

numer 6 (1/2012)

perspektywy **kultury**

Sarmacja: rewizje i rekonstrukcje

Pismo Instytutu Kulturoznawstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

Wydawca: Akademia Ignatianum w Krakowie

Zespół: Tomasz Gąsowski, Dorota Heck (UWr), Tomasz Homa SJ
Krzysztof Koehler, Ewa Kosowska (UŚ), Kazimierz Kuczman
Danuta Quirini-Popławska, Henryk Pietras SJ, Jan Prokop, Stanisław Stabryła
Monika Stankiewicz-Kopeć, Stanisław Sroka, Paweł Taranczewski, Krzysztof Wałczyk SJ

Redaktor Naczelny: Andrzej Waśko
Sekretarz Redakcji: Tomasz Tisończyk

Projekt graficzny: Joanna Panasiewicz
Opracowanie techniczne: Jacek Zaryczny

Pismo recenzowane

Recenzent: dr hab. Maciej Urbanowski, prof. UJ

Publikacja dofinansowana ze środków
przeznaczonych na działalność statutową
Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum
w 2012 roku

ISSN 2081-1446

Adres redakcji: ul. Kopernika 30, 31-501 Kraków
tel. 12 3999 662
e-mail: perspektywy@ignatianum.edu.pl
www.perspektywy.deon.pl

Druk: Drukarnia Wydawnictwa WAM, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków
Nakład 300 egz.

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania tekstów i zmiany tytułów. Materiałów nie zamówionych nie zwraca.

spis treści numer 6

Od redakcji

5

Sarmacja – rewizje i rekonstrukcje

Dyskusja redakcyjna: Krzysztof Koehler, Elżbieta Morawiec

Arkady Rzegocki, Andrzej Waśko

7

Beata Stuchlik-Surowiak – *Sarmatyzm – dzieje jednego pojęcia*

21

Andrzej Waśko – *Romantyczny sarmatyzm czy „polski biedermeier”?*

39

Aneta Kliszcz – *Sarmacki zwrot kulturowy?*

55

Artykuły i rozprawy

Stanisław Stabryła – *Epilog II księgi „Pieśni” Horacego*

67

Jan Owczarek – *Mickiewicz w szkolnej ławce*

79

Spotkania

Młodzi i kultura.

Z Robertem Tekielim rozmawiają Tomasz Tisończyk i Sławomir Hornik

93

Sylwetki

Krzysztof Koehler – *Profesor Tadeusz Ulewicz (1917-2012). In memoriam*

105

Recenzje

Tomasz Gąsowki – *Jan Badeni SJ (1858-1899)*

109

Katarzyna Jarkiewicz – *Polskie kontroświecenie*

115

Sylwia Wyszogrodzka – *Symbolika władzy w średniowieczu*

125

Monika A.M. Adamska – *Indywidualizm wierności*

134

Tomasz Tisończyk – *Pokolenie 1910*

142

Sylwia Wilczewska – *Motywy metafizyczne w fantastyce literackiej*

148

Ola Koehler – *Dziesięć ksiązek, które zepsuły świat*

153

Sprawozdania:

Monika Stankiewicz-Kopeć – *Rzecz o dziele Piotra Skargi SJ*

159

Tomasz Tisończyk – *W stronę hermeneutyki kultury*

161

Punkty widzenia:

Dariusz Kawa – *Duch i poeta*

165

Noty o autorach

171

Od redakcji

Dominującemu na różnych piętrach współczesnej kultury dyskursowi nowoczesności zaczyna ostatnio towarzyszyć spontaniczny zwrot w stronę historii. Przybiera on, między innymi, postać popularnych wśród młodzieży bractw rycerskich i ruchów rekonstrukcyjnych. Historia wygnana ze szkół znajduje sobie azyl w świecie zabaw; w odtwarzaniu dawnych strojów, broni, rzemiosł i bitew. Tymczasem humaniści i przedstawiciele nauk społecznych historią bawią się na poważnie. Jednym z tego przykładów może być ożywienie studiów nad kulturą, literaturą oraz myślą polityczną sarmatyzmu. Sarmacki zwrot kulturowy jest więc zjawiskiem wielopłaszczyznowym, co w niniejszym numerze staramy się ukazać i zinterpretować jako swoisty znak czasu. Odbija się on w różnych dziedzinach: od gier RPG, poprzez literaturę popularną, działania oświatowe, teatr, nowe badania z zakresu historii kultury aż po postulowane inspiracje dla polskiej polityki. W dyskusji redakcyjnej i artykułach pod wspólnym nagłówkiem: *Sarmacja – rewizje i rekonstrukcje* próbujemy opisać te zjawiska, a zarazem zaznaczyć swoją obecność w ich nurcie.

Jednym z pierwszych inspiratorów nowoczesnych badań nad sarmatyzmem był zmarły w roku 2012, prof. dr hab. Tadeusz Ulewicz – nestor krakowskiej polonistyki, jeden z najwybitniejszych badaczy kultury staropolskiej. Przez całe swoje długie życie związany z Krakowem i z Uniwersytetem Jagiellońskim był jego żywą legendą. Z jego licznych prac poświęconych polskiemu średniowieczu i renesansowi wyłania się nie tylko odkrywczy obraz przeszłości, ale również inspirujący model metodologiczny badań nad kulturą. W bieżącym numerze polecamy Państwu subiektywny wizerunek Tadeusza Ulewicza w oczach jego uczniów, naszkicowany piórem Krzysztofa Koehlera.

Bliskie tematem (i klimatem) temu kręgowi tradycji literackiej są też artykuły profesora Stanisława Stabryły na temat Ody II 20 Horacego oraz Jana Owczarka o poezji Mickiewicza we współczesnym nauczaniu szkolnym.

W ramach Spotkań „Perspektyw Kultury”, 23 maja 2012 roku gościliśmy w Ignatianum Roberta Tekielego, twórcę i redaktora „brulionu”, któremu nasi studenci zadawali pytania o „brulion” i stan współczesny kultury. Odpowiedzi na te pytania i zapis żywej konfrontacji poglądów zawiera wywiad, którego Robert Tekieli udzielił Tomaszowi Tisończykowi. Na szczególne polecenie zasługuje też w niniejszym numerze obfitujący w ważne tematy i pogłębione analizy dział recenzji.

Zapraszamy do lektury!

Redakcja

Sarmacja – współczesne rewizje i rekonstrukcje

Dyskusja redakcyjna

ANDRZEJ WAŚKO: Zacznę od pytania o rekonstrukcje. Widzimy bowiem wokół nas różne zjawiska zupełnie nieoficjalnej kultury współczesnej, związanej z dziedziną zabawy, takie jak chociażby bractwa rycerskie; i ten ruch rekonstrukcyjny dotyczy w pewnym sensie także kultury szlacheckiej, kultury związanej z historią I Rzeczypospolitej. Przy ogólnych tendencjach oświatowych, które nie faworyzują wiedzy historycznej, jak można by wytłumaczyć ten współczesny pęd do odtwarzania przeszłości, kostiumów, przeszłych wydarzeń. Na jakie Państwa zdaniem odpowiada to potrzeby i o czym to może świadczyć w odniesieniu do obecnego młodego pokolenia? Czy spotkaliście się Państwo z jakąś teorią na ten temat?

ELŻBIETA MORAWIEC: To może nie jest teoria, ale wydaje mi się, że istnieje pewna tęsknota wśród młodzieży do teatralizacji życia. Lubimy przecież w pewnym sensie być aktorami, lubimy poruszać się na scenie. Teatralizacja to przecież również właściwość sarmacka, prawda? Jest taki motyw w tym nurcie poczynając chociażby od *pompa funebris*; motyw, którym był element teatralności właściwy sarmatyzmowi. To raz. Po drugie myślę, że współczesna rzeczywistość odebrała młodzieży – bo te grupy rekonstrukcyjne dotyczą przede wszystkim ludzi młodych – szansę dokonania tzw. czynu. A więc oni eksploatują się w czynie zastępczym. Grupy rekonstrukcyjne to jest dla nich pewien surogat czynu. Dobrze, że one dotyczą czasów I Rzeczypospolitej. Zdarza się przecież coś takiego, widziałam to osobiście na Helu podczas wakacji, że grupa rekonstrukcyjna rekonstruowała D-Day. I to na Helu, na którym była w 1939 roku słynna obrona wybrzeża.

AW: To wszystko nawiązuje do takiej mniej więcej diagnozy: młodzież jest pasywna i być może jest to pewna forma kompensacji tego pasywizmu społecznego w rzeczywistym świecie. Natomiast w kostiumach, w teatralnej inscenizacji zostaje rozładowana ta tęsknota, o której była mowa?

KRZYSZTOF KOEHLER: Spędziłem raz w życiu kolację w towarzystwie Sarmatów. Gdzieś w Poznaniu, bodajże miał wtedy koncert Jacek Kowalski. Był to zapewne najlepszy moment, kiedy można było podpytać ludzi przebranych (ale czy właściwym słowem jest „przebranych”, może powinno się powiedzieć po prostu „ubranych”) w stroje szlacheckie – ja się nie odważyłem – dlatego się tak właśnie ubierają. Natomiast na pewno to nie była młodzież. To byli doktorzy, prawnicy itp. Towarzystwo, które wznosiło toasty językiem staropolskim wcale nie było młodzieżowe. Wydaje mi się, że to jest jakaś głębsza potrzeba.. Ja to odbieram jako pewnego rodzaju szlachetne hobby; jest ono, jak każde hobby, sposobem życia (nie tylko metodą spędzania wolnego czasu), ale i okazją do spotykania się w swoim gronie. Co więcej, podczas tej kolacji jeden z jej uczestników, przyodziany w karmazynowy kontusz chwalił się razami na ciele: – tutaj dostałem pod Guzowem, a tu gdzieś indziej... I to już nie było teatralne. Ten pan pokazywał swoje blizny, jako rany zadane w bitwie. W związku z tym uważam, że to coś znacznie więcej niż jednak tylko hobby: skoro tu chodzi o potrzebę utożsamienia się w pewnym środowisku dzięki „przelaniu krwi”...

ARKADY RZEGOCKI: Wydaje mi się, że ciągle panuje jednak przewaga w ilości bractw rycerskich nad sarmackimi. Być może jest to kompensacja także jakichś grup rówieśniczych, spowodowana tym, że harcerstwo nie jest dzisiaj tak popularne. Bractwa działają właściwie podobnie do grup harcerskich: jest przewodnik, który jednocześnie pełni rolę towarzysza broni; ma się w takim bractwie wspólne cele, jeździ się na turnieje, na obozy. Bardzo wiele elementów związanych jest z tym, co się nazywa metodyką harcerską. Ale drugim ważnym wątkiem, chociaż dla wielu oczywistym, jest tęsknota za tradycją. Dobrze, że bractwa rycerskie nawiązują do chorągwi polskich, ewentualnie pruskich, czy smoleńskich itd.; a nie jak miało to miejsce w latach 90., kiedy panowało ślepe zapatrzenie we wzorce zachodnie. Istniało wtedy dobrze widoczne przekonanie, że jeśli chcemy zrekonstruować motyw militarny to rekonstruujemy najlepiej wydarzenia z historii armii amerykańskiej. Wspomniana rekonstrukcja D-Day jest tu świetnym przykładem, tak samo z resztą jak popularność flagi amerykańskiej, szczególnie w latach dziewięćdziesiątych. To pokazuje, że jest pewna tęsknota, która być może jest odpowiedzią na brak historii w życiu publicznym i w edukacji.

AW: Chciałbym nawiązać do tego deficytu świadomości historycznej, do deficytu przeszłości w życiu publicznym, w życiu kulturalnym, artykułując to poprzez pojęcie polityki historycznej. Jak moglibyście Państwo scharakteryzować tę politykę historyczną w odniesieniu do okresu Polski od schyłku XV do połowy XVIII wieku, czyli tego czasu formułowania się Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

KK: Łatwiej jest mówić o tym, w jaki sposób uprawiano politykę historyczną po II wojnie światowej. Przecież wszyscy pamiętamy, że był taki okres, kiedy dziedzictwo I Rzeczypospolitej, ogólnie mówiąc, było traktowane jako dziedzictwo, które należy odrzucić, uznać za obciążenie i balast. Wskazywano na epoki, które akcentowały postępowość. Przede wszystkim kupiono narrację oświeceniową. Próbowano świadomie przez lata, na poziomie np. podręczników do historii i historii literatury, (tak odczytuję tak samo podręcznik Czesława Miłosza) pracować nad recepcją tego dziedzictwa wybierając i wskazując jako na pozytywne tylko na te elementy, które autorytatywnie, zgodnie z filozofią postępu uznano za postępowe, czyli np. wybierano protestantyzm, a wskazywano na wsteczność katolicyzmu itd. Taka typowa marksistowska historiografia. Dlatego dla mnie problemem jest to, że nie napisano wystarczającej ilości dzieł w okresie, kiedy było już łatwiej (czy po prostu było wolno – wciąż warto przypominać losy uczciwego badacza, Andrzeja Zajączkowskiego, który z badań nad Polską szlachecką został „wypchany” do zajmowanie się kulturami Afryki!, bo wtedy kiedy on pisał swoje dzieło *Główne elementy kultury szlacheckiej* nie było wolno pisać tak jak on pisał!). Dlaczego nie napisano takich prac po 1989, prac które by te tzw. powszechne, negatywne przekonania na temat kultury szlacheckiej przełamywały? Jedną odpowiedź jest taka, że te przekonania zostały przyjęte przez profesorów uniwersyteckich a później przez ich uczniów, nauczycieli języka polskiego i historii, którzy nie byli w stanie im się przeciwstawić, pewnie z różnych powodów. I niestety dalej zarażają tym uczniów i studentów, którzy przychodzą z tą samą wiedzą na temat sarmatyzmu jaką Państwo i ja mieli ucząc się o tym w latach – to jest nieprawdopodobne – komuny!

EM: Ja to jeszcze miałam wcześniej niż Ty. Oświeceniowa wizja sarmatyzmu, to jest to, o czym mówisz, czyli wsteczność, zabobon, pijaństwo itd. Jednym słowem: stygmatyzowanie przeszłości. Znamiennym przykładem jest tu spektakl Mikołaja Grabowskiego *Opis obyczajów* według Jędrzeja Kitowicza (Teatr im. Słowackiego w Krakowie, 1983 – przyp. red.). To była klasyczna próbka tego, jak nie należy widzieć sarmatyzmu.

AR: Chciałem tylko dodać, że to wszystko o czym mówimy zostało wzmożone katastrofą II wojny światowej i epoką komunizmu w Polsce. O ile ten oświeceniowy element, czy krytyka sarmatyzmu była obecna w XIX wieku, czy to u Michała Bobrzyńskiego, czy u większości Stańczyków to jednak w świadomości polskiej, ale nie tylko, to doświadczenie I Rzeczypospolitej było doświadczeniem wielkim i znaczącym. I niestety, dopiero skutki II wojny światowej i komunizm zabiły w Polakach przekonanie o istotnym znaczeniu tych czasów. A więc o tyle jest to bardziej niebezpieczne, że tego typu myślenie atakuje coś, co wydaje się nieważne i jest mało znane. Trzeba zatem od nowa stwarzać fundamenty wiedzy historycznej. Kiedy Bobrzyński krytykował kulturę sarmacką, to jednak wczytywał się w te ustawy sejmikowe, czyli wiedział, co krytykuje. Jan Rokita parę lat temu zaproszony na podobną dyskusję był przesiąknięty Bobrzyńskim i potrafił cytować poszczególne uchwały sejmowe. Problem ze współczesnymi krytykami sarmatyzmu jest ten, że oni tak naprawdę nie wiedzą, co krytykują.

AW: Działa więc i taki mechanizm, że jak się przeszłość stygmatyzuje, to jednocześnie się ją odrzuca w przekonaniu, że z jej powodu Polacy nie są narodem normalnym, nie mieli „normalnej” historii, takiej jak inne narody Europy. Wobec tego historia jest postrzegana jako garb, od którego się trzeba uwolnić po to, aby uzyskać mityczną normalność naszej tożsamości. Ale przecież żadne normalne społeczeństwo nie obciąża się takim poczuciem winy za własną przeszłość, jak to ma miejsce w przypadku Polaków. Pytanie czy aby owa masochistyczna stygmatyzacja przeszłości sarmackiej w tych oświeceniowych, PRL-owskich, czy stańczykowskich kategoriach sama nie jest elementem czegoś nienormalnego w naszej edukacji? Z tego co Państwo mówicie widać, że rok 1989 nie był jakąś wielką cezurą, a interpretacja *Opisu obyczajów* według Grabowskiego została niedawno odnowiona przez Jana Klatę w jego teatralnej *Trylogii*.

EM: Klata popełnił morderstwo Sienkiewicza i to w sposób bardzo prymitywny. Warto tutaj przytoczyć, o czym on mówił przed premierą tego przedstawienia, a przed czym chciał jednocześnie rodaków ocalać. Otóż Klata mówił tak w „Rzeczypospolitej”, powołał się tutaj na własną książkę bo nie mam innej możliwości: „Sienkiewicz zbudował mit. Iluż konspiratorów w czasie drugiej wojny światowej nosiło pseudonimy i nazwy zainspirowane *Trylogią*. Jako chłopak z warszawskiego liceum Batorego niechętnie myślę o tym, że bohaterowie *Kamieni na szaniec* to samobójcy, ale dla wielu pójdzie do powstania na pewno miało wymiar bycia kamikadze, boskim wiatrem”. I dalej: „Wolę się zastanowić, jak powinien wyglądać patriotyzm XXI wieku i nigdy nie zgodzę się z Rymkiewiczem, który

upatruje fundamentów współczesnej Polski w rzezi powstania warszawskiego. A źródła jego fascynacji zauważam właśnie w Sienkiewiczu”. No więc tu jest bardzo ładna sklejka myślowa. Pomijając to, że tam dalej napisane jest, iż aktorzy uważają Sienkiewicza za endeka, zupełnie nie wiem z jakiego powodu. Bardzo dziwna dla mnie sklejka: mianowicie powstanie warszawskie, które inspirowane było bohaterszczyzną Sienkiewicza. Otóż ten spektakl zmierzał we wszystkich swoich motywach do odrzucenia całej martyrologii polskiej. Rzecz działa się w szpitalu wariatów, bohaterowie nosili opaski z powstania warszawskiego. Nie widziałam niestety całości, bo wyszłam po drugim akcie. Pamiętam jednak taką scenę, że w momencie kiedy Zagłoba krzyczał: – „Idziemy do Żyda po pajęczynę”. To wszyscy aktorzy odpowiadali: – „Do Żyda, do Żyda!” O czym to świadczy? – Że Polacy są idiotami, którzy tylko wyżywają się w bezsensownych walkach, a to np. w powstaniu warszawskim – które było taką figurą uogólniającą – to mógł być równocześnie Zbaraż, czy jakiś inny szaniec. A więc Polacy to antysemita i szaleńcy po prostu. Ponadto sponiewierana została tam Matka Boska, zaprezentowana jak w jarmarcznych parawanach. Totalne zdruzgotanie polskości z każdej jej strony tożsamościowej: religijnej, politycznej itd. No i ten sarmatyzm, który przerzucił się na postawy ludzi walczących w powstaniu warszawskim. To jest lekcja sarmatyzmu w wydaniu Jana Kłaty. Ale przecież myśmy to wszystko już mieli i pamiętamy to ze spektakli Hanuszkiewicza, czy spektakli wspomnianego już Grabowskiego.

AW: Czyli dekonstrukcja tradycji w oparciu o stereotypy...

EM: Ja ciągle mam wrażenie, że my permanentnie coś dekonstruujemy lub odbrażawiamy. Natomiast nie umiemy afirmować.

AW: Ale też nie do końca wiemy, co dekonstruujemy.

KK: Trzeba by rozłożyć na czynniki pierwsze przywołany tutaj cytat. Tam jest dla mnie, przepraszam bardzo, mnóstwo bzdur, jakieś pomieszanie pojęć: Sienkiewicza z sarmatyzmem, z powstaniem warszawskim. Inna jest przecież wizja Polski szlacheckiej u Sienkiewicza, inna jest rzeczywistość XVI czy XVII-wieczna, a jeszcze czymś innym jest powstanie warszawskie. Model rycerski, na miły Bóg, jest od Sienkiewicza starszy! Wyznaczał go szlachecki etos; myślenie w kategoriach *res publica*. Ech, aż się nie chce tego wciąż tłumaczyć! Ręce opadają! Przepraszam, ale to jest ewidentne intelektualne prostactwo, bezmyślne, udające tylko namysł, łączenie pojęć, bez rozdzielania, co jest z czego, co się czym od siebie różni. To jest ten błąd perspektywiczny, wynikły z tego, że przeszłość się postrzega

jako pewnego rodzaju rzeczywistość magmowatą, mglistą, kłaczącą. Nie wiadomo, o co chodzi, ale skoro jest coś o tradycji, to bezpiecznie można uderzyć, zawsze ktoś osłoni...

AR: Pójdźmy jednak o krok dalej. Obawiam się bowiem, że tego typu przykładów jest mnóstwo. Cała nasza dyskusja mogłaby trwać do północy i nie wymienilibyśmy nawet połowy spośród nich. Spróbujmy przejść do postawy afirmacji. Ale zanim o tym powiem również dwa słowa krytyki. Kończy się rok 2012, w którym mieliśmy dwa znaczące wydarzenia: w Polsce EURO, a w Wielkiej Brytanii Igrzyska Olimpijskie. Popatrzmy, w jaki sposób różniły się ceremonie otwarcia tych imprez. Brytyjczycy przedstawili w skrócie swoją historię i to od najlepszej strony, w dodatku z mocnym akcentem religijnym. Podobna okazja istniała w przypadku ceremonii otwarcia polsko-ukraińskiej imprezy. Niestety, szansę uważam za straconą i zmarnowaną. Tym bardziej, że paradoksalnie było niezwykle mądre hasło, wymyślone zresztą przez cudzoziemca: *Creating history together*. Czyli: możemy wspólnie stworzyć coś historycznego z oczywistym nawiązaniem do wspólnej przeszłości Polski i Ukrainy. Ale co zrobił PZPN? Polska wersja hasła brzmiała: *Razem tworzymy przyszłość*. To przecież absurd. Niestety często nie potrafimy skorzystać z tego, że tradycja I Rzeczypospolitej, sarmatyzmu może być traktowana jako nasz atut. Powiem więcej – III Rzeczpospolita wygląda jakby była pozbawiona fundamentu właśnie z tej racji. Nie rozumie się, dlaczego wolność była tak ważna dla Polaków w XIX wieku, a później chociażby podczas II wojny światowej, czy podczas walki z bolszewizmem, ponieważ nieznana jest tradycja państwa Jagiellonów, bez znajomości której nie da się tych kwestii rozumieć. Im więcej uda nam się przekazać informacji o I Rzeczypospolitej, tym większe szanse mamy na zbudowanie państwa, które będzie oparte o podobne fundamenty, jak te kluczowe dla Sarmatów, czyli na równości, wolności i sprawiedliwości. Im bardziej się wczytujemy w pisma sejmowe, czy w myśl szlachty szczególnie z XVI i XVII wieku, tym lepiej rozumiemy, czym państwo być powinno a w szczególności, czym polskie państwo być powinno dla polskich obywateli.

EM: To, co się dzisiaj rzuca w oczy, to zupełny brak poczucia dobra wspólnego i ograniczenie władzy przez demos szlachecki. Wydaje się, że właśnie te motywy były charakterystyczne dla sarmatyzmu. Dzisiaj jest wręcz coś odwrotnego: władza ogranicza demos.

KK: Chciałem dodać jedną rzecz. Ta szansa do zbudowania fundamentów III Rzeczypospolitej na jakimś powrocie do ideałów, a może tylko rzetelnego, bez marksistowskiego czy postępowego czytania dziejów,

przemyslenia tradycji I Rzeczypospolitej być może by się pojawiła, ale wicie Państwo przecież doskonale, że wpływowo i znaczące środowiska intelektualne III RP – dokładnie ta debata, która w latach 90. przechodziła przez „Gazetę Wyborczą” – zaczynały swoją konstrukcję wolności od krytyki dziedzictwa historycznego. Przekreślono w ogóle wysiłek powrotu i zainteresowanie tym dziedzictwem, posługując się zresztą bardzo ładnym hasłem „uciekajmy do przodu”, co wygląda na jakiś projekt zbudowania społeczeństwa przyszłości odciętego od tego, co było dawniej. Czyli społeczeństwa posthistorycznego: czyli wygodnego materiału do zarządzania.

AW: Na pewno siłą bezwładu trwała w tej kampanii lat 90. wizja historii rodem z podręczników PRL-owskich. Ale było w niej także spojrzenie na Polskę oczami anglosaskich socjologów, co wyrażało się w aksjomacie, że w Polsce mamy obecnie „młodą demokrację”.

KK: Co ciekawe, to samo mówiono w języku niemieckim. Przypominam sobie na przykład rozmowy w Austrii, w Salzburgu, z jakimiś, no przepraszam bardzo, notablami, czy intelektualistami, którzy się wypowiadali z delikatnym przekąsem europejskich demokratów na temat młodej polskiej demokracji. Musiałem tego słuchać, w mieście, które zarządzane było despotycznie przez biskupów jeszcze w XVIII wieku, w kraju rządzonym silną ręką cesarza, z którego to rządów nasi przodkowie czynili sobie nieustannie żarty, opisując jak to jego poddani szlacheccy stoją przed nim jak przed jakimś drugim bogiem. Miałem ochotę przypomnieć im ich Mozarta, którego despotyczny władca traktował trochę jak swoją własność. To oni mają mi współczuć z powodu „młodej polskiej demokracji”? Ejże! Ale: czy my staraliśmy się im pomóc w poznaniu naszej historii? No, nie. Wprost przeciwnie. My zaczęliśmy w Polsce od dekonstrukcji przeszłości.

EM: Znamienne jest, co zawsze było obecne w tzw. PRL-owskiej nauce, podkreślanie tego, co stanowiło niby źródło wszystkich nieszczęść: *liberum veto*. Czy ono zrujnowało Polskę? Nie brano w ogóle pod uwagę, że to był jeden z elementów równowagi tamtego ustroju.

AW: Jeśli Państwo pozwolą, aby już nie krytykować, zadam teraz pytanie o pozytywny potencjał tej tradycji dla społeczeństwa po-komunistycznego, takiego jakim ono jest dzisiaj. Odwołam się tutaj do przykładu oddziaływania *Trylogii* na czytelników XX-wiecznych, także na chłopów, którzy z tą tradycją stanowią nie wiele mieli wspólnego. Przywołam tutaj to, do czego nawiązywał również Klata, mianowicie te pseudonimy

sienkiewiczowskie w Batalionach Chłopskich. Widać było, że Sienkiewicz w odbiorze czytelnicznym dokonuje integracji nowoczesnego, ponadstanowego narodu przy pomocy symboliki sarmackiej. Czy coś podobnego jest możliwe dzisiaj? Czy potrafimy z tej tradycji wydobyć jakieś wartości, wzory? Czy potrafimy ją przełożyć na język współczesnej debaty publicznej? Jeśli tak, to w jakich dziedzinach? Na pewno, jeśli byśmy powiedzieli, że polska demokracja nie jest młoda tylko ma ogromną tradycję historyczną i ogromne, pozytywne i negatywne doświadczenia z wolnością, to na pewno podnieśliśmy poziom samooceny współczesnych Polaków, którzy zobaczyliby, że sami mają tej Europie coś do powiedzenia. Czy ta tradycja ma taki potencjał?

KK: Nie ukrywam, jako badacz kultury sarmackiej, mam problem z Sienkiewiczem. Dlatego, gdyż uważam, że jego wizja Rzeczypospolitej odbiega od tego, jak rzeczywistość państwa wyglądała. To znaczy sądzę, że Sienkiewicz wykonał wielką pracę historyczną, ale przecież intencją jego wysiłku nie były historyczne badania. I dlatego uważam, iż dzieła Sienkiewicza nie można traktować jako, przepraszam wszystkich, narzędzia opisu Rzeczypospolitej szlacheckiej, bo to nie jest narzędzie opisu tylko urządzenie, które miało służyć czemuś innemu, a nie opisowi. Natomiast, absolutnie trzeba nam dzisiaj Sienkiewicza. Nie wiem, czy to mogłaby być jeszcze literatura, może jakiś super-serial...

EM: No właśnie. Problem polega na tym, że na miejscu literatury w kulturze mamy tę nieszczęsną rzeczywistość obrazkową. Natomiast, ja też mam problem z Sienkiewiczem. Jeśli założyć, że ktoś na miarę Sienkiewicza się dzisiaj w kulturze pojawi, to musi być to pisarz – myślę, że jest na to odpowiedni czas, takie mam osobiste poczucie – który będzie pamiętał o religijności sarmatyzmu. Innymi słowy będzie on musiał pamiętać, że istniała np. Hanna Malewska, że był ktoś taki jak Ludwik Koniński, żeby udźwignąć te podstawowe moralne prawa katolicyzmu. Musimy chyba liczyć tutaj na cud.

KK: Ale warto przypomnieć rzecz jedną. Nie zapominajmy, że był ktoś taki jak Jerzy Hoffman. I cokolwiek mówimy o *Potopie* i *Panu Wołodyjowskim* w jego reżyserii, nie wiem, jakie były intencje tychże dzieł, ale podejrzewam, że Hoffman w podobnym stopniu do Sienkiewicza dokonał przeniesienia sarmackiej obyczajowości, wrażliwości i czegoś tam jeszcze do kultury popularnej. Natomiast jego trzecie dzieło, *Ogniem i mieczem* już nie miało tego przebiccia. Po prostu mu nie wyszło, było tworem sztucznym, taką wydmuszką bez mocy. Albo nastąpiło co innego jeszcze: Hoffman pozostał ten sam, ale nasz odbiór się zmienił...

AR: Trzecie dzieło Hoffmana było przedsięwzięciem nieudanym, ale należy pamiętać, że tłumnie szli na nie Ukraińcy. Zachowali się jak Polacy idący w latach 70. na *Pana Wołodyjowskiego*. To paradoksalne. Jesteśmy dużym krajem, o dość znaczącym potencjale ekonomicznym. Ale w głowach mamy właściwie świadomość, że żyjemy w kraju stosunkowo mało znaczącym. Podam taki przykład: półtora tygodnia temu w Krakowie prezydent Estonii wezwał Polskę do tego, aby odgrywała kluczową rolę lidera nie w centralnej Europie, ale w Unii Europejskiej i w NATO. Jaka była reakcja Polaków? Moim zdaniem bardzo dziecinna: „Jak to, my?” Zachowujemy się właśnie jak dzieci, które nie są świadome własnej historii, a to w zasadzie ona nas predestynuje do tego, by zacząć odgrywać istotniejszą rolę i żeby widzieć pewne mechanizmy, które dzieją się w UE w szerszym kontekście, co pozwoli widzieć wyraźniej również zagrożenia. W znakomitej książce Przemysława Żurawskiego vel Grajewskiego, wydanej ostatnio przez OMP pt. *Duch pyszny poprzedza upadek*, mamy analizę czterech różnych unii, które istniały w Europie przed UE. Pokazane są tam mechanizmy dezintegracyjne, a ostatni rozdział, który dotyczy właśnie UE, wskazuje na to, że jednak ten „duch pyszny” zaczyna nad nią niejako ciążyć. Polska tradycja niezwykle otwarcia na ludzi o różnym sposobie patrzenia na religię, o różnym pochodzeniu, o różnych językach, czyli ta tradycja, która najczęściej była ujmowana w sloganie „równi z równymi, wolni z wolnymi” mogłaby dzisiaj UE w wielu aspektach pomóc. Jest wiele tego typu motywów, które moglibyśmy z tej tradycji niejako wyciągnąć i jako wspólną spuściznę Europy środkowo-wschodniej kultywować.

KK: *Ad vocem!* Wydaje mi się, że UE wytłumia najważniejszą rzecz, która była punktem podstawowym I Rzeczypospolitej, czyli aktywność obywateli i odpowiedzialność za swój kraj. Niezmordowana aktywność (mówię bardziej o stronie perswazyjnej niż o rzeczywistości *stricte* politycznej np. o odsetku szlachty biorącej czynny udział w życiu publicznym) to jest coś, co jest pierwszą rzeczą, która się rzuca w oczy temu, kto styka się z myślą nie tylko polityczną, ale w ogóle z opisami aktywności szlacheckiej. Sarmata to jest bowiem obywatel – *civis*, który ma poczucie odpowiedzialności za wspólnotę i tak ma skonstruowane przez przodków instytucje polityczne, iż ma możliwość działania, aby tę wspólnotę ocalić. On jest zmuszany przez tak skonstruowany ustrój, który jest równowagą istniejącą między królem, sejmem i senatem; cały czas aktywowany jest emocjami, że państwo to nie jest rzecz, która się będzie toczyć sama, i że będą za niego wspólnotą rządząli inni, a on tylko będzie ich wybierać. Uważam, że UE zakłada dokładnie coś przeciwnego. My z tymi hasłami szlacheckimi spotkalibyśmy się raczej z wielkim oburzeniem i z zarzutem polskiego warcholstwa.

AR: Krótkie *ad vocem*. Dzisiejsza UE jest zróżnicowana, te ideały, o których my mówimy nie są tam całkowicie nieobecne i te wady widziane są także w Danii, Szwecji także Wielkiej Brytanii. Moglibyśmy więc szukać sojuszników w wielu różnych miejscach, nawet w Niemczech. W UE także myśli się nad alternatywnymi scenariuszami i pojawiają się integracyjne ośrodki na wypadek upadku czy to strefy euro czy samej UE, np. w Szwajcarii, czy w krajach skandynawskich. Istnieje grupa niemieckich analityków, którzy także widzą Polskę w roli ośrodka integracji Europy Środkowej i Środkowo-Wschodniej, ale w Polsce się takich scenariuszy nie dostrzega. Spojrzenie na samych siebie dzisiaj przez pryzmat roli politycznej Rzeczypospolitej w przeszłości mogłoby nas wyleczyć z tej strasznej mikromanii. A z drugiej strony spojrzenie takie byłoby właściwą podstawą budowania społeczeństwa obywatelskiego. W końcu tam znajduje się ów korzeń...

KK: Musielibyśmy zniszczyć pewien stereotyp, który mamy wszyscy w głowach o anachronicznej strukturze ustroju Rzeczypospolitej. Jesteśmy od początku przekonywani, wręcz zatruwani myślą, że ten anachroniczny ustrój był źródłem upadku Rzeczypospolitej. Sarmatom z pewnością by się to nie podobało, gdyby usłyszeli, że np. Francuzi mają nas uczyć, jak rządzić. Taki szlachcic przecież by nas pogonił, gdybyśmy z takimi pomysłami przyszli, nie dlatego że był ksenofobem, ale dlatego że wiedział, jak powinien wyglądać ustrój Rzeczypospolitej, czy jakiegokolwiek innego państwa, bo na co dzień w nim partycypował i zarazem dobrze się naczytał *auctores*, filozofów i prawodawców greckich i rzymskich, by wiedzieć jak ma wyglądać *res publica*. Proszę Państwa, jeżeli my od początku jesteśmy tłuczeni po głowach, bo inaczej tego nie można nazwać, takim rodzajem wstydu za ten anachronizm I Rzeczypospolitej oraz tym, że nie byliśmy ani wciąż jeszcze nie jesteśmy podobni do Francuzów czy Niemców – to robi się z tego poważny problem.

EM: Ale tu można też poruszyć sprawę Gombrowicza. Przecież on pozornie jest antysarmacki. Ta nasza anachroniczność, którą Gombrowicz bierze w głęboki cudzysłów jest naszym tak naprawdę walorem; tak jak powinna być walorem Bułgara itd. Tylko, że Gombrowicz pisał mniej więcej tak: „Bułgar Bułgara nienawidzi, nic z tego dobrego nie wyjdzie”. Myślę, że wbrew wszelkim pozorom w nim można szukać również sprzymierzeńca takiej myśli, która jest głęboko sarmacka w swojej istocie. Podkreślanie przez Gombrowicza znaczenia jednostki, myślę, nie ma na celu odrzucenia i wyrzeczenia się polskości. On tylko nie chce, aby pan Kowalski określał się przez zbiorowość, sam będąc nikim; opowiada się zatem za aktywnością obywatelską.

KK: Jestem aktualnie po lekturze *Dzienników* Gombrowicza, przerabiam je ze studentami, i to jest rzeczywiście niesamowite, jak on pisze o takiej grupie ludzi, która jeśli sobie nie poradzi z przeszłością to będzie się za nią wstydzić. To jest niesamowite; Gombrowicz mówi w latach 50. XX wieku o tej klasie ludzi, która się zrodzi ze wstydu.

AW: Też uważam, że Gombrowicz jest jednym z najgorzej przeczytanych i niedoczytanych pisarzy współczesnych. Ale zanim wrócimy do tego głównego wątku dyskusji, spróbuję pójść trochę w inną stronę; w stronę postaw gospodarczych. Jak Krasieński pisał do Guizota w XIX wieku tłumacząc mu, czym jest Rzeczypospolita i czym jest szlachta w Polsce, i dlaczego szlachta powinna dostać wsparcie polityczne, to mówił po prostu, że szlachta to jest polski „stan trzeci”. Czy można spojrzeć na to dziedzictwo przez pryzmat pewnych modeli gospodarowania, poczucia dostatku, który jest wytworem jakiś cnót gospodarczych? Mamy ten stereotyp *Polnische Wirtschaft*, mamy te marksistowskie analizy, które pokazują, że przyczyny upadku państwa były też ekonomiczne. Czy jest tak rzeczywiście, czy można pomyśleć o tej szlachcie jako o pewnym modelu polskiej klasy średniej?

AR: Niedawno uczestniczyłem w ciekawej dyskusji dla młodzieży szkolnej, która właśnie kończyła udział w dużym programie aktywizacji opartej o rekonstrukcję sejmików itd. Tam właśnie zwracano uwagę na poczucie wolności szlachcica, które wynikało także z niezależności materialnej. W pełni się z tym zgadzam. Dodam tylko, że to jest także nawiązanie do takiej, nazwijmy to, klasycznej liberalnej koncepcji, która mówi, że nie ma wolności bez własności. To, co np. Margaret Thatcher robiła z rozpowszechnieniem własności prywatnej, w szczególności w postaci ułatwienia nabywania mieszkań, czy w ogóle posiadania mieszkania, jako fundamentu potrzebnego do tego, by poczuć się niezależnym. Te paralele są, zdaje mi się, dosyć istotne. Problem polega na tym, że jednak Polacy się bogacą i indywidualnie jesteśmy coraz bardziej zamożni, mimo wszystko. Z jakiej racji natomiast ta rodząca się warstwa średnia miałaby uznać Sarmatów za swoich przodków, a nie ulec modernistycznym zagrożeniom, o których tyle tu mówiliśmy? Moim zdaniem to raczej powinno być nie tak, jak tu marzymy, że pojawi się jakieś dzieło masowe, które dotrze także do tej klasy średniej, do ich dzieci i przekona ich, że Sarmaci byli wspaniali. Najpierw trzeba dotrzeć do naukowców; np. jeśli ktoś mówi pozytywnie o I Rzeczypospolitej na zagranicznej sesji naukowej, to największych sceptyków znajdzie oczywiście wśród polskich naukowców, którzy od razu starają się ten okres zdyskredytować mówiąc np., że ci włościanie to byli przecież zniewoleni itd. Jeżeli więc uda nam się dotrzeć

po pierwsze do naukowców, poprzez nich do studentów i nauczycieli, to z czasem pojawi się taki mechanizm, że myślenie o sarmatyzmie w sposób negatywny będzie nietaktem.

KK: Chciałem dodać tyle, że po potopie szwedzkim w przeciągu dwudziestu lat odbudowano zniszczenia dokonane przez Szwedów, z własnych, szlacheckich i magnackich pieniędzy. A zniszczenia te były ogromne. Popatrzmy na kościoły gotyckie w całej Polsce, tam w przytłaczającej większości są wnętrza barokowe; całe Wilno, które zostało zniszczone przez Moskwę, było odbudowane w przeciągu kilkunastu lat. A wszystko to dzięki silnej ekonomii...

AW: Tak, dlatego Zygmunt Łakociński – polski historyk emigracyjny po 1945 roku – jeździł po zborach szwedzkich, wyszukując w tych zborach elementy wystroju zagrabione w Polsce w XVII i też XVIII wieku, bo była jeszcze przecież wojna północna. I to był najazd na bogaty południowy kraj, który był źródłem różnych dóbr materialnych. Funkcjonowało to w ten sposób, że polska koszula nocna stawała się w Szwecji ornatem luterańskiego pastora. Materiały po Łakocińskim znajdują się w Instytucie Sztuki PAN. Tu jednak pojawił się wątek, który chciałbym aby zamknął tę naszą dyskusję. A mianowicie: Państwo macie kontakty ze środowiskiem międzynarodowym na konferencjach i różnych sesjach. Mamy przed sobą ostatni numer „Sarmatian Review”, jednego z najbardziej popularnych i wpływowych angielskojęzycznych periodyków kształtujących zagraniczne wyobrażenie o Polsce. Co jeszcze można powiedzieć o tych potencjalnych możliwościach, jakie dawałaby nasza sarmacka historia w kształtowaniu wizerunku Polski zagranicą? Jakie są tu postulaty i Wasze doświadczenia?

KK: Były takie próby. Pamiętacie Państwo, że Pawła Włodkowica prof. Ehrlich w latach 60. wydawał w łacinie, po angielsku i po polsku. Po prostu był taki pomysł, aby regularnie wydawać te polskie podstawowe pisma w języku angielskim. Sądzę, że obecnie są czynione takie próby, ba, to już może nawet skromna tradycja ostatnich lat, by zacząć mówić o staropolskiej formacji ustrojowej i tak samo staropolskiej debacie politycznej w kontekście ogromnego dziedzictwa republikanizmu. Ta idea, by niejako otworzyć do niedawna hermetycznie dla anglosaskiej szkoły badawczej zamkniętą polską tradycję, odwołując się do dla tejże szkoły ważnej idei republikańskiej, ma spore szanse na odwrócenie niekorzystnej strategii postrzegania Rzeczypospolitej. To było dosyć smutne, że jeszcze do wczoraj myśl polityczna XVI wieku pod piórami badaczy na przykład anglosaskich kończyła się na Niemcach, jakby za Łabą zaczynały się dzikie

pola. To smutne. W XVI wieku – Orzechowski, Modrzewski, Warszewicki, Goślicki – piszący wszak po łacinie, wydawani są w Bazylei, Wenecji czy w Londynie. To grzech i spore zaniechanie, że na wieki całe zniknęli z naukowych dyskusji. Uważam, że to jest nasze zadanie do wykonania, aby – jeśli nie da się inaczej – wymusić na badaczach uwagę. Nie zgadzać się na ich zasklepienie w XVIII podziałach.

AW: W tym miejscu można wspomnieć profesora Andrzeja Sulimę-Kamińskiego, który prowadzi taką misyjną akcję wśród historyków amerykańskich.

KK: No tak. Zagranicą powinniśmy mówić o republikanizmie szlacheckim, tam się powinno mówić o zasadzie *neminem captivabimus*, o instytucjach ustrojowych, o samym ustroju Rzeczypospolitej – tylko, i to widać po tym wydaniu angielskim Włodkowica, bez takiego tonu charakterystycznego, który słusznie jest przedmiotem złośliwości Gombrowicza, że niby my Polacy pierwsi to czy tamto; widać w nim nasze postkolonialne kompleksy, kiedy staramy się udowodnić całemu światu naszą dla nas tylko niestety oczywistą przewagę.

EM: Myślę jednak, że oprócz tego bardzo ważny jest czynnik wewnętrzny. Zanim bowiem to koło się obróci, zanim pozytywny obraz sarmatyzmu przejdzie przez przekonania samych historyków, badaczy i dojdzie do pospolitego ludu, to miną wieki. Trzeba po prostu błyskotliwych opracowań popularnych, które utrwaliłyby prawdziwy obraz kultury szlacheckiej zwykłemu czytelnikowi. Może potrzeba nam jakiegoś Jasienicy, który by taką historię sarmatyzmu napisał.

AR: To jest niewątpliwie jedno z zadań naszego pokolenia. Pierwszą rzeczą jest praca nad naszymi elitami: naukowcami, historykami itd. Polacy muszą uwierzyć, że kultura szlachecka jest czymś ważnym. Przecież ilość polskich naukowców w tych przeróżnych uczelniach chociażby brytyjskich jest bardzo duża; ilość polskich studentów również. Oni są też główną siłą sprawczą tego, że Brytyjczycy przyjeżdżają do Polski na wakacje. 80% Brytyjczyków przyjechało do Polski, ponieważ dowiedzieli się od Polaków, w jakim ciekawym kraju ci mieszkają. Na podobnej zasadzie powinni się oni dowiedzieć o I Rzeczypospolitej i sarmatyzmie. To jest ta niewykonana praca naukowców, dydaktyków, nauczycieli itd. Ona powinna sprawić, że za granicą zacznie się mówić nie tylko o „Solidarności”, II wojnie światowej, ale też o I Rzeczypospolitej, jako o ważnym punkcie odniesienia.

EM: A nawet można pokazać, że „Solidarność” poniekąd i stamtąd wynika...

AR: To jest jedna rzecz. Druga to nasz brak świadomości tego, że Polska to jeden z narodów europejskich, który ma największą tradycję konstytucyjną. Po trzecie – praca naukowa. Zapytał mnie kiedyś brytyjski profesor – znawca myśli angielskiej XVI wieku – gdzie może przeczytać te teksty Polaków z XVI wieku po łacinie, czy po angielsku? Pytał, czy np. są one dostępne w Internecie. No i w końcu praca nad podręcznikami. Na szczęście Ambasada Polska w Londynie w tej chwili zainspirowała projekt, któremu my staramy się patronować: analiza wszystkich podręczników brytyjskich do historii w kontekście tego, co jest w nich o Polsce, także o I Rzeczypospolitej. Podobną inicjatywę wykazuje wspomniany prof. Sulima-Kamiński i Szkoła im. Łazarskiego z amerykańskimi autorami podręczników do historii. Tzn. oni nie piszą protestów, ale zapraszają tych autorów do Polski i robią np. cykl wykładów o I Rzeczypospolitej, z ukazaniem najważniejszych miejsc związanych z tym okresem. To jest niezwykła praca, która już przynosi efekty; a przyniesie ich jeszcze więcej, jeśli przekonamy sami siebie, że kultura szlachecka jest czymś ważnym i istotnym.

AW: A więc postulaty zostały sformułowane: powinniśmy odbudować ten brakujący fundament wolnej Polski – i to jest zadanie dla nas wszystkich. Bardzo serdecznie dziękuję Państwu za udział w dyskusji.

Beata Stuchlik-Surowiak

Sarmatyzm – dzieje jednego pojęcia

W swojej monumentalnej pracy *Dzieje sześciu pojęć* Władysław Tatarkiewicz pisał:

historię pojęć porównywano z cmentarzem – ale porównanie takie nie jest zupełnie trafne. Jest podobna [...] raczej do zakładu naprawy: pewne części się naprawia, inne usuwa i zastępuje nowymi. [...]. Formowanie pojęć polega na tym, że w różnorodności zjawisk wydzielamy ich klasy; gdy klasa została wydzielona wadliwie, gdy także objęła zjawiska niepodobne albo pominęła podobne, wtedy pojęcie poprawiamy, rozszerzamy czy zawężamy, zmieniając granice klasy. Toteż historia pojęć jest głównie historią korekt, zmian, poprawek¹.

Rozważania te wspomniany uczony odnosił, jak pamiętamy, przede wszystkim do wybranych zjawisk z dziedziny estetyki, niejednokrotnie zaznaczał jednak, iż znajdują one uzasadnienie także w odniesieniu do innych kategorii, które w toku dziejów ulegają różnym przekształceniom. Przekształcenia te dokonują się bądź w wyniku „zwykłego przebiegu historii”, zużywania się pojęć i pojawiania się w ich miejsce nowych, bądź za sprawą celowych ludzkich działań, których przyczyną jest świadomość jakiegoś przełomu i wywołana nią potrzeba dokonywania zmian². Jako szczególnie obfity w tego rodzaju działania postrzegał Tatarkiewicz wiek XX, spoglądając nań rzecz jasna z perspektywy lat siedemdziesiątych, kiedy to ukazało się cytowane tutaj dzieło. Dziś, na początku drugiej dekady wieku XXI, spostrzeżenia te nabierają nadzwyczajnej aktualności, szczególnie dynamika zmian społeczno-polityczno-kulturowych

1 W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1975, s. 394-395.

2 Tamże, s. 394.

zmusza nas bowiem do zdefiniowania na nowo niektórych pojęć będących integralnym składnikiem naszej kultury.

Nie napisano do tej pory takiej pracy, w której burzliwe dzieje Polski ukazane byłyby wyłącznie przez pryzmat zmieniających się definicji i zakresów znaczeniowych rozmaitych pojęć związanych z jej historią. Gdyby jednak ktoś podjął się takiego zadania, z pewnością jedno z ważniejszych miejsc w jego zestawieniu zająłby sarmatyzm – pojęcie, które niemal od początku swojego istnienia wywołuje gorące spory polityczne, a niewiele krócej – naukowe. Ponieważ w ostatnich latach zarówno jedne jak i drugie nabrały szczególnej wyrazistości, wydaje się zasadne, aby bliżej się im przyjrzeć.

1. Zakres znaczeniowy

Począwszy od roku 1946, kiedy to Tadeusz Mańkowski jako pierwszy wyraźnie sformułował pytanie o istotę sarmatyzmu, zastanawiając się jednocześnie nad zasadnością traktowania go jako światopoglądu, stylu życia czy wreszcie odrębnej kultury³, dyskusje na ten temat właściwie nie milkną, a ich wynikiem są kolejne propozycje badawcze tworzone na zasadzie przekształcania lub też całkowitego odrzucania ustaleń dotychczasowych.

Szczegółnej wyrazistości dyskusje te nabrały w latach siedemdziesiątych XX wieku (w roku 1974 problematyce sarmatyzmu poświęcono na przykład cały numer „Tekstów”), wtedy to również Janusz Maciejewski sformułował definicję określającą sarmatyzm jako „formację kulturową, a więc całość zachowań ludzkich i ich wytworów w ramach określonego społeczeństwa w określonym odcinku jego rozwoju dziejowego”⁴. Definicja ta była do niedawna powszechnie przyjęta w badaniach naukowych, aczkolwiek owa bardzo pojemna formuła „całości zachowań ludzkich” pozwalała na wypełnianie jej różną treścią i zmienne akcentowanie poszczególnych części składowych. Niejednorodność ta była i jest szczególnie widoczna w obrębie takich zagadnień jak: wzajemne uwarunkowania sarmatyzmu i literatury oraz sarmatyzmu i baroku, pojęcie „sarmatyzmu oświeconego”, a także funkcjonowanie sarmatyzmu w obrębie społeczeństw innych niż polskie i stanów innych niż szlachecki. Próby usystematyzowania tych zagadnień nabrały szczególnej intensywności w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, aczkolwiek poszczególne propozycje badawcze nadal są chwiejne.

3 T. Mańkowski, *Genealogia sarmatyzmu*, Warszawa 1946, s. 165-166.

4 J. Maciejewski, *Sarmatyzm jako formacja kulturowa (Geneza i główne cechy wyodrębniające)*, „Teksty” 1974, nr 4 (16), s. 19.

Znamiennym przykładem jest tutaj problem określania sarmackich pierwiastków w literaturze mianem „baroku sarmackiego” czy też „polskiej odmiany baroku literackiego”. O jego złożoności świadczy nie tylko wielość koncepcji w pismach rozmaitych badaczy, ale również zmienność rozważań tego samego autora. I tak na przykład w wydanej w 1993 roku książce *Barok – epoka przeciwieństw* Janusz Pelc stanowczo odżegnuje się od postrzegania sarmatyzmu w kategoriach „stylu literatury”, powołując się na rozważania Tadeusza Chrzanowskiego, który twierdził, iż sarmatyzm może być najwyżej „stylem bycia”⁵. W wydanym w roku 2001 artykule będącym częścią pierwszego tomu zbiorowej publikacji pod tytułem *Sarmackie theatrum*, badacz nie jest już jednak tak stanowczy i choć, analizując to samo zagadnienie, ponownie powołuje się na słowa wspomnianego historyka sztuki, kończy swoje rozważania w zupełnie innym już duchu, pisząc:

Trudno sobie wyobrazić egzystencję literatury, sztuk plastycznych poza sferą idei. Oczywiście można, ale czy warto? Nie znaczy to, że barok Sarmatów musiał być koniecznie barokiem sarmackim, ale czy sarmackość nie pozostawiła na nim swego piętna? Profesor Claude Backvis, którego chyba trudno podejrzewać o ciasne spojrzenie wyłącznie z naszego polskiego podwórka, wykazał, że sarmackie idee i sarmacka obyczajowość określiły w znacznym, decydującym właściwie stopniu charakter polskiej literatury ziemiańskiej, a także literatury rycerskiej polskiego baroku [...]⁶.

Zmagania Janusza Pelca nie zakończyły jednak problemów z omawianym tu zagadnieniem, o czym można się bez trudu przekonać, sięgając do specjalistycznych słowników. W wydanym w roku 2001 *Słowniku sarmatyzmu* autorzy zamieścili uwagę, iż

[...] w polskim literaturoznawstwie obecna jest stale skłonność do utożsamiania sarmatyzmu z „polską odmianą literackiego baroku”. Kategoria prądu literackiego jest jednak znacznie szersza i bardziej pojemna, obejmuje bowiem zjawiska także od sarmatyzmu odległe. Z kolei sarmatyzm oddziaływał w różny sposób na rozmaite środowiska i indywidualności twórcze, trudno więc utożsamiać nasze wyobrażenie o sarmatyzmie w literaturze z pojęciem prądu barokowego⁷.

5 J. Pelc, *Barok – epoka przeciwieństw*, Warszawa 1993, s. 233.

6 Tenże, *Dylematy staropolskiego sarmatyzmu*, w: *Sarmackie theatrum*, t. 1, *Wartości i słowa*, Katowice 2001, s. 20.

7 *Słownik sarmatyzmu: idee, pojęcia, symbole*, red. A. Borowski, Kraków 2001, s. 104.

W *Słowniku literatury polskiego oświecenia* z 2002 roku czytamy natomiast, iż

[...] sarmatyzm należy do tej klasy zjawisk, co renesans czy oświecenie, z tą tylko różnicą, iż tradycyjnie odnosi się do polskiej odmiany ogólnoeuropejskiej formacji kulturowej, która przypadła mniej więcej na XVII wiek [...]. Najbardziej wyraziście odmiennosc sarmatyzmu zmanifestowała się w literaturze [...]⁸.

Wiele problemów badawczych następcza także ostatnimi czasy zagadnienie „oświeconego sarmatyzmu” i będący jego pochodną konterfekt „oświeconego Sarmaty” rozpadający się w zasadzie na dwa odrębne wizerunki. Jeden z nich to szlachcic XVII-wieczny, w odniesieniu do którego przymiotnik „oświecony” można by z powodzeniem zastąpić słowami: „światowy”, „światły”, europejski”, drugi natomiast odnosi się do działaczy republikańskich z okresu Sejmu Czteroletniego i tutaj określenie „oświecony” znaczy w zasadzie tyle co „oświeceniowy”.

Pierwszy model odnajdujemy między innymi w pracach Janusza Pelca, który zauważył, iż „Sarmaci bywali Europejczykami, Europejczycy Sarmatami”⁹, a następnie, konsekwentnie wyzyskując poczynione spostrzeżenie, dokonał wyraźnego podziału na „Sarmatów oświeconych” i Sarmatów zaściankowych¹⁰. Zjawisko „oświeconego sarmatyzmu” XVII-wiecznego dostrzegł również Mariusz Karpowicz, odnosząc je jednak tym razem do zjawisk z zakresu historii sztuki, takich jak tendencje antykizujące i klasycyzujące w tak zwanej fazie Sobieskiego¹¹. Drugi model „oświeconego sarmatyzmu” znalazł najpełniejsze odzwierciedlenie w pracach Mieczysława Klimowicza¹².

Problem zbytnej pojemności terminu „sarmatyzm oświecony” nie umknął uwadze badaczy – w ostatnich latach zwrócił na niego uwagę między innymi Stanisław Roszak, w którego artykule, będącym częścią kolejnego tomu z cyklu *Między barokiem a oświeceniem*, poświęconego tym razem w sposób szczególny sarmatyzmowi, znalazła się następująca uwaga:

8 *Słownik literatury polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Wrocław-Warszawa-Kraków 2002, s. 548, 551.

9 J. Pelc, *Barok – epoka przeciwieństw*, dz. cyt., s. 224.

10 Tamże, s. 260.

11 M. Karpowicz, *Sztuka Oświeconego Sarmatyzmu. Antykizacja i klasycyzacja w środowisku warszawskim czasów Jana III*, Warszawa 1986.

12 Zob. M. Klimowicz, *Sarmatyzm oświecony*, w: „Acta Universitatis Wratislaviensis” nr 131, „Prace Literackie XI-XII, Wrocław 1970, s. 183-214.

Pojęcie oświeconego sarmatyzmu stało się [...] określeniem tyle modnym, ile pojemnym i niejednoznacznym, stosowanym dla przemian kulturowych z różnych okresów, o odmiennej sytuacji politycznej, gospodarczej, zróżnicowanej estetyce. [...] Mówiąc zatem o zjawiskach różnych jakościowo, zjawiskach oddzielonych czasowo o jeden wiek stosujemy tę samą terminologię¹³.

Autor omawianego artykułu konstruuje następnie własny konterfekt „Sarmaty oświeconego”, który wypełnia takimi cechami jak: patriotyzm, uczciwość, religijność i szacunek dla tradycji, odrywając je przy tym od ścisłych ustaleń periodyzacyjnych oraz granic poszczególnych „epok” i osłabiając tym samym – jak sam pisze – „konotację «oświeceniowości» w ocenie «oświeconego sarmatyzmu»”¹⁴.

Zwrócenie uwagi na swoistą ponadczasowość cech „Sarmaty oświeconego” nie rozwiązało jednak problemów terminologicznych związanych z tym pojęciem, spowodowało natomiast, iż badacze zaczęli je traktować ze szczególną ostrożnością. Przykład takiego podejścia stanowi między innymi opublikowana w roku 2011 książka Anny Oleńskiej *Jan Klemens Branicki – „Sarmata nowoczesny”. Kreowanie wizerunku poprzez sztukę*¹⁵. We wstępie czytamy, iż tekst powstał w oparciu o dysertację doktorską zatytułowaną *Jan Klemens Branicki – „Sarmata oświecony”* [...], autorka postanowiła jednak zastąpić przymiotnik „oświecony” słowem „nowoczesny”, w jednym z opracowań¹⁶ znalazła bowiem nieprecyzyjną (jak sama przyznaje) definicję, która pozwoliła jej wysnuć wnioski, iż terminem „oświecony sarmatyzm” objąć można wyłącznie „najkulturalniejszą magnaterię” i „wykształconą elitę magnacką”, a charakteryzowany przez nią Jan Klemens Branicki, choć niewątpliwie położył duże zasługi na polu fundacji artystycznych, był jednak człowiekiem o „przeciętnej formacji intelektualnej”¹⁷. Ukazane tu problemy badawcze stanowią czytelny dowód tego, iż określenie „sarmatyzm oświecony” wymaga dalszych badań i precyzyjnej definicji.

