

Paweł Bohuszewicz

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

## POŻYTKI Z PRAWICOWEGO NEOSARMATYZMU. (NIE-PRAWICOWA) OBRONA KRZYSZTOFA KOEHLERA

### 1. Neosarmatyzm, hermeneutyka i „zwrot etyczny” w historiografii

Tożsamość (przynajmniej w perspektywie fenomenologicznej, dekonstrukcyjnej, a ostatnio także narratywistycznej) nie posiada żadnych wewnętrznych właściwości – takich, które dałoby się scharakteryzować poza relacjami, które łączą nas ze światem. To powiązanie właśnie ją konstytuuje. Dla tożsamości kształtowanej przez drugą nowoczesność charakterystyczne są przede wszystkim te powiązania, które kształtujemy sami. Na tym właśnie polega „porządek posttradycyjny”, o którym pisze Anthony Giddens: lokalne kultury naszych przodków, które przyjmujemy bezrefleksyjnie, określają nas niecałkowicie, mając bowiem do dyspozycji również takie systemy symboliczne, które przychodzą skądinąd, sami wybieramy, które z nich będą nas określać. A zatem w epoce zwanej drugą nowoczesnością za ukształtowanie tożsamości odpowiada w dużej mierze zastosowana do samego siebie wiedza. Tożsamość ukształtowaną w ten sposób Giddens nazywa tożsamością refleksyjną:

Refleksyjność nowoczesności nie jest tym samym co właściwa wszelkiej ludzkiej aktywności refleksyjna kontrola działania. Refleksyjność nowoczesności oznacza, że większa część społecznej aktywności i materialnego stosunku do przyrody jest systematycznie poddawana rewizji ze względu na nowo zdobyte wiadomości lub nabytą wiedzę. Wiedza nie jest przy tym czymś ubocznym lub przypadkowym, ale stanowi strukturalny element nowoczesnych instytucji [...]¹.

Neosarmatyzm – czyli takie nawiązywanie do sarmackiej formacji kulturowej, które ma na celu budowę tożsamości własnej i zbiorowej, a której charakterystyka zostanie rozwinięta w toku dalszego wywodu – jest takim właśnie posttradycyjnym i refleksyjnym projektem. Neosarmatą nie można być „z wyboru losu”: nieświadomie i nieintelektualnie; neosarmata (choćby się bardzo od tego odżegnywał) to intelektualista, który sam konstruuje własną i/lub zbiorową tożsamość kulturową na podstawie swojej interpretacji zespołu idei, które utożsamia z sarmatyzmem. Podkreślam interpretacyjność neosarmatyzmu: ci, którzy konstruując własne tożsamości

<sup>1</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulczycka, Warszawa 2006, s. 29.

kulturowe, odwołują się do sarmackich systemów znaków, zazwyczaj są świadomi, że „reanimacja” przeszłości odbywa się w konkretnym momencie historycznym i że związek między terażniejszością a przeszłością polega na dwojakiego rodzaju wzajemnym przetwarzaniu: moment historyczny ma wpływ na istotę tego, co przywoływane, ale i samo przywoływanie odbywa się po to, by zmienić moment, w którym się pojawia (najkrócej „refleksyjny” rdzeń neosarmatyzmu wyraził Jan F. Staniłko, pisząc, że przedrostek neo- „oznacza selektywne i hiperświadome nawiązanie”<sup>2</sup>). Ów moment neosarmaci pojmują zgodnie: jest nim nowoczesność, której początków upatrują w oświeceniu. Co ciekawe, mimo że pochodzą z różnych – często przeciwstawnych – tradycji intelektualnych, to jednak panuje między nimi zgoda w wartościowaniu nowoczesności: jest ona czymś, co należy przezwyciężyć.

Wydaje się, że obecnie istnieją trzy sposoby bycia sarmatą: prawicowy, postkolonialny i anarchizyczny, przy czym należy pamiętać, że granice między nimi są granicami płynnymi i „przepuszczalnymi”. Na pewnych poziomach pojmowania i wartościowania sarmatyzmu myślenie prawicowe, postkolonialne i anarchizyczne w oczywisty sposób przeciwstawiają się sobie, ciekawsze są jednak inne sytuacje: kiedy zaczynają wykazywać zaskakujące zbieżności. Tak jest w przypadku neosarmatyzmu prawicowego, którego przedstawiciele zwłaszcza ostatnio lubią posługiwać się terminologią wypracowaną przez lewicową krytykę postkolonialną (podejrzewam, że prawicowcy nie są świadomi tych lewicowych korzeni własnych inspiracji); analogicznie w przypadku relacji między anarchizmem i myślą prawicową (tutaj podobieństwa są chyba bardziej świadome i oczywiste; polegałyby one na wspólnej niechęci do zbyt silnego państwa). Owe rozbieżne obrazy tego samego możliwe są dzięki umiarkowanej konstruktywistycznej naturze humanistycznego poznania (w którym natura przedmiotu jest współtworzona przez język zastosowany do jego opisu), a także dzięki wielopostaciowości sarmatyzmu. Wiemy już dzisiaj, że utrwalony w zbiorowej pamięci Polaków jego obraz jako formacji bardziej pseudokulturowej niż kulturowej (tępej, ksenofobicznej, pysznej, nieumiarkowanej itd.) jest stereotypem, który upraszcza to, co faktycznie było o wiele bardziej złożone: sarmatyzm to nie tylko okres późnego XVII i XVIII wieku, kiedy to faktycznie był już formacją schyłkową, ale także XVI wiek, a więc nie tylko polskość, swojskość, katolickość i barokowość<sup>3</sup>, ale też różnorodność narodowościowa (obok sarmatyzmu polskiego istniał także ruski i litewski, trudno przy okazji nie wspomnieć o sarmackim orientalizmie) i religijna (obok sarmatyzmu katolickiego mamy prawosławny i protestancki). Współczesny obraz kultury dawnej Rzeczypospolitej jest więc zależny od tego, którą z tych tradycji uaktywnia się we własnej narracji, oraz od tego, w jaki sposób się to robi.

<sup>2</sup> J.F. Staniłko, *Neosarmacki republikanizm. Źródła i terażniejszość polskiej tradycji politycznej* (tytuł w „Zawartości zeszytu”: *Dlaczego Polska potrzebuje neosarmackiego republikanizmu?*), „Arcana” 2–3 (2009), s. 18.

<sup>3</sup> J. Kowalski, *Niezbędnik Sarmaty, poprzedzony Obroną i Uświeceniem Sarmacji Obojej przez Jacka Kowalskiego*, Poznań 2006, s. 18. Na temat wielopostaciowości sarmatyzmu wypowiedziano się kilkakrotnie. Zob. przede wszystkim: J. Pelc, *Barok. Epoka przeciwieństw*, Kraków 2004 (rozdz. V: *Sarmatyzm a barok*, s. 203–264); *Sarmatyzm a barok – porządkowanie pojęć. Dyskusja*, „Ogród” 4 (1994), s. 48–107, *passim*.

Pierwszym – bo najmocniej tekstowo reprezentowanym – jest neosarmatyzm prawicowy, z kolei anarchizm i postkolonializm do sarmatyzmu odwoływały się jedynie okazjonalnie, chociaż ten ostatni coraz częściej. Pisząc o neosarmatyzmie prawicowym, mam na myśli przede wszystkim publikacje Krzysztofa Koehlera<sup>4</sup>, które będę analizował w niniejszym tekście, pamiętam też o artykułach Andrzeja Waśki<sup>5</sup>, Jana Filipa Staniłki<sup>6</sup> czy Bartłomieja Radziejewskiego<sup>7</sup> oraz o książkach Jacka Kowalskiego<sup>8</sup> i *Samuelu Zborowskim* Jarosława Marka Rymkiewicza<sup>9</sup>.

O „postkolonialnej Polsce” mówi się u nas raczej w trybie projektującym niż opisującym, a dzieje się to i tak najczęściej w odniesieniu do dwudziestowiecznych jej dziejów: spośród znanych mi czterech tego rodzaju projektów – Clare Cavanagh, Dariusza Skórczewskiego, Włodzimierza Boleckiego i Aleksandra Fiuta – jedynie ten ostatni nieco szerzej wspomina o I Rzeczypospolitej<sup>10</sup>. Ostatnio daje się jednak zauważyć pewne poruszenie: o tym, że przedrozbiorowa Rzeczpospolita przestaje być „białą plamą na mapie współczesnej [postkolonialnej] teorii” świadczą zebrane w książce *Sarmackie krajobrazy* głosy autorów z Litwy, Białorusi, Ukrainy, Niemiec i Polski<sup>11</sup>. W polski postkolonialny dyskurs neosarmacki wpisują się artykuły

<sup>4</sup> Zob.: K. Koehler, *Gdzie jest Polska?*, „Debata” 2 (1994), s. 94–99; tenże, „Monitor”, „Arcana” 1 (1995), s. 95–105; tenże, *W rytmie „Godzinek”, na rosyjskim trupie*, „Fronda” 4–5 (1995), s. 286–307; tenże, *Sarmatia defensa*, „Arcana” 1 (1996), 65–69; tenże, *Nie jesteśmy sami*, „Fronda” 6 (1996), s. 80–94; tenże, *Piotr Skarga, czyli witajcie w naszych czasach*, „Fronda” 9–10 (1997), s. 6–21; tenże, *Kościół, reformacja, dialog*, „Fronda” 13–14 (1998), s. 28–47; tenże, *Świetliści w środku, czyli notatki po oświeceniu*, „Res Publica Nowa” 1–2 (1999), s. 61–68; tenże, *Od Baki do Budzyńskiego*, „Fronda” 15–16 (1999), s. 43–55; tenże, *Towarzystwo pożytku czy pożytek towarzystwa? Kilka uwag o szlacheckim dyskursie republikańskim*, „Arcana” 4–5 (2006), s. 20–32; tenże, *Wstęp*, [w:] *Sluchaj mnie, Sauromatha. Antologia poezji sarmackiej*, oprac. K. Koehler, Kraków 2002, s. 5–33.

