

Paweł Bohuszewicz

 <https://orcid.org/0000-0003-0033-2876>

NEOSARMATYZM I NOWOCZESNOŚĆ – PRÓBA DOPRECYZOWANIA ZAGADNIENIA

SŁOWA KLUCZOWE

sarmatyzm; neosarmatyzm; nowoczesność; anarchizm; postkolonializm; studia nad dzie-
dztwem

W tekście *Pożytki z prawicowego neosarmatyzmu. (Nie-prawicowa) obrona Krzysztofa Koehlera* ująłem eseistykę wspomnianego w tytule autora jako (po)nowoczesne odreagowanie nowoczesności. Sformułowałem tam również koncepcję neosarmatyzmu, stwierdzając, że jest to takie nawiązywanie do sarmackiej formacji kulturowej, które poznanie przeszłości upodrzednia względem celów tożsamościowych (Bohuszewicz 2011: 99). Po 1989 roku ów neosarmatyzm to projekt, który staje się częścią specyficznie polskiej postaci nowoczesności – dałoby się ją określić jako półperyferyjną demokrację kapitalistyczną – i który wytwarza teksty przynależne

Paweł Bohuszewicz – dr hab., prof. UMK, Katedra Antropologii Literatury i Nowych Mediów,
Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, 87-100 Toruń, ul. Fosa Staro-
miejska 3; e-mail: bohuszewicz@umk.pl



zarówno do elitarnego, jak i popularnego obiegu kultury. Za reprezentantów pierwszego nurtu można uznać Koehlera z jego szerzej omówioną wówczas przeze mnie eseistyką oraz innych wspomnianych tam autorów (Jacka Kowalskiego, Jarosława Marka Rymkiewicza, Jana Filipa Staniłkę, Bartłomieja Radziejewskiego, Andrzeja Waškę, Janusza Waluszkę), drugi nurt natomiast reprezentują nieomówione wtedy, a rozwijające się głównie w pierwszej dekadzie XXI wieku takie zjawiska, jak: gry (karciane, planszowe, komputerowe, RPG i figurkowe), których uniwersa tworzone są jako naśladownictwo wyobrażonego świata „sarmackiego”; społeczności fanowskie; blogi; facebookowe fanpejdże, internetowe uniwersa (w rodzaju wirtualnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów); komiksy, powieści i opowiadania Jacka Komudy, Macieja Lizniewicza, Tomasza Kołodziejczaka, Jacka Piekary¹.

Ogólne konceptualne podłoże „neosarmatyzmu” w mojej wersji (termin został chyba użyty po raz pierwszy przez Jana Staniłkę [Staniłko 2009]) i sam neosarmatyzm spotkały się z krytyką Adama Kubiaka, zawartą w jego książce *Rzeczy mniejsze. Dysformia i fiasko: semi-peryferyjne formy kultury* (Kubiak 2015). Stała się ona pretekstem do napisania niniejszego tekstu, który należy traktować jako polemikę, ale i próbę kontynuowania wątków tam poruszonych (z kolei jego tytuł stanowi oczywiste nawiązanie do zredagowanego przez Przemysława Czaplińskiego tomu *Nowoczesność i sarmatyzm* [2011]).

I

Kubiak twierdzi, że w swoim tekście identyfikuję neosarmatyzm z „obrażeniem się na nowoczesność” (Kubiak 2015: 47), co uznaje za posunięcie błędne, ponieważ może się okazać, że „historyczny sarmatyzm [...], jak i jego postaci współczesne, w tym wątki (neo)-sarmackie są szczególną postacią anachronicznej nowoczesności” – szczególną, to znaczy polską, czyli taką, „gdzie jedyna możliwa nowoczesność jest anachroniczna, zaś anachronizm funkcjonuje w postaci radykalnie nowoczesnej” (Kubiak 2015: 50). Według Teresy Walas – która jako pierwsza usytuowała eseistykę Koehlera w kontekście nowoczesności – teksty te stanowią przykład takiego stosunku do współczesności i tradycji, który można określić jako „odróżnienie poprzez głębokie cofnięcie” (Walas 2003: 215–216): odróżnienie od nowoczesności, która swój początek bierze w oświeceniu, i cofnięcie do przeszłości sarmackiej. Podążając za sformułowanym przez krakowską badaczkę utożsamieniem, ująłem pisarstwo Koehlera i cały nurt, do którego ono przynależy, jako „posttradycyjny i refleksyjny projekt tożsamościowy” (Bohuszewicz 2011: 99). Właściwego znaczenia pojęcia refleksyjności Kubiak nie wychwytał. Wbrew intencjom mojego tekstu powiązał

¹ Część tych zjawisk została wymieniona przez Michała Mochockiego (Mochocki 2017).

je z „samowiedzą”, która w przypadku neosarmatów jest fałszywa, ponieważ nie chwytą istoty rzeczy (będę o tym jeszcze pisał). A tymczasem refleksyjność to jasno w moim tekście zdefiniowane pojęcie Giddensowskie, oznaczające taki rodzaj ludzkiej aktywności i stosunku do świata, który „jest systematycznie poddawany rewizji ze względu na nowo zdobyte wiadomości lub nabytą wiedzę. Wiedza nie jest przy tym czymś ubocznym lub przypadkowym, ale stanowi strukturalny element nowoczesnych instytucji” (Giddens 2006: 29). To właśnie dlatego, jak dopowiada twórca tego pojęcia w pracy *Konsekwencje nowoczesności*, związek nowoczesności i tradycji staje się osobliwy, polega bowiem na tym, że tradycja w nowoczesności staje się projektem, czymś, co musi zostać najpierw aktywnie wymyślone i indywidualnie zaakceptowane, a nie czymś, co z góry określa myśli i działania ludzi (zob. Giddens 2008: 26–27). Taki też jest neosarmatyzm: stanowi świadomy wybór wpisywania przedsięwziętych przez siebie działań w system znaków odwołujący się do szlacheckiego dziedzictwa kulturowego.

Przypisywanie mi stwierdzenia o neosarmatyzmie jako nienowoczesnym obrażaniu się na nowoczesność to nieporozumienie, nieadekwatne względem zarówno tego, co napisałem ja, jak i moja znakomita poprzedniczka. U Walas projekt Koehlera nie jest przecież projektem nie-nowoczesnym; polega on na „szukaniu radykalnego zaprzeczenia nowoczesności”, które – jak doskonale wiadomo z prac teoretyków i filozofów kultury – może dokonywać się z jej wnętrza (określane bywa wówczas jako postmodernizm czy nowoczesność krytyczna – u tych, którzy rezygnują z przedrostka „post-”). Jakkolwiek nie uznaję, że to właśnie strategia szoku wyróżnia ponowoczesną/postmodernistyczną estetykę, jak twierdzi Walas (2003: 222), uważam, że publicystyka Koehlera jest postmodernistyczna, jeśli tylko pod tym pojęciem rozumieć „krytyczną samoświadomość” nowoczesności (zob. Morawski 1994: 69). Nowoczesne jest nie tylko oświecenie, ale i romantyzm; nie tylko poddanie świata pod kontrolę instrumentalnego rozumu, ale i radykalny sprzeciw wobec tego procesu, owocujący tak różnymi formami kulturowymi, jak rozwój okultyzmu czy alternatywnych form religijnych nawiązujących do kultury Wschodu. Nowoczesność nie polega tylko, jak wskazują na to zbanalizowane już dzisiaj jej odczytania, na odczarowaniu świata, ale także na ruchu, który owo odczarowanie próbuje odwrócić na przykład poprzez retrotopijne projekty przywrócenia przeszłości (zob. Bauman 2018). Ma więc częściowo rację Kubiak, wysuwając przypuszczenie, że neosarmatyzm „jest szczególną postacią anachronicznej nowoczesności”; problem w tym, że stwierdzenie, które przypisuje sobie, pojawia się implicytnie w tekście Walas, u której „obrażenie się na nowoczesność” jest po prostu nowoczesne, oraz w moim tekście, gdzie neosarmatyzm jest tożsamością refleksyjną. Refleksyjną w ściśle określonym sensie, który nadał temu pojęciu Giddens: w sensie bycia częścią nowoczesnej tożsamości.