Podobnie niejednoznacznie jawi się w badaniach problem funkcjonowania sarmatyzmu poza stanem szlacheckim i poza granicami Polski. Nie do końca zbadany jest przede wszystkim zakres oddziaływania tej

13 S. Roszak, „Pan Podstoli” i Pan Cześniak. *Dydaktyczny wzorzec a rzeczywistość oświeconego Sarmaty*, w: *Między barokiem a oświeceniem. Sarmacki konterfekt*, red. S. Achremczyk, Olsztyn 2002, s. 25.

14 Tamże, s. 26.

15 A. Oleńska, *Jan Klemens Branicki, „Sarmata nowoczesny”. Kreowanie wizerunku poprzez sztukę*, Warszawa 2011.

16 Autorka nawiązuje tu do pracy Mariusza Karpowicza *Sztuka oświeconego sarmatyzmu*, dz. cyt.

17 A. Oleńska, dz. cyt., s. 35.

formacji na mieszczaństwo (o istnieniu takich oddziaływań przekonywał już Janusz Maciejewski), a ciekawych obserwacji w tym względzie dostarcza między innymi lektura definicji sarmatyzmu zamieszczanych w specjalistycznych słownikach, w których informacja o jego wpływie na tę warstwę społeczną to pojawia się, to znów znika. Nie do końca spójne są także próby odpowiedzi na pytanie o zakres oddziaływań sarmatyzmu poza granicami Rzeczypospolitej (zjawisko to dostrzegali już Tadeusz Mańkowski), a z ciekawszych propozycji badawczych ostatnich lat warto odnotować artykuł Józefa Budzyńskiego *Sarmackie echa w literaturze łacińskiej na Śląsku XVI-XVII wieku*, będący próbą opisanie zjawiska, które badacz określił mianem „regionalnie śląskiego quasi-sarmatyzmu”¹⁸.

Ukazana tu wielość i różnorodność propozycji badawczych stanowi jedynie niewielki wycinek podjętych w ostatnich latach rozważań, które w istotny sposób wpłynęły na zakres znaczeniowy terminu „sarmatyzm”. Nie jest on, jak widać, ściśle określony, a płynność ta sprawia, iż obok powszechnie – wydawać by się mogło – przyjętej, aczkolwiek bardzo pojemnej definicji ustalonej przez Janusza Maciejewskiego pojawiają się ostatnimi czasy także i inne propozycje, których autorzy, w duchu postmodernistycznym, przekonują, iż „sarmatyzmem jest to, co za sarmatyzm zostaje uznane [...]”¹⁹.

2. Ramy czasowe. Sarmatyzm a „neosarmatyzm”

Lata dziewięćdziesiąte XX wieku przyniosły dwie ważne próby periodyzacji sarmatyzmu – autorstwa Janusza Pelca oraz Jacka Staszewskiego. Propozycja Pelca w niewielkim tylko stopniu wykracza poza ustalenia dotychczasowe. Badacz, podobnie jak jego poprzednicy, sytuuje analizowaną formację pomiędzy ostatnim ćwierćwieczem XVI, a połową XVIII stulecia (wyróżniając w niej cztery fazy), wysuwa jednak przy tym i poddaje pod dyskusję propozycję, by szczytową fazę sarmatyzmu przesunąć wstecz – na pierwszą połowę wieku XVII, „kiedy jeszcze owocześni Sarmaci wykazywali pewną prężność, umiar i trzeźwość, której zabrakło im w latach późniejszych”²⁰.

Znacznie bardziej nowatorska jest próba periodyzacji sarmatyzmu zaproponowana przez Jacka Staszewskiego w artykule *O apogeach kultury*

18 J. Budzyński, *Sarmackie echa w literaturze łacińskiej na Śląsku XVI-XVII wieku*, w: *Sarmackie theatrum*, t.1, dz. cyt., s. 22.

19 *Nowoczesność i sarmatyzm*, red. P. Czaplinski, Poznań 2011, s. XXXIII.

20 J. Pelc, *Barok – epoka przeciwieństw*, dz. cyt., s. 232.

sarmackiej i periodyzacji XVIII stulecia. Autor odrzuca w nim dotychczasowy model postrzegania omawianej formacji jako jednorodnej całości, w której wyróżniano jedynie poszczególne fazy – wstępną, rozwojową, apogeum i schyłek. W nowym ujęciu sarmatyzm dzieli się na trzy okresy, a każdy z nich posiada pełny cykl formacyjny, w którym wydzielić można początek, apogeum i schyłek – wyznaczone przez ważne wydarzenia polityczne, społeczne, gospodarcze i religijne²¹.

Najistotniejszym *novum* tej propozycji jest znaczne przesunięcie trzeciej fazy sarmatyzmu w głąb XVIII stulecia i zespolenie jej z klasycyzmem. Faza ta, jak pisze autor, pojawiła się

pod koniec lat trzydziestych osiągając apogeum w czasach stanisławowskich, gdy dzięki odrodzeniu się sarmatyzmu następuje nadanie mu wzorca klasycystycznego. Będzie on „nowoczesny w formie” lecz sarmacki w treści, dla niego wszelako nawet trzeci rozbiór nie będzie stanowił zamknięcia²².

Idąc dalej tym torem, badacz konstruuje tezę, w myśl której walka klasyków z romantykami określała zjawiska przejściowe między sarmatyzmem, a romantyzmem, z punktu widzenia historii kultury wiek XVIII zamyka się zatem powstaniem listopadowym,

a to za sprawą sarmatyzmu, który wycisnie swoje piętno w epoce, w której zachowanie dawnych wartości po rozbiciu Państwa miało nadzwyczajną wartość²³.

W ostatnich latach większość badaczy przychyła się do ustaleń periodyzacyjnych Jacka Staszewskiego (między innymi we wszystkich słownikach wydanych u schyłku XX i w początkach XXI wieku pojawia się informacja o długim – do końca XVIII wieku – trwaniu sarmatyzmu), a dostrzeżone przez niego powiązania między sarmatyzmem i epoką romantyczną znakomicie wpisują się w nurt badań, które podjęto na szerszą skalę właśnie w latach dziewięćdziesiątych minionego wieku.

Najpełniejszy wymiar dał tym badaniom Andrzej Waśko, który w wydanej w roku 1995 książce *Romantyczny sarmatyzm. Tradycja szlachecka w literaturze polskiej lat 1831-1863* (drugie wydanie – Kraków 2001) wnikliwie omówił zjawisko romantycznego sarmatyzmu (neosarmatyzmu)

21 J. Staszewski, *O apogeech kultury sarmackiej i periodyzacji XVIII stulecia*, w: *Między barokiem a oświeceniem. Apogeum sarmatyzmu. Kultura polska drugiej połowy XVII wieku*, red. K. Stasiwicz, S. Achremczyk, Olsztyn 1997, s. 8.

22 Tamże, s. 12.

23 Tamże.

jako nurtu literackiego w okresie międzypowstaniowym. Punktem wyjścia było tutaj spostrzeżenie, iż romantycy

po raz pierwszy w dziejach nowoczesnej kultury polskiej zaczęli traktować sarmatyzm jako obyczaj i styl *sui generis*, zrozumiwały i konsekwentny na tle własnego systemu wartości²⁴.

Autor zaznacza jednak wyraźnie, iż jako historyka literatury interesują go przede wszystkim zjawiska literackie, nie zaś próba odpowiedzi na pytanie, na ile romantyczna wizja sarmatyzmu zbieżna była z historyczną rzeczywistością. O istnieniu rozbieżności między jedną a drugą jest zresztą przekonany, sarmatyzm był bowiem dla pisarzy romantycznych elementem bezpowrotnie minionej przeszłości, a dokonująca się w ówczesnej literaturze swego rodzaju „rehabilitacja” szlacheckiej tradycji „nie może prowadzić do wniosku, że następowało w niej jakieś spóźnione, samoistne odrodzenie sarmatyzmu”²⁵. Zwracając uwagę na obecność tradycji sarmackiej, Waśko stawia zatem jednocześnie wyraźną granicę między historią a literaturą oraz między sarmatyzmem pojmowanym jako ściśle określona chronologicznie formacja kulturowa, a późniejszymi (nie tylko romantycznymi) nawiązaniami będącymi jednak już tylko wtórnym przekształceniem.

Jest to godne podkreślenia, dzięki tym wszystkim konsekwentnym różnieniom autor *Romantyczny sarmatyzm* uniknął bowiem pułapek, w które wpadli inni badacze tropiący – ostatnimi czasy w dużej mierze na fali swego rodzaju mody – relikty sarmatyzmu w kulturze.

Jedną z takich „pułapek” stanowi fakt, iż z tekstów zaczął znikać termin „neosarmatyzm”, zastępowany przez „sarmatyzm” – nastąpiło zatem całkowite zatarcie granic między historyczną formacją kulturową a późniejszymi jej przekształceniami. Takie ujęcie pojawiało się zresztą już wcześniej – np. w artykule Jacka Purchli pod tytułem *Druga fala sarmatyzmu. Szlachta w Krakowie w drugiej połowie XIX wieku* będącym pokłosiem sesji naukowej zatytułowanej *Kraków sarmacki*, która odbyła się w tym mieście w roku 1989. Autor rozpoczyna swój tekst słowami:

Sarmatyzm jako zjawisko nie skończył się ani na początku wieku XVIII, ani wraz z upadkiem Rzeczypospolitej szlacheckiej w końcu tego stulecia. Jest nie tylko wciąż obecny i trwa do dzisiaj, lecz paradoksalnie [...] kultura ta zachowuje w wielu punktach swoją wielką atrakcyjność²⁶.

24 A. Waśko, *Romantyczny sarmatyzm. Tradycja szlachecka w literaturze polskiej lat 1831-1863*, Kraków 2001, s. 14.

25 Tamże, s. 12.

26 J. Purchla, *Druga fala sarmatyzmu. Szlachta w Krakowie w drugiej połowie XIX wieku*, w: *Kraków sarmacki. Materiały sesji naukowej z okazji Dni Krakowa w roku 1989*, Kraków 1992, s. 75.

O ile jednak w omawianym tu artykule tendencja do „wydobywania” sarmatyzmu ze ściśle określonych ram chronologicznych została ledwie zasygnalizowana (w zakończeniu artykułu autor powraca do terminu „neosarmatyzm”), o tyle w rozważaniach z lat ostatnich stała się już zjawiskiem dominującym. Najpełniejszy wymiar znalazła w opublikowanej w roku 2011 książce *Nowoczesność i sarmatyzm* pod redakcją Przemysława Czaplińskiego, w której o przyjętej przez autorów wizji sarmatyzmu informują już tytuły poszczególnych części: *Sarmatyzm – długie trwanie*, *Sarmatyzm – konteksty europejskie*, *Sarmatyzm jako krytyka nowoczesności*. W większości zebranych w zbiorze tekstów koncepcja taka przyjęta została niejako *a priori*, wyjątek stanowi jedynie artykuł Tomasza Mizerkiewicza *Sarmatyzm letargiczny, czyli o relacjach nowoczesności z sarmatyzmem*, w którym słowo „sarmatyzm” opatrzone zostało obszernym odsyłaczem zawierającym następujące objaśnienie:

Sarmatyzm jest w niniejszym artykule definiowany nie jako nazwa dawnej kultury sarmackiej (a jeśli, to każdorazowo mówię o sarmatyzmie historycznym), ale jako określenie współczesnych wyobrażeń na temat sarmatyzmu. [...] „Sarmatyzm” jest więc tutaj skrótem zastępującym nieraz w wywodzie precyzyjniejsze formuły w rodzaju: „wizja sarmatyzmu”, „stosunek do sarmatyzmu”, „stereotypowe poglądy na sarmatyzm” [...] ²⁷.

Warto odnotować, iż pojęcie „sarmatyzm historyczny” pojawiło się już kilka lat wcześniej w *Słowniku sarmatyzmu*, jednak autorzy nie używali go jeszcze dla nazwania odrębnej kategorii znaczeniowej, lecz wyłącznie jako jeden z odcieni słowa „sarmatyzm”, na którego wieloznaczność zwracali uwagę już we *Wstępie*. Zarówno „sarmatyzm” jak i „sarmatyzm historyczny” odnoszą się w tym ujęciu do staropolskiej formacji kulturowej, w pojęciu „sarmatyzm” (bez przymiotnika) mieści się jednak dodatkowe znaczenie „idei” mającej wpływ na późniejsze, w tym nam współczesną, formacje kulturowe ²⁸. Autorzy tekstów zamieszczonych w tomie *Nowoczesność i sarmatyzm* dokonali natomiast wyraźnego oderwania pojęcia „sarmatyzm” od jego staropolskich korzeni. Zamysł ten został zasygnalizowany już w artykule wstępnym, zatytułowanym identycznie jak cała książka, w którym Przemysław Czapliński zwraca uwagę na obecną we wszystkich tekstach próbę ukazania, „jak sarmacki pierwowzór znika, roztapia się i przekształca w kolejnych mutacjach [...]” ²⁹.

27 T. Mizerkiewicz, *Sarmatyzm letargiczny, czyli o relacjach nowoczesności z sarmatyzmem*, w: *Nowoczesność i sarmatyzm*, dz. cyt., s. 215.

28 *Słownik sarmatyzmu*, dz. cyt., s. 9.

29 P. Czapliński, *Nowoczesność i sarmatyzm*, w: *Nowoczesność i sarmatyzm*, dz. cyt., s. XXXIII.

Zniesienie granicy między „sarmatyzmem” a „neosarmatyzmem” spowodowało jeszcze jedno nieporozumienie. Uświadamia je między innymi lektura wydanej w roku 2003 (drugie wydanie – Wrocław 2011) książki Jacka Wegnera *Biesy sarmackie*. Tekst ma charakter publicystyczny, warto go jednak tutaj odnotować, autor odwołuje się bowiem do stanu badań i odsłania szeroki kontekst historyczny, na podstawie którego definiuje, a właściwie re-definiuje sarmatyzm. Źródłem, do którego sięga przede wszystkim, są jednak dzieła Sienkiewicza i z nich to właśnie usiłuje wyprzeżować wizerunek staropolskiego Sarmaty, którego cechy tropi następnie w mentalności współczesnych Polaków. „Wzorcowym” modelem jest dla autora Zagłoba, ponieważ gdyby

Sienkiewicz miał wskazać na takiego swego bohatera, który reprezentowałby wszystko, co mieści się w pojęciu „polskość”, to niechybnie [...] powiedziałby, że Zagłoba to my, my Sarmaci³⁰.

Takie ujęcie zaciera zupełnie różnicę między sarmatyzmem jako staropolską formacją kulturową a jego późniejszą realizacją w dziełach, czyli między konkretną rzeczywistością historyczną a fikcją literacką.

Przywołane tu teksty najtrafniej obrazują problemy, przed którymi stają współcześni badacze sarmatyzmu (i nie tylko). Czytelne do niedawna pojęcie wymaga w tej chwili opatrywania dodatkowymi przymiotnikami („sarmatyzm historyczny”³¹), samo w sobie znaczy bowiem już zupełnie coś innego. Podobnie rzecz się ma z określeniem przedstawiciela omawianej tu formacji. „Bezprzymiotnikowy” Sarmata zmienił bowiem szaty i odrodził się między innymi we współczesnym dyskursie feministycznym. Bożena Umińska pisze:

Sarmaci, ci faceci, którzy cały dzień stoją na pobliskim podwórku – w lecie w gatkach do kolan, nagi tors, ogolona głowa, pet w ustach, gęba pierogowa, a z niej dochodzi: Kupa, mości panowie! [...]³².

Owe feministyczne konotacje sarmatyzmu obecne są dziś już nie tylko w felietonistyce, ale także w ujęciu akademickim, o czym przekonuje między innymi tekst Ewy Kraskowskiej i Ksymeny Filipowicz-Tokarskiej

30 J. Wegner, *Biesy sarmackie*, Warszawa 2003, s. 19.

31 Stosowanie tego określenia rodzi dodatkowe niebezpieczeństwo w postaci skojarzenia z „historycznymi”, a więc starożytnymi Sarmatami – rzekomymi protoplastami staropolskich Sarmatów.

32 B. Umińska, *Tekst secondo hand, czyli komentarze do wesołych żarcików*, „Przegląd” 2005, nr 37, s. 48.

Sarmatyzm, pleć, feminizm, w którym pojawia się między innymi pojęcie „sarmatki”³³.

3. Wartościowanie

Wybitny historyk sztuki, Tadeusz Chrzanowski, niemal czterdzieści lat temu tak pisał o stosunku Polaków do przeszłości:

Z tradycją narodową było bowiem i jest w Polsce wiele nieporozumień, a szczególnie to zasadnicze, że z besserwiskim zaciętrzewieniem Polak poczciwy XVI i XX w., nikle i niejednokrotnie fałszywie o własnej przeszłości zwykł mieć wyobrażenia. Mieliśmy zawsze łatwość w kreowaniu takiej tradycji, jaka się nam w danym przypadku wydawała korzystna, zarządzając następnym pokoleniom wiarę w jej autentyczność³⁴.

Jednym z aspektów owego „kreowania tradycji” jest zmienne wartościowanie związanych z nią pojęć, które to zjawisko nabiera szczególnej intensywności właśnie w odniesieniu do pojęcia „sarmatyzm”.

Za sprawą oświeceniowego „Monitora” narodziła się w naszym piśmiennictwie tradycja, w myśl której „sarmatyzm” stał się synonimem zaściankowości i zacofania. W 30. numerze tegoż pisma z 1765 roku czytamy:

[...] będzie wiekopomna i zaiste należyta wdzięczność trwała w polskim narodzie dla tych, którzy zrzuciwszy jarzmo przewencji i gnuśnej nieświadomości ośmielili się na te (że tak rzekę) bałwany sarmatyzmu, które przez dwieście lat Naród nasz czyniły pośmiewiskiem ucześniejszych³⁵.

Owe „bałwany sarmatyzmu” nie zniknęły jednak wraz z XVIII stuleciem i straszyły dalej w wieku XX, pojawiając się ze zmienną częstotliwością w tekstach rozmaitych badaczy, którzy, odkrywając wiele ważnych kart sarmackiej przeszłości, główny akcent kładli jednak nadal na takie jej aspekty jak: „parafiańska ciasnota pojęć” (Ulewicz)³⁶, „nietolerancja

33 E. Kraskowska, K. Filipowicz-Tokarska, *Sarmatyzm, pleć, feminizm*, w: *Nowoczesność i sarmatyzm*, dz. cyt., s. 159.

34 T. Chrzanowski, *Sarmatów drogi ku Europie (Uwagi o początkowej fazie sarmatyzmu w sztuce polskiej)*, „Teksty”, dz. cyt., s. 94.

35 „Monitor Warszawski” 1765, nr 30, s. 234-235. Dolnośląska Biblioteka Cyfrowa <www.dbc.wroc.pl> (dostęp 10.11.2012).

36 T. Ulewicz, *Sarmacja. Zagadnienie sarmatyzmu*, Kraków 2006, s. 196.

szerмуюca utożsamieniem pojęć szlachcic-Polak-katolik, ale i ksenofobia, a także megalomania szlachecka wybujała już na przełomie XVI i XVII wieku” (Tazbir)³⁷, wreszcie prowincjonalizm, fanatyzm i zamiłowanie do magii rodem ze średniowiecza (Maciejewski)³⁸.

Tą jednostronnością interpretacji zaczęto dostrzegać i krytykować na szerszą skalę dopiero w końcu minionego stulecia. Czynił to między innymi Janusz Pelc, który ubolewał nad faktem, iż o sarmatyzmie [...] „wciąż można i – jak wielu sądzi – wypada mówić wyłącznie negatywnie”³⁹. Podobnie rzecz ujmował Andrzej Waśko, podkreślając, iż owa wynaturzona

forma obecności sarmatyzmu we współczesnej świadomości kulturalnej, i to niekoniecznie masowej, była i jest nadal bardzo wyraźna, jeśli wręcz nie dominująca⁴⁰.

Badacze akcentowali również fakt, iż o ile w tekstach naukowych pojawiają się próby nowego, obiektywnego spojrzenia na tę część naszej kultury, o tyle w pracach popularno-encyklopedycznych oraz w szkolnych podręcznikach nadal pokutuje „obraz sarmatyzmu jako prymitywnej, samolubnej i wstecznej szlacheckiej ideologii [...]”⁴¹. Na zakorzeniony w świadomości stereotyp zwrócili także uwagę autorzy *Słownika sarmatyzmu*, pisząc we *Wstępie*, iż

w potocznym używaniu tego określenia zaznacza się przeważnie schematyczne, dość mgliste, bo zideologizowane wyobrażenie o sarmatyzmie, jakie powieliała dotąd liccalna polonistyka. Jest to wyobrażenie zabarwione sentymentalizmem, ale zarazem też i niby-oświeceniowe lub raczej niby-pozytywistyczne, w którym dialektyka „wsteczności” – „postępowości” wciąż znajduje się na podporządkowaniu i przywoływana bywa odruchowo w chwilach wahania czy bezradności⁴².

Wraz z krytykowaniem jednostronności dotychczasowych badań podejmowano również próby wypełnienia dostrzeżonej luki i wzbogacania pojęcia „sarmatyzm” o pomijane dotąd, nacechowane dodatnio, składniki. Akcentowano więc patriotyzm, przywiązanie do wartości rodzinnych, umiłowanie tradycji. Nie negowano szlacheckich wad, protestowano

37 J. Tazbir, *Sarmaci i świat*, w: Tegoż, *Prace wybrane*, t. 3, Kraków 2001, s. 392.

38 J. Maciejewski, dz. cyt., s. 29-30.

39 J. Pelc, *Barok – epoka przeciwnieństw*, dz. cyt., s. 211.

40 A. Waśko, dz. cyt., s. 210.

41 S. Grzybowski, *Sarmatyzm*, Warszawa 1996, s. 7. Por. J.W. Rączka, *Krajobraz przedmieść „sarmackiego Krakowa” (Głos w dyskusji)*, w: *Kraków sarmacki*, dz. cyt., s. 127, przypis 1.

42 *Słownik sarmatyzmu*, dz. cyt., s.7.

jednak przeciwko utożsamianiu ich z sarmatyzmem. Stanisław Grzybowski pisał wręcz o „nieuczciwości chwytu polemicznego”⁴³ zastosowanego w epoce oświecenia, a przejętego przez późniejszych badaczy, polegającego na

wypreparowaniu z całości kultury staropolskiej pewnych cech i uznaniu ich za przejaw szlacheckiego nieuctwa i prowincjonalnego warcholstwa, a następnie rozciągnięciu wniosków na całość tej kultury. A właśnie te cechy wcale nie są najistotniejsze dla odrębności sarmackiego obyczaju⁴⁴.

Podążając dalej tym torem, badacze zwrócili również uwagę na powtarzanie się pewnych przywar, postrzeganych dotychczas jako wyłącznie „polskie” i „sarmackie”, także w środowiskach szlacheckich innych krajów Europy⁴⁵. Jednocześnie zaczęto wyraźnie podkreślać, iż sarmatyzm był pierwszą, zupełnie rodzimą, formą kultury narodowej, a zarazem pierwszą historycznie, aczkolwiek dojrzałą oraz upowszechnioną formą świadomości europejskiej⁴⁶.

Scharakteryzowany tu, w wielkim skrócie, nowy nurt badań, jaki pojawił się po roku 1989, a szczególną wyrazistość zyskał w latach dziewięćdziesiątych XX stulecia, zaowocował powstaniem szeregu ważnych inicjatyw naukowych, spośród których szczególną wagę miały konferencje podejmujące tematykę oscylującą wokół nowego spojrzenia na istotę sarmatyzmu. Jedną z takich konferencji odbyła się w czerwcu 1996 roku, a wspólnym mianownikiem wszystkich wygłoszonych referatów był temat: *Apogeum sarmatyzmu. Kultura polska drugiej połowy XVII wieku. W Przedmowie* do wydanego rok później tomu pokonferencyjnego czytamy następujące słowa, które dobrze ilustrują interesujące nas tu zagadnienie:

Należy stwierdzić, że wyjaśniono wiele uprzedzeń i kontrowersji narosłych wokół sarmatyzmu i choć nie zabrakło wypowiedzi spornych, nie zdarzyło się, aby ktoś utożsamiał sarmatyzm z prymitywizmem i zaściankowością⁴⁷.

Takie podejście zaczęło się diametralnie zmieniać w pierwszych latach nowego stulecia, na początku głównie za sprawą wypowiedzi

43 S. Grzybowski, dz. cyt., s. 7.

44 Tamże.

45 Zob. m.in. S. Grzybowski, dz. cyt., s. 7; M. Markiewicz, *Demokracja szlachecka, oligarchia magnacka – z dziejów pewnych pojęć*, w: *Między barokiem a oświeceniem. Apogeum sarmatyzmu*, dz. cyt., s. 36-41.

46 Zob. m.in. *Słownik sarmatyzmu*, dz. cyt., s. 8, 178.

47 *Przedmowa*, w: *Między barokiem a oświeceniem. Apogeum sarmatyzmu*, dz. cyt., s. 5.

o charakterze publicystycznym, a punktem zwrotnym stały się wybory prezydenckie z października 2005 roku. Już 3 listopada tego samego roku na łamach „Gazety Wyborczej” ukazał się artykuł Jana Rokity pod znamennym tytułem *Sarmaci przeciw reformatorom?*, w którym niejako na nowo odżył oświeceniowy spór polityczny, z pojęciem „sarmatyzm” skojarzono bowiem postawę wstecznictwa. Rokita pisze:

Zawsze w gruncie rzeczy szło o to samo. Jedni chcieli solidarności, tożsamości i ludowego katolicyzmu. Drudzy nowoczesności, reform instytucji publicznych, przewyciężenia narodowych wad. [...] sarmackie zaplecze rządu PiS nie pozwoli mu na skuteczne zmajoryzowanie potężnych grupowych interesów wszędzie tam, gdzie blokują one szanse na powstrzymanie rozkładu instytucji publicznych⁴⁸.

Ze współczesną rzeczywistością polityczną zespolił sarmatyzm oraz sylwetki jego przedstawicieli również Maciej Dymkowski, który w 2006 roku na łamach „Charakterów” przeprowadził porównanie Jana Chryzostoma Paska, uznanego przezeń za najbardziej reprezentatywny wytwór sarmatyzmu, z przedstawicielami polskiej sceny politycznej w pierwszych latach XXI stulecia. Dymkowski pisze między innymi:

Bardzo często uczestniczył Jan Chryzostom w rozmaitych burdach, procesował się z rozlicznymi adwersarzami, pojedynkował chętnie z byle powodu. Opis przypadku, kiedy to sprowokowany stoczył po pijanemu, nie bez uszczerbku dla własnego czerepu, kolejno trzy zwycięskie pojedynki, wydaje się nieźle go charakteryzować. Zaiste, winien zostać wyniesiony na sztandary Młodzieży Wszechpolskiej i to nie tylko ze względu na upodobanie do burd...⁴⁹.

Cytowany tu tekst nosi znamieny tytuł: *Sarmatyzm: Pułapki rzekomej doskonałości* i jest w zamiśle autora próbą wypreparowania z *Pamiętników* Paska tych cech, które przez całe wieki uchodziły za „sarmackie”. Relacja między rzeczywistością historyczną a fikcją literacką (jakkolwiek analizowane dzieło ma charakter pamiętnika) zdaje się przy tym nie mieć dla autora żadnego znaczenia.

Zaprezentowany tu model szybko zaczął przenikać także do dyskursu akademickiego, czego szczególnie dobitnym przykładem jest przywoływana już w tym tekście książka *Nowoczesność i sarmatyzm*. Warto w tym

48 J. Rokita, *Sarmaci przeciw reformatorom?*, „Gazeta Wyborcza” 3 listopada 2005, <www.archiwum.wyborcza.pl> (dostęp 12.11.2012).

49 M. Dymkowski, *Sarmatyzm: Pułapki rzekomej doskonałości*, „Charaktery” 2006, nr 5, <www.charaktery.eu> (dostęp 12.11.2012).

kontekście odwołać się do zamieszczonego w niej tekstu Petera Olivera Loewa *Sarmaci bez wąsów. Mit i rzeczywistość w kulturze politycznej Polski*. Posługując się pojęciem „dzisiejsi sarmaci”⁵⁰, zdefiniowanym jako „grupa społeczna mająca udział w życiu politycznym narodu”⁵¹ autor charakteryzuje

sześć ewidentnych i znanych powszechnie przykładów sarmackiego myślenia, zaczerpniętych z wydarzeń dwóch pamiętnych lat od jesieni 2005 r. do jesieni 2007 r.⁵²

Owe „przykłady sarmackiego myślenia” wiąże autor z takimi cechami jak: antyintelektualne nastawienie, konserwatywny katolicyzm, kult rodzimej przeszłości, negatywny stosunek do cudzoziemców, „przekonanie o niezmienniej wartości szlacheckich dokonań”⁵³ oraz przeświadczenie, że Polska jest otoczona wrogami⁵⁴. Przyjęcie takiej perspektywy pozwoliło autorowi na wysnucie następującego wniosku:

Polska jest przede wszystkim bardzo „normalnie” europejska. Na to zaś, co jest „nienormalne”, czyli co różni Polskę od innych państw kontynentu, składają się rozmaite czynniki. Jednym z wielu jest dziedzictwo sarmatyzmu [...]⁵⁵.

Analizując napastliwą obecność we współczesnych tekstach negatywnych odniesień do staropolskiej kultury szlacheckiej, warto powrócić do rozważań zawartych w cytowanej już książce *Romantyczny sarmatyzm*. Autor podkreśla w niej – przypomnijmy – iż o ile dla ludzi oświecenia sarmatyzm był teraźniejszością, gdyż „z dawną mentalnością i obyczajem szlachty współżyli jeszcze na co dzień”⁵⁶, o tyle dla romantyków był reliktem odległej, bezpowrotnie minionej przeszłości. Stąd zajadła krytyka sarmatyzmu w tekstach oświeceniowych i idealizacja pewnych elementów tej formacji w dziełach epoki romantyzmu. Wydaje się, iż we współczesnej rzeczywistości dochodzi do głosu podobny mechanizm. Skoro, jak chcą niektórzy badacze, sarmatyzm „trwa nadal”, skoro stanowi element naszej, szczególnie politycznej, codzienności, nic przeto dziwnego,

50 PO. Loew, *Sarmaci bez wąsów. Mit i rzeczywistość w kulturze politycznej Polski*, w: *Nowoczesność i sarmatyzm*, dz. cyt., s. 101.

51 Tamże.

52 Tamże, s. 102.

53 Tamże, s. 103.

54 Tamże, s. 104.

55 Tamże, s. 107.

56 A. Waśko, dz. cyt., s.12.

iż w rozważaniach na ten temat tak wiele jest emocji i obsesji. Szkoda jedynie, iż tak naprawdę mają one coraz mniej wspólnego z sarmatyzmem.

4. Środki przekazu

Akademicki oraz publicystyczny dyskurs to nie jedyne konteksty, w których pojawia się pojęcie „sarmatyzm”. Ostatnimi czasy zostało ono spopularyzowane również przez media takie jak teatr oraz Internet. W obrębie pierwszego z nich warto zwrócić uwagę na wystawiane w krakowskim Teatrze Starym spektakle w ramach projektu *Rewizje/sarmatyzm*, trwającego przez cały 2009 rok. Już na podstawie samych tylko tytułów można wysnuć wnioski, iż kłopoty z interpretacją pojęcia „sarmatyzm” nie ominęły również teatru. Najjaskrawiej widać to na przykładzie dwóch zaprezentowanych w ramach omawianego projektu sztuk – *Pijaków* Franciszka Bohomolca w adaptacji i reżyserii Barbary Wysockiej⁵⁷ oraz *Trylogii* Henryka Sienkiewicza w adaptacji Jana Klaty i Sebastiana Majewskiego, w reżyserii Jana Klaty⁵⁸.

Nie potrzeba gruntownej analizy żadnego z tych scenicznych dzieł, by zorientować się, iż stanowią one wynik dostrzegalnej w latach ostatnich (o czym była już w tym tekście mowa) tendencji do utożsamiania sarmatyzmu z neosarmatyzmem oraz zjawiskami – nazwijmy to – „okołosarmackimi”. Biorąc na warsztat komedię Bohomolca, Barbara Wysocka powieliła bowiem oświeceniową, a więc negatywnie nacechowaną wizję tej formacji, w której na plan pierwszy wysuwają się najgorsze wady – w tym wypadku alkoholizm. *Trylogia* Klaty nawiązuje natomiast do neosarmackiego mitu, aczkolwiek poszczególne jego aspekty zostały przez reżysera ukazane w krzywym zwierciadle. Wspólnym mianownikiem obu tych propozycji jest przekonanie o długim, bo obejmującym również czasy nam współczesne, trwaniu określonych, „polskich”, postaw społecznych, trudno je jednak określić mianem sarmatyzmu, tak więc oba przywołane tu spektakle tak naprawdę niewiele mają wspólnego z tytułem krakowskiego festiwalu.

Na koniec podjętej tu wędrówki poprzez rozmaite odsłony pojęcia „sarmatyzm” warto przyjrzeć się internetowej propozycji Krzysztofa Koehlera, autora pierwszego w Polsce hipertekstu poświęconego Sarmacji – *Palus Sarmatica*. W jednym z tworzących ów projekt artykułów, zatytułowanym *Oni-my*, autor podejmuje rozważania na temat właściwej relacji

57 Premiera: Narodowy Stary Teatr im. Heleny Modrzejewskiej w Krakowie, 26.04.2009.

58 Premiera: Narodowy Stary Teatr im. Heleny Modrzejewskiej w Krakowie, 21.02.2009.

pomiędzy współczesnym człowiekiem, a historią, pomiędzy „nami”, a naszymi sarmackimi przodkami, pisząc między innymi:

Jaki my mamy w ogóle mieć do nich stosunek? Jak do nich podchodzić? Czy jako do (utraconego) dziedzictwa? Czy jako do obciążenia (te piekielne polskie przywary, z którymi co bardziej światli ludzie walczą, walczą, walczą)? A może jest jeszcze jakaś inna możliwość, jakieś inne podejście, którego nie umiemy (ja nie umiem) odnaleźć? Pomiędzy nami rozciąga się historia. To bardzo, bardzo wiele tłumaczy. [...] W czasie tym nałożono na „nich” przynajmniej dwie silne perspektywy oglądu: wpieryw wykrzywioną grymasem koturnów komediowych maskę „sarmatyzmu” (zaiste jakby na trwale wczepioną w sarmacką twarz, ironiczną „gębę”, doszywaną wciąż nowymi ściegami przez wiecznie żywą szkołę krakowską), a zaraz potem cepelię narodową (realizowaną w szlacheckiej gawędzie a potem rozwijaną w masce epickiej Skrzetuskiego czy Małego Rycerza przez Sienkiewicza), ale też podważaną tępym szczyrykiem przez zatroskanego o prawdę Gombrowicza [...] ⁵⁹.

„Sarmatyzm” został tu więc utożsamiony z oświeceniowym, negatywnym, wypaczonym spojrzeniem na kulturę szlachecką, z tego też powodu oprócz przywołanego fragmentu, rzeczownik ten w *Palus Sarmatica* w ogóle się nie pojawia. Koehler nie jest zresztą jedynym autorem, który rezygnuje z używania go. Propozycję taką wysunął już niegdyś wybitny badacz kultury staropolskiej, Mirosław Korolko ⁶⁰, wówczas nie zyskała ona jednak szerszego zastosowania, próbowano bowiem jeszcze „reanimować” ten termin. I nadal jest to zapewne możliwe, jednak w ostatnich latach narosło wokół niego tak wiele nieporozumień, dokonano tak wielu wypaczeń i nadinterpretacji, że podejmujący się owego trudu badacz będzie musiał – odwołajmy się raz jeszcze do trafnego porównania Władysława Tatarkiewicza – stanąć wobec zadań „podobnych do obowiązków leśnika, który w gęstwinie leśnej musi rąbać ścieżki albo je przynajmniej prostować” ⁶¹.

59 <www.palus-sarmatica.pl> (dostęp 16.11.2012).

60 Była to propozycja „dobitnie i wielokrotnie” podnoszona przez badacza, o czym pisze Janusz Pelc w artykule *Dylematy staropolskiego sarmatyzmu*, dz. cyt., s. 17, przypis 15.

61 W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 19.

SUMMARY

Beata Stuchlik-Surowiak, *Sarmatism – the History of One Concept*

The article is aimed at introducing the evolution of the concept of “sarmatism” with special consideration for the disputes, discussions and misunderstandings, which have grown up around this issue for the past few years. The author draws attention to the changing scope of meaning, flexible chronological framework and radically different judgement as to the concept under study. She also traces its presence in the academic, political and feminist discourse as well as in the old and new media.

KEYWORDS: Sarmatism, a Sarmatian, neo-Sarmatism, definition, history, literature, politics, the media

Andrzej Waśko

Romantyczny sarmatyzm czy „polski biedermeier”?

Problem stosunku do sarmatyzmu i form obecności tradycji sarmackiej w literaturze polskiej wieku XIX wyłonił się w badaniach literackich stosunkowo późno. Fundatorski charakter miała tu zapoznana rozprawa Tadeusza Ulewicza, *Zagadnienie sarmatyzmu w kulturze i literaturze polskiej. Problematyka ogólna i zarys historyczny* z 1963 roku¹. Przełomowość tej pracy polegała, po pierwsze, na samym zastosowaniu słowa sarmatyzm w zupełnie nowym znaczeniu: jako opisowego i neutralnego pod względem wartościującego zabarwienia terminu naukowego, oznaczającego kulturę szlachecką XVII i XVIII stulecia². Po drugie tematykę sarmacką Ulewicz rozpoznał w licznym zespole dziewiętnastowiecznych utworów literackich reprezentujących różne gatunki, dając też przy sposobności ich pierwszy, orientacyjny wykaz. W kolejnej dekadzie własną koncepcję sarmatyzmu jako „formacji kulturowej” poprzedzającej w Polsce oświecenie zaprezentował Janusz Maciejewski, a w roku 1974 ukazał się monograficzny numer miesięcznika „Teksty” poświęcony tej tematyce³. W tym okresie największe zasługi dla badań nad tradycją szlachecką miała Zofia Stefanowska, jako redaktor trzech interdyscyplinarnych książek zbiorowych, przekrojowo ukazujących różne związki tej tradycji z literaturą polską⁴. Jako przykład nowatorskiego zastosowania pojęcia sarmatyzmu

1 Opublikowana [w:] „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historycznoliterackie”, nr 5, Kraków 1963. Studium to było dopełnieniem i kontynuacją źródłowej monografii *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI wieku*, Kraków 1950.

2 Po raz pierwszy osiemnastowieczne w swej genezie słowo „sarmatyzm” potraktowane zostało jako termin naukowy na gruncie historii sztuki. W takim charakterze użył go Tadeusz Makowski w pracy *Genealogia sarmatyzmu*, Warszawa 1946.

3 Zob. „Teksty” 1974 nr 4. Tu m.in. J. Maciejewski, *Sarmatyzm jako formacja kulturowa (Geneza i główne cechy wyodrębniające)*.

4 Por. *Przemiany tradycji barskiej. Studia*, Kraków 1972; *Swojskość cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*, Warszawa 1973; *Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej*, Warszawa 1976.

do interpretacji zjawisk literackich. wykraczających chronologicznie poza granice epoki staropolskiej – wskazać tu można z kolei esej Jana Błońskiego, pt. *Sarmatyzm u Gombrowicza*⁵. Wśród prac nad interesującymi nas tu tematami sprzed roku 1989 należy wymienić jeszcze studia Kazimierza Bartoszyńskiego i Mariana Maciejewskiego i poświęcony romantycznej legendzie Baru rozdział w kompendium Marii Janion i Marii Żmigrodzkiej, *Romantyzm i historia*⁶. Cała ta seria nowatorskich podówczas publikacji, do których trzeba tu jeszcze dodać rozprawę Janiny Kamionkowej, *Romantyczne dzieje stereotypu Sarmaty*⁷ otworzyła drogę badawczego oglądu kolejnych epok, dzieł i twórców polskiej literatury w kontekście ich związków z sarmatyzmem.

Szczególnie oczywiste wydawało się podjęcie tego zadania w odniesieniu do polskiego romantyzmu. Z jednej strony bowiem literacki obraz kultury szlacheckiej czy tematyka konfederacji barskiej należały od początku do najpopularniejszych w odbiorze czytelnickim tematów podejmowanych przez naszych romantyków. Z drugiej zaś strony, w dziewiętnastowiecznej i międzywojennej historii literatury temat ten nie doczekał się pogłębionego, monograficznego opracowania. W XIX wieku nie był on też – co należy brać pod uwagę – zbyt wygodny ideologicznie, ani dla pozytywistów warszawskich związanych ideowo z oświeceniem, ani dla polonistów galicyjskich, zwłaszcza Stanisława Tarnowskiego i jego uczniów, podzielających poglądy krakowskiej szkoły historycznej, a więc negatywnie oceniających rolę szlachty w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej. W późniejszych okresach głębszemu zainteresowaniu miejscem i rolą narodowej tradycji w romantyzmie nie sprzyjały też modne w pierwszych dekadach XX wieku badania wpływów literackich, ani historia literatury spod znaku inspiracji formalistycznych i strukturalistycznych. Rozproszona badania, z różnych punktów widzenia podejmujące temat stosunku romantyzmu do tradycji kontuszonej długo czekały więc na scalenie pod hasłem „romantycznego sarmatyzmu”. Istniały bowiem inne bariery i uprzedzenia z góry niejako blokujące możliwość pójścia w tym kierunku.

Barierą taką był zwłaszcza stworzony w latach 60. XX wieku i utrwalony w następnych dekadach obraz literatury krajowej po roku 1830 oraz wizja jej stosunku do romantyzmu emigracyjnego, której znamiennej cechą było pomijanie elementów wspólnych, zbliżających literaturę emigracji i kraju oraz przesadne deprecjonowanie wielu pisarzy krajowych.

5 Zamieszczony w zbiorze, *Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej*, jw.

6 M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978, s. 78-88.

7 W zbiorze: *Studia romantyczne. Prace pod red. M. Żmigrodzkiej poświęcone VII Międzynarodowemu Kongresowi Słowistów*, Wrocław 1973.

W ramach tego obrazu pojęcie romantycznego sarmatyzmu w ogóle nie mogło się pojawić, ponieważ słowo sarmatyzm w każdym ze swoich możliwych znaczeń lokowało się na antypodach zespołu cech i postaw uznanych za dystynktywne dla romantyzmu, takich jak indywidualizm, bunt, ironia, krytyka społeczna, itp. W dodatku dla głównych twórczyń tego kanonu, Marii Janion i Marii Żmigrodzkiej, romantyczne – poza Mickiewiczem, Słowackim oraz zwolnionym z komunistycznej cenzury po 1956 roku Krasieńskim – mogły być tylko dzieła pisarzy związanych ideowo z lewicą. Podstawy tego rozumienia romantyzmu były więc ideologiczne, a najkrócej streszczał je *ex post* tytuł książki Janion: *Romantyzm, rewolucja, marksizm*⁸. O ile przed 1956 rokiem, w oczach Janion, główną treścią romantyzmu miała być rewolucja społeczno-polityczna, o tyle w następnych dekadach na pierwszy plan – jako wyznacznik postawy romantycznej – zaczęła się stopniowo wysuwać rewolucja społeczno-obyczajowa⁹. Kto więc z pisarzy I połowy XIX wieku nie był buntownikiem przeciwko normom, hierarchiom i konwenansom społecznym, kto nie był byronicznym ironistą, lub krytykiem szlachty i kleru a przynajmniej emancypantką, ten nie zasługiwał na miano romantyka.

Tych kryteriów wstępu na nowy romantyczny Parnas, na którym obok wielkich romantyków królowali wówczas tacy autorzy krajowi jak Edward Dembowski i Julia Woykowska nie spełniało oczywiście wielu pisarzy, wcześniej zaliczanych w poczet romantyków. Ponieważ zaś nie można ich było całkowicie przemilczeć, bo istnieli jeszcze w czytelnicznym obiegu lub na listach uniwersyteckich lektur polonistycznych, poddawano ich swoistej reinterpretacji. Starano się przedstawiać ich tak, by w żaden sposób nie kojarzyli się z romantyzmem jako prądem literackim, lub jako negatywne tło dla wielkich romantyków. Tak postąpiła na przykład Maria Żmigrodzka z Antonim Edwardem Odyńcem, nazywając go w recenzji *Listów z podróży* „romantykiem smorgońskim”, zaś Janion nazywała obcych jej ideowo autorów krajowych po prostu „smorgończykami” lub smorgończykami ewangelicznymi¹⁰. Podobna stylistyka panowała w przedmowie do wznowionych po raz pierwszy po wojnie *Pamiętek Sopolicy* Henryka Rzewuskiego. Już w tytule tej przedmowy, *Karmazyn, palestrant i wiek dziewiętnasty*, widoczne były wiodące linie interpretacji: konflikt klasowy (magnaterii z ubogą szlachtą) oraz anachroniczny – zdaniem autorki – w XIX wieku tradycjonalizm utworu. Znana skądinąd kwestia związków Rzewuskiego z Mickiewiczem (czyli

8 M. Janion, *Romantyzm, rewolucja, marksizm Colloquia gdańskie*, Gdańsk 1972.

9 Ukoronowaniem tej ewolucji była popularna seria prac zbiorowych uczniów Marii Janion, *Transgresje*, wydawana na przełomie lat 70. i 80.

10 Por. M. Żmigrodzka, *Wojazd romantyka smorgońskiego*, „Twórczość” 1962, nr 9; M. Janion, *Zmierzch romantyzmu [w:] Romantyzm. Studia o ideach i stylu*, Warszawa 1964, s. 285.

sarmatyzmu z romantyzmem) schodziła w ten sposób na margines. Autorów, którzy pozytywnie interesowali się historią szlachecką, a których nie obejmował marksistowski kanon romantyzmu pomniejszano więc i zacierano ich związki z wiodącym prądem epoki. Pomniejszanie rangi literackiej przekładało się na brak wznowień, co po pewnym czasie przyczyniło się do całkowitego wymazania ze świadomości literackiej szerszych kręgów pisarzy tak kiedyś popularnych jak Ignacy Chodźko, Wincenty Pol czy Władysław Syrokomla.

Takie modelowanie kanonicznego obrazu polskiej romantyki będące odpryskiem marksistowskiego rewizjonizmu lat 60. powinno być postrzegane jako swoista, co najmniej dyskusyjna interpretacja romantyzmu¹¹. Tymczasem opinie i oceny Janion i Żmigrodzkiej były w środowisku polonistycznym przyjmowane bez większego oporu, z biegiem czasu uzyskując w praktyce szkolno-uniuersyteckiej status prawdy objawionej. Poglądy mistrzyń przywoływano więc w potrzebie, starając się je tylko ilustrować i dopełniać. Skutkowało to utrwalaniem się sądów formułowanych pierwotnie na prawach eseistycznych hipotez, nie popartych wynikami wyczerpujących badań osadzonych na krytycznej podstawie.

Jedną z takich hipotez, skądinąd inspirującą, która utrwaliła się na zasadzie wiary *in verba magistri*, była propozycja Żmigrodzkiej, by część międzypowstaniowej prozy powieściowej nazwać „powieścią biedermeierowską”: czyli na gruncie gatunku powieściowego polską odmianą zjawiska literackiego, który w literaturze krajów niemieckojęzycznych określono jako *biedermeier*¹². W literaturze tych krajów słowo to określa prąd literacki, związany z przezwyciężeniem romantycznych skrajności, oswojeniem i pogodzeniem idealizmu z rzeczywistością dnia powszedniego. Ta nazwa prądu literackiego i pewnego typu kultury, ukształtowanego w Niemczech w latach 1815-1848 w wyniku stopniowego ujednociania się form życia codziennego szlachty, arystokracji i mieszczaństwa, pierwotnie upowszechniła się jako określenie stylu meblarskiego, który zaplanował powszechnie około połowy XIX stulecia i stał się synonimem mieszczańskiej stabilizacji¹³. „Biedermeier” było to nazwisko postaci literackiej,

11 Zob. reprezentatywny dla takiego ujęcia artykuł M. Janion, *Światopogląd romantyzmu polskiego* [w zbiorze:] *Proces historyczny w literaturze i sztuce*, pod red. M. Janion i A. Piorunowej, Warszawa 1967, gdzie w konkluzji stereotypowej charakterystyki poglądów Henryka Rzewuskiego autorka konkluduje: „Romantyzm konserwatywny, negujący całkowicie kategorię postępu, jest więc w literaturze polskiej zjawiskiem, którego „romantyczność” budzi uzasadnione wątpliwości”, s. 137.

12 M. Żmigrodzka, *Polską powieść biedermeierowską*, „Pamiętnik Literacki”, 1966, z. 2.

13 Zob. J. Kubiak, *Wstęp* do antologii *Spory o Biedermeier*, Poznań 2006, s. 7-63. Warto podkreślić, że w sztuce „biedermeier nie był to styl totalny”; odnosił się przede wszystkim do rzemiosła artystycznego. Zob. T. Dobrowolski, *Historia sztuki polskiej*, t. III, Kraków 1965, s. 155.

Gottlieba Biedermeiera (utworzone przez złożenie przymiotnika *bieder* – „pocziwy” i popularnego niemieckiego nazwiska *Meier*), który:

uosabiał przeciętnego Niemca [...] poświęcającego się rodzinie i domowi. Był to bohater traktowany żartobliwie, ucieleśniający małomiasteczkową ciasnotę¹⁴.

Stąd u Żmigrodzkiej termin *biedermeier* pełnił także funkcję dyskredytującego epitetu. Proces przemian polskiej literatury krajowej miał zdaniem tej badaczki polegać na tym, że „romantyzm smorgoński przechodził niepostrzeżenie w filisterstwo *biedermeieru*”¹⁵.

Zaproponowany przez Żmigrodzką w roku 1966 termin „polska powieść *biedermeierowska*”, pierwotnie oznaczający tylko pewną odmianę powieści, niemal od razu został jednak przyjęty w szerszym znaczeniu, jako propozycja wyróżnienia w literaturze polskiej, na wzór krajów niemieckich, nowego prądu, który miałby się u nas wyłonić jako samodzielne zjawisko w okresie po upadku Wiosny Ludów. Hipotezie tej przyklasnął przede wszystkim Janusz Maciejewski, zasłużony dla pobudzania zainteresowań osiemnastowiecznym sarmatyzmem, który jednak jako badacz literatury dziewiętnastowiecznej skupiał się na procesach zanikania romantyzmu i wypierania go przez inne postawy i prądy. Hipoteza „polskiego *biedermeieru*” była mu więc bardzo na rękę. W monografii ostatniego pokolenia romantyków, zatytułowanej *Przedburzowcy*, wyróżnił on wręcz cały szereg prądów literackich końca epoki, odrębnych od romantyzmu, na czele z polską odmianą *biedermeieru*. W ten sposób nacechowana ideologicznie kategoria *biedermeieru* zaczęła obejmować u autora *Przedburzowców* takich pisarzy jak Henryk Rzewuski i Michał Grabowski, automatycznie niejako rozciągając na nich odium „romantyzmu smorgońskiego”. Znane skądinąd Maciejewskiemu związki tych pisarzy z romantyzmem zostały też przez niego, na mocy stosowanej wówczas w nauce dialektyki, potraktowane jako świadectwa ich odrębności od romantyzmu „właściwego”:

Reprezentanci *biedermeieru* nie atakowali też romantyzmu całościowo, w tej postaci, w której występował on jako oboczność klasycyzmu. Aczkolwiek obejmowali anatema wszystkich prawie największych twórców epoki, zawsze potrafili wynaleźć wewnątrz prądu – czy wśród powszechnie uznanych poprzedników i inspiratorów – zjawiska, do których nawiązywali i których używali jako broni przeciwko romantyzmowi „szalonemu”.

14 J. Woch, *Biedermeier. Przewodnik dla kolekcjonerów*, Warszawa 2008, s. 32. O genezie literackiej terminu, por. J. Kubiak, op. cit. s. 11-12.

15 *Wojaz romantyka smorgońskiego*, op. cit. s. 69.

Taką funkcję pełnił Walter Scott w ręku Michała Grabowskiego. Do takich celów służyli Henrykowi Rzewuskiemu „bardowie polscy”, opisywani przezeń w *Mieszaninach obyczajowych* przedstawiciele mówionej gawędy szlacheckiej. W roli tej występował także często Mickiewicz, zwłaszcza jako autor *Pana Tadeusza*¹⁶.

Wynika więc z tego, że wprawdzie przebiegli szermierze biedermeieru „zawsze potrafili wynaleźć” coś co łączyło ich z romantyzmem, ale czujni badacze przejrzyli ich grę przeciwko „romantyzmowi szalonemu”. W ten sposób Maciejewski bronił przekonania Janion, że co nie było romantyzmem „szalonym”, nie było romantyzmem w ogóle. Warto przy tym zauważyć, że krytyka „literatury szalonej” (a nie romantyzmu szalonego!) zawarta w głośnym artykule Grabowskiego wymierzona była w nową powieść francuską (głównie Julesa Janina i Eugeniusza Sue), a nie w romantyzm (jakkolwiek rozumiany), zaś enigmatyczne stwierdzenie, iż Grabowski i Rzewuski – bo chyba o nich tu chodzi – „obejmowali anatęmą” największych twórców epoki w ogóle pozbawione jest uzasadnienia.

W roku 1995 opublikowałem książkę pod tytułem *Romantyczny sarmatyzm. Tradycja szlachecka w literaturze polskiej lat 1831-1863*, świadomie i programowo zrywającą ze scharakteryzowanymi powyżej poglądami. Rozwinąłem w niej myśl, iż dziewiętnastowieczna recepcja i rehabilitacja literacka sarmatyzmu ma swoje korzenie w programie polskiego romantyzmu, ilustrując to przykładami z utworów i wypowiedzi zarówno wielkich romantyków, jak i autorów krajowych, sumarycznie zaliczonych przez Janusza Maciejewskiego do biedermeieru. Konkretnie ukazanie związków ich twórczości z romantyzmem wyznaczało, moim zdaniem, obszary, które powinny pozostać wolne od tej biedermeierowskiej klasyfikacji. *Romantyczny sarmatyzm* zrywał ponadto z modnym tonem lekceważenia wobec polskich „romantyków mniejszych” i nie-lewicowych pisarzy krajowych, ukazywał – wbrew historiografii literackiej PRL – drugie, konserwatywne oblicze naszego romantyzmu. Mimo tych ukrytych, choć czytelnym dla specjalistów adresów polemicznych książka znalazła uznanie czytelników a wielu z nich przekonała do swoich tez. Polemika z nią nadeszła dopiero po dwóch dekadach, ze strony Bartłomieja Szleszyńskiego,

16 J. Maciejewski, *Przedburzowy. Z problematyki przelomu między romantyzmem a pozytywizmem*, Kraków 1971, s. 125-126. W odmiennym, pozbawionym ideologicznego zabarwienia kontekście propozycja potraktowania biedermeieru jako autonomicznego prądu literatury polskiej pojawiła w szkicu Dobrochny Ratajczakowej o *Panu Tadeuszu*, w którym to poznańska badaczka teatru rozwijała opartą sugestię Virgila Nemoianu, że utworem biedermeierowskim jest także *Pan Tadeusz*. Por. V. Nemoianu, *The Taming of Romanticism. European Literature and the Age of Biedermeier*, Harvard-Cambridge 1984 D. Ratajczakowa, *Arcydzieło biedermeieru?* [w zbiorze:] *W kryształach i w płomieniu. Studia i szkice o dramacie i teatrze*, Wrocław 2006, s. 233-248.

który w książce *Przymierzanie kontusza. Henryk Rzewuski i Henryk Sienkiewicz – najwybitniejsi twórcy XIX-wiecznego nurtu sarmackiego* uznał, że problematyka sarmacka w XIX wieku jest, mimo wszystko, ważna – a jednocześnie pokusił się o próbę wpisania tej problematyki w ramy przywołanej powyżej koncepcji procesu historycznoliterackiego, do której mój stosunek był krytyczny, ale stworzonej przez mistrzów, w których szkole on sam terminował zdaniem Szleszyńskiego:

promotorami literatury sarmackiej w kraju byli ludzie, którzy jednocześnie odżegnywali się od „wielkiego romantyzmu” i jego wyznaczników, demonstrowali niechęć do „literatury realnej”, a wpisywali się przeciwnie w nurt literacki zwany (z braku lepszej nazwy) polskim *biedermeierem*¹⁷.

Okazało się jednak przy tej okazji, że dla ocalenia czystości romantyzmu „szalonego” od pokalania go romantyzmem „smorgońskim” i sarmatyzmem nie wystarczyło już samo przywołanie polskiego *biedermeiera*. Żeby zmieścić gdzieś to, czego się w *biedermeierowskiej* szufladce żadną miarą upchnąć nie dało, Szleszyński powołał więc do istnienia kolejny byt odrębny od romantyzmu, który nazwał „nurtem sarmackim”. W ten sposób, zamiast zakończyć wywołane przez niżej podpisanego „zamieszanie”, co było jego intencją, pogłębił tylko panujący w literaturze przedmiotu, interpretacyjny chaos.

Każdy kto dostrzeże w naszej literaturze XIX wieku pozytywny obraz kultury szlacheckiej i kto chciałby to nazywać to nurtem sarmackim, musi pamiętać, że pojęcie sarmatyzmu zostało wymyślone w oświeceniu jako sumaryczna nazwa wszystkiego, co w polskiej tradycji najgorsze. W tej sytuacji należy, po pierwsze, wyjaśnić, w jaki sposób zjawiska kojarzone z sarmatyzmem mogły zostać w pewnym momencie zrehabilitowane. Przecież karykaturalny obraz sarmatyzmu rodem z oświecenia w okresie porozbiorowym miał się początkowo całkiem dobrze. Trwał w *Dwóch panach Sieciechach* (1815) Niemcewicza, w *Podróży do Ciemnogrodu* Stanisława Kostki Potockiego (1820), w publicystyce wileńskich „Wiadomości Brukowych” (1816-1822), w poglądach założycieli Towarzystwa Demokratycznego Polskiego (Tadeusz Krępowiecki) i w artykułach związanej z TDP prasy emigracyjnej („Pszonka”), itp. itd.