<sup>5</sup> Zob. A. Waśko, *Konserwatyzm narodowy*, „Arcana” 4 (1996), s. 22–36; tenże, *Domena romantyczna Pawła Hertzta*, „Arcana” 6 (2002), s. 21–33; tenże, *Wszystko jest inaczej*, „Arcana” 5 (1995), s. 3–12; tenże, *Pokażcie nam swoje sukcesy...*, „Arcana” 4 (1997), s. 28–36.

<sup>6</sup> Zob. J.F. Staniłko, *Neosarmacki republikanizm*, [w:] *Modernizacja Polski. Kody kulturowe i mity*, J. Szomburg (red.), Gdańsk 2008, s. 41–58; tenże, *Dlaczego warto być polskim patriotą?* <http://www.omp.org.pl/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=600> (dostęp: 25.08.2010).

<sup>7</sup> B. Radziejewski, *Sarmatyzm, nowoczesność i polski liberalizm*, „Fronda” 49 (2008), s. 256–265.

<sup>8</sup> Zob. J. Kowalski, *Niezbędnik Sarmaty...*; tenże, *Niezbędnik konfederata barskiego*, Poznań 2008. Inaczej niż wymieni autorzy pisał o sarmatyzmie Jan Prokop: badacz nie skrywający prawicowego światopoglądu, a jednak Sarmację poddający krytyce – dokładnie w taki sposób, jaki w wymienionych tekstach krytykują Koehler, Kowalski i in. (zob. J. Prokop, *Saska głupota*, [w:] tenże, *Polak jaki jest nie(ch) każdy widzi. O rozchwianiu tożsamości na progu Europy*, Kraków 2004).

<sup>9</sup> Zob. J.M. Rymkiewicz, *Samuel Zborowski*, Warszawa 2010. Zob. też *Polska wolność jest najważniejsza. Z Jarosławem Markiem Rymkiewiczem rozmawia Krzysztof Masłoń*, „Rzeczpospolita” nr 165 (17–18.07.2010), dodatek „Plus Minus” nr 26, P4–P6; <http://www.rp.pl/artukul/509846.html> (dostęp: 21.09.2011).

<sup>10</sup> Zob. C. Cavanagh, *Postkolonialna Polska – biała plama na mapie współczesnej teorii*, przeł. T. Kunz, „Teksty Drugie” 2–3 (2003), s. 60–71; D. Skórczewski, *Postkolonialna Polska – projekt (nie) możliwy*, „Teksty Drugie” 1–2 (2006), s. 100–112; W. Bolecki, *Mysli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nie napisanych*, „Teksty Drugie” 4 (2007), s. 6–13; A. Fiut, *Polonizacja? Kolonizacja?*, „Teksty Drugie” 6 (2003), s. 150–156.

<sup>11</sup> *Sarmackie krajobrazy. Głosy z Litwy, Białorusi, Ukrainy, Niemiec i Polski*, M. Pollack (red.), Wołowiec 2006.

Ewy Thompson oraz wywiad z nią<sup>12</sup>, pewne fragmenty *Niesamowitej Słowiańszczyzny* Marii Janion<sup>13</sup> oraz artykuł Staniłki Neosarmacki *republikanizm. Źródła i teraźniejszość polskiej tradycji politycznej*. Koniecznie trzeba wspomnieć w tym miejscu o wydanej w 2010 roku książce zbiorowej *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, w której kilka tekstów zostało poświęconych przedrozbiorowemu stadium dziejów Rzeczypospolitej<sup>14</sup>.

O ile mi wiadomo, neosarmatyzm anarchistyczny posiada w Polsce jednego przedstawiciela – jest nim Janusz (Jany) P. Waluszko, działacz społeczny, publicysta prasy niezależnej, współtwórca Ruchu Społeczeństwa Alternatywnego i Federacji Anarchistycznej, autor *Rzeczy o Sarmacyi...*, *Mitozofii sarmackiej*, *Sarmacji i Sarmackiej próby urzeczywistnienia utopii suwerenności ludu*<sup>15</sup>.

Porównanie trzech neosarmatyzmów trzeba odłożyć na kiedy indziej, teraz tylko zauważę, że na pewnym podstawowym poziomie realizują one ten sam projekt – są taką dyskursywną relacją do sarmatyzmu, którą najlepiej opisać poprzez opozycję do relacji badawczej<sup>16</sup>. Zatem żaden z wymienionych autorów nie traktuje szlacheckiej formacji kulturowej, by tak najogólniej określić sarmatyzm (zdając sobie sprawę z kontrowersyjności nawet tej najprostszej definicji), jako *przedmiotu badań*. Kiedy mówimy o przedmiocie badań, mamy na myśli co najmniej dwie sprawy: pierwsza łączy się z treścią pojęcia „badania”, druga – z treścią pojęcia „przedmiot”. Badanie jest określone przez zobowiązania poznawcze, natomiast pojęcie przedmiotu implikuje swoistą zamkniętość, odrębność, fakt bycia różnym od podmiotu, który zajmuje się badaniem. Na gruncie nauk historycznych mówienie o przedmiocie zakłada dodatkowo, że zdążył on już stać się czymś przeszłym, czymś, co minęło i dlatego nas

<sup>12</sup> E. Thompson, *Narodowość i polityka*, „Dziennik” nr 128 (02–03.06.2007), dodatek „Europa” nr 165, s. 14–15; też, *Polski nacjonalizm jest niezwykle łagodny. Rozmowę prowadził Filip Memches*, „Dziennik” nr 77 (31.03–1.04.2007), dodatek „Europa” nr 13, s. 11–12; też, *Sarmatyzm i postkolonializm*, „Dziennik” nr 179 (18–19.11.2006), dodatek „Europa” nr 46, s. 11–12.

<sup>13</sup> M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006.

<sup>14</sup> Chodzi mi o teksty: T. Piersiak, *Moskwa i Moskwićni w oczach sarmackich. Stereotypy czy realizm?*; T. Bujnicki, *Cywilizacyjny mit kresowy w literaturze o Wielkim Księstwie Litewskim. Wiek XIX*; M. Kuziak, *Słowiański głos w prelekcjach paryskich Mickiewicza. Próba lektury postkolonialnej*; M. Ruszczyńska, *„Słowiański barbarzyńca” w prelekcjach paryskich Mickiewicza. Perspektywa postkolonialna*, [w:] *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, K. Stepnik, D. Trzeźniowski (red.), Lublin 2010, s. 71–122.

<sup>15</sup> J. Waluszko, *Rzecz o Sarmacyi, ukształtowaniu miejsca w Europie i szansach jej rozwoju przez powrót do korzeni. Szkic przez Janusza P. Waluszko w punktach 53 prozą oraz Mitozofia sarmacka*, [w:] tenże, *Sarmacja*, Mielec 1999, s. 1–39, [www.taraka.pl](http://www.taraka.pl) (dostęp: 1.08.2011). Na stronie Taraki można znaleźć pozostałe teksty Waluszki poświęcone Sarmacji: *Aktualność sarmatyzmu* (wywiad przeprowadzony przez Wojciecha Józwiaka, oraz *Sarmacką próbę urzeczywistnienia utopii suwerenności ludu*.

<sup>16</sup> O tym, że istnieją nie tylko dyskursywne sposoby nawiązywania relacji z sarmatyzmem, przekonują osoby Jacka Komudy i Jacka Kowalskiego. Pierwszy jest prozaikiem-fantastą, osadzającym akcję swoich utworów w realiach XVII w., najważniejsze w tym miejscu jest jednak co innego: Komuda nie tylko pisze o Sarmacji, Komuda Sarmację przywołuje również materialnie – jeżdżąc na koniu i ubierając się jak siedemnastowieczny szlachcic (zob. *Orły na Kremlu*, wywiad z Jackiem Komudą, „Lampa” 3 (2009), s. 20–23). Podobnie w przypadku drugiego z wymienionych autorów: dla Jacka Kowalskiego sarmacka tożsamość nie jest tylko tożsamością kulturową, to również po prostu tożsamość. Aby się o tym przekonać, wystarczy posłuchać śpiewanych przez niego staropolskich pieśni, obejrzyć jego zdjęcia oraz przeczytać notkę na okładce *Niezbędnika sarmaty*: „Jacek Kowalski – pieśniarz, Sarmata i historyk sztuki”.

nie dotyczy. Ukonstytuowanie czegoś jako „przedmiotu badań” ubezpiecza przed zajmowaniem wobec niego stosunku osobistego, który, angażując w proces poznawczy emocje, pragnienia i światopogląd, czyni niemożliwym poznanie obiektywne. Neosarmaci do kulturowej przeszłości Polski podchodzą dokładnie na odwrót: nie jest ona przeszłym przedmiotem badania, lecz wciąż obecną, choć zapomnianą lub „źle pamiętaną” częścią nas samych, a jej badanie ma spełnić terapeutyczny cel „ponad-poznawczy” – uleczenie Polaka (a w niektórych projektach w ogóle mieszkańca Europy Wschodniej) z resentmentu, który uniemożliwia mu normalne funkcjonowanie w teraźniejszości. Nie będąc więc stanowiskiem naukowym, stanowisko, które zajmują neosarmaci wobec kultury polskiej, jest stanowiskiem, które nazywam hermeneutyčno-etycznym.