Piszę zarazem o „częściowej racji” Kubiaka, ponieważ jako „anachroniczny” określi tego rodzaju stosunek do nowoczesności tylko ktoś, kto nie zdaje sobie sprawy, że krytycyzm, prymitywizm i retrotopijność są nowoczesności przypisane od samych jej początków, a więc od czasu, gdy Rousseau zaczął głosić konieczność powrotu do natury. Wyraźnie to pokazują zacytowane poniżej słowa Stefana Morawskiego, który pokazał, że formacja modernistyczna jest aporetyczna – „scalona przeciwieństwami nie do usunięcia”. Skupiwszy się na opisaniu modeli: oświeceniowego i romantycznego, filozof jedynie wymienił pozostałe aporie organizujące modernizm:

Na przykład napięcie między nacjonalizmami różnej intensywności a pojawiającą się od wieku XIX tendencją kosmopolityczną; albo napięcie między posłuszną akceptacją prymatu Lewiatanów a rozsiaaną, odżywającą zwłaszcza od *Art and Craft Movement*, tendencją regionalistyczną; albo protest przeciwko ekspansji metropolii wielkoprzemysłowych, doskonalonych wciąż technologii gwałcących *biohabitat*, podejmowany pod hasłem „powrotu do natury” (proroczo dał mu wyraz Goethe, pokazując jak cywilizacja mefistofeliczna niszczy Filomena i Baucis) oraz dojrzewanie kwestii ekologicznej od lat pięćdziesiątych (Morawski 1999: 43–44).

Neosarmatyzm idealnie wręcz wpisuje się w ten właśnie alternatywny (choć nie anachroniczny!) nurt nowoczesności: niejednokrotnie blisko mu do nacjonalizmu²; jest także, niejako z natury, lokalistyczny, regionalistyczny i wiejski.

Z drugiej strony i właśnie z tych względów Kubiak niewątpliwie ma rację, kiedy łączy go z koncepcją „zagnieżdżonych orientalizmów”. Ten, stworzony przez Milicę Bakić-Hayden, termin został w badaniach kulturowych zaadaptowany do określania praktyki dyskursywnej, w której orientalizuje się nie tylko to, co na zewnątrz, ale również to, co wewnątrz Europy; orientalizacja polega przy tym na stosowaniu podziału na obszary „lepsze” (zachodnie) i „gorsze” (wschodnie) – i przypisywaniu tym drugim różnego rodzaju zacofania (zob. Kubiak 2015: 40; Bakić-Hayden 1995: 923). Autor *Rzeczy mniejszych* stwierdza, że koncept ten świetnie przystaje do sposobu, na jaki współcześnie (choć jest to struktura długiego trwania odziedziczona po naszych sarmackich przodkach) określamy się wobec naszych „wewnętrznych innych”, takich jak Litwini, Białorusini i Ukraińcy, w stosunku do których „Polska służy jako transmitter okcydentalizmu i najbliższy okcydentalizm,

² Myślę tu przede wszystkim nie o jego „wysokokulturowych” formach (choć sarmacka eseistyka Jarosława Marka Rymkiewicza niejednokrotnie do nacjonalizmu przynajmniej się zbliża), ale o „ulicznym życiu sarmatyzmu”, obecnym choćby w odwoływaniu się do husarii lub do stereotypów narodowościowych w kulturze piłkarskiej czy klubów sportowych bądź w zjawiskach w rodzaju transparentu „Litewski chamie, klękni przed polskim panem”, wywieszzonego przez kibiców Lecha podczas meczu Ligi Europy z Żalgirisem Wilno w 2013 roku.

zarazem orientalizując wschodnich sąsiadów, by zająć wobec nich pozycję »opiekuńczą« (przeciw Rosji jako niebezpiecznemu Innemu) czy w stosunku do Ziemi Odzyskanych (»imaginacji okcydentalnej i orientalnej zarazem«) (Kubiak 2015: 42). Czy jednak koncept zagnieżdżonych orientalizmów wyklucza koncepcję neosarmatyzmu, jak chciałby Kubiak? (zob. Kubiak 2015: 46). Rozumiem jego sprzeciw wobec neosarmatów – uznaje on snute przez nich fantazje za fundamentalnie fałszywe, proponuje więc je zamienić na prawdziwsze, które mieszczą się w koncepcji zagnieżdżonych orientalizmów. Zarazem jednak nie mogą zaakceptować pomieszczenia dwóch poziomów dyskursu: tego, który stanowi przedmiot analizy (neosarmatyzmu) z samą analizą (opisu neosarmatyzmu). O ile sensowne jest uznanie, że neosarmackie fantazje są fałszywe, o tyle nie ma sensu odrzucać opisu, który te fantazje neutralnie (nie-krytycznie) rekonstruuje. Ten opis jest możliwy i potrzebny: dopiero, gdy wiemy, co jest fałszywe, możemy przejść na wyższy poziom i, tak jak autor *Rzeczy mniejszych*, podjąć tego krytykę. W tym wszakże momencie na jakiś czas od niej odejdę, chciałbym bowiem szerzej rozwinąć kwestię związków między neosarmatyzmem a nowoczesnością w tym ich aspekcie, który dotąd, jak się zdaje, nie został dostrzeżony.

Pośród wymienionych przez Morawskiego wewnętrznych napięć formacji modernistycznej zabrakło jeszcze jednej sprzeczności organizującej kulturę nowoczesną. Ujęta po weberowsku nowoczesność to kultura, której gospodarczą bazę stanowi kapitalizm, dowartościowujący takie cechy, jak „przezorność, oszczędzanie, rygor wewnętrzny i zewnętrzny oraz miłosierdzie” (Morawski 1999: 33). Cechy te są wpisywane w nowoczesne podmioty przez coraz efektywniej zorganizowane i administrowane urzędnictwa państwa, sprawujące kontrolę nad całością egzystencji człowieka. Ale kultura nowoczesna to także gwałtowny opór wobec oświeceniowych pragnień instytucjonalnej i totalnej kontroli, opór, który poskutkował wyłonieniem się ruchów anarchistycznych, libertariańskich czy kontrkulturowych. Również neosarmatyzm go w sobie zawiera³, zwłaszcza w tym jego nurcie, który określiłbym jako anarchistyczny, a który reprezentuje sarmacka eseistyka Rymkiewicza (*Samuel Zborowski i Reytan*), niektóre teksty Koehlera czy opowiadania Jacka Komudy⁴. Neosarmatyzm anarchistyczny kładzie nacisk na te cechy ustroju

³ Nie jest przypadkiem, iż Krzysztof Koehler – najbardziej rozpoznawalny piewca kultury szlacheckiej w Polsce po 1989 roku – był członkiem redakcji „brulionu”, którego kontrkulturowy i anarchistyczny charakter jest sprawą oczywistą (zob. np. Polewczuk 2017).