Żeby przyjąć z entuzjazmem *Pamiętki Soplicy*, jak to się stało po ich paryskim wydaniu w roku 1839, trzeba było w jakiś sposób unieważnić ten oświeceniowy, ale wciąż żywy sposób myślenia. Jedynym zaś czynnikiem, który mógł być przyczyną takiej zmiany, i który rzeczywiście ją

17 B. Szleszyński, *Przymierzanie kontusza. Henryk Rzewuski i Henryk Sienkiewicz – najwybitniejsi twórcy XIX-wiecznego nurtu sarmackiego*, Warszawa 2007, s. 19.

spowodował, był światopogląd i program literacki romantyzmu. Romantyzm, przy całej swojej zależności od poprzedniej epoki był bowiem całościową, negatywną reakcją na filozofię oświecenia oraz na poetykę uprawianą w tym okresie literatury. Przewartościowanie oświecenia obejmowało w romantyzmie filozofię poznania, koncepcję człowieka i więzi społecznych, filozofię historii, teoretyczne pojęcia o źródłach i duchu literatury oraz postawy praktyczne, w tym zmianę gustów estetycznych. Rehabilitacja zjawisk potocznie kojarzonych z sarmatyzmem pojawiła się właśnie na fali tych wielkich, romantycznych przemian w kulturze, bez których byłaby ona po prostu niemożliwa.

Pojawienie się „nurtu sarmackiego” w XIX wieku nie mogło więc być zjawiskiem z dziejów samej tylko literatury pięknej, jak to przedstawił autor *Przymierzania kontusza*, a tym bardziej nie da się go ograniczyć do jednostkowego przypadku genialnych *Pamiętek Soplicy* i ich późniejszych kontynuacji. Gawędy Rzewuskiego nie spadły z nieba – autor napisał je dlatego, że ktoś się zachwycił jego snutymi przy kominku opowieściami, zachęcił go do ich spisywania, jeszcze ktoś inny przygotował je do druku, wydał na emigracji i poprzedził programowym wstępem. Wiadomo, że promotorami sarmackich *Pamiętek* na emigracji byli romantycy: Adam Mickiewicz i Stefan Witwicki, programowo rewidujący całe dziedzictwo epoki stanisławowskiej, nieczuli więc na zapoczątkowaną w oświeceniu antysarmacką kampanię polityczno-kulturalną.

Pamiętki Soplicy odniosły jednak wielki sukces także dlatego, że trafiły na koniunkturę, która pojawiła się wcześniej i to nie w jednym, a w kilku różnych punktach polskiego życia literackiego. Nie był to tylko rzymski salonik państwa Ankwiczów, w którym spotykali się Mickiewicz i Rzewuski. Nie były to tylko polskie salony petersburskie, w których brylował legendarny gawędziarz Kasper Żelwietr. Przykładowo, dziejami konfederacji barskiej i pieśniami konfederackimi zainteresowali w tym samym czasie, *sua sponte*, przebywający na zesłaniu Filomaci. Już w roku 1826 Jan Czeczot spisał relację ze swoich odwiedzin u przebywającego w Wierchuralsku, zesłanego na Syberię w roku 1772 konfederata barskiego, Jana Mieczkowskiego¹⁸. Tę relację przyjaciela Mickiewicz poznał jeszcze w Rosji, i pod jej wpływem planował na emigracji wprowadzenie postaci zesłanego konfederata do dalszych części *Dziadów*¹⁹. Zbigniew Sudolski uważa, że są to „niewątpliwie najwcześniejsze przejawy kultu barskiej tradycji

18 J. Czeczot, *Wiadomość o Janie Mieczkowskim, konfederacie*, [w:] *Archiwum Filomatów. Listy z zesłania*, t. II, zebrał, opracował i wstępem opatrzył Z. Sudolski, Warszawa 1999, s. 455-463.

19 W liście... informującym o tych planach Mickiewicz pisał: „Sceny wileńskie są wstępem do więzień petersburskich, katorżnej roboty i posiedzenia w Sybirze [...]. W jednej z następných części wprowadzę niewolnika – konfederata, t. *Dziela*, *Wyd. Nar.*, Warszawa 1955, t. XV, s. 56.

narodowowyzwoleńczej”²⁰. Relację swoją Czeczot uzupełnia o teksty pięciu podyktowanych mu przez starego zesłańca, nieznanymi pieśni konfederackich. Na tym przykładzie widać więc, że zainteresowanie epoką konfederacji barskiej ma od początku dwa wymiary: historyczno-ideowy oraz literacki: Czeczot spisuje teksty pieśni konfederackich na tej samej zasadzie, na jakiej w kraju spisywał teksty białoruskich piosenek ludowych. Charakter jego zainteresowania historią Baru ukształtowany jest przez idee i postawy typowe dla epoki przełomu romantycznego.

Podobny, spontaniczny typ rewitalizacji tradycji barskiej, zarazem polityczno-ideowy i estetyczny znajdujemy w *Pieśniach Janusza*, Wincentego Pola (1833). Tematyka konfederacka, rycerski etos drobnej szlachty walczącej w konfederacji odżywa tutaj pod wpływem doświadczeń powstania listopadowego, wśród piosenek i gawęd żołnierskich opartych na wzorcach z przekazów ustnych. I w tym przypadku rehabilitacja surowości i prostoty anonimowej literatury barskiej opiera się o romantyczny w swej genezie kult prostoty, właściwej folklorowi i nim pierwotnie docenionej, a po roku 1930 odkrytej w sarmatyzmie.

Podstawy pod estetyczną i moralną rehabilitację kultury sarmackiej kładą także około roku 1830 dwaj czołowi krytycy i twórcy programu romantycznego: Maurycy Mochnacki i Michał Grabowski. Mochnacki czyni to w omówieniu *Marii* Antoniego Malczewskiego, zawartym w podsumowującej jego poglądy literackie książce *O literaturze polskiej XIX wieku*. Postacią, która w *Marii* najbardziej go interesuje jest Miecznik – wzór starego szlachcica i kresowego żołnierza, o którym pisze, że jako typ narodowy w literaturze powinien on zastąpić oświeconego ziemianina, przedstawionego przez Ignacego Krasickiego w *Panu Podstolim*²¹. Analogiczne postulaty formułuje Grabowski w napisanej jeszcze przed powstaniem listopadowym, a wydanej dopiero po nim, obszernej, programowej rozprawie *O poezji XIX wieku*. Postuluje w niej przejście od wczesnoromantycznego patronatu Byrona pod patronat Waltera Scotta, pod którym powstawać ma poezja narodowa, oparta na tematach czerpanych z rodzimej historii. To przejście od formułowanego na początku krytycznej działalności Grabowskiego programu „szkoły romantycznej” ku programowi „poezji narodowej”, nie oznacza jednak zerwania z romantyzmem (i powrotu na pozycje propagatora literatury narodowej Kazimierza Brodzińskiego), tylko przejście od jego pierwszej fazy do fazy drugiej, w której

20 *Listy z zesłania*, t. II, op. cit., s. 453.

21 M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, oprac. Z. Skibiński, Łódź 1985, s. 115.

program romantyczny ulega na unarodowieniu zmieniającemu jego tematykę, ale nie istotę²².

Grabowski jest w kontekście sporu o romantyczny sarmatyzm postacią kluczową. Jako jeden z głównych twórców programu romantycznego w krytyce literackiej lat 20. okazuje się on w następnej dekadzie naczelnym entuzjastą *Pamiętek Soplicy* i całej w ogóle twórczości Rzewuskiego, w której dostrzega i chce widzieć spełnienie swoich postulatów krytycznych. Jako ten z twórców programu romantycznego, który po powstaniu nie emigrował, Grabowski na przełomie lat 30. i 40., na który to okres przypada szczyt jego aktywności i wpływu, pełni funkcję łącznika pomiędzy romantyzmem przedlistopadowym a literaturą tworzoną w kraju po powstaniu, głównie przez autorów debiutujących w latach 30, do których należy Rzewuski. Grabowski więc z romantyzmem nie zrywa, literackiemu programowi Mochnackiego w żadnym istotnym punkcie nie zaprzecza, a początkiem swojej kampanii krytycznej, której zwieńczeniem będzie swoisty kult sarmackich książek Rzewuskiego, czyni rozprawę napisaną przed powstaniem, w okresie intensywnej współpracy z Mochnackim. Twierdzi, że rehabilitacja sarmatyzmu nie ma nic wspólnego z romantyzmem, można tylko pomijając te okoliczności całkowitym milczeniem, z drugiej strony bagatelizując bardziej lub mniej znane związki twórczości Rzewuskiego z literackimi i historycznymi poglądami Mickiewicza.

Ten właściwy całemu romantyzmowi „renesans sarmatyzmu” – jak interesujące nas zjawisko nazwał Juliusz Kleiner, polegał – upraszczając – na wstawieniu epoki kontuszowej w miejsce średniowiecza i rozwinięciu wokół tej tematyki swoistej wizji przeszłości narodowej o charakterze retrospektywnej utopii. Przeszłość sarmacką przeciwstawiano terażniejszości pod różnymi względami, i z różnych punktów widzenia ukazywano jej wyższość nad współczesnością. Pod tym względem romantyczny sarmatyzm nie miał więc wiele wspólnego z biedermeierem, prądem, który w literaturze wyrażał właśnie afirmację terażniejszości a w zdobnictwie był wręcz uważany za styl nowoczesny i przeciwstawiany stylom historycznym: neogotykowski, neorenesansowi i neobarokowi²³.

Na tym tle romantyczny sarmatyzm był formą nostalgicznego historyzmu. Był to ruch rekonstrukcyjny, inspirujący – w popowstaniowym programie Grabowskiego – poszukiwania źródeł historycznych, zwłaszcza dokumentów i pamiątek ukazujących życie domowe, zwyczaje i obyczaje narodowe sprzed epoki oświeceniowej modernizacji i rewolucyjnych zmian w stylu życia, jakie dokonały się na przestrzeni poprzedzającego

22 Zob. M. Grabowski, *O poezji XIX wieku* [w:] *Wybór pism krytycznych*, oprac. A. Waśko, Kraków 2005, tu zwłaszcza s. 55-66.

23 J. Kubiak, *op. cit.*, s. 14.

czasy współczesne półwiecza. Kto chciałby wierzyć, że jest to postawa mieszcząca się ramach *biedermeieru* dlatego, że kładzie nacisk na za-
bytki życia prywatnego, domowego i rodzinnego, powinien więc wziąć
pod uwagę to, co Grabowski pisał we wstępie wydawcy do publikowanych
przez siebie w roku 1845 *Pamiętników domowych*:

Rzekliśmy gdzie indziej i uznano to za rzecz dość słuszną, że zbiegiem
szczególnych okoliczności zostawujemy dziś jeszcze na pograniczu śred-
nich wieków krajowych. Stamtąd więc zdejmowane obrazy są pomimo
swą pospolitość szczególnie i do niczego gdzie indziej znajomego niepo-
dobne. Ten ciekawy charakter osób i zdarzeń przebija się w najlichszej
tradycji z przeszłości. Zresztą podania domowe, familijne, skrzętnie cho-
wane i w bogatym zapasie, nie są bez największego wpływu na literatu-
rę. – Widzieliśmy z ich łona wystrzelającą cudowną poezją szkocką. Ale
to zamilowanie rodzinnych powieści, te poufne rozmowy starszego poko-
lenia z młodszym, psują się i nikną wpływem innych zaprzętnień wieku;
dla zaradzenia więc temu, dla uchwiania i ustalenia tego ciągu tradycji
obmyślony jest wyłącznie zbiór niniejszy²⁴.

Jak widać, Grabowski w roku 1845 uważa, iż najbliższa przeszłość na-
rodowa jest u nas zbiegiem okoliczności ostatnim odbiciem wieków śred-
nich – i właśnie przez to jest dla niego interesująca. Wzmianka o wiel-
kiej poezji szkockiej odnosi się tu do powieści poetyckich Waltera Scotta
(*Pani Jeziora*) tłumaczonych i wydawanych w Warszawie jeszcze przed
powstaniem listopadowym. A więc program poszukiwania prywatnych
pamiętników z XVIII wieku to dla niego kontynuacja romantyki przed-
powstaniowej na pożywcę dawnych, nie zmienionych przez obce wpły-
wy obyczajów, a więc na pożywcę sarmatyzmu. W cytowanej przedmo-
wie do *Pamiętników domowych* Grabowski deklaruje przyświecającą mu
jako wydawcy intencję: „by nasz zbiór był ile można obfitą a przynajmniej
niezmąconą krynica treści i barwy dla powieściopisarza, poety, malarza,
zgoła dla każdego tworzącego z własnego wątku, a którym dotąd nieja-
ko materialny niedostatek wiadomości potrzebnych, staje co chwila na
wstręcie”²⁵. Traktowanie pamiętników szlacheckich jako pożywki dla ory-
ginalnej twórczości artystycznej to nic innego – powtórzmy – jak konty-
nuacja romantycznych poszukiwań „ducha i źródeł poezji w Polsce”,
co robił już Mochnecki w roku 1825, tylko kontynuacja realizowana w in-
nym, nowoodkrytym kontekście kulturowym, rzeczywiście swoistym dla

24 M. Grabowski, *Pamiętniki domowe*, Wilno 1845, s. XXII.

25 *Pamiętniki domowe*, op. cit., s. IX.

dziejów Polski i obfitszym w materiały niż wczesnoromantyczna „starożytność słowiańska, mitologia Północy i duch średnich wieków”²⁶.

Mimo rozciągnięcia zainteresowań historycznych na obyczajowość domową program Grabowskiego nie jest biedermeierowskim zdrobnieniem romantyzmu na użytek zwykłości. Tradycji sarmackiej mimo jej rodzimości nie traktuje się tu bowiem jako czegoś zwykłego i współczesnego, tylko przeciwnie, jako zarazem coś najbardziej swojskiego i a jednocześnie jako odległą w czasie egzotykę historyczną, którą ludziom połowy XIX wieku trzeba przypominać przez publikacje źródłowe. Romantyczność tej postawy polega też na założeniu ścisłego uwarunkowania twórczości artystycznej przez oryginalny proces poznawczy, którym jest tu odkrywanie i eksploracja niekonwencjonalnych wówczas źródeł historycznych – pamiętników szlacheckich. Powieściopisarz, zdaniem Grabowskiego, powinien więc łączyć swobodną kreację fikcji literackiej z opartą na samodzielnych studiach prawdą kolorytu obyczajowego przeszłości. Wierność romantyzmowi u Grabowskiego polega więc na łączeniu wyobraźni i poznania historycznego, a nie ich rozdzielaniu, które postulował Józef Ignacy Kraszewski. Znany spór Grabowskiego z Kraszewskim o powieść historyczną można by więc potraktować jako przejaw konfliktu między późnym romantyzmem a realizmem czy nawet – w przypadku Kraszewskiego czymś podobnym do biedermeieru. Dla romantyka twórczość literacka pełni funkcję poznawczą właśnie jako twórczość; realista funkcje poznawcze rezerwuje dla nauki, literaturze pozostawiając wyłącznie zadania edukacyjno-wychowawcze i rozrywkowe.

Rzecznicy wciągania romantycznego sarmatyzmu w obręb biedermeieru zapoznają też różnicę pomiędzy literaturą z ambicjami, a rzemieślniczą produkcją literacką nastawioną na rozerwanie czytelnika lub jego moralne zbudowanie. I taka, rzeczywiście bliska biedermeierowi literatura popularna istnieje przecież w tej epoce. Od czasu do czasu eksploatuje ona romantyczne motywy, ale zasadniczo jest kontynuacją starszego niż romantyzm nurtu polskiej powieści reprezentowanego przez Niemcewicz, Fryderyka Skarbka czy Klementynę Hoffmanową. Jeśli więc, przykładowo, porównamy powieść Jana Zachariasiewicza z 1857 roku *Dwaj lutniści* (O Klemensie Janickim i Fabianie Klonowicu) z popularnym *Janem Kochanowskim w Czarnolesie* Hoffmanowej, to w poetyce tych utworów nie zauważymy pomiędzy nimi większych różnic, ani – z drugiej strony – w obu utworach nie dostrzeżemy widocznych związków z romantyzmem.

Literatury o tematyce staropolskiej powstającej przed powstaniem styczniowym nie należy więc traktować *en masse* jako całości jednolitej.

26 M. Mochnacki, *O duchu i źródłach poezji w Polsce*, [w:] *Pisma krytyczne i polityczne*, oprac. J. Kubiak, E. Nowicka, Z. Przychodniak, Kraków 1996, t. I, s. 57.

Nie wszystko, co staropolskie w tematyce ówczesnej literatury reprezentuje romantyczny sarmatyzm, ale wcale nie dowodzi to, że mówienie o romantycznym sarmatyzmie jest bezzasadne. Część tej nieromantycznej produkcji wpisuje tematykę staropolską w ramy późno-oświeceniowej powieści dydaktycznej (Hoffmanowa, Skarbek), część zaś należy po prostu do literatury popularnej (Józef Korzeniowski) lub tzw. literatury dla ludu (Konstanty Majeranowski). Twórczość poszczególnych reprezentantów literatury krajowej ma też zwykle charakter eklektyczny, co dotyczy także najwybitniejszych z nich, na czele z Józefem Ignacym Kraszewskim, Władysławem Syrokomlą czy Józefem Korzeniowskim. Bynajmniej nie wszystkie utwory Syrokomli o tematyce historycznej utrzymane są w duchu romantycznego sarmatyzmu, a Kraszewskiemu i – zwłaszcza – Korzeniowskiemu takie filiacje zdarzają się tylko jako epizody. Trzeba więc dostrzegać zróżnicowanie międzypowstaniowej epiki i prozy historycznej, nie upraszczać i nie wyciągać pośpiesznie pochopnych wniosków.

Niewątpliwie zjawiska przypominające niemiecki *biedermeier* w literaturze polskiej występują – i w tym sensie pierwsze obserwacje Marii Żmigrodzkiej nie były pozbawione podstaw. Natomiast sprawą bardzo dyskusyjną, czego nie dostrzegli zasadniczo zwolennicy mówienia o „polskim *biedermeierze*”, jest kwestia, czy nurt przyziemnej, moralizującej prozy odcinający się od zasadniczo nieprzystosowanego do rzeczywistości romantyzmu pojawia się w Polsce, jak *biedermeier* w Niemczech, głównie na skutek wewnętrznej ewolucji romantyzmu, jego swoistego złagodnienia i pogodzenia z rzeczywistością. W Polsce prawie na pewno jest inaczej. Krajowa ewolucja romantyzmu w okresie międzypowstaniowym, którą widać na przykładzie Grabowskiego, idzie tu w stronę powieści takich jak *Tajkury* czy utworów o sławnym staroście kaniowskim, Mikołaju Bazylim Potockim Ani kasztelan Mieleszko, bohater *Tajkur*, ani starosta kaniowski, ani nawet bohaterowie zaściankowych gawęd Syrokomli (by przestać tylko na tych przykładach) w niczym nie przypominają „pocziwych Meierów”, co sugerują zwolennicy roztopienia romantycznego sarmatyzmu w polskim *biedermeierze*.

Ciepły, mały światek dziewiętnastowiecznej powieści i komedii dworskiej nie wywodzi się z romantyzmu, tylko z późnego sentymentalizmu, a najwięcej ma wspólnego ze sformułowanym przez Kazimierza Brodzińskiego (na którego wprost powołuje się Hoffmanowa w *Janie Kochanowskim*) programem moralnym „szczęścia w ograniczeniu”²⁷. Jeśli weźmie

27 Autor *Wiesława* sformułował ten program dla literatury polskiej przed powstaniem listopadowym w takich rozprawach jak *O klasycyzmie i romantyczności tudzież o duch poezji polskiej*, oraz *O idylli pod względem moralnym*, [w:] K. Brodziński, *Wybór pism*, pod red. A. Witkowskiej, Bibl. Nar. seria I nr 191, Wrocław 1966.

się pod uwagę to, że utwory o cechach biedermeierowskich w większości przypadków można z uzasadnieniem postrzegać jako kontynuację którejś z linii polskiej tradycji literackiej poprzedzającej i od początku wyraźnie odcinającej się od romantyzmu, to powstaje pytanie, czy w ogóle warto importować na polski grunt ten swoście niemiecki termin, jakim jest biedermeier?

Zauważmy, że nawet w Niemczech powstanie biedermeieru tłumaczone jest jako nie tylko jako wynik wewnętrznej ewolucji prądu romantycznego, ale i jako ożywienie przedromantycznych tradycji literackich. To co najłatwiej byłoby nam zaliczyć do biedermeieru w Polsce, daje się najczęściej zrozumieć jako prosta kontynuacja różnych zjawisk literatury przedromantycznej. Jeśli chodzi o powieść krajową, w której znajdujemy elementy najbardziej zbliżone do biedermeieru, jak u Korzeniowskiego w *Kołokacji*, *Spekulancie* czy *Krewnych*, to w żaden sposób nie da się stwierdzić, że utwory te powstały w wyniku wewnętrznej ewolucji prądu romantycznego. I jeśli nie bujamy w eseistycznych obłokach tylko analizujemy konkretne przypadki, to przed oczami rysuje nam się pewna prawidłowość. Otóż im więcej cech biedermeierowskich posiada dany utwór, tym trudniej dostrzec w nim jakieś elementy romantyczne, a tym bardziej twierdzić, że doświadczenie romantyzmu było konieczne, żeby mógł on powstać w treści i formie, którą posiada.

Owszem, proces czy raczej postulat mediacji między ideałem a rzeczywistością można zauważyć w twórczości naszych wielkich romantyków, choćby – jak to od dawna wiadomo – w *Panu Tadeuszu*. Nawet w *Nie-Boskiej komedii* da się odnaleźć – jako postulat – ideał szczęścia rodzinnego. Zestawienia z biedermeierem, jakich dokonuje w przypadku utworów Mickiewicza, Krasińskiego i Słowackiego (m.in. *Balladyna* i *Lilla Weneda*) Nemoianu, są inspirujące dla badań komparatystycznych, ale głębszego sensu ewentualnego wyłączenia *Pana Tadeusza* i *Nie-Boskiej* z polskiego romantyzmu i uznania ich za utwory biedermeierowskie nie widać²⁸. Romantyzmy narodowe w Europie bardzo się bowiem różnią między sobą i mechaniczne przenoszenie wyznaczników tego prądu z literatury niemieckiej czy angielskiej do innych literatur – jak czyni Nemoianu – może zacierać ich kulturową swoistość: ich specyficzne podziały, hierarchie i periodyzacje. Jeśli wziąć to pod uwagę, „polski biedermeier” (jako termin pozbawiony wartościujących ideologicznie podtekstów) nadal pozostanie dla nas ciekawą, ale prowizoryczną hipotezę.

Natomiast dzieł, które łączą temat szlachecki z przeszłości dostępnej za pośrednictwem wspomnień, ze stylizowaną formą językową (stylem kontuszowym) i kompozycyjno-gatunkową nawiązującą do kultury

28 V. Nemoianu, *op. cit.*, s. 151-160.

literackiej dawnej szlachty (gawęda, powieść w formie pamiętnika), a przy tym utworów eksploatujących tradycje regionalne poszczególnych prowincji Polski przedrobiorowej z ich podaniami ustnymi i kolorytem lokalnym, dzieł wyrażających ideologie właściwe dla polskiego romantyzmu i w kontekście tych ideologii odczytywanych przez współczesnych odbiorców nie sposób nazwać „biedermeierowskimi” bez poczucia głębokiego kulturowego dysonansu. Do tego zaś sprowadzają się *de facto* interpretacje tych badaczy, którzy chcąc przed laty otrzymać obraz romantyzmu jako krytyki społecznej i transgresji w stanie czystym, wypchnęli poza jego granice tę dojrzałą i swoistą na gruncie polskim formę historyzmu, jaką był romantyczny sarmatyzm, a nie mając co z nią zrobić, na prędcę upchnęli ją do szuflady biedermeierowskiej sekretery. Co prawda Telimena twierdziła, że ma swoim biurku kilka szkiców Aleksandra Orłowskiego, ale, o ile znamy tę panią, możemy wątpić, czy mówiła prawdę. Takiego biedermeierowskiego mebla, który Telimena do Soplicowa przywozła zapewne z Petersburga, nie było wszak w zamku horeshzkowskim. Mebli biedermeierowskich nie było też w celi klasztoru, ani w chutorze, w którym mieszkał Mohort. Nie było ich ani w ubogim dworcu Jana Dęboroga, ani w bogatym Nieświeżu Radziwiłła Panie Kochanku. Dlatego pomysł historycznoliteracki zredukowania romantycznego obrazu sarmackich obyczajów, wojen i konfederacji, wizerunków szlacheckich zawadiaków i szerokich krajobrazów kresowych do skali form i wartości właściwych kulturze biedermeieru nie da się utrzymać.

Koncepcją mocno dyskusyjną jest także proponowany przez Szleszyńskiego „nurt sarmacki” w literaturze polskiej rozpięty między twórczością Henryka Rzewuskiego i ukoronowany powieściami Henryka Sienkiewicza. Jeśli ma to być pozytywna propozycja „łatająca dziurę” po odrzuconym stwierdzeniu, że wielowymiarowa rehabilitacja sarmatyzmu jest częścią polskiego romantyzmu jako prądu literackiego, a Sienkiewicz w innym okresie literackim (pozytywizmu) do tego nawiązuje, to wypada zapytać, czym jest ów „nurt sarmacki” jako kategoria historycznoliteracka? Nie jest to chyba kolejny, osobny prąd, bo przecież obejmując zarazem Rzewuskiego i Sienkiewicza przekracza granice prądów i epok. Cechą prądów literackich jest zaś nie tylko wspólna, preferowana w ich ramach tematyka, ale także wspólne założenia filozoficzne, koncepcja twórczości literackiej, widoczne związki ze stylistyką innych dziedzin sztuki, zespół wielu różnych, najchętniej w jego ramach uprawianych gatunków. Gdyby więc autor *Przymierzania kontusza* chciał skonstruować swoją tezę w sposób budzący mniejsze wątpliwości, to nie powinien używać nie zdefiniowanego i mylącego pojęcia „nurtu” a mówić po prostu o odmianie tematycznej w dziewiętnastowiecznej powieści, bo właśnie gatunek powieści jest tym, co głównie go interesuje. Z tej płaszczyzny nie da się jednak

zakwestionować istnienia romantycznego sarmatyzmu jako rzeczywistego składnika prądu i epoki romantycznej w Polsce.

Natomiast wszystkie poruszone tu tematy wymagają po prostu dalszych badań i dyskusji.

SUMMARY

Andrzej Waśko – *Romantic sarmatism or “Polish biedermeier”*

Polish romantics paid much attention to the cultural and political heritage of the old Polish Republica: ideology of the “democracy of the gentry” and the traditional form of the culture widely spread among the Polish noblemen in XVII and XVIII century called „Sarmatianism”. The Bar Confederacy (1768-1772) considered by Adam Mickiewicz as the first national uprising against Russia played in the Polish romantic literature similar role as the risings of the Scottish Jacobites did in Walter Scott’s *Waverley*. Literary studies of the 60-ties highlighting and overestimating the ties between romanticism and modernism in Poland overlooked the phenomenon of so called “romantic sarmatism”. In fact it played important role in cultural and political thought and in works of such poets like Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki and Zygmunt Krasiński, novelists Henryk Rzewuski, Zygmunt Kaczkowski, literary critics: Maurycy Mochnacki, Michal Grabowski, Stefan Wiwicki, and many others. Some renowned critics considered this “Sarmatian turn” not to be genuinely romantic. They called it a part of so called “Polish biedermeier”, a separate literary current having much in common with the style of the German literature of the period 1830-1848. In recent years this point of view was supported from abroad by comparative studies of Virgil Nemoianu. This article gathers the reasons convincing that even if “Polish biedermeier” existed at all, “romantic sarmatism” had little in common with it, being a part of the romantic ideology, tied with romantic aesthetic, spiritual attitude, historicism and praise of the *genius loci* of the specific regions of Poland.

KEYWORDS: Sarmatianism, Romanticism, biedermeier, Polish literature, comparative literature

Aneta Kliszc

Sarmacki zwrot kulturowy?

Hej, szable w dłoń, łuki w juki, a łupy wziąć w troki.
Hajda na koń, okażemy się goni epoki.

Andrzej Waligórski

„Sarmacki zwrot kulturowy” jest terminem zaproponowanym i propagowanym przez Michała Mochockiego na oznaczenie opisywanego przezeń fenomenu renesansu „dziedzictwa sarmackiego w literaturze, grach, muzyce, edukacji muzealnej, rekonstrukcji historycznej, debacie akademickiej, publicystyce politycznej, a nawet w poważnej polityce”¹. Czy jednak rzeczywiście można mówić o sarmackim zwrocie kulturowym? Szukając odpowiedzi na to pytanie chciałabym w niniejszym szkicu skoncentrować się na kilku fenomenach kultury popularnej i masowej, do których przede wszystkim odnosi się badacz i które – jak sam wyznaje – stanowiły dla niego impuls do zainteresowania się sarmatyzmem jako takim².

Najważniejszym przykładem przejawiania się sarmatyzmu we współczesnej polskiej kulturze popularnej jest bez wątpienia fenomen

1 Oficjalna strona dr Michała Mochockiego, <https://sites.google.com/site/michalmochocki/Dr_MMochocki>, 10.12.2012; por. M. Mochocki, *The Sarmatian Cultural Turn*, niepublikowane wystąpienie wygłoszone w dn. 19.11.2010 na konferencji (Re)visions of History in Language and Fiction organizowanej przez Katedrę Filologii Angielskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz M. Mochocki, *Reliving Sarmatia. National heritage revived In the Polish LARP scene*, [w:] *States of Play: Nordic Larp Around the World*. Pod red. Juhany Pettersena. Wyd. Pohjoismaisen roolipelaamisen seura: Helsinki 2012 [dostęp online: <<http://pl.scribd.com/doc/88586635/9/rELIVIng-SArMATIA>>, 07.12.2012].

2 „Wcześniej dziedzictwo RP szlacheckiej było mi najzupełniej obojętne (choć dziś takie straszne słowa przez gardło przejść nie chcę). Owszem, zaczytywałem się Sienkiewiczem, lubilem też historię jako przedmiot szkolny, ale nie na tyle, by ją zgłębiać więcej niż potrzeba do matury. Dopiero „Dzikie Pola” nauczyły mnie miłować Sarmację”, <http://sarmacja.wordpress.pl/?page_id=2>, 07.12.2012

stworzonego w 1997 r. przez Jacka Komudę (ze wsparciem Macieja Jurwicza i Marcina Baryłki, a rozwiniętego w drugiej edycji z 2005 roku, we współpracy z Michałem Mochockim i Arturem Machlowskim, systemu gry fabularnej RPG (Role Playing Game). System gry został dość dokładnie opisany przez Michała Mochockiego³, ale chciałabym zwrócić uwagę na jeden aspekt podkreślany przez badacza, mianowicie „sarmatyzację graczy”, czyli:

Proces zaszczepienia elementów kultury sarmackiej w światopoglądzie, charakterze czy zachowaniach już nie postaci, lecz rzeczywistych osób grających w Dzikie Pola⁴.

Proces ten ulega intensyfikacji w sarmackich LARPach (Live Action Role Playing, gra terenowa)⁵. Tym samym w oczach twórcy i wielbicieli systemu *Dzikie Pola* stają się narzędziem do ożywiania „sarmackiego ducha”, podtrzymywania tradycji (także poprzez organizację barokowych uczt) i wskrzeszania patriotyzmu.

Dwa lata po publikacji systemu Jacek Komuda wydaje zbiór opowiadań *Opowieści z Dzikich Pól*, które wykazują fascynację prozą sienkiewiczowską a także obcymi wzorcami popkulturowymi – znaczące wydaje się tutaj określenie ‘eastern’⁶, które Komuda proponuje na oznaczenie gatunkowe swoich powieści. W swojej twórczości Komuda sięga z jednej strony po znane (lub mniej) postacie historyczne, takie jak Iwan Bohun czy Stanisław Stadnicki (który pojawia się kilkakrotnie) oraz po wydarzenie faworyzowane przez „współczesnych Sarmatów”, czyli dymitriadę i wojno polsko-rosyjską (zob. *Orły na Kremlu*, 2009-2011)⁷, które jednocześnie nie były tak jednoznaczne dla współczesnych, czego najlepszym świadectwem *Początek i progres wojny moskiewskiej* Stanisława Żółkiewskiego.

3 Michał Mochocki, *Sarmackie dziedzictwo kulturowe w grze fabularnej „Dzikie Pola”*, „Homo Ludens” 1/3 2011, s. 139-154.

4 Idem, s. 150-151.

5 Idem, s. 151. Por. M. Mochocki, *Reliving Sarmatia...*, op.cit.

6 Na marginesie warto zaznaczyć, że określenie ‘eastern’ w dyskursie poświęconym kulturze popularnej pojawiło się po raz pierwszy w kontekście popkultury peerelowskiej, mianowicie filmu *Prawo i pięść* zrealizowany – co warto podkreślić w tym miejscu – przez Jerzego Hoffmana i Edwarda Skórzewskiego na podstawie powieści Józefa Hena w 1964 r. (O popularności filmu może świadczyć fakt, że piosenkę z tego filmu (*Nim wstanie dzień*, śl. A. Osiecka, muz. K. Komeda, wyk. E. Fetting) wykorzystano w reklamie piwa Żubr z 2003 r.).

7 Por. „These events are not likely to be repeated with the current president Komorowski, his administration having completely ignored the 400th anniversary of the Russian Homage (29.10.1611), when the defeated Russian czar knelt before the Polish king”. M. Mochocki, *Reliving Samartia...*, s. 56.

Easterny Komudy zainspirowały innych pisarzy fantastycznych do tworzenia powieści osadzonych w zbliżonych realiach – i tak dla przykładu Jacek Piekara wydał w 2009 r. *Charakterniką*, Rafał Dębski w 2010 r. *Wilkołozaków*, zaś Konrad T. Lewandowski wydał w 2011 r. *Diabłu ogarę. Czarna wierzba*⁸.

Dziedzictwem systemu „Dzikie Pola” oprócz twórczości pisarskiej Komudy (i jego naśladowców) jest szereg różnorodnych gier strategicznych osadzonych w realiach zbliżonych do systemu „Dzikie Pola”. Pierwsza chronologicznie była – jak się wydaje – była *Szlachecka Gra Karciana VETO!* (tzw. CCG, *collectible card game*, kolekcjonerska gra karciana), która pojawiła się na rynku w 2004 roku. Gracze wybierają jedną z frakcji (Awanturników, Osmanów, Dworskich, Radziwiłłów, Wiśniowieckich) i mają za zadanie osadzić swojego kandydata (odpowiednio: Jerzego Sebastiana Lubomirskiego, Jerzego II Rakoczego, Jana Kazimierza Wazę, Janusza Radziwiłła, Jeremiego Wiśniowieckiego) na polskim tronie w wolnej elekcji 1648 roku. W roku 2007 została wydana druga edycja, która jest dotąd kontynuowana – obecnie można nawet grać w nią *online* pod adresem: <http://www.playveto.com/>. Na przełomie 2009/2010 pojawiła się figurkowa *Historyczna Gra Strategiczna Ogniem i mieczem* (wydana przez Wargamer). Zaś w dwa lata później została opublikowana gra komputerowa *Mount&Blade: Ogniem i Mieczem*, oparta na formacie gry *Mount&Blade*, w którym quasi-średniowieczny świat gry zastąpiony został na quasi-Dzikie Pola (por. poniżej). Po niej pojawiła się kolejna gra komputerowa, mianowicie *Polskie Imperium: Od Krzyżaków do Potopu* (2010). Należy tu zaznaczyć, że gracze kontaktują się między sobą i wymieniają informacjami związanymi z grami lub realiami epoki – za przykład może służyć Galicyjska Inicjatywa Strategiczna⁹. Osadzona w realiach Rzeczypospolitej została gra planszowa *Boże igrzysko*¹⁰. W 2010 roku pojawił się także *Folwark. Sarmacką gra ekonomiczna* pomyślany jako gra edukacyjna rozdawana uczniom gimnazjów i liceów¹¹. W grudniu 2012 miała swoją premierę gra strategiczna *Sigismundus Augustus. Dei gratia Rex Poloniae*, która jest efektem pracy Fabryki Gier Historycznych – projektu Fundacji Innowacyjnych Praktyk „off-Akademia” współpracującej z Kołem Metodologicznym Historyków UMCS mających za cel tworzenie planszowych gier historycznych¹². Gra ta jest tym samym pierwszą grą stworzoną wprawdzie przez historyków–amatorów, ale pod nadzorem pracowników

8 Warto zauważyć, że większość easternów wydała lubelska Fabryka Słów.

9 <<http://www.gis.manewry.vdl.pl/viewforum.php?f=42>>.

10 <<http://bozeigrzysko.pl/>, 9.10.2012>.

11 <<http://www.valkiria.net/index.php?area=1&p=news&newsid=33852>>, 2.12.2012.

12 <<http://wydawnictwofgh.pl/index.html>>, 8.12.2012.

akademickich. Gra rozpoczyna się w roku 1548 i kończy w 1572, a jej celem jest wzmocnienie potęgi rodu, któremu gracz przewodniczy.

Kolejnym interesującym zjawiskiem nawiązującym do kultury sarmackiej jest projekt *Szlak Jana III Sobieskiego* – inicjatywa sukcesywnie rozwijana od roku 2008 i pomyślana jako sposób budowania kontaktów (i rozwoju) w dziedzinie przedsiębiorczości, logistyki, turystyki i energetyki, a który za podstawę ma tereny geograficzne od Oleska (miejsca urodzin Sobieskiego) po Wiedeń¹³. Projektowi towarzyszą działania edukacyjne i popularyzatorskie, w tym gra przeglądarkowa *Szlak Sobieskiego*¹⁴.

Zaznaczyć należy wyraźnie, że w sieci można natknąć się na mnóstwo stron poświęconym sarmatyzmowi i Sarmatom – między innymi: <http://www.dobroni.pl/wojsko,sarmaci,10177>; <http://www.sarmatyzm.pl/>; <http://www.sarmaci.pl/>, <http://www.sarmata.com.pl/>. Strony te zawierają informacje na temat strojów sarmackich, uzbrojenia w XVII w., ale także prezentują pewne wizje sarmatyzmu i wzorców osobowościowych. Przeważnie są one powiązane z grupami które organizują rekonstrukcje (mniej lub bardziej) słynnych bitew i potyczek¹⁵.

Wśród portali zdecydowanie wyróżnia się Portal sarmacki (<http://sarmacja.wordpress.pl/>), który – jak deklaruje jego założyciel, Michał Mochocki – ma za zadanie

informowanie o wszelkich działaniach ożywiających dziedzictwo kulturowe Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Dokładnie to, a nie nic innego. I RP (nie III RP) i informacja (nie agitacja). Myśl polityczna wchodzi w orbitę zainteresowań Portalu tylko wtedy, gdy wyraźnie odwołuje się do dziedzictwa kulturowego Sarmacji¹⁶.

Co czyni gromadząc informacje o społecznościach zainteresowanych kulturą sarmacką, historycznymi rekonstrukcjami czy wszelakimi przejawami sarmatyzmu tak w kulturze wysokiej, jak i popularnej, a także życiu codziennym. Portal wydaje także czasopismo poświęcone sarmatyzmowi – „Kwartalnik Sarmacki”.

Z powyższego wynika niezbicie, że „sarmackość” jest niewątpliwie niezwykle popularna w środowiskach graczy oraz miłośników polskiej literatury fantastycznej. Nie sposób jednak nie zadać dwóch pytań: po

13 Szczegóły można odnaleźć na stronie: <<http://www.szlaksobieskiego.info/>>.

14 <<http://www.szlaksobieskiego.pl/index1.htm?task=game>>; <<http://www.nalogowegry.pl/gry/szlak-sobieskiego>>.

15 Przykładem takiej grupy mogą być lisowczycy (<<http://www.lisowczycy.cba.pl/pl/>>, 13.12.2012).

16 <http://sarmacja.wordpress.pl/?page_id=2>, 4.12.2012.

pierwsze, czy ten fenomen „sarmackiego zwrotu kulturowego” wykracza poza grono – w końcu dość wąskie – wielbicieli Jacka Komudy i jego naśladowców? Po drugie, czy „współcześni Sarmaci” rzeczywiście odwołują się do kultury sarmackiej Rzeczypospolitej Obojga Narodów?

Punktem wyjścia w poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania wydaje się być kwestia pozornie nie związana z tematem niniejszych rozważań, mianowicie debata tocząca się obecnie o sarmatyzm – na spór ten wskazuje między innymi Przemysław Czapliński w szkicu *Nowoczesność i sarmatyzm*¹⁷. Kluczową kwestią tego sporu wydaje się być propozycja (głównie prawniczej publicystyki) potraktowania sarmatyzmu jako nowego paradygmatu tożsamości polskiej w miejsce paradygmatu romantycznego. Na nieadekwatność tego ostatniego dla polskiej rzeczywistości po roku 1989 zwracała uwagę sama Maria Janion:

Wydarzenia ostatniego roku w drastyczny i dramatyczny sposób obnażyły bezsilność symboliki i gestykulacji patriotyczno-romantycznej, a zarazem zapowiadającą się niezgodność idei umoralniania polityki z pragmatyczną demokracją¹⁸.

Co jednak miałyby być alternatywą dla paradygmatu romantycznego w epoce rodzącej się demokracji? Wydaje się, że polska historia oferuje wyłącznie dwie możliwości: oświecenie stanisławowskie i demokrację szlachecką. Pierwsza możliwość nie była właściwie akceptowalna ze względu na silnie zakorzenioną w polskiej świadomości konotację z Targowicą i – w dalszej konsekwencji – z utratą niepodległości. Tym samym jedyną prawdziwą alternatywę dla paradygmatu romantycznego stanowiła Rzecz Pospolita szlachecka. Propozycja ta była tym atrakcyjniejsza im bardziej uświadamiano sobie związki paradygmatu romantycznego z paradygmatem sarmackim, na co wskazał Andrzej Waśko w *Romantycznym sarmatyzmie*¹⁹. Jednakże zadać sobie należy pytanie, czy obraz sarmackiej Rzeczypospolitej proponowany między innymi przez Krzysztofa Koehlera²⁰ odpowiadał prawdziwej rzeczywistości historycznej?

17 P. Czapliński, *Nowoczesność i sarmatyzm*, [w:] *Nowoczesność i sarmatyzm*, pod red. P. Czaplińskiego, Poznań 2011, s. VII–XXXIV.

18 M. Janion, *Szanse kultur alternatywnych*, „Res Publica” 1991 nr 3, s. 107-110.

19 A. Waśko, *Romantyczny sarmatyzm: tradycja szlachecka w literaturze polskiej 1831-1863*, Kraków 1995.

20 Zob. m.in. K. Koehler, *Wstęp*, [w:] *Sluchaj mię Sauromatha. Antologia poezji sarmackiej*, oprac. Krzysztof Koehler, Kraków 2002; Krzysztof Koehler, *Sarmatia defensio*, „Arcana” 1996 nr 1, s. 65-69.

Kwestia ta pozostaje dyskusyjna²¹. Niemniej jednak wydaje się, że obraz kultury sarmackiej nawet rysowany przez propagatorów Sarmacji jako paradygmatu narodowego nie wydaje się przystawać do obrazu tej Sarmacji w omawianej powyżej kulturze popularnej. Skąd dysparencja?

Powód jest tyleż oczywisty, co banalny: podstawowym punktem odniesienia dla kultury sarmackiej jest w kulturze popularnej nie wiedza historyczna, ale *Trylogia* Henryka Sienkiewicza, co jest widoczne choćby poprzez nawiązania w tytułach dzieł, wymienić tu można choćby *Bohuna* Jacka Komudy. Przejawia się to także w specyficznym ograniczeniu czasowym tych odwołań – mianowicie przede wszystkim nawiązanie te zdają się przede wszystkim odnosić do II połowy XVII w. z naciskiem albo na okres powstania Chmielnickiego (czyli czasu akcji *Ogniem i mieczem*) albo na potop szwedzki (czyli czasu akcji *Potopu*). Jeśli nawet pojawiają się odwołania choćby do postaci z innego okresu (np. *Diabeł tańcułki* Jacka Komudy) to nie widać żadnej różnicy czy w mentalności postaci czy realiach obyczajowych.

W moim przekonaniu jest to efektem złożenia się dwóch okoliczności. Po pierwsze, niezwykle istotne jest miejsce, które proza Sienkiewiczowska zajmuje w polskiej świadomości narodowej, na co wielokrotnie zwracano już uwagę – wymienić tu można choćby prace Tadeusza Bujnickiego²². Po drugie, powieść sienkiewiczowska w sposób całkowicie naturalny jest wzorcową powieścią popularną, analogicznie do swego pierwowzoru, tj. powieści walterscottowskiej. Na związku tej ostatniej z *fantasy* jako gatunkiem wskazywałam już w innym miejscu²³, ale tutaj chciałabym zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt tego zjawiska, mianowicie na fakt, że poszczególne odmiany narodowe *fantasy* jako wzorzec traktują te okresy historyczne, które wydają się formatywne dla ideologii lub tożsamości narodowej. I tak – dla przykładu – w sposób naturalny *fantasy* anglosaskie przeważnie odwołuje się bądź do wątków arturiańskich, które mogą stanowić wspólny punkt odniesienia z pominięciem kłopotliwej kwestii Wilhelma Zdobywcy przy jednoczesnym wykorzystaniu roli, jaką nadała im

21 Zob. przegląd stanowisk w: P. Czaplński, *Nowoczesność i sarmatyzm*, op.cit. Debata ta wydaje się być bogata nie tylko w wymianę zdań, ale także w emocje, na co wskazuje między innymi wskazują zarówno teksty zwolenników, jak i przeciwników projektu (wśród tych ostatnich dobry przykład stanowi tekst Agaty Wdowik *Poszukiwania własnych korzeni* (A. Wdowik, *Poszukiwania własnych korzeni – rzecz o tekstach Krzysztofa Koehlera 9oraz Andrzeja Waśki*), [w:] *Nowoczesność i sarmatyzm*, op.cit., s. 231-250).

22 Zob. m.in.: T. Bujnicki, *Sienkiewicz i historia: studia*, Warszawa 1981, idem, *Światopogląd i poetyka: szkice o powieściach historycznych Henryka Sienkiewicza*, Rzeszów 1999.

23 Zob. A. Kliszcz, *Powieść fantasy a powieść historyczna. Kilka wstępnych pytań*, [w:] *Horyzonty wyobraźni. Fantazja i fantastyczność we współczesnej kulturze*, pod red. Jakuba Kornhausera i Dagny Zająk, Kraków 2012, s. 69-78.

epoka wiktoriańska (ze swoim sztandarowym *The Once and Future King* T.H. White'a) bądź do epoki, w których toczyła się akcja najważniejszych powieści Waltera Scotta, czyli za czasów dynastii Plantagenetów. Tym samym wybór siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej jako epoki wzorcowej dla *fantasy* polskiej wydaje się całkowicie naturalny, mimo że czasem łączy się ono z traktowaniem *quasi*-średniowiecznego sztafażu jako konstytutywnego dla gatunku. Zdaje się to idealnie ilustrować najsłynniejsza polska saga *fantasy*, mianowicie cykl wiedźmiński Andrzeja Sapkowskiego²⁴. Świadomość związku i powiązań paradygmatu powieści walterscottowskiej, także w wydaniu sienkiewiczowskim widać wyraźnie u odbiorców tego typu literatury, czego najlepszym świadectwem są trawestacje ekranizacji prozy Sienkiewicza obecne w sieci. 24.11. 2011 r. użytkownik cybermarianpl umieścił na youtube.pl filmik (autorską trawestację) *Gdyby Amerykanie kręcili „Potop”*²⁵, w którym ścieżka dźwiękowa z *trailera* do filmu *Immortals. Bogowie i herosi*²⁶ została nałożona na sceny z *Potopu* Hoffmana – tym samym zmieniając opowieść o zmaganiach Polaków z powstaniem kozackim i zagrożeniem tureckim w opowieść o walce zmaganiach o przetrwanie ludzkości²⁷, tym samym przesuując dzieło w krąg *fantasy*.

Należy wyraźnie zaznaczyć, że *Trylogia* nie jest jedynym źródłem owego wyobrażenia kultury sarmackiej – wydaje się, że w równym stopniu, jeśli nawet nie większym niż sama proza autora *Krzyżaków* odpowiedzialna jest jej popkulturowa realizacja, tj. jej ekranizacje. W końcu zwrot „w stepie szerokim” przede wszystkim nawiązuje do ballady z serialu *Pan Wołodyjowski*, podobnie ma się ze zwrotem „mały rycerz”²⁸, zaś *Jacek Dydyński* zanim stał się bohaterem powieści Jacka Komudy, był bohaterem Józefa

24 Kwestie te były wielokrotnie omawiane: zob. m.in.: M. Roszczynialska, *Sztuka fantasy Andrzeja Sapkowskiego. Problemy poetyki*, Kraków 2009; P. Cieliczko, *Historyczne powieści fantastyczne Andrzeja Sapkowskiego jako szansa rewitalizacji gatunku* [w:] R. Stachura, T. Budrewicz, B. Faron (red.), *Powieść historyczna dawniej i dziś*, Kraków 2006, s. 573–584.

Wydaje się znamienne, że następny cykl powieściowy Sapkowskiego, choć umiejscowiony wcześniej niż „współcześni Sarmaci” by lubili, mieści się w ramach wczesnej nowożytności, tj. za panowania Władysława Jagiełły.

25 Cybermarianpl, *Gdyby Amerykanie kręcili „Potop”*, <<http://www.youtube.com/watch?v=PJqeczqJaag>> [dostęp 06.12.2012].

26 *Immortals. Bogowie i herosi (Immortals)*, 2011, reż. Tarsem Singh; wykorzystany trailer dostępny pod adresem: <<http://www.imdb.com/video/imdb/vi2905447705/>> (dostęp 10.12.2012).

27 Zainspirowało to innych internautów i w sieci pojawiły się przeróbki *Ogniem i mieczem* (<<http://www.youtube.com/watch?v=Z3Aj3hpWgHE>>, 10.12.2012) i *Krzyżaków* (<<http://www.youtube.com/watch?v=MgktFbRcSm0>>, 10.12.2012).

28 Piosenka została napisana przez J. Lutowskiego i W. Kilara do serialu „Przygody pana Michała” w reż. J. Hoffmana z 1969 r., a jej pierwsza zwrotka brzmi: „W stepie szerokim, którego okiem/ Nawet sokolim nie zmierzysz:/ Wstań, unieś głowę, wsłuchaj się w słowa/ Pieśni o małym rycerzu.”

Hena i postacią w serialu *Rycerze i rabusie*²⁹. Można odnaleźć także ślady znajomości innych popularnych polskich filmów i seriali z lat 70. i 80., wśród których można wymienić choćby *Czarne chmury*³⁰, *Rycerzy i rabusiów* czy *Ojca królowej*³¹. Zresztą najlepiej o żywotności tego wyobrażenia sarmackości powinna świadczyć kampania reklamowa piwa Warka z przełomu 2003 i 2004³². Jednakże nawiązania te prawie nigdy nie zostają wskazane przez autorów³³ – dlaczego? Pozwolę sobie w tym miejscu wrócić raz jeszcze do koncepcji Michała Mochockiego, który twierdzi:

... all Poles who went to school before 1989 were taught history in the communist paradigm, with noblemen depicted as greedy parasites exploiting the working class, and Sarmatianism presented in line with the „English-tened” stereotype”³³.

Powyższe słowa wydają co najmniej uproszczeniem pod kilkoma względami. Po pierwsze, trudno mówić o jednolitym komunistycznym paradygmacie. Niewątpliwie, powyższe słowa są prawdziwe dla wizji kultury staropolskiej propagowanej w latach 50. (co najlepiej widać w tomach *Odrodzenie w Polsce*), ale nie można ich zastosować do całości polskiej powojennej literatury naukowej poświęconej kulturze staropolskiej, tym bardziej, że sam Mochocki odwołuje się do opracowań powstałych i wydanych przed 1989 rokiem, np. prac Jana Bystronia czy Zbigniewa Kuchowicza³⁴, ignorując jednocześnie istotne publikacje na temat kultury staropolskiej

29 „Rycerze i rabusie” – serial w reżyserii T. Junaka na podstawie zbioru opowiadań Józefa Hena o przygodach fikcyjnego starosty jurydycznego Piotra Wolskiego, którego akcja została umiejscowiona w I poł. XVII w. (trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że J. Hen opierał się w pewnym stopniu na autentycznych aktach sądowych).

Zekranizowano również inną powieść Hena, której akcja toczy się po pierwszej dymitriadzie i która oparta jest na źródłach historycznych, mianowicie *Crimen* (reż. J. Satanowski, L. Adamik, 1988) – nie cieszył się on jednak powodzeniem równym *Czarnym chmurom* czy *Rycerzom i rabusiom* być może ze względu na dość realistyczny obraz codzienności po klęsce wojny polsko-moskiewskiej.

30 „Czarne chmury” – serial w reżyserii A. Konica z 1973 r., którego akcja toczy się II połowie XVII w. i koncentruje się wokół zmagania o Prusy Książęce.

31 „Ojciec królowej” – film w reżyserii W. Solorza z 1979 r. na podstawie sztuki J.S. Stawińskiego w sposób humorystyczny przedstawiające wydarzenie poprzedzające odsiecz wiedeńską.

32 Pojawiają się wyłącznie w kontekście propozycji wykorzystania ich ścieżki dźwiękowej w miejscu muzyki dawnej – zob. m.in. Michał Mochocki, *Sarmackie...*, s. 151.

33 M. Mochocki, *Reliving Sarmatia...*, s. 55.

34 M. Mochocki powołuje się m. in. na następujące pozycje: J. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, Warszawa 1960; Z. Kuchowicz, *Obyczaje staropolskie*, Łódź 1975; A. Kersten, *Hieronim Radziejowski. Studium władzy i opozycji*. Przytoczone zostają również *Staropolskie obyczaje*

i sarmatyzmu wydane później, choćby *Słownik sarmatyzmu* zredagowany przez Andrzeja Borowskiego³⁵. Ponadto, jeśli władze PRL-u były takie przeciwne propagowaniu paradygmatu sarmackiego, to w jaki sposób powstały liczne dzieła filmowe prezentujące pozytywny obraz Sarmatów z Hoffmanowskim *Potopem* i *Panem Wołodyjowskim* na czele? Również trudno zgodzić się z postawieniem znaku równości między oświeceniową krytyką demokracji szlacheckiej (zwłaszcza że ostatnie prace wskazują na konieczność przewartościowania obrazu oświeceniowych reformatorów jako antagonistów sarmatyzmu³⁶) a marksistowską krytyką klasy szlacheckiej. Wydaje się, że ta ambiwalencja w stosunku do refleksji nad sarmatyzmem wypływa z próby przedstawienia wizji sarmatyzmu jako całości obejmującej cały okres Rzeczypospolitej Obojga Narodów³⁷, mimo zgodności uczonych co do istnienia wyraźnego podziału z rokoszem Zebrzydowskiego jako symboliczną cezurą. Co więcej, we współczesnej refleksji, wiek XVI zestawia się z wiekiem XV i stawia w opozycji do wieku XVII, który przedstawia się jako okres zamknięcia się stanu szlacheckiego i odrzucenia ideałów demokratycznych i propaństwowych na rzecz interesów klasowych czy partykularnych. Widać to choćby w studium Urszuli Świdorskiej-Włodarczyk³⁸, ale przede wszystkim w niezwykle cenionym studium Sławomira Baczewskiego – *Szlachectwo. Studium z dziejów idei w piśmiennictwie polskim. Druga połowa XVI wieku – XVII wiek* (Lublin 2009). Taka wizja stoi w sprzeczności z propagowanym projektem utożsamienia ideologii sarmackiej z ideologią narodową i tym samym musi skłaniać „współczesnych Sarmatów” do powrotu do wizji sarmatów jako rubaszných patriotów – wizji obecnej zarówno w *Trylogii* Sienkiewicza i w jej kontynuacjach w peerelowskiej popkulturze, jak i części ówczesnej starszej refleksji popularnonaukowej. Jednakże prawicowość animatorów „sarmackiego zwrotu kulturowego”³⁹ i ich naśladowców uniemożliwia im

je w XVI-XVII wieku (Warszawa 1994), ale należy pamiętać, że prof. Bogucka obroniła swój doktorat w 1955 r.

35 Andrzej Borowski (red.), *Słownik sarmatyzmu: idee, pojęcia, symbole*, Kraków 2001.

36 Zob. m.in.: T. Kostkiewiczowa, *Oświecenie – próg naszej współczesności*, Warszawa 1994, J. Maciejewski, *Dylematy wolności. Zmierzch sarmatyzmu i początki oświecenia w Polsce*, Warszawa 1994, A. Grześkowiak-Krwawicz, *O formę rządu czy o rząd dusz? Publicystyka polityczna Sejmu Czteroletniego*, Warszawa 2000.

37 Zob.: „Idąc w ślady Jacka Kowalskiego, Sarmację traktuję tu jako synonim Rzeczypospolitej Obojga Narodów przez cały jej okres istnienia (XVI-XVIII wiek), wliczając do dziedzictwa sarmackiego nie tylko epokę baroku, ale także renesans i oświecenie.” M. Mochocki, *Sarmackie dziedzictwo...*, s. 140.

38 U. Świdorska-Włodarczyk, *Mentalność szlachty polskiej XV i XVI wieku*, Poznań 2003.

39 Przykładowo Jacek Komuda na swojej stronie oficjalnej wprost deklaruje nienawiść do komunistów (Zob. fragment oficjalnego biogramu: „*Antypatie: Chamy i chamstwo we wszelakiej*

przyznanie się do takiej proveniencji wizji Sarmacji – tym bardziej, że propagowaną w peerelowskiej popkulturze wizję sarmatyzmu kompromituje współczesna refleksja naukowa, czego najlepszym przykładem jest określenie zaproponowane przez Przemysława Czaplińskiego: sarmatyzm plebejski⁴⁰ – i skłania do swoistej hipokryzji.

