
Sarmatyzm, czyli tradycja wynaleziona

Jakub Niedźwiedź

Sarmatyzm – dogmat XX-wiecznej humanistyki polskiej

Wydaje się, że wiemy, czym jest sarmatyzm¹. Pojęcie to, definiowane i redefiniowane przez polskich pisarzy i badaczy przez ponad dwieście lat, jest dzisiaj dobrze zadomowione w języku polskim i polskiej humanistyce. Sarmatyzm jest m i e j s c e m w s p ó l n y m dla większości tych, którzy piszą o przeszłości Polski. Można się z nim spotkać we współczesnej szkole, badaniach humanistycznych i w publicystyce politycznej. Jednocześnie sarmatyzmowi towarzyszy ciągnący się od końca XVIII wieku zacięty spór, nie tyle o to, co kryje się pod tym pojęciem, ale o ocenę sarmackiej formacji kulturowej. Jej apologety, zwykle o poglądach konserwatywnych, bronią go jako źródła narodowej tradycji. Ich przeciwnicy zarzucają sarmatyzmowi wsteczność, utożsamiają go z nietolerancją i ciemnotą. W mniejszym stopniu spór ten dotyczy tych badaczy dawnej Rzeczypospolitej, którzy szukają oceny kompromisowej, wskazując jego jasne i ciemne strony.

Jakub Niedźwiedź

– dr hab., adiunkt na Wydziale Polonistyki UJ, redaktor naczelny kwartalnika *Terminus*. Zainteresowania badawcze: wielokulturowość dawnej Rzeczypospolitej (XVI-XVIII w.), związki dawnej literatury i kartografii, historia piśmienności, emblematyka. Ważniejsze publikacje: *Kultura literacka Wilna (1323-1655)*, *Retoryczna organizacja miasta* (2012); Mikołaj Mieleszko, *Emblematy* (2010, z R. Grześkowiakiem). Kontakt: gyvunas@onet.pl

1 Chciałbym gorąco podziękować Pawłowi Bukowcowi i Kai Szymańskiej za wnikliwą lekturę artykułu i cenne sugestie.

Niezależnie od różnic światopoglądowych piszący o sarmatyzmie mają jego podobne wyobrażenie. Aby nie być gołosłownym, przytoczę dwa reprezentatywne przykłady wydanych niedawno książek, których autorami są akademicy humaniści, aczkolwiek nie historycy *sensu stricto*. Pierwsza ukazała się nakładem lewicowego Wydawnictwa Krytyka Polityczna, druga została opublikowana przez katolicką Fundację Świętego Benedykta.

Filozof kultury Andrzej Leder w pracy poświęconej przemianom społecznym w Polsce w latach 1939-1956 pisze:

Trzeba pamiętać, że romantyczne u n i w e r s u m wyrosło na gruncie i m a g i n a r i u m szlacheckiego, tej szczególnej formacji kulturowej, którą I Rzeczpospolita powołała do istnienia na ogromnych terenach między morzami Bałtyckim i Czarnym. *Pan Tadeusz* Mickiewicza, owa „platforma” przenosząca sarmacką wyobraźnię w obszar XIX wieku, jest najważniejszym świadectwem związku romantyzmu i tradycji szlacheckiego folwarku.²

Historyk sztuki Jacek Kowalski w obszernym wstępie do antologii pieśni sarmackich bierze sarmackość w obronę:

A jednak niewielu tylko dostrzega, że wciąż jesteśmy Sarmatami i to niekoniecznie tylko tymi „zapitymi” i „warcholskimi”. Że nie byłoby tej naszej którejś tam Rzeczypospolitej bez owej pierwszej, szlacheckiej, czyli sarmackiej. Że nie byłoby naszej kultury bez sarmackiego dziedzictwa – na którym zresztą wyrósł także wspomniany przed chwilą, zadurzony w Sarmacji romantyzm; patrz *Maria*, *Pan Tadeusz*, *Mazepa*, *Ksiądz Marek*, *Pamiętki Soplicy*, *Zemsta*, *Mohort*. [...]

Z początku popularność [pojęcia Sarmacji] ograniczała się do kręgów wysoce intelektualnych, które znały i ceniły kulturę starożytną. Wkrótce wszyscy szlachetni mieszkańcy Rzeczypospolitej utożsamili swoich przodków, a zatem i samych siebie – z Sarmatami.³

Obaj badacze wskazują na podobne cechy sarmatyizmu. Narodził się on w pierwszej Rzeczypospolitej, obejmował ogół szlachty mieszkającej na terenie tego wielkiego państwa, a jego relikty przetrwały długo po upadku Rzeczypospolitej, głównie za sprawą literatury romantycznej, np. *Pana Tadeusza*.

2 A. Leder *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, s. 16.

3 J. Kowalski *Niezbędnik Sarmaty poprzedzony obroną i uświetnieniem Sarmacji obojej*, Fundacja Świętego Benedykta, Poznań 2006, s. 8 i 10.