⁴ Zdaję sobie sprawę, że traktując wymienionych przed chwilą autorów jako reprezentantów neosarmatyzmu anarchistycznego, wprowadzam zamieszanie, bo przecież w *Pożytkach z neosarmatyzmu* podzieliłem go na prawicowy, anarchistyczny i postkolonialny, Rymkiewicza *et consortes* wpisując w pierwszy, a reprezentantem drugiego czyniąc Janusza Waluszkę. Uważam dziś, że ten podział nie był zbyt szczęśliwy (na swoje usprawiedliwienie dodając, że był to sam początek mojego zainteresowania tym zagadnieniem). O ile mógłbym jeszcze pozostawić te trzy pojęcia – „prawicowy”, „anarchistyczny”

Rzeczpospolitej, które dawały szlachcicowi prawo do stanowienia o samym sobie oraz do buntu wobec władzy królewskiej, jeśli zajdzie taka potrzeba. To właśnie dlatego bohaterem książki Rymkiewicza zostaje Zborowski, potraktowany przez niego jako figura Polaka – człowieka wolnego, na którego nikt inny poza nim samym nie może mieć wpływu. To konstytutywne dla anarchizmu przekonanie o nadrzędnej wartości samostanowienia zostaje bezpośrednio powiązane przez Rymkiewicza z sarmatyzmem w tym oto fragmencie *Samuela Zborowskiego*:

[...] może, żeby żyć śmiało, ryzykownie, trzeba być całkowicie wolnym – tak jak oni byli całkowicie wolni. Wolność była dla nich (mam na myśli polską i litewską szlachtę) rzeczą najważniejszą na świecie, była czymś takim, co można nazwać koroną istnienia. Kto był wolny, ten miał w ręku całe swoje życie, dysponował (tylko on, nikt inny) całym swoim istnieniem. [...] Życie tak pojęte i tak przeżywane stawało się zakładem, który zawierało się z losem – zakładałam się z tobą, mój losie (mówił ten, co się zakładał), że będę żył tak, jak mi się podoba; zakładałam się, że będę robił to, co podpowiada mi moja wolność, to, na co ona mi pozwala; a teraz powiedz mi, co zamierzasz ze mną zrobić. Tutaj jesteśmy u źródeł anarchii, dokładnie w tym miejscu, w którym ona się zaczyna – anarchia to jest sprzeciw wobec wyroków losu [...], zakwestionowanie jego potęgi oraz jego nieomyślności; zawieszenie jego prawa do decydowania o dziejach istnienia. Dotyczy to wszelkiej anarchii, równie dobrze tej dziewiętnastowiecznej czy dwudziestowiecznej, spod czarnych czy czarno-czerwonych sztandarów, jak tej, którą nazywa się u nas anarchią szlachecką (Rymkiewicz 2010: 156–157).

Konsekwencją szczególnego dowartościowania jednostkowej wolności musi być zawsze konflikt między jednostką a zewnętrzną wobec niej władzą państwa, która będzie przez ową jednostkę pojmowana jako autorytarna. Ten konflikt szlachta, według neosarmackich anarchistów, rozwiązała systemowo (na przykład poprzez przyznanie sobie prawa do konfederacyjnego buntu czy konieczność uzgadniania z nią różnych obciążeń na rzecz państwa). Ale w zacytowanym fragmencie *Zborowskiego* kryje się jeszcze inny sposób. Rymkiewicz pisze o walce z losem, życiu „śmiałym” i „ryzykownym”. Takie życie to egzystencja w świecie, z którym trzeba się zmagać, w którym trzeba walczyć, nie tylko dlatego, że taki jest ów świat (jeszcze przez urządzenia nowoczesności nieoswojony), ale i dlatego, że tego się pragnie. Takie właśnie życie przedstawia neosarmatyzm anarchistyczny – obojętnie, czy mówimy

i „postkolonialny” – o tyle zupełnie inaczej ułożyłbym relacje między nimi. Z kilku poważnych względów, na których artykulację nie mam tu niestety miejsca, powiedziałbym, że kategoria postkolonializmu powinna być kategorią nadrzędną, podobnie z kategorią „prawicowości”, choć tę należałoby jednak wymienić na „konserwatyzm”. Obie kategorie – postkolonializm i konserwatyzm – byłyby kategoriami nie konkurującymi ze sobą, jak w poprzednim ujęciu, ale nadrzędnymi, w obrębie których mieściłby się na przykład neosarmatyzm anarchistyczny, ale i inne jego rodzaje, które mógłbym wyszczególnić dzisiaj, po kilku latach badań nad tym zjawiskiem.

tu o jego „wysokich”, czy popkulturowych rejestrach. Przykładem tego ostatniego byłyby teksty Komudy, zwłaszcza wczesny zbiór esejów pod znamienym tytułem *Warcholy i pijanice, czyli poczet hultajów z czasów Rzeczypospolitej szlacheckiej*, z lubością przedstawiający raptys, sąsiedzkie swary, rozboje czy konfederacje⁵. Na samym jego początku znajdziemy fragment lądująco podobny do wielu fragmentów *Samuela Zborowskiego*⁶, w których jawna pochwała wolności wiąże się z ukrytym dowartościowywaniem przemocy. Książka rozpoczyna się tak:

Każdy szlachcic polski, choćby nawet najcnotliwszy, miał zawsze w sobie coś z warchoła. Każdy chciał być wielki, hojny, wspaniały. Każdy musiał postawić na swoim. Dla dawnego pana brata z połowy XVII stulecia niczym było zasieć w karczmie natrętnego zawalidrogę, ubić rywala w pojedynku, czy zajechać dwór znienawidzonego sąsiada. Każdy z dawnych panów braci starał się pokazać siebie jako prawdziwego Sarmatę – mężczyznę z krwi i kości, który potrafił stawić czoła nawet największemu niebezpieczeństwu. Pokazać się jako człowiek pełen fantazji i honoru, ceniący wolność i swobodę, lecz także staropolską fantazję. Wszak w dawnej Polsce powiadano: „szlachcic na zagrodzie – równy wojewodzie” i „wolność Tomku w swoim domku”. Dla prawdziwych Sarmatów niczym był pojedynek, sejmikowa czy karczemna zwada. Niejeden szlachcic w porywie gorączki potrafił rozszepić czekaniem sąsiada, postrzelić rywala, ubiegającego się o wdzięki ukochanej przezeń panny, zajechać zbrojnie czyjś dwór (Komuda 2004: 7).

Zacytowałem obszernie fragmenty dwóch, bardzo przecież różnych pod względem stylistycznym, tekstów po to, by pokazać, że u podstaw fantazmatu neosarmackiego w jego anarchistycznym wydaniu znajduje się ta sama struktura porządkująca składające się na niego wyobrażenia. Jej podstawową wartością jest indywidualna wolność powiązana z przyzwoleniem na przemoc i z mniej lub bardziej ukrytą rozkoszą z niej czerpaną. By odpowiedzieć na pytanie, skąd ta struktura się wzięła, trzeba wrócić do wcześniejszych uwag na temat nowoczesności. Jej dialektyka – o czym wiemy dzięki Adornowi i Horkheimerowi – polega na tym, że proces zmierzający do uwolnienia człowieka od natury, instynktów, przypadkowości i okrucieństwa zakończył się stworzeniem systemu, w którym zostaliśmy zniewoleni na nowo przy pomocy rozumu i jego narzędzi. Norbert Elias z kolei pokazał, że już w średniowieczu rozpoczął się proces zmierzający do „reglamentowania i sublimowania afektów (w szczególności przemocy) w zachodnioeuropejskiej kulturze wczesnonowożytnej. »Proces cywilizacyjny« i dyscyplinowanie społeczeństwa rozciągały się od zwyczajów związanych z jedzeniem i piciem po całość spraw związanych z ludzkim ciałem, w tym z zachowaniami seksualnymi!”

⁵ Więcej na temat Jacka Komudy zob. Kobus 2015.

⁶ Warto na marginesie wspomnieć, że Komuda jest również autorem powieści poświęconej synowi Samuela (Komuda 2019).

(Wojtowicz 2010: 158). Świat, który przedstawiają Rymkiewicz i Komuda (ale też wielu innych pisarzy i cały właściwie neosarmacki fandom⁷) to świat będący przeciwieństwem „procesu cywilizacji” – czasem skryta, czasem jawna pochwała braku wspólnotowych narzędzi kontroli – oraz przednowoczesnej antropologii, której figurą jest warchoł, pijanica, infamis – podmiot, który nie chce znać nowoczesnych form społecznienia. Jeśli nowoczesność ujmemy jako intensyfikację procesów zapośredniczających relację człowieka ze światem, to neosarmatyzm anarchiczny je odreagowuje i tęskni (opowiada, wyobraża sobie, wytwarza...) za natychmiastowością oraz bezpośredniością. Chcesz jeść – mówią nam Rymkiewicz, Komuda i ich liczni naśladowcy – to po prostu jedz (nie musisz poddawać swojego ciała reżimom wymyślonym przez lekarzy i dietetyków; kiedyś wszyscy jedli niezdrowo, a żyli przynajmniej szczęśliwiej); chcesz zdobyć panny – urządz rapt (nie musisz uczyć się „zniewieściałych” reguł rozmowy dwornej); chcesz sprawiedliwości – zrób zajazd (zamiast procesować się przez lata)⁸.