Pozostaje oczywiście pytanie – czy ów „sarmacki zwrot kulturowy” jest zjawiskiem tak powszechnym, jak chcieliby widzieć jego zwolennicy? Niewątpliwie sarmackość w kręgu wielbicieli literatury *fantasy* (szczególnie ‘easternów’) oraz gier strategicznych zarówno w wersji karcianej, jak i komputerowej, a także wielbicieli RPG i LARP jest niezwykle popularna, ale wydaje się, że ta popularność kultury sarmackiej nie wykracza poza ten krąg odbiorców (może z wyjątkiem postaci Jacka Kowalskiego, który jednak nie jest postacią powszechnie obecną w polskiej kulturze). Ponadto – w mojej opinii – krąg odbiorców projektu renesansu dziedzictwa narodowego, nawet przy podejmowanych inicjatywach organizowania i popularyzowania rekonstrukcji historycznych i wdrażanych projektach edukacyjnych o mniejszym lub większym zakresie, raczej nie ulegnie poszerzeniu i nie stanie się powszechnie akceptowalną propozycją paradygmatu tożsamości narodowej z racji zarówno wewnętrznej niespójności, jak i w konsekwencji podkreślania z jednej strony „szlacheckości” a z drugiej „tradycjonalizmu”, co musi prowadzić nieuniknienie do alienacji części potencjalnych „współsarmatów”⁴¹. Także odcinanie się od tradycji popkulturowej nie przyczynia się do zaszczepiania czy to ideałów obywatelskich obecnych w demokracji szlacheckiej, czy to uczucia

*postaci, poczynając od postów Sejmu RP, poprzez dresiarzy, a skończywszy na japiszonach; komunistki oraz tzw. „kobieca” literatura fantasy; monarchiści”, <http://valkirie.net/index.php?area=23&p=static&page=komuda_o_autorze>, 10.12.2012), a Michał Mochocki kończy jeden ze swoich artykułów następująco: „Maybe the «sarmatization factor» is simply the immersion in patriotic fiction (or in the deep knowledge of history) that makes you think of national identity – and you just need to discover that Sarmatian heritage is central to Polish culture? It seems so. But still, for me and for the Dzikie Pola players I know, the game was instrumental in this discovery. Neither history, nor The Trilogy had this eye-opening quality. We did come to love the history and historical fiction afterwards, but the immersive experience of roleplaying was essential: it put us in the shoes of 17th-century Sarmatians and encouraged us to think, speak and act like them. The liminal quality of this experience can best be understood through an anonymous comment on the Dzikie Pola roleplaying game in my online survey on Sarmatian games in 2010: „Thanks to it I turned my communist friend into a patriot. And I realized who I really am”. M. Mochocki, *Reliving Sarmatia...*, s. 60.*

40 Zob. m.in.: P. Czapliński, *Sarmatyzm, uwłaszczenie mas i późna nowoczesność*, [w:] tegoż (red.), *Nowoczesność i sarmatyzm*, op. cit., s. 196n.

41 Widać to między innymi w tekście E. Kraskowski i K. Filipowicz-Tokarskiej *Sarmatyzm, płec feminizm* ([w:] P. Czapliński (red.), *Nowoczesność i sarmatyzm*, op. cit., s. 155-165). Nie bez znaczenia także wydaje się sięganie po ‘sarmatyzm plebejski’ – by wrócić do określenia Czaplińskiego – przez kibiców (por. K. Varga, *Pizza Auschwitz*, „Gazeta Wyborcza” z dn. 13.05.2006 (dostęp online: <<http://wyborcza.pl/1,76498,3341715.html>>, 1.12.2012).

współuczestniczenia w dziedzictwie sarmackim, a tym samym w efekcie prowadzi do utraty jedynej szansy na prawdziwy renesans sarmackości jako wspólnego dziedzictwa narodowego.

SUMMARY

Aneta Kliszczyk – *The Sarmatian Cultural Turn?*

The paper examines different forms of presence that the Sarmatian heritage assumes in Polish popular culture (i.e. fantasy genre, RPG, LARP, collectible card games, computer games, etc.) and aims at establishing the function played therein by Sarmatian culture. Although the authors and participants of the “Sarmatian Cultural Turn” (Michał Mochocki’s term) present themselves as revivers of heritage of the Polish–Lithuanian Commonwealth and propagators of renewed Polish national identity based on this latter legacy, it seems that the real source of Sarmatia image they present relies upon Polish pop culture as rooted in Henryk Sienkiewicz’s prose and its 70. and 80. 20th century film and television adaptations, rather than on the real knowledge of history (even as this debt is denied by them due to their own political views).

KEYWORDS: Sarmatian culture, the Polish-Lithuanian Commonwealth, Henryk Sienkiewicz, Jacek Komuda, Sarmatian Cultural Turn, *Dzikie Pola*



Stanisław Stabryła
Epilog II księgi *Pieśni*
Horacego

Non usitata nec tenui ferar
penna biformis per liquidum aethera
vates neque in terris morabor
longius invidiaque maior

urbes relinquam, non ego pauperum
sanguis parentum, non ego, quem vocas,
dilecte Maecenas, obibo,
nec Stygia cohibebor unda.

iam iam residunt cruribus asperae
pelles, et album mutor in alitem
superne nascunturque leves
per digitos umerosque plumae.

iam Daedaleo notior Icaro
visam gementis litora Bosphori
Syrtisque Gaetulas canorus
ales Hyperboreosque campos.

me Colchus et qui dissimulat metum
Marsae cohortis Dacus et ultimi
noscent Geloni, me peritus
discet Hiber Rhodanique potor.

absint inani funere neniae
luctusque turpes et quaerimoniae;
compesce clamorem ac sepulcri
mitte supervacuos honores.
(*Carm.* II 20)

*

Niezwykłe mając i niekruche skrzydła
wzlecę poeta z dwóch natur złożony
w przejrzysty eter nie będę już dłużej
mieszkał na ziemi i wyższy nad zawiść

wzgardzę miastami ja co z ubogiego
rodu a goszczę u ciebie
ja Mecenasie mój drogi nie umrę
nie będę więźniem za wodami Styksu

Tuż tuż chropawa mi skóra golenie
ściska przemieniam się w ptaka o białym
łbie a u ramion i zewsząd u palców
jakiż mi gładkie wyrastają pióra

Szybszy niż Ikar już oglądam w locie
huczącą w dole cieśninę Bosforu
Syrty Getulów śpiewający łabędź
hyperborejskie nawiedzam równiny

Mnie pozna Dak i mieszkaniec Kolchidy
Gelon siedzący aż na końcu świata
mnie uzna moje będzie chwytal pieśni
Hiszpan obuty i Gal znad Rodanu

Niechaj nie będzie neni na zbytecznym
pogrzebie ani szkaradnych narzekań
i żalów zabroń uderzać w lamenty
i niepotrzebnych oszczędź mi honorów
[przełożył Adam Ważyk]

Oda 20 zamykająca II księgę *Pieśni* Horacego jest niewątpliwie najbardziej oryginalnym, ale i najdziwniejszym utworem tego poety. Decyduje o tym zarówno niezwykłość głównego motywu, jak i podniosłość tonacji, w jaką oda ta została wpisana. Do pewnego stopnia wyjaśnia to sama funkcja tej pieśni w strukturze księgi II – jako jej epilogu.

Naczelna idea tego „ptasiego” epilogu II księgi *Pieśni* Horacego jest dosadnie wyrażona tu wiara poety w nieśmiertelność przyszłej własnej sławy¹. Originalność tego utworu polega na zobrazowaniu owej idei

1 M. Lowrie, jw., s. 211 zwraca uwagę, że w przeciwieństwie do innych ód narracyjnych Horacego, utwór ten pozbawiony jest jakiegokolwiek porządku chronologicznego, czas teraźniejszy (pisanie utworu) przeplata się tu z czasem przyszłym.

nieśmiertelności z pomocą fantastycznego czy wręcz groteskowego obrazu łabędzia unoszącego się ponad ziemią. Szczególne miejsce w strukturze tej pieśni zajmuje trzecia strofa, która niejako konkretyzuje „ptasią” metaforę, unaoczniając szczegóły przemiany poety w łabędzia: „mój podniebny lot nad ziemią – zdaje się mówić liryczne „ja” – nie jest żadnym urojeniem poety marzącego o nieśmiertelności. Spójrzcie, oto staję się prawdziwym łabędziem, mogę już wznieść się nad ziemię, bo naprawdę jestem ptakiem”.

Obraz owej przemiany poety w łabędzia w *Pieśni* II 20 jest nie tylko konkretny, ale po prostu realistyczny, gdyby oczywiście takie zjawisko mogło zaistnieć w świecie realnym: na jego nogach pojawiają się szorstkie łuski („asperae pelles”), górna część ciała („superne”) przybiera kształt białego łabędzia („album mutor im alitem”)², ramiona i palce porastają mu delikatnym pierzem. Zostały tutaj jakby techniką migawki fotograficznej zwizualizowane trzy momenty owej przemiany w łabędzia: pojawienie się łuskowatej skóry na nogach, uformowanie się ptasiej postaci i pokrycie ciała ptasim puchem. Konkretność owej przemiany w łabędzia i realizm samego opisu pozostaje jednak w sprzeczności ze zdrowym rozsądkiem, gdyż nikt przecież nie uwierzy, że człowiek naprawdę w pewnej chwili potrafi zmienić się w ptaka. Ale ta konkretność i realizm szczegółów może nasuwać podejrzenie, że mamy tu do czynienia z świadomie skonstruowaną groteską, której celem było sparodiowanie własnych uroszczeń i pretensji dawnych poetów wróżących swoim utworom nieśmiertelność. Trudno w istocie uwierzyć, że tak trzeźwy realista jak Horacy, obdarzony ostrym i niezawodnym poczuciem humoru, mógł poważnie traktować tę fantazję poetycką, jaką w całości jest ten obraz³. Groteskowość tego obrazu przemiany poety w łabędzia podkreśla kontrast z dwoma bardzo osobistymi wyznaniem podmiotu-poety: oto właśnie ja, syn ubogich rodziców, ja, którego, kochany Mecenasiu, zapraszasz do siebie, nie umrę i nie będę więźniem zimnej krainy opasanej styksową falą.

Sama przemiana w ptaka-łabędzia, najdziwniejsza część tej ody Horacego, nie była motywem nowym w poezji hellenistycznej. Metamorfaza⁴, dawny motyw mitologiczny, znany choćby z opowieści o Proteuszu czy Kirke, dominuje w takich utworach z epoki hellenistycznej, jak

2 Nb. wyraz „ales” pierwotnie oznacza w języku łacińskim ptaka, ale może także desygnować łabędzia.

3 Por. L.P. Wilkinson, *Horace and His Lyric Poetry*, Cambridge 1968, s. 62, G. Williams, *Tradition and Originality in Roman Poetry*, Oxford 1968, s. 573

4 O metamorfozie w poezji augustowskiej z punktu widzenia fenomenologii pisał C. Zgoll, *Phänomenologie der Metamorphose. Verwandlungen und Verwandtes in der augusteischen Dichtung*, Tübingen 2004 („Classica Monacensia” 28): uwagi dotyczące ody II 20 Horacego zob. przyp. 282.

prozaiczne dzieło *Alloioseis* Antygonosa z Karystos, poematy *Heteroioumena* Nikandrosa z Kolofonu, *Metamorfozy* Parteniosa z Nikai. Znaczną popularnością cieszył się sam motyw przemiany w ptaki, jak może świadczyć zaginiony dzisiaj poemat *Ornitogonia* przypisywany poecie o imieniu Boios lub Boio, naśladowany czy parafrazowany w literaturze rzymskiej czasów augustowskich przez poetę Emiliusza Makra⁵. W poezji rzymskiej w tej samej epoce motyw przemiany w łabędzia Kyknosa, syna wodza Ligurów Stenelosa, wskutek nadmiernego żalu po śmierci Faetona, występuje w *Eneidzie* Wergiliusza⁶ i w *Metamorfozach* Owidiusza⁷. Warto podkreślić, że Owidiusz wielokrotnie w *Metamorfozach* opisywał przemiany w ptaki⁸. Tego samego typu przemianę w ptaka znajdziemy w późniejszej literaturze łacińskiej u Apulejusza⁹.

Na uwagę zasługuje fakt, że poezji hellenistycznej przemiany ludzi w ptaki nie były przedstawiane jako zjawisko dokonujące się błyskawicznie, ale jako proces stopniowego przeobrażania – zgodnie z nadrealistyczną tendencją ówczesnej sztuki i literatury. Tak więc Horacy ową przemianę poety w łabędzia w w. 9-12 zobrazował zgodnie z utrwaloną i przestrzeganą konwencją poezji hellenistycznej¹⁰.

Z kolei nasuwa się pytanie, dlaczego Horacy wybrał łabędzia jako ptaka, w którego zmieni się poeta – podmiot liryczny. Wydaje się, że zdecydowały o tym pewne nadnaturalne cechy przypisywane łabędziowi: wierzono na przykład dość powszechnie, że łabędź przed śmiercią zawsze śpiewa swoją pieśń pożegnalną. Horacy w pieśni IV 2,25-27 porównuje wzniosłość poezji Pindara z dostojnością lotu łabędzia:

Multa Dircaeum levat aura cyncum,
tendit, Antoni, quotiens in altum
nubium tractus...

O ile w tym utworze podmiot dowodził, że jako poeta nie może się mierzyć z wielkością Pindara, o tyle nie jest wykluczone, że w II 20 starał się ukazać literacką wartość własnej poezji posługując się właśnie motywem owej przemiany w łabędzia.

5 Por. Owidiusz, *Tristia* IV 10,43 n.

6 Wergiliusz, *Eneida* X 189 nn.

7 Owidiusz, *Metamorfozy* II 373 n.

8 Por. Owidiusz, *Metamorfozy*, np. II 580 nn., V 543 nn. VII 379, XII 144, XIV 498 nn.

9 Apulejusz, *Metamorfozy czyli Złoty osioł*, II 15

10 Por. L.P. Wilkinson, *Ovid Recalled*, Cambridge 1955, ss. 160 nn., E.J. Bernbeck, *Beobachtung zur Darstellungsart in Ovids Metamorphosen*, „Zetemata” 243 (1967), ss. 100nn., S. Viarre, *L' image et la pensée dans les Metamorphoses d'Ovide*, Paris 1964, ss. 36 nn.

Wróćmy jednak na chwilę do archaicznej poezji greckiej. W elegii Teognisa, greckiego poety z VI wieku przed Chr., znajdujemy oświadczenie podmiotu elegijnego, że dedykując własny utwór swemu wychowanekowi Kyrnosowi dał mu skrzydła, na których będzie mógł wznieść się ponad morzami i ponad ziemią¹¹:

Dałem ci skrzydła, a na nich nad morza bezmiarem
Wzlecisz, przestworza nad całą ziemią przemierzysz bez trudu;
Nie zabraknie cię nigdy na wszelkich biesiadach i ucztach,
Twoje zaś imię nie będzie z ust rozlicznych schodziło;
Ciebie uroczy młodzieńcy przy wtórze fletów rozgłośnych
Będą z wdziękiem opiewać w pieśniach dźwięcznych i pięknych;
Nawet kiedy się znajdziesz na szlakach mrocznych podziemi,
Schodząc w skarg i lamentów pełne domostwo Hadesa,
Nigdy, nawet umarły nie stracisz sławy, lecz zawsze
Będiesz się cieszył imienia wiecznotrwałego rozgłosem,
Kyrnie, będziesz na ziemi helleńskiej znany i wyspach,
Poprzez jałową pustynię morza rybnego wędrując;
Ale pognasz na grzbiecie rumaka – jako że ciebie
Muz fiołkami wieńczonych dary świetne poniosą.
U tych, co teraz się nimi radują, i przyszłych pokoleń,
Będiesz żył w pieśni jednak, póki trwa ziemia i słońce.
(przełożył W. Appel)

W przytoczonym fragmencie utworu Teognisa podmiot elegijny zapewnia adresata – swego ulubieńca Kyrnosa, że pieśni, jakie na jego cześć stworzył, zdobędą mu wielką sławę zarówno na tym świecie, jak i w podziemnym królestwie Hadesa. Owe pieśni (czy pieśń) poeta metaforycznie nazywa „skrzydłami” (σοι με ν ἐγ ω πτέρ εδοκα), dzięki którym Kyrnos nawet po śmierci, aż do skończenia świata, będzie się cieszył sławą.

Jakkolwiek ta poetycka przepowiednia nie odnosi się tutaj do podmiotu elegijnego, ale do Kyrnosa – adresata, to jednak zawiera motywy, które także pojawiają się w pieśni II 20 Horacego: motyw skrzydeł, lotu nad ziemią, zejścia do świata podziemnego, pośmiertnej sławy. W elegii Teognisa nie ma wprawdzie toposu przemiany w ptaka-łabędzia, ale jego symbolicznym substytutem jest motyw skrzydeł na samym początku tej elegii. Trudno tu oczywiście rozstrzygnąć kwestię, czy Horacy w odzie II 20 w sposób świadomy wzorował się czy choćby nawiązywał do elegii Teognisa, niemniej obecność i sekwencja podobnych motywów w obydwu utworach mogłaby taką sugestię nasuwać. Tak czy owak, fantastyczny koncept

11 Teognis, ks. I, 237-252 w: *Liryka starożytnej Grecji*, opracował J. Danielewicz, Warszawa-Poznań 1996, s. 462.

Horacego na temat przemiany poety w ptaka wydaje się mieć archaiczną grecką antecedencję w poezji Teognisa¹².

Zwyczaj umieszczania przez poetów utworów autotematycznych na końcu zbiorów czy ksiąg rozpowszechnił się w Grecji stosunkowo wcześnie. Wydaje się, że jego geneza wynikała z chęci zachowania czy ocalenia przez poetę tożsamości jako autora danego utworu. Tego rodzaju zakończenie nosiło nazwę *sfragis* (σφράγις) – dosłownie „pieczęć”, czyli jakby poetyckie „logo” danego poety¹³. Wydaje się, że najwcześniejszą *sfragis* w poezji greckiej zamieścił autor homeryckiego *Hymnu do Apollona Delijskiego*¹⁴:

Mąż niewidomy, co mieszka na Chios, wyspie skalistej,
Jego to wszystkie pieśni na zawsze zostaną najlepsze.
Ja zaś sławę waszą rozgłaszać będę po ziemi
Wszędzie, gdzie tylko ludzie wygodnie mieszkają,
Którzy dadzą wiarę tym słowom, boć szczerza to prawda.
Wszakże wciąż, Apollonie, w swych hymnach będę cię słaawił,
Pięknowiącej Latony potomku, celny łuczniku¹⁵.

Podobną *sfragis* znajdujemy w elegiach cytowanego wyżej Teognisa:

Kyrnie, niech przy tych wierszach, owocu mojej mądrości,
Imię autora widnieje, aby mi nikt ich nie ukradł,
Ani też nie zmienił, szlachetnych przecież, na gorsze,
Ale by każdy tak mówił: „Wiersze to są Teognisa
Obywatela Megary, co słynie wszędy wśród ludzi”¹⁶.

Późniejsi poeci greccy kontynuowali zwyczaj zamieszczania *sfragis*, nawet w czasach, kiedy nie było już potrzeby dokumentowania swojej tożsamości jako autora. Przykłady takie znajdujemy w twórczości Eratostenesa¹⁷ i Nikadrosa¹⁸.

12 Autorzy komentarza do II księgi pieśni Horacego R.G.M. Nisbet i M. Hubbard, jw., s. 332 uważają, że jednym z wzorów Horacego mogła być tutaj poezja Alkmana, frag. 148 i 156.

13 Na temat *sfragis* obszernie pisał H. Thesleff, *Some Remarks on Literary 'sphragis' in Greek Poetry*, „Eranos” 47 (1949), s. 116-128.

14 Omówienie *sfragis* w tym utworze por. W. Appel, *Hymny homeryckie*, tekst, przekład, wstęp i opracowanie W. Appel, Toruń 2001, s. 332, przyp. 124.

15 Hymn III *Do Apollona Delijskiego*, w. 172-178, przełożył W. Appel, jw., s. 91.

16 Teognis, ks. I, frg.w. 19-23, *Liryka starożytnej Grecji*, jw., s. 457, przełożył W. Appel.

17 Eratostenes, frg. 35,18 (Powell).

18 Nikandros, *Theriaká* w. 957 n.

Jednym z wzorów pieśni II 20 mogły być dla Horacego rozpowszechnione w poezji hellenistycznej epitafia pisane przez poetów dla nich samych lub też przez innych. Był to rodzaj epitafiów zawierających zazwyczaj oprócz imienia autora także wzmianki o jego rodzinnym mieście, rodzicach, opis osiągnięć poetyckich i przepowiednie dotyczącą przyszłej sławy. Przykładami takich poetyckich epitafiów greckich mogą być epigramy Leonidas¹⁹ czy Meleagra²⁰.

Naśladowcami epigramatyków greckich byli niektórzy poeci rzymscy, jak Newiusz, Plaut, Pakuwiusz, Ennius, Wergiliusz, którym przypisywano tego rodzaju epitafia lub rzeczywiście byli ich autorami. Z punktu widzenia ody II 20 Horacego najbardziej interesujący jest epigram przypisywany Enniusowi, przytoczony przez Cyncerona²¹.

Nemo me lacrimis decoret nec funera fletu
faxit. Cur ? Volito vivus per ora virum²².

Podobnie jak w omawianej pieśni II 20 liryczne „ja” – poeta stanowczo sprzeciwia się lamentom i płaczom na własnym pogrzebie, gdyż pozostanie żywy („vivus”) i będzie przelatywał („volito”) z ust do ust. Metonimia ta nie odnosi się oczywiście do jego śmiertelnego ciała, ale do jego poezji, która nigdy nie umrze. Mamy tu więc połączenie motywu odmowy pogrzebu i jego żalobnych rytuałów z toposem nieśmiertelności własnej poezji. Nietrudno zauważyć, że o ile Ennius ów lot żywego poety z ust do ust rozumiał czysto metaforycznie, o tyle Horacy wydaje się traktować dosłownie motyw latania: jeśli poeta istotnie ma latać, to musi stać się ptakiem, a więc ulec gruntownej metamorfozie – z człowieka zmienić się w ptaka²³.

Do ogólnej interpretacji tej ody – epilogu księgi II *Pieśni* Horacego warto dodać krótki komentarz egzegetyczny polskiej wersji językowej tego utworu. W pierwszej strofie tej ody mieści się zapowiedź podniebnego lotu („per lucidum aethera”) podmiotu – poety który na skrzydłach jako człowiek-ptak, istota dwukształtna („biformis”) opuści ziemię i wyższy ponad ludzką zawiść („invidiaque maior”) porzuci jej siedliska – miasta (w. 1-5). W drugiej zwrotce, adresowanej do Mecenasas, podmiot liryczny,

19 *Antologia Palatyńska* VII 715.

20 *Antologia Palatyńska* VII 417-419.

21 Cynceron, *Tusculanae disputationes* I 117.

22 Ennius, *Epigrammata*, frg. 9-10, E.H. Warmington, *Remains of Old Latin*, vol. I, London-Cambridge (Mass.) 1925, s. 40.

23 Szczegółowe porównanie funkcji tego motywu u Enniusza i Horacego zob. M. Erasmo, *Birds of a Feather? Ennius and Horace: Odes 2,20, „Latomus”* 65 (2006), s. 369-377.

który mimo że jest potomkiem ubogich rodziców („pauperum sanguis parentum”), gości w jego domu i zapewnia adresata, że nie umrze i nie stanie się więźniem Podziemia – krainy oblanej wodami Styksu (w. 5-8). Dopiero w trzeciej strofie (w. 9-12) znajdzie się opis przemiany poety – podmiotu w ptaka – łabędzia („album mutor in alitem”). W tej nowej postaci przeleci ponad równinami Hyperborejczyków („Hyperboreosque campos”), ponad Kolchidą, Dacją, Scytią, Hiszpanią i Galią, które poznają jego pieśni (w. 13-20). Końcowa strofa jest wezwaniem do Mecenasa, aby oszczędził poecie obmierzłych żalów, lamentów i płaczów pogrzebowych oraz bezużytecznego wspaniałego grobowca (w. 21-24).

Początek metafory odnoszącej się do przyszłej sławy poetyckiej – „Niezwykle mając i niekruche skrzydła” (w. 1) podkreśla niezwykłość samej sławy, która pozwoli poecie-podmiotowi wzbić się ponad ziemię w przestworza; wyrażenie „niekruche skrzydła” zawiera aluzję do trwałości owej sławy poetyckiej. Wyrażenie „z dwóch natur złożony” (łac. „biformis w. 2) określa dwukształtność poety, jego podwójną postać – jako człowieka i ptaka jednocześnie. Zapowiedź podmiotu lirycznego: „nie będę już dłużej mieszkał na ziemi” (w.3-4) oznacza, że jako poeta-ptak z odrazy do ludzi, podobnie jak bogowie, wkrótce opuści ziemię. Zdanie „wyższy nad zawiść/ wzgardzę miastami” (w. 4-5) kojarzy się z jednym z punktów biografii Horacego, który wielokrotnie się żalił, że nęka go ludzka zawiść²⁴; „wzgardzę miastami” – gdyż miasta są miejscami, gdzie właśnie panuje zawiść, inaczej niż w przestworzach czy w barbarzyńskich krainach, o których mowa w strofach 4 i 5; „ja co z ubogiego rodu wyszedłem” – jest to w istocie motyw konwencjonalny, częsty w epigramach greckich. Horacy kilkakrotnie w swojej twórczości przyznaje się do swego niskiego pochodzenia²⁵, tutaj jednak zależało mu na ukazaniu z jednej strony kontrastu między swym niskim pochodzeniem a wielkością swego dzieła poetyckiego, z drugiej natomiast między własną niską pozycją społeczną i towarzyską a wyróżnieniem, jakie spotyka go ze strony Mecenasa, który mimo to zaprasza go do siebie – „goszczę u ciebie” (w oryginale: „quem vocas” – „po którego posyłasz”, „którego wzywasz”). Poeta-podmiot zapewnia Mecenasa, którego w następnym wierszu nazywa „ukochanym” (łac. „dilecte”), że nie umrze i nie pozwoli się zatrzymać w podziemiu, gdzie płynie owa legendarna rzeka Styks – „nie będę więźniem za wodami Styksu”.

Rozpoczynające trzecią strofę powtórzenie: „tuż tuż” (w oryg. „iam iam” – a więc dokładnie: „już – już”) służy do podkreślenia, że właśnie teraz, w tej chwili dokonuje się owa przemiana poety w łabędzia: „w ptaka

24 Np. w *Sat.* I 10,78 i nn., II 3,13, *Epist.* I 19,15 itd.

25 Np. w *Sat.* I 6,53, czy *Epist.* I 20,20.

o białym/ łbie” („album mutor in alitem”). Charakterystyczne dla nowej postaci poety przemienionego w łabędzia jest kontrastowe zestawienie: „chropawa skóra” – „gładkie wyrastają pióra”. Wyrażenie „szybszy niż Ikar” w przekładzie polskim nie jest ekwiwalentem wersji łacińskiej: „iam Daedaleo notior Icaro (w. 13), gdzie wyraz „notior” należałoby tłumaczyć: „bardziej znany” (tzn. bardziej znany niż Ikar, syn Dedala). Po pierwsze, przemiana poety-podmiotu lirycznego w ptaka jest w odzie Horacego *quasi*-rzeczywista, podczas gdy mityczny Dedal tylko udawał ptaka, przypiąwszy sobie sztucznie skonstruowane skrzydła. Po drugie, lot Ikara zakończył się katastrofą, gdy tymczasem lot poety-łabędzia jest uwieńczony powodzeniem.

Od w. 14 zaczyna się „geograficzna” część ody II 20 – wyliczenie dzikich, oddalonych od cywilizacji krain, które ujrzy poeta w postaci „śpiewającego łabędzia” (łac. „canorus ales”), wskazanie miejsc, dokąd sięgnie jego poetycka sława²⁶. Będzie więc oglądał „huczącą w dole cieśninę Bosforu” (w oryg. „gementis litora Bosphori”) – mowa o cieśninie między Półwyspem Bałkańskim a wybrzeżem Azji Mniejszej, gdzie leżała Bitynia, północno-wschodni kraniec rzymskiego świata. „Syrtys Getulów” – Zatoki Syrtyjskie – Wielka i Mała Syrta u wybrzeży dzisiejsze Tunezji. Horacy w ten sposób określa rzymską Afrykę, a więc północno-zachodni kraniec świata rzymskiego; Getulowie, plemię afrykańskie zamieszkujące tereny na południowy zachód od Kartaginy. „hyperborejskie równiny” – poeta-łabędź skieruje swój podniebny lot ku najdalszej Północy, gdzie miało mieszkać legendarne plemię Hyperborejczyków. Tradycyjnie uważano rejony zamieszkałe przez Hyperborejczyków za krainę szczęścia, ale także zimna i samotności²⁷. „Dak i mieszkaniec Kolchidy” – tłumacz pominął tu zdanie względne, które zawiera charakterystykę owego Daka: „qui dissimulat metum/ Marsae cohortis” – „który udaje lęk przed marsową kohortą”. Dakowie zamieszkiwali rejony między dolnym Dunajem a Morzem Czarnym (dzisiejsze Węgry i Rumunia), byli znani z męstwa i oporu, jaki stawiali rzymskim legionom. Dopiero cesarz Trajan w dwóch wyprawach wojennych (101-102 i 105-106) zdołał ujarzmić Dację. Kolchowie – mieszkańcy Kolchidy leżącej na wschód od Morza Czarnego, którą uważano za wschodni kraniec świata; Kolchida była ojczyzną Medei, krainą różnego rodzaju potworów. „Gelon siedzący aż na końcu świata” – w orginale: „ultimi...Geloni” („ostatni Gelonowie”) – było to

26 M. Lowrie, *Horace's Narrative, Odes*, Oxford 1997, s. 212 twierdzi, że *excursus* poety w tej odzie jest bardzo konkretny w przeciwieństwie do ody I 22.

27 K. Quinn, *Horace. The Odes*, London 1980, s. 240 zwraca uwagę, że poeta-łabędź Horacego upodobnia się tu do Orfeusza, który w poszukiwaniu Eurydyki udał się do kraju Hyperborejczyków i do Scytii; por. także Wergiliusz, *Georgiki* IV 417-410.

plemię scytyjskie mieszkające nad rzekami Tanais i Borystenes. „Hiszpan obyty” – mieszkańcy Półwyspu Iberyjskiego, Hiszpanie, musieli chyba uchodzić za ludzi wykształconych, znających się na poezji; „Gal znad Rodanu” – w oryg. „Rhodani potor” („pijący wodę z Rodanu”), mieszkańcy Prowansji. W przeciwieństwie do ludów wschodnich Hiszpanie i Galowie zostali tu przedstawieni jako ludy ucywilizowane dzięki kontaktom z Rzymianami.

Ostatnia strofa (w. 21-24) nawiązuje do w. 7-8, w których poeta-podmiot zapowiadał Mecenasowi, że nie umrze i nie będzie więźniem styksowej krainy. Jeśli to proroctwo ma się spełnić, to niepotrzebne są wszelkie obrzędy żałobne, wzywa więc Mecenasa, aby mu tego wszystkiego oszczędził. „Niechaj nie będzie neni” – żałobnych pieśni śpiewanych podczas pogrzebów. „Na zbytecznym pogrzebie” – w oryginale „inani funere” („na pustym pogrzebie”) – na oznaczenie kenotafu (gr. *kenotáfion*), a więc grobu, w którym nie ma ciała zmarłego. Jest to aluzja do przemiany poety w łabędzia, który wzniósł się w przestworza i w ten sposób uniknął śmierci. „Szkardnych narzekań” – podczas rzymskich pogrzebów zawodzące kobiety – płaczki drapały do krwi swoje twarze. Wyrażenie „uderzać w lamenty” odnosi się do tzw. „conclamatio”, czyli „clamor supremus” – zbiorowy okrzyk pożegnalny na cześć zmarłego. Słowa „niepotrzebnych... honorów” mają określać wspaniałą grobowiec, odpowiedni do zasług poety.

*

Zakończmy omówienie ody II 20 Horacego piękną parafrazą tego utworu pióra Jana Kochanowskiego (*Pieśni II 24*):

Niezwykłym i nieleda piórem opatrzony
Polecę precz, poeta, ze dwojej złożony
Natury: ani ja już przebywać na ziemi
Więcej będę; a większy nad zazdrość, ludnemi

Miasty wzgardzę. On, w równym szczęściu urodzony,
On ja, jako mię zowiesz, wielce ulubiony
Mój Myszkowski, nie umrę ani mię czarnymi
Styks niewesoła zamknie odnogami swymi.

Już mi skóra chropawa padnie na goleni,
Już mi w ptaka białego wierzch się głowy mieni;
Po palca wszędy nowe piórka się puszczają,
A z ramion sążniste skrzydła wyrastają.

Terazże, nad Ikara prędszy przeważnego,
Puste brzegi nawiedzę Bosfora hucznego
I Syrty Cyrenejskie, muzom poświęcony
Ptak, i pola zbiegłe na zimne Tryjony.

O mnie Moskwa i będą wiedzieć Tatarowie
I różnego mieszkańcy świata Anglikowie;
Mnie Niemiec i waleczny Hiszpan, mnie poznają,
Którzy głęboki strumień Tybrowy pijają.

Niech przy próżnym pogrzebie żadne narzekanie
Żaden lament nie będzie ani uskarżanie:
Świec i dzwonów zaniechaj, i mar drogo słanych,
I głosem żalobliwym żółtarzów śpiewanych !

SUMMARY

Stanisław Stabryła – *Horace’s Odes, Book II, the Epilogue*

The first part of the article is the Latin text of Horace’s Ode II 20 itself along with the Polish translation by Adam Ważyk. The second part comprises the interpretation of this ode, with special attention paid to its artistic originality, which consists in presenting the idea of immortality of one’s own poetry with the use of a fantastic, or even grotesque picture of the transformation of the poet-subject into a swan and its flight over the world. The indication and analysis of Greek and Roman literary models, to which Horace referred in his work, constitute an essential element of the interpretation of this ode. The next part of the article includes the author’s brief exegetic commentary on the Polish language version of Horace’s Ode II 20. The conclusion quotes the entire beautiful paraphrase of the Horace’s ode by Jan Kochanowski (*Songs* II 24).

KEYWORDS: Latin literature, Horace, odes, Jan Kochanowski



Jan Owczarek

Mickiewicz w szkolnej ławce

Czy twórczość Adama Mickiewicza odpowiada zapotrzebowaniu współczesnej „europejskiej” szkoły polskiej? Można odnieść wrażenie, że Mickiewicz trochę „przeszkadza w klasie” (choć, oczywiście, nie wszystkim), w kreowaniu jedyne go słusznego modelu współczesnego Polaka – Europejczyka. Co prawda wyrzucić go ze szkoły nie można, ale wiele z tego, co mówi, nie za bardzo się nadaje do formuły naszej postępowej europejskiej edukacji. Mimo, że mieszkał w Paryżu, pisał „nienowocześnie”, „ksenofobicznie” i (nomen omen) „zaściankowo” (choćby *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* czy *Pana Tadeusza*). Stąd podejmowane są próby „zrównoważenia” partykularnej, sarmackiej, bliskiej mistyce twórczości jakimiś odległymi kontekstami, czymś, co mogłoby go ośmieszyć, zlekceważyć, pomniejszyć. Taki przepis na Mickiewicza w szkole znajdziemy w sugestiach programowych, w niektórych podręcznikach czy komentarzach metodycznych.

Ten felietonowy wstęp ma na celu uwyrażnienie problemu, jakim jest mniej lub bardziej subtelne rugowanie istotnych tekstów (lub neutralizowanie ich przesłania) w imię wymogów politycznej poprawności i antytradycjonalistycznych uprzedzeń. Kwestia ta odnosi się także do twórczości Sienkiewicza, Żeromskiego, Gajcego, Herberta, Norwida, Krasińskiego i paru innych pisarzy polskich, których pewne teksty nie bardzo pasują do lansowanego modelu edukacyjnego reagującego alergicznie na takie słowa jak „rodzina”, „tradycja”, „naród”, „katolicyzm”. Szkoła nie jest samotną wyspą i dlatego staje się instrumentem oddziaływania ideologicznego, a dzisiaj jej priorytetowym celem jest „edukacja europejska” (kiedyś nazywało się to „wykuwaniem nowego człowieka”). Nauczyciel ma dwie możliwości: albo solennie realizować to, co proponują coraz to nowe sugestie programowe i podręcznikowe albo, idąc nieco pod prąd, odnajdywać z uczniami w tekstach to, czego podręcznik unika albo reinterpretuje czy wręcz dekonstruuje. Przyznać należy, że podstawa programowa daje

spory zakres wolności w doborze materiału lekturowego i jest w tym zarówno szansa dla polonistycznej edukacji, ale też spore niebezpieczeństwo. Jeśli nauczyciel zrezygnuje z istotnych składników tradycyjnego kanonu lekturowego, pozbawi uczniów ważnych elementów kodu kulturowego, czasem wręcz znaków narodowej identyfikacji²⁸. Z drugiej strony – należy wprowadzać rzeczy nowe, bo przecież literatura jest tworem żywym i kurczowe trzymanie się pewnych stereotypów wpędza w pułapkę gombrowiczowskiej lekcji języka polskiego z *Ferdynandem*, gdzie należało bezkrytycznie powtarzać frazes o wielkości poety Juliusza Słowackiego. Przy okazji warto od razu wspomnieć i o tym, że właśnie Gombrowicz w szkole staje się narzędziem antytradycjonalistycznej krucjaty (*Ferdynandem*, *Trans-Atlantyk*), choć przecież mógłby (bo przecież jest autorem ciekawego *Dziennika*, z którego się wybiera jak rodzynek z ciasta uwagę o Sienkiewiczu, że jest „pierwszorzędnym pisarzem drugorzędnym”) służyć lepszej sprawie.

Wróćmy jednak do Mickiewicza i prześledźmy, co ważnego warto powiedzieć w szkole przy okazji kontaktu ucznia z jego twórczością. Można przyjąć, że dotąd szkolny kanon utworów Wieszcza nie został w jakiś szczególny sposób naruszony mimo aktywności „gombrowiczologów szkolnych”, którzy jednak chętnie by omawianie poezji autora *Dziadów* okroili do mniej „bogoojczyźnianych” tekstów, w rodzaju *Ody do młodości*. Dzieje się tak dlatego, że w programach szkolnych do języka polskiego z dorobku autora *Pana Tadeusza*, „nie ma czego wyrzucić”, bo Mickiewicz jest reprezentatywny dla polskiego romantyzmu, a jego twórczość, mimo że dość szczupła w sensie ilościowym, jest za to niezwykle ważna i przy tym różnorodna tematycznie i formalnie²⁹. Należy też ubolewać, że nie czyta się w szkole ballady *Lilije*, może nieco długiej ale za to najbardziej

28 Znacomity komentarz do tej kwestii mogą stanowić słowa Jarosława Marka Rymkiewicza w książce *Juliusz Słowacki pyta o godzinę*, które pozwolę sobie przytoczyć:

„Choć stawiamy pomniki naszym Wielkim Duchom, te Duchy nie żyją, bo żyć nie mogą, w kamieniu, w brązie, w metalu pomników. Żyją wśród nas, obcując z nami, śmiejąc się i płacząc z nami. Śmiejąc się z siebie i z nas, płacząc nad sobą i nad nami. Życie ich, nieśmiertelność ich na tym tylko się zasadza: że żyją wśród nas, rozmawiają z nami. Ta rozmowa między żywymi a zmarłymi jest warunkiem istnienia naszych Wielkich Duchów. I jest warunkiem naszego istnienia. Żyjemy o tyle, o ile zdołają skomunikować się z nami: bo żyją tak, jak my sobie życzymy, jak my pragniemy, jak my im każemy. Mówiąc inaczej, rozmowa między nami a naszymi Wielkimi Duchami jest niezbędnym i wystarczającym warunkiem istnienia naszej kultury. Kiedy ta rozmowa zostaje przerwana, kiedy zapada milczenie, nasza kultura, czyli nasze życie, traci sens, ponieważ nie wiemy, jak mamy żyć, po co żyjemy: gdyż tylko nasi zmarli mogą nam powiedzieć, po co żyjemy, i tylko oni mogą nadać sens naszemu życiu”, w: Jarosław Marek Rymkiewicz, *Juliusz Słowacki pyta o godzinę*, Warszawa 1982, s. 19.

29 Jedynie niektóre jego prace jak choćby „*Zdania i uwagi*” zostały niezauważone lub wyeliminowane z podręczników albo pojawia się jedynie wzmianka o tym cyklu aforyzmów. Podob-

wyrazistej, charakterystycznej dla tego gatunku. Powód jest prosty – nie ma jej w podręcznikach³⁰.

Najwybitniejsze dzieło epoki, *Dziady*, omawia się (prawie) w całości, ale z woli projektodawców podstawy programowej rozbija się jego recepcję na cz. II przeznaczoną dla gimnazjalistów i cz. III do lektury w szkole średniej. A przecież ten dramat, mimo jego otwartego charakteru, co pozwala mówić o jego częściach jako autonomicznych tekstach, nie da się zrozumieć bez zobaczenia go w całości. Wydaje się, że *Dziady* oraz *Pan Tadeusz* to literackie klucze do zrozumienia polskości. Sam tytuł dramatu Mickiewicza mówi o Przodkach, o tajemniczej łączności pokoleń, co wyraża się nie tylko w pamięci o Zmarłych, ale w ciągłości i powtarzalności polskiego Losu. W gimnazjum uczeń nie bardzo będzie rozumiał, bo też i na to nauczyciel nie zwróci uwagi, na czym polega misteryjny charakter cmentarnego obrządku. Gimnazjalista zobaczy w nim tylko obrzęd magiczny³¹, dostrzeże kompozycję, zauważy jeszcze moralne przesłanie, które formułują zjawy i powtarzają je ludzie. A przecież nie jest to jedynie jeszcze jedna – udratyzowana – ballada, lecz misterium. To genialny pomysł młodego Poety, studenta i absolwenta filologii klasycznej, by stworzyć dzieło, które będzie czerpało siłę z duchowej, religijnej tradycji polskiego ludu. II część *Dziadów* przypomina dramat grecki. Dzięki formie i dzięki treści uruchamia przeżycie doświadczenia kontaktu z Tajemnicą, wywołuje – jak grecka tragedia właśnie – *katharsis*. Jest tym samym dotknięciem Sacrum, Czegoś, co przekracza miarę ludzką ale w co jesteśmy wprzęgnięci przez sam fakt istnienia i perspektywę śmierci. Należy dążyć do takiego spojrzenia na ten tekst, który dzięki geniuszowi Poety zanurza się w bliskich romantykowi pradawnych wierzeniach ludu spowinowacanych przez stulecia z wiarą chrześcijańską. Dzięki niej wygłaszane przez duchy formuły nie są jedynie moralnymi sentencjami ale tworzą *suigeneris* teologię moralną. Oto dowiadujemy się, że Zły Pan, który pojawia się w godzinie złych duchów, o północy, w postaci strasznego demona, jest potępiony na wieki. Gwałtowność jego przybycia stymuluje sam obrzęd, gdyż Guślarz (który tu jest niczym grecki Koryfeusz Chóru, zapala kocioł wódki. Zły Pan opowiada o swojej pozbawionej nadziei egzystencji upiора, a Chór Ptaków Nocnych opowiada o jego niegodziwości i wściekłe domaga się mściwej żarłocznej satysfakcji. Należy w tym miejscu tekstu

nie rzecz ma się z *Wykładami*, zarówno paryskimi jak i lozańskimi. A przecież znakomicie nadawałyby się, choćby jako kontekst, do wielu lekcji.

30 Zauważyłem ją jednak w podręczniku do klasy II szkół ponadpodstawowych Wydawnictwa „Stentor”.

31 Co w kontekście innych lektur, np. „*Harry'ego Pottera*” czy młodzieżowych gier i filmów fantasy może sprowadzić odbiór dzieła Mickiewicza do ich poziomu.

zauważyć gotowość ludu do przebaczenia i do modlitewnej pomocy. Okazuje się, że te chęci są niewystarczające do wyzwolenia mrocznej duszy z okowów wiecznego cierpienia. Kara dla Złego Pana nie pochodzi z zewnątrz. To niegodziwa dusza sama siebie karze za wyrządzone biedakom podłości:

Tak, muszę dręczyć się wiek wiekiem,
Sprawiedliwe zrządzania Boże!
Bo kto nie był ni razu człowiekiem,
Temu człowiek nic nie pomoże.

Żywi są bezradni wobec tego wyroku. Zły Pan nawet nazywa bluźnierstwem ze strony Guślarza obrzędową formułę, która jest ofertą pomocy w dostaniu się do Nieba. Niebo jest zamknięte dla niegodziwców, bo oni sami nie chcą jego bram przekroczyć.

Za to duchy dzieci, Rózi i Józia, mówią o niezwykle doniosłej prawdzie, której sednem jest konieczność cierpienia za życia. Zmaganie się z losem, cierpienie, przeżywanie goryczy jest elementarnym warunkiem szczęścia wiecznego. Z kolei duch Zosi napomina, że „bujanie w obłokach”, marzycielstwo oraz egotyzm, lekceważenie czyichś zacnych uczuć (tu warto jako kontekst przywołać elementy biografii młodego Adama Mickiewicza³²) też utrudniają osiągnięcie Nieba. W końcowym fragmencie II części *Dziadów* pojawia się postać Upióra, który nie reaguje na zaklęcia Guślarza i – niemy – podąża za uczestniczącą w obrzędzie Dziewicą w bieli. Ta sytuacja to w szkole doskonała okazja do wskazania otwartości romantycznego dramatu, ale też konstatacji, że romantyzm deformuje

32 Znaczenie biografii w rozumieniu dzieła literackiego zostało w szkole mocno zredukowane. Niegdyś biografia była traktowana jako ważny kontekst interpretacyjny oraz liczyła się w procesie formacyjnym. Autorzy podręczników szkolnych chętnie akcentowali przydatne wychowawczo elementy biografii autora lektury, pomijając skrzętnie fakty niezbyt wygodne. Mimo to uczeń miał możliwość zobaczyć zależność między doświadczeniem pisarza oraz epoki, w której żył, a tekstem. Łatwiej mógł zrozumieć zachowania bohaterów i intencje dzieła. Dzisiejsze, kolorowe podręczniki, pełne nie zawsze sensownie dobranych kontekstów nie ułatwiają autotelicznego rozpoznawania utworu. Z tego powodu uczniowie często z trudem później przypisują tekst do właściwego okresu literackiego, kojarzą go z innym (bo tak było w podręczniku), który umieszczają przy „ustalonej” przez siebie epoce. A że podręczniki są mocno iluminowane, to i łatwiej się utrwalają nie tylko treści właściwie porządkujące materiał, ale także te, które są „przyłatane” do omawianego tekstu. Bierze się to także stąd, że linearny, porządkujący układ programu nauczania literatury został celowo rozchwiany, bo wynikał z obiektywności wobec polonistyki szkolnej. Uczeń metodycy głosili, że „nauczanie literatury nie może być akademickim kursem historii literatury”. Ta teza jest, oczywiście, słuszna, tyle że nie znam przypadku akademickiego nauczania literatury w szkole. Już sam wymiar godzin na edukację polonistyczną powinien uspokoić autorów programów, martwiących się nadmiarem „akademickiej” wiedzy, którą okrutni nauczyciele serwowali uczniom.

dotychczasowy, pewny sposób postrzegania świata. Dzięki Zjawie wkraczamy w typowo romantyczny świat IV części dramatu, gdzie będzie mowa o zawiedzionej, nieszczęśliwej miłości, o życiu upiora („choć ze świata, ale nie dla świata”). Szkolny komentarz do tej części dramatu jest uproszczony i skupia się na wyżej wymienionych, charakterystycznych dla „toposu” romantyka spostrzeżeniach i – też dość prostych – wyjaśnieniach „trzech godzin”³³. Tę część dramatu zamykają niejako (łączy ją z wydarzeniami rozgrywającymi w cmentarnej kaplicy) słowa Gustawa o tym, że „kto za życia choć raz był w niebie, ten po śmierci nie trafi od razu”. Droga do Nieba (tożsamego ze szczęściem) zatem nie będzie łatwa, bo ten, który już w nim był, musi zaznać ponownie trudu, goryczy cierpienia i – przede wszystkim – przełamać egotyczne (co w przypadku romantycznego poety musi być trudne) patrzenie na świat i ludzi.

Niezwykle ważnym komponentem licealnej edukacji polonistycznej jest omawianie III części *Dziadów*. Ta część arcydzieła Mickiewicza przemawia do czytelnika wieloma głosami. Wszystkie owe głosy i obrazy usytuowane są w dziejącej się historii. Historia jest jednak jedynie zewnętrznym przejawem tego, co dzieje się ponad głowami ludzi, w świecie duchów. Losy ludzi odbijają jedynie, jak echo, zgiełk zmagania między nadziemskimi potęgami. To punkt widzenia konieczny, żeby zrozumieć narodowe doświadczenia, których istota wydaje się niezrozumiała, niepojęta albo – przeciwnie – „boleśnie prosta”. Umieszczenie wydarzeń narodowych w relacji do świata duchowego czyni z nich Misterium. Czytelnik rozumie teraz, że nasze polskie przewagi i klęski są próbą dla Narodu, próbą ciężką i bolesną ale przecież zrozumiałą, a jej kluczem jest odczytanie polskich Dziejów. Jednocześnie postacie bohaterów są „przejrzyste”, czyli łatwo uczniowi ocenić i nazwać podłość podłością a szlachetność szlachetnością, – „bez światłocienia”. Dwulicowy Nowosilcow, wredny Bajkow i nikczemnie usłużny Doktor, a z drugiej strony młodzi

33 Można by, oczywiście „próbować się w szkole zatrzymać dłużej na kwestiach wylaniających się z treści IV części Dramatu, ale nie ma na to czasu, poza tym sensowne objaśnienie tych problemów nie jest bynajmniej łatwe. Można zainteresowanych uczniów odesłać do świetnej, analizy Ryszarda Przybylskiego w jego interpretacyjnej monografii „Dziadów”: R. Przybylski, *Słowo i milczenie bohatera Polaków*, Warszawa 1993.; tu akurat rozdział pt. „Archeologia duszy Bohatera Polaków”, s. 49-100.

Mam jednak wrażenie (to raczej sprawa intuicji niż wiedzy), że problem owych trzech godzin i gasnących świateł wciąż pozostaje „niedoczytany”. Erudycyjne komentarze Ryszarda Przybylskiego, który powołuje się na filozofię romantyzmu i konteksty folklorystyczne nie wyjaśniają jednak – w moim odczuciu – sedna Mickiewiczowskiego przesłania, wyrażonego ustami Gustawa. W szkole pojawia się na ogół interpretacja, w której mówi się o trzech godzinach Gustawa jako kolejno o godzinie, miłości, nadziei i ciemności/rozpaczy. I taki komentarz ma to sens, jeżeli zostanie dopowiedziane coś jeszcze. Ośmielić się sformułować tu tezę, że owe trzy godziny i trzy świece (światła) są metaforą ludzkiego losu, metaforą gorzką, w której słychać nutę tragiczną, tę samą, jaką słyszymy w lirykach łożańskich.

polscy i rosyjscy „buntowscy”, antysystemowi, solidarni i wierni Bogu, ojczyźnie, prawdzie, wolności to realizatorzy na ziemskim planie zmagani duchowych światów. Warto w praktyce szkolnej zwrócić uwagę na egzorcyzm, któremu jest poddany Konrad i podjąć krótką dyskusję o realności osobowego zła w świecie, w którym lansowana jest moda zabawy w duchy (*Halloween*) i propagowane są jawnie satanistyczne obrzędy. Czy przedstawiona sytuacja to rzeczywisty fakt czy jedynie neuroza bohatera, manifestująca się w taki szczególny sposób? Ukazanie przez Mickiewicza egzorcyzmu musiało mieć swoje źródło w wiedzy autora *Dziadów* o tym obrzędzie na podstawie przekazów lub też bezpośrednie obserwowanie konkretnej sytuacji walki kapłana o duszę osoby opętanej³⁴. Gdy z kolei zwrócimy uwagę na Dziewicę modlącą się za duszę poety w dworku pod Lwowem, powinniśmy wykorzystać kontekst biograficzny i opowiedzieć o relacjach Mickiewicza z Ewą Henriettą Ankwiczówną³⁵. To spostrzeżenie idzie pod prąd powszechnemu przeświadczeniu, swoistej literackiej legendzie, o romantycznej miłości poety do Maryli Wereszczakówny, która miała być – według owej legendy – największą miłością życia twórcy *Dziadów*.

Ważnym elementem szkolnego omawiania dramatu jest *Widzenie Księdza Piotra*. Ta wizyjna scena na ogół nie umyka uwagi nauczycieli, nawet jeśli niektórzy komentują ją z przekąsem jako „bredzenie” Mickiewicza (znam takie przypadki). To scena kluczowa do rozumienia historiozofii Autora *Dziadów* i dobrze, jeśli jej omówienie poprzedzone jest odczytaniem choćby fragmentów *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*. Profetyczny ton tych tekstów współgra z monologiem Księdza Piotra. Przy okazji można mówić o procesie twórczym i rozumieniu roli poety w okresie romantyzmu (sławne „czterdzieści i cztery”, której to liczby sens okazał się niejasny dla samego autora, czy mowa o „namiestniku na ziemi widomym”). Koniecznym się wydaje odwołanie do wcześniejszej wiedzy ucznia dotyczącej okresu baroku i do jego wiedzy historycznej. Uczniowie powinni pamiętać z lekcji, na których pojawiała się problematyka kultury szlacheckiej, o ważnym komponencie ideologii sarmackiej, jakim było przeświadczenie, że Rzeczpospolita jest *antemurale christianitatis*. W sytuacji braku niepodległości następuje przekształcenie tej idei w przekonanie o Polsce jako Chrystusie Narodów. Wiara w szczególną rolę ojczyzny Polaków okazała się silniejsza od politycznego upadku państwa. I jest to chyba wielką zaletą naszej polskiej mentalności, bo właśnie

34 Warto przy takiej okazji przywołać fragmenty znakomitych świadectw włoskiego egzorcysty, ks. Amortha, autora takich książek jak choćby *Wyznania egzorcysty*, *Nowe wyznania egzorcysty* czy *Egzorcysty i psychiatry* czy mądre komentarze Roberta Tekielego.

35 I tu można zapytać o imię bohaterki *Pana Tadeusza*, ukochanej Jacka Soplicy, wskazując na nieprzypadkowość imion tak ważnych bohaterek największych dzieł Wieszcza.

taka – czasem stracénicza – wiara ocaliła nasz narodowy byt. A losy narodu w XX. wieku jedynie potwierdziły słusznóść owego sarmacko-romantycznego przeświadczenia.

Nagłe olśnienie, zrozumienie istoty narodowego istnienia (romantycy uważali, że naród jest bytem osobowym³⁶), kazało Mickiewiczowi napisać dramat, który przybliży Polakom zrozumienie tej właśnie szczególnej ich roli w teatrze dziejów³⁷. Można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że był to moment przełomowy w życiu autora *Dziadów*. Odtąd scenariusz życia poety będzie dostrzegalnie odpowiadał słowom wypowiedzianym przez Księdza Piotra, bohatera napisanego w Dreźnie dramatu – Narodowego Misterium. Mickiewicz po napisaniu jeszcze *Pana Tadeusza* w zasadzie rzadko będzie tworzył teksty literackie. Stanie się propagatorem idei mesjanistycznej, zwolennikiem Andrzeja Towiańskiego, publicystą i działaczem politycznym. Omawianie w szkole *Dziadów* pozwala wyjaśnić uczniom stosunek Mickiewicza do Rosji i Rosjan. Sześć poematów *Ustępu* dołączonego do III części i wiersz *Do przyjaciół Moskali* ukazuje dwojakie spojrzenie Poety na problem, niejako wskazując (czyni to także w swoich wykładach w College de France) Polakom (sobie współczesnym i tym z następnych pokoleń!), jak powinni postrzegać Moskali i ich ogromny kraj³⁸. Ten wizerunek dopełniają postacie dwóch bohaterów *Pana Tadeusza* – major Płut i kapitan Ryków. Mickiewiczowski obraz Rosji i portret jej mieszkańców, gdy się go omawia z uczniami, znów jest świadectwem nieprzemijalności dzieła naszego narodowego Wieszczka. Jest zaskakująco wręcz aktualny³⁹.

36 Szczególną rolę odegrała tu filozofia Johanna Gottfrieda Herdera, który postrzegał Narody jako byty posiadające swoją specyficzną świadomość oraz duszę. Przejrzysty wykład poglądów niemieckiego filozofa znajdziemy w: Piotr Szymaniec, Pojęcie narodu w filozofii dziejów Johanna Gottfrieda Herdera, Wrocławskie Studia Erazmiańskie. Zeszyty Studenckie, tu zwłaszcza s. 26-30, wg wydania internetowego; <<http://www.bibliotekacyfrowa.pl/Content/29199/003.pdf>>, data dostępu: 17.11.2012 r.

37 Zbigniew Sudolski pisze o tej przeżyciu tak: „Dopiero w Dreźnie, w błysku jakiegoś twórczego olśnienia, nastąpiło odkrycie i jasne uświadomienie sobie potrzeby głębszego odczytania sensu osobistego i narodowego cierpienia, interpretacji doświadczeń filomackich, walki i klęsk politycznych w kategoriach mesjanicznych; nastąpiła, jak słusznie się podkreśla „ewangelizacja nieszczęścia” osobistego i narodowego.; w: Z. Sudolski, *Mickiewicz. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1995, s. 340.

38 Jeśli nauczyciel dysponuje w podręczniku fragmentem listów Ferdinanda de Custine lub wydaniem książkowym jego *Listów z Rosji*, ma szansę pokazania charakterystycznych cech despotii wschodniej i pewnej ciągłości modelu rosyjskiego państwa w następnych stuleciach. Patrz np.: Astolphe Louis Leonor markiz de Custine, *Listy z Rosji. Rosja w 1839 roku*, przeł. Beata Gepert, Londyn-Warszawa 1988.

39 Świetnie komentuje *Ustęp* Ryszard Przybylski w wymienionej tu wcześniej monografii, przywołując m.in. szeroki kontekst biblijny. Warte wykorzystania na lekcji mogą być jego uwagi

Pan Tadeusz – jest, mimo innego klimatu, dopełnieniem *Dziadów*. Program szkolny robi tu wyjątek i pozwala poemat omawiać zarówno w gimnazjum jak i w szkole średniej, a fragmenty tego utworu poznają także uczniowie szkoły podstawowej. To dobra sytuacja, bo ta trzypoziomowa recepcja poematu uświadamia uczniom, jak ten sam tekst może być odczytywany w zależności od wiedzy, dojrzałości czytelniczej, erudycji. *Pan Tadeusz* jest jednym z literackich znaków naszej narodowej identyfikacji, toteż jego omawianie stanowi znakomitą okazję do sięgnięcia po takie kwestie, będące także znakami naszej zbiorowej tożsamości, jak hymn narodowy czy narodowy taniec. W przypadku tej lektury szkolnej dobrze zacząć komentarz od końca czyli od *Epilogu*. Uczniowie dowiedzą się z niego o intencjach powstania utworu, a także o niektórych rudymencach światopoglądu Adama Mickiewicza. W zestawieniu z paryskim blichtrzem, zewnętrznym wykwintem i elegancją pozostawiony na zawsze świat wydaje się być krainą szczęścia:

Ten kraj szczęśliwy ubogi i ciasny!
 Jak świat jest boży, tak on był nasz własny,
 Jakże tam wszystko do nas należało,
 Jak pomnim wszystko, co nas otaczało:
 Od lipy, która koroną wspaniałą
 Całej wsi dzieciom użyczała cienia
 Aż do każdego strumienia, kamienia,
 Jak każdy kątek ziemi był znajomy
 Aż po granicę, po sąsiadów domy.