Wprawdzie książki Ledera i Kowalskiego nie są naukowymi opracowaniami historycznymi w ścisłym tego słowa znaczeniu, jednak rozumienie sarmatyzmu obu autorów opiera się na ustaleniach wielu XX-wiecznych historyków, historyków literatury i sztuki. Zaliczają się do nich m.in. tacy uczeni jak Aleksander Brückner, Jan Stanisław Bystron, Ignacy Chrzanowski, Stanisław Kot, Tadeusz Ulewicz, Jarema Maciszewski, Janusz Maciejewski, Claude Backvis, Maria Bogucka, Janusz Tazbir, Juliusz A. Chrościcki, Janusz Pelc, Tadeusz Chrzanowski i Andrzej Borowski⁴.

W ujęciach wspomnianych autorów – i wielu innych – sarmatyzm bywa określany jako formacja kulturowa szlachty polskiej, polska odmiana baroku, kultura staropolska (szlachecka), nurt w literaturze XVII wieku, ideologia szlachty polskiej lub forma manifestacji świadomości narodowej i europejskiej. Badacze zastanawiali się i niekiedy spierali, w których dziedzinach życia i obszarach aktywności społecznej można zauważyć przejawy sarmatyzmu. Najczęściej wskazywali literaturę, ustrój państwa, ideologię lub kulturę polityczną, etos szlachecki, obyczaj, strój, sztukę, religijność itd. Wszystkie te rzeźcowniki mogły być opatrzone przymiotnikiem sarmacki. Przytaczanie podobieństw i różnic między poszczególnymi charakterystykami sarmatyzmu lub relacjonowanie przebiegu polemik nie jest celem tego artykułu. Warto jednak podkreślić, że zwykle są to opisy komplementarne lub syntetyzujące kilka wspomnianych ujęć, jakkolwiek różnią się one w szczegółach i w ocenach.

Sarmatyzm miał więc być ideologią cementującą szlachtę Rzeczypospolitej w jeden naród. Podstawą tej ideologii był mit etnogenetyczny, mówiący o tym, że szlachta wywodziła się od starożytnego ludu Sarmatów. Mit ten został dopełniony cechami, jakimi mieli charakteryzować się „Sarmaci”⁵. Poza wszystko mieli oni cenić dobro ojczyzny i wolność. Odznaczeni się przywiązaniem do etosu rycerskiego lub szlacheckiego, byli waleczni i gościnni, prowadzili ziemiański tryb życia, którego głównym symbolem był dom – „dwór szlachecki, z drzewa, lecz podmurowany” i folwark. Ich miejscem życia była zimna północ, co wymagało od nich hartu i przyzwyczajenia do surowego, prostego i zdrowego, „męskiego” trybu życia. Chętnie angażowali

4 Pełniejszą liczbę uczonych piszących w XX wieku o sarmatyzmie i syntetyczny przegląd zajmowanych przez nich stanowisk podaje Janusz Pelc w rozdziale V (*Sarmatyzm a barok*) swojej pracy *Barok – epoka przeciwieństw*, Czytelnik, Warszawa 1993, s. 211-218.

5 Andrzej Borowski słusznie postuluje, aby w opracowaniach naukowych nazwę „Sarmaci” w znaczeniu „szlachta polska” pisać w cudzysłowie, tak aby odróżnić ją od starożytnych Sarmatów. Zob. *Słownik sarmatyzmu. Idee, pojęcia, symbole*, red. A. Borowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 7.

się politycznie. Większość „Sarmatów” to katolicy lub przynajmniej chrześcijaństwo, konserwatywni, przywiązani do rytuałów kościelnych i życia rodzinnego. W wolnych chwilach pisali wiersze, w których podtrzymywali przede wszystkim etos rycersko-sarmacki. Wierzyli, że są narodem wyjątkowym. Ich państwo miało mieć też wyjątkowy ustrój, broniło Europy przed dzikim Wschodem lub żywiło ją dzięki eksportowi zboża. „Sarmaci” mieli swój obyczaj, strój i sztukę, której najciekawszym elementem był portret sarmacki.

Nieciągłości i przemilczenia w narracjach o sarmatyzmie

Cechą wspólną większości charakterystyk sarmatyzmu jest próba wskazania dla niego desygnatu. Innymi słowy, humaniści piszący o Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku zakładają, po pierwsze, że w dawnych wiekach istniała taka formacja kulturowa jak sarmatyzm, po drugie, że w źródłach historycznych znajdujemy potwierdzenie jej istnienia i, po trzecie, że zadaniem historyka jest jej adekwatny opis lub egzegeza.