Czy jest to „obrażanie się na nowoczesność”, jak chciał Kubiak? Tak, ale na tym poziomie analizy pokazuje ono swoje ponadnarodowe oblicze (nie jest więc specyficznie polskie, jak u Kubiaka), które dodatkowo jest obliczem nowoczesnym (wszak lęk przed modernizacją i niechęć do niej wygenerowały bardzo wiele hipernowoczesnych tekstów i zjawisk, o których powyżej już wspomniałem). Możemy oczywiście zrezygnować na moment z perspektywy długiego trwania i zobaczyć polską specyfikę neosarmatyzmu. Nie jest przypadkiem, że początek tzw. zwrotu sarmackiego w polskiej kulturze to środkowe lata dwutysięczne. To właśnie wtedy rozpoczyna się szerszy od niego zwrot ku przeszłości, znaczony takimi wydarzeniami, jak otwarcie Muzeum Powstania Warszawskiego w 2004 roku, Muzeum Historii Polski w 2006, Muzeum Westerplatte w 2008 (zob. Napiórkowski 2019: 165–200), czy w końcu Marsz Niepodległości w 2011 roku. Od tego momentu, według Marcina Napiórkowskiego, możemy mówić o początku tzw. turbopatriotyzmu, czyli takiego rodzaju patriotyzmu, który resentymalnie przeciwstawia się wszelkim próbom unowocześniania znaków polskości. To unowocześnianie turbopatrioci odczytują jako niepotrzebne i szkodliwe profanowanie tego, co unowocześniane być nie musi, gdyż istnieje zawsze i wszędzie w tej samej postaci, nadając sens egzystencji „nas wszystkich”. Niewątpliwie przynajmniej część neosarmatyzmu wpisuje się w ten schemat (proszę spojrzeć na okładkę i przeczytać tytuł dobrej skądinąd książki Jacka Kowalskiego *Sarmacja. Obalanie mitów. Podręcznik*

⁷ Fandom to termin służący do określenia wspólnoty fanowskiej. Zob. monografię tego zagadnienia: Kobus 2018.

⁸ Oczywiście mówimy tu o wyobraźni, a nie faktycznym stanie rzeczy, bo przecież zajazd nie był po prostu najazdem, lecz częścią staropolskiego prawodawstwa, zezwalającego w ostatniej instancji na dochodzenie swoich praw w taki właśnie sposób.

bojowy, przeczytać niektóre teksty Koehlera, Rymkiewicza czy zanurzyć się w neosarmackim fandomie), a sam turbopatriotyzm powinien być opisywany jako część retroaktywnej nowoczesności. Dokładniejszą analizę tego zjawiska należy jednak teraz zostawić na inną okazję.

II

Krytycy (neo)sarmatyzmu, których po opublikowaniu w 2010 roku przez Jana Sowę *Fantomowego ciała króla* przybywa (myślę, że bez ryzyka przesady można powiedzieć, że dzisiaj całe lewicowe myślenie o przedromantycznej Polsce, pozostając określone przez tzw. zwrot plebejski, jest antysarmackie⁹), słusznie zwracają uwagę na ślepą plamkę w neosarmackim oku. Pierwsi piewcy szlacheckiej przeszłości po 1989 roku – publicyści „Frondy”, „Arcanów” czy „Debaty” – swoje teksty traktowali jako wyzwalenie kultury polskiej spod wpływów ideologii realnego socjalizmu. Jak pisała Teresa Walas, „instalowanie projektu kultury socjalistycznej w Polsce miało niewątpliwie charakter przemocy symbolicznej”, polegało bowiem na wypieraniu ze świadomości społecznej porządku burżuazyjności, którą rozumiano jako „pańskość” (Walas 2003: 34) i cokolwiek problematycznym zastępowaniu jej ludowością¹⁰. Nic więc dziwnego, że kiedy PRL się kończy i kultura wyzwala się spod ideologicznego nacisku partii, wyparta wcześniej pańskość powraca – na przykład w neosarmackiej publicystyce – jako znak esencji polskości, która tylko tymczasowo uległa zapoznaniu. Autorzy tego powrotu nie potrafili jednak dostrzec, że historiografia doby PRL-u (prace Witolda Kuli, Mariana Małowista, Jerzego Topolskiego czy Leonida Żytkowicza) – mimo iż marksistowska – dość chyba trafnie ujmowała to, co tworzyło materialne warunki możliwości sarmackiego (a więc i po części neosarmackiego...) mitu, czyli pańszczyźniany wyzysk. To właśnie on jest tą ślepą plamką neosarmatyzmu, którą – między innymi – ma na myśli Kubiak, kiedy krytycznie odnosi się do poniższego sformułowania z *Pożytków prawicowego neosarmatyzmu*:

⁹ Zob. przede wszystkim: Ryś 2015.

¹⁰ Problematycznym, ponieważ ludowość bynajmniej nie była (nie była) postępową. Żeby taką ją uczynić, „neutralizowano” ją poprzez podejście selektywne – wybierano elementy pasujące do panującej ideologii, pozostałe usuwając w niebyt. I chociaż zdawano sobie sprawę ze „wsteczności” folkloru i folkloryzmu, to jednak w praktyce „sojusz z folklorem okazywał się wciąż niezbędny ze względu na złudność owego projektowanego socjalistycznego wzorca, którego faktyczną nieobecność wciąż starano się tłumaczyć tezą o jego niegotowości” (Walas 2003: 53). Niezbędny i z tego względu, że proletariackie masy stały się proletariackimi na siłę – były to przecież pierwotnie masy chłopskie, które proletariackimi zostały w wyniku planu sześcioletniego. „Toteż, jak pamiętamy, ceremonial socjalistyczny był nasycony ludowością i żadna z uroczystości państwowych czy lokalnych nie obywała się bez występu folklorystycznego zespołu pieśni i tańca” (Walas 2003: 53).

Neosarmaci do kulturowej przeszłości Polski podchodzą dokładnie na odwrót: nie jest ona przeszłym przedmiotem badania, lecz wciąż obecną, choć zapomnianą lub „źle pamiętaną” częścią nas samych, a jej badanie ma spełnić terapeutyczny cel „ponad-poznawczy”: uleczenie Polaka (a w niektórych projektach w ogóle mieszkańca Europy Wschodniej) z resentymetu, który uniemożliwia mu normalne funkcjonowanie w teraźniejszości (Bohuszewicz 2011: 103).

Kubiak skupia się na dwóch wymienionych przeze mnie celach – „terapeutycznym” oraz „reinkarnacyjnym” – po to, by stwierdzić, że są one „głęboko zafałszowane”, ponieważ „kompletnie chybiamą swego »podmiotu« i »przedmiotu«. Ten »podmiot« jest kimś innym, a »przedmiot« znajduje się w innym miejscu” (Kubiak 2015: 48). Prawdziwy podmiot neosarmackiej opowieści to podmiot „(para)kolonialny”, który fantazjując o dawnej Rzeczypospolitej, w rzeczywistości pragnie podboju i „dowolnej eksploatacji »ludu podbitego«” (Kubiak 2015: 46).

Ów „lud podbity” to u Kubiaka chłopci, których wyzysk na etapie wtórnego poddaństwa faktycznie jest mniej lub bardziej zręcznie pomijany lub twórczo reinterpretowany przez piewców Sarmacji, choć przecież:

Niezależnie od jego zromantyzowanych wersji, czy też wersji „esencjalistycznych”, np. „opartych o personalizm”, trudno po prostu pominąć, że jednym z kluczowych elementów „sarmatyzmu” jest identyfikacja szlachty-sarmatów ze *zdobywcami*, którzy mają wszelkie prawo (w zasadzie „prawo wojny”) do dowolnej eksploatacji „ludu podbitego” (Kubiak 2015: 46).