Jak wiadomo, to hermeneutyka jako pierwsza zbuntowała się przeciwko zajmowaniu wobec historii przede wszystkim badawczego stosunku i implikowanej przez ten stosunek idei przeszłości jako „przedmiotu”. Świetnie ujął to Paweł Dybel:

Związek ten [między „rzeczą”, o której traktuje dane dzieło a kontekstem mu współczesnym – dodatek autora] [...] stanowi wręcz podstawowy rys strukturalny doświadczenia humanistycznego jako takiego. Wynika on z prostego faktu, że „rzecz”, o której traktują wszelkie ludzkie wytwory kulturowe, nigdy nie jest całkowicie wyabstrahowanym z historycznego związku, identycznym ze sobą bytem-pojęciem, ale zawsze w bardziej lub mniej wyrazisty sposób pojawia się w świetle określonych „przesądów”, właściwych danemu okresowi czy epoce. Tym samym zaś sens owych wytworów wzięty w całej jego dziejowej określoności zawsze już odnosi się do samorozumienia ich odbiorców, żyjących już to współcześnie, już to w późniejszych epokach i określonego przez ich odmienne przesady. Dlatego też każdy, kto obcuje z sensem świadectw kulturowych przeszłości, nie może traktować go jako pierwotnie zewnętrznego, obcego mu „przedmiotu”, w stosunku do którego mógłby się całkowicie zdystansować, gdyż ów sens, „rzecz”, o której mówi, już zawsze się do niego jakoś odnosi, zagaduje go, trafia<sup>17</sup>.

Hermeneuta to nie *badacz* – ktoś, kto zwraca się ku przeszłości po to tylko, by ją poznać; hermeneuta to ktoś, kto zwracając się ku przeszłości, konstruuje własną teraźniejszość, a to dzięki rezygnacji z idei „rzeczy” czy „przedmiotu” badania. To dlatego właśnie neosarmatyzm nazwałem postawą hermeneutyczną. Jest to takie przywołanie przeszłości, które opiera się na zanegowaniu jej przedmiotowości. Pomiedzy neosarmatą a jego sarmacką przeszłością nie istnieje rozziew skłaniający do badania, istnieje łączność, skłaniająca do identyfikowania teraźniejszości z przeszłością i odróżniania własnego bycia w nowoczesnej teraźniejszości od niej samej, przedsiębranych w celu umocnienia samego siebie i/lub zbiorowości we własnej tożsamości.

W przyjętej przeze mnie optyce neosarmatyzm jest też stanowiskiem „etycznym” ze względu na uderzający (choć najprawdopodobniej nieświadomy) związek między nim a tzw. krytyką etyczną w historiografii. Neosarmaci tak samo jak historycy-

<sup>17</sup> P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004, s. 144–145; D. Czaja, *Guzik z historii? Dylematy współczesnej historiografii*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1 (2005), s. 58–68; H. Kellner, *Etyczny moment w teorii historii. Przedstawiając doświadczenie poznania*, [w:] *Historia. O jeden świat za daleko?*, wstęp, przekł. i oprac. E. Domańska, Poznań 1997, s. 71–99.

-,etycyści” rezygnują z myślenia o przeszłości jedynie w kategoriach poznawczych, mając przede wszystkim na względzie „konkretne zagadnienia etyczne i etyczno-polityczne ważne dla teraźniejszości oraz przyszłości”<sup>18</sup>. To podporządkowanie poznania przeszłości celom utylitarnym pociąga za sobą bardzo specyficznie pojmowaną jej reprezentację. Głównym celem przestaje być (zanegowana przez etycystów) obiektywność, staje się nim natomiast taka konstrukcja pamięci, która pomoże w utwierdzaniu się we własnej tożsamości kulturowej:

Tak rozumiana pamięć może stać się sposobem przypominania sobie niefortunnych posunięć i krytycznego pozostawiania mniej pożądaných aspektów przeszłości, jak również próbą uznania innych jej aspektów i uczynienia z nich podstawy konstruktywnych działań teraz i w przyszłości<sup>19</sup>.

Istnieją też inne obszary wspólne między neosarmackim a etycznym myśleniem o historii: poczucie odpowiedzialności – za teraźniejszość, przyszłość oraz, co mniej oczywiste, za przeszłość. To dziwne na pierwszy rzut oka poczucie odpowiedzialności za przeszłość wynika z charakterystycznej dla nowoczesności (tak pierwszej, jak i drugiej) wiedzy o tym, że sposoby reprezentacji mają wpływ na efekt poznania. Skoro przeszłość można przedstawiać na różne sposoby i różnorodność ta w dużej mierze wynika z praw rządzących dyskursem przedstawiającym, to jak należy ją reprezentować? Odpowiadając na to pytanie, „etycyści” bardzo często popadają w postlewinasowski banał o „odpowiedzialności wobec zmarłego”. Konkretniejszą odpowiedź znajdziemy we *Wprowadzeniu* Ewy Domańskiej do tomu *Pamięć, etyka, historia*, gdzie pisze ona o tym, że zmarłych nie należy uprzedmiotawiać<sup>20</sup>. Prawdziwy sens owej odpowiedzialności ujawnia się jednak nie na poziomie teorii, lecz konkretnie kulturowej analizy. Przejdźmy więc do konkretów.

## 2. Krzysztofa Koehlera apologia staropolszczyzny

Eseistyka Krzysztofa Koehlera doczekała się sporej ilości niemal wyłącznie krytycznych komentarzy. Wszyscy skupiają się na dwóch aspektach jego eseistyki: ideologiczności oraz wynikającej z niej merytorycznej słabości. Postawiony jakiegokolwiek eseście zarzut ideologizacji nigdy nie może być trafny (każdy eseista jest jawnie ideologiczny), z kolei punktowanie merytorycznych wpadek przesłania to, co w tekstach Koehlera najistotniejsze, a czego krytycy nie potrafią zauważyć, bo... bronią innej strony ideologicznej barykady. Zanim przejdę do „obrony”, kilka słów o tym, czego będę bronił.

<sup>18</sup> D. LaCapra, *Psychoanaliza, pamięć i zwrot etyczny*, przeł. M. Zapędowska, [w:] *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (antologia przekładów)*, E. Domańska (red.), Poznań 2002, s. 127. O zwrocie etycznym w historiografii zob. też inne teksty opublikowane w tej książce (warto zajrzeć również do jej recenzji pióra D. Czai, dz. cyt. oraz H. Kellner, dz. cyt.

<sup>19</sup> D. LaCapra, dz. cyt., s. 132–133.

<sup>20</sup> Zob. E. Domańska, *Wprowadzenie*, [w:] *Pamięć, etyka i historia...*, s. 19.

Chociaż sam nie używa tych pojęć, pisanie o Sarmacji pojmuję Koehler jako akt hermeneutyczno-etyczny. I to w potrójnym sensie: a) jako pisanie o czymś, co z przeszłości „zagaduje” i „trafia”, a więc o czymś bliskim wartościom, które zbudowały jego własną egzystencję; b) jako pisanie o przeszłości, które zdaje sobie sprawę i mocno podkreśla własne usytuowanie w ramach niezwykle złożonego zespołu zapośredniczeń aksjologicznych, ideologicznych i politycznych<sup>21</sup>; c) jako „etyczne” pisanie o przeszłości niesprawiedliwie naznaczonej stygmatem przez teraźniejszość, przedsiębrane po to, by przywrócić ją zbiorowej pamięci jako owego stygmatu pozbawioną. Już na etapie wstępnej charakterystyki widać, że dyskurs Koehlera odróżnia się radykalnie od naukowego dyskursu literaturo- i kulturoznawstwa zajmujących się staropolszczyzną: Koehler nie opisuje „przedmiotów”, ale walczy z tą, która już kiedyś wygrała, czyli nowoczesnością, w imię przegranej, czyli Sarmacji.

Na poziomie merytorycznym (mając wątpliwości, czy da się takowy oddzielić od wyżej wyróżnionych poziomów: aksjologicznego, ideologicznego i politycznego, przyjmuję go tylko roboczo) skonstruowany przez Koehlera obraz tak dawności, jak i nowoczesności bardzo często nie wnosi niczego nowego w stosunku do istniejącego stanu badań, co więcej – jak zgodnie podkreślają jego krytycy – najczęściej powiela nieaktualne stereotypy. Najbardziej ogólnym spośród nich jest przekonanie o ostrej i „nieprzepuszczalnej” granicy między barokiem (a wraz z nim całą staropolszczyzną) a oświeceniem<sup>22</sup>. W Polsce bynajmniej nie było ono, jak chciałby Koehler, zwolennikiem daleko idących roszczeń absolutyzowanego rozumu, pozostawało niechętnie radykalnym utopijnym projektem przebudowy rzeczywistości, podejrzliwe wobec idei sekularnego postępu, pozytywnie przy tym odnosząc się (na pewnym przynajmniej etapie) do przedoświeceniowego dziedzictwa<sup>23</sup>. Nie „zaatakowało poczucia przestrzeni szlacheckiej Polski”<sup>24</sup>, ponieważ nie było mieszczańskie, lecz ziemiańskie; nie „podało w wątpliwość jej stosunku do czasu”<sup>25</sup>, gdyż było obce radykalnie pojmowanemu postępowi. I w końcu, to, co dla Koehlera najważniejsze:

Brak także, wbrew nadal jeszcze gdzieśgdzie pokutującym mniemaniom, podstaw, by twierdzić, że akceptacja epistemicznych założeń formacji oświeceniowej koniecznie musiała implikować wprowadzenie w stan podejrzeń i odrzucenie – wyznaczającej horyzont duchowy staropolskiej sarmackości – chrześcijańskiej religijności<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Jako że pojęcie ideologii będzie się w tym tekście pojawiało dość często, wspomnę, że rozumiem ją jako „system przedstawień – złożony z idei, pojęć, mitów lub obrazów – dzięki któremu ludzie przeżywają swoją wyobrażoną relację do rzeczywistych warunków egzystencji” (L. Althusser; cyt. za: M.P. Markowski, *Badania kulturowe*, [w:] A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 530).