Poeta ukazuje rodzinne strony jako arkadię dzieciństwa, upiększoną wspomnieniem i tęsknotą. A przecież to nie tylko obrazy zachowane w pamięci stanowią o nostalgii emigranta, bo jak dalej pisze:

I tylko krajów tych obywatele
 Jedni zostali wierni przyjaciele
 Jedni dotychczas sprzymierzeńcy pewni!
 Bo któż tam mieszkał – matka, bracia, krewni,
 Sąsiedzi dobrzy, kogo z nich ubyło,
 Jakże tam o nim często się mówiło,
 Ile pamiątek, jaka żałość długa,
 Tam gdzie do pana przywiązańszy sługa
 Niż w innych krajach małżonka do męża,
 Gdzie żołnierz dłużej żałuje oręża

o Mickiewiczowskiej metodzie opisu, patrz: R. Przybylski, *Słowo i milczenie...*, op. cit., tu s. 235-278, na temat porównania w opisie Rosji, s. 237-238.

Niż tu syn ojca; po psie płaczą szczerze
I dłużej niż tu lud po bohaterze.

Ks. XII 79-99

Ten kraj lat dziecinnych Adam Mickiewicz odsłania już na początku I Księgi. Warto zwrócić uwagę na sposób, w jaki dokonuje Poeta opisu. Jest to wręcz filmowa metoda, jakby najazd kamerą z odległej perspektywy do ujęcia motywu, detalu. Bo na początku widzimy okolicę „obfitą we zboże”, pola „wyzłacane pszenicą, posrebrzane żytem” (już choćby zastosowane epitety aż się proszą o komentarz nauczyciela i ćwiczenie stylu), „a wszystko przepasane jakby wstęgą, miedzą zieloną”. Wreszcie oczyma narratora dostrzegamy „dwór szlachecki z drzewa, lecz podmurowany”. Tu w analizie szkolnej cenne jest zwrócenie uwagi na to, że opis przestrzeni pośrednio charakteryzuje gospodarza, właściciela majątku („Dom mieszkalny niewielki, lecz zewsząd chędogi i stodołę miał wielką, i przy niej trzy stogi użytku, co pod strzechą zmieścić się nie może” I 30-31; „łany [...] uprawne na kształt ogrodowych grządek: Że w tym domu dostatek mieszka i porządek” I 36-39). A brama otwarta „wszystkich w gościnę zaprasza”. To jednak opis bliższy. W kolejnych strofach czytelnik wraz z bohaterem „wejdzie do wnętrza”, bo oglądać „ściany starodawne”, a przecież przed tym opisem jest Inwokacja. Po znanych powszechnie słowach skierowanych pod adresem ojczyzny – Litwy (to także warte zatrzymania się i wspólnego przemyślenia sensu tego zawołania), następują słowa skierowane do Najświętszej Marii Panny. Nieprzypadkowo Adam Mickiewicz zwraca się do Maryi⁴⁰. Trzeba uczniom pozwolić zauważyć, że Poeta wspomina trzy wizerunki Matki Bożej i to w określonej kolejności. Ta, co Jasnej broni Częstochowy, to Patronka całej Polski, Królowa Polskiej Korony. Jej troskliwą świętą opieką objęte są wszystkie ziemie Rzeczypospolitej, po najdalsze Kresy, a pewnie i rubieże zachodnie (bo przecież Mickiewicz wspomina w *Epilogu* „o dawnej Chrobrego granicy”). Jednym tchem zaraz potem wspomniany Obraz Matki Bożej Ostrobramskiej prowadzi myśl czytelnika ku ziemiom litewskim, bo Wizerunek ten „w Ostrej świeci Bramie” w Wilnie, a dalej Poeta nie waha

40 Już w *Dziadach* Konrad, który się deklaruje jako człowiek, który oddalił się od Boga, gwałtownie reaguje gniewem na bluźniercze słowa, w których wymienione jest imię Maryi. Potem także przecież i Kapral opowiada o swojej czci dla Najświętszej Pani. Obecna w obu dziełach cześć dla Najświętszej Marii Panny wiąże się z ważnym biograficznym faktem, o którym czytamy, że przyszyły poeta jako kilkuletni chłopiec wypadł z okna domu w Nowogrodzku, w którym Mickiewiczowie jakiś czas mieszkali, a wówczas jego matka Barbara Mickiewiczowa pobiegła do obrazu Matki Bożej Nowogrodzkiej, by oddać nie dającego znaku życia chłopczyka Jej opiece. Według przekazów rodzinnych Adaś natychmiast się obudził i wstał, co uznano za cudowne uzdrowienie dziecka. Wspomina o tym m.in. Z. Sudolski, *Mickiewicz*, op. cit., s. 18.

się wspomnieć o Obrazie Nowogródzkiej Pani, z którym wiąże się ważny fakt z jego życia. Ten lokalnie czczony Obraz zawęży pole obserwacji do Nowogródzczyzny, a potem, jak już wspomniano wcześniej, do okolicy Soplicowa.

Na uczniowską analizę wnętrza dworku Sopliców też warto poświęcić sporą chwilę. W trakcie analizowania fragmentu opisującego dworek uczniowie dowiadują się z relacji narratora, że Tadeusz dotyka ściany „starodawne”, ogląda obrazy, które też – jak się nam zrazu wydaje – pokryte są patyną starości. Są to portrety Kościuszki (Tadeusz otrzymuje jako dziecko imię na cześć tego bohatera), Jasińskiego, Korsaka, czyli przywódców Insurekcji 1794 roku. Kilka linijek dalej dowiadujemy się, że Tadeusz:

(...) z dziecinną radością pociągnął za sznurek,
By stary Dąbrowskiego posłyszeć mazurek.

I 71-72

Te rekwizyty są nader wymownym świadectwem patriotyzmu właściciela dworu. Jednak tej konstatacji nie towarzyszy najczęściej spostrzeżenie dotyczące owej „starości”. To spostrzeżenie ułatwia zapamiętanie całości tytułu i tym samym czasu wydarzeń, ponieważ uczniowie skupiają się na obliczeniu, ile lat mają owe soplicowskie portrety i ile lat ma Mazurek Dąbrowskiego⁴¹. Wychodzi na to, że wizerunki mogą mieć najwyżej siedemnaście lat, a Mazurek, powstały w Reggio w 1797 roku ma dopiero lat czternaście (to wiek uczniowski odpowiadający drugiej klasie obecnego gimnazjum). Musiał istnieć zatem jakiś szczególny powód, by uczynić w poemacie *Pieśń Legionów Polskich we Włoszech* utworem dawnym i powszechnie znanym. Odpowiedź wydaje się prosta. Mickiewicz chciał dowartościować tę pieśń, wyróżnić ją spośród innych, upowszechnić. I – dzisiaj wiemy – to się naszemu Wieszczeni udało. W 1927 roku Mazurek Dąbrowskiego staje się oficjalnym hymnem narodowym odrodzonego państwa polskiego⁴².

41 Mazurek Dąbrowskiego pojawia się w *Panu Tadeuszu* kilkakrotnie, co daje znakomitą okazję do rozmowy na temat hymnu narodowego i innych pieśni narodowych, do uczniowskiej kwereudy, z której wyłoni się lista pieśni, które przez stulecia kształtowały i kształtują naszą narodową świadomość. Bo, powiedzmy szczerze, obecne programy historii, języka polskiego, wiedzy o kulturze nie eksponują tych tekstów, znaków polskiej tożsamości.

42 Obszerny komentarz historyczny znajdziemy w: Dioniza Wawrzykowska-Wierciochowa, *Pieśń nadziei i zwycięstwa*, Warszawa 1985. Na stronie 26 dowiadujemy się, że „Porywająca *Pieśń Legionów Polskich* już z początkiem 1798 roku znana była w kraju, i to zarówno pod zaborem austriackim, jak i pruskim. Szerzyli ją tam, ustnie przekazując, chłopcy polscy, – najpierw powołani do armii austriackiej, potem jeńcy francuscy, następnie legionieści, a wreszcie niezdolni do służby inwalidzi, wracający do rodzinnych wsi.” Wynika z tego, że Mazurek był utworem, którego znajomość po kilkunastu latach jego istnienia mogła być powszechna.

Dworek Sopliców jest domem na wskroś polskim, sarmackim. Mickiewicz, sam syn szlachecki, z łatwością odmalował realia szlacheckiego życia na początku XIX wieku. Niemniej jednak wyraźnie dawał do zrozumienia, że opisywany świat sarmacki – w kształcie, w jakim pojawia się w poemacie – to już relikwium przeszłości. To enklawa polskiego życia tak charakterystycznego dla I Rzeczypospolitej, a które pod naporem nowych czasów skazane jest na daleko idące zmiany (stąd tak znaczące – także w tytule – słowo „ostatni”). Nie znaczy to jednak, że Poeta kwestionował sarmackość, żegnając ją swoim Poematem. Wręcz odwrotnie – Mickiewicz widzi w niej szansę, by Polakom „w świecie nieproszonych gości”, czującym kompleks obcości i niższości, ukazać rzeczywistość, z której mogli czerpać poczucie dumy.

Pan Tadeusz stanowi naturalne dopełnienie *Dziadów*. Soplicowo to Polska (niedalekiej – jak myślano) przyszłości. Księga XII *Kochajmy się* jest właśnie, zgodnie z jej tytułem, wezwaniem do wzajemnego szacunku i wzajemnej miłości Polaków, by już w „świecie nieproszonych gości” „nie żarli jedni drugich”. Szkolne komentarze skupiają się na motywie poloneza, grze Jankiela i opisie serwisu oraz, zwłaszcza w starszych podręcznikach, decyzji Tadeusza i Zosi o uwłaszczeniu chłopów. Omawianie tych motywów, w moim przekonaniu, bardzo istotnie ułatwia uczniom zrozumienie idei Mickiewicza. Oto bowiem mamy w tej księdze dopełnienie obrazu życia szlacheckiego, piękny narodowy taniec, wojska polskie walczące pod Napoleonem, Żyda, który „Polskę jako Polak kochał”, sprawę wolności włościan. Zatem jeszcze raz Poeta podkreśla swój romantyczny sarmatyzm, który widzi jako źródło podmiotowości Narodu, polskość dla niego – jak się okazuje – nie wynika z kryteriów etnicznych, a przyszłość wolnego kraju widzi w barwach demokratycznych.

W trakcie szkolnego analizowania Poematu pojawia się także w różnych wariantach komentarz do romansu Tadeusza i Telimeny. Obecność Telimeny w utworze ma jednak głębsze uzasadnienie niż tylko potrzeba stworzenia przez Mickiewicza motoru napędzającego akcję. Warto pytać uczniów o sens jej bytności w Soplicowie, choć z początku (wiem to z doświadczenia) nie bardzo potrafią sobie poradzić z rozwiązaniem tej kwestii. Ale jej wyjaśnienie ułatwi zapamiętanie, że tematem dzieła jest spór o zamek i uświadomienie sobie, że soplicowskie do niego pretensje nie mają zbyt mocnych podstaw. Poza tym relacje Tadeusza i Telimeny ubarwiają akcję. Można prowokować pytania o to, czy jest możliwa pomyłka, jakiej ofiarą padł tytułowy bohater poematu. Wszak Zosia miała lat czternaście, a Telimena – choć damom się lat nie powinno liczyć – około trzydzieści. No i pierwsza była niższa, druga wyższa, pierwsza była blondynką, a druga brunetką. Wymienione „parametry” raczej pomyłkę wykluczają, ale przecież może ma ona psychologiczne podłoże (czego ślad

pojawia się na początku poematu, gdy czytamy o surowym wychowaniu Tadeusza w wileńskich kolegiach), choć niekoniecznie należy – ze względu na, powiedzmy, że nazwiemy to pedagogiczną pruderią – na lekcjach tę kwestię akcentować. Należy jednak przyznać, że niewątpliwie Telimena jest jedną z najbarwniejszych postaci kobiecych naszej literatury.

Jak pisze Henryk Gradkowski, jeden z najważniejszych dzisiaj badaczy recepcji Mickiewicza i literatury romantycznej w szkole⁴³, w metodyce nauczania obowiązywał pewien schemat, który obejmował trzy ogniwa: przeżycie, przemyślenie i zastosowanie wiadomości. Gradkowski przywołuje np. podstawy programu przedwojennego kursu literatury i języka polskiego w szkole, którego autor W. Szyszkowski uzależniał sposób omawiania lektur tak, by z dziećmi w wieku 9-13 lat mówić o akcji i bohaterach, z młodzieżą w wieku dzisiejszego gimnazjum (tj. 13-16 lat) dyskutować o postaciach pozostających w konflikcie ze światem zewnętrznym, a z młodzieżą w wieku 16-18 lat mówić o sprawach natury głębszej – filozoficznej, religijnej, społecznej i politycznej⁴⁴. Licealne omawianie tekstów, w tym utworów Mickiewicza staje się zatem pewną wspólną przygodą nauczyciela i uczniów. W niniejszym szkicu zostały tylko zasygnalizowane potencjalne możliwości obecności Mickiewicza na lekcjach języka polskiego. Nie sposób na kilku stronach omówić całościowo ani sposobów uczestniczenia autora *Pana Tadeusza* w szkole dzisiejszej, ani też tekstów, które należałoby zauważyć w procesie edukacji, a którymi warto byłoby zachwycić uczniów. Bo przecież Mickiewicz zachwyca⁴⁵. Ale żeby tak się stało, omawianie musi uwzględnić uczniowską percepcję. Zaproponować badawczą przygodę, gdyż inaczej żadne zaklęcia w stylu gombrowiczowskiego Bładaczki nie pomogą. Włącznie z wyciąganiem zdjęcia żony i dziecka, by uczniów wziąć na litość.

Nawet tak krótki utwór jak lozański wiersz *Nad wodą wielką i czystą* można pokazać jako refleksję Konrada. Czy jego misja została spełniona? Oczywiście znów kłania się biografia autora. Biografistyka niegdyś

43 Można tu wymienić choćby jego prace poświęcone szkolnej recepcji dzieł Mickiewicza, takie jak: *Poezja Mickiewicza w szkole*, Jelenia Góra 1992; *Modele biografii Mickiewicza*, Jelenia Góra 1998; *Adam Mickiewicz w szkole*, Jelenia Góra 1998; *Mickiewicz w polskiej szkole XIX i pierwszej połowy XX wieku. Strategie lektury i style odbioru*, Jelenia Góra 2001.

44 W. Szyszkowski, *Ogólne podstawy programu języka polskiego w gimnazjum*, „Polonista”. R. IV, 1934, z. 1 i 2, s. 1-14; Podają za: H. Gradkowski, *Poezja Mickiewicza w szkole*, op. cit. s. 35.

45 Ostatnio (listopad 2012 r.) przeprowadziłem anonimową ankietę wśród moich licealistów (dwie klasy). Poprosiłem o ocenę „*Pana Tadeusza*” w skali od 1 do 10. Za narodową Epopeję Mickiewicza uzyskał odpowiednio 7, 27 i 7,48 punktów. Najniższe notowania miały cyfrę 4, a były notowania 10-punktowe. Do tego bardzo pojawiły się bardzo przychylnie naszemu Wieszczeni komentarze. Uważam to za sukces w dobie czytelniczego królowania wśród młodzieży „*Harry'ego Pottera*” i literatury *fantasy*.

doceniana w literaturoznawstwie, dziś jest jakby nieco wstydliwą dyscypliną, oddaną w dzierżawę pisarzom (Jarosław Marek Rymkiewicz) i pasjonatom–reporterom (Barbara Wachowicz). Kontekst biograficzny wiele niejasnych kwestii odsłania, wzbogaca sposób odbioru. W przypadku Mickiewicza na pewno tak jest. Dopiero w kontekście biografii można śmiało mówić o poetyckim geniuszu autora *Dziadów*. Czy jednak mielibyśmy te arcydzieła, gdyby ten romantyczny duch nie został ujęty w rygory klasycznej szkoły? Biografia pozwala zobaczyć Mickiewicza jako człowieka, który się spełniał nie tylko na literackim planie. Dodać może trzeba, że nie warto rezygnować z chronologii podczas omówień lektur. To pozwala usytuować utwór w konkretnej epoce, z jej świadomością, filozofią – nie tylko literacką, uwarunkowaniami historycznymi i politycznymi. Dzieło Mickiewicza jest uniwersalne i nie tylko *Dziady* i *Pan Tadeusz* o tym świadczą. Rzadko przywoływane w szkole (czasem nawet nie ma żadnego przykładu w podręczniku) są Mickiewiczowskie *Zdania i uwagi*. A przecież te miniaturowe arcydziełka w swojej formalnej prostocie są pełne głębokiej mądrości. To także okazja do wymienienia wielkich śląskich mistyków, do których myśli wiele z tych krótkich tekstów nawiązuje.

To dzięki szkole Adam Mickiewicz jest powszechnie rozpoznawany jako poeta, choć przecież nie jest to tożsame ze znajomością jego twórczości. Więcej – można zaryzykować stwierdzenie, że autor *Dziadów* jest znakiem narodowej tożsamości. „My z niego wszyscy” można rzec za innym wielkim poetą polskiego romantyzmu. Rozpoznanie fenomenu Mickiewicza w kontekście jego wpływu na naszą narodową świadomość i, w konsekwencji, na niepodległość narodową wymagałoby zapewne pogłębionych badań o charakterze komparatystycznym. Można przyjąć niemal za pewnik, że wielu twórców istnieje (lub istniało) w zbiorowej świadomości dzięki dydaktyce szkolnej (kto dzisiaj z młodych ludzi coś wie o Andrzejewskim, Bratnym czy Kruczkowskim – pisarzach wydawanych w wielotysięcznych i wielokrotnych nakładach w okresie PRL-u?). Ale może należałoby zaryzykować stwierdzenie, że Mickiewicz istnieje „ponad dydaktyką szkolną”. Szkolna recepcja jego dzieł niewątpliwie jednak utrwała (i trochę pogłębia) jedynie powszechną społeczną wiedzę o poecie. Zdejmowanie Mickiewicza z piedestału jest zatem dla jego ideologicznych dzisiejszych adwersarzy zadaniem trudnym. Okazuje się, że Mickiewicz „w szkolnej ławce” czuje się dobrze mimo próby jego „ściągnięcia z piedestału” przez metodycznych nowinkarzy. I będzie trwał na owym cokole pod warunkiem, że nauczyciel nie da sobie narzucić gotowych recept podsuwanych przez wydawnictwa, które do podręcznika tworzą według własnego uznania i wyobrażenia całą obudowę metodyczną. Bo wraz ze zmianami naukowych mód i metodologii (od wszechwładnego niegdyś marksizmu, przez strukturalizm, a wreszcie postmodernizm) szkoła

wciąż jest dla nich miejscem „prób scenicznych”, swoistym „placem budowy” dla inżynierów zbiorowej wyobraźni, kreujących masę różnorodnych podręczników i pomysłów programowych (a każdy z nich ma jakieś niedoskonałości, nieraz poważne). Czasem wobec natłoku tych ofert szkolny polonista bywa bezradny. Należałoby życzyć polskiej edukacji takich nauczycieli, którzy by potrafili świadomie wybrać z podręcznikowych propozycji to, co jest naprawdę istotne, ważne dla ukazania niesfalszowanego krajobrazu literatury i fundamentalne dla wychowania świadomego wartości narodowej kultury Polaka.

SUMMARY

Jan Owczarek – *Mickiewicz at school desk*

The sketch is an attempt to describe the methods of existence of Adam Mickiewicz's poetry in school teaching. The author presents the most important works of Mickiewicz: the poetic drama *Dziady* and national epic *Pan Tadeusz* and points out possible ways of commenting on the crucial elements of these works in a school setting. According to the author of this article the fundamental problem with interpreting Mickiewicz's works in schools is placing them in the context of awareness of the period, the traditions, and Polish history as well as literary conventions. He emphasises the conflict between Sarmatian attitude (that derives from sarmatism, a term designating the dominant lifestyle, culture and ideology of the nobility of the Polish-Lithuanian Commonwealth from the 15th to the 18th centuries) and cosmopolitan attitude present in *Pan Tadeusz* as well as the mystery character of *Dziady*, in which the history constitutes an earthly reflection of the mystery of struggle between the good and evil. The author also recalls Adam Mickiewicz's *Zdania i Uwagi*, a collection of short texts, generally neglected in school teaching, inspired by the works of W. Blake as well as mystics from the Silesian period of baroque: Johann Scheffler (Angelus Silesius) i Jakub Böhme. The author of the sketch regards the reading of Adam Mickiewicz's works by students as a substantial element in shaping their respect for tradition as well as their perceiving of experiences in Polish history as occurrences being a part of entirety of recorded history, elevated to the sphere of drama going beyond human understanding.

KEYWORDS: Adam Mickiewicz, *Dziady*, *Pan Tadeusz*, sarmatism, 15th-18th centuries

Młodzi i kultura¹

Z Robertem Tekielim redaktorem
„brulionu” rozmawiają Sławomir
Hornik i Tomasz Tisończyk

TOMASZ TISOŃCZYK: *Aby rozpocząć tę rozmowę chciałem nawiązać do tematu, który pojawił się na afiszu dzisiejszego spotkania. Temat Młodzi i kultura ujęty został w koniunkcję. Jak Pan rozumie taką sformułowaną problematykę?*

ROBERT TEKIELI: Myślę, że rzeczywistość zmierza do tego, by zbiór tej koniunkcji był pusty. To jest istotą współczesnych przemian. Jadąc tutaj czytałem wywiad zamieszczony w *Uważam Rze* z osobą, która wyprowadza ludzi z uzależnień. Opowiadał on o dziewczynie – używając wyłącznie języka naukowego – która wychowała się w anty-kulturze. Konsekwencją tego wychowania była np. inicjacja seksualna w wieku 13 lat. Udało mu się dotrzeć do tych głębszych warstw jej osobowości, które objawiały się w powierzchownych, zmodyfikowanych zachowaniach całkowicie dla niej destrukcyjnych. Ta dziewczyna w kościele siedziała ze słuchawkami w uszach, gdyby bowiem do niej dotarło to, że Bóg jest, możliwe iż nie byłaby wstanie unieść ciężaru swoich dotychczasowych życiowych decyzji. Historia, którą przywołuję na początek tej rozmowy jest przykładem istnienia (przynajmniej od pięciuset lat) świadomych działań, zmierzających do tego, by zbiór „młodzi i kultura” był pusty. Inny przykład: Leszek Dokowicz, który najpierw opowiadał z uznaniem o subkulturze techno, po nawróceniu uznał ją za jedną z grup niszczących dusze. Takich subkultur i mniejszości jest dzisiaj dużo; mają one realne, choć często

1 Spotkanie *Młodzi i kultura* odbyło się 23 maja 2012 roku w Akademii Ignatianum w Krakowie. Zostało ono zorganizowane przez Redakcję „Perspektyw Kultury” oraz Klub Inicjatyw Kulturalnych „Riposta”.

przyjemne cele do osiągnięcia. Często też występują przeciwko sobie, np. feministki i lobby dążące do zalegalizowania prostytucji – ich interesy są przecież sprzeczne. Łączy te grupy natomiast jedna podstawowa rzecz: nienawiść do Kościoła Katolickiego, który jest najwyraźniejszą instytucją głoszącą niewzruszoność wartości duchowych i moralnych; mało tego – Kościół Katolicki głosi to językiem uniwersalnym. Wspólnoty te natomiast są przekonane, że kultura jest płaska, zaś rzeczywistość pozbawiona transcendentalnego, przekraczającego zdolności poznawcze istoty ludzkiej miąższu, można całkowicie pojąć. A jeśli można pojąć całkowicie, to również można nią manipulować. Marguerite Peeters, która była kiedyś dziennikarką przy ONZ, ma bardzo dużo ciekawych rzeczy do powiedzenia w dziedzinie etyki globalnej. Z jej książek można wywnioskować takie przesłanie: rewolucja, która dokonała się w krajach Zachodu, a więc całkowita zamiana języka objawienia na język konstruktywistyczno-rewolucjonistyczny, niekoniecznie musi się dokonać w krajach rozwijających się, czyli np. w Polsce. Do tych krajów Peeters zapewne adresuje swoje książki. Weźmy pod uwagę np. *New Age* – ruch, który najlepiej funkcjonuje w Kalifornii, *New Age* jest ruchem bardzo mglistym i niekonkretnym; nie jest ani religią, ani anty-religią, ani ideą społeczną – mimo że korzysta z wielu propozycji oferujących niebo na ziemi. Istotą *New Age* jest prze-definiowanie kluczowych pojęć: Jezus w *New Age* nie ma nic wspólnego z prawdziwym Jezusem z Nazaretu. Podsumowując: kilkanaście lat temu redagowałem „Tygodnik Postnowożytny”. Była to inicjatywa moja i Wojtka Wencła. Próbowałem wtedy stworzyć oczy elitom na fakt wyczerpania się idei nowożytności – najgorszej części historii Zachodu.

TT: *Poruszył Pan klasyczną problematykę ideologii, które pragną narzucić odgórnie pewien obraz świata, może przede wszystkim ludziom młodym...*

RT: Ideologii, by być precyzyjnym, które próbują zmienić kulturę w anty-kulturę. Należy to podkreślić.

TT: *Czym się owa anty-kultura charakteryzuje?*

RT: Popatrzmy czym jest nowożytna rewolucja: jest detronizacją Boga. Przez dwieście albo trzysta lat w centrum mamy człowieka, a współcześnie – powiem więcej – zwierzę w człowieku, czyli te najniższe jego potrzeby. I ten proces redukcji trwa nadal. Chrześcijaństwo z wiarą w Objawienie i falsyfikowalna nauka, te dwie dziedziny docierające do rdzenia rzeczywistości, są atakowane. Jeśli się zaś atakuje rozum i zmysł wiary to musi się wyjść z definicji poza przestrzeń prawdy. A to jest już najlepszą formą zagarnięcia młodzieży.

TT: *Ale czy proces detronizacji Boga, nowożytny ideał postępowości może być postulowany w nieskończoność? Czy taki proces może trwać permanentnie?*

RT: Myślę, że to pytanie jest źle sformułowane. Dlaczego my rozmawiamy w języku polskim, dlaczego moje dzieci się żegnają znakiem krzyża przed każdym posiłkiem? Dlatego, że istnieje Opatrzność. Gdybyśmy tylko my ludzie byli po drugiej stronie tego frontu, detronizacja Boga, czy inny cel nowożytności, zostałby już dawno osiągnięty w sposób ostateczny. Bóg jednak tak skonstruował świat, by człowiek takiej bitwy wygrać nie mógł. Natomiast, czy proces ten może trwać permanentnie? To chyba polega na tym, że jedno pokolenie ma więcej szczęścia i większa ilość przebija się przez *matrix*, a inne pokolenie ma tego szczęścia mniej. Lecz to nie my do końca o tym decydujemy, to Bóg dystrybuuje łaskę. Czemużby nam nie mogło się przytrafić to, co zdarzyło się w V, VII wieku, kiedy na świecie pojawili się św. Benedykt, albo św. Robert? Jest taki obrazek, który pamiętam z literatury, gdzie w wyniku wojny atomowej giną ludzie na ziemi, a trzynastu biskupów wylatuje w statku kosmicznym. Kościół przetrwał... (*śmiech*)

TT: *Jakie jest zatem miejsce i rola młodych w tej rzeczywistości, o której Pan mówi?*

RT: Młodzi muszą to wszystko najpierw zobaczyć i zrozumieć, a następnie wypełnić swoje powołanie. Tyle! Może ważniejszą rzeczą jest wychować trójkę dzieci, niż stworzyć piętnaście czasopism. Podchodzić należy do tego zawsze indywidualnie. Jarosław Kaczyński nie ma żony i dzieci, bo jego powołaniem jest służba publiczna. Jest on jedynym politykiem, na miarę tych z II Rzeczypospolitej. Nie chodzi tu o moje poglądy polityczne – wielokrotnie nie głosowałem na jego partię – mówię raczej o Kaczyńskim jako osobowości. Różne są jednak powołania. Najważniejszym jest zobaczyć, rozeznac, nie zaś projektować.

TT: *Sięgnijmy zatem do doświadczeń Pana Redaktora, do czasu kiedy wychodził „brulion”. Wiem, że Pan był o to już pytany wielokrotnie, ale zapytam raz kolejny: czy „brulion” miał program?*

RT: W sposób oczywisty programem była prawda i wolność... Może nawet wolność i prawda. Naturalnym odruchem w roku 1985 – skoro, jak mi się wydawało, prawdę już znałem – było szukanie wolności. Jeśli ten program rzeczywiście był, to był on zdecydowanie programem negatywnym. Robiąc „brulion” poznawałem coraz lepiej mechanizmy w kulturze. I kiedy do mnie dotarło, że jednym z istotnych mechanizmów ówczesnych

czasów jest promocja swoich chłopców przez homoseksualnych pisarzy, to opisaliśmy ten proces jako proces niszczenia istoty kultury, ponieważ istotą kultury jest przenoszenie wartości dla przyszłych pokoleń. Trzeba być w tym postulacie absolutnie bezwzględny. Jeśli ja mam tysiąc wierszy i opublikuje trzy dlatego, że to jest dobry interes ponieważ później zostanę ministrem obrony, a inne trzy dlatego, że później zostanę kimś takim jak Rafał Grupański... Jeśli ktoś porówna „Czas Kultury”, „brulion” i „Tumult” Klicha, to pojmując jaka jest różnica, zobaczy do czego zmierzam. Dotarł do mnie po prostu ten obrzydliwy mechanizm: „ja teraz wydałem tomik poezji; napisz o mnie dobrze, ja napisze później dobrze o tobie”. W „brulionie” wydawałem tylko te rzeczy, które moim zdaniem były absolutnie najlepsze, najlepiej skonstruowane i najlepiej opisujące rzeczywistość. Myśmy o sobie nie pisywali. Program miał charakter, jak już wspomniałem, negatywny. Ale kiedy skończyły się walki na ulicach Krakowa, i kiedy dotarło do mnie, że zostanę alkoholikiem jeśli wszystko to będzie się przedłużało, poszedłem do Jagiellonki, wypożyczyłem paryską „Kulturę”, „Zeszyty Literackie”, „Pismo”, „Wiadomości Literackie” i coś tam jeszcze, przeczytałem, a ponieważ mam umysł ścisły zrobiłem tabelkę, według której powstał pierwszy numer „brulionu”. Numer pierwszy jest tak właśnie zrobiony: tyle prozy, tyle poezji, tyle eseistyki, tyle miczałków... Istotą bycia redaktorem jest nie tylko dobra relacja z materia, którą się promuje redagując. Odbiorca – to jest istota rzeczy. Zawsze powtarzałem moim przyjaciółom z redakcji, którzy byli po polonistyce, że pismo nie istnieje wtedy, kiedy jest napisane, lecz wtedy, kiedy jest przeczytane. Teksty publikuje się po to, by były czytane, jeśli tekst nie ma odbiorców, to nie istnieje. Każdy następny numer „brulionu” był kolejnym rozpoznaniem rzeczywistości, najpierw „podziemia” potem „warszawki”. Na końcu się okazało, jakie jest to wszystko małe. Dotarło do nas, że możemy otworzyć się na Zachód. Otwarliśmy się i zgubił nas fakt, że wolność była dla nas naczelną wartością, a przecież takową jest zawsze odpowiedzialność, prawda. Wolność jest tylko narzędziem.

TT: *Wspomniał Pan o „podziemiu”. W jaki sposób było ono traktowane przez tych pisarzy publikujących na początku w „brulionie”. Czy ludzie z podziemia byli dla was autorytetami?*

RT: To jest bardzo trudne pytanie. Ja w ten sposób w ogóle wtedy nie myślałem. Pierwszy numer miał charakter kabaretowy. Następne trzy czy cztery były *stricte* literackie, tak samo jak siódmy, ósmy czy dziewiąty. Po dziewiątym numerze pojawiły się sprawy dotyczące kultury alternatywnej, w numerach dalszych był kontekst duchowy. I kiedy doszliśmy do końca tego doświadczenia nowożytnej kultury zachodniej, sprawy się

rozsypały. Natomiast w czasie, gdy „brulion” wychodził wiedzieliśmy, że wszyscy nam zazdroszczą, ponieważ sprzedawaliśmy czasopismo najlepiej w „podziemiu”: „brulion” był sprzedawany i lubiany – okazało się bowiem, że w tym upadającym interesie, jakim był rynek wydawniczy, nagle pojawiło się coś żywego. Myśmy przecież na początku korzystali z funduszy „Solidarności”, dopóki nie zostaliśmy potraktowani przez „podziemie” jako wrogowie. Od tamtej pory musiałem szukać środków finansowych na Zachodzie. Ale do tego czasu działaliśmy dzięki pomocy „podziemia”; byliśmy ich maskotką. Marek Nowakowski, którego spotkałem w „Gazecie Polskiej Codziennie” powiedział mi, że mnie jakby namaścił Giedroyc, o czym ja wtedy nie wiedziałem. Giedroyc miał powiedzieć kiedyś coś takiego: „to jest Redaktor”. Ja o tym jednak nie wiedziałem – dowiedziałem się dopiero 25 lat później; to znaczy, mówiąc szczerze, sam o tym byłem mocno przekonany i nikt mi tego mówić nie musiał.

TT: *Był Pan w tamtym okresie porównywany nie tylko do Giedroycia, ale także do redaktora „Wiadomości Literackich” Mieczysława Grydzewskiego, czy też redaktora „Chimery” – Zenona Przesmyckiego. Moje pytanie, które się z tymi wszystkimi paralelami wiąże brzmi: jak Panu udało się zachęcić wielkie nazwiska do współpracy?*

RT: Nie było wtedy wielkich nazwisk w „brulionie”...

ŚLAWOMIR HORNIK: *Niemniej jednak miał Pan tzw. „złote strzały”: Marcin Świetlicki, Jacek Podsiadło, czy Marcin Baran.*

RT: Ale to nie były wielkie nazwiska. Pamiętam, miałem wtenczas około siedemdziesięciu tomików na swoim biurku, a z nich chciałem promować dziewięć czy siedem, tylko tyle. Świetlicki *a propos* w ogóle nie jest poetą, on jest prozaikiem, który swoje pomysły zapisuje najczęściej w słupkach. Widać było natomiast kim jest Podsiadło, co on wnosi do polskiej poezji. Gdyby się nie zamknął duchowo i ideologicznie – to jest osoba, która ma talent porównywalny do Mickiewicza, z taką władzą nad językiem. Odpowiedź jest prosta: wszystkie moje pomysły wzięły się z bezczelności. Uważałem, że jestem człowiekiem genialnym i starałem się wokół siebie geniuszy gromadzić.

TT: *Zgadzam się, ale oprócz młodych poetów i ludzi parających się twórczością artystyczną współpracował Pan z dobrze zapowiadającą się kadrą akademicką. Mam tu na myśli takie osoby jak: Marian Stala, czy Tadeusz Komendant. Z pisarzy i krytyków byli przecież Zbigniew Bienkowski, Jarosław*

Marek Rymkiewicz, czy Tadeusz Nyczek. Chcę przypomnieć o pewnej dyskusji nad poezją Zbigniewa Herberta, w której oprócz Stali i Komendanta w roli akademickich znawców poezji powojennej, brał udział także Pan i Krzysztof Koehler w roli adwersarzy. Rozmawialiście Państwo wtedy nie tylko nad formą u Herberta, ale również nad pewnym wątkiem aksjologicznym tej poezji. Czy mógłby Pan przypomnieć pewne tezy z tej rozmowy?

RT: Nie pamiętam. Wiem jedno, niektórych grafomańskich wierszy Herberta bym w ogóle nie wydrukował. Herbert był poganinem, który zamknął się na prawdę. W tej zaś swojej postawie zamknięcia uparczywie upatrywał heroizmu. No, ale daj Panie Boże zamknąć się na takim poziomie. Mam osobiście wyczulenie na wszelakie tony rozpaczy. Uważam wręcz, że one tłumią talent. Norwid być może jest tego najlepszym przykładem. Ludzie, którzy są otwarci, których tzw. soki żołądkowe nie niszczą, łatwiej rozwijają swój talent, łatwiej się przecież komunikują. Odpowiadając na istotę waszego pytania: to po prostu widać, czy ktoś ma talent, czy go nie ma. Jeśli Marian Stala mówił wtedy to, co chciał powiedzieć, tak samo Komendant, widocznie traktowaliśmy ich jak ludzi, którzy mówią istotne rzeczy. Po co obcować z ludźmi, którzy nie mają nic ciekawego do powiedzenia? Dotyczy to także twórczości artystycznej. Jeśli się popatrzy na prozaików, którzy już wtedy zaczęli publikować, mówię tu o Jurku Pilchu, o Andrzejku Stasiuku, to widać jak ich zdeprawowała pewna forma promocji, która po '89 roku powstała z powodów polityczno-obyczajowych za przyczyną wojujących z tożsamością chrześcijańską mniejszości. Ci pisarze doszli do wniosku, że będą zależni od tego, czy ktoś ich będzie promował, czy nie. W zasadzie zaczęli grać na jedną nutę, a czy można sobie wyobrazić symfonię wygraną na jednym instrumencie, np. na trianglu? I to jest po prostu smutne... My na początku wydawania „brulionu” staraliśmy się dostrzegać wszystko. W projekcie była nawet telewizja. Zrobiliśmy też konkurs poetycki a nagroda, którą jako pierwszy wygrał Świetlicki, była jak na tamte czasy spora. W jury był przecież Rymkiewicz, Szymborska i Stala. Chciałbym natomiast podkreślić, że byliśmy wtedy promowani przez „Gazetę Wyborczą” do momentu, w którym oni widzieli w nas destrukcyjny potencjał i kiedy się okazało, że mną nie można sterować.

TT: *Zapytam jeszcze o wspomniany konkurs poetycki. Prócz laureata Świetlickiego startował w nim Koehler, który wydaje mi się z powodzeniem kontynuuje swoją przygodę z poezją. Dlaczego wtedy nie wygrał?*

RT: Krzysiek przegrał tylko dlatego, ponieważ Szymborska przekonała mnie, iż nie można bezpośrednio promować własnych ludzi. Świetlicki

był jeszcze wtedy poza redakcją, natomiast Krzys był już u nas redaktorem. Tylko dlatego przegrał. Co jest natomiast ciekawe, Świetlicki później wszedł do redakcji, bowiem trzeba brać najlepszych na pokład – taką kierowałem się zasadą.

SH: *Chciałem powrócić na chwilę do tematu poezji Jacka Podsiadły. Na czym polega owo zamknięcie, o którym Pan wspominał?*

RT: Podsiadło zaczął używać, jak ja to nazywam, słów z dużych liter. Wyciągnął polską literaturę z dołu, do którego jeszcze Barańczak ją próbował wepchnąć, mówiąc np. o poetyce ściśniętego gardła, czy o ironii itd. A przecież ironia to jest broń ludzi, którzy przegrywają. Jest ona metodą desperacką, która zapobiega popadnięciu w rozpacz. Świetlicki był i jest jeszcze w takim nurcie (to wszystko według mnie jest w ogóle post-literaturą). I nagle Podsiadło zaczął mówić z taką prostotą. Według mnie to świadczy o jego otwarciu. Natomiast zamknął się na doświadczenie duchowe.

SH: *Nie do końca się zgadzam. Owszem, przez połowę twórczości Podsiadły można mówić o pewnym religijnym zamknięciu. Już jednak w roku '95 wydaje on tomik, w którym padają słowa, że „dopóki nie widzi, wierzy”. W tym momencie wydaje mi się, że Podsiadło zaczyna się zwracać ku pewnemu religijnemu, niekoniecznie oczywiście chrześcijańskiemu, kontekstowi w swoich wierszach. Nie wydaje się Panu, że może jakaś osmoza religijna następuje, w jego twórczości?*

RT: Nie wiem, nie znam jego twórczości od momentu, w którym przestałem ją redagować.

SH: *Jak wyglądają Pana kontakty z ludźmi, którzy tworzyli „brulion”?*

RT: Nie ma ich. Nie wiem co robi teraz Podsiadło, Świetlicki.

TT: *Nie ma dawnych relacji, ale pozostał pewien kulturowy fenomen, o którym głośno jest w polskim literaturoznawstwie. Właśnie dlatego nawiązujemy do tym Pańskich doświadczeń – one są ważną częścią historii kultury w Polsce, nie tylko zresztą z perspektywy akademickiej. Wychodzący od '87 roku „brulion” był czasopismem przełomowym, był jakąś przygrzywką do tego, co nastąpiło po roku '89. Być może mówi się głośno o „brulionie” również z tego powodu, iż w kadrze uniwersyteckiej mamy niektóre nazwiska z początków waszej działalności?*

RT: Myślę, że mówi się o „brulionie” bardziej dlatego, iż na polonistyce wykładają osoby, które się do „brulionu” nie załapały... *(śmiech)*

TT: *To jest bardzo ciekawa obserwacja. Czy jednak jako twórca „brulionu” może Pan sobie dzisiaj, jak to się kolokwialnie mówi, odpuścić i nie zastanawiać się, co robi np. przywoływany tu już po wielokroć Świetlicki?*

RT: Tak, jeśli o mnie chodzi. Po prostu w pewnym momencie zacząłem się zajmować Bogiem i osobą. Przestałem się zajmować kulturą i społeczeństwem. Być może za pięć czy dziesięć lat przyjdzie czas, w którym znowu się tym zajmę. Teraz pomagam ludziom wychodzić z uzależnień; kilkuset osobom pomogłem. Dla osób uzależnionych jest to przecież sprawa życia i śmierci. Jeśli jest ktoś, kto choruje na anoreksję i nagle po dwóch latach nie widać w jego oczach tej matowej śmierci, to co ma większe znaczenie? Nic! Teraz się po prostu tym zajmuję. Natomiast prawie nie czytam literatury. Przez kilka lat w ogóle nie chciałem nic czytać, ponieważ wcześniej czytałem dziennie po tysiąc stron grafomanii i dwie strony literatury. Naprawdę, poza s. Faustyną i Biblią nie czytałem niczego, co byłoby wartościowe w literaturze dwudziestowiecznej. Może Leo Lipski, albo Ida Fink. Słuchałem natomiast Rage Against the Machine i kilku piosenek Beastie Boys, lecz już na rozpacz Cobaina się nie załapałem; wiedziałem do czego to prowadzi. Kultura współczesna mnie nie żywi, w żaden sposób. A nie mam do czynienia z dwudziestolatkami na tyle, by się ich światem zainteresować. Najczęściej jednak to jest odzwierciedlenie „Wysokich Obcasów” albo „Polityki”, bądź jeszcze czegoś gorszego.

TT: *Jeśli dobrze rozumiem, nie zaprzecza Pan do końca temu, że pewne wartości duchowe jednak można odnaleźć w poezji, chociażby w jej funkcji?*

RT: Być może. Mnie się natomiast tych wartości nie udaje znaleźć. Dawno nie czytałem czegoś, czym mógłbym się zachwycić. Macie tu dostęp do Internetu, pokażcie mi trzy teksty, które was poruszyły. Uważam, że dzisiaj nie ma nic, co by mnie osobiście zainteresowało. Z poczucia obowiązku przeczytałem książkę Andrzeja Horubały, ponieważ o mnie pisał. Horubała się rozwija, a myślałem, że z niego nic nie będzie. Jest on natomiast więcej niż przyzwoitym eseistą. Jeśli Rafał Ziemkiewicz wyznacza taką absolutnie topową frakcję publicystyczną i krytyczną, to Andrzej jest dosyć blisko. Są to jednak rzeczy sytuacyjne. Dla mnie ta gra dzieje się na poziomie idei i konstrukcji. Wydaje mi się, że ideologia rozszarpała krytykę literacką a ona zabiła prawdziwą literaturę. Samoświadomość pisarzy zaś jest taka, że oni tworzą „pod kogoś”, zamiast tworzyć to, co w nich samych jest. Wpadł mi ostatnio jeden z listów Franza Kafki, w którym pisze jasno, że to nie on tworzy, ale to jest tak, jakby w nim tworzył mrok. Kafka, ten niesamowity neurotyk, miał tego świadomość. Miał wszystko przemyślane, może dlatego, że nie było wtedy telewizji, siedziało się przy

zapalonych świeczkach i się po prostu myślało. Dlaczego o nim mówię? Ponieważ Kafka wydobył z siebie to, co najlepsze, a jednocześnie miał świadomość, że to, co wydobył jest demoniczne. On tego tak nie nazywał, mówił o mroku. Czy dobrze jest dla kultury i społeczeństwa jak literaturę tworzą oportuniści i nihilisci? Pewnie się to tylko dobrze sprzeda.

TT: *Jakimi wartościami powinni się zatem według Pana przejąć młodzi pisarze?*

RT: Tymi, które w nich „wypala ogień”. Życie nie jest konstrukcją. Jeśli ktoś sobie to życie zaprogramuje, to się skrzywdzi. Serce jest tak samo wartościowym narzędziem poznania, jak i rozum. Ale sercem nie powinni się kierować ci, którzy mają zdeprawowane sumienie, jeśli tak, to będziemy mieć więcej Breivików. Młodzi powinni kierować się marzeniami.

TT: *Czy ma Pan na myśli młodzieńczą spontaniczność?*

RT: Niekoniecznie. Młodzi nie mogą po prostu zapominać o tym konkretnym ludzkim narzędziu, jakim jest serce, jakim jest zmysł wiary. Są różne aspekty młodości. Jest wychowanie, socjalizacja, doświadczenie.

TT: *Młodym jednak z definicji doświadczenia brakuje. Kto się zaś kieruje rozumem, ten wie, że jego funkcjonowanie polega w dużej mierze na abstrahowaniu, doświadczenie zaś jest potrzebne do konstruowania, antycypowania rzeczywistości.*

RT: Ale młodzi przecież posiadają doświadczenie i to bardzo ważne. Być może to jest moja osobista perspektywa, ponieważ spotykając się z ludźmi poznaje ich najintymniejsze sprawy; są to tacy ludzie, którzy docierając do jakiejś granicy przestali kontrolować swoją rzeczywistość. Większość decyzji, jakie ludzie podejmują, nie ma nic wspólnego z rozumem. Mamy tu raczej do czynienia z doświadczeniem wyniesionym z rodziny, tj. czy ci ludzie w domu doświadczyli miłości, jakie były reakcje osób, na które się otwarli. Wszystko to się rozgrywa w wieku jedenastu, piętnastu lat. Na przykład ci biedni literaci początku XX wieku zafascynowani freudyzmem w jednym mieli rację: rzeczywistość tych pensjonarek, która wywoływała rumieńce na ich twarzach – Boy-Zeleński napisał taki wstrząsający wiersz (*Teatrologia z kąjetu pensjonarek*, przyp. red.) – jest bardzo bogata i ma duży wpływ na życie człowieka. Rozum z tym nie ma za wiele wspólnego.

TT: *Jeśli Pan tu wspominał o freudyzmie, to trzeba powiedzieć jednak, że freudyzm kusił ówczesną elitę pewną ezoteryką: przyczyna, która nie jest oczywista, obecna na pierwszy rzut oka, lecz jest ukryta głębiej i głębiej...*

RT: ... która jest przede wszystkim niefalsyfikowalna, w związku z czym można podłożyć tu każdą treść, każde pragnienie. Freudyzm jest rodzajem wyzbywania się odpowiedzialności – to jest przede wszystkim jego podstawą. Zresztą takich mistrzów dekonstrukcji było wielu.

TT: *Jaki jest cel takich dekonstrukcyjnych działań?*

RT: Nie wiem, czy on jest uświadamiany przez pewne grupy. Chociaż myślę, że jeśli pedofile walczą o zaakceptowanie „solidarności międzypokoleniowej” i zmuszają rodziców, aby pozwalali dzieciom na związki z dorosłymi, to ci ludzie wiedzą, dlaczego chcą zniszczyć pewne tabu. Czy wszystkie podobne grypy są swoich celów świadome, tego nie wiem. W tych natomiast życiorysach ludzi, którzy to robili z największą pasją zawsze znajdowałem powody w ich dzieciństwie. Mówili oni np., że nie ma kryterium prawdy, które dotychczas było przyjmowane jako oczywistość, w związku z czym stosowali kryterium wynikające z ich życia osobistego. Później różnie to racjonalizowali. Czy np. w nowoczesnej filozofii jest jakiś ruch bezinteresowny? Być może tak. Może filozofowie współcześni szukali prawdy, ale jak się patrzy na to, do czego doszli, to wniosek musi być odwrotny. Widzę po prostu, że horyzont, który zakreśla współczesna humanistyka uniemożliwia tworzenie kultury; uniemożliwia znajdowanie wartości, które powinny być kultywowane w przyszłości. Jakkolwiek utalentowani byli ludzie sprzed dwóch tysięcy, tysiąca lat, Pitagoras, Platon, Arystoteles, czy św. Tomasz z Akwinu, to coraz mniej z nich dzisiaj zostaje. Współczesna humanistyka stwierdziła wręcz, że nie ma wartości, które należy dzisiaj wykuwać; zaś te pozostawione przez wspomnianych filozofów według tejże humanistyki nie istnieją. Stworzyła ona natomiast idealne narzędzia do rozczłonkowania i dekonstrukcji. Dla mnie jest to absurdalne, dlatego współczuję wam uprawiania humanistyki.

TT: *O filozofię współczesną można również zapytać w perspektywie tematu przewodniego naszej rozmowy. Skoro już, jak mówił Nietzsche, wytarliśmy sobie horyzont prawdy – w związku z czym nieważne, w którą stronę będziemy zmierzali – to się po prostu bawmy. Jeśli zaś jesteśmy skazani na zabawę, to czy ważne czyśmy są młodzi, czy starzy?*

RT: Ale my poruszamy się na terenie wyznaczonym przez kogoś, kto nie nawidził ludzi. Ta przestrzeń anty-kultury jest tworzona przez ludzi, którzy nie potrafią się śmiać, nie potrafią się w ogóle cieszyć. To po prostu nie jest interesujące. Trzydzieści lat temu jeździłem po Polsce podczas praktyk studenckich; zjeździłem większość kraju, szczególnie wschód i południe. U nas ludzie jeszcze wtedy żyli integralnie nie będąc dotknięci

oświeceniem. Natomiast w kulturach schyłkowych wytwarzane były przestrzenie, w których wyładowywano różne napięcia. Nie ma najmniejszego sensu zastanawiać się nad tym, w jaki sposób rozbroić postmodernizm. Trzeba natomiast stworzyć nową, pociągającą, pozytywną propozycję. I to jest prawdziwe zadanie. Nie wiem, czy waszego pokolenia, czy następnego. Jeśli jednak nasze pokolenie wytworzyło gdzieś taką niszę, w której można się normalnie rozwinąć, stać się normalnym człowiekiem w wieku lat 25, to może do was należy, by tę niszę jeszcze poszerzyć. Wtedy będziemy mieć znowu kogoś takiego jak św. Benedykt, św. Robert, czy św. Tomasz, albo kogoś nieświętego, ale wybitnego. Ta perspektywa jest zdecydowanie ciekawsza, ponieważ nowożytność jest ideą już martwą, bądź dogorywającą. Mamy jeszcze tylko obrzydliwy obraz po bitwie. Z drugiej strony nawet w takiej rzeczywistości są osoby wybitne, jak o. Pio, ks. Jerzy Popiełuszko, są i ludzie świeccy. Istotą mojej działalności jest ratowanie ludzi, których ta anty-kultura skaleczyła w sposób dramatyczny i budowanie przestrzeni, w której będzie możliwa normalność. Ludzie, którzy będą mieli serce, umysł i wolę ukształtowaną w normalnej rodzinie, w kontekście wiary, z całą świadomością tego, czym jest nasza cywilizacja, dlaczego jest to miejsce, w którym dokonały się najwyższe wzloty ducha ludzkiego: bo przecież nigdzie poza naszą cywilizacją nie ma takiej idei, która mówi, że siła musi ustąpić przed wartościami duchowymi. Na wschodzie starcy wychodzą i popełniają samobójstwa, by nie obciążać rodziny; dzieci płci żeńskiej się zabija, gdyż jest takie przekonanie, że są niepotrzebne. Nasza cywilizacja jest absolutnie wyróżniona, zaś Polska w tej wyróżnionej przestrzeni jest narodem niezwykłym: duże rodziny, takie miejsca, jak ta akademia, w której się znajdujemy. To musi przynieść kogoś, kto będzie potrafił zbudować coś pięknego i dobrego.

SH: *Czy Pan w dzisiejszym pokoleniu widzi już kogoś takiego?*

RT: Nie... ale to się odbędzie chyba w ten sposób, że my tego nie będziemy świadomi. Może ktoś taki urodził się dwadzieścia lat temu i w pewnym momencie stanie się dla wszystkich jasne, że to właśnie on jest tym wybitnym. Mechanizm taki jest czymś bardzo normalnym.

TT: *Chciałem zapytać jeszcze o jedną sprawę. Kiedyś bodajże Marian Stala próbował zbudować taką paralelę pomiędzy dwudziestowieciem międzywojennym a okresem po roku '89. Czy Pan ze swojej strony widzi jakiejś zależności?*

RT: To są dla mnie zabawy. A poza tym tych okresów porównać się nie da. Zresztą kto został z tamtego okresu, kogo będzie się czytało za sto lat? Wierzyńskiego, jedno opowiadanie Iwaszkiewicza, kilka

wierszy Baczyńskiego, Gajcego? Manifesty dwudziestolecia? One tylko były bzdurnym marketingiem. Istotne tam były talenty tych ludzi...

TT: ...*których jak rozumiem nie było?*

RT: Były, już powiedziałem: Wierzyński, może Lechoń, Gajcy, Trzebiński. Broniewski napisał kilka dobrych wierszy. Tuwima niezbyt cenię.

SH: *Każdy czyta inne książki i może na tym polega obcowanie z literaturą?*

RT: No tak, ale weźmy pod uwagę proces redakcji. Redakcja jest rzemiosłem. Dobrzy redaktorzy 70% decyzji podejmą identycznych, tylko w 30% będą się różnić. Dla Tuwima być może jest miejsce w tych 30%. Manifesty w Polsce były natomiast plagiatami.

TT: *Czy dzisiaj nie mamy sytuacji jednak trochę podobnej: przenikają do nas pewne nurty z Zachodu, w niektórych kręgach entuzjastycznie przyjmowane. Może czas na oryginalność?*

RT: Trzeba jednak pamiętać, że żyjemy w bardzo określonym miejscu, pomiędzy dwoma potężnymi krajami i mocarstwami, które prowadzą konkretną politykę w naszym kraju. Humanisci natomiast są do tej polityki wykorzystywani. I my do dziś nie mamy pojęcia o tym, co w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat w naszym kraju powstało. Jedyne prawdopodobnie całkowicie oryginalny myśliciel XX wieku Feliks Koneczny jest znany kilkuset osobom w Polsce. Człowiek, który stworzył genialną teorię cywilizacji, może prócz tej nuty antysemityzmu, która zresztą jest absurdałna i wypacza jego metodologię. Przy Konecznym Toynbee i Huntington są felietonistami. No, ale jak tu mówić o naszej pierwszorzędności przy takiej polityce? Jak tu zresztą porównywać rok 1918, po którym do pewnego momentu prawie wszystko było możliwe, i rok 1989? To jest kolejna przesłanka ku temu, by sądzić, że współcześnie w przestrzeni publicznej żadna rozmowa nie jest możliwa: o wartościach, o jakości, o tym, że ktoś ma ciekawe ujęcie świata. Wszystko jest rozpatrywane w kontekście interesów. Dla mnie przełomowym momentem było przeczytanie książek chyba jednego z najwybitniejszych teologów w Polsce o. Jacka Salija OP, na które składają się odpowiedzi na listy kierowane do czasopisma „W Drodze”. Dotarło do mnie, że on jest dobrym człowiekiem, że lepiej jest w tak banalny sposób pomóc 15 tysiącom ludzi, niż czynić rzeczy, które do niczego nie prowadzą. Liczy się konkretna pomoc.

TT: *I to jest przejmująca puenta. Bardzo dziękujemy za rozmowę.*

Krzysztof Koehler

Profesor Tadeusz Ulewicz (1917-2012)

In memoriam

Układając to wspomnienie o profesorze Ulewiczu nie potrafię pozbyć się z pamięci kilku scen, które odpychają pióro od pisania znormalizowanego biogramu uczonego męża. A zważywszy tak samo i na to, iż sam zresztą Profesor był mistrzem w tej akurat dziedzinie piśmiennictwa, bo jego konterfekty uczonych humanistów, pisane z delikatnością, celnością i też – jak zawsze – z niezwykłą i nakazującą ogromny szacunek, a przede wszystkim pokorę, erudycją są swego rodzaju wzorcem gatunkowo-stylistycznym tego typu wypowiedzi, gdzie miesza się anegdota z przenikliwą trafnością diagnoz i dokonani opisywanego przez Ulewicza autora-badacza. Kiedy więc zastanawiam się, w jaki sposób napisać o kimś, bez spotkania kogo byłbym zupełnie innym człowiekiem, zatem jak pisać o kimś, komu zawdzięczam w dziedzinie humanistyki najwięcej, przychodzi mi na myśl refleksja: jak profesor Ulewicz, autor konterfektów uczonych mężów, napisałby o kimś takim jak on sam?

Zacznijmy od tego: nie było nigdy ich wielu: tych kilku, którzy nieśli w sobie „dawny” uniwersytet: niejako zawsze byli tradycyjnymi klasykami, odkąd ich się pamięta, a mówią to kolejne generacje studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego: to te osoby, która – mimo że miały 60., czy 70. lat, były nosicielami tradycji; były chodzącymi, niespożytymi gawędziarzami, anegdociarzami, osobami, które do każdej okoliczności były w stanie znaleźć odpowiedni, erudycyjny komentarz, ale też, kiedy trzeba, bo sytuacja stawała się fałszywa, dwuznaczna i nieprzyjemna, uciąć ją ostrym, bezpardonowym, złośliwym i idącym w pięty powiedzonkiem. Oni „znali” tych wielkich, na nich przeszedł jakiś rodzaj charyzmy, komu jednak tę charyzmę przekazali? Czy tacy są dzisiaj, o których możemy powiedzieć, iż przenieśli sobą to coś, ten rodzaj wigoru, ale może też dzielności i tej

intelektualnej, ale też życiowej, egzystencjalnej, którą mieli oni? Nasi mistrzowie i mistrzowie naszych mistrzów?

Tak, „Dziadka” bały się całe pokolenia studentów Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Całe pokolenia (zaczął Profesor uczyć po wojnie, skończył w latach 80.) dosłownie drżały przed Ulem, ale zarazem żywiły doń niesłabnący szacunek: wielki respekt, ale i wielki sentyment do człowieka, może niewielkiego wzrostem, i niezbyt, powiedzmy, obdarzonego pięknym głosem (wysoki ton głosu Profesora dało się rozpoznać w każdym miejscu na ziemi, podejrzewam), ale wielkiego wiedzą, mądrością i etosem (jeżeli ktoś może być wielki swym „etosem”!) humanisty. Te wartości, plus niepowtarzalny styl Jego pisarstwa, te meandryczne, poskręcane zdania, te, niektóre rozstrzelane słowa, dziwne, idące naraz w wielu kierunkach aluzje i odniesienia, wskazujące na żywość Jego inteligencji i zachłanną ciekawość badacza – są rozpoznawalnym stylem Ulewicza-pisarza. Od pierwszego zdania: a co najważniejsze: Profesora pisanie absolutnie pokrywało się z Profesora sposobem mówienia: panowała tu jedność.