Autor nie daje tu żadnego odwołania, jest jednak oczywiste, że stwierdzenie o szlachcie jako o zdobywcach, którzy dowolnie mogą eksploatować chłopów, będących „ludem podbitym”, stanowi odniesienie do *Fantomowego ciała króla* Jana Sowy (Kubiak poświęca mu zresztą cały drugi rozdział swojej pracy, to odniesienie staje się więc tym bardziej oczywiste). Według Sowy „ideologia sarmacka” tym różniła się od analogicznych ideologii elitarystycznych w innych częściach świata, że polska szlachta nie tylko podkreślała swoją wyższość od chłopów, ale także:

uważała się za grupę etnicznie i narodowo **odmienną** od chłopów i mieszczaństwa. Wywodziła swoje pochodzenie od obcych plemion, które najechały tereny zamieszkałe przez Słowian i skolonizowały je między IV a VI wiekiem. Nazywała siebie „narodem” i jakkolwiek nie powinniśmy rozumieć tego słowa w jego dzisiejszym znaczeniu, chodziło w nim wyraźnie nie tyle o stworzenie dystynkcji, czyli podkreślenie społecznej hierarchii, ile o coś znacznie bardziej radykalnego – o wprowadzenie **bariery heterogeniczności** między szlachtą a resztą mieszkańców Rzeczypospolitej (Sowa 2011: 262).

Koncepcja Sowy staje się ostatnio coraz bardziej popularna, posługują się nią lewicowo ukierunkowani badacze¹¹, jest też silnie obecna w publicystyce lewicowo-liberalnej, podejmującej nośny temat pańszczyzny. Kiedy jednak zajrzemy do najbardziej wpływowych w XVI wieku źródeł historycznych, zobaczymy, że o barierze heterogeniczności rozumianej na powyższy sposób nie było tam mowy.

Zacznijmy od tego, że „[...] koncepcja o sarmackim rodowodzie Polaków – jak pisze Wojciech Paszyński – nie była stworzona przez »szlachtę dla szlachty« w celu uzasadnienia jej roszczeń (terytorialnych, wyższości kulturowej itd.), lecz przez renesansowych uczonych, wywodzących się z różnych środowisk społecznych” (Paszyński 2016: 145). Długosz i Bielski byli co prawda szlachcicami, ale już Miechowita – autor *Tractatus de duabus Sarmatiis, Asiana et Europiana*, pierwszego naukowego traktatu dotyczącego ziem wschodnioeuropejskich o charakterze geograficzno-etnograficznym – miał pochodzenie mieszczańsko-chłopskie, a Marcin Kromer, autor bardzo popularnego i wpływowego traktatu *De origine et rebus gestis Polonorum*, wywodził się z bieckiego patrycjatu. Nic nie wskazuje na to, by najbardziej wpływowe w okresie staropolskim dzieła wymienionej czwórki wspierały hipotezę heterogeniczności czy to w jej wersji najeżdźczej (według niej szlachta wywodzi się z plemienia Sarmatów, które najechało na tereny późniejszej Polski i podbiło zamieszkujące ją plemiona, z których wywodzić się mieli chłopci), czy w wersji biblijnej, zgodnie z którą szlachta wywodzi się od Jafeta, a chłopci od Chama. Według Biblii – czytamy u Długosza – ród ludzki podzielił się na trzy części: potomków Sema, Chama i Jafeta. Potomkowie Chama zajęli Afrykę, a Jafeta całą Europę. „Sarmaci, czyli Polacy” (*Polska Jana Długosza* 1984: 470) – potomkowie jednego z rodu Jafeta, Wandala – osiedli na brzegach „Oceanu Północnego”, czyli Morza Bałtyckiego. Analogiczne stwierdzenie pojawia się w *Kronice wszytkiego świata* Marcina Bielskiego i u Miechowity, który dodatkowo przedstawia autochtoniczną koncepcję pochodzenia Słowian („Słowianie na własnych terytoriach i Lech w Polsce [...] byli od potopu, są tam nadal i będą za wolą bożą” [cyt. za: Paszyński 2016: 86]).

Czy to oznacza, że hipoteza heterogeniczności jest tylko i wyłącznie fikcją/ kłamstwem, jak chciałby Jacek Kowalski, który umieścił ją w szeregu „zabobonów” antysarmackich (Kowalski 2016: 40)? Zgodzić się trzeba, że przynajmniej w wieku XVI i przynajmniej w najpopularniejszych tekstach historycznych, które ugruntowały ideologicznie szlachecki światopogląd, koncepcja ta nie funkcjonowała. Nie może to jednak prowadzić do wniosku, który wyciąga Kowalski, zazwyczaj jednak bardzo ostrożny w formułowaniu ostatecznych rozstrzygnięć, że „skoro szlacheccy dziejopisowie tego nie głosili, tym bardziej nie miała jak głosić sama

¹¹ Zob. np. Kolarzowa 2015.

szlachta” (Kowalski 2016: 43). Przez cały wiek XVII i dużą część XVIII, a więc w czasie zaostrenia wyzysku pańszczyźnianego, pojawia się coraz więcej tekstowych świadectw postawy, którą wybitny znawca staropolskiej szlachty Andrzej Zajączkowski (Zajączkowski 1993: 50) nazwał szlacheckim „rasizmem”, a która ewidentnie wpisuje się w koncepcję heterogeniczności. Wbrew temu, co sugeruje autor bojowych podręczników o Sarmacji, sednem tej koncepcji jest przekonanie nie o tym, że chłopci pochodzą od innych przodków, ale o tym, że oddziela ich od szlachty esencjalna różnica. O ile koncepcja innego pochodzenia była rzadsza – co nie znaczy, że nieobecna – o tyle koncepcja esencjalnej różnicy już powszechna (jedynie tytułem przykładu warto zajrzeć do następujących tekstów: Potocki 1987: 141; Trepka 1963: 514; Dębołęcki 1633: 45; Orzechowski 2014: 162–163)¹². „Rasizm” ów ma bardzo różne oblicza i czeka jeszcze na swojego badacza, który je wyśledzi i opíše, można jednak i trzeba o nim mówić, tym bardziej, że nawet najbardziej znaczący staropolscy obrońcy chłopów (Birkowski, Modrzewski, Starowolski czy Orzechowski) sprzeciwiają się tylko nadużyciom i okrucieństwu pańszczyźny, zarazem ją usprawiedliwiając społeczną, naturalną czy religijną różnicą między stanem kmieciem i szlacheckim (zob. Kruk-Siwiac 2019).

Warto też o nim pisać w kontekście centralnego dla niniejszego tekstu pojęcia nowoczesności. Pamiętając, że nie istniała żadna „ideologia sarmatyzmu”, której konieczny jakoby komponent stanowiła „dowolna eksploatacja »ludu podbitego«” [Kubiak 2015: 46] (komponent ten nie był strukturalnie konieczny na żadnym etapie sarmatyzmu, jak pokazuje przykład staropolskiej historiografii), trzeba jednak zgodzić się z Sową, który twierdził, że tzw. wtórne poddaństwo stało się przynajmniej jednym z czynników, które zadecydowały o (pół)peryferyjności Rzeczypospolitej, a tym samym znacząco osłabiły jej modernizację. Opierając się na przymusowej pracy chłopca, szlachta osłabiała monetaryzację gospodarki (mając chłopów na folwarku, nie trzeba było kupować pracy), a tym samym opóźniała jej wejście w kapitalizm, którego związki z nowoczesnością są oczywiste (to kapitalizm wspiera się na takich wartościach, jak indywidualizm, laickość, kapitał społeczny budowany na zaufaniu do ludzi spoza kręgu rodzinno-sąsiedzkiego itd.). Wtórne poddaństwo wyłączało także z pojęcia narodu chłopów i mieszczan, a więc ogromną większość

¹² Por.: „Nazwanie – bez dodatkowych wyjaśnień – szlacheckiego światopoglądu rasizmem zdaje się trącić błędem anachronizmu, ale trudno nie zgodzić się z uwypukleniem przez Zajączkowskiego przekonania szlachty o jej »esencjonalnej« (legitymizowanej m.in. »naturą«, »boskim« porządkiem i pochodzeniem) odmienności. Potwierdzają to zresztą przedstawiciele rozmaitych dyscyplin, pisząc o akcentowaniu przez szlachtę – szczególnie od drugiej połowy XVI wieku – biologicznej, substancjalnej czy istotowej różnicy. Największą wagę przywiązywano do »czystości« krwi »dobrze urodzonych«, będącej gwarantem przekazywanego szlachectwa, niemniej wyższość ludu herbowego nad plebejuszami (zarówno chłopami, jak i mieszczanami) miała objawiać się na wszystkich płaszczyznach: od fizycznej, przez moralną, po intelektualną” (Ryś 2019: 157).

społeczeństwa. Jak wiadomo, dopiero Konstytucja 3 maja postanowiła, że „lud rolniczy” znajdzie się „pod opieką prawa i rządu krajowego”, czym odwróciła stan rzeczy wprowadzony w 1518 roku, kiedy to „Zygmunt I zrzekł się prawa rozpatrywania apelacji od sądów pańskich, twierdząc, że »nie jest zamiarem naszym wtrącać się między poddanych i ich kmieci«” (Bobek 1934: 51).