<sup>22</sup> Pogląd raczej już nie do utrzymania po publikacjach, by wymienić tylko prace literaturoznawców, T. Kostkiewiczowej, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*, Wrocław 2002, s. 210–273, 344–432) i M. Parkitny, *Oświecenie sarmackie – próg nowoczesności w Polsce?*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja. Zjazd polonistów Kraków 22–25 września 2004*, t. II, M. Czermińska i in. (red.), Kraków 2005, s. 514–541.

<sup>23</sup> Zob. M. Parkitny, dz. cyt., s. 534.

<sup>24</sup> K. Koehler, *Światliści w środku...*, s. 63.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże, s. 525.

O wiele bardziej przekonujący merytorycznie niż charakterystyka oświecenia jest Koehlerowski opis świata sarmackiego. W przeciwieństwie do świata drugiej nowoczesności, poddanego dyktaturze postępu, deregulacji i relatywizmu, a więc ciągłej wymiany „starego” na „nowe” i braku zakorzenienia w jakimkolwiek systemie symbolicznym, świat przednowoczesny jest światem skrojonym na miarę zamieszkujących go ludzi. W tym świecie mieszka się bezpiecznie, a to dlatego, że (jak głosi tytuł jednego z jego tekstów) „nie jesteśmy sami” – porządkowi ludzkiemu towarzyszy porządek ponadludzki, który usensownia historię zbiorowości i jednostki (zarówno pierwsza, jak i druga jawi się jako historia linearna, która doprowadzi do z góry wiadomego punktu – zbawienia w przypadku Polski lub przynajmniej alternatywy – zbawienia lub potępienia w przypadku losu jednostkowego)<sup>27</sup>.

Gwarantem „metafizycznego bezpieczeństwa” panującego w przednowoczesnym świecie jest również głębokie przeświadczenie ludzi go zamieszkujących, że to, co w nowoczesności zwykliśmy traktować jako „kulturowe umeblowanie świata”, jest naturalne i rzeczywiste. Bóg i święci nie są tu językowymi konceptami skonstruowanymi po to, by uchwycić w swej istocie nieuchwytne *numinosum*, lecz realnością, i to realnością, której nie oddziela od naszego świata żadna granica – cuda i „świętych obcowanie” są znakami mówiącymi, że ta realność zamieszkuje nasz świat. Tak należy odczytywać początek eseju *Piotr Skarga, czyli witajcie w naszych czasach*, w którym przydrożna kapliczka jawi się jako element przestrzeni naturalnej – taki sam jak wiejska droga, rzyśko, domy sąsiadów i drzewa – denotujący, a nie modelujący transcendencję<sup>28</sup>; taki sam charakter ma „świętych obcowanie” – sama ta idea oparta jest na wierze w absolutną realność owego związku i jego charakteru, którym jest wymiana: ty bronisz mnie, ja bronię ciebie, jak w przypadku Konrada, który w *Dziadach* części III broni Matki Boskiej, za co ta odwdzięcza mu się opieką<sup>29</sup>.

Ostatnim gwarantem staropolskiego poczucia zakorzenienia w świecie jest to, że nie zagościł w nim jeszcze kartezjanizm. Pisze o nim Koehler w swoim najbardziej znanym eseju, *W rytmie „Godzinek”, na rosyjskim trupie*. Rozpoczyna się on podobnie do późniejszego o dwa lata tekstu *Piotr Skarga, czyli witajcie w naszych czasach* wyobrazeniowym konkretem. Oto poranek 1660 roku w obozie Stefana Czarnieckiego, szykującego się do rozprawy z Moskalami pod Połonkami, poranek, który rekonstruuje Koehler na podstawie lektury *Pamiętników* Paska:

Śpiewające usta, pełne usta, zapach z ust, na kacu, po ciężkiej kolacji, zapach pustych ciał albo zapach ciał napelnionych już chybcikiem (bo zimno!) wódką, winem, nalewkami i fasolą. Szybkie łykanie i przegryzanie jakiegoś jądła. Szybkie i powolne zarazem przepychanie się w stronę księdza Piekarskiego i takie, dziwaczne, z koni, spowiadanie się przed bitwą, łowy na rozgrzeszenie, łowy na czyste dusze.

Pełne przywar smrodliwe worki ciał: zalepione krwią wroga i swoją; blizny wolności i niepodległości, razy niewygód i brzydkie sprośne grzechy wystawione na sztych Łaski<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Zob. tenże, *Nie jesteśmy sami...*, s. 80–94.

<sup>28</sup> Tenże, *Piotr Skarga...*, s. 7–8.

<sup>29</sup> Tenże, *Nie jesteśmy sami...*, s. 87–88.

<sup>30</sup> Tenże, *W rytmie „Godzinek”...*, s. 287.

A wcześniej, w nocy, pijany sen Jana Chryzostoma i jego towarzysza na... rosyjskim trupie, bo tłusty, a więc wygodniejszy niż zaciśnięta pięść:

On tedy z jednej strony, ja z drugiej, położyliśmy głowy i takeśmy zasnęli, konie za cugle do rąk okręciwszy i takeśmy spali ze trzy godziny. Aż kiedy już nade dniem tak w nim coś gruduknęło, żeśmy się obydwaj porwali. Podobno to tam się jeszcze co było zataiło ducha<sup>31</sup>.

Dlaczego Koehler zatrzymuje się przy tych obrazach? Dlaczego jako pozytywny wzorzec tożsamości polskiej (bo Pasek opisywany jest tu nie tylko w swojej jednostkowości, ale i jako „figura polskiego losu”<sup>32</sup>) wybiera – co zarzucał mu Janusz Maciejewski – akurat to, co w niej najgorsze<sup>33</sup>? „Powierzchnową”, „bezmyślną” – jak to się mówi w odniesieniu do sarmatyzmu – religijność, pijaństwo, głupią fantazję i prostacki światopogląd? Maciejewski, pisząc, że Koehler aprobeuje te postawy i zachowania, nieco upraszcza sprawę: są one dla niego tylko symptomami pewnej szerszej struktury mentalnej. Strukturę tę określa Koehler jako sarmacką i przeciwstawia ją strukturze nowożytnej, uosabianej w omawianym tekście przez Kartezjusza. Co złego uczynił zatem Kartezjusz? Dokonana przez Koehlera krytyka ojca nowożytnej filozofii jest krótka<sup>34</sup>, na pewno jednak zgodziłby się on z jej bardziej rozbudowaną postacią, którą swego czasu przedstawił Jacques Maritain w książce *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz, Rousseau*<sup>35</sup>. Kartezjusz, według Maritaina, wypaczył naturalne przeznaczenie rozumu, którym jest bezpośrednie ukierunkowanie na byt; efektem jego wystąpienia jest podzielane zgodnie przez całą nowożytną filozofię Zachodu przekonanie, że „do bytu dociera się lub wyprowadza się go z zasady idealnej, założonej lub odkrytej w łonie myśli”<sup>36</sup>, co ostatecznie sprowadza się do tezy, że do bytu jako takiego dotrzeć nie możemy, skoro chwytny go tylko w pojęciowych reprezentacjach. Krótko mówiąc, Kartezjusz odciął nas od wszelkiej zewnętrżności – tak doświadczanej zmysłowo, jak i transcendentnej, zamykając nas w „słój”<sup>37</sup> nas samych i pozbawiając jednocześnie owego metafizycznego bezpieczeństwa, o którym pisałem już wcześniej. Najpełniej wyraża je właśnie Pasek. Przewaga Jana Chryzostoma (a wraz z nim człowieka przednowoczesnego) nad Kartezjuszem (a wraz z nim nad człowiekiem nowoczesnym) polega na tym, że jego egzystencja jest całością – nie musi rozszczepiać jej na nieprzystające do siebie i skonfliktowane z sobą części za

<sup>31</sup> Cyt. za: tamże, s. 298.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Zob. J. Maciejewski, *O „Monitorze”, Oświeceniu i Sarmatach*, „Arcana” 1 (1996), s. 60.

<sup>34</sup> Zob.: „Nowożytna Europa zaczyna się razem z Descartesem, z jego absolutystyczną doktryną tworzącą drogę współczesności: «myślę więc jestem». A myślę znaczy wątpię, nie wierzę, sprawdzam, i tak już było. Od siedemnastego wieku w Europie każdy, kto przyznawał się do myślenia, sprawdzał, wątpił, nie wierzył. Wiara w końcu to opium, zasłona myślenia, coś przeciwnego poszukiwaniom”. K. Koehler, *W rytmie „Godzinek”...*, s. 290.

<sup>35</sup> J. Maritain, *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz, Rousseau*, przeł. K. Michalski, wstęp P. Lisicki, Warszawa–Ząbki 2005.

<sup>36</sup> Cyt. za: P. Lisicki, *Dusza Zachodu*, [w:] tenże, *Powrót z obcego świata*, Kraków 2006, s. 207.