Po wojnie, podczas której podobno – tak mi kiedyś chyba powiedział albo to od kogoś usłyszałem – przeszedł Profesor od religii Słowackiego do religii Kochanowskiego (o ile to nie legenda, jest to wiadomość dosyć istotna: oto wali się stary świat, bezgraniczne okrucieństwo Sowietów i Nazistów, rodzi w badaczu zainteresowanie klasycznym, jasnym, humanistycznym światem „największego poety Słowiańszczyzny” – jako odpowiedź, reakcja umysłu, intelektualny sprzeciw?) Profesor przeszedł Ubecką weryfikację. Uznano go za niegroźnego dla władzy, jak uwielbiał mawiać, „iblowskich docencików”, którzy na plecach Wielkich (i na szczuciu i brutalnym wypieraniu, w bezpardonowej nagonce) przejmowali rząd dusz nad polską humanistyką, spychając ją w marazm marksizmu-leninizmu, póki nie przekształcili się w przedstawicieli innych, nowych panujących szkół. Tak, Ulewicz, wedle ubeckich rozpoznań, był do opanowania, niegroźny, nie skreślony. Pozostawiono Go. Niejako w odpowiedzi, w geście sprzeciwu otrzymaliśmy pochodnię. Książkę *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI wieku.*, pracę absolutnie niereformowalną, zapalną, jak zapalne mogą być rozważania o Sarmacji w komunistycznej Polsce dokonywane metodą zmundnych studiów historycznych, kompletnie pozbawionych marksistowskiego żargonu; marksistowskiej magłowni metodologicznej. Lata stalinizmu Profesor przeżywa publikując albo w „Tygodniu Powszechnym”, albo w „Pamiętniku Słowiańskim”, albo wreszcie pod pseudonimami. Tematyka sarmacka wraca w 1963 roku pracą *Zagadnienie sarmatyzmu w kulturze i literaturze staropolskiej*. Książka wydana jest w niewielkim nakładzie. W PRL-u, gdzie obowiązywało jednak stereotypowe postrzeganie Sarmacji, nie była już wznawiana. Potem przychodzą

inne prace, ogromna ich ilość i wielkie dzieła, jak *Oddziaływanie europejskie Jana Kochanowskiego. Od renesansu do romantyzmu* (1970) i te ostatnie, którym – takie odnosiłem wrażenie – Profesor wreszcie mógł poświęcić czas, będąc na emeryturze, jak *Iter Romano-Italicum Polonorum* z 1999 czy *Z kultury duchowej polskiego średniowiecza* z 2003 roku. To wszystko, jak i ponad 500 artykułów, tekstów, wystąpień, stanowi dorobek, na którym musi się oprzeć każdy badacz staropolskiej kultury. Bez podejścia do Ulewicza nie da się uczciwie pisać o „Sarmacji” – Profesor bardzo przestrzegał przed nadużywaniem terminu „sarmatyzm” – czy o Janie Kochanowskim (przykładowo: przeszło stu stronicowy wstęp do wydania *Odprawy posłów greckich* w serii Biblioteki Narodowej to nawet w dziejach tej szacownej serii swoisty wyjątek!).

To w ogóle jakieś było dziwne i znaczące: skromność badacza! Skromność, która nie nakazywała się rzucić do pisania wiekopomnych tomisk czy poszukiwać niosących tematów (kto Profesora znał, słyszy zapewne do dzisiaj jego, dosyć – delikatnie mówiąc – kąśliwe uwagi pod adresem różnych modnych humanistów rzucających się na tematy, do których ani natura ich erudycji, ani możliwości intelektualne raczej nie predestynowały). Profesor był autorem niezwykle dokładnym i pracowitym: pamiętam jego uwagi na temat tego, ile czasu należy poświęcić na dobrze przygotowane wystąpienie konferencyjne – minimum pół roku żmudnych badań. Zostawiam to bez komentarza, spoglądając na siebie i rozglądając się wokół.

Pamiętam swoje zaskoczenie, podczas jednego z pierwszych wykładów w sali amfiteatralnej Collegium Witkowskiego, kiedy Profesor nam, pierwszorocznikom wykladał reguły filologii: docieklivość, konieczność zrozumienia, odrzucenie wszelkiego rodzaju pokuszeń historycznego prezentyzmu, odsunięcie na bok poczucia cywilizacyjnej wyższości itd. Te sugestie, te niekończące się rozważania, aluzje, żarty, wypowiedzi, ale też złośliwości, klepanie po plecach, picie kaw, podjadanie ciasteczek miałem wielki zaszczyt kontynuować: najpierw na seminarium magisterskim, gdzie kiedy nie przychodziła koleżanka, która miała małe dziecko, profesor uznawał, że skoro nie ma 50% stanu osobowego zajęć można się przenieść do „Zalipianek”, ale i potem podczas pracy nad doktoratem, często u Niego w domu na Łobzowskiej.

Czy mogę zapomnieć dar? Dwie angielskie marynarki, które mi – troszkę wyższemu od siebie – profesor ofiarował, bym nie targał swetrów w bibliotekach? Czy mogę zapomnieć kiedykolwiek, gdy już jako organizator sesji w Uniwersytecie Jagiellońskim zapomniałem się i ostatni dzień obrad urządziłem w odległej miejscowości, kiedy to większość młodych badaczy z Polski rozpieczętała się z właściwą czasom współczesnym dbałością o swoje, a profesor tłukł się z nami autobusem i (razem ze

swoim Przyjacielem prof. Jerzym Starnawskim) do końca był obecny, zawsze gotowy do polemik, sprostowań, dodatków, gloss, czy po prostu wesołej biesiadnej rozmowy. Przecież było wiadomo, że czyni to z racji nie tyle pewnie nasycenia się intelektualną atmosferą obrad, ale z poczucia solidarności z tymi, którzy sesję zorganizowali. Czy mogę Mu kiedykolwiek zapomnieć wizytę na moim kolokwium habilitacyjnym, usłyszawszy w telefonicznej rozmowie „Będę, by oddać Panu, Panie Kolego, ostatnią posługę”? Kto był uczniem Mistrza odczuwał, w różnych sytuacjach konferencyjnych, publicznych, kiedy tylko był On obecny, wsparcie, opiekę, ba – kiedy było trzeba – obronę bezpardonową.

Nigdy Mistrzowi nie zapomnę tego, że – zesłanemu do Ludowego Wojska Polskiego – młodemu człowiekowi zapewnił przetrwanie moralne, nakłaniając do wzięcia udziału w konferencji, na której aby być, musiałem zabawić się w deztertera. Ależ warto było! „No, referat wprawdzie, Panie kolego, niezbyt wyszukany i przepracowany, ale... napijemy się kawy? Opowie Pan, co tam w wojsku słychać!”

Niół Profesor swoją staropolszczyznę („niech się, Panie Kolego, w Warszawie zajmą literaturą dawną”) w czasy trudne, niesprzyjające, niewdzięczne, groźne. Kiedy więc, poczuwając się do wielkiego, wielkiego u Niego długu, natrafiam dzisiaj na różne absurdy post-akademickiego żywota naszych biurokratyzujących się uczelni, stawia mnie do pionu i nakłania do podjęcia jednak działań pytanie, które sobie zadaje: „No, a co by w tej sytuacji uczynił Profesor Ulewicz?”. I wyobraziwszy sobie jego figurę, niezbyt roslą, jego głos, może donośny, ale jakże przenikający człowieka, trochę wiem, jak postępować.

Bo nie głos, ani nie figura, tylko serce i intelekt decydują o wartości człowieka.

Jan Badeni SJ (1858-1899)

Andrzej Paweł Bieś SJ, *Jan Badeni SJ (1858-1899). U początków ruchu społecznego katolików w Galicji*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, ss. 393, il. 41.

Nasza wiedza na temat funkcjonowania katolicyzmu w życiu społecznym Polaków w XIX a także XX w. jest ciągle raczej skromna. Zdecydowanie więcej uwagi niezbyt zresztą liczni badacze poświęcają losom najważniejszej instytucji tj., hierarchicznemu Kościołowi. Nie brak również prac o poszczególnych jego przedstawicielach, zwłaszcza gdy byli wybitnymi uczestnikami życia publicznego jako wpływowi politycy, działacze społeczni czy wreszcie znakomici intelektualiści. Znacznie mniej natomiast wiemy na temat roli religii i religijności w życiu codziennym, o wyborach dokonywanych pod ich wpływem i w szczególności zmianach zachodzących w tym zakresie. Ich ważną sceną była bez wątpienia dziewiętnastowieczna Europa, a wraz z nią również ziemie polskie,

podlegające głębokim przemianom ekonomicznym i społecznym wyrastającym z kapitalistycznego paradygmatu. Wtedy to ofensywa ideologii liberalnej i narastające w ślad za nią tendencje sekularyzacyjne wymusiły na obrońcach tradycyjnej, katolickiej moralności i ufundowanego na niej ładu społecznego podjęcie aktywnych działań w obszarach dotychczas nie będących przedmiotem bezpośredniej troski ze strony ludzi Kościoła. Pojawiło się po prostu zainteresowanie problemami życia codziennego zwykłych ludzi, zaczęto też stopniowo doceniać rolę katolików świeckich.

Te nowe tendencje, związane zazwyczaj z pontyfikatem Leona XIII, stosunkowo szybko znalazły rozmaite formy realizacji w niektórych krajach Europy Zachodniej. Znacznie trudniej torowały

sobie natomiast drogę do zaistnienia na ziemiach polskich. Ale i tu w różnych miejscach – we wszystkich trzech zaborach – pojawiają się ludzie i środowiska, niekiedy przekształcające się z czasem w zgromadzenia zakonne, które próbują podjąć wyzwanie nowej epoki i nakreślić dostosowane do niej formy życia katolickiego, pracy duszpasterskiej i in. Tak też działo się w autonomicznej Galicji, a jednym z przedstawicieli tego nurtu był bohater recenzowanej pracy.

Postać o. Jana Badeniego SJ, żyjącego krótko (tylko 41 lat) acz twórczo i intensywnie kapłana, działacza społecznego, dziennikarza i socjologa – amatora nie doczekała się dotychczas obszerniejszego opracowania na jakie bez wątpienia zasługuje, choć ilość publikacji w których się pojawia jego osoba w różnych kontekstach jest wcale spora. Wybór bohatera, a ściślej rzecz biorąc wzięcie przez autora na warsztat badawczy jego obfitej twórczości, uznać można za w pełni uzasadnione, co potwierdziła a również realizacja tego projektu. Autor umieścił młodego jezuitę w plastycznie odmalowanym kontekście realiów społecznych, politycznych i kulturowych ostatnich czterech dekad dziewiętnastowiecznej Galicji. Natomiast samą postać bohatera jak też i jej dokonania pisarskie potraktował jako swoistą egzemplifikację spraw i wątków mających szerszy niż jednostkowy wymiar.

Było to możliwe przede wszystkim za sprawą zgromadzenia obszernej i różnorodnej podstawy źródłowej na którą złożyły się w pierwszym rzędzie publikacje (522) oraz niewielka liczba niedrukowalnych prac samego bohatera, które powstały w ciągu ledwie piętnastu lat aktywności pisarskiej oraz inne materiały archiwalne przezeń wytworzone lub tyżące jego osoby, w tym zwłaszcza bardzo cenny diariusz duchowy oraz obfita korespondencja, przechowywane w krakowskim archiwum oo. Jezuitów. Z kolei rzymskie archiwum zakonu dostarczyło informacji o poszczególnych członkach zgromadzenia jak też jego strukturze i sposobach funkcjonowania. Autor objął kwerendą także zasoby Archiwum Państwowego w Krakowie, w którym odnalazł sporo ciekawych informacji o tych samych sprawach ale wytworzonych przez inne, świeckie podmioty: organy władzy państwowej lub samorządowej. W swoich poszukiwaniach źródłowych nie pominął również ówczesnej prasy galicyjskiej, jak też pochodzących z dwu pozostałych zaborów gazet katolickich. Sięgnął do pamiętników i wspomnień, wykorzystał wreszcie dokumenty papieskiego nauczania społecznego zawierające miarodajną wykładnię intencji i wskazań Leona XIII. Ten zbiór materiałów rękopiśmiennych i drukowanych uzupełnił obszerną i starannie zebraną literaturą przedmiotu.

Recenzowana praca składa się oprócz wstępu, zakończenia, oraz źródłowego aneksu i bibliografii, z czterech rozdziałów. Każdy z nich autor podzielił jeszcze dodatkowo na kilka mniejszych, precyzyjnie wyodrębnionych segmentów. Dzięki temu zastosowana dla całości konstrukcja problemowo-chronologiczna dobrze posłużyła prezentacji jego ustaleń badawczych. Rozdział I pracy kreśli wybrane wątki biografii o Jana Badeniego. Poczynając od środowiska rodzinnego i wczesnego dzieciństwa, przez kolejne fazy edukacji, w tym w konwiktie jezuickim w Tarnopolu od 11. roku życia, autor prowadzi swego bohatera aż do furty zakonnej, którą przekroczył – ostatecznie jak się miało okazać – mając ledwie 15 lat. Następnie przedstawia dalszą egzystencję obleczonego już w habit jezuitów poddanego trzem probacjom kształtującym ostatecznie jego duchową formację. Dalsze trzy rozdziały poświęcone zostały już w całości omówieniu dorobku pisarskiego i publicystycznego bohatera.

Autor wyróżnił w niej dwa zasadnicze nurty, które poprzedziła dość zróżnicowana tematycznie wczesna twórczość, poczynając od pierwszej publikacji ogłoszonej drukiem anonimowo przez dwudziestoletniego wówczas obłata. Pisarstwo to, w jego stopniowo dojrzewającej formie a przede wszystkim treści, zostało zaprezentowane na tle szerokiej panoramy życia umysłowego Galicji

ale także szerzej, z odwołaniem się do refleksji różnych europejskich środowisk katolickich tego czasu. Główny trzon twórczości swego bohatera Andrzej Bieś podzielił na dwa zasadnicze działy: społeczny i polityczny. W każdym z nich wyróżnił szereg konkretnych problemów i kwestii, na których Badeni koncentrował w różnych okresach swą uwagę jako dziennikarz, publicysta, analityk i wreszcie socjolog amator. Niektóre z aspektów życia społecznego w Galicji końca XIX stulecia podejmował jako pierwszy, zwracając uwagę opinii publicznej na ich istnienie i znaczenie, przelamując w ten sposób swoiste tabu. Pomagały mu w tym wrodzona wrażliwość, zmysł obserwacji oraz rozległa lektura w ośmiu językach, przynosząca materiał porównawczy z innych obszarów ówczesnej Europy. Wiele z jego tekstów ukazywało na łamach jezuickiego „Przeglądu Powszechnego”, z czasem redagowanego przez Badeniego, przeto autor nie pominął również charakterystyki tego ważnego miesięcznika. Podał także analizie warsztat dziennikarski jezuitów. Albowiem, jego zdaniem, pisarstwo Badeniego miało w przeważającym stopniu właśnie dziennikarski czy też publicystyczny charakter. Łatwość i szybkość pisania, doskonale pióro, zacięcie popularyzatorskie wyraźnie górowało nad namysłem badacza, dążeniem do gruntownego rozpoznania i opisania jakiegoś zjawiska.

Najważniejsze kwestie społeczne, jakimi jezuita zajmował się w swoich tekstach, to warunki pracy i płacy robotników, strefy biedy i nędzy, dalej istniejące realnie i postulowane przezeń formy działalności charytatywnej, wreszcie aktualny i dziś problem godnego spędzania niedzieli. Widział szybko rosnącą emigrację zarobkową z Galicji i Polaków żyjących poza granicami dawnej Rzeczypospolitej. Należał do nielicznego wówczas grona intelektualistów interesujących się słowiańskimi sąsiadami, przede wszystkim Czechami i Słowakami. Starał się też tę ciekawość rozbudzać u innych. Nie zamykał wreszcie oczu na nabierającą w Galicji pod koniec XIX w. nowych znaczeń i treści kwestię żydowską w jej całej złożoności, jakkolwiek nie szukał specjalnie recept na jej rozwiązanie.

Analizując z kolei publicystykę polityczną autor zwrócił szczególną uwagę na sposób, w jaki jego bohater postrzegał rodzące się wówczas w Galicji nowe, masowe ruchy społeczne, będące wyrazem przyspieszonej emancypacji upośledzonych dotychczas warstw społecznych – robotników i chłopów. Z wielką uwagą śledził też pojawianie się nowych prądów ideowych i wyrastających z nich masowych ruchów – ludowego i socjalistycznego, a wreszcie powstające na ich kanwie struktury nowoczesnych partii. Publicysta w czarnym habicie nadzwyczaj trafnie dostrzegał w nich zwiastun nowych czasów.

Nie ograniczał się zresztą wyłącznie do analizy tego fenomenu, ale podejmował też próby bezpośredniej konfrontacji z rzeźnikami socjalizmu. Czynił to na łamach prasy jak i w bezpośrednich utarczkach słownych podczas publicznych spotkań czy debat. Wynikało to z jego głębokiego przeświadczenia o szkodliwości socjalistycznych nowinek. Bądni był również nieufny wobec dokonania eksjezuity ks. Stanisława Stojalowskiego, redakcji i środowiska „*Przyjaciela Ludu*” i tworzącego się stronnictwa. Równocześnie wierzył w możliwość innego ukierunkowania rodzącej się podmiotowości mas chłopskich, tak aby pozostały one w obrębie katolickiej doktryny i nauczania społecznego kościoła. Dlatego wielką uwagą i zarazem nie skrywaną sympatią towarzyszył próbom budowania w Galicji ruchu katolicko-ludowego, protoplasty późniejszej orientacji chadeckiej. Sam też nie poprzestawał wyłącznie na krytyce nowych tendencji ale inspirował powstawanie katolickich stowarzyszeń ludzi pracy. Angażował się w to z nadzieją, że wyrosną one na poważnego uczestnika rywalizacji o rząd dusz emancypujących się mas ludowych. Liczył, że z czasem przerodzi się on w poważne stronnictwo polityczne, kierujące się zasadami solidaryzmu, na wzór niemieckiej partii Centrum. Praca nad tym stała się pod koniec lat 90. wręcz misją, której realizacji poświęcał coraz

więcej czasu i energii mimo nowych obowiązków kierownika wspólnoty zakonnej. O. Jan Bade- ni był również baczny obserwa- torem innego arcyważnego pro- cesu społecznego, a mianowicie dojrzenia świadomości narodo- wej, a w ślad za nią także ambicji politycznych u Rusinów – Ukra- ińców. Były jednak także sprawy, które uszły czujnej uwadze ob- serwatora galicyjskiej sceny poli- tycznej, a może zostały świadomie pominięte jako niezbyt istotne w danym momencie. Należał do nich szybko rosnący w siłę od poł. lat 90. ruch narodowo-demokra- tyczny z centrum we Lwowie, które to miasto było drugim obok Krakowa miejscem działalności o. Badeniego.

Recenzowana książka przy- nosi przede wszystkim gruntowną i kompetentną analizę wielostron- nej twórczości Jana Badeniego z szerokim uwzględnieniem tła historycznego i kontekstu kulturo- wego. Dzięki temu otrzymaliśmy precyzyjny opis jednego z mniej znanych składników życia umy- słowego, ale także społecznego au- tonomicznej Galicji końca XIX w. Autor starał się również określić recepcję twórczości publicysty, tj. zasięg oddziaływania i sposób w jaki przyjmowane były jego ana- lizy, oceny, prognozy czy postula- ty. Wreszcie ocenił również efekty działań organizacyjnych, uznając je zresztą w najlepszym wypadku za skromne. Tym nie mniej były one pierwszym krokiem na drodze

do budowania w Polsce nowoczes- nej orientacji chadeckiej.

Wypada jednak, gdyż taka jest powinność recenzenta, zwrócić uwagę na nie do końca klarowny charakter książki, która jest prze- pracowaną wersją dysertacji dok- torskiej. Autor określił ją we wstę- pie, a powtórzył to w zakończeniu, jako biografię. Otóż przyjmując nawet, iż mamy tu do czynienia ze szczególną odmianą tego gatunku pisarstwa historycznego, jakim jest biografia pretekstowa, trudno się z tym do końca zgodzić. Sugeru- je to zresztą sam jej tytuł, złożony z dwu osobnych haseł. Potwierdza tę dwoistość fakt, że w pierwszym, niejako biograficznym rozdzia- le nie znajdziemy kompletnego przedstawienia losów zakonnika, a w przyszłości prowincjała całego zgromadzenia, choć lata wcześnie- sze zostały w miarę obszernie omó- wione. Zarys dalszych kolei życia tylko chwilami przewija się przez strony następnych rozdziałów. A może wystarczyłoby po prostu zamieścić kalendarium życia? Tak czy inaczej daje się odczuć brak całościowego ujęcia biografii Bade- niego, napisania której nikt szybko się w tej sytuacji już nie podejmie. A szkoda! Warto było także poku- sić się o mocniejsze zderzenie prze- myśleń młodego jezuita z innymi twórcami i jak on działaczami spo- łecznymi tamtego miejsca i czasu (S. Szczepanowski, B. Wyslouch, B. Limanowski in.), świeckich co prawda ale przecież wyrastających również z chrześcijańskiego ducha.

W sumie jednak otrzymaliśmy rzetelne, źródłowe i co nie mniej istotne dobrze napisane studium kreślące narodziny społecznego ruchu katolików w Galicji pod koniec XIX stulecia, które udatnie wypełnia istniejącą dotąd lukę zarówno w dziejach zaboru austriackiego jak rodzącej się wówczas nowej orientacji ideowej, a w przyszłości również politycznej.

Tomasz Gąsowski

Polskie kontroświecenie

Martyna Deszczyńska, *Polskie kontroświecenie*, Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, ss. 337.

Od dziesięciu lat w piśmiennictwie naukowym w Polsce trwa debata na temat Oświecenia¹. Stanowi ona niejako pokłosie wcześniejszych dyskusji wokół recepcji myśli kartezjańskiej na ziemiach polskich, skali oddziaływania racjonalistycznego oślepienia na życie polityczne i kulturalne XVIII-wiecznej Rzeczypospolitej². Obecne analizy różni jednak przede wszystkim zainteresowanie

sprawami religijnymi i społecznymi oraz zwrot w kierunku nurtów opozycyjnych³. W tej materii panuje duża polaryzacja stanowisk: zwolennicy Oświecenia utwierdzają się w przekonaniu, iż ten przewrót umysłowy był nieodzownym dla zaprowadzenia na ziemiach polskich daleko idących reform i stanowił podwaliny pod budowę nowoczesnego społeczeństwa, zaś oponenti okopują się wokół tez o zgubnych wpływach „epoki światła”. Zarzucają jej zdradę interesów narodowych,

1 Dzięki realizacji w latach 2003-2006 projektu zamawianego *Polskie dziedzictwo kulturowe w nowej Europie* możliwe było w 12 ośrodkach naukowych PAN oraz w niektórych uniwersytetach inicjowanie badań nad europejskimi archiwalia-
mi i dotychczas niewykorzystywanymi źródłami literackimi, co zaowocowało m.in. powstaniem prac porównawczych na temat myśli oświeceniowej. Szerzej: J. Snopek, *Oświecenie między Wschodem a Zachodem. Przypadek Polski*, „Nauka”, 1/2007, s. 99-129.

2 Por. R. Butterwick, *Co to jest oświecenie? Esej o dyskusji polskiej drugiej po-*

wy XVIII wieku, „Przegląd Powszechny”, 5/1998, s. 161-180.

3 Por. R. Butterwick, *Polska rewolucja a Kościół katolicki 1788-1792*, Kraków 2012; T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek światła. Obszary swoistości*, Wrocław 2002; R. Szczurowski, *O nowy kształt społeczeństwa, religii i państwa. Idee oświecenia w polskich zreformowanych kalendarzach XVIII wieku*, „Analecta Cracoviensia”, t. 41, 2009, s. 419-437.

destrukcję sarmackiej kultury, mentalną sekularyzację. Oliwy do ognia debaty naukowej dodało ostatnio wystąpienie znanego reżysera i publicysty Grzegorza Brauna⁴. 17 kwietnia 2012 roku w Krakowie w Klubie „Polonia Christiana” dowodził, iż recepcja myśli oświeceniowej, również w wydaniu Kościoła katolickiego, odpowiada za zagładę elit intelektualnych w Polsce i „komunikację” życia zbiorowego. Zrównał racjonalistyczną ideologię XVIII wieku z „bolszewizmem”, kreując się przy tym na współczesnego Rejtana, obrońcę sarmackiej tradycji.

Ostrość polemik dowodzi, iż również w Polsce następuje wzrost zainteresowania kontroświeceniem, które podobnie jak w Europie ma odpowiadać za współczesne problemy i kryzysy⁵. Istotnym staje się

więc prześledzenie całości spuścizny polemicznej XVIII i XIX wieku w kontekście rewizji myśli oświeceniowej. Kluczową pozycją w tym względzie jest praca Martyny Deszczyńskiej. Autorka w oparciu o archiwalne źródła kościelne oraz prace wydane drukiem zanalizowała pisarstwo autorów katolickich, którzy podejmowali dyskusję z poglądami filozofów i apologetów Oświecenia. Zauważyła przy tym, iż intelektualna debata w tym względzie toczyła się na „peryferiach” ówczesnych ośrodków naukowych, głównie na Litwie oraz Ukrainie⁶. Idąc za sądami Stanisława Roszaka i Jerzego Snopka, dowodziła, iż oświeceniowe centrum, skupione wokół dworu króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, było zdeterminowane imperatywem reform odgórnie sterowanych, zaś opozycja realizowała program oddolnej edukacji⁷. Pisma polemiczne docierały na prowincję często

4 <<http://www.youtube.com/watch?v=2RbZowojO50&feature=share>>, 12.11.2012. Szerzej: <<http://taba.nowyekran.pl/post/65586,grzegorz-braun-oswieceniowi-patroni-bolszewizmu>>, 12.11.2012.

5 Badacze dopatrują się istotnych związków między ideologią kontroświecenia, choćby w wydaniu Josepha de Maistre’a, a postmodernizmem Michela Foucaulta i Jacques’a Derridy (R. Wolin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton 2004). Por. R. Wolin, *Co to jest kontroświecenie?*, „Newsweek”, 5 listopad 2005, [w:] <<http://www.newsweek.pl/europa/co-to-jest-kontroswiecenie,45346,1,1.html>>, 20.11.2012. W aspekcie funkcjonowania Kościołów instytucjonalnych kontroświecenie

odpowiada, zdaniem badaczy, za współczesny fundamentalizm religijny (G. Kepel, *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, Cambridge 2004; G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, Warszawa 2010). Por. Gilles Kepel i jego *Zemsta Boga*, [w:] <<http://unknownartist.nowyekran.pl/post/74302,gilles-kepel-i-jego-zemsta-boga>>, 12.09.2012.

6 M. Deszczyńska, *Polskie kontroświecenie*, Warszawa 2011, s. 139, 275-276.

7 Ibidem, s. 21. Por. S. Roszak, *Historyk kultury na rozdrożu, czyli w poszukiwaniu oświecenia*, „Wiek Oświecenia”, t. XXI, 2005, s. 195-205; J. Snopek, *Oświecenie: szkic do portretu epoki*, Warszawa 1999, s. 27.

szybciej niż urzędowa dokumentacja, a ponieważ nie miały waloru bezwzględnie obowiązującego, to w sytuacji rozpadu struktur państwowych, trwałość tych nieoficjalnych sądów była większa. Z pewnością w tym względzie badania winny być dalej prowadzone, aby nie tylko ustalić skalę zjawiska, ale kierunki dystrybucji pism. Ważnym aspektem jest prześledzenie stopnia oddziaływania tych dokumentów na inne niż średnia i drobna szlachta grupy społeczne: rzemieślników, kupców, lokalnych urzędników, w końcu chłopstwo.

Martyna Deszczyńska stara się ustalić ramy chronologiczne dla procesu tworzenia pism polemicznych. Kluczowa w tym względzie jest zwłaszcza cezura początkowa. Dla wielu badaczy XVIII wieku trudne do uchwycenia jest zjawisko zaniku sarmackiej kultury. Jerzy Snoppek uważa, iż wiktoria wiedeńska (1683) jest początkiem regresu społecznego i religijnego sarmatyzmu⁸. Następuje proces okopywania się kultury narodowej, wzrasta przeświadczenie, iż nie jest możliwy dalszy jej rozwój, a jedynie kontemplacja. Równoległe z mitologizowaniem tradycji, postępuje proces zaniku języka narodowego w jego warstwie leksykalnej i gramatycznej. Koniecznością stała się więc rewizja

dotychczasowej edukacji, która doprowadziła do rozprzestrzeniania się makaronizmów i neologizmów językowych. Wraz z reformą pijarską znika problem uwstecznienia kulturowego sarmatyzmu, który jednak staje wobec nowych wyzwań: recepcji myśli kartezjańskiej. Zdaniem Jerzego Snopka z właściwym Oświeceniem mamy do czynienia dopiero po 1764 roku i przed 1792, kiedy rozpoczyna się wojna ideologiczna między sarmatyzmem a jakobinizmem⁹. Dla Martynty Deszczyńskiej problem cezury początkowej jest bardziej skomplikowany, zwłaszcza iż nie rozstrzyga ona definitywnie, jaki zapis kulturowy posiada polskie kontroświecenie. Wynika to z pewnością z zainteresowań badaczki kwestiami polskiej religijności XVIII wieku. Przechodzi ona gwałtowne przeobrażenia: zanika barokowa pobożność, pogłębia się denominacja, wzrasta nacisk teologii na praktyki duszpasterskie¹⁰. Kościół katolicki w Polsce staje wobec problemu reorganizacji struktur, który jednak nie jest łatwy do przeprowadzenia z uwagi na wysoką pozycję społeczną zakonów. Zwłaszcza na wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej wobec szczupłości

8 J. Snoppek, *Oświecenie między Wschodem a Zachodem. Przypadek Polski*, „Nauka”, 1/2007, s. 104.

9 Ibidem, s. 106.

10 Por. *Sanctimoniales: Zakony żeńskie w Polsce i Europie Środkowej do przelomu XVIII i XIX wieku*, red. A. Radziwiński, D. Karczewski, Z. Zyglewski, Bydgoszcz – Toruń 2010, s. 28-29.

sieci parafialnej klasztoru obok dworów magnackich były jedynymi ośrodkami życia kulturalnego. Formowały religijność w oparciu o własny charyzmat, tym samym utrwały dekonfesyjną mentalność. Deszczyńska zauważa, iż już w końcu lat 20. XVIII wieku pojawiają się w publicystyce katolickiej głosy broniące status quo¹¹. Franciszkańskim, jezuitskim czy pijarskim apologetom nie tyle chodzi o sprzeciw wobec idących z zachodu prądów ideowych, które zresztą mimowolnie poprzez działalność translatorską upowszechniali, ile o zachowanie dotychczasowych wpływów społecznych. Podstawowymi odbiorcami ich pism byli wychowankowie zakonnych szkół, przyszli donatorzy klasztornych dzieł, których należało w duchu lojalnościowym formować. W związku z tym duchowni dużo uwagi poświęcali w polemice kwestiom edukacji religijnej. Sprzeciwiali się deistycznym poglądom, negującym wartość religijnych autorytetów i wprowadzającym pluralistyczne zasady etyczne¹². Deszczyńska nie wyjaśnia, na ile sprzeciw wobec oświeconego credo wyrażony we wczesnych polemicznych publikacjach odpowiadał indywidualnym zapatrywaniom autorów, a na ile był oficjalnym stanowiskiem ich władz zakonnych.

11 M. Deszczyńska, *Polskie kontrouwiesienie*, Warszawa 2011, s. 16, 39.

12 Ibidem, s. 85-86.

Uznając, iż wielu z tych pisarzy było ludźmi wybitnie wykształconymi, jak choćby Stanisław Konarski, to nawet za lojalnościową postawą mogła się kryć autentyczna świadomość oponenta nowych idei. Z drugiej strony, jak zauważa autorka, początkowa nieufność wobec racjonalizmu i deizmu, łatwo mogła przekształcić się w fascynację¹³. Oponenti stawali się apologetami Oświecenia zwłaszcza, gdy przynosiło im to wymierne korzyści (wyższe stanowiska kościelne, nadania ziemskie).

Dla etapu wstępnego nie jest więc możliwe ustalenie linii programowej polskiego kontrouwiesienia. Dopiero wymierne skutki społeczne dekretu kasacyjnego z 1773 roku, likwidującego jezuitskie placówki w Polsce, pozwalają na formowanie się opozycji ideowej wobec koncepcji Oświecenia. Ta zaś jest bardzo zróżnicowana zarówno poziomem intelektualnego wyrobienia, co przekłada się na charakter prowadzonej polemiki, jak i kondycją społeczną: trzon stanowią zakonnicy z klasztorów mendykanckich (bernardyni,

13 Ibidem, s. 86. Akces do obozu sympatyków nowych prądów, zdaniem Stanisława Janeczka, wynikał z upowszechnienia kartezjańskiego wykształcenia w reformowanych szkołach zakonnych. Poddani rygorom edukacji oponenti zmieniali swoje zapatrywania, równocześnie stając się mentorami dla młodszych wychowanków. Por. S. Janeczek, *Nauczanie antropologii filozoficznej w okresie Oświecenia*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, R. XXXI, 1995, nr 1, s. 127-142.

franciszkanie, karmelici, trynitarze), którzy utracili swoje dobra wskutek I rozbioru Polski. Do oponentów dochodzą wkrótce eksjezuici i ich wychowankowie, głównie z Litwy, w końcu mnisi (benedyktyni, cystersi, kameduli) o słabej w Polsce kondycji finansowej, którzy traktowani jako „bezużyteczni” nie byli w stanie zyskać poparcia ani ze strony władz państwowych, ani kościelnych. To środowisko kontestuje przemiany oświeceniowe z różnych powodów: zdaniem Martyny Deszczyńskiej naruszenie status quo, w tym tradycji republikańskiej i pozycji religii katolickiej, stanowiło podstawowe zarzewie buntu kontroświeceniowego¹⁴. Richard Butterwick zdaje się dostrzegać więcej niuansów: reformy oświeceniowe wprowadzano z pogwałceniem zasad życia zbiorowego, wbrew polskiej mentalności, niszcząc dorobek kulturalny poprzednich pokoleń¹⁵. Wiele działań, choćby Komisji Edukacji Narodowej, było nieprzemyślanych, ze szkodą dla interesu narodowego. Mimo zapewnień nie następowało wzmocnienie organów państwa: dochody z sekularyzacji majątków biskupich, mające służyć armii, były trwonione. Im bardziej starano się zaprowadzić „nowe

porządki”, tym większy napotymano opór¹⁶. Kontestacja Oświecenia w Polsce nie miała więc charakteru ideowego, a bardziej uderzała w nieudolnie wprowadzane nowe formy organizacji życia zbiorowego. Butterwick zauważa choćby, iż skala katolickiej denominacji w obu grupach oponentów była wysoka, co przeczy tezie o deistycznym charakterze polskiej myśli oświeceniowej¹⁷. Potwierdza to również Deszczyńska mówiąc, że w okresie Sejmu Czteroletniego, który stanowił szczyt debaty ideowej między Oświeceniem a jego adwersarzami, nie dochodziło do polemik natury dogmatycznej: walczono nie z religią, ale z kształtem przeprowadzanej konfesjonalizacji Kościoła¹⁸.

Trzon wywodów Martyny Deszczyńskiej koncentruje się wokół ideologii kontroświeceniowej, próby odpowiedzi na pytanie, jakie przesłanki filozoficzne i teologiczne przemawiały za krytyką racjonalizmu, deizmu i kantyizmu. Dużą wagę przywiązuje się w prowadzonych rozważaniach do kwestii tzw. „oświeceniowego katolicyzmu”, teorii, która głosi, iż ideologia Oświecenia została zaanektowana przez myśl chrześcijańską i wykorzystana dla wzmocnienia roli papieża oraz

14 M. Deszczyńska, *Polskie kontroświecenie*, Warszawa 2011, s. 112-113.

15 R. Butterwick, *Polska rewolucja a Kościół katolicki 1788-1792*, Kraków 2012, s. 892-895.

16 Ibidem, s. 201.

17 Ibidem, s. 172-173.

18 M. Deszczyńska, *Polskie kontroświecenie*, Warszawa 2011, s. 133-134.

rozwoju tomizmu¹⁹. W koncepcji tej zwraca się także uwagę na pogłębienie relacji między Kościołem i Państwem, które wykorzystuje instytucje religijne do realizacji własnych utylitarnych celów. Wobec utrwalonego historycznie również w Polsce sojuszu tronu z ołtarzem nie było możliwe wprowadzenie reform ustrojowych bez zmian w organizacji i życiu Kościoła. Na ten aspekt problematyki kontroświeceniowej zwraca uwagę Richard Butterwick. Jego zdaniem równoległe na ziemiach polskich w ostatnim ćwierćwieczu XVIII wieku następował proces tworzenia oświeceniowych elit katolickich, wykształconych w reformowanych szkołach i wykorzystywanych przez aparat państwowy do zaprowadzenia nowych porządków oraz kształtowania środowisk marginalizowanych, głównie obejmujących krytykowane przez ideologię oświeceniową zakony, również te, jak jezuiti czy pijarzy, które w pierwszej połowie XVIII wieku przeprowadziły daleko idące reformy organizacyjne i charakteryzowały się dużą ilością dobrze wykształconego kleru²⁰. Dla obu środowisk

upadek państwa polskiego stanowił cios w podstawy ich społecznego funkcjonowania. Duchowni radykałowie byli o tyle potrzebni nowej władzy, o ile spełniali jej oczekiwania, a wobec coraz silniejszych tendencji do zawłaszczania organizacyjnego Kościoła przez reżim zaborczy utrwalał się wśród dotychczasowych zwolenników oświeceniowych porządków opór wobec najeźdźców. Tym samym powiększały się rzesze oponentów, a Kościół katolicki na ziemiach polskich pogłębiał swój związek z narodem. Martyna Deszczyńska, cytując Jeffrey Bursona, opisującego proces kształtowania się we Francji kontroświeceniowego nurtu w okresie restauracji, zdaje się potwierdzać sądy Richarda Butterwicka odnośnie przemian ideowych w łonie polskiego katolicyzmu²¹. Brakuje tym wywodom jednak szerszego spojrzenia na polską religijność i dostrzeżenia w niej obok tendencji globalnych lokalnego kolorytu. Tworzy go spuścizna sarmackiej religijności oraz morze przesądów i rytuałów, które pozostały po pogańskiej przeszłości. Seminaria i zakony reformowały się w duchu oświeconego katolicyzmu,

19 Szerzej: B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VI, *Czasy nowożytne. Kościół w okresie absolutyzmu i oświecenia*, Lublin 1985. Por. J. Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Świat Książki, Warszawa 2000, s. 200-216.

20 R. Butterwick, *Polska rewolucja a Kościół katolicki 1788-1792*, Kraków 2012, s. 895-897.

21 M. Deszczyńska, *Polskie kontroświecenie*, Warszawa 2011, s. 184. Por. J.D. Burson, *The catholic Enlightenment in France from the Fin de Siecle Crisis of Consciousness to the Revolution (1650-1789)*, [w:] *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, ed. U.L. Lehner, M. Printy, Leiden – Boston 2010, s. 66.

ponadto polemizowały z nowymi prądami, które również z ich strony podlegały rewizji, zaś społeczeństwo nie było mentalnie przygotowane do zmian. Mało lub wcale nie wykształcone masy wierzyły w prawdy objawione z równą siłą jak w duchy, topielce czy strzygi²². Edukacja religijna, co podkreślano z obu stron, była w fatalnym stanie, często, zwłaszcza na Kresach, poddana wpływowi wieloetnicznych nurtów myślowych w łonie prawosławia, islamu i judaizmu. Trudno mówić o polskim kontroświeceniu, jak i katolickiej iluminacji, o skali akceptacji dla tych zjawisk, gdy badamy społeczeństwo jako całość i widzimy, że słabo uformowana religijność nie jest w stanie przyswoić sobie żadnych nowych idei, jedynie przetworzyć prawdy podane jej w przeszłości. Niepowodzeniem zakończyła się zarówno próba utworzenia polskiej prowincji przez redemptorystów (benonitów), zwolenników katolickiego oświecenia, jak i trapistów²³. Ci ostatni, ukształtowani przez kontroświeceniowe nurty augustiańskie, które dopiero w XX wieku staną się podstawą reform Kościoła powszechnego, przebywali w Polsce jedynie

dwa lata²⁴. Dla ogółu społeczeństwa oba nurty filozoficzne i dogmatyczne były obce, nie odpowiadały mentalnym podstawom polskiej religijności. O duchowym przebudzeniu można dopiero mówić na przełomie XIX i XX wieku, kiedy kształtuje się na gruzach sarmackiej pobożności polska kultura religijna, z jej ludowym obliczem i kresowym nurtem²⁵.

Martyna Deszczyńska stara się przekonać, iż w pierwszej połowie XIX wieku krytyka oświecenia zaczyna się na ziemiach polskich radykalizować i krystalizować w nurty kontroświeceniowe, czyli ideologiczne²⁶. Kreuje się zwłaszcza w zaborze austriackim nowe wzorce religijności, które będą odpowiadać bardziej ultramontańskiej duchowości²⁷. Polemizuje z „warszawskim Kościołem”, który zdaje się hołdować oświeceniowej tradycji²⁸. Powstają nowe ośrodki radykalnej myśli, skupione wokół jezuitskiego „Miesięcznika

22 R. Szczurowski, *Zmagania duchowieństwa polskiego z czarami i uiarą w upiory w XVIII wieku*, „AnalectaCracoviensia”, t. 35, 2003, s. 415-437.

23 Szerzej: A. Owczarski, *Redemptoryści benonici w Warszawie 1787-1808*, Kraków 2000.

24 K. Jankosz, *Cysterska „pułapka” – Zakon Cysterski Ścisłej Obserwacji*, „Mogilski Krzyż. Gazeta parafii św. Bartłomieja”, 7 (75)/2005, s. 11. Szerzej: A.-H. Laffay, *Dom Augustin de Lestrangle et l'avenir du monachisme (1754-1827)*, Cerf 1998.

25 Szerzej: D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996.

26 M. Deszczyńska, *Polskie kontroświecenie*, Warszawa 2011, s. 185-186.

27 Por. J. Urban, *Kościół w Polsce w okresie niewoli narodowej 1795-1918*, [w:] *Dzieje Kościoła w Polsce*, red. A. Wienczek, Warszawa 2008, s. 365.

28 Por. Ibidem, s. 327-328.

Połockiego”, „Monitora Warszawskiego” czy „Dziennika Powstanieckiego”, które dokonują przedruków francuskich periodyków polemizujących z obserwowanymi nad Sekwaną zjawiskami. Zastępuje się tam m.in. słowo „religia” terminem „kult”, tym samym odbierając instytucji kościelnej prawo do formowania wiernych zgodnie z przekazywanymi jej dogmatami. Te zaś są zawłaszczane przez państwo, które dowolnie je interpretuje, np. sakralizując przestrzeń publiczną, a odmawiając tego samego przestrzeni społecznej²⁹. Z przywołanych tu analiz jednak nieodparcie wynika, iż ideologia kontroświeceniowa nad Wisłą miała małą szansę na zaistnienie. Jeśli oddziaływała, to na wąski krąg duchowieństwa i to w ograniczonym obszarze, głównie edukacji religijnej i formacji duchownych. Polacy, nie mając własnego państwa, równocześnie tym samym podlegając obcym strukturom kościelnym, mało byli zainteresowani polemikami ideowymi: oni właśnie kultywowali religię, tą, która im została przekazana w przeszłości, a która często była kwestionowana przez obce ich wierze duchowieństwo. Deszczyńska przywołuje jeden szczególny przykład braku zrozumienia zarówno przez apologetów oświecenia, jak ich adwersarzy, znaczenia kultu Matki Boskiej

Częstochowskiej w polskiej religijności. Jedni widzą w nim tylko symbol „Ciemnogrodu”, drudzy chrześcijański zwyczaj oddawania czci obrazom³⁰. Znika w ideologicznej polemice siła narodowego i duchowego sanktuarium, jakim jest dla Polaków Jasna Góra z jej cudownym wizerunkiem.

Istotne z punktu widzenia całości wyводу są rozważania Deszczyńskiej dotyczące cezury końcowej. Jej zdaniem wygasanie sporów ideowych rozpoczyna się wraz z klęską listopadowej insurrekcji i trwa aż do Wiosny Ludów (1848)³¹. W tym okresie aktywizują się ośrodki w zaborze pruskim i austriackim. Umacniają się ultramontański, konserwatywny nurt religijności, a polemika skupia się na pytaniach o przyczyny postępów laicyzacji. Zwolennicy oświeconego katolicyzmu walczą o szerszą edukację religijną, która objęłaby warstwy dotąd upośledzone, zaś oponenti widzą potrzebę ewangelizacji nie tylko przez ambonę czy konfesjonał, ale również przez drukowane słowo. Na łamach takich pism jak „Gazeta Kościelna” czy „Przegląd Poznański” rozpoczyna się walka o rząd dusz, gdzie ramię w ramię dotychczasowi adwersarze będą kruszyć kopię w obronie chrześcijaństwa z liberalizmem, indyferentyzmem i antyklerykalizmem. Zmienia się język dyskursu o Oświeceniu, do

29 M. Deszczyńska, *Polskie kontroświecenie*, Warszawa 2011, s. 248.

30 Ibidem, s. 195.

31 Ibidem, s. 273-274.

debaty zaproszone zostają kobiety (Eleonora Ziemięcka). Zdaniem Deszczyńskiej następuje „ideologiczne oczyszczenie”: epigoni kontroświecenia stają się apologetami chrześcijaństwa w takim samym stopniu, jak oświecony katolicyzm w Kościele powszechnym zwiera szyki przed atakami nowych prądów ideowych, zwłaszcza socjalizmu i liberalizmu³². Niestety, śledząc analizy Deszczyńskiej, nie jesteśmy w stanie stwierdzić, jaki rzeczywiście miał oddźwięk ten nurt w społeczeństwie, czy istniało realne zagrożenie kondycji Kościoła i w jakich jego strukturach. W analizowanych publikacjach nie ma śladu polemiki z nowymi, oświeceniowymi prądami, zwłaszcza katolicyzmem społecznym. Nie znajdziemy również sądów odnośnie przeobrażeń życia zakonnego, które osłabiały jego dotychczasowy krytyczny stosunek do oświeceniowej konfesjonalizacji. Wprawdzie Deszczyńska zauważa, iż mainstream kościelny zaadaptował w znacznym stopniu ideologię oświecenia do polemiki z nowymi tendencjami, jakie uaktywnią się ze zdwojoną siłą w drugiej połowie XIX wieku i tym samym zepchnął nurty polemiczne na prowincję, to jednak nie wyjaśnia, jaką rolę w polskim katolicyzmie te peryferia będą odgrywały. Należy przecież przypomnieć, iż zarówno terytorialne pogranicza (Galicja Wschodnia,

Grodzieńszczyzna, Litwa Środkowa), jak i społeczny margines (chłopstwo) będą awangardą ruchów religijnych końca XIX wieku. Trudno znaleźć w pracy Deszczyńskiej odpowiedź na pytanie, czy w tych przeobrażeniach brały udział ideowe ośrodki kontroświecenia. W końcu sam termin nastrocza wątpliwości: po co adaptować go do sytuacji XIX-wiecznych, czy nie wystarczy pisać o antyświeceniowych tendencjach.

Praca Martynty Deszczyńskiej z pewnością należy do niezwykle ważnych publikacji historycznych. Otwiera możliwości pogłębionych studiów nad zagadnieniem polskiego kontroświecenia dla badaczy rodzimej religijności, choć może zbyt pochopnie adaptuje to pojęcie dla warunków funkcjonowania Kościoła katolickiego na ziemiach polskich na przełomie 18. i 19. stulecia oraz w okresie międzypowstaniowym. Zwraca uwagę na specyfikę polskiej myśli opozycyjnej wobec racjonalistycznej filozofii i porównuje ją do niemieckich i skandynawskich nurtów. Niemniej brakuje w tym opisie bardziej precyzyjnych stwierdzeń: nie wystarczy powiedzieć, iż polskie kontroświecenie odrzucało mistyczne i pietystyczne nurty duchowości, ale podać przyczyny tych zjawisk i uwypuklić lokalną specyfikę. Ponadto brak w tych analizach rozróżnienia między tendencjami romantycznymi (mesjanizm polski) a kontroświeceniowymi prądami.

32 Ibidem, s. 253.

Nie wyjaśniono, czym dla oponentów „epoki świateł” jest „szaleństwo niewiary” i dlaczego wyszydzany przez antyklerykalne środowiska „jezuityzm” jest również przez ich adwersarzy krytykowany. Niemniej podjęty przez Martynę Deszczyńską trud przybliżenia dotychczas zaniechanej problematyki jest godny podziwu i naśladowania.

Katarzyna Jarkiewicz

Symbolika władzy w średniowieczu

Gerd Althoff, *Potęga rytuału. Symbolika władzy w średniowieczu (Die Macht der Rituale 2003)*, Warszawa 2011, PWN, ss. 210.

Gerd Althoff wybitny niemiecki mediewista jest absolwentem Uniwersytetów w Münster oraz Heidelbergu, na których studiował historię i filologię germańską. Na Uniwersytecie w Münster uzyskał w 1974 roku tytuł doktora na podstawie pracy *Das Necrolog von Borghorst*. W kolejnych latach pracował na Uniwersytecie we Fryburgu Bryzgowijskim, gdzie habilitował się w 1981 roku. W 1986 roku został profesorem na Uniwersytecie w Münster i tam pracuje do chwili obecnej.

W kręgu jego zainteresowań pozostaje historia wczesnośredniowiecznych Niemiec, która stanowi punkt wyjścia jego badań, dotyczących przede wszystkim panowania dynastii Ludolfingów, historii kultury i myśli politycznej tego okresu, a ostatnio

studiów nad rytuałem i komunikacją symboliczną.

W dorobku naukowym Gerda Althoffa, znajdujemy liczne publikacje. Są to między innymi wspomniane wcześniej *Das Necrolog von Borghorst*, następnie *Adels- und Königfamilien in Spiegel ihrer Memorialüberlieferung. Studien zum Totengedenken der Billunger und Ottonen* wydana w 1984 roku, *Inszenierte Herrschaft. Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter* (2003 r.) oraz *Heinrich IV. Gestalten des Mittelalters und der Renaissance* z 2006 roku. W polskim tłumaczeniu ukazały się dwie publikacje tego autora. Pierwsza z nich to *Ottonomie. Władza królewska bez państwa* wydana w 2009 roku oraz *Potęga rytuału. Symbolika władzy w średniowieczu*, opublikowana w 2011 roku przez PWN w Warszawie.

Omawiana *Potęga rytuału* zawiera 6 rozdziałów, te zaś podzielone zostały na podrozdziały, zakończone podsumowaniem, zawierającym najważniejsze wnioski. Poprzedza je Przedmowa (ss. 7-9), w której Autor szkicuje tematykę poruszaną na kartach swej książki. Badania swe rozpoczyna od VI wieku, a omawianie interesujących go zagadnień kończy na XIII stuleciu. Tłumaczy, iż zajmować go będzie wyjaśnienie wzorów rytualnych zachowań, jak również ich roli w komunikacji społecznej warstw rządzących. Pragnie także dokładnie przeanalizować i zrozumieć znaki niewerbalne i demonstracyjne sposoby zachowań. Jak zauważa: „Prawdziwym celem niniejszej publikacji jest udowodnienie tezy zawartej w tytule. Brzmi ona następująco: rytuały mogą wyrażać (i wyrażają) władzę, ale też wciągają i uzależniają od siebie tych, którzy je praktykują. Podejmując próbę nakreślenia ogólnych ram i form sprawowania władzy w średniowieczu, a tym samym lepszego zrozumienia tego okresu. Ogólne warunki polityczne w długim okresie średniowiecza ulegały poważnym zmianom. Władza również ma swoją historię. Jeżeli rytuały odzwierciedlają także warunki sprawowania władzy, to i zmiany tych warunków muszą być w nich zauważalne. Należy zatem skonfrontować historię rytuałów z historią władzy, aby

sprawdzić, czy jest to system naczyń połączonych”¹.

Dalej Autor stawia pytania, dotyczące zagadnień związanych z gramatyką i semantyką języka obrzędów, oraz zastanawia się nad sposobem ich odczytywania i porównywania, także z innymi tego typu aktami, mającymi pokrewny charakter. Rozważa sposób funkcjonowania średniowiecznego systemu władzy, oraz jego korelację z formami rytualnymi. Intrygują go także kwestie dotyczące historii powstania i przemiany obrzędów, oraz pobudek jakimi kierowano się w ich zastosowaniu, to znaczy czy usprawniały metody sprawowania rządów, czy raczej służyły wytyczeniu ich granic.

Pracę zamyka wykaz skrótów (ss. 189), oraz bogata Bibliografia (ss. 190-206). Obejmuje ona źródła drukowane (106) oraz opracowania (320). Wśród nich przeważającą większość stanowią prace autorów niemieckojęzycznych, znajdujemy także kilka pozycji anglojęzycznych i francuskich. W wersji polskiej Bibliografia wzbogacona została o prace polskich badaczy, zajmujących się pokrewną tematyką. Publikację zamyka indeks osób (ss. 206-209) oraz spis ilustracji (ss. 210)².

1 G. Althoff, *Potęga rytuału. Symbolika władzy w średniowieczu*, Warszawa 2011, s. 10.

2 Podobną tematyką zajmuje się Zbigniew Dalewski. W jego pracach spotykamy się z problematyką dotyczącą rytuałów i ceremonii w okresie średniowiecza i czasów

W obszernym wprowadzeniu poprzedzającym I rozdział Gerd Althoff przedstawia główne zagadnienia, które poruszone zostaną w jego pracy i staną się podstawą do analizowania źródeł oraz wysuwania tez i wniosków. Autor zastanawia się nad pojęciem władzy i za niemieckim socjologiem Heinrichem Popitzem dzieli ją na cztery kategorie: stosującą przymoc, autorytatywną, władzę instrumentalną i wprowadzającą zmiany techniczne. Najbardziej interesuje go władza autorytatywna, sprawowana przez rycerstwo i Kościół, a wykorzystująca działania ceremonialne, za pomocą których podejmowano zobowiązania, narzucano warunki lub podawano do wiadomości publicznej ważne informacje. Autor stawia pytania dotyczące sposobów sprawowania rządów i zastanawia się nad wykorzystywanymi w tym celu instrumentami.

Przechodzi następnie do omówienia rytuału i wyjaśnia czytelnikowi jego definicję. Jego kontekst w okresie średniowiecza rozważa w sferze religijnej i kulturowej,

nowożytnych w Polsce. Wymienić tu należy publikacje takie jak: *Rytuał i polityka. Opowieść Galla Anonima o konfliktach Bolesława Krzywoustego ze Zbigniewem*, Warszawa 2005; dalej *Władza – przestrzeń – ceremonial. Miejsce i uroczystość inauguracji władzy w Polsce średniowiecznej do końca XIV w.*, Warszawa 1996, oraz *Ceremoniał koronacyjny królów polskich w XV i na początkach XVI w.*, „Kwartalnik Historyczny” 102, 1995, s. 37-60

a przede wszystkim w politycznej. W dalszej części omawia pojęcia *Narady i porozumienia*, które stanowiły podstawę sprawowania władzy w średniowieczu. Lennik zobowiązany był służyć swemu panu radą i pomocą, a zwyczaj ten zaczęto przekształcać w narzędzie sprawowania władzy w szeroko rozumianym sensie. Ani monarcha, ani nikt inny stojący na najwyższych szczeblach piramidy społecznej w średniowieczu, nie mógł bowiem wydawać rozkazów, bez wcześniejszego omówienia problemu na forum publicznym i uzyskania jego aprobaty. Jak zauważył Gerd Althoff, to w czasie takich spotkań zaczęła zarysowywać się społeczna hierarchia, która wymagała określenia miejsca poszczególnych jej członków i sposobu wzajemnego odnoszenia się do siebie, jak również oznaczenia własnej pozycji. Proces ten dał podwaliny tworzeniu się rytuałów między członkami hierarchii społecznej. Autor podjął również wnikliwą analizę sposobów komunikacji, ich ewolucji i transformacji, a także zauważył, że do XII wieku rytuały i rytualne formy zachowań zdominowały publiczny sposób porozumiewania się. Podkreślił, że nie interesuje go historia polityczna, będąca tłem omawianych problemów, ale one same. Zamierza więc przede wszystkim zająć się odczytaniem sensu aktów rytualnych, zastanowić się nad sposobem sprawowania władzy w średniowieczu oraz

powodami ewolucji aktów rytualnych na przestrzeni wieków, bez skupiania się na badaniu kontekstu politycznego.

W rozdziale II zatytułowanym *Rytualizacja sprawowania władzy we wczesnym średniowieczu* analizie poddana została symbolika komunikacji niewerbalnej w czasach wczesnego średniowiecza. Autor zauważył, że w państwie Franków w okresie panowania Merowingów nie wykształciły się jeszcze widoczne, ujednolicone formy ceremonialne, a władcy frankijscy w bardzo ograniczonym zakresie stosowali ten sposób komunikacji. Jako przykład podał wjazd Chlodwiga do Tours w 508 r. z okazji nadania mu nominacji na konsula i koronacji na króla. Ten epizod zapewnił nowemu władcy poparcie poddanych przez akklamację, a jednocześnie był swoistym rytuałem demonstracji siły. Uznać go można raczej za wydarzenie incydentalne i nie posiadające cech wspólnych z nielicznymi tego typu rytuałami, stosowanymi przez przedstawicieli warstw rządzących doby Merowingów.

Zdecydowanie więcej uwagi poświęcił Autor okresowi rządów Karolingów, którzy ze względu na znaczną ewolucję władzy monarszej, wykształcili już pewne zachowania, pozwalające na lepsze zbadanie interesującego go tematu. To wtedy pojawiły się formy ceremoniału o zdecydowanie bardziej złożonym i zobowiązującym charakterze. Wówczas zaczęto

też przygotowywać pisemne plany przebiegu uroczystości, tak z papieżem, jak i innymi władcami, aby uniknąć niespodziewanych sytuacji.

Autor przytacza przykład spotkania Pepina Krótkiego z papieżem Stefanem II w Ponthion w 754 roku. Podkreśla, że to pierwsze w historii zejście się Głowy Kościoła Katolickiego z Karolingiem stanowiło wydarzenie epokowe w rozwoju frankijskiej kultury rytuałów, było bowiem archetypem zachowania, powtarzanym przez następne pokolenia. Na podstawie narracyjnych źródeł, skrupulatnie opisujących przebieg tego spotkania, Althoff omawia poszczególne jego elementy, analizując ich kontekst znaczeniowy. Zauważa jednocześnie silne wpływy tradycji i wzorów bizantyńskich.