Ci, którzy odwołują się do dziedzictwa kultury szlacheckiej jako do swojej tradycji, powinni więc zdawać sobie sprawę, że ciągnie się za nią długi cień, skazujący ich na dość poważne oskarżenia o wspieranie wartości, których długą listę podałem gdzie indziej (zob. Bohuszewicz 2015: 70–71), a które można podsumować za pomocą formuły „nienowoczesnej nowoczesności” (z drugiej jednak strony, czy budowanie tożsamości kulturowej nie jest aktem kulturowej „brikolerki”, która usprawiedliwia wybiórczość?) Byłoby też jednak dobrze, gdyby krytycy neosarmatyzmu – widać to również u Kubiaka – nie wpadli w pułapkę, w jaką wpadli ci, których krytykują. W innym tekście określiłem ją jako pułapkę synchronii (zob. Bohuszewicz 2014: 111), czyli wyobrażenia, że był jakiś jeden sarmatyzm – wielka formacja kulturowa, której podstawowe wartości trwały od końca XVI wieku do połowy wieku XVIII tak samo na wszystkich terenach Rzeczypospolitej. Dość wyraźnie zdajemy sobie dzisiaj sprawę, że taka formacja kulturowa nie istniała, różnie się bowiem realizowała w różnych miejscach i czasach (zob. przede wszystkim Niedźwiedz 2015). To, że często tego nie wiedzą konserwatywni zwolennicy szlachetczyzny, można usprawiedliwić – wszak esencjalizm jest podstawą ich światopoglądu – wydaje się jednak, że powinni sobie z tego zdawać sprawę badacze i publicyści lewicowi, dla których historyczność wszelkich ludzkich zjawisk stanowi aksjomat. Tymczasem najczęściej relację między sarmatyzmem a oświeceniem traktują oni jako opozycję czy wręcz antytezę dwóch jednorodnych i niezmiennych całości, choć powrót do źródeł pokazuje, że przedstawiała się ona w bardziej skomplikowany sposób.

Historycy literatury ujawniają ujawniają to już od pewnego czasu, jednak konieczność innego ujęcia najciekawiej opisał ostatnio Maciej Parkitny, który w książce *Nowoczesność oświecenia* ujął je nie w ramach modelu opozycyjnego, ale jako interferencję. Nie znosząc bynajmniej odrębności żadnego z członów zestawienia, w przekonujący sposób pokazał, że między sarmatyzmem a oświeceniem zachodziła transmisja wartości, co poskutkowało stworzeniem przez niego dwóch pojęć – „sarmatyzmu oświeconego” i „oświecenia sarmackiego”. Przykładem pierwszego byłby coraz popularniejszy ostatnio w dyskusjach o Sarmacji Michał Wielhorski (poświęcono mu numer czasopisma „Kronos”, jest też jednym z bohaterów ciekawego artykułu Konstantego Pilawy *Projekt oświeconego sarmatyzmu* [zob. Pilawa 2019]) – bogaty szlachcic o wielkopańskich aspiracjach, uczestnik konfederacji barskiej, który po sarmacku jeszcze głosząc prymat wolności jako najwyższego dobra oraz będąc przeciwnikiem zniesienia poddaństwa, zarazem kierował się innymi ideami.

Już w datowanych na rok 1770 *Le tableau du gouvernement de Pologne* wykazywał [on] szkodliwość zasady *liberum veto* i proponował jej zniesienie, utyskiwał na paraliż władzy ustawodawczej i wykonawczej, sygnalizował konieczność reformy sądownictwa i oświaty, krytykował nadmierne prerogatywy kleru oraz rozwarstwienie stanu panującego na magnatów i szlachecką klientelę, a także wysuwał liczne – wcale rozsądne – propozycje, zmierzające do przezwyciężenia dostrzeganego kryzysu (Parkitny 2018: 88)¹³.

Wzajemne przenikanie się dwóch – dotychczas postrzeganych jako przeciwstawne – formacji było możliwe dzięki wspólnym elementom, takim jak „definiowanie narodu jako suwerennej wspólnoty obywatelskiej [...], traktowanie prawa do wolności [...] jako przyrodzonego prawa każdego członka tejże wspólnoty, teoria systemu prawnego jako umowy zawartej pomiędzy obywatelami czy teza o prymacie prawa nad władzą” (Parkitny 2018: 90–91). Oczywiście, mówimy o podobieństwie tylko pewnych idei, a nie praktyk, to jednak, że w pewnym momencie historycznym idee te rozciągane były tylko na pewien wycinek społeczeństwa, nie oznacza, że w późniejszym okresie nie mogły zostać rozciągnięte na jego pozostałe warstwy (idea wspólnoty obywateli sama w sobie jest demokratyczna, nawet jeśli niedemokratyczne były jej wcześniejsze, sarmackie, zastosowania) – a faktycznie tak się stało. Nie oznacza to również, jak chciałby Sowa, że między sarmatyzmem a nowoczesnością istniała sprzeczność i że jedyną możliwą była modernizacja w wydaniu zachodnim, opierająca się na wzmacnianiu mieszczaństwa, państwa narodowego i monetaryzacji gospodarki.

Relacja interferencji jest obustronna, dlatego też Parkitny pisze nie tylko o „sarmatyzmie oświeconym”, ale i o „oświeceniu sarmackim”, wskazując, że tacy czołowi przedstawiciele polskiego wieku światła, jak Konarski, Krasicki, Książnin, Kołłątaj czy Staszic swoich ambicji modernizacyjnych nie pojmowali jako zerwania, lecz jako twórczą kontynuację tradycji (Parkitny 2018: 105). Wyraźnie to widać (a to tylko przykład!) w drugiej powieści Krasickiego, *Pan Podstoli*. Można ją traktować jako powieściową realizację fundamentalnego dla staropolszczyzny gatunku zwierciadła (zob. Bohuszewicz 2017; Stasiewicz 2014; Żbikowski 2004): jej bohaterem jest szlachcic-reformator, który pełni funkcję egzemplum dobrego gospodarza, a swoją rolę pojmuje na wzór *stricte* szlachecko-staropolski – jako przywracanie utraconego porządku, a nie kreowanie ładu całkowicie nowego¹⁴. Takie

¹³ Pisząc o Wielhorskim w kontekście oświecenia i nowoczesności, nie sposób nie wspomnieć o jego kontaktach z Rousseau. Zestawiając ich ze sobą, Andrzej Walicki stwierdził wręcz, że „autor *Umowy społecznej* zajmował w wielu kwestiach stanowisko bardziej »sarmackie« niż ideolog konfederacji barskiej” (Walicki 2000: 31).