<sup>37</sup> O „umysle w słój” zob. K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza Teorii Aktora-Sieci Bruno Latoura*, Kraków 2008, s. 20–23.

pomocą stratyfikującego rozumu. Dzięki temu „wyłączeniu rozumu” nie ma miejsca na wątplenie, dzięki niemu nie ma również zasadniczego dla czasów pokartezjańskich podziału – na sferę świecką i sferę świętą, sferę prywatną i sferę publiczną (i, w innej już dziedzinie, na sferę literatury i sferę religii<sup>38</sup>). W paskowej egzystencji jedna przenika drugą, a podmiot uczestniczy w każdej w równym stopniu, dzięki... cudowi bezmyślności. To właśnie dzięki niemu Pasek zasypia na trupie Moskala; ubrudzony krwią służy do mszy (trudno o lepszą figurę jedności przeciwieństw); pyta Ducha Świętego o radę w kwestii ożenku; każe żołnierzom krzyczeć „Jezus Maryja” zamiast „Hu hu” („kto to jest «Hu hu» zastanawia się kronikarz”<sup>39</sup>) i odnosi dzięki temu wymierną korzyść („ci, co wrzeszczeli «Hu hu» wracają zdziesiątkowani; jego ludzie, wołający o pomoc konkretne osoby zwyciężają bez strat własnych”<sup>40</sup>). Ten sam cud bezmyślności konstytuuje egzystencję narodową (pamiętajmy, że dla Koehlera Pasek jest figurą tożsamości polskiej). Żaden Sarmata nie podawał w wątpliwość tego, że nad losami Rzeczypospolitej pieczę sprawuje Bóg i święci, traktując ich fenomen nie jako groźne *numinosum*, lecz jako element codzienności:

Jeżeli Paska potraktujemy jako figurę (przed czym z całą siłą swej indywidualnej niepowtarzalności będzie się on bronił), jako figurę polskiego losu, to zobaczymy w jego egzystencji taki moment, taki punkt, który ogromnie wiele odkrywa, taki moment, od którego dalej cofnąć się już nie sposób. Ten punkt to absolutna, irracjonalna, niczym nie udowodniona (ba, przekreślana nieustanną empirią) wiara w to, że niewinnego nic złego spotkać nie może. Jest to funkcja całkowitej ufności, uległości wobec prawdy oraz niewzruszonej pewności w metafizyczny porządek rzeczywistości i zarazem funkcja dziś całkowicie niepojętej dumy. Ta ufność zdradza ukryty pod kołdrą czasu trop sarmackiej religijności: polskiej mistyki codziennej<sup>41</sup>.

Ufność, o której pisze Koehler, jest również fundamentem literatury staropolskiej. W świadomie czarno-białym świecie Koehlera jest ona charakteryzowana jako przeciwstawna literaturze oświeceniowej. Podstawową cechą tej drugiej jest jej dydaktyzm, którego słabość polega na tym, że wyobcowuje autorów oraz ich odbiorców ze świata, który zamieszkują, a także samych autorów z języka, którym się posługują. Autor i czytelnik literatury dydaktycznej na świat patrzą z zewnątrz, nie potrafią się w nim zadomowić, skoro poddają go krytyce w imię świata lepszego, który dopiero ma nadejść. Obciążenie wypowiedzi powinnościami dydaktycznymi sprawia również, że język przestaje spełniać funkcję ekspresywną, co prowadzi „do zaniechania traktowania literatury w kategoriach podmiotowych”<sup>42</sup>. To wyobcowanie pisarzy oświeceniowych ze świata świetnie pokazuje Koehler, wspierając się dokonaną przez Ludwika Osińskiego (czołową postać literackiego parnasu Warszawy okresu klasycznego) analizą języka poematów opisowych L’Abbe Delille’a. „Wieś Delille’owska nieustannie wychyla się poza samą siebie, poszukuje wzmocnienia z zewnątrz. Nie

<sup>38</sup> K. Koehler, *Wstęp...*, s. 26.

<sup>39</sup> Tenże, *W rytmie „Godzinek”...*, s. 291.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże, s. 298–299.

<sup>42</sup> Tenże, „*Monitor*”..., s. 104.

jest ontologicznie samowystarczalna. Czemu tak się dzieje?”<sup>43</sup>. Z tego samego powodu, z którego bohater *Ferdydurke* nie może zbratać się z parobkiem: gdy już raz porzuciło się tę domenę, nie ma do niej powrotu, mieszczuch mieszkający na wsi będzie zawsze grał w mieszkanie na wsi, używał wiejskich rekwizytów, nie potrafiąc zapomnieć, że przychodzi z zupełnie innego miejsca; krótko mówiąc, w przeciwieństwie do ziemianina pomiędzy nim a wsią będzie zawsze istniał symulakr wsi, który go od niej oddziela. Tego wyobcowującego *simulacrum* pozbawiona jest literatura staropolska. Jej fraza jest „szeroka” i „rozlewista”, co wynika

z jakiejś nieznaney nam już dzisiaj świadomości zakorzenienia człowieka w rzeczach, krajobrazach, w codzienności. Znowu warto by się w tym miejscu powołać na Wacława Potockiego i jego poetycką frazę o szczególnym zabarwieniu afirmatywnym. Zadomowienie ludzi-twórców w miejscach, poczucie związku z otoczeniem, naturą, sens wrośnięcia w społeczność lokalną, wreszcie doświadczanie świata w ramach wiejskiego, sąsiedzkiego bytowania decydują – myślę – o tym zjawisku w sposób podstawowy. Nigdy więcej poezja polska nie miała w sobie tyle miłości do człowieczeństwa i człowieka, jak w okresie sarmackim. W tej miłości kryła się zgoda na ludzką słabość, ale i na heroizm; potrzeba zdecydowanego sprzeciwu wobec zła i krzywdy, ale i łagodne zrozumienie ludzkiej niedoskonałości; charakterystyczne dla kultury naprawdę wielkiej i potężnej pomieszanie śmiechu i łez, wzniosłości i trywialności, wreszcie konieczność wybaczenia<sup>44</sup>.

### 3. Pożytki z prawicowego neosarmatyzmu. (Nie-prawicowa) obrona Krzysztofa Koehlera

Począwszy od wyważonej polemiki Janusza Maciejewskiego, przez artykuły Macieja Parkitnego, Przemysława Czaplińskiego i Agaty Wdowik, a skończywszy na namiętej filipice Lidii Burskiej – wszyscy, którzy wypowiadali się o Koehlerze, robili to krytycznie<sup>45</sup>. Pisano więc, że kreowany przez niego obraz dwóch przeciwstawnych obozów: staropolszczyzny sarmackiej i antysarmackiego oświecenia jest nieprawdziwy (Maciejewski, Parkitny, Czapliński); zarzucano mu prezentyzm (Wdowik); wychwytywano jawne przekłamania, takie jak brak reakcji sarmatyzmu na ataki ze strony formacji oświeceniowej, przypisywanie konfederacji barskiej sarmackiego charakteru czy rodzimność sarmatyzmu (Maciejewski). Obok zarzutów merytorycznych pojawiały się zarzuty ideologiczne. Pisałem już o zdziwieniu Janusza

<sup>43</sup> Tenże, *Świetliści w środku...*, s. 63.

<sup>44</sup> Tenże, *Wstęp...*, s. 32.

<sup>45</sup> Zob. J. Maciejewski, dz. cyt., *passim*; M. Parkitny, dz. cyt., s. 515–516, 532–534; P. Czapliński, *Konstruowanie tradycji. Sarmatyzm, uwłaszczenie mas i późna nowoczesność*, „Przegląd Polityczny” 87 (2008), s. 60–62, 70–76; A. Wdowik, *W poszukiwaniu własnych korzeni – analiza tekstów Krzysztofa Koehlera (oraz Andrzeja Waśki)*, „Tekstualia” 4 (2008), *passim*; L. Burska, *Inkwizytorzy i Sarmaci*, „Gazeta Wyborcza” 193 (2000), (19–20.08.2000), s. 18–20; por. też, *Inkwizytorzy i Sarmaci*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria literacka” 9 (2002), s. 194. Umiarkowanie pozytywnie do pisarstwa Koehlera odnosi się jedynie Teresa Walas w swojej książce *Zrozumieć swój czas. Kultura polska po komunizmie – rekonesans*, Kraków 2003, s. 218–225.

Maciejewskiego tym, że z lubością Koehler wspomina o ciemnocie, pijaństwie i powierzchownej religijności, a milczy o najważniejszych cnotach szlacheckich – umiłowaniu wolności, równości, braterstwa czy szlachectwa. To samo – czyli pozytywne waloryzowanie szlacheckiego uwłaszczenia w najgorszych cechach, takich jak autodestrukcyjność czy powierzchowna religijność – zarzuca Koehlerowi Lidia Burska, która również projekt restytucji sarmatyzmu potraktowała jako nierealistyczny (na prostej zasadzie: nie da się wskrzesić tego, co już przeminęło)<sup>46</sup>. Jednak najciekawszej krytyki doczekał się Koehler ze strony Przemysław Czaplińskiego. Według niego (przywołując tylko najważniejsze wątki jego krytyki) Koehler oraz inni autorzy „Frondy” i „Arcanów” nie tyle rekonstruują, ile konstruują swój własny obraz sarmatyzmu poprzez odwołanie do innej jego konstrukcji – PRL-owskiego sarmatyzmu plebejskiego, reprezentowanego przez hoffmanowską ekranizację *Trylogii*<sup>47</sup>. Przywołując sarmatyzm plebejski, zamykają tożsamość współczesnego Polaka w bardzo wąskim uniwersum symbolicznym (kształtowanym przez „pobożność, obrzędowość, patriotyzm, opór wobec zmian i paternalizm wobec kobiet” oraz nieumiarkowanie<sup>48</sup> i pomijającym inne cechy, których wyobrażona przez prawicowych neosarmatów wspólnota polska jakoby nie posiada). To wąskie uniwersum symboliczne wywłaszcza Polaków z nowoczesności (wmawiając im, że uosabiana przez sarmatyzm polskość jest jej przeciwstawna) i projektuje zbyt ciasny zestaw ról społecznych, powodując wykluczanie ze zbiorowości przede wszystkim nie-Polaków i niekatolików<sup>49</sup>.

