *Reportaż z pola walki*, [w:] G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, przeł. A. Adamczak, wstęp C. Michalski, posłowie A. Bielik-Robson, Warszawa.

OBREMSKI KRZYSZTOF

2003: *Panegiryczna sztuka postacjonania: August II Mocny (J. K. Rubinkowski, „Promienie cnót królewskich...”)*, Toruń.

ORZECZOWSKI STANISŁAW

1972: *Wybór pism*, oprac. J. Starnawski, Wrocław.

SŁAWIŃSKI JANUSZ

2000: *Analiza, interpretacja i wartościowanie dzieła literackiego*, [w:] tenże, *Prace wybrane*, t. 4: *Próby teoretycznoliterackie*, Kraków.

SOJAK RADOSŁAW, WINCENTY DANIEL

2005: *Zagubiona rzeczywistość. O społecznym konstruowaniu niewiedzy*, Warszawa.

SOWA JAN

2011: *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków.

SOWA JAN, CZAPLIŃSKI PRZEMYSŁAW

2014: *Zapis wideo spotkania z Janem Sową i Przemysławem Czaplińskim*: <http://www.youtube.com/watch?v=cKnFGwMjQAc&feature=related>, 1:00:56 (dostęp: 01.04.2014).

SZWABOWSKI OSKAR

2012: *Postpolityczna prawica, postkolonializm i neoliberalizm*, „Praktyka Teoretyczna”, <http://www.praktykateoretyczna.pl/index.php/oskar-szwabowski-postpolityczna-prawica-postkolonializm-i-neoliberalizm> (dostęp: 25.10.2012).

THOMPSON EWA

2006: *Sarmatyzm i postkolonializm. O naturze polskich resentmentów*, <http://www.owlnet.rice.edu/~ethomp/SARMATYZM%20I%20POSTKOLONIALIZM-18%20Nov%202006.pdf> (dostęp: 25.10.2012).

TOPOLSKI JERZY

1997: *Czy historia ma dostęp do rzeczywistości? Problem źródeł historycznych*, [w:] *Historia: o jeden świat za daleko?*, oprac. E. Domańska, Poznań.

WALUSZKO JANUSZ

1999: *Sarmacja*, Mielec.

2012a: *Aktualność sarmatyzmu* (wywiad przeprowadzony przez Wojciecha Józwiaka, <http://www.taraka.pl/sarmatadzis> (dostęp: 25.10.12).

2012b: *Mitozofia sarmacka*, http://www.taraka.pl/mitozofia_sarmacka, (dostęp: 25.10.12).

2012c: *Rzecz o Sarmacyi, ukształtowaniu miejscu w Europie i szansach jej rozwoju przez powrót do korzeni. Szkic przez Janusza P. Waluszko w punktach 53 proza*, <http://www.taraka.pl/sarmacja.htm>, (dostęp: 25.10.12).

2012d: *Sarmacka próba urzeczywistnienia utopii suwerenności ludu*, http://taraka.pl/sarmacka_proba, (dostęp: 25.10.12).

WAŚKO ANDRZEJ

2012: *Poza systemem*, Kraków.

WOŁODŹKO KRZYSZTOF

2012: *Ludzie systemu i postkolonializm*, <http://niezalezna.pl/32888-ludzie-systemu-i-postkolonializm> (dostęp: 25.10.2012).

ZAJAS KRZYSZTOF

2012 *Fantazmaty Sarmaty albo historia Polskiej Kompanii Kresowej. O dzielnej księżce Jana Somy Fantomowe ciało króla*, „Teksty Drugie”, nr 3.

ZAJĄCZKOWSKI ANDRZEJ

1993: *Szlachta polska. Kultura i struktura*, Warszawa.

**Tradycje szlacheckie
we współczesnej kulturze polskiej**
Przybliżenia i perspektywy badawcze

pod redakcją
Marcina Lutomińskiego

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE
ODDZIAŁ W TORUNIU
TORUŃ 2014

RECENZENCI

Prof. dr hab. Janusz Mattek
Dr hab. Anna Nadolska-Styczyńska

ADIUSTACJA: *Marcin Lutomiński*
KOREKTA: *Violetta Wróblewska*
PROJEKT OKŁADKI: *Tomasz Jaroszewski*
OPRACOWANIE GRAFICZNE TEKSTU: *Adrian Miancki*

Na okładce wykorzystano fotografię *Sarmackie Dziedzictwo – pokazy historyczne*
(www.sarmaci.bydgoszcz.pl)

Na grzbiecie okładki: XVIII-wieczna rycina smoka toruńskiego

Publikacja współfinansowana ze środków
WOJEWÓDZTWA KUJAWSKO-POMORSKIEGO



© Copyright by Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
Oddział w Toruniu, Toruń 2014

ISBN 978-83-64465-06-2

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE ODDZIAŁ W TORUNIU
Waly gen. Sikorskiego 19, 87-100 Toruń
e-mail: ptltorun@wp.pl, <http://ptl.info.pl/torun/>

Druk:

WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersytetu Mikołaja Kopernika
Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. +48 (0) 56 611 42 95, fax +48 (0) 56 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl, www.wydawnictwoumk.pl

Spis treści

<i>Wstęp</i>	5
--------------------	---

REFLEKSJE HISTORYCZNE

Andrzej Bogucki <i>Trwanie tradycji szlachecko-ziemiańskiej na Pomorzu i Kujawach po 1945 roku</i> ..	11
Tomasz Piekarski <i>Powojenne losy dworców ziemiańskich na Mazowszu</i>	27

Z BADAŃ TERENOWYCH

Irena Kotowicz-Borowy <i>Polskie rody drobnoszlacheckie po 1945 roku. Tradycja i współczesność</i>	41
Magdalena Kwiecińska <i>Tradycje szlacheckie a tożsamość narodowa</i>	59
Katarzyna Orszulak-Dudkowska <i>Polska tradycja imienninowa a tradycja szlachecka</i>	73
Robert Piotrowski <i>Naśladonictwo wybranych elementów architektury szlacheckiej Mazowsza na przełomie XIX i XX oraz na początku XXI wieku</i>	95

ANALIZY TEKSTÓW KULTURY

Paweł Bohuszewicz <i>Hermenutyki sarmatyzmu</i>	105
--	-----

Krzysztof Obremski <i>Ks. Piotr Skarga, jubileuszowy rok 2012</i> <i>i (post)sarmacka dominacja Kościoła katolickiego</i>	131
Radosław Osiniski <i>„Zastaw się a postaw się” w Polsce początku XXI wieku.</i> <i>Współczesne oblicza tradycji szlacheckiej</i> <i>w filmach „Wesele” Wojciecha Smarzowskiego i „Futro” Tomasz Drożdowicza . .</i>	147
Marcin Lutomiński <i>Tradycje szlachecko-ziemiańskie</i> <i>w kulturze literackiej powojennego „polskiego Londynu”. Rekoniesans</i>	161
<i>Spis ilustracji</i>	179
<i>Noty o autorach</i>	181