¹⁴ Specjalistom od historii (literatury) staropolskiej nie trzeba chyba przypominać, że realizujący interesy szlachty ruch egzekucyjny odbywał się pod hasłem powrotu do wspaniałej przeszłości, w której wszystko działało jak należy.

pojmowanie roli literatury nie było czymś wyjątkowym dla najważniejszego pisarza polskiego oświecenia. Przeciwnie, jak pokazał Parkitny, system wartości biskupa warmińskiego jest dogłębnie sarmacki: „Autor listu *O powinnościach obywatela* wielokrotnie przekonuje, że istota sarmackości najpełniej realizowała się w wieku XVI i w pierwszej połowie XVII stulecia – i to właśnie odejście od niej jest głównym zarzutem, kierowanym przezeń pod adresem współczesnych” (Parkitny 2018: 103).

III

Skoro sarmatyzm istniał również w swojej nowoczesnej postaci – a coraz bardziej jesteśmy oswojeni z tą myślą – to i ci, którzy współcześnie odwołują się do polityczno-kulturowych zasobów wytworzonych przez szlachtę, nie muszą automatycznie być skazani na stygmat obskurantyzmu i zacofania. Nie tylko dlatego, że sam bunt przeciw nowoczesności jest nowoczesny (neosarmacka retrotopia i anarchistyczna kontrkultura to pojęcia, których zakresy częściowo się pokrywają), ale także dlatego, że polska nowoczesność, która wyłoniła się wraz z oświeceniem, interferowała z sarmacką tradycją.

O tym, że sarmatyzm nowoczesny istnieje nie tylko jako badawcze przypuszczenie, przekonuje choćby wspomniany już numer „Kronosa”, przywracający pamięci postaci Wielhorskiego i Wybickiego, a w jeszcze większym stopniu również przywołany monograficzny numer „Pressji”. Rozpoczyna go tekst Konstantego Pilawy, który odcina się od wcześniejszych, prawicowych aplikacji sarmatyzmu właśnie ze względu na wspomnianą przeze mnie i fałszywą zdaniem autora opozycję między nim a oświeceniem. To, co Pilawa łączy w jedność w teoretycznym konstrukcie „oświeconego sarmatyzmu”, przez innych autorów tego numeru jest następnie praktykowane jako różne aplikacje staropolskiego republikanizmu. I tak, Daria Chibner proponuje republikańskie z ducha zmiany w polskim szkolnictwie, Bartosz Paszcza pisze o *Techno-republikanizmie*, pokazując, że „Rzeczypospolitej grozi [...] powtórka z Kamieńca Podolskiego, u murów którego zamiast Turków czają się bity” (Paszcza 2019: 22), a Piotr Trudnowski przedstawia, nawiązujący do szlacheckiego systemu sejmików i sejmów, projekt zdecentralizowanej Rzeczypospolitej, w którym władza powraca na nowo w ręce obywateli („Każdy potrafi ocenić działalność wójta. Każdy zna jego decyzje i sposób sprawowania władzy, co sprawia, że obywatele mają poczucie kontroli i wpływu na tę rzeczywistość” [Trudnowski 2019: 60]). Nie to jest w tym momencie ważne, czy te modernizacyjne projekty są trafne, ale to, że przedstawiono je w piśmie, którego okładkę zdobi imaginacyjny portret Sarmaty – Stanisława Antoniego Szczuki. Skoro jest to możliwe, to ponownie przychodzi stwierdzić, że przypuszczenie Kubiaka o neosarmatyzmie jako specyficznej formie polskiej nowoczesności okazuje się słuszne, choć nie trzeba było tego artykułować jako przypuszczenia właśnie czy odważnej hipotezy: nie ma już

dzisiaj nic kontrowersyjnego w tym stwierdzeniu, jest to konstrukt, który można uzasadnić coraz obszerniejszą literaturą.

Gdyby Kubiak swoje przypuszczenie skonkretyzował, mógłby też zrezygnować z utożsamiania sarmatyzmu – i, co za tym idzie, neosarmatyzmu – z ideologicznym uzasadnieniem pańszczyźnianego wyzysku i pokazać, że nie stanowi on koniecznego składnika kultury szlacheckiej, stanowiąc niekiedy tylko jego gospodarczą podbudowę. Tak, sarmatyzm był formacją opartą na zwiększającym się wyzysku¹⁵, będąc jednak formacją **kulturową**, nie może zostać zredukowany do swojej gospodarczej bazy i z niej w całości wywiedziony. Niektóre fragmenty i etapy tej ewoluującej w czasie struktury nie tyle wchodzą w bezkonfliktową relację z nowoczesnością, ile jej polską wersję współkonstruuują.

BIBLIOGRAFIA

Bakic-Hayden Milica. 1995. *Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia*. „Slavic Review”, Vol. 54, No. 4. ISSN: 0037-6779. S. 917–931.

Bauman Zygmunt. 2018. *Retrotopia*. Przeł. Karolina Lebek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. ISBN: 978-83-0119-855-8.

Bobek Paweł. 1934. *Przegląd dziejów chłopca polskiego. Cz. 1–2*. Kraków: Nakład Fundacji „Wisła”.

Bohuszewicz Paweł 2011. *Pożytki z prawnicowego neosarmatyzmu. (Nie-prawnicowa) obrona Krzysztofa Koehlera*. W: *Przeszłość we współczesnej narracji kulturowej. Studia i szkice kulturoznawcze*. T. 1. Red. Piotr Biliński. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. ISBN: 978-83-2333-236-7. S. 99–117.

Bohuszewicz Paweł. 2014. *Hermeneutyki sarmatyzmu*. W: *Tradycje szlacheckie we współczesnej kulturze polskiej*. Red. Marcin Lutomiński. Toruń: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Oddział w Toruniu. ISBN: 978-83-6446-506-2. S. 105–130.

¹⁵ Dokonana przez Leonida Żytkowicza analiza okresu panowania pańszczyzny w Polsce nie pozostawia wątpliwości, że w ciągu tego czasu mamy do czynienia tylko ze zwiększaniem obowiązków pracy. „Jakkolwiek rozwój pańszczyzny nie był równomierny we wszystkich okolicach kraju, można ogólnie wskazać na pewne momenty szczególnego jej wzrostu, a mianowicie: początek XVI w. – najczęściej w granicach 1 dnia tygodniowo z włóki, połowa XVI w. – najczęściej do 3 dni tygodniowo z włóki, przełom XVI/XVII w. – powyżej 3 dni tygodniowo z włóki. Coraz częściej pojawiała się w okresie letnim zwiększona pańszczyzna, a więc najbardziej uciążliwa, jak również tendencja liczenia pańszczyzny nie z całej włóki, lecz z połowy. Była to ukryta forma jej zwiększania. Ustalanie »wydziałów«, czyli ilości pracy, którą należało wykonać w ciągu dnia, jak również długości dnia roboczego, stanowiło formy przeciwdziałania dworu spadkowi wydajności pracy pańszczyźnianej. Później, w ciągu XVII w., pańszczyzna wzrosła do 4 i 5 dni tygodniowo”. Pamiętać jednocześnie trzeba, że „w praktyce mogły zachodzić poważne różnice pomiędzy formalnie obowiązującym wymiarem pańszczyzny a stanem faktycznym, bardzo trudnym do ustalenia” (Żytkowicz 1970: 276).

Bohuszewicz Paweł. 2015. *Kategoria sarmatyzmu w dyskursie „Gazety Wyborczej”*. „Teksty Drugie”, nr 1. ISSN: 0867-0633. S. 62–83.

Bohuszewicz Paweł. 2017. „Pan Podstoli”: międzygatunkowe oscylowanie tekstu. „Komunikaty Warmińsko-Mazurskie”, nr 4. ISSN: 0023-3196. S. 667–691.

Dębołęcki Wojciech. 1633. *Wywód jedyńowłasnego państwa świata* [...]. Warszawa.

Giddens Anthony. 2006. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Przeł. Alina Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. ISBN: 978-83-0116-225-2.

Giddens Anthony. 2008. *Konsekwencje nowoczesności*. Przeł. Ewa Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. ISBN: 978-83-2332-544-4.

Kobus Aldona. 2015. *Sarmatotopie. Formacja sarmacka w twórczości Jacka Komudy*. „Teksty Drugie”, nr 1. ISSN: 0867-0633. S. 273–293.

Kobus Aldona 2018. *Fandom. Fanowskie modele odbioru*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Mikołaja Kopernika. ISBN: 978-83-2314-003-0.