Wszystkie krytyki pisarstwa Koehlera zbudowane są na poważnym błędzie, który osłabia ich wiarygodność. Ich autorzy zapominają mianowicie o konsekwencjach wynikających z gatunkowej przynależności tych tekstów – nie są to rozprawy naukowe, lecz eseje. Jako autor esejów Koehler może pozwolić sobie na to, na co nie mógłby sobie pozwolić jako naukowiec, w przeciwieństwie bowiem do dyskursu *stricte* naukowego, a bardzo podobnie do dyskursu literackiego (bynajmniej nie oznacza to identyczności), esej nie spełnia się w czystej referencjalności, a więc prawdziwość i fałszywość nie powinny być najważniejszymi kryteriami jego oceny. O wiele ważniejsze niż pytania o to, czy faktycznie tak jest, jak w eseju się pisze, są w jego przypadku pytania o „siłę” zawartej w nim artykulacji rzeczywistości, przy czym podkreślam pojęcie artykulacji: to nie to samo, co przedstawienie czegoś uprzednio istniejącego, to raczej jego przetworzenie w doświadczeniu<sup>50</sup>. Eseistyczny (tak

<sup>46</sup> Zob. L. Burska, dz. cyt., s. 18.

<sup>47</sup> Zob. P. Czapliński, dz. cyt., s. 70.

<sup>48</sup> Tamże, s. 70.

<sup>49</sup> Tamże, s. 71.

<sup>50</sup> Jak pisze D. Heck „Esej jest bowiem artystyczną konstrukcją myślową” (zob. też, *Wstęp. Esej – gatunek uwikłany w paradoksy*, [w:] *Sarmatyzm i kosmopolityzm. Antologia powojennego esaju polskiego*, wyb. i oprac. D. Heck, Wrocław 2003, s. 9). Na temat artystycznej reprezentacji zob. następujące słowa R. Nycza: „Poznanie tego, co przedstawione w przedstawieniu (że użyję teraz języka reprezentacji), nie jest poznanie mniej wartościowym czy pozornym tylko dlatego, że nie daje się skonfrontować bezpośrednio z rzeczywistością, choć z pewnością pozostaje poznaniem odrębnego rodzaju. Odrębność ta z kolei polega na tym, że w tym przypadku wypowiedź nie jest wskazaniem (referencją) oraz opisaniem uprzedniego i niezależnego od niej przedmiotu, lecz w całości jawi się jako równoczesny akt ukazywania/formowania przedmiotu poprzez artykulację jego własności. Można by powiedzieć, iż każde przedstawienie jest

samo jak poetycki) przedmiot „przetworzony w doświadczeniu” pozostaje hybrydą: nie jest ani przedmiotem, ani podmiotem, ale przedmiotem, którego charakteru nie da się oddzielić od tego, jak jest postrzegany i artykułowany, a więc od postrzegającej go podmiotowości.

Taki właśnie charakter ma „Sarmacja” Krzysztofa Koehlera: jest, jak pisze Teresa Walas, „urojeniem”<sup>51</sup>. Urojenie nie jest wierną reprezentacją rzeczywistości, nie pozostaje jednak także czystą jej kreacją; urojenie to hybryda – re-kreacja, przez stworzenie rzeczywistości na podstawie tego, co w nią „wkładane” przez podmiot: jego pragnień, obsesji, wyobrażeń<sup>52</sup>. W najciekawszych tekstach Koehler nigdy nie zaprzeczał „urojениowemu” statusowi swoich wyobrażeń – co więcej, w niektórych ostentacyjnie go podkreślał. Tej prowokacyjnej ostentacji krytycy Koehlera także nie dostrzegali, podświadomie zdając sobie być może sprawę, że osłabiłoby to siłę ich zarzutów, skupiających się na merytorycznej słabości krytykowanych tekstów (referencjalność prowokacji jest mocno problematyczna). Oto fragment eseju poświęconego Paskowi:

Dlatego też ważne jest to, w jakim języku odprawiał swoje *Godzinki* Jan Chryzostom Pasek, który jest bohaterem tej opowieści. Czy śpiewał po łacinie? Co mówią źródła? Źródła, jak to często mają w zwyczaju, szacownie milczą. Wiadomo tylko, że historycy polskiego Kościoła piszą, iż *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Maryi Panny* cieszyły się wielką popularnością wśród ludzi prostych i to już w XVII wieku. Wiadomo skądinąd, że ludzie prości nie byli zwolennikami łaciny, szczególnie, że mieli jej dosyć w liturgii. Pieśń należała do pospólstwa. Czy to jest jakiś dowód? Wątpli! Pasek – co jest zupełnie zrozumiałe i w wieku XVII naturalne w Polsce – w Danii używał tylko łaciny do rozmowy z tubylcami. Nawet swoje amory prowadził w języku Cycerona.

Niestety, musimy się trzymać więc tego wątego dowodu, bo nie mamy innego. Nawet bowiem, kiedy uda się dotrzeć do pierwszego tłumaczenia na polski godziniek Rodrigueza i okaże się, że to właśnie dzisiejsze godzinki zostały po polsku stworzone u progu wieku XVII, nic to w sprawie Paska nie zmienia: mógł bowiem śpiewać po łacinie.

w pewnej mierze konstrukcją i interpretacją tego, co przedstawione, a jego kształt, porządek i znaczenie nie daje się oddzielić od warunków i cech jego artykulacji. Z tego powodu weryfikacja czy podważenie danej reprezentacji następuje tu nie w wyniku konfrontacji z samą rzeczywistością, lecz poprzez przywołanie innej reprezentacji. Naukowe odkrywanie prawidłowości zastąpione jest w rezultacie przez interpretację znaczenia tego, co przedstawione” (R. Nycz, *O przedmiocie studiów literackich – dziś*, [w:] *Polonistyka w przebudowie*, s. 25).

<sup>51</sup> T. Walas, dz. cyt., s. 222.

<sup>52</sup> Ten podmiotowo-przedmiotowy status przedmiotu urojonego świetnie tłumaczy R. Girard, według którego monstrem to rekonpozycja obiektu postrzeganego jako zdekompletowany. Podobnie twierdzi P.M. Churchland w książce *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*. Według niego zjawia to podmiotowy konstrukt, który powstaje w następujący sposób: najpierw sieć neuronowa otrzymuje „silnie zdegradowany sygnał wejściowy”, czyli pochodzącą ze zmysłów informację niekompletną, którą następnie uzupełnia informacjami pochodzącymi z „ośrodków poznawczych, związanych z mową czy zdolnościami dyskursywnymi” (P.M. Churchland, *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, przeł. Z. Karaś, Warszawa 2002, s. 125; cyt. za: D. Brzostek, *Literatura i nierozum. Antropologia fantastyki grozy*, Toruń 2009, s. 222).

Ale śpiewał po polsku. Albo przynajmniej powinien był śpiewać w mowie słowiańskiej, bo inaczej my nie byłibyśmy jego dziećmi, tak mocno jak jesteśmy<sup>53</sup>.

Zastosowaną tu argumentację da się streścić mniej więcej tak: Dlaczego uważam, że Pasek śpiewał swoje *Godzinki* po polsku? Ponieważ tak wierzę, tego pragnę i tak byłoby dla mnie i moich rodaków lepiej. Jej osobliwość widać w zamianie zwyczajowej w odniesieniu do faktów historycznych praktyki uważnej lektury źródeł (potrzebnej do indukcyjnego skonstruowania prawdy) na wpisanie w przeszłość własnego pragnienia, aby była taka, a nie inna. Zanim krzyknijemy, że ta osobliwość jest skandalem, zatrzymajmy się na chwilę i wróćmy do genologii. Byłby to skandal w artykule naukowym, jednak nie tutaj – w tekście, którego autor skandal kreuje świadomie (powtórzę: trudno w komentowanym cytacie nie zauważyć prowokacji). W imię czego? W imię hermeneutyczno-etycznego, a przeciwko naukowemu stosunkowi do przeszłości.

W przeciwieństwie do tradycyjnej historiografii, która chciałaby być niezideologizowanym dyskursem o faktach, dyskurs Koehlera świadomie podporządkowuje fakty kreowanemu mitowi. Ktoś, kto mitologizuje przeszłość poprzez ustanawianie radykalnej opozycji między nią a teraźniejszością, nie ma łatwego zadania, staje bowiem naprzeciwko innej mitologii – mitologii faktu naukowego. Z trudności związanych z własnym stanowiskiem Koehler zdaje sobie sprawę. Oto przykłady:

Od razu też warto może przyznać się do grzechu. Nie jestem w tych dawnych sporach obiektywny. Przyjmuję postawę wrogą narzucanym centralnie kryteriom<sup>54</sup>.

Świadectwo błogosławionej siostry Faustyny niech będzie w tym tekście jako tarcza, jako Ostateczne uzasadnienie, jako dowód, wobec którego milczy filologia, czyli rozumiejące czytanie słów<sup>55</sup>.

Fakty naukowe w historiografii same pozostają ideologią – nie wszędzie, lecz na przykład tam, gdzie historyk wypowiada się o wartościach. Widać to dopiero wtedy, gdy zestawimy teksty naukowe z tekstami jawnie ideologicznymi, czyli choćby tekstami Koehlera. Przykładowo, historycy kultury tradycyjnie przypisują siedemnastowiecznej szlachcie ksenofobię, powierzchowną religijność, pijaństwo i obżarstwo, zamknięcie intelektualne. Z kolei Koehler twierdzi, że żadnej ksenofobii nie było, lecz co najwyżej pycha, wynikająca z mocy spełnionej egzystencji<sup>56</sup>. Tam, gdzie historycy piszą o „złej” powierzchownej religijności, Koehler widzi religijność jedynie nieintelektualną, w przeciwieństwie do religijności nowoczesnej dającej człowiekowi metafizyczne bezpieczeństwo (*vide* cud bezmyślności u Paska). Historiografia – pijaństwo i obżarstwo, Koehler – akceptacja własnej cielesności o wiele sensowniejsza niż dyktatura zdrowia i dobrego wyglądu, pod której panowaniem dzisiaj żyjemy. Zamknięcie intelektualne? A co takiego dzięki owemu otwarciu otrzymaliśmy? Je-

<sup>53</sup> K. Koehler, *W rytmie „Godzinek”...*, s. 289.