W dalszej części II rozdziału autor zajął się historią obalenia księcia bawarskiego Tassilona skonfliktowanego z Karolem Wielkim, która była jednym z najwcześniejszych przykładów rytuału podporządkowania i przebaczenia. Gerd Althoff przytoczył także przykłady próby pozbawienia władzy cesarza Ludwika Pobożnego i towarzyszącym tym wydarzeniom obrzędom rytualnym. Zapoznajemy się z dwoma aktami pokuty, dokonanymi przez monarchę. Pierwszy z nich przeprowadzony został w roku 822 w mieście Attigny. Ludwik odbył wtedy publiczną ekspiację przed papieżem Paschalisem I i dostojnikami kościelnymi królestwa, gdyż

dręczyły go wyrzuty sumienia, jak również obawiał się kary bożej, po uwięzieniu i oślepieniu swego bratanka Bernarda Longobardzkiego. Kolejny akt pokuty miał miejsce na synodzie w 833 roku w Soissons. Z protokołu sporządzonego na okoliczność tego wydarzenia uzyskujemy szczegółowy opis ceremonii do jakiej został zmuszony monarcha. Pozbawiony władzy przez swego syna Lotara i zamknięty w klasztorze, pod naciskiem duchowieństwa Ludwik musiał publicznie przyznać się do popełnionych przestępstw, przy czym dostojnicy kościoła usilnie namawiali go, aby za wszelką cenę porzucił swe dotychczasowe, grzeszne postępowanie, a skupił się na walce o zbawienie duszy. Wykorzystując tradycje obrzędów kościelnych odebrano mu szaty, w tym pas z bronią, co miało sugerować, iż odtąd władca zrzekał się spraw doczesnych, a miał skupić się na odkupieniu winy. Przed zebraniem w świątyni ludem król musiał upaść na rozłożoną przed ołtarzem szatę pokutną i publicznie wyznać swoje winy, przyznając się do niegodziwego sprawowania rządów oraz siania zgorzenia.

Autor analizując przebieg powyższego zdarzenia podkreślił, że poprzedziły go skrupulatne negocjacje z duchowieństwem. Król chciał dobrze odegrać swoją rolę, co miało oczyścić go z ciężących na nim zarzutów, a w rezultacie pozwoliło uniknąć konsekwencji politycznych, czyli pozbawienia

władzy. Podstawą podjętych przez niego działań była prostracja i samooskarżenie. Gerd Althoff podsumowując niniejszy rozdział zaznaczył, że w czasach panowania dynastii Karolingów rytuały i ceremonie dworskie miały charakter inscenizacji, były umownym działaniem, ale o precyzyjnie omówionych szczegółach, ich konsekwencje miały bowiem charakter wiążący. Pod z pozoru niewiele znaczącymi gestami, takimi jak złożenie rąk wasala w ręce pana feudalnego czy posługa strzemiennego, kryły się informacje, mające decydujący wpływ na wizerunek władcy i politykę państwa.

W kolejnym III rozdziale zatytułowanym *Rozpowszechnienie rytualnych wzorów zachowań w X i XI wieku* Autor skupił się na omówieniu rytualnych form kończących spory i konflikty, czyli obrzędzie podporządkowania. Na postawie wnikliwych badań Gerd Althoff przedstawił czytelnikowi ewolucję wyżej wymienionego obrzędu na przestrzeni X i XI wieku. Zauważył, że jeszcze w X stuleciu składał się on z elementów takich jak padnięcie do stóp, połączone z samooskarżeniem oraz prośbą o przebaczenie. Stanowił on wtedy stały element rozwiązywania waśni w łonie dynastii Ottonów, z czasem znalazł on także zastosowanie w konfliktach pomiędzy przedstawicielami elit społecznych a monarchami. To dzięki temu aktowi warstwa możnych mogła zapewnić sobie łaskawość i przyjaźń

króla. Wskutek zmian politycznych, już na początku następnego wieku widoczne stały się próby zastrzeżenia warunków tego obrzędu, coraz bardziej uwłaczających czci stronie błagającej o przebaczenie. Podporządkowanie przestało być uznawane za wystarczającą formę zadośćuczynienia, a korząca się osoba nie mogła już być pewna powrotu na dawną pozycję. Monarcha coraz częściej opierał swą władzę na *iudicium* albo *consilium* książąt i to od nich zależał los „grzesznika”. Tak więc na przestrzeni XI stulecia antagonizmy z królem zaczęły nawet zagrażać bytowi lub życiu skonfliktowanej strony. Zaczęto łączyć wybaczenie z konieczności poniesienia kary i odpokutowaniem win, co przyczyniło się do zniszczenia równowagi między zadośćuczynieniem a wybaczeniem. Autor zauważył, iż w omawianym okresie rytuał przebaczenia odgrywał nieoczekiwany rolę, jako środek wyrażający pozycję monarchy, to dzięki niemu bowiem władca mógł okazać swą łaskawość wrogom, a zarazem możliwym pozwał uniknąć surowych kar, choć czasem i oni nie mogli uchylić się od poniesienia konsekwencji za sprzeniewierzenie się swego panu.

Przedstawione zostały również formy wyrażania roszczeń i zobowiązań władców, w tym bardzo ciekawe przykłady aktów obejmowania władzy przez monarchów w X i na początku XI wieku, tak zwane „klótnie o fotel”,

czyli sprzeczek o kolejność zasiadania przy stole monarszym, jak również honorowe służby wasali. W tym podrozdziale Gerd Althoff skupił się na przybliżeniu tematu pełnienia symbolicznych służb przez poddanych pochodzących z najwyższych warstw społecznych. Wasale często dla podkreślenia swej pozycji godzili się na pełnienie funkcji podczaszego, stolnika czy komornika podczas uroczystości na monarszym dworze, co z jednej strony miało zapewnić ich sprawny przebieg, a z drugiej wyróżnić tego, kto je sprawował, pokazując że jest w pełni poddany swemu władcy.

Szczególnie dużo uwagi poświęcone zostało przybliżeniu zagadnienia samoponizienia monarchy (*deditio*). Na podstawie zebranych materiałów źródłowych Althoff omówił najciekawsze przypadki tego zjawiska. Zauważył, że istniały dwie odmiany owego aktu, czyli samoponizienie króla wobec Boga i świętych, jak również wobec poddanych. Drugi przypadek był formą wywarcia presji lub sposobem przeforsowania własnych racji. Przytoczył także przykład cesarza Henryka IV. Monarcha ten wobec kryzysu swojej władzy, tak często nadużywał *deditiones*, iż odebrał im nadaną zwyczajem wartość i splendor. Cezurą było samoponizający gest cesarza w Canossie w 1077 roku przed papieżem Grzegorzem VII. Zaważyło ono na odstępowaniu monarchów od podobnego aktu

wraz z towarzyszącymi mu elementami, takimi jak szata pokutna czy bosa stopy, gdyż akt ten przestał mieć wydźwięk hołdu składanemu jedynie Bogu.

W rozdziale IV zatytułowanym *Rytuały władzy w XII wieku*, Autor omawia rytuały i towarzyszące im formy komunikacji niewerbalnej na przykładzie spotkań cesarzy z papieżami. Przedstawia zarysowujące się w nich różnice po Kanossie sugerując, że od końca XII wieku władcy europejscy zaczęli z dużą ostrożnością podchodzić do aktu samoponiżenia.

Czytelnikowi pokazana została także różnica w rozumieniu języka obrzędów rytualnych między Północą a Południem Europy. O ile w Cesarstwie akt podporządkowania kończący konflikty, spotykał się łaskawością odbiorcy, czyli monarchy, która z czasem ewoluowała w kierunku sprawiedliwości, o tyle na przykład na południu Italii dominowała w okresie XII wieku surowość przeplatająca się niemal z brutalnością. Zapoznajemy się z postacią cesarza Henryka VI Hohenstaufa, który po opanowaniu Sycylii, aby utrzymać w niej władzę utrzymywał niezwykle surowe, normańskie tradycje, skazując swych przeciwników politycznych na tortury i śmierć.

W końcowej części niniejszego rozdziału autor skupił się na przybliżeniu rywalizacji w rytuałach epoki Hohenstaufów. Poznajemy ją na przykładzie dworskich uroczystości, świąt i zjazdów, które

od XII wieku zyskały na popularności i dały możliwość scenicznego wyrażania pozycji społecznej przez elity rządzące. Omówił także niezwykle ciekawy przykład spotkania w 1147 r. cesarza bizantyńskiego Manuela I Komnena z królem Konradem III, związany z udziałem obu monarchów w II krucjacie. Ze względu na fakt, iż basileus nie miał zwyczaju składania nikomu powitalnego pocałunku symbolizującego pokój, natomiast ceremoniał wschodni zobowiązywał każdego, kto stawał przez cesarzem do ucałowania kolan siedzącego cesarza, wytworzył się impas, któremu początkowo nie można było zaradzić. Król Konrad III nie mógł bowiem zgodzić się na stawiane mu wymagania przez stronę bizantyńską, ponieważ oznaczałoby to jego niższą pozycję wobec Manuela. Kłopotliwą sytuację udało się jednak rozwiązać. Obaj władcy powitali się przybywając na spotkanie konno, i złożyli sobie pocałunek siedząc w siodle.

Przedostatni V rozdział, *Rzut oka na późne średniowiecze*, zawiera omówienie rytuałów i towarzyszących im uroczystości w XIII wieku, czyli w okresie późnego średniowiecza. Przedstawione zostały dwa szczególnie istotne formy tych aktów, tj. obrzędy służące podkreśleniu pozycji książąt – elektorów oraz wjazd pana feudalnego i hołd poddanych.

Wykształcenie w XIII stuleciu instytucji książąt-elektorów niesło

ze sobą powstanie nowych obrzędów rytualnych i form komunikacji symbolicznej przypisujących każdemu z nich właściwą pozycję w hierarchii społecznej średniowiecza. W tej kwestii oparto się później na Złotej Bulli cesarza Karola IV, powstałej w 1356 roku. Zawierała ona regulacje dotyczące praw, obowiązków i pozycji każdego z nich. Ta ostatnia wyrażana była za pomocą regaliów przypisanych każdemu z książąt, zasiadaniu przy stole monarszym w odpowiedniej kolejności, jak również podczas zjazdu, w czasie którego każdy z nich wykonywał symboliczne czynności, zastrzeżone wyłącznie dla przedstawicieli tej grupy.

W przypadku wjazdu (*adventus*) nowego pana do miasta, aby odebrać cześć poddanych Gerd Althoff zauważył silne wzorowanie się, między innymi, na tradycji bizantyńskiej i papieskiej. Zanim nastąpiło takie zdarzenie, poprzedzały je wcześniejsze, staranne przygotowania obu stron, czyli przedstawiciela warstwy rządzącej i jego poddanych, wymagano też licznych świadectw potwierdzających prawa nowego pana. W czasie aktu pojawiała się okazja do udzielenia odpowiedzi na ważne pytania, dotyczące na przykład kwestii potwierdzenia przywilejów lub respektowania istniejących już praw i zwyczajów przez nowego monarchę. Podkreślano również, iż nowy władca powinien odznaczać się takimi

cechami jak pobożność oraz pokora, zaznaczając przy tym, iż każdy urząd pochodzi od Stwórcy i to przed nim dostojnik będzie musiał rozliczyć się ze swych rządów. Ta forma komunikacji rytualnej określała wzajemny stosunek poddanych i nowego pana, jak również na jej podstawie można było określić, jak będą kształtować się ich relacji w przyszłości.

W dalszej części 5 rozdziału zapoznajemy się z interesującym opisem uroczystości powitalnej praktykowanej w XII wieku, związanej z wjazdem niemieckiego monarchy do Rzymu, by zostać koronowanym na cesarza. Przedstawione zostały tutaj poszczególne elementy rytuału, takie jak trzykrotne składanie przysięgi potwierdzającej respektowanie już istniejących praw jego mieszkańców, wjazd konno i zatrzymanie wierzchowca w odpowiednim miejscu, sugerujące poddanie króla, ucałowanie stopy siedzącego papieża i potwierdzenie chęci utrzymania stosunków pokojowych z Kościołem, a finalnie akt koronacji cesarskiej.

W przedostatniej części niniejszego rozdziału autor charakteryzuje rytuały podporządkowania w późnym średniowieczu. Gerd Althoff podkreśla, że pomimo zmian politycznych i społecznych, zachowały one dokładnie takie same funkcje jak we wcześniejszym okresie. Zauważa również, odwołując się do licznych przykładów, że jeszcze na progu czasów

nowożytnych rytuały były rozpo-
wszechnione i chętnie praktyko-
wane, a ich język i wymowa pozos-
tały zrozumiałe dla oglądających
je widzów.

Reasumując Gerd Althoff w pa-
sjonujący sposób przedstawił czy-
telnikowi główne założenia swojej
publikacji. Wyczerpująco odpo-
wiedział na postawione na począt-
ku dzieła pytania, dotyczące języ-
ka i wymowy rytuałów, sposoby
ich powstawania i ewolucji. Au-
tor pokazał czytelnikowi na pod-
stawie zebranych źródeł sposoby
funkcjonowania średniowieczne-
go systemu władzy i nierozzerwal-
nie połączonego z nim języka ak-
tów rytualnych. Skrupulatnej
analizie poddane zostały znaki nie-
werbalne stosowane w Wiekach
Średnich, demonstracyjne formy
zachowań czy inscenizacji. Star-
ał się dowieść, że rytuały związa-
ne ze sprawowaniem rządów były
wcześniej przygotowane, ponie-
waż służyły wyrażeniu konkretn-
ego sensu. Wynikało to z faktu,
iż aktorzy biorący udział w takim
przedstawieniu nie mogli pozwo-
lić sobie się na niespodziewane za-
chowania, które mogłyby doprowa-
dzić do katastrofy, czyli zaburzenia
istniejącego porządku politycznego
i społecznego. Dzięki tak wyreży-
serowanym przedsięwzięciom za-
chowanie ludzi stawało się prze-
widywalne i utrzymywało istniejący
stan, pozwalało również określić
sposób wzajemnego odnoszenia się
do siebie członków elity rządzącej.
Po drugie, zajął się bogatą historią

ceremonii rytualnych i zauważył,
że w wyniku ewolucji władzy kró-
lewskiej, zaczęły one prezentować
coraz bardziej złożone treści i for-
my. Nadmieniał jednocześnie, jak
silne oddziaływanie na charakter
owych obrzędów miały ceremonia-
ły religijne i opowieści biblijne oraz
tradycje rzymskie i bizantyńskie,
zaadaptowane przez Kościół, a po-
tem przejęte przez władzę świec-
ką. Wiele miejsca poświęcił rela-
cjom władców z wasalami, innymi
monarchami i papieżami, podkre-
ślając wielowymiarowość rytuałów
towarzyszących sprawowaniu wła-
dzy królewskiej, przy czym dokład-
ne omówiony został wkład, jaki
ceremonie rytualne wniosły w bu-
dowanie ładu politycznego i stabi-
lizację potęgi monarszej.

Podsumowując „*Potęga rytuału. Symbolika władzy w średniowieczu*” jest swoistym *novum* na pol-
skim rynku wydawniczym, pracą
w nowatorski sposób ukazującą
swoisty *savoir vivre* relacji władcy
z poddanymi. Przedstawił zmia-
ny kulturalne i polityczne na prze-
strzeni X-XIII wieku i związanych
z nimi form rytualnych i komuni-
kacji symbolicznej. Otrzymaliśmy
więc publikację, która w oryginal-
ny sposób maluje portret średnio-
wiecznego świata władzy i chociaż
napisana jest niełatwym językiem,
to można polecić ją każdemu kto
interesuje się historią myśli i kul-
tury politycznej.

Sylwia Wyszogrodzka

Indywidualizm wierności

Zygmunt Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Agora SA, Warszawa 2011, ss. 144.

Kiedy zastanawiam się jak rozpocząć recenzję książki Zygmunta Baumana *Kultura w płynnej nowoczesności*, sama siebie pytam, czy moje działanie, w realiach opisanych przez socjologa, w ogóle ma rację bytu. Czy, skoro jestem jednym z elementów „płynnej nowoczesności”, którym brakuje jakiegokolwiek teleologicznego nastawienia, w ogóle w moich kompetencjach leży napisanie spójnego i zrozumiałego tekstu, zanim całość gdzieś mi się „rozmyje”? Jestem świadoma tego, że kiedy moja recenzja będzie gotowa, w pewnym stopniu będę świadczyć przeciwko postawionej przez badacza diagnozie. Ale właśnie na tym rzecz polega: aby nie tylko wyliczać negatywne cechy rzeczywistości, w jakiej przyszło nam żyć, ale żeby znaleźć remedium na bolączki współczesnych czasów oraz wydobyć i wykorzystać z nich

to, co dobre. Co zatem muszę zrobić? Najpierw – uporządkować chaos pojawiających się myśli, z kolei – uspołnić w mojej wyobraźni autorską wizję, a w końcu – wydobyć sensy, jakie tekst ze sobą niesie. A zabiegi te (ze względu na charakter współczesnej kultury) mogą okazać się nie lada trudnością. Jednak nie pozostają bezradna, bo już w samym tytule książki otrzymuję wskazówkę, jaką postawę powinnam przyjąć, aby walczyć ze zmorami ponowoczesności. Zanim jednak powiem wprost, jaka rada kryje się w użyciu do określenia nowoczesności epitetu „płynna”, dam ponieść się falom wywodu filozofa.

Kultura w płynnej nowoczesności Zygmunta Baumana (socjologa, filozofa, eseisty, emerytowanego profesora uniwersytetu w Leeds) powstała z okazji Europejskiego Kongresu Kultury

organizowanego we Wrocławiu od 8 do 11 września 2011 r. i stanowi zbiór wykładów opisujących kondycję współczesnej kultury. Rzeczą składa się ze wstępu Pawła Goźlińskiego oraz z siedmiu rozdziałów, podejmujących różne wątki służące scharakteryzowaniu „płynnej nowoczesności”. Sam termin – „płynna nowoczesność” – został ukuty właśnie przez Baumana i stanowi jedną z kategorii opisu współczesności [według autora wstępu, to właśnie Baumanowi „zawdzięczamy, że potrafimy na bieżąco opisywać tę zmianę” (s. 10) – wkraczanie epoki „nowoczesności” w nową fazę]. Socjolog, w interesującej nas książce, przybliżył znaczenie owego terminu: „«płynną nowoczesność» odnoszę tu do panującego obecnie kształtu kondycji nowoczesnej, określanej przez innych autorów mianem «ponowoczesności», «późnej nowoczesności», «drugiej nowoczesności» czy «nad-» albo «hiper-» nowoczesności” (s. 26). Najważniejszym wyznacznikiem owych czasów, na co zwraca uwagę Anna Burzyńska¹, jest krytyczny stosunek do tradycji nowoczesnej, a w szczególności do dziedzictwa oświecenia. Refleksja taka łączona jest filozofią postmodernistyczną, odnoszącą się do wielości tendencji we współczesnej kulturze, następujących po szeroko rozumianym modernizmie, a także

z poststrukturalizmem – uznanym za jeden z komplementarnych nurtów postmoderny – przyjmującym krytyczną postawę wobec całego paradygmatu wiedzy humanistycznej² (w kręgu wyżej opisanej myśli pozostają również inne książki socjologa: m.in. *Etyka ponowoczesna*, 1996, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, 2000, *Razem osobno*, 2003, *Płynna nowoczesność*, 2006 czy *Płynne życie*, 2007).

Tytuł każdego z rozdziałów *Kultury w płynnej nowoczesności* (poza rozdziałem siódmym, który jest zakończeniem) opatrzony został trzema pojęciami – mającymi kluczowe znaczenie do rozumienia ich zawartości – oraz krótkim komentarzem (przykładowo: 1 OŚWIECENIE – KULTYWOWANIE – UWODZENIE *Parę uwag o historycznych peregrinacjach pojęcia „kultury”*). Główna myśl całej książki składającej się z zapisu kilku wykładów badacza, osnuta jest wokół pojęcia „kultury” i wybranych wątków do niej się odnoszących. W jaki sposób Bauman charakteryzuje współczesne czasy? Wprowadzeniu do rozważań ma służyć próba

1 A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2007.

2 Przy czym należy pamiętać, że postmoderna (ponowoczesność) różni się od postmodernizmu przykładowo ze względu na różne konteksty odniesienia w aspekcie chronologicznym oraz problemowym (postmoderna jest rozpatrywana w kontekście moderny (nowoczesności), postmodernizm – w odniesieniu do modernizmu).

zdefiniowania pojęcia „kultura” w kontekście przemian jej rozumienia i przypisywanych jej zadań. I tak, początkowo miała ona służyć oświecaniu mas, później stawała się środkiem konserwującym przyjęte normy, po czym nastąpiła faza przewartościowania pojęcia „kultury”, co zwiemy dzisiaj „płynną nowoczesnością”. Jak można opisać jej charakter? Bauman twierdzi, że „żadna z kolejnych form życia społecznego, na podobieństwo płynów, nie jest w stanie zachować na dłużej żadnego z przybieranych kształtów” (s. 26). Okazuje się zatem, że jakiegokolwiek stałe formy dziś nie mają racji bytu. Dalej filozof stwierdza, że kultura „jest w płynnie nowoczesnych czasach szyta na miarę jednostkowej wolności wyboru i jednostkowej za wybory odpowiedzialności” (s. 27). W ten sposób chce podkreślić indywidualizm i niezależność jednostki, jej wolność od jakichkolwiek norm mogących krępować swobodę jej poczynań. Jednak czy mówienie w takim kontekście o odpowiedzialności nie staje się problematyczne? Skoro nic nie może być jej miarą (kiedy odpowiedzialność spoczywa tylko i wyłącznie na jednostce, każdy swój wybór może ona na swoją korzyść uzasadnić)? Jeśli jednostka nie będzie wychodzić poza własne „ja”, wobec kogo/czego będzie podejmować odpowiedzialne kroki,? Może, w związku z tym, słowo „odpowiedzialność” należałoby w ogóle ze słownika

wyrzucić? Jeżeli, w duchu subiektywizmu przyjąć stwierdzenie, iż „człowiek jest miarą wszechrzeczy”, pojawia się pytanie: „który człowiek?”. Jeśli nie istnieją żadne normy określające, co jest dobre, a co złe, to skąd można wiedzieć, jakiego wyboru dokonać? A takie zadanie spotyka nas coraz częściej. „Kultura składa się dziś z ofert, nie nakazów, z propozycji, a nie norm. (...) posługuje się roztaczaniem pokus (...), kuszeniem i uwodzeniem (...); piarem” (s. 27). „Płynna rzeczywistość to teren wiecznej wojny na wyczerpanie wszelkiego rodzaju paradygmatom – i faktycznie wszelkim homeostaticznym urządzeniom służącym konformizmowi i rutynie, a więc narzucającym monotonię i podtrzymujący powtarzalność zdarzeń” (s. 27).

Jednak czy tak postawiona diagnoza jest słuszna (szczególnie biorąc pod uwagę drugi cytat)? Czy rzeczywiście, poddając się chwytom marketingowym, wywołującym instynktowne i bezrefleksyjne działania, nie popadamy w konformizm i w kołowrót rutynowych działań? Bywa tak, że „oferty” stają się wręcz nakazami, które mamy bezrefleksyjnie wypełniać, żeby „nie wypaść z obiegu i nie pozostać w tyle”. Tak dzieje się w przypadku mody. Bauman twierdzi, że ta „zawsze się staje” (s. 35), jest w nieustannym ruchu, a dzieje się tak z powodu godzenia przez modę w sobie dwóch sprzecznych dążeń:

pragnienia „uniformizacji” – bezpieczeństwa i przynależności oraz marzenia o oryginalności – samostanowieniu i zindywidualizowaniu się. Przez to moda staje się „jednym z głównych kół zamachowych «postępu»” (s. 39), któremu nadaje Bauman inne niż pierwotnie znaczenie: „W dzisiejszym użyciu tego pojęcia «postęp» to przede wszystkim proces nie do zatrzymania, dokonujący się niezależnie od naszej woli i obojętny na nasz doń stosunek – proces, którego niepomawiana a przemożna presja żąda potulnego mu się poddania na zasadzie «jako że nie możesz ich pobić, to się do nich przyłącz»” (s. 39).

Jeżeli decyzje podejmujemy na zasadzie „potulnego poddawania się” wyborom dokonany przez innych (a taki wybór narzuca już owa „przemożna presja”, która wymusza na nas konieczność brania udziału w wyścigu, chociaż może wcale tego nie chcemy), to po prostu nie one są nasze. Ale dokonujemy ich, bo niebranie udziału w „postępie” może skazać nas na ostracyzm, niesie ryzyko poczucia się gorszym. Aby to tego nie dopuścić człowiek podejmuje decyzję o wzięciu w nim udziału, chociaż, być może, nie zgadza się to z jego wewnętrznymi potrzebami. I nie wiadomo, kiedy zaczyna podejmować decyzje automatyczne – „tak trzeba zrobić, bo tak postępują inni/większość”. Dokonywane w ten sposób wybory stają się niesamodzielnym, zrutynizowanym aktem konformizmu.

Jednak samo rozumienie słowa „postęp” nie do końca jest jednoznaczne. Najpierw, jest on ujmowany jako „takiego rodzaju zmiana, która pomniejsza i oczernia, a więc dewaluuje, wszystko to, co pozostawia za sobą i zastępuje czymś nowym” (s. 39), co wskazywałoby na to, że to, co nowe, jest lepsze, niż to, co stare, bo to zostało zdewaluowane, a więc czego wartość została obniżona. W innym natomiast miejscu czytamy, że postęp „przeniósł się z dyskursu wspólnej poprawy życia do dyskursu osobistego przetrwania” (s. 40). W tym ujęciu „postęp” oznacza dążenie do tego, aby „nie wypaść z obiegu”, nie pozostać w tyle, być trendy – jak wszyscy inni. Perspektywa indywidualizmu zostaje usunięta w cień. Na plan pierwszy wysuwają się dążenia egalitarystyczne, pragnienie bycia na równi z innymi. Okazuje się, że kultura niekoniecznie składa się z „wielu ofert”, skoro także one w pewnym momencie poddają się dyktatowi aktualnie panującego wzorca, tego, co jest modne – stopniowo osławiane trendy/oferty w pewnym momencie stają się dominującym wzorcem, „modą”, aż do ich przewartościowania, gdy wzorzec ulegnie wyczerpaniu, a producenci znów rozpoczną walkę o klienta (Zatem czy rzeczywiście jest w czym wybierać? Czy „konsument” może dokonywać samodzielnych i indywidualnych wyborów? Może wizja zindywidualizowanego społeczeństwa jest

tylko ułudą – bo w rzeczywistości kierują nami masowe zachowania, z których nawet niekoniecznie zdajemy sobie sprawę?) I proces ten nigdy się nie kończy – bo też moda cały czas się zmienia. Bauman taką sytuację określa metaforą „łowów”, które są „przygodą bez końca”, nieukierunkowaną na cel (jakim mogłoby być zdobycie trofeum), lecz nastawioną na samą czynność – nieustanny pościg za zającem.

Rzeczywiście, łowy nie zawsze kończą się powodzeniem, ale czy są tylko nieukierunkowaną gonitwą, czynnością wykonywaną dla niej samej? Myśliwy wie, jaką zwierzynę chce upolować, a gdy ta pojawi się na horyzoncie, nie powstrzymuje się od strzału, a później gromadzi zdobyte trofea. Nie oznacza to jednak końca zabawy. Sukces, jakim jest upolowanie zwierzyny (a więc osiągnięcie pewnego celu), zachęca do sięgania po jeszcze, szczególnie kiedy inni też nie rezygnują z polowania. Perspektywa dążenia do celu pozostaje, różni się natomiast stopniem zaspokojenia pragnień. „Łowcy” są ciągle nienasycony, żaden z nich nie chce pozostać w tyle, a liczba trofeów staje się miarą konkurencyjności („łowcy” rywalizują ze sobą, kto będzie miał więcej zdobyczy na koncie).

Używanie metafory „łowów” w kontekście mówienia o sensie ludzkiego życia [„W przeciwieństwie do dawnych utopii płynnie nowoczesna utopia (...) nie

oferuje życiu sensu (...)] Pomaga jedynie przepędzić pytanie o sens życia z umysłu” (s. 45)] również okazuje się nieco problematyczne. Może jest tak, że człowiek, w realiach „płynnej nowoczesności”, odczuwa niedosyt sensu i (możliwe, że nieświadomie) poszukuje go, a „łowcy” stają się pościgiem za nim, pościgiem płynącym z wrodzonej, naturalnej potrzeby do określania siebie i swojego miejsca w świecie, w celu odnalezienia utraconej tożsamości. Tylko wtedy indywidualizm będzie możliwy, gdy człowiek będzie zdolny do tego, aby zajrzeć w głąb samego siebie i rozpoznać własne potrzeby oraz dążenia, gdy będzie w stanie zrozumieć siebie.

Poszukiwaniem przez ludzi swojego miejsca w świecie można tłumaczyć także migracje ludności, o których wspomina autor. A powody i cele takiej wędrówki bywają różne. I nie do końca jest tak, jak twierdzi socjolog, że „dzisiejsza migracja tym różni się od faz wcześniejszych, że żaden szlak wędrówki nie jest uprzywilejowany” (s. 54). W perspektywie ogólnej zdanie to wydaje się uzasadnione – bo rzeczywiście np. Polaków można spotkać w różnych różnych miejscach kuli ziemskiej – jednak powody ich wędrówki bywają czymś uwarunkowane, wiążą się m.in. z problemami ekonomicznymi kraju. Młodzi migrują w poszukiwaniu miejsc pracy, zamieszkują te kraje, w których mogą godziwie zarobić

i zyskać przyzwoity status społeczny. Zatem, okazuje się, że wędrowanie³ nastawione jest na jakiś cel, jest czymś zdeterminowane (nie wspominając już o chęci odwiedzin i pobytu u osób bliskich mieszkających za granicą). Zresztą do owego faktu odwołuje się sam Bauman (s. 57), jednak niedostatecznie mocno go podkreśla i nie wykorzystuje go jako istotnego czynnika w charakteryzowaniu problemu „wielokulturowości”, czemu poświęca część swych rozważań (por. Rozdz. 4).

Socjolog zastanawia się także nad procesem „porządkowania społeczeństwa”, budowania państwa i narodu w ramach obywatelskiego wobec nich i praw przez nich stanowiących zobowiązania, co sprzyjało zacieśnianiu kontaktów pomiędzy zainteresowanymi stronami i opierało się na wzajemnym zaangażowaniu w obustronną relację. Dochodzi do wniosku, że obecnie taki stan rzeczy ustępuje miejsca samokontroli i samonadzorowi. Proces taki Bauman ujmuje w następującą metaforę: „Na miejsce kolumn marszowych nadciągają rojowiska” (s. 74). Według niego jednostki składające się na roje, w żaden sposób nie muszą

być nadzorowane, bo posłusznie, czy to za sprawą wewnętrzznego imperatywu, czy też instynktu, zmierzają w stronę ukwieconej łąki i to właśnie dbałością o nią, a nie o subordynację poszczególnych jednostek roju należy się zająć. Zatem, w rzeczywistości, należy dbać nie o podmiot, jakim jest człowiek, ale o przedmioty, które nawet już nie mają mu służyć, ale powinny go uwodzić. Co z tego wynika? Biorąc pod uwagę powyższe, otrzymujemy opis społecznego konsumpcjonizmu, w którym producenci nastawiają się na wytworzenie w potencjalnych klientach niepotrzebnych, nigdy niezaspokojonych, instynktownych potrzeb. Jednak należy wziąć pod uwagę także inne konsekwencje płynące z tak użytej metafory. Bauman, czy to w kontekście „wielokulturowości”, czy też ogólnie rozumianych więzi ludzkich, ubolewa nad zanikiem międzyludzkiej solidarności. Pszczoły w roju, na mocy prawa natury – co trzeba podkreślić: niezmiennego prawa natury – solidarnie, zachowując określone hierarchie i oddając się organicznej pracy u podstaw wykonują swoje zadanie. Każda pszczoła wie, jakie jest jej miejsce (zresztą trzeba także pod uwagę wziąć fakt, iż pszczoły nie posiadają rozumu ani też woli, co pozwoliłoby przyjąć postawę wobec ustalonych i spisanych zasad).

Kokietowani metaforami zaproponowanymi przez socjologa moglibyśmy zapytać, czy w związku

3 Zresztą wędrowanie charakteryzuje się tym, że „poruszając się po wybranym obszarze do czegoś dążymy, szukamy czegoś, aby zaspokoić marzenie lub pragnienie, głód serca lub umysłu”, jak zauważył Paweł Hertz (Paweł Hertz, *O podróży i wędrownictwie*, [w:] *Rozmowy na koniec wieku I*, Kraków 2000).

z powyższym owady nie wykazują lepszej organizacji niż ludzie? Bauman – być może zupełnie mimowolnie – zwraca uwagę na fakt bezrefleksyjnego postępowania jednostki przejmującej masowe zachowania grupy. Jednak zaraz czytamy: „Nie ma sensu powoływać się na wyroki społeczeństwa (...) dla poparcia własnych i na własną odpowiedzialność podejmowanych wyborów” (s. 77). Ale przecież decydując się na udział w „postępie” oglądamy się na zachowania innych, podążamy za tym, za czym podąża masa (moda). Czy w ten sposób, skoro już pozostawiamy termin „odpowiedzialność” w naszym słowniku, nie staramy się sędować owej odpowiedzialności na kogoś innego? Pozostawiając jednak to pęknięcie myśli na boku, a pozostając przy ostatnim stwierdzeniu, iż podejmowane wybory są nasze i nie ma żadnych instancji, do których należałoby się odwołać nadając im moc wiążącą, dochodzimy do kolejnego wniosku Baumana, że „ludzie mają prawo do odmienności oraz też, że ludzie mają prawo do obojętności na ludzką odmiennosc” (s. 78). W jaki sposób zatem traktowana jest różnorodność? Bauman przytacza wnioski Charlesa Taylora o prawie kulturowych osobliwości do uznania oraz tezę Jurgena Habermasa o „demokratycznym państwie konstytucyjnym”⁴. Stwierdza, że podstawą jakiegokolwiek dialo-

gu musi być wspólna płaszczyzna, na jakiej mógłby się on dokonać, dla której horyzontem jest, według socjologa, „uniwersalność człowieczeństwa” (s. 84), a czynnikiem sprzyjającym – poczucie bezpieczeństwa. Podpierając się tezą Georga Steinera o duchowym i intelektualnym charakterze misji Europy oraz twierdzeniem Hansa-Georga Gadamera, który bogactwa Europy upatruje w jej różnorodności i w niej widzi szansę dla wspólnoty w „przyjaźni i pogodnej solidarności” (s. 103), możliwości pielęgnowania tożsamości upatruje w Unii Europejskiej. To dzięki różnicom między nami, poprzez „fuzję horyzontów”, nadajemy się do tego, aby stać się przyjaciółmi i planować wspólną przyszłość narodów o odrębnej historii. Jednym z działań mających temu służyć miałyby być przeznaczenie części unijnych funduszy na finansowanie przekładów członkowskiego pisarstwa. W tym kontekście Bauman snuje rozważania odnoszące się do polityki kulturalnej państw. Rozmyślając nad rywalizacją twórców sztuki z zarządcami, pozycją sztuki w dobie konsumpcjonizmu (miarą wartości dzieła staje się jego popularność i korzyści finansowe, jakie ona daje), socjolog, popierając się tezami Anny Zeidler-Janiszewskiej, dochodzi do wniosku, że „polityka kulturalna państwa powinna dotyczyć instytucji tegoż uczestnictwa (...), a jej troską podstawową jest wyrównanie możliwości uczestnictwa”

4 Por. rozdział IV.

(s. 134). Jednak co zrobić, aby stało się to możliwe?

Zygmunt Bauman w zebranych wykładach daje nam propozycję diagnozy współczesnej kultury – „płynnej nowoczesności”. Czytając zaproponowany przezeń opis, podobnie jak Jarosław Makowski podczas tegorocznego Festiwalu Conrada, stawiamy sobie pytanie, jakie są na niego środki zaradcze. Bauman w swoich wykładach sugeruje podejście hermeneutyczne, na płaszczyźnie którego mogłoby dokonać się porozumienie. Proponując refleksję w ramach takiego podejścia, chcąc nie chcąc, staje się orędownikiem poszukiwania sensu w wielu różnych przejawach rzeczywistości. My zaś poszukując remedium na tak postawioną diagnozę możemy wykorzystać pewne konsekwencje płynące z użycia do określania nowoczesności epitetu „płynna”. Kultura opisywana poprzez metaforę płynu może być charakteryzowana nie tylko jako zmienna i nietrwała, lecz również jako powierzchowna. Bo na jaką głębokość możemy zanurzyć się w „płynnej nowoczesności”, skoro zmiana jednej formy w drugą następuje bardzo łatwo? Nieznanurzeni zbyt głęboko, niezakotwiczeni w niczym, z łatwością możemy zmieniać formy. Jakże zatem można wysunąć kontrargumenty wobec takiego stanu rzeczy? Po pierwsze głębokość, po drugie zakorzenienie. Tylko bardziej wnikliwy ogląd rzeczywistości

pozwała dokonywać w pełni samodzielnych, suwerennych i indywidualnych wyborów. I tylko świadomość swojego miejsca w świecie daje możliwość podejmowania przemyślanych decyzji. Mówienie o społeczeństwie w kontekście indywidualizmu powinno odnosić się nie tylko do przyjmowania przez jednostkę odpowiedzialności za dokonywane wybory (tym bardziej, że okazuje się to problematyczne, w odniesieniu do „płynnej nowoczesności”), ale również do samotności jednostki decydującej się stanąć przeciwko masie i podjąć decyzję inną niż wszyscy, lecz zgodną z wyznawanymi przez siebie zasadami, które na mocy wolnej, nieprzymuszonej woli przyjęła. W takim kontekście warto mówić o indywidualizmie. Nie o takim, o jakim mówi Bauman: „jesteś wolny, nie krępują cię żadne prawa, masz prawo wyboru spośród wielu ofert”, ale o takim, który będzie „indywidualizmem wierności”. Wierności nie tylko normom, które świadomie i odpowiedzialnie zostały przez jednostkę przyjęte, lecz wierności również samej sobie, dzięki czemu może zostać ocalona ludzka tożsamość.

Monika A.M. Adamska

Pokolenie 1910

Formacja 1910. Świadkowie nowoczesności, red. D. Kozicka, T. Cieślak-Sokołowski, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2011, ss. 436.

Lektura pracy zbiorowej *Formacja 1910. Świadkowie nowoczesności* – która w specyficzny sposób omawia dokonania tego pokolenia literackiego – uświadamia, że problematyka generacyjna jest dzisiaj nadal dyskutowana. Książka podzielona została na sześć rozdziałów. Pierwszy z nich dotyczy samej kategorii pokolenia. W drugim znalazły się artykuły, które wyznaczają nowe spojrzenie na twórczość omawianej formacji. W trzech kolejnych poznajemy jej wybranych przedstawicieli: krytyków, poetów i prozaików. Ostatni rozdział ukazuje natomiast pokolenie 1910 w perspektywie porównawczej.

Zacznijmy od postawienia kilku ważnych pytań: czy można z pożytkiem dla literaturoznawstwa używać kategorii pokolenia? Oraz: w jaki sposób nowoczesność rozumieją autorzy zamieszczonych w tomie tekstów i co z tego

wynika w kontekście głównej problematyki książki? Nie sądzę, by były to pytania pozbawione racji. Kategoria pokolenia budzi wciąż wiele wątpliwości (o czym świadczą *de facto* zamieszczone w recenzowanej książce prace Tomasza Kunza, Doroty Kozickiej, Teresy Walas i Marka Zaleskiego). A i pojęcie nowoczesności dla wielu badaczy nie jest tak precyzyjne, jak tego zwykliśmy wymagać od terminów naukowych.

W tekście *Pokolenie jako kategoria nowoczesna (o pragmatyce narracji pokoleniowej)* Tomasz Kunz analizuje główne powody, które świadczą o anachroniczności kategorii pokolenia. Według autora są to: XIX-wieczna proveniencja terminu, a co za tym idzie jego bezużyteczność w opisie dzisiejszych sposobów doświadczenia i przeżywania świata (s. 12-13). Podobną tezę proponuje Dorota Kozicka („*Pokolenie*”. *Reaktywacja?*).

Korzystając ze współczesnych prac omawiających problematykę generacyjną (Anny Legeżyńskiej, Lidii Burskiej) stwierdza, że zmiany cywilizacyjne i światopoglądowe, wpływając na inny sposób postrzegania świata, pozbawiły kategorię pokolenia funkcji opisowej, jaką dotychczas posiadała w literaturoznawstwie (s. 25). Wydaje się jednak, że są to tezy warte polemiki, chociażby z tego powodu, iż wielu badaczy nie uznałoby kategorii pokolenia za pojęcie przynależące do tradycyjnego repertuaru historycznoliterackich narzędzi, które w naukowy sposób tłumaczą taki a nie inny przebieg procesów historycznoliterackich. Pojęcie pokolenia bowiem (tak jak je rozumiał Wyka w *Pokoleniach literackich*) już u swych początków spotkało się z różnymi obiekcjami (poczynając od Stefana Kołaczковского, po Henryka Markiewicza w latach 70. XX wieku). Zresztą zwraca na to uwagę sama Kozicka wymieniając badaczy, którzy tę problematykę poruszali (s. 23). Wątpliwości wobec kategorii pokolenia podnoszone przez wyżej wymienionych badaczy niekoniecznie zatem dziwią. Są one wynikiem sytuacji wyjściowej. Samo pojęcie pokolenia bywało przecież po roku 1977 nadal używane przez historyków literatury jako pewne intuicyjne narzędzie krytycznoliterackie (choć na to Wyka chciał znaleźć własnie remedium). Tego *sui generis* intuicyjnego charakteru wielu nie

chciało się zapewne pozbywać, zachowując ostrożność wobec tez, że pokolenia powstają w wyniku działania swoistych entelechii zawartych w prądach ideowych; że poszczególne jednostki grupują się w wyniku dziejowej konieczności itd.

Trudno także o zgodę, by we współczesnej nauce o literaturze miały dominować te metodologie, które potrafią opisać zindywidualizowany, hybrydyczny sposób funkcjonowania w „upłynnionym” – sugeruje za Baumanem Kunz – świecie. Ponadto nie sądzę, by konsekwencje niewyraźności naturalnej dynamiki życia, w których Kunz upatruje „bezwład i martwość” (s. 13), były dla naukowego literaturoznawstwa tak destrukcyjne. W kontekście tematyki generacyjnej przypomnę tylko, że autor kanonicznej pracy *Les générations littéraires*, Henri Peyre, również rozważał podobne kwestie, zastanawiając się nad ową „czarującą irracjonalnością życia”, która wymyka się skonwencjonalizowanym formom doświadczenia. Ostrożność w definitywnym rozstrzygnięciu tych zagadnień była tam jednak zdecydowanie większa – być może dlatego, iż problem dotyczy jednego z głównych sporów teoriopoznawczych ciągnących się przez całe wieki.

Analizując proponowane w książce spojrzenie na utrwaloną dotychczas wiedzę o pokoleniu

1910 w perspektywie wymogów, jakie stawiają przed nami nowe metodologie – a jest to dobrze widoczne założenie w recenzowanym tomie – odnotujemy jeszcze jedną wątpliwość. A mianowicie taką, że pojęcie „nowoczesności” jest pojęciem wieloznacznym. Krzyżuje się ono znaczeniowo z pojęciem modernizmu, a inaczej przecież modernizm rozumiał np. Kazimierz Wyka (*Modernizm polski*), inaczej go rozumie dzisiaj np. Włodzimierz Bolecki (*Modernizm w literaturze polskiej XX w. Rekonosans*). Użycie tego terminu wymusza zatem każdorazowo jego uprzednie zdefiniowanie. Musielibyśmy się zatem zgodzić na tę wieloznaczność w kontekście dokonań formacji 1910, co jednak grozi dowolnością rozumienia poszczególnych biografii jej reprezentantów.

Dlaczego zatem, mimo tak wielu wątpliwości, nie jesteśmy skłonni negować istnienia pokolenia 1910? Mniemam, że z dwóch zasadniczych powodów. Po pierwsze trudno jest nie ulec sile i urokowi twórczości tych postaci, jak chociażby Kazimierz Wyka czy Ludwik Fryde, którzy przyjęli taki sposób samoidentyfikacji. Znaczenie i doniosłość indywidualnych dokonań okazują się być przy tym wzmocnione przez liczne odniesienia bądź to do wspólnoty opartej na podobieństwie doświadczeń (czy emocjonalnych deklaracji, jak trafnie sugeruje Marta Wyka, s. 73-74), bądź na suponowanej

tożsamości wyjściowej sytuacji historycznej. Zapewne jest to także rodzaj historycznoliterackiego kompromisu, między tym, co indywidualne, a tym, co ogólne (można pisać np. o Miłoszu tak, jak to zrobił ostatnio Andrzej Franaszek, można i w kontekście pokolenia 1910).

Głównym więc założeniem recenzowanego tomu jest ukazanie atrakcyjności takiego spojrzenia na biografie wybranych twórców urodzonych około roku 1910, które wydobywa na plan pierwszy wspólnotowość życiowych postaw w czasach ich młodości, dojrzałości, a w niektórych przypadkach i starości. Ich stosunek do nowoczesności autorzy czynią kategorią scalającą formację, nierzadko na zasadzie wspólnoty przeciwieństw. Możemy się na to zgodzić, bądź nie. Przykład: co osiągniemy zestawiając późne piarstwo krytyczne Jana Kotta poruszające tematykę cielesną, czyli pewnie najbliższe nowoczesności (wspomina o nim Marta Wyka, s. 65), z wczesnymi – bo jeszcze z lat 30. – pracami Wyki drukowanymi w „Marcholcie”, na łamach którego utyskiwał on na dewaluację pojęcia duszy? Co zrobić z niedocenionym przez Wykę Schulzem? A za co niedocenionym? W jakimś sensie właśnie za modernizm! Niezwykle to intrygujące problematy, które wzorowo rozważa Marta Wyka w tekście *Formacja 1910 – doświadczenia, emocje, horyzonty światopoglądowe*.

Stosunek reprezentantów pokolenia 1910 do nowoczesności dokonuje także w generacji Andrzejewskiego i Miłosza personalnego przetasowania. Na plan pierwszy zainteresowania badaczy mogą wysunąć się pisarze „(...) niedokończenia i filozoficznego dyskursu – jak Bolesław Miciński, patroni bez instytucjonalnego statusu – jak Jerzy Stempowski, słowem, pisarze ówczesnego pogranicza, awansowanego teraz do miejsca centralnego” (s. 66). Taka teza jest bardzo interesująca. Trochę szkoda, że w tomie nie została rozwinięta w większym stopniu. Rekompensują to jednak znakomite teksty: Brigitte Gautier (*Europejskie pokolenie humanistów, czyli o eseistyce Hanny Malewskiej*) i Jerzego Jarzębskiego (*Pisarze pokolenia 1910 jako krytycy: Gombrowicz i Miłosz*). Tekst Gautier skupia się na twórczości rzadko dotychczas zaliczanej do pokolenia 1910 pisarki, natomiast praca Jarzębskiego analizuje zapoznane teksty krytyczne wymienionych w tytule pisarzy.

Intrygujący wydaje mi się również przykład twórczości Stefana Kisielewskiego. Marta Wyka zauważa emblematyczne podobieństwa między Czesławem Miłoszem, Kisielewskim i Kazimierzem Wyką. Polegają one na szacunku wobec imponderabilnych (w perspektywie aksjologicznej i społecznej) zobowiązań wobec rzeczywistości, w której przyszło im żyć i działać twórczo.

Rzeczywistości, w której lawirowanie na granicy doktryny i niepewności okazała się cechą wspólną w ramach pewnego światopoglądu i pewnych biograficznych postaw. Ale do pewnych jednak granic wspólną! Teza o znaczeniu imponderabiliów dla życia społecznego została zaczerpnięta od Kołaczkowskiego. Wyka był jego uczniem, a Kisielewski wyznawał wprost zachwyt dla prac autora *Twórczości Kasprowicza* publikowanych w „Marcholcie”. Na pewno Miłosz i Wyka byli z kolei w pewnym okresie swojej twórczości „brzozowszczykami” i stąd wynikało ich zainteresowanie dla modernizmu. Czy Kisielewski jest modernistyczny w takim sensie? Odpowiedź, moim zdaniem, musi być negatywna.

W tekstach Hanny Gosk, Andrzeja Zieniewicza, Pawła Rodaka pojawia się pytanie o podobieństwa w powojennej twórczości reprezentantów formacji 1910. Akcent pada więc nie na wspólne młodzieńcze „przeżycie pokoleniowe” danej formacji, które według Wyki i innych (np. Jana Garewicza) konstytuowało ich względną jedność lecz także, a może przede wszystkim, na (nie)możliwości zaadaptowania zinterioryzowanych w młodości wzorów do czasu powojennego. Nie możemy jednak zapomnieć, że nie wszyscy tę wojnę przeżyli: biografie Frydego i Micińskiego są nader oczywistym przykładem. To podejście wymusza więc skupienie

uwagi na pewnych twórcach, a sypcha na margines innych. Ponadto wielu z urodzonych około 1910 roku twórców po wojnie zgłaszało wobec tej wspólnoty niechęć. Zwraca na to uwagę Tomasz Mizerkiewicz w tekście *Późność i nowoczesność. O świadomości pokoleniowej w senilnych tekstach formacji 1910*. Można oczywiście pytać co zrobiliby Fryde i Miciński po wojnie, ale w jakim sensie miałyby być to pytanie naukowo uzasadnione? Stąd nie dziwi, że w recenzowanej pracy najczęściej padają nazwiska Miłosza, Jerzego Andrzejewskiego, Wyki, Artura Sandauera – według Gosk najlepszych diagnostów zmiany w paradygmacie odczuwania nowoczesnego świata, motywowanej doświadczeniem okupacji w czasach II wojny (s. 85-95). Zieniewicz z kolei, wymieniając cztery ogniska doświadczenia tego pokolenia, dodaje do tych postaci Adolfa Rudnickiego (s. 122-134).

Nie jest oczywiście tak, że na Frydego i Micińskiego nie można patrzeć z punktu widzenia recepcji ich twórczości po wojnie. Jest to nawet konieczne – o czym świadczy tekst Jarosława Fazana *Ludwik Fryde o „drogach i powołaniach” krytyki współczesnej*. Można, jak się okazuje, pytając o funkcje krytyki literackiej w świecie współczesnym, odpowiadać sięgając do lat 30. Fryde był przecież jednym z liderów personalistycznego nurtu, który – jak zauważył niegdyś Krzysztof Dybciak

(*Personalistyczna krytyka literacka*) – chciał wypracować złoty środek między indywidualistycznym a wspólnotowym charakterem funkcjonowania człowieka w świecie, tudzież w życiu literackim i artystycznym.

Zwracam też uwagę na nurt personalistyczny nie bez dodatkowej przyczyny. Wielka szkoda bowiem, że nie znalazło się w recenzowanej książce miejsce na omówienie nieco zapomnianej krytycznoliterackiej działalności Tymona Terleckiego. Nieobecność ta jest widoczna również dlatego, iż personalizm był znamionym wyrazem sprzeciwu wobec umocnienia się totalizujących ideologii. Naprowadza nas to również na kontekst porównawczy: fascynacja pokolenia 1910 lekturami zachodnimi, w szczególności francuskimi – co opisuje Maciej Urbanowski w tekście *Pokolenie 1910 i prądy duchowe wśród młodzieży francuskiej* – pokazuje, jak szerokie horyzonty cechowały rówieśników Wyki i Andrzejewskiego. Ale ujawnia także, że późniejszy krytyczny namysł nad filozoficzną tradycją francuską, kontynuuje – zapewne w większej mierze nieświadomie – pewną linię wyznaczoną w XIX wieku przez Michała Grabowskiego (chodzi o pamflet *O nowej literaturze francuskiej nazwanej literaturą szaloną*, 1837-1840, na co zwraca uwagę autor, s. 385). Ciekawym z tego punktu widzenia przykładem jest twórczość Kotta, który otwierając

się na wzory francuskie chciał wpierw, a jakże!, uleczyć Polaków z romantyzmu, z „megalomanii narodowej”, „anachronicznej struktury społecznej”, z „laickiego tragizmu” Conrada i „heroizmu głupoty” powstańców warszawskich (pisze o tym w recenzowanej pracy Paweł Rodak, s. 141).

Łatwo jest dostrzec, że dotychczas utrwalone przekonania o pokoleniu 1910, tudzież o tym, co tę generację twórców formowało (kryzys gospodarczy lat 30., świadomość kruchości odzyskanej dość niedawno nieodległości itp.), zostaje poddane w recenzowanej książce nowej weryfikacji. Weryfikacja ta wykorzystuje charakterystyczne cechy nowoczesności, w perspektywie których ulega zmianie dotychczasowy obraz pokolenia twórców urodzonych około roku 1910. Czy jest to obraz atrakcyjny? Odpowiedź, moim zdaniem, może mieć tylko charakter ambiwalentny. A więc: i tak, i nie. Nie, ponieważ dotychczasowa wiedza na temat pokolenia 1910 broni się sama. Tak, ponieważ możemy w tym obrazie dostrzec pewien walor hermeneutyczny, jeśli nie zapomnimy, że nowoczesność wcale nie jest ahistoryczna, nie niweluje tradycji – jej ciężarów i wartości.

Tomasz Tisończyk

Motywy metafizyczne w fantastyce literackiej

Dominika Oramus, *Imiona Boga: motywy metafizyczne w fantastyce drugiej połowy XX wieku*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2011, ss. 311.

Najnowsza książka Dominiki Oramus, która ukazała się w 2011 r. nakładem wydawnictwa Universitas, stanowi omówienie problematyki religijnej w fantastyce drugiej połowy ubiegłego stulecia. Autorka kontynuuje tu niektóre wątki rozpoczęte w opracowaniu opublikowanym przez nią rok wcześniej, poświęconemu wzajemnym relacjom pomiędzy fantastyką a postmodernizmem: *O pomieszaniu gatunków* (Warszawa 2010), ale przede wszystkim zestawia swoje spostrzeżenia dotyczące sposobu przedstawiania Boga i religii w poszczególnych dziesięcioleciach. Ponieważ ogranicza się do literatury anglojęzycznej, spora część książki poświęcona jest prześledzeniu wpływających na literaturę zjawisk w kulturze anglosaskiej.

Przez fantastykę autorka rozumie nie tylko literaturę, ale cały związany z nią krąg zjawisk

kulturowych: filmy, gry fabularne i komputerowe, a nawet szeroko rozumiane prądy myślowe rozpowszechnione wśród ich odbiorców. Tak rozumiana fantastyka to nie tyle gatunek literacki, co część kultury popularnej koncentrująca się wokół interesujących autorkę odłamów *genre fiction* – przede wszystkim *science fiction*, choć sporo miejsca Oramus poświęca także *fantasy*. Wiążą się z tym obrane przez autorkę ramy czasowe: połowa wieku XX to według Dominiki Oramus moment, w którym rozpoczęło się trwające do dziś połączenie fantastyki i popkultury (s. 6). Pozostaje to w zgodzie z wprowadzonym w *O pomieszaniu gatunków* rozróżnieniem na podgatunki fantastyki i spokrewnione z nią gatunki powieściowe zaliczające się do głównego nurtu. Przyjęcie takiej definicji, podobnie jak ograniczenie się do sfery anglojęzycznej, pozwala

autorce odnajdywać w omawianych przez nią tekstach przejawy równoległych do nich zjawisk kulturowych, pośród których najbardziej istotne są różne formy współczesnego millenaryzmu.

Nieco problematyczny jest sposób, w jaki autorka posługuje się pojęciami „metafizyki” i „metafizyczności”. Ich filozoficzne rozumienie nie jest całkowicie nieobecne: autorka *Imion Boga*, porównując twórczość Philipa K. Dicka do utworów siedemnastowiecznych angielskich poetów metafizycznych, wśród podobieństw między nimi wymienia zajmowanie się „strukturą widzialnego i niewidzialnego świata”, opisywaną za pośrednictwem konceptów (s. 195). Rozumienie „motywów metafizycznych” dominujące w *Imionach Boga* przypomina to, które obecne jest w *Fantastyce i futurologii* Stanisława Lema (wcześniej autorka odwoływała się do tego dzieła w *O pomieszaniu gatunków*.) Pojęcie „metafizyczności” jest użyte bardziej w znaczeniu potocznym niż tradycyjnie przyjmowanym w filozofii: chodzi tu nie o ogólną strukturę opisywanej w fantastyce rzeczywistości, ale o sferę zjawisk nadprzyrodzonych i sposób jej ujęcia. Autorka pisze o „sferze metafizycznej zamieszkałej przez nadludzkie istoty”, której istnienie można uznać albo mu zaprzeczyć (ss. 48, 280), „zmysł metafizycznym” i jego utracie (ss. 126, 154), a także o „zjawisku metafizycznym” (s. 145); we

wszystkich tych kontekstach przymiotnik „nadprzyrodzony” można by zastosować wymiennie z „metafizycznym” (mowa jest jednak również o „pytaniach metafizycznych” – s. 6). Byłoby może lepiej, gdyby autorka w ramach wprowadzenia rozstrzygnęła ewentualne wątpliwości, wyjaśniając, jak rozumie „metafizyczność” i dlaczego zdecydowała się umieścić w tytule „motywy metafizyczne”, a nie „nadprzyrodzone” czy nawet „religijne”, które wydają się w tym kontekście znacznie mniej kłopotliwe.

Jedną z rzeczy, których Dominika Oramus szuka w badanych tekstach, jest „refleksja teologiczna” (s. 6). Pisząc o religii, Oramus skupia się na chrześcijaństwie, głównie – choć nie tylko – w formie rozpowszechnionej w Stanach Zjednoczonych. Jeśli chodzi o obecność w fantastyce religii, przeciwnym do chrześcijaństwa biegunem ma być, według autorki, konkurująca z nim w amerykańskiej kulturze popularnej duchowość New Age. W kontekście New Age pojawia się w książce również taoizm, obecny przede wszystkim w twórczości Ursuli Le Guin i Philipa K. Dicka; autorkę interesuje tu głównie taoizm spopularyzowany na Zachodzie w spłyconej wersji i przemieszany z innymi nurtami duchowości obecnymi w kulturze anglosaskiej.

W jednym z początkowych rozdziałów autorka porusza istotną kwestię definicji fantastyki

religijnej i trudności jej ustalenia; przywołuje przy tym klasyczną strukturalistyczną definicję Tzvetana Todorova i ukazuje możliwości przyporządkowania danego dzieła do jednej z podanych przez Todorova kategorii. Tu także można dostrzec analogię z *Fantastyką i futurologią*: Lem przeprowadził w niej analizę teorii Todorova i wynikających z niej konsekwencji, a później – właśnie w rozdziale o metafizyce – zwrócił uwagę na to, jak istotny dla interpretacji motywów religijnych obecnych w fantastyce jest fakt, że fantastyczność konkretnych elementów świata przedstawionego jest z konieczności zrelatywizowana do obrazu świata właściwego dla danej epoki.