Kolarzowa Romana. 2015. „Zamawianie” Realnego. *Konstruowanie tożsamości fantazmatycznej „narodu politycznego”*. „Teksty Drugie”, nr 1. ISSN: 0867-0633. S. 84–95.

Komuda Jacek. 2004. *Warchoły i pijanice, czyli poczet hultajów w czasów Rzeczypospolitej szlacheckiej*. Lublin: Fabryka Słów. ISBN: 83-8901-140-9.

Komuda Jacek. 2019. *Zborowski*. Warszawa: Edipresse Polska. ISBN: 978-83-8117-408-4.

Kowalski Jacek. 2016. *Sarmacja. Obalanie mitów. Podręcznik bojowy*. Warszawa: Zona Zero. ISBN: 978-83-9461-317-4.

Kruk-Siwiac Justyna. 2019. *Obrońcy i ciemiężyciele, czyli o dualistycznym modelu historii chłopów (i niektórych jego niedostatkach z perspektywy historii literatury)*. „Terminus”, t. 21, z. 1. ISSN: 2082-0984. S. 41–65.

Kubiak Adam. 2015. *Rzeczy mniejsze. Dysformia i fiasko: semi-peryferijne formy kultury*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego. ISBN: 978-83-7996-180-1.

Mochocki Michał. 2017. *Gry sarmackie w ujęciu anglo-amerykańskich heritage studies*. „Homo Ludens”, nr 1. ISSN: 2080-4555. S. 151–190.

Morawski Stefan. 1994. *Na tropach modernizmu jako formacji kulturowej*. „Teksty Drugie”, nr 5/6. ISSN: 0867-0633. S. 62–78.

Morawski Stefan. 1999. *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernizmie i kryzysie kultury*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK. ISBN: 83-2311-099-9.

Napiórkowski Marcin. 2019. *Turbopatriotyzm*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne. ISBN: 978-83-8049-901-0.

Niedźwiedz Jakub. 2015. *Sarmatyzm, czyli tradycja wynaleziona*. „Teksty Drugie”, nr 1. ISSN: 0867-0633. S. 46–62.

Nowoczesność i sarmatyzm. 2011. Red. Przemysław Czapliński. Poznań: Biblioteka Literacka „Poznańskich Studiów Polonistycznych”. ISBN: 978-83-6157-332-6.

- Orzechowski Stanisław.** 2014. *Policyja Królestwa Polskiego*. Oprac. Jerzy Starnawski. W: Stanisław Orzechowski. *Pisarz polityczny. Materiały z konferencji naukowej w pięćsetlecie urodzin renesansowego humanisty. Przemysł–Żurawica 17–18 października 2013*. Red. Jan Musiał. Przemysł–Kraków: Księgarnia Akademicka. ISBN: 978-83-7638-449-8. S. 149–153.
- Parkitny Maciej.** 2018. *Nowoczesność oświecenia. Studia o literaturze i kulturze polskiej drugiej połowy XVIII wieku*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM. ISBN: 978-83-2323-344-2.
- Paszca Bartosz.** 2019. *Techno-republikanizm*. „Pressje”, nr 56. ISSN: 1644-7050. S. 22–32.
- Paszyński Wojciech.** 2016. *Sarmaci i uczeni. Spór o pochodzenie Polaków w historiografii doby staropolskiej*. Poznań: Księgarnia Akademicka. ISBN: 978-83-7638-747-5.
- Pilawa Konstanty.** 2019. *Projekt oświeconego sarmatyzmu*. „Pressje”, nr 56. ISSN: 1644-7050. S. 10–20.
- Polewczyk Aleksandra.** 2017. *Na początku był „brulion”. O modelach kultury i poezji roczników sześćdziesiątych*. Kraków: Universitas. ISBN: 978-83-2423-116-4.
- Polska Jana Długosza.* 1984. Red. Henryk Samsonowicz. Warszawa: PWN. ISBN: 83-01-02837-8.
- Potocki Waław.** 1987. *Znam cię po sierci*. W: Waław Potocki, *Moralia i inne utwory z lat 1688–1696*. Oprac. Leszek Kukulski. Warszawa: PIW. ISBN: 83-06-01272-0. S. 141.
- Rymkiewicz Jarosław Marek.** 2010. *Samuel Zborowski*. Warszawa: Wydawnictwo Sic! ISBN: 978-83-6045-799-3.
- Ryś Paweł Wiktor.** 2015. *„Zwrot plebejski” we współczesnej polskiej humanistyce i debacie publicznej*. W: *Historia. Interpretacja. Reprezentacja*. T. III. Red. Lech Mokrzecki, Mariusz Brodnicki, Jacek Taraszkiewicz. Gdańsk: Wydawnictwo Athenae Gedanenses. S. 307–317.
- Ryś Paweł Wiktor.** 2019. *„Obaczymy, czy masz dobrą krew w sobie (...)”. Podziały społeczne a kategoria nasy w „Ogniem i mieczem” Henryka Sienkiewicza*. „Ruch Literacki”, z. 2. ISSN 0035-9602. S. 153–173.
- Sowa Jan.** 2011. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków: Universitas. ISBN: 978-83-2421-633-8.
- Staniłko Jan.** 2009. *Neosarmacki republikanizm. Źródła i teraźniejszość polskiej tradycji politycznej*. „Arcana”, nr 86. ISSN: 1233-6882. S. 6–24.
- Stasiewicz Krystyna.** 2014. *Bieg czasów zawiera w sobie rozmaite zdarzenia. Studia o Krasickim*. Olsztyn: Pracownia Wydawnicza Elset. ISBN: 978-83-6473-628-5.
- Trepka Walerian Nekanda.** 1963. *Liber generationis plebeanorum („Liber chamorum”). Cz. 1, Wstępy wydawców i tekst*. Wyd. Włodzimierz Dworzaczek, Julian Bartyś, Zbigniew Kuchowicz. Red. Włodzimierz Dworzaczek. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Trudnowski Piotr.** 2019. *Decentralizacja po republikańsku*. „Pressje”, nr 56. ISSN: 1644-7050. S. 54–69.
- Walas Teresa.** 2003. *Zrozumieć swój czas. Kultura polska po komunizmie. Rekonesans*. Kraków: Wydawnictwo Literackie. ISBN: 83-08-03465-9.

Walicki Andrzej. 2000. *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*. Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN. ISBN: 83-8763-256-2.

Wojtowicz Witold. 2010. *Między literaturą a kulturą. Studia o „literaturze mieszczańskiej” przełomu XVI i XVII wieku*. Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego. ISBN: 978-83-7241-783-1.

Zajączkowski Andrzej. 1993. *Szlachta polska. Kultura i struktura*. Warszawa: Semper. ISBN: 83-8581-003-X.

Żbikowski Piotr. 2004. *Sytuacja startowa polskiej powieści, czyli o strukturze genologicznej „Pana Podstolego”*. W: *Cykl i powieść*. Red. Krystyna Jakowska, Dariusz Kulesza, Krystyna Sokółowska. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu. ISBN: 83-8903-197-3. S. 75–94.

Żytkowicz Leonid. 1970. *Okres gospodarki folwarczno-pańszczyźnianej (XVI–XVIII w.)*. W: *Historia chłopów polskich*. T. 1: *Do upadku Rzeczypospolitej szlacheckiej*. Red. Stefan Inglot. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Paweł Bohuszewicz

NEOSARMATISM AND MODERNITY. AN ATTEMPT TO CLARIFY THE LINK

(abstract)

The article is a response to the fragments of Adam Kubiak's book *Rzeczy mniejsze. Dysformia i fiasko: semi-peryferijne formy kultury* (*Small Things. Dysformia and Fiasco: Semi-Peripheral Forms of Culture*) in which the author critically refers to the idea of Neosarmatism. It thus aims to explain the logic behind the concept as well as clarify the relationship between Neosarmatism (as well as Sarmatism) and modernity.

KEYWORDS

Sarmatism; Neosarmatism; modernity; anarchism; postcolonialism; heritage studies