<sup>54</sup> Tenże, *„Monitor”...*, s. 96.

<sup>55</sup> Tenże, *Nie jesteśmy sami...*, s. 80.

<sup>56</sup> Zob. tenże, *Świetliści w środku...*, s. 63.

dynie pluralizm, który wygania sens z tego świata i paraliżuje wszelkie działanie<sup>57</sup>. Zderzenie z sobą tych przeciwstawnych twierdzeń pokazuje, że każde z nich jest prawdziwe – jednak nie na mocy samej rzeczywistości, lecz wpisywanych w nią wartości, z którymi utożsamia się historyk<sup>58</sup>. Stwierdzenie tego faktu zawdzięczamy zderzeniu tradycyjnie (w obrębie historiografii, kulturoznawstwa i literaturoznawstwa) formułowanych opinii z kontrnaukowym dyskursem Koehlera – zderzenie to ujawnia ideologiczność tego, co do tej pory skłonni byliśmy uznawać za fakt.

Według Koehlera Matka Boska wcale nie została wybrana na królową Polski aktem elekcyjnym przez Jana Kazimierza, była bowiem królową od samego początku<sup>59</sup>. Przyjmuje dalej, że święci faktycznie pomagali narodowi polskiemu zwyciężyć w najważniejszych dla niego bitwach, w tym w tej najważniejszej – o Jasną Górę:

Nie, to nie były już żarty. Klasztor się obronił i już wtedy rozumiano, że broniąc siebie, obronił Polskę, ocalił jej tożsamość. Wiedziano o tym bardzo dobrze, że Jasna Góra, czyli Maryja, uratowała Polskę, a poza tym przeczuwano, że wydarzenia dziejące się pod murami klasztoru-twierdzy nieco zmieniają układ wzajemnych stosunków pomiędzy Bogiem a Polską, jakby przekroczyły owe stosunki fazę werbalnych zapewnień, a przybrały formę czynów, wiążących nieodłącznie Polaków z Matką Boską<sup>60</sup>.

Od typowego zdania historiograficznego, które pojawiłoby się przy okazji opisu oblężenia Jasnej Góry, powiedzmy: „Uważano, że Maryja uratowała Polskę”, Koehler odejmuje pierwszy człon i powiada: „Maryja uratowała Polskę”. Gdybyśmy zobaczyli takie zdanie nie we „Frondzie”, ale w piśmie, któremu skłonni bylibyśmy przypisać status „poważnego czasopisma historycznego”, odebralibyśmy je jako skandaliczne – ideologiczne i tym samym nienaukowe. Ideologiczność przypisujemy więc stwierdzeniu Koehlera poprzez odniesienie go do tego, co uznajemy za nieideologiczne – brak ideologii w jednym pozwala zobaczyć ideologię w drugim. Działa to jednak i w drugą stronę: ideologiczne stwierdzenie Koehlera pozwala zobaczyć ideologiczność w tym, co uznawaliśmy za pozbawione ideologii – w dyskursie nauki. Dlaczego bowiem komentowane stwierdzenie odczuwa się jako skandal? Ponieważ zostało w nim ujawnione coś, co ujawnione zostać nie powinno we współczesnym „poważnym dyskursie naukowym” – przypisywanie roli czynnika sprawczego czemuś, co sytuuje się w porządku ponadempirycznym. Dlaczego jednak (jako naukowcy) uważamy, że takiej wiary nie powinniśmy ujawniać? Czy dlatego, że zostało dowiedzione, iż ów porządek nie istnieje i że klasztor obronił się sam? Dowodu na to również nie posiadamy – nie możemy z absolutną pewnością stwierdzić, że to nie Maryja uratowała Jasną Górę (przypomnijmy sobie Swidrygajłowa ze *Zbrodni*

<sup>57</sup> Zob. tenże, *Kościół...*, s. 35.

<sup>58</sup> Jak pisał C. Geertz: „Żyjemy, jak to zgrabnie ujął któryś z pisarzy, w «informacyjnej luce». Pomiędzy tym, co nam mówi nasze ciało, a tym, co musimy wiedzieć, by móc funkcjonować, znajduje się próżnia, którą sami musimy wypełnić, wypełniamy ją zaś za pomocą właściwych (lub też błędnych) informacji, jakich dostarcza nam kultura” (C. Geertz, *Wpływ koncepcji kultury na koncepcję człowieka*, [w:] tenże, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 69).

<sup>59</sup> K. Koehler, *W rytmie „Godzinek”...*, s. 293.

<sup>60</sup> Tamże, s. 294.

*i kary: skąd mamy wiedzieć, że wieczność to nie zakopcona wiejska łaźnia, izba z pałkami we wszystkich kątach?*<sup>61</sup>). Dlaczego zatem twierdzimy coś przeciwnego? Dlatego, że poddajemy się władzy „ekonomii wyjaśnienia”, według której wyjaśnienie prostsze jest lepsze od bardziej skomplikowanego<sup>62</sup>. Jest to zasada, którą falsyfikuje się spiskowe interpretacje dziejów: jeśli w ciele zabitego prezydenta Kennedy’ego znaleziono trzy kule, to prawdopodobnie dlatego, że za pomocą większej ich liczby łatwiej jest kogoś uśmiercić, niż dlatego, że był to masoński mord rytualny, będący powtórzeniem rytualnego zabójstwa Hiram Abiffa, postaci centralnej dla wolnomularskiego mitu. Czy możemy jednak udowodnić, że ów spisek nie zaszedł? Nie. Dlaczego zatem przyjmujemy wyjaśnienie o jego braku? Ponieważ jako nowocześni empiryści i racjoniści bardziej w nie wierzymy. Jeśli zatem i tu, i tam – po stronie światopoglądu chrześcijańskiego i po stronie światopoglądu ateistycznego oraz empirystyczno-racjonalistycznego – mamy do czynienia z wiarą jako podstawą orzeczeń o rzeczywistości (choć przyznać trzeba, że w drugim przypadku zdarza się to znacznie rzadziej), to dlaczego w dyskursie naukowym wybieramy wiarę w nieistnienie porządku transcendentnego? Ponieważ to bardziej nam się opłaca, a to dlatego, że funkcjonujemy w nowoczesnym porządku sekularnym. Czy nie mamy tu zatem do czynienia z dyskryminacją światopoglądu religijnego przez nie tyle już metodologię, ile światopogląd naukowy, który skrycie rządzony jest przez ideologię sekularną? Ależ oczywiście. Jednak w przeciwieństwie do ideologii, która jawnie naznacza sobą pewne twierdzenia (jak w powyższych przykładach z ksenofobią i powierzchowną religijnością szlachty), tutaj ideologia działa na zasadzie morfemu zerowego: nacechowanego ideologicznie pozornego braku ideologii<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, przeł. C. Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa 1986, s. 298.

<sup>62</sup> Zob. U. Eco, *Nadinterpretowanie tekstów*, [w:] *Interpretacja i nadinterpretacja*, przeł. T. Bieroń, S. Collini (red.), Kraków 1996, s. 48–49.

<sup>63</sup> W językoznawstwie morfem zerowy (zero morfologiczne) to taki morfem, którego reprezentację stanowi tzw. zero fonologiczne, np. końcówka mianownika liczby pojedynczej rzeczowników rodzaju męskiego typu *pan, cień*. „Operowanie pojęciem z. m. dopuszczalne jest jedynie wtedy, gdy fonologiczne zero pozostaje w paradygmatycznej relacji z niezerowymi wykładnikami morfologicznymi, wchodząc z nimi w opozycje funkcjonalne. Ujmując rzecz inaczej: z m. z. mamy do czynienia wtedy, gdy w obrębie pewnego podsystemu morfologicznego brak pozytywnie wyrażonego wykładnika morfologicznego danej kategorii gramatycznej spełnia funkcje analogiczne do niezerowych wykładników morfologicznych współtworzących dany podsystem” (*Morfem zerowy (zero morfologiczne)*, [hasło w:] *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, K. Polański (red.), Wrocław 1995, s. 344). W kontekście rozważań na temat relacji między światopoglądem religijnym i sekularnym, a także w kontekście relacji między tekstami Koehlera a polemikami z nimi warto zacytować fragment wstępu Cezarego Michalskiego do słynnej *Zemsty Boga* Kepela: „Otóż, w realnej konfrontacji Oświecenia z wcześniejszymi formami świadomości chodzi o wszystko inne, tylko nie o prawdę: chodzi o pozycję władzy hegemonicznej, o interesy klasowe, pozycję doktrynalną, o pragnienia, namiętności i obronę «tożsamości». W efekcie dialektyki Oświecenia, tak jak ją widzi Sloterdijk – jeszcze brutalniej, jeszcze cyniczniej niż i tak już krytyczny Adorno – zamiast «fikcji swobodnej rozmowy» pomiędzy Oświeceniem a «oświecaną» przez niego religią czy innymi aspektami «wcześniejszej świadomości» mamy bezwzględną walkę o dominację” (C. Michalski, *Reportaż z pola walki*, [w:] G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, przeł. A. Adamczak, wstęp C. Michalski, posłowie A. Bielik-Robson, Warszawa 2010, s. 14). Lektura tekstów Koehlera (ale i innych autorów „Frondy”, „Arcanów” czy „Brulionu”) w kontekście pojęcia „zemsty Boga” jeszcze przed nami...