Główna teza książki mówi o zachodzeniu cyklicznych prawidłowości w sposobie występowania motywów religijnych w fantastyce: według Dominiki Oramus w połowie XX wieku problematyka Boga i religii traktowana była przez autorów fantastyki poważnie, co zmieniło się w latach 60. wraz ze wzrostem popularności kultury New Age. Autorka *Imion Boga* przeciwstawia w literaturze refleksję teologiczną, opartą na europejskiej tradycji teologicznej, płytkiemu eklektyzmowi łączącemu różne warianty wiary w Erę Wodnika. W powrocie do poprzedniego stanu, który zaczął być widoczny w latach 70., by w latach 80. i 90. osiągnąć apogeum, kamieniem milowym była według

Oramus twórczość Philipa K. Dicka: połączył on popkulturową duchowość wszechobecną w ówczesnej kulturze amerykańskiej z refleksją opartą na starożytnych i średniowiecznych tekstach filozoficznych i teologicznych. Autorka poświęca temu autorowi najwięcej miejsca spośród wszystkich omawianych pisarzy, analizując motywy religijne w *Ubiku*, *Człowieku z Wysokiego Zamku*, trylogii *Valis*, ale także w mniej znanych *Klanach księżycy Alfy* i *Wbrew wskazówkom zegara*.

By nakreślić rolę motywów nadprzyrodzonych w fantastyce połowy XX wieku, autorka cofa się w czasie do przełomu lat 30. i 40. – okresu powstania eseju J.R.R. Tolkiena *O baśniach* (*On Fairy-stories*), zawierającego znaną apologię literackiego eskapizmu i nadającego elementom fantastycznym obecnym w literaturze odbieranej jako eskapistyczna znaczenie teologiczne. Z taką wizją fantastyki wiąże się także postać C.S. Lewisa, któremu Oramus poświęca sporo miejsca, przywołując pogląd Inklingów określający chrześcijaństwo jako mit prawdziwy; autorka dostrzega analogie pomiędzy Lewisem a Dickiem i określa ich jako postacie najistotniejsze dla fantastyki poruszającej kwestie metafizyczne: podczas gdy Lewis wprowadził religię do literatury fantastycznej jako oś tematyczną, Dick zainicjował proces prowadzący do przywrócenia problematyce religijnej

w fantastyce głębi i podbudowy filozoficzno-teologicznej. Autorka podkreśla również, że dla obu pisarzy punkt wyjścia stanowiło chrześcijaństwo i jego wewnętrzne kwestie teologiczne, co nadało ton twórczości wielu z ich epigonów – dlatego fantastykę religijną końca XX wieku Oramus określa jako „post-dickowską”. Zauważa także, że Dick znał twórczość Lewisa i uważał ją za istotną dla poruszanej przez siebie tematyki: postacie dyskutujące o twórczości oxfordzkiego pisarza i jego teologii pojawiają się w *Valisie* i *Bożej inwazji* Dicka.

Autorka *Imion Boga* wiele miejsca poświęca zależności pomiędzy dwudziestowieczną fantastyką a współczesnymi formami millenaryzmu. By omówić tę kwestię, przeprowadza krótką analizę nurtów millenarystycznych, które w drugiej połowie zeszłego stulecia odegrały istotną rolę w amerykańskiej duchowości, i ich powiązania z New Age. Z tymi zjawiskami kulturowymi łączy podgatunek fantastyki, jakim jest postapokaliptyczna *science fiction*, opisująca świat przyszłości poprzedzonej globalną katastrofą równoznaczną z końcem znanej nam rzeczywistości. W tym kontekście omówione jest także mało znane w Polsce zjawisko, wyrosłe z amerykańskiego protestantyzmu: literackie opisy wydarzeń towarzyszących Apokalipsie, opisanej w ostatniej księdze Nowego Testamentu i interpretowanej

w świetle doktryn protestanckich. Obecność tematyki millenarystycznej i apokaliptycznej autorka zauważa także w twórczości Dicka.

Zwraca uwagę, że Dominika Oramus zestawia z literaturą fantastyczną teksty, które nie są do niej powszechnie zaliczane – jak choćby *Imię róży* Umberto Eco czy *Kod Leonarda da Vinci* Dana Browna – a także książki niezaliczające się do literatury pięknej, jak *The Late Great Planet Earth* Hala Lindsey. Taki zabieg pozwala na wskazanie analogii w ramach tematyki i sposobu jej przedstawienia pomiędzy tekstami odległymi od siebie nawzajem, jeśli chodzi o konwencję, ale bliskimi chronologicznie. Dzięki temu fantastyka zawierająca motywy nadprzyrodzone może zostać ukazana jako szczególnie przypadek wpływu na popkulturę zjawisk kulturowych występujących w Ameryce na tle religijnym.

Interesujące, choć pojawiające się tylko na marginesie innych tematów, jest spostrzeżenie pośród religijnych elementów współczesnej fantastyki motywów wyraźnie wywodzących się z platonizmu. Dominika Oramus przypomina, że źródłem wiedzy profesora Ransoma – bohatera powieści C.S. Lewisa – na temat zjawisk napotkanych podczas podróży na Marsa były dzieła średniowiecznych platoników, a później, w rozdziale poświęconym Philipowi K. Dickowi, odnajduje także w jego *Valisie* nawiązanie do struktury Układu

Słonecznego w filozofii neoplatonńskiej; wskazuje także fragmenty twórczości Dicka, w których pojawiają się bezpośrednio odniesienia do filozofii Platona, np. rozważania bohatera *Ubiaka* dotyczące nieśmiertelności duszy, gdzie występuje krótka wzmianka o argumencie Sokratesa z *Fedona*. Neoplatonicy (św. Augustyn, św. Bonawentura, Boecjusz i Jan Szkot Eriugena) pojawiają się również, obok św. Tomasza, w kontekście autorów, z których myśli teologicznej czerpał Dick podczas pracy nad powieściami *Valis* i *Wbrew wskazówkom zegara*.

Książce przydałaby się może dokładniejsza korekta: duchowe istoty działające na poszczególnych planetach w świecie *Trylogii Kosmicznej* C.S. Lewisa to eldilo- wie, a nie eleldilowie (ss. 22-27), grecki bezokolicznik *apokalyptein* nie stanowi nazwy gatunku literackiego (s. 76), a imię władcy określonego przez Oramus jako „Ihnaton” (s. 230), zgodnie z tradycją przyjętą w polskim piśmiennictwie naukowym podawane jest jako „Echnaton”. Trudno też zgodzić się z autorką, że Hogwart w powieściach J.K. Rowling inspirowany jest szkołą na wyspie Roke z *Ziemiomorza* Ursuli Le Guin (s. 182). Nie rzutuje to jednak znacząco na ogólny obraz książki, która w ciekawy sposób wiąże ze sobą pozornie odległe zjawiska kulturowe.

Sylwia Wilczewska

Dziesięć książek, które zepsuły świat

Benjamin Wiker, *Dziesięć książek, które zepsuły świat. (Ponadto pięć innych, które temu dopomogły)*, przeł. Zofia Dunian, Fronda, Warszawa 2012, ss. 336.

Trudno zaprzeczyć, że współczesna kultura znajduje się w zapaści. Papież Jan Paweł II określił cywilizację Zachodu mianem „cywilizacji śmierci”. Pojęcie to odzwierciedla – w sferze i dosłownej, i przenośnej – stosunek do życia ludzkiego. Odejście od zasad, które przez prawie dwa tysiące lat nadawały sens i tor egzystencji człowieka, wygenerowało swoisty paradoks. Przy jednoczesnej afirmacji niezależności jednostki, która przejawia się między innymi promiskuityzmem i niechęcią do zakładania rodziny, istnieje także coś, co Grzegorz Górny w *Aniele Północy* nazywa szewcjalizmem, czyli skrajną deprecjacją wartości życia ludzkiego.

Pojawia się więc pytanie, co wygenerowało ów kryzys albo przynajmniej przyczyniło się do jego powstania? Benjamin Wiker w książce pod tytułem *Dziesięć*

książek, które zepsuły świat. Ponadto pięć innych, które temu dopomogły stawia dość ciekawą tezę: winą obarcza piętnaście tekstów, które wpłynęły na zmianę w postrzeganiu rzeczywistości. Jak wiadomo, kultura europejska, znajdująca się w promieniu oddziaływania dwóch kultur, judaistycznej i chrześcijańskiej, jest kulturą Logosu – słowa. Według tradycji biblijnej Słowo jest istotowo zjednoczone z Bogiem i posiada moc sprawczą. W tradycji „świeckiej” słowo, jak i cały język, pozostaje w ścisłej relacji z rzeczywistością, którą jednocześnie nazywa i opisuje. Język posiada jeszcze jedną funkcję: kreacyjną. Opisując i nazywając, powołuje obiektywnie istniejące przedmioty do istnienia subiektywnego. Na uniwersytetach istnieje tendencja do zwalniania autorów z odpowiedzialności za swoje dzieła. Oznacza to, że

książki pokroju *Mein Kampf* czy *Manifest komunistyczny* same w sobie nie są nijak nacechowane – dopiero ich interpretacja może być dobra lub zła. Wiker stoi na przeciwnym stanowisku. Jego zdaniem autor od początku do końca odpowiedzialny jest za to, co głosi. Umożliwia to ocenienie książki jako „złej” lub „dobrej” od strony moralnej. Wiker tworzy chronologiczną listę tekstów, które uważa za moralnie naganne. Obserwuje również, że proces, który doprowadził do zmian w postrzeganiu rzeczywistości, jest procesem stopniowym. Przebiega małymi krokami. Jednocześnie, istnieje coś w rodzaju „ideowej ciągłości” – myśl jednego twórcy generuje myśl drugiego, aż wreszcie tworzy się łańcuch, którego ogniwa są wyraźnie zarysowane.

Pisarz śledzi rozwój pewnej ideologii, którą można nazwać „ideologią kultury śmierci”. Autor zaczyna od *Księcia Machiavellego*, po czym przechodzi do Kartezjusza, Hobbesa oraz Rousseau. Podstawa „doktrynalna” wywodzi się, zdaniem autora, właśnie z dzieł tych trzech twórców. O ile zatem Machiavelli zapoczątkował relatywizm moralny (cel, który uświęca środki oraz nacisk na rolę iluzji w stosunkach międzyludzkich), to Kartezjusz wprowadza solipsyzm (który pogłębia tylko relatywizm) i dzieli człowieka na mechaniczne ciało i duszę. Na tej kanwie swoje wizje Edenu tworzą Hobbes i Rousseau. Ten pierwszy

przypisuje naturze ludzkiej wrodzoną skłonność do zła – przez co zrywa z tradycją biblijną, według której człowiek, jako stworzenie dobrego Boga, jest dobry. Rousseau idzie w przeciwnym kierunku i zakłada istnienie „dobrego dzikusa”, czyli istoty, która nie zna ani dobra, ani zła, więc jest amoralna. Stanowi to kolejny aspekt relatywizmu i neguje istnienie wolnej woli i wrodzonej możliwości wyboru.

Punktem milowym jest epoka Oświecenia i jej zerwanie z tradycją chrześcijańską. Wieńczy ją krwawo Rewolucja Francuska, której przywódcy chcą stworzyć nowy ład. Wiker zauważa, że chociaż zmiany – przynajmniej na najpłytszym poziomie – poniosły fiasko, wpływ nowych idei widać w późniejszych epokach. Przede wszystkim, zerwanie z ładem chrześcijańskim, wymaga zredefiniowania sensu życia, które, zubożone o wymiar wieczności, staje się bezzasadne. Utylitarysty, z Johnem Stuartem Millem na czele, ów sens życia odnajdują w przyjemności, która jest stopniowalna zarówno pod względem jakości, jak i ilości. W momencie, w którym Nietzsche oznajmia śmierć Boga, pojawia się potrzeba zmiany statusu ontologicznego człowieka. Pojawia się tu pewna dychotomia.

Z jednej strony bowiem istota ludzka urasta do rangi bóstwa, które jest w stanie zmienić świat i dokonać samozbawienia.

Zarówno Marks, Lenin, jak i Hitler dążyli do zbawienia ludzkości – albo przynajmniej konkretnej grupy społecznej. Ideologia komunistyczna tworzy coś w rodzaju nowej koncepcji mesjanistycznej, gdzie zbawcą jest proletariats (który jednocześnie potrzebuje zbawienia i może zbawić). Zwieńczeniem dzieła rewolucjonistów ma być raj na Ziemi. Narodowy socjalizm opiera się o założenia prymatu rasy germańskiej, która również ma być samozbawiającym się Mesjaszem. Po zwycięstwie, które ma mieć charakter ostateczny i nieodwołalny, światem zawładnie Naród Wybrany. Dopiero wtedy zatrzyma się bieg dziejów i ludzkość – a raczej Wybrańcy – wejdą w wiek złoty. Człowiek, który wyrzeka się Boga „staje się Bogiem” – ma prawo i moralny obowiązek ocalić świat.

Z drugiej strony, na linii Darwin – Freud – Mead – Kinsey można dostrzec odwrotną tendencję: człowiek zostaje zrównany ze zwierzęciem. Zgodnie z teorią wspólnego przodka, wszystkie gatunki na Ziemi wywodzą się z tej samej puli genów lub od jednego antenata. W procesie ewolucji następuje selekcja naturalna. Istoty gorzej przystosowane do warunków, w jakich żyją, podlegają zagładzie. Zredukowany ontologicznie do statusu zwierzęcia, człowiek zmienia podejście do sfery seksualnej. W wizji chrześcijańskiej, seks posiada kilka wymiarów. Przede wszystkim jest aktem, który

w przestrzeni metafizycznej staje się swoistym odzwierciedleniem Trójcy Świętej. Sakrament małżeństwa jest bowiem zawierany między trzema osobami: mężem, żoną i Bogiem. W sferze etycznej, seks pełni rolę dopełnienia miłości, której skutkiem jest poczęcie nowego życia. Człowiek-zwierzęć zaś jest istotą, która kieruje się instynktem w doborze partnerów i sposobów, w jakich może konsumować pożądanie. Oznacza to także, że sfera intymna może stać się przedmiotem badania i, co więcej, wyjaśniania. Seks i lęk przed śmiercią stanowią główne osie życia ludzkiego. Freud spłyca i mityzuje jednocześnie przestrzeń psychiczną człowieka. Kinsey dąży do przekroczenia pewnych tabu i zniszczenia podziału na zachowania „normalne” (dobre) i „nie-normalne”. Przewartościowanie zawarte w *Raporcie* prowadzi do uznania pewnych zachowań, powszechnie uznawanych jako dewiacyjne, za zwykle – między innymi stosunek zoofilski lub pedofilski. Margaret Mead odnalazła fikcyjne poparcie dla swoich tez, zbieżnych z Rousseau i Freudem, i stworzyła całkiem nowy rodzaj nauki, w którym badanie empiryczne miesza się ze spekulacją i zafałszowaniem.

Pomostem pomiędzy tymi dwoma tendencjami jest eugenika z poglądami Margaret Sanders na czele. Nadając istocie ludzkiej status podobny do statusu zwierzęcia (ponieważ podlega selekcji

naturalnej), eugenicy dają człowiekowi możliwość przejęcia roli Stwórcy (aktywny udział w selekcji mniej „udanych” osobników). Sztuczna selekcja ma prowadzić do oczyszczenia gatunku z istot gorzej przystosowanych a zarazem do uratowania ludzkości od przeludnienia.

Podstawową tezę, którą Wiker stawia w swojej książce brzmi następująco: człowiek, po odrzuceniu Boga, znalazł się w sytuacji, w której potrzebuje stworzyć nową mitologię. Gdy zmianie uległa wizja genezy człowieka, jego istnieniu trzeba było nadać nowy sens i stworzyć inną koncepcję zbawienia, które byłoby osiągalne jedynie za życia. Większość ze współczesnych myślicieli, których omawia Wiker, wykazała się tendencją do przesady. Zarówno Mead, jak i Freud czy Kinsey, wyniki swoich badań rozdmuchali, tworząc nowe dogmaty. Pierwszy dogmat to naukowość. Coś, co jest naukowe, jest nową Prawdą. Nie da się tego podważyć ani obalić. W świecie, w którym nie występuje obiektywizm, jedynym możliwym źródłem poznania jest tylko scjentyzm. Drugi dogmat to dogmat powszechności. Każda skłonność lub każda cecha występuje ogólnie. *Raport* Kinseya, oparty o stosunkową niewielką i ściśle wyselekcjonowaną próbę, jej wyniki rozciąga na ogół ludzkości. W oparciu o swoje badania, Freud tworzy system cech, kompleksów i skłonności, które mają mieć charakter uniwersalny.

Podobnie czyni Margaret Mead, która dodatkowo wyciąga wnioski z fałszywych przesłanek i tworzy kompletnie odmienną od prawdziwej, rzeczywistość.

Podstawową zaletą książki Wikera jest jej przejrzystość. Autor pisze prostym językiem, nie stosuje również terminów *stricte* specjalistycznych. Dość często w swój wywód wplata dygresje oraz żarty, które mają jeszcze bardziej ulżyć treści. Ale proponowany przez niego przyczynowo-skutkowy model ewolucji myśli sprawia wrażenie nazbyt uproszczonego. Jedno zło generuje następne i tak *ad infinitum*. Trudno z jednej strony dziwić się, że autorzy czerpali od siebie – zwłaszcza, gdy ich światopoglądy były a jakimś stopniu zbliżone. Z drugiej zaś można odnieść wrażenie, że Wiker przedstawia zagadnienia w taki sposób, który współgra z jego własnymi przekonaniem. Wszystkie cytaty są starannie wyselekcjonowane. Niezyczliwy czytelnik może zarzucić autorowi manipulację żywym tekstem. Ale ma to też swoje plusy. Autor z odwagą wyraża własne przekonania – *Dziesięć ksiąg* jest tekstem napisanym przez chrześcijanina, który postrzega rzeczywistość poprzez pryzmat wiary i jej norm. Niewątpliwie jest to ważna lektura dla chrześcijańskich czytelników, którzy poszukują odpowiedzi na pytanie o genezę aktualnego kryzysu duchowego, z jakim mierzy się Zachód.

Z drugiej jednak strony, książka zamyka się w wąskim kręgu odbiorców. Obalanie tez przeciwników sprowadza się do obalania ich światopoglądów, ale tylko na płaszczyźnie wyznaniowo-etycznej. Konstrukcja całego wywodu jest oparta o zasady zgodne z doktryną chrześcijańską, co zamyka tekst na jakikolwiek dialog poza kręgiem wierzących odbiorców. Szkoda, że Wiker nie uderza w to, co uniwersalne – w jakość merytoryczną przytaczanych przez siebie tekstów. Parę razy napomina o tym, że – na przykład – Kartezjusz popełnił poważne błędy logiczne w *Rozprawie o metodzie*. Eksplicacja tego jest jednak zbyt wątła, co pozostawia odczucie niedosytu. W niektórych miejscach, jak na przykład we fragmentach poświęconych Marksowi lub Freudowi, tezy antagonistów przedstawione są tendencyjnie. Wiker koncentruje swoją krytykę Marksa na krytyce samej osoby, co w kontekście całego tekstu, jest zabiegiem średnio udanym. Fragment o Freudzie jest z kolei niejasny. Można odnieść wrażenie, że autor zapoznawał się z tekstem ojca psychoanalizy w sposób powierzchowny, lub na wyrost postanowił go zdyskredytować, zamiast podjąć rzetelną polemikę. Tego ostatniego jest mi najbardziej szkoda. Freud króluje na uczelniach. Psychoanaliza przewija się przez praktycznie każdy wydział humanistyczny. Mity powrotu do początków i wszechobecnej

chuci są czymś, co trudno wypełnić, a co należałoby rozebrać na czynniki pierwsze po to, by objawić ich pustkę. Zamiast tego cały impet uderzenia spada na Kartezjusza, Hobbesa i Hitlera. Krytyka tego ostatniego nie jest niczym zaskakującym, więc Wiker nieco niepotrzebnie obala nazistowski mit o prymacie nad światem rasy aryjskiej.

Myślę jednak, że jest to książka ważna z dwóch powodów. Stanowi swoiste credo chrześcijańskiego myśliciela i porządną polemikę z tego też punktu widzenia. Ponadto, jak już wspomniałam, tekst jest odważny. Ośmiela się rzucić rękawicę powszechnie przyjętym dogmatom i ukazać ich pustkę.

Ola Koehler



Rzecz o Dziele Piotra Skargi SJ

Międzynarodowa konferencja naukowa:
14-15 maja 2012 roku, Akademia Ignatianum w Krakowie

Przypadająca w roku 2012 czterechsetna rocznica śmierci nadwornego kaznodziei króla Zygmunta III Wazy, jezuita Piotra Skargi (1536-1612) oraz uchwalenie przez Sejm Rzeczypospolitej Polskiej roku 2012 między innymi Rokiem Piotra Skargi, stały się okazją nie tylko do przypomnienia życia i działalności wielkiego jezuita, ale także do podjęcia dyskusji nad aktualnością (bądź też nie) jego idei i poglądów. W związku z obchodami Roku Piotra Skargi jednym z najczęściej stawianych pytań – zarówno w dyskusjach *stricto* naukowych jak i w publicystyce – było pytanie dotyczące tego, czy współczesny człowiek, żyjący *hic et nunc*, może odnaleźć w działalności i w przesłaniu królewskiego kaznodziei jakieś aktualne dla siebie idee i wskazówki? Czy rzeczywiście myśl wielkiego jezuita z czasów kontrreformacji jeszcze dziś w początku XXI wieku może być inspirująca – pomimo

odmiennej sytuacji społeczno-politycznej, kulturowej, mentalnej? Czy też, jak chcą niektórzy: owszem, Piotr Skarga przez wieki był istotnym fragmentem polskiego dziedzictwa kulturowego, do którego odwoływały się kolejne pokolenia Polaków, ale dziś jest już anachroniczny i pozbawiony waloru inspirującego?

Zorganizowana (14-15 maja 2012) w Akademii Ignatianum w Krakowie międzynarodowa konferencja naukowa podejmująca temat życia i działalności Piotra Skargi wpisuje się w tę dyskusję – akcentując żywotność i aktualność idei Skargowskich także i w czasach współczesnych. Organizatorzy konferencji postawili sobie za zadanie przypomnienie dokonań Piotra Skargi oraz pokazanie różnorodnych mechanizmów Skargowskich inspiracji kulturowych, potwierdzających uniwersalność twórczości i przesłania Skargi.

Zgromadzeni na konferencji badacze rozmaitych dyscyplin (m.in. historycy, teologowie, filozofowie, historycy literatury, historycy kultury, pedagodzy) z różnych ośrodków naukowych (Krakowa, Warszawy, Gdańska, Lublina, Łodzi, Wrocławia, Białegostoku, Częstochowy, Bielska-Białej) – duchowni (m.in. ks. arcybiskup dr Zbigniew Stankiewicz z Rygi, ks. Arcybiskup dr hab. Ihor Isichenko z Kijowa) i świecy, pokazali Piotra Skargę jako człowieka zaangażowanego na wielu polach m.in.: duchownego, kaznodzieję-oratora, prozaika, wychowawcę, polityka. Jako duchownego, który nie chroni się przed bieżącymi problemami ani za bezpiecznymi murami klasztoru – zamykając się na otaczający świat – ani też za bezpiecznymi poglądami i gładkimi formułami, które pozwoliłyby mu odciąć się od kontrowersji współczesnych czasów. nie odcinającego się od problemów współczesności¹.

Monika Stankiewicz-Kopeć

1 Wykorzystano fragmenty wstępu do: *Rzecz o dziele Piotra Skargi. Historia, język, kultura*, red. K. Biel SJ, M. Stankiewicz-Kopeć (w druku).

W stronę hermeneutyki kultury

Ogólnopolska konferencja naukowa
5 czerwca 2012 roku, Akademia Ignatianum w Krakowie

5 czerwca 2010 roku odbyła się zorganizowana przez Katedrę Kultury Współczesnej Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie ogólnopolska konferencja naukowa pt. *W stronę hermeneutyki kultury*. Jej celem był krytyczny namysł nad możliwościami, jakie niesie ze sobą dla kultury odradzające się na naszych oczach zainteresowanie hermeneutyką, oraz nad miejscem wspomnianego nurtu w akademickiej debacie zorientowanej na zagadnienia metodologiczne nauk humanistycznych.

Istotna wydawała się więc rewizja dokonań głównych przedstawicieli hermeneutyki XX-wiecznej, przede wszystkim H.G. Gadamera (1900-2002), w czasach, w których spotykamy się z różnymi propozycjami i modelami uprawiania kulturoznawstwa, a także z różnymi, niejednokrotnie wykluczającymi się, paradygmatami rozumienia kultury. Z tego powodu

w wygłoszonych referatach odnaleźć mogliśmy namysł nad zaletami hermeneutyki jak i nad wynikającymi z niej niebezpieczeństwami i pułapkami. Referenci starali się bowiem ukazać nie tylko pozytywne cechy hermeneutyki kultury, ale także sprzeczności i antynomie, w jakie zabrnęła dzisiejsza dyskusja nad rolą interpretacji w filozofii, naukach historycznych i filologii. Wspólne uczestnikom – wydaje się – było natomiast przeświadczenie o postępującym zaniku zdolności rozumienia fenomenów kultury w społeczeństwie skazanym na swoisty szum informacyjny, czy eklektyzm nie zawsze pragmatycznie uzasadniony, oraz poszukiwanie remedium na ten stan rzeczy.

Otwierając konferencję ks. prof. dr hab. Józef Bremer – Dziekan Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie – zwrócił uwagę na to, że

hermeneutyka istniejąc w różnych tradycjach i dyscyplinach badawczych (biblistyce, filozofii, literaturoznawstwie, historii) ma uniwersalny charakter. Słowa te współbrzmiały z programem sesji, podzielonym na trzy panele: filozoficzny, historyczny i literaturoznawczy.

Panel filozoficzny rozpoczął referat prof. dra hab. Andrzeja Przyłębskiego z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu *Prawda czy metoda? Znaczenie hermeneutyki dla samorozumienia humanistyki*. Autor zastanawiał się nad zasadnością takiej interpretacji *Prawdy i metody* – dzieła Gadamera, która akcentuje opozycję prawdy względem poznania metodycznego. Zwracał uwagę na szczególnie ważne niuanse hermeneutyki Gadamerowskiej, które wspomnianą opozycję znoszą a z pewnością osłabiają.

Przedstawiciele XX-wiecznej hermeneutyki interesowało zawsze zagadnienie możliwości naszego ludzkiego poznania prawdy; takiego poznania, które człowieka ubogaca nie zapominając o jego podmiotowym zaangażowaniu w odbiór świata, w którym żyje. Istotną kwestią, która wydaje się szczególnie aktualna w hermeneutyce, jest obecny i modny dzisiaj problemat interpretacji. Dr Andrzej Gielarowski z Akademii Ignatianum w Krakowie zaprezentował ciekawy aspekt tej problematyki w referacie *Hermeneutyka między faktami a interpretacją*.

Spór o prawdę na przykładzie polemiki między René Girardem a Gianni Vattimo.

Z kolei ks. dr Marek Sołtysiak reprezentujący Uniwersytet Papieski Jana Pawła II nawiązał do estetyki Gadamera w odczycie *Ontologia dzieła sztuki w filozofii H. G. Gadamera*. Zwrócił w nim uwagę na fundamentalne znaczenie dla dzieła sztuki, tudzież jego bytu, fenomenu gry. Swoista gra zawarta w dziele sztuki, jak też gra dzieła sztuki sprawia, że właśnie z powodu tej ontologicznej cechy wytwór artystyczny jest prawdziwie „dla” odbiorcy, ukazując mu prawdę o życiu.

Interesujące korelacje pomiędzy antropologią kulturową, np. spod znaku Cliforda Geertza, a hermeneutyką były przedmiotem referatu dra Krzysztofa Korzyka (Akademia Ignatianum w Krakowie) *Interpretacyjna metafizyka kultury*.

Kolejny panel – historyczny – otworzył prof. dr hab. Krzysztof Zamorski z Uniwersytetu Jagiellońskiego. W referacie *Ontologia historii* autor zaprezentował współczesną świadomość metodologiczną historyków. Było to znakomitym punktem wyjścia do analiz historycznych zawartych w następnych referatach. Prof. dr hab. Tomasz Gąsowski (AIK, UJ) w referacie *Historyk wobec dziedzictwa pamięci* opisał relacje między badaniami historii a tradycją i pamięcią zbiorową. Z kolei dr hab. Marek H. Słoczyński (UJ) w swoim referacie *Usunąć rdzę kultury*.

Ewa Domańska jak zbawca świata) przeanalizował dekonstrukcyjne i rewizjonistyczne propozycje, które ostatnimi czasy wysunęła wobec historiografii prof. Ewa Domańska.

Te wątki: pamięć, tradycja, rozumienie epok minionych interesująco korelowały z wystąpieniem prof. Ign. dra hab. Andrzeja Waśki (AIK, UJ), który w kontekście pojęcia „fuzji horyzontów” mówił o obecności inspiracji hermeneutycznych w historii literatury. Był to zarazem wstęp do panelu literaturoznawczego.

W znakomitym tekście *Kulturoznawstwo a nauki o antyku* prof. dr hab. Stanisław Stabryła (AIK) przypomniał o klasycznych korzeniach hermeneutyki, o jej dotychczasowym funkcjonowaniu w praktyce filologicznej, oraz zdefiniował postulat jej wykorzystania w kulturoznawstwie, jako dyscyplinie naukowej.

W jaki sposób hermeneutyka funkcjonowała dotąd w krytyce literackiej było tematem wystąpienia prof. dra hab. Krzysztofa Dybciaka (UKSW). W referacie *Hermeneutyka w krytyce i czasopiśmiennictwie literackim* autor usytuował hermeneutykę w bliskich związkach funkcjonalnych z krytyką literacką. Przypomniał również w jaki sposób wyglądała w Polsce recepcja tego nurtu począwszy od lat 70. ubiegłego wieku. Inspiracje te miały też swój oddźwięk w teorii literatury – był to główny temat wystąpienia prof. dr

hab. Doroty Heck (UWr) zatytułowanego *Filologia po post-strukturalizmie a hermeneutyka*. Dr Bogusława Bodzioch-Bryła (AIK) w swoim referacie pt. *Konsekwencje konwergencji mediów* zastanowiła się „czy kulturze literackiej grozi recepcyjna implozja”?

Konferencję zakończyła dyskusja nad wszystkimi wystąpieniami, w trakcie której postanowiono kontynuować problematykę „hermeneutyki kultury” w czasie kolejnych spotkań.

Tomasz Tisończyk



Dariusz Kawa

Duch i poeta*

Kilka miesięcy temu, kiedy siedziałem w jednej z najpopularniejszych krakowskich kawiarni, zwrócił moją uwagę pewien młody człowiek. Do dzisiaj nie jestem pewien, co właściwie zdecydowało o tym, że mimowolnie zacząłem go obserwować. Ubrany był bowiem całkiem zwyczajnie, jego zielone obcisłe spodnie modnie kontrastowały z czerwienią luźnego T-shirtu, a markowe, postarzone buty i duża torba na ramię nie rzucały się w oczy wśród dziesiątek innych tego typu akcesoriów moich rówieśników. Być może tym, co przykuło moją uwagę, były dziwnie nieokreślone rysy jego twarzy, częściowo przysłoniętej grzywką prostych włosów, gdy pochylał się nad blatem swojego stolika stojącego w samym rogu sali. Chwilami odnosiłem wrażenie, że twarz ta znana jest mi doskonale, nie mogłem tylko stwierdzić, czy pamiętam ją z telewizji czy raczej, o zgrozo, z jakichś starych obrazów, których reprodukcje niegdyś oglądałem. Ale bardziej zaskoczył mnie fakt, iż chłopak ten zamiast nowego modelu iPhone'a trzymał w ręce wieczne pióro i szybkimi ruchami zapisywał kolejne strony rozłożonego przed sobą papieru. Nagle przerwał, zgiął zapisane karty, włożył je do koperty i, pozostawiając ją na stoliku, szybko wyszedł z kawiarni, by za chwilę zniknąć wśród grupy, przechodzących ulicą Bracką, studentów socjologii. Nie mogąc powściągnąć ciekawości, zabrałem kopertę z jego stolika i, przyznając się tu otwarcie do mojej winy, zacząłem czytać list, którego zagadkową treść przytaczam poniżej:

* Od redakcji:

Nową rubrykę naszego pisma: „Punkty widzenia” inaugurujemy esejem literackim Dariusza Kawy, studenta V roku kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie, pt. *Duch i poeta*, uhonorowanym Nagrodą Specjalną Jury na I Ogólnopolskim Konkursie Rymkiewiczowskim w Milanówku, dnia 26 października 2012 roku. Laureatowi składamy serdeczne gratulacje!

LIST DO JAROSŁAWA MARKA RYMKIEWICZA

Drogi Jarosławie Marķu,

ile to juź lat minęło od czasu naszej ostatniej umowy? Ile wody upłynęło w rowie Grudowskim od chwili, kiedyśmy ostatnio rozmawiali? Tak lubisz obnosić się ze swoją pamięcią, więc na pewno policzyłeś to sobie wszystko dokładnie. I ja też, choć mogłoby ci się wydawać, że pamięć mam raczej krótką, wszystko policzyłem. Dobiaża końca trzecia dekada, dlatego obaj dobrze wiemy, iż nasz wzajemny układ juź niedługo wygaśnie, że trzeba nam – jak to się dzisiaj śmiesznie nazywa – „renegocjować warunki kontraktu”. Stąd też niniejszy list, choć miej świadomość, że będąc wierny swej niezmiennej naturze, powinienem wysłać do Ciebie, stary poeto, raczej „info na fejsie” (szczerze polecam, skoro juź masz ten komputer, to mógłbyś go lepiej wykorzystać). Sam widzisz więc, ile we mnie dobrej woli.

Teraz, gdy powoli wypadasz poza moją jurysdykcję z samego faktu dobiegania osiemdziesiątki, mogę sobie pozwolić wobec Ciebie na odrobinę szczerości. Dlatego powiem Ci to dobitnie: nigdy Cię nie lubilem. Nawet wtedy, kiedy kupiłem Twoje ciało i duszę za mętne obietnice ziemskiego rajy i marną sławę ideowca wykuwającego szczęście socjalistycznej ojczyzny; kiedy patrzyłem na Ciebie z wielkich portretów Stalina, wiedziony doświadczeniem wyczuwałem w Tobie gnijące pokłady przeszłości. Cholerne przedwojenne pokolenie! Nie mogłeś być inny, choćbyś na okrągło czytał dzieje Pawki Korczagina. Musiałeś przesiąknąć zgnubną atmosferą tych czasów, kiedy to nawet komuniści mięli więcej wspólnego z historią niż współcześnie dyplomowani historycy. Wiedząc o wrodzonej skazie Twej przedwojennej duszy, przymykałem oko na Twoje późniejsze uchybienia w służeniu moim zachciankom. Dopóki jednak egzystowałeś sobie spokojnie, tłumaczyłeś Calderona, pisałeś klasycyzujące wierszyki i dramaty, było mi to obojętne – wiesz dobrze, że na brak slugusów nigdy nie mogłem narzekać. Ale Ty, nawrócony św. Jerzy, postanowiłeś zmagać się ze mną, jakbyś nie wiedział, że w tej walce możesz tylko mniej lub więcej stracić.

A wszystko zaczęło się od tego plugawego elaboratu o Fredrze. Ze wzruszeniem ramion odczytałem fragmenty, w których bezpośrednio mnie atakowałeś, donosząc wszystkim o moim istnieniu. Wszak w czasach, w których niewielu wierzy w istoty potężniejsze, któż miałby przejąć się moim skromnym statusem ontologicznym. Twoja książka była jednak prawdziwym ciosem dla żywionej przeze mnie wiary w skuteczność zabiegów, których byłeś przedmiotem. A przecież wciąż czuwałem tam, w Twoim pokoju w Oborach, pilnując byś nie odciął się zbyt od szalejącej wokół rzeczywistości. Posunąłem się nawet do tego, że za każdym razem, gdy włączałeś telewizor, ukazywałem Ci uśmiechniętą facjatę Gierka, który w czasie zapowiedzianych wizyt poklepuje rogate bydło i lokalnych działaczy gospodarskim gestem. Pamiętam Twoje ówczesne rozdrażnienie i wysyczone Ci do ucha zakłęcia, byś o tym wszystkim napisał. Ale Ty wylączałeś odbiornik i brałeś do ręki „Trzy po trzy” jakiegoś

przedpotopowego Fredry. Uparłeś się, że ciągnąca się zgaga galicyjskiego pisarzyni to jest fakt kulturowy, który coś znaczy dla Ciebie i Twoich ziomków (a czy Twoje życie, mój błędny rycerzu, to już fakt kulturowy czy jeszcze Twój, powiedzmy, „fakt osobisty”?) Zresztą, świetnie dobrałeś sobie kompana, bo kwaśny Fredro, podobnie jak Ty, nie zawsze chciał mi się kłaniać. Ja dobrze wiem, że w tym jego złym humorze, ciągłym przeczuwaniu najgorszego i wizji świata jako chaosu zobaczyłeś siebie, ujrzałeś wizerunek własnej naznaczonej bólem duszy. Choć, przyznam szczerze, jest jednocześnie w Twoim postrzeganiu przeszłości coś, co mnie perwersyjnie fascynuje, być może dlatego, że jest dla moich wpływów tak groźne. Bo Ty nie przedstawiasz czasu minionego jak fiksjaci, wertujący zakurzone biblioteki tylko po to, by pozwolić kurzowi obśiadać plody ich własnego pióra, ani czasu straconego jak ten nudnie biadolący Proust – Ty opisujesz czas nieprzeminiony. Musisz kiedyś mi opowiedzieć o tym, jak to jest być zrosniętym z przeszłością, jakie to uczucie, gdy żyje się ze świadomością, że to, co już się raz wydarzyło, wydarza się nieskończenie? Twój Fredro zatopiony w jakimś wiecznym teraz wciąż galopuje w stronę cesarskiego sztabu, wciąż odpoczywa na szeszlengu cierpiąc kolejny atak podagry i wciąż zawzięcie skrobie kolejne sceny „Ślubów panińskich” przy swoim pulpicie w Beńkowej Wiszni. Aż wzdrygam się na myśl, co czujesz, gdy spacerując po dzisiejszej Warszawie, widzisz jednocześnie – niczym nałożone na siebie przeźroczka – całą historię, którą objęły jej mury. Próbuje sobie Ciebie wyobrazić, kiedy w jednej chwili podziwiasz prastowiańską osadę, pijesz wino z Augustem II, wśród motłochu oglądasz wieszanie biskupa Kossakowskiego, z jednymi powstańcami biegniesz pod Belweder, by za chwilę z drugimi zniknąć w kanałach.

Mieli rację historycy literatury, gdy nie traktowali Twojej książki nazbyt poważnie, bezbłędnie wyczuwając w Tobie czarną owcę, która nie akceptuje warunków literaturoznawczej gry. Kroisz i ćwiartujesz, zestawiasz sprzeczne cytaty, polemizujesz sam ze sobą, aby z mozaiki różnych fragmentów ułożyć życie Fredry na nowo, a dziury, które w ten sposób powstają, wypełniasz zaprawą domysłów i kitem szczątkowych fabuł. Spod Twej niedobranej maski badacza co rusz wyziera zacięta twarz pisarza, który nie potrafi utrzymać w ryzach swojej fantazji, ani ukryć, że babranie się w miejscach niedookreślonych historii sprawia mu największą przyjemność. Chyba więc nie dziwisz się, historyku pisarzem podszyty, że surowi badacze, którym z nonszalancją wywracałaś równo poukładane klocki ich teorii, nie mieli za co Cię lubić. Muszę jednak zauważyć, że pod pewnym względem Ty i oni jesteście siebie warci, i nie mam tu na uwadze sprawy przeszłości, lecz języka. Naprawdę, kto jak kto, ale Ty doskonale wiesz, że całe to wasze posługiwanie się mową i pismem jest z racji ułomności i kruchości języka czynnością całkowicie bezsensowną. Tak, tak, już słyszę Twoje polemiczne myśli; że język jest najdoskonalszym ludzkim wytworem, podstawą wszelkiej kultury i inne tym podobne wzniosłe brednie. Proszę, kogo Ty chcesz oszukiwać, Ty – mający w pamięci wymarłe kraje i narody wraz z ich przeminionymi językami? Wiek, który nam się nie tak dawno rozpoczął,

a który kiedyś z rozrzewnieniem pożegnam, będzie świadkiem śmierci 90 % języków świata. Chyba nie sądzisz, że ten Twój ze swoją karkołomną gramatyką ma jakieś szanse na przetrwanie. Język polski już zaocznie został skazany na śmierć i obumrze, jeśli nie w tym wieku, to w następnym. A razem z nim zginie ta Twoja umiłowana kultura pospół z rozprawą o Fredrze i wszystkimi innymi płodami Twej twórczości. Ale Ty dobrze o tym wiesz i tak jak tamten mizantrop przeczuwał koniec szlacheckiego świata, tak Ty przeczuwasz koniec świata swojej kultury i swojej Polski ze wszystkim, co to słowo dla Ciebie oznacza. Czemu więc jesteś taki uparty poeto w jednej czwartej narodowy? Dlaczego nie słuchasz fredrowskich bon motów: „cokolwiek na tym świecie – błoto albo śmiecie”?

Ciesz się chociaż to, że z wiekiem coraz wyraźniej dostrzegasz, mój Ty książę niezłomny królestwa cieni, że przestrzeń Twojej duchowej egzystencji jest w coraz mniejszym stopniu przestrzenią, w której poruszają się Twoi rodacy. Nie uwierzysz, jak wciąż mnie bawi ta Twoja fraza, że niby wy – Polacy urodziliście się i umarliście w dziewiętnastym wieku. Ha, niepoprawny marzycielu, przejdź teraz przez ten swój Milanówek i pytaj o zły humor Fredry – nikt nie zna aktora o takim nazwisku! Albo lepiej nie idź nigdzie, tylko posłuchaj mnie uważnie: Nie ma dziewiętnastego wieku... ani żadnego wcześniej, a nawet po dwudziestym coraz bardziej zacierają się ślady. Ta topniejąca garstka Polaków, która w swoich duszach zachowała żywy obraz narodowej przeszłości, już niczego nie może zmienić. A Ci, którzy idą po nich? Nie bądź naiwny Jarosławie Marķu, przypatrz się tylko dobrze temu, którego wystąleam do Ciebie jako posłańca. Należy do pokolenia, które nawet nie może się zbuntować wobec przeszłości, bo coś takiego jak przeszłość dla niego nie istnieje. Granicą ich pamięci historycznej jest bowiem data którychś z kolei dziecięcych urodzin, a zaraz za tym limesem otwiera się ziejąca czernią pustka. Nie wierzysz? To zapytaj mego mimowolnego kuriera, o cośkolwiek z tej Twojej ukochanej przeszłości. Specjalnie go dla Ciebie wybraleam, potrafi czytać i pisać, nawet studiuje już kilka lat. Nie bądź tylko zbyt surowy – wszak nawet ja nie jestem w stanie zapamiętać dat tych wszystkich waszych narodowych powstań. Tak, Jarosławie, nic nie wie – jak większość jemu współczesnych. Nie słuchają ni Schuberta, ni Bacha i w nosie mają humor samego nawet Mickiewicza.

Za ten stan po części odpowiadasz także Ty. Nie miałem wyboru, nie mogąc kupić Ciebie i kilku innych Tobie podobnych narwańców, zmienilem epokę i to na taką, jakiej jeszcze nie było. Wymyśleam Internet, reformę edukacji, nową lewicę i grubą kreskę, a w zanadrzu mam jeszcze parę innych wynalazków. Oczywiście tacy jak Ty pesymiści powiedzą, że likwidując przeszłość, zlikwiduję też siebie, bo ludzkość bez przeszłości nie przetrwa i stracę moich nosicieli. Bzdura! Oni nawet z kompletną amnezją będą się nieustannie mnożyć, a że ich jedynym smartwieniem stanie się pełny żołądek i zdrowe samice, to dla mnie wsio równo – epoka kamienia łupanego też miała swoje zalety. Dopóki nie zaczną pamiętać o swych smartłych, nie będą sprawiać problemu i znów jako gatunek będą szczęśliwi. Bo wbrew Twoim oszczerstwom, to ja

jestem ich wyzwolicielem, a Ty ciemieżcą, chcącym obdarzyć ich świadomością problemami, których nie są w stanie ani zrozumieć ani udźwignąć? Pamiętaj mój poeto, że odkryć siebie w przeszłości, a przeszłość w sobie to najgorsze, co może spotkać człowieka.

*Wróćmy jednak do naszych układów. Przyznam, że po tym jak na początku lat 80. bezczelnie wykorzystałeś moją łatwowierność, długo nie mogłem dojść do siebie. A przecież zaoferowałem Ci, zetempowski mistrzu Twardowski, tak przystępne warunki – sam Herbert takich nie miał! Miałem bowiem nadzieję, że po zatytułowaniu książki: „Rozmowy polskie latem 1983” pędzący nurt ówczesnych wydarzeń porwie Cię i upadniesz już na zawsze w moje sidła. Marzyłem, że zamiast pisać o jakimś Fredrze będziesz wyrabiał wierszówki na temat transformacji ustrojowej i aktualnych koalicji rządzących. W zamian za jeden śmieszny tytuł zaoferowałem Ci trzydzieści lat wolności od moich podszeptów. Pamiętasz mnie z tamtych czasów? Wyglądałem niczym hybryda stoczniowca i ubeką (wierz mi, że w takim incognito nie byłem sam!). Ale skończmy już ze wspomnieniami. Powiem Ci szczerze, mój drogi, że tak naprawdę to zawsze miałem do Ciebie słabość i lubilem poczytać te Twoje piśmidła. Potrafiłeś oddać mój stan w przeszłych wiekach, a tak niewiele to się udaje. Dlatego tym razem proponuję Ci napisanie książki jak najbardziej historycznej. W zamian dam Ci przez kilka miesięcy doświadczyć sławy, jakiej nie dał Ci ani „Żmut” ani „Zachód słońca w Milanówku”. Skoro tak świetnie poszło Ci z Aleksandrem Fredrą, napisz mi proszę książkę na temat Adama...
Michnika.*

Adieu mon amie,
L'Esprit de L'Époque

Może to dobrze, że nie oddałem paplaniny tego szaleńca w ręce Pana Rymkiewicza. Tyle ma teraz zmartwień na głowie. A zdrowy rozsądek wciąż podpowiada, że już najwyższa pora, bym o tej całej sprawie zapomniał, tak jak o wypitej wtedy w kawiarni herbacie.



Noty o Autorach

mgr Monika A.M. Adamska – absolwentka filologii polskiej i Środowiskowego Podyplomowego Studium Dziennikarstwa i Komunikacji Medialnej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Obecnie doktorantka na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

prof. dr hab. Tomasz Gąsowski – historyk, pracownik Instytutu Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz kierownik Katedry Dziedzictwa Kulturowego Polski w Akademii Ignatianum w Krakowie. Twórca i prezes Fundacji Centrum Dokumentacji Czynu Niepodległościowego. Współzałożyciel Klubu Jagiellońskiego, Ośrodka Myśli Politycznej i Komitetu Konserwatywnego. Autor m.in. *Między gettem a światem: dylematy ideowe Żydów galicyjskich na przełomie XIX i XX wieku* (1996) i *Pod sztandarami Orła Białego: kwestia żydowska w Polskich Siłach Zbrojnych w czasie II wojny światowej* (2002). Redaktor naukowy licznych publikacji m.in. *Wybitni Polacy XIX wieku – leksykon biograficzny* (1998), *Bitwy polskie – leksykon* (1999), *Państwo polskie wobec Polaków na Wschodzie. Poszukiwanie modelu polityki* (2000).

Sławomir Hornik – doktorant literaturoznawstwa na Wydziale Filologii Polskiej Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Interesuje się przejawami sacrum we współczesnej literaturze, zwłaszcza zmianami, jakie nastąpiły po roku 1989.

dr Katarzyna Jarkiewicz – doktor historii, adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie, wykładowca Wyższej Szkoły Zarządzania i Bankowości w Krakowie. Zajmuje się problematyką kultury religijnej, mentalnością religijną, dziejami stowarzyszeń i ruchów katolickich w Polsce. Autor m.in. *Dziejów Kościoła w Polsce* (2008), *Duszpasterstwa akademickie Krakowa po II wojnie światowej* (2003)

Dariusz Kawa – student II roku (SUM) filologii polskiej na UJ oraz II roku (SUM) kulturoznawstwa w Akademii Ignatianum w Krakowie, redaktor

działu POLITYKA Magazynu Studenckiego „SPECTRUM”, zastępca redaktora naczelnego Nieregularnika Studenckiego „Wyspa”, współzałożyciel działającego w Krakowie Klubu Inicjatyw Kulturalnych „Riposta”; laureat Nagrody Specjalnej I Ogólnopolskiego Konkursu Rymkiewiczowskiego. Interesuje się polską i obcą literaturą XIX wieku oraz historią myśli politycznej.

dr Aneta Kliszcz – adiunkt w Katedrze Kultury Antycznej i Średniowiecznej Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum; jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół kultury antycznej i jej recepcji, neolatynistyki i kultury popularnej; ostatnio opublikowała m.in. *It's Elementary, My Dear O'Lochainn: On Randall Garrett's Lord Darcy* [w:] *(Re)Visions of History in Language and Fiction*, ed. by Dorota Gutfeld, Monika Linke and Agnieszka Sowińska, Cambridge Scholars Publishing 2012, s. 351-367, *Powieść fantasy a powieść historyczna. Kilka wstępnych pytań*, [w:] *Horyzonty wyobraźni. Fantazja i fantastyczność we współczesnej kulturze*, pod red. Jakuba Kornhausera i Dagmary Zając, Kraków 2012, s. 69-78.

dr hab. Krzysztof Koehler prof. UKSW – poeta, krytyk literacki, tłumacz, esecista, scenarzysta, edytor tekstów staropolskich. Pracownik Uniwersytetu Kardynała Stanisława Wyszyńskiego w Warszawie. W latach 2006-2011 dyrektor TVP Kultura. Opublikował m.in. *Boży Podżegacz. Opowieść o Piotrze Skardze* (2012), *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego* (2004), *Domek szlachecki w literaturze polskiej epoki klasycznej* (2005), *Stanisława Orzechowskiego i Augusta Rotundusa Debata o Rzeczpospolitej* (2009), *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima dyskusja o wolności szlacheckiej* (2010), *Stanisława Orzechowskiego i Franciszka Stankara pisma o państwie i religii – „Chimera” i „Reguły reformacji”* (2012)

Ola Koehler – studiowała na MISHu na UW, obecnie studentka filozofii na UJ, pisała do „Gazety Polskiej Codziennie”, publikowała teksty w „Frondzie” i „Arcanach”, obecnie współpracuje z portalem wNas.pl. Interesuje się wspinaczką wysokogórską, literaturą piękną oraz logiką.

dr Elżbieta Morawiec – polska krytyk teatralna i literacka, publicystka i tłumaczka. W latach 1959-1964 członek Związku Studentów Polskich; w 1975-1980 była członkiem Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich; członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich i kapituły Nagrody Literackiej im. Józefa Mackiewicza. Publikowała w „Didaskaliach” „Teatrze” „Dialogu”, „Kulturze”, „Odrze”, „Théâtre en Pologne”, „Życiu Literackim”, „Gazecie Polskiej”, „Naszemu Dzienniku”. Autorka m.in. *Józef Szajna* (współ z Jerzym Madeyskim) (1974), *Mitologie i przeceny* (1982), *Powidoki teatru* (1991), *Seans pamięci: szkice o dramacie i teatrze* (1996), *Nadzieja, świat i kręta* (2011).

mgr Jan Owczarek – nauczyciel języka polskiego, pracuje w I LO w Jeleniej Górze. Absolwent filologii polskiej UW, podyplomowej historii (UWr.) oraz Podyplomowego Studium Menedżerów Oświaty (Kalisz). Przewodnik sudecki i pilot wycieczek. Autor zbiorów wierszy, opowiadań i tekstów metodycznych

i publicystycznych. Publikował m.in. w wydawnictwach zbiorowych Uniwersytetu Wrocławskiego, „Polonistyce”, „Warsztatach Polonistycznych” (Wrocław), „Odrze”, „Nowym Państwie”, „Metaforze” i „Frazie”. Interesuje się twórczością Zbigniewa Herberta, Cypriana Kamila Norwida, Adama Mickiewicza, historią literatury i kultury lokalnej związanej z Karkonoszami, historią Śląska, Czech i Łużyc oraz szeroko pojętą problematyką oświaty.

dr hab. Arkady Rzegocki – politolog, adiunkt w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Profesor i członek Senatu Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie w Londynie (PUNO). Przewodniczący Rady Klubu Jagiellońskiego, członek Zarządu Ośrodka Myśli Politycznej, w latach 2002-2011 redaktor naczelny czasopisma „Pressje”. Autor m.in. *Wolność i sumienie. Fenomen liberalnego katolicyzmu w myśli lorda Actona* (Kraków 2004); *Racja stanu a polską tradycją myślenia o polityce* (Kraków 2008).

prof. dr hab. Stanisław Stabryła – em. profesor zwyczajny filologii klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego, obecnie profesor zwyczajny kulturoznawstwa w Akademii Ignatianum w Krakowie, kierownik Katedry Kultury Antycznej i Średniowiecznej. Jest członkiem czynnym Polskiej Akademii Umiejętności, przewodniczącym Komisji Filologii Klasycznej PAU, członkiem Polskiego PEN Clubu i Polskiego Towarzystwa Filologicznego. Autor wielu publikacji o charakterze naukowym, krytycznoliterackim, podręcznikowym oraz popularnonaukowym, a także opracowań i tłumaczeń dzieł pisarzy antycznych.

dr Monika Stankiewicz-Kopeć – absolwentka Wydziału Polonistycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie. Jej obszary zainteresowań to literatura i kultura polska XIX w. Ostatnio opublikowała: *Pomiędzy klasycyzmem a romantyzmem. Młodzi autorzy Wilna, Krzemieńca i Lwowa wobec przemian w literaturze polskiej lat 1817-1828* (2009).

dr Beata Stuchlik-Surowiak – adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie oraz w Instytucie Nauk o Literaturze Polskiej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jej zainteresowania naukowe skupiają się głównie wokół literatury i kultury staropolskiej, historii obyczajów oraz zagadnień związanych z rolą kobiety w kulturze różnych epok. Autorka licznych artykułów naukowych i popularnonaukowych. W 2008 roku ukazała się jej książka *Barokowe epitalamium śląskie. Kobieta, małżeństwo, rodzina*.

Robert Tekieli – dziennikarz, publicysta, poeta, animator kultury. Współzałożyciel pisma „brulion” i jego redaktor naczelny (1986-1999). Członek Rady Programowej TVP w latach 1998-2005. Zastępca redaktora naczelnego tygodnika „Ozon”. Felietonista „Gazety Polskiej” i „Gazety Polskiej Codziennie”. Opublikował ostatnio *Zmanipuluję cię kochanie* (2012), *Egzorcyzm i opętanie* (2012).

mgr Tomasz Tisończyk – absolwent kulturoznawstwa w Akademii „Ignatianum” w Krakowie. Obecnie doktorant na Wydziale Polonistyki UJ. Współzałożyciel działającego w Krakowie Klubu Inicjatyw Kulturalnych „Riposta”. Sekretarz redakcji „Perspektyw Kultury”. Interesuje się zagadnieniami metodologicznymi nauk humanistycznych, historią myśli, a także recepcją fenomenu gór i alpinizmu w literaturze. Przygotowuje monografię dotyczącą twórczości Stefana Kołaczkowskiego.

Prof. Ignatianum dr hab. Andrzej Waśko – historyk literatury i kulturoznawca; pracownik naukowy Wydziału Polonistyki UJ oraz Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie; publicysta, krytyk, wydawca. Badacz polskiego romantyzmu; autor książek *Romantyczny sarmatyzm* (1995) i *Zygmunt Krasiński – oblicza poety* (2001), wydawca m.in. antologii *Romantyczna gawęda szlachecka* (1999) i *Wyboru pism krytycznych* Michała Grabowskiego (2005). Autor ponad stu publikacji naukowych i popularnonaukowych skoncentrowanych wokół związków literatury z historią idei, historiografią oraz innymi dziedzinami kultury. Redaktor naczelny półrocznika „Perspektywy Kultury” oraz redaktor naukowej serii wydawniczej Biblioteka Sarmacka.

mgr Sylwia Wilczewska – absolwentka Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych, magister filologii angielskiej i filologii klasycznej, doktorantka w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

mgr Sylwia Wyszogrodzka – absolwentka kulturoznawstwa, jak również studiów magisterskich o profilu historycznym w Uniwersytecie Jagiellońskim. Doktorantka na Wydziale Filozoficznym (kierunek kulturoznawstwo) w Akademii Ignatianum. Interesuje się historią średniowiecza i kultury Odrodzenia, jak również historia edukacji polskiej, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnienia podróży edukacyjnych i studiów zagranicznych polskich studentów, odbywanych na Uniwersytecie w Bolonii oraz ich losów w dziejach politycznych, kulturalnych i społecznych w Rzeczypospolitej w dobie panowania dwóch ostatnich Jagiellonów.

table of contents number 6

Introduction

5

Sarmatia – revisions and reconstructions

The editorial discussion – Krzysztof Koehler, Elżbieta Morawiec,
Arkady Rzegocki, Andrzej Waško

7

Beata Stuchlik-Surowiak – *Sarmatism – the History of One Concept*

21

Andrzej Waško – *The Romantic sarmatism or “polish biedermeier”?*

39

Anete Kliszcz – *The Sarmatian Cultural Turn*

55

Articles and dissertations

Stanisław Stabryła – *Horace’s “Odes”, Book II, the Epilogue*

67

Jan Owczarek – *Mickiewicz at school desk*

79

Interview

The Young and Culture

93

Profiles

Krzysztof Koehler – *Tadeusz Ulewicz. In memoriam*

105

Reviews

- Tomasz Gąsowski – *Jan Bański SI (1858-1899)*
109
- Katarzyna Jarkiewicz – *The Polish Counter-Enlightenment*
115
- Sylvia Wyszogrodzka – *Symbolism of Authority in the Middle Ages*
125
- Monika A.M. Adamska – *The individualism of fidelity*
134
- Tomasz Tisończyk – *The generation 1910*
142
- Sylvia Wilczewska – *Metaphysical motifs in Speculative fiction*
148
- Ola Kohler – *10 Books That Screwed Up the World*
153

Reports

- Monika Stankiewicz-Kopeć – *Piotr Skarga SI*
159
- Tomasz Tisończyk – *In direction of hermeneutics of culture*
161

Points of view

- Dariusz Kawa – *The Spirit and the Poet*
165

Notes on the Authors

171