Możliwość wysunięcia wniosku o ideologiczność nauki akurat tam, gdzie wydaje się ona zaprzeczeniem ideologiczności, zawdzięczamy zderzeniu jej dyskursu z dyskursem kontrnaukowym, a taki tworzą teksty Krzysztofa Koehlera. To pierwsza przyczyna, dla której broniłem tego pisarstwa. Druga także odnosi się do jego kontrnaukowości – dyskurs Koehlera dodaje do tradycyjnej historii literatury i kultury staropolskiej coś niezwykle istotnego: jej hermeneutykę. Hermeneutyka literatury i kultury cenna jest z jednego powodu – ponieważ uczy, że obok traktowania świadectw przeszłości jako *przedmiotów* (tekstów samych w sobie, które się *bada* po to, by odnaleźć ich formę lub historię) niezbędne jest ich *czytanie*, które pozwala spojrzeć na owe teksty nie tylko jako na wychylające się w przeszłość i terażniejszość – ku swoim źródłom, tradycjom, antecedencjom, intertekstom itp. – ale również w przyszłość: ku tym, którzy pytają je o coś ważnego dla ich współczesności.

#### 4. Neosarmacka mitologia

Wykreowany przez Koehlera obraz Sarmacji Teresa Walas nazwała urojeniem. Wiemy już, że taki status owego obrazu nie może być podstawą do sformułowania zarzutu, gdyż w pewnych tekstach Koehler zdaje sobie z niego sprawę, co więcej, nie kryje, że jego obraz Sarmacji ma być takim właśnie urojeniem, a nie tworzoną na wzór historiograficzny rekonstrukcją prawdziwego stanu rzeczy. Zastrzegam, że owa świadomość wpisana jest tylko w niektóre teksty, w innych bowiem krakowski eseista sytuuje samego siebie w typowo prawicowej roli demistyfikatora, który chce dotrzeć do prawdziwego, niezideologizowanego oblicza Sarmacji, które zostało zafalszowane przez oświecenie, a wraz z nim nasze pooświeceniowe czasy. Ta strategia demistyfikatora ujawnia się szczególnie mocno we *Wstępie do Słuchaj mię, Sauromatha*, gdzie czytamy o tym, że z Sarmacji trzeba zdrapać werniks, który został na nią naniesiony przez kulturę porozbiorową<sup>64</sup>. W tym samym tekście bardzo często pojawia się słowo „mit”. Odnosi się co prawda do mitu, który tworzyła na swój temat szlachta, wydaje się jednak także dobrym określeniem sposobu opisywania tego mitu przez krakowskiego eseistę, na pewno lepszym niż pojęcie urojenia, nie posiada bowiem negatywnych konotacji. Podobnie jak wcześniej Koehler powtórzył gest Paska (z prostactwa swojej postawy czyniąc zaletę), tak teraz powtarza gest wszystkich staropolskich panów Pasków: jak oni poznanie przeszłości traktuje instrumentalnie – poznaje ją nie dla samego poznania, lecz po to, by poznanie stało się fundamentem mitu. Koehler potrzebuje mitu Sarmacji z tych samych względów, dla których potrze-

<sup>64</sup> Zob. K. Koehler, *Wstęp...*, s. 15–16. Przekonanie, że pozakulturowa i pozaspoleczna prawda leży gdzieś głęboko pod grubą warstwą fałszu, kreowanego przez rozmaite ideologie, jest zasadniczą cechą prawicowego myślenia o świecie. By nie wymieniać Jarosława Kaczyńskiego, wspomnę tylko o przedmiotowo bliższym niniejszym rozważaniom Jacku Kowalskim, który prowadzoną przez „Monitora” w pierwszych latach jego działalności kampanię antysarmacką nazwał medialnym nieszczęściem (zob. tenże, *Niezbędnik Sarmaty*, s. 19). To właśnie dla jego książki opisywana tu strategia „docierania do prawdy poprzez medialną obłudę” jest najbardziej charakterystyczna.

bowali go dawni Polacy – po to, byśmy dzięki akceptacji przeszłości zaakceptowali własną teraźniejszość, a przez tę akceptację umocnili się we własnej tożsamości.

Tworzenie tożsamościowego mitu wspólnotowego jest rzeczą kontrowersyjną – zarazem konieczną i niebezpieczną. Konieczną, ponieważ nie da się budować tożsamości na resentymentach – a z takim właśnie resentymentem odnosimy się dzisiaj do kulturowego dziedzictwa przedrozbiorowej Polski, co zgodnie podkreślają krytycy pravicowi i postkolonialni<sup>65</sup>. A niebezpieczną podwójnie: poznawczo i etycznie. Poznawczo, ponieważ tworzenie mitu odbywa się zawsze za cenę wykluczenia tych rozpoznanych elementów przeszłości, które do naszej narracji nie będą pasowały. Etycznie, ponieważ tak skonstruowany mit odnosi się nie tylko do przeszłości, ale i do teraźniejszości, stając się ideą, która ma za zadanie kształtować życie wspólnoty. Oczywiście jest przy tym, że symbolicznie ciasny mit projektuje ciasny zestaw ról społecznych, wykluczający już nie abstrakcyjne elementy przeszłości, ale konkretne, żyjące współcześnie podmioty, które do mitycznej narracji nie przystają.

Wydaje się, że neosarmatyzm jest skazany na to podwójne wykluczanie (i tutaj trzeba oddać sprawiedliwość nieco postponowanej w niniejszym tekście nauce: ta przynajmniej stara się go unikać, coraz częściej tworząc taki obraz sarmatyzmu, który mieści w sobie różnorodne wartości i podmioty<sup>66</sup>). Nie może być inaczej, pozostaje wszak ideologią, a ta siłą rzeczy jest niesprawiedliwa (wobec podmiotów) oraz nieuczciwa (wobec faktów). Nie jest jednak tak, jak chciałby Czaplinski, że neosarmatyzm skazany jest na jeden pravicowy rodzaj owego podwójnego wykluczenia. Jako że odwołuje się do tradycji niezwykle bogatej (to właśnie do niej, a nie do jej przeciwieństwa przypisałbym te słowa Czaplinskiego: „Tradycja trwała i wielka to tradycja otwarta, mobilna, przypominająca raczej palimpsest, na którym kolejne grupy i pokolenia mogą dopisywać swój własny tekst”<sup>67</sup>), sam ulega podziałom. Zatem obok neosarmatyzmu podkreślającego silną państwowość Rzeczypospolitej mamy neosarmatyzm anarchiczny, podkreślający sposoby, na jakie szlachta umiała się bez państwa obywać; obok neosarmatyzmu polskiego – neosarmatyzm litewski, białoruski, ukraiński i niemiecki (co opisuje książka *Sarmackie krajobrazy*); obok neosarmatyzmu katolickiego – neosarmatyzm protestancki<sup>68</sup>. Co oczywiście, różnorodność ta jest możliwa dzięki różnorodności samego sarmatyzmu. Jak mówiła Barbara Otwinowska podczas dyskusji panelowej na jego temat:

Ta pewna ironia, ten pewien pogardliwy ton jest, że tak powiem, niezbywalnym składnikiem tego pojęcia, tak jak ono występuje w historii i historii literatury również.

<sup>65</sup> Kwestia relacji między pierwszymi i drugimi domaga się osobnego tekstu. Tutaj tylko wspomnę, że – w moim przynajmniej przekonaniu – postkolonialści mają przewagę nad pravicowcami. Po pierwsze dlatego, że tworzą lepsze pojęcia dla opisu zawiłych spraw związanych z reprezentacją, władzą, relacją między teraźniejszością a przeszłością itd. (samo pojęcie resentymentu, którym powyżej się posłużyłem, pochodzi ze słownika postkolonialistycznego). Po drugie, nie karmią się iluzją przykrytej pod „werniksem” ideologii nowoczesności niezideologizowanej prawdy o dawności, której rzecznikami są oni sami.

<sup>66</sup> Zob. przywoływane już teksty Kostkiewiczowej, Parkitnego i Pelca.

<sup>67</sup> P. Czaplinski, dz. cyt., s. 76.

<sup>68</sup> Zob. teksty Waluszki (przypis 15). Ogólnie na temat różnorodności sarmatyzmu zob. J. Pelc, dz. cyt., s. 203–264.

A przecież oprócz tych list – nie będę już tych cech wymieniać: i ksenofobia, i zaściankowość, i powierzchowny katolicyzm, i anarchia itd. – można tworzyć również różne inne listy. Teraz, wczoraj przejrzałam sobie nowo wydany bardzo cenny tom *Tradycje polityczne dawnej Polski*, tom wydany w „Spotkaniach”. I tam, w artykule profesora Dziegielewskiego, znajduję takie cechy szlachty, takie, powiedziałabym, wartości moralne wiążące się z wypracowanym przez nią ustrojem, jak: wolność – owszem, ale przede wszystkim suwerenność prawa; egalitaryzm, ale również i szacunek dla braci starszych; duch obywatelski, poczucie odpowiedzialności za Rzeczpospolitą, pokój obwarowany pewnymi moralnymi zastrzeżeniami – że zasadniczo wojna może być tylko w obronie Rzeczypospolitej, co oczywiście było nie zawsze dobre [...] – zdolność do poświęceń i ograniczania nie tylko swoich prywatnych, osobistych praw i wolności, i interesów, ale również grupowych, stanowych, co ostatecznie zaowocowało przecież w Konstytucji 3 maja (czyli te wartości tak się całkowicie, nawet poprzez czasy saskie, nie wyświechtały, bo gdzieś się odezwały, ta szlachta zgodziła się przecież wtedy na ograniczenie swoich prerogatyw).

Czy taki zestaw, taka lista mieści się również w pojęciu sarmatyzmu? Zdaje się, że nie jesteśmy przyzwyczajeni do tego, żeby te wartości w to pojęcie również wkładać<sup>69</sup>.

To właśnie te wartości „wkłada” w sarmatyzm myśl prawicowa, anarchistyczna i postkolonialna. Wynikająca z różnorodności samego sarmatyzmu różnorodność neosarmatyzmu zostanie opisana w innym artykule.

<sup>69</sup> *Sarmatyzm a barok – porządkowanie pojęć...*, s. 78.