Dwudziestowieczni badacze sarmatyzmu są w stanie wskazać jego cechy charakterystyczne i potwierdzić je odpowiednimi odwołaniami do źródeł. Jednak bliższa analiza tych ujęć pozwala dostrzec przemilczenia, pęknięcia i nieciągłości w narracjach, a nawet wskazać patronujące im założenia ideologiczne. Jako przykład chciałbym pokazać dwa istotne fragmenty dyskursu sarmackiego, w których widać wspomniane nieciągłości.

a) Mit etnogenetyczny

Większość XX-wiecznych autorów twierdzi, że sarmacki mit etnogenetyczny jest kluczowy dla poczucia wspólnoty szlachty Rzeczypospolitej. Cytowany wcześniej Jacek Kowalski pisze, że w krótkim czasie „wszyscy szlachetni mieszkańcy Rzeczypospolitej utożsamili swoich przodków, a zatem i samych siebie – z Sarmatami”, a w swojej opinii nie jest ani pierwszy, ani odosobniony⁶.

6 Por. T. Ulewicz *Zagadnienie sarmatyzmu w kulturze i literaturze polskiej (problematyka ogólna i zarys historyczny)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historycznoliterackie” 1963 nr 59, z. 5, *Filologia*, z. 9, s. 32-33; J. Tazbir *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 91; s. Grzybowski *Sarmatyzm*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Kraków 1996 (Dzieje Narodu i Państwa Polskiego, II 26), s. 1-2; H.-J. Bömelburg *Polska myśl historyczna a humanistyczna historia narodowa (1500-1700)*, przeł. Z. Owczarek, wprowadzenie A. Lawaty, Universitas, Kraków 2011, s. 234-252.

Tymczasem mit sarmacki nie był jedynym mitem etnogenetycznym w dawnej Rzeczypospolitej. Już w I połowie XVI wieku w latopisach litewskich pojawia się opowieść o rzymskim uchodźcy Palemonie, który wraz z trzystu towarzyszami opłynął Europę i osiedlił się na Litwie. Od Palemona miały się więc wywodzić najważniejsze rody litewskie. Opowieść tę podjął i spopularyzował Maciej Strykowski w swojej niezwykle poczytnej kronice (1582). W kolejnym stuleciu Palemon był już na Litwie powszechnie znany wśród wykształconej szlachty, m.in. dzięki pośrednictwu szkół jezuickich, zaś apogeum „palemonizmu” przypada na II połowę XVII i I połowę XVIII wieku. Szlachta i magnateria Wielkiego Księstwa Litewskiego odwoływały się więc w swoich tekstach nie do mitu sarmackiego, lecz palemońskiego.

Wiele wskazuje na to, że mit palemoński był w stosunku do mitu sarmackiego konkurencyjny, choć ta rywalizacja mogła mieć zmienną dynamikę⁷. Przeszłość WKL, również ta mityczna, opowiadana przez historyków, mówców i poetów, stała się jednym z czynników integrujących szlachtę litewską i odróżniającą ją od szlachty koronnej. To poczucie odrębności historycznej było szczególnie ważne od II połowy XVII wieku, kiedy większość szlachty litewskiej mówiła już po polsku.

Inną genealogię przedstawiała szlachta ruska ze wschodnich terenów Korony. W literaturze II połowy XVI i I połowy XVII wieku pisarze ruscy z Wołynia lub Kijowszczyzny, tworzący po łacinie, po polsku i po ukraińsku, odwoływali się nie tyle do mitu sarmackiego, ile do tradycji Rusi Kijowskiej⁸. Z kolei dla szlachty mającej korzenie niemieckie – z Prus Królewskich lub Inflant – tradycja sarmacka i palemońska były zupełnie zewnętrzne. Widać to np. w łacińskim panegiryku napisanym przez Józefa Bakę dla Jana Ludwika Platera z okazji objęcia przez niego urzędu wojewody inflanckiego w 1736 roku. Baka umieszcza jego przodków w Westfalii i Saksonii. Mimo braku sarmackich lub palemońskich antenatów XVIII-wieczni Platerowie chcieli się widzieć jako wierni synowie Rzeczypospolitej.

7 Na tę dynamikę zwraca uwagę Mathias Niendorf, który dokonał najszerzej, jak dotąd, analizy palemonizmu litewskiego (*Wielkie Księstwo Litewskie. Studia nad kształtowaniem się narodu u progu epoki nowożytnej (1569-1795)*, przeł. M. Grzywacz, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 76-84). Z jego analiz wynika, że mit palemoński pełnił w różnych tekstach różne funkcje. Niemiecki badacz pisze zarówno o konkurencyjności obu legend (s. 76 i 80), jednocześnie jednak zwraca uwagę, że „legends o pochodzeniu – polska (sarmacka) i litewska (rzymska) nie kłóciły się ze sobą, lecz uzupełniały komplementarnie” (s. 82).

8 Por. J. Tazbir *Kultura szlachecka w Polsce*, s. 91.

Etnogenetyczny mit sarmacki nie mógł być zatem spoiwem narodowym szlachty zamieszkującej dawną Rzeczypospolitą, jak chcieliby to widzieć liczni historycy i historycy literatury. Owszem, zapewne spajał on część szlachty koronnej i był podstawą wczesnonowoczesnej polskiej tożsamości narodowej. Jednak Rzeczypospolitej nie zamieszkał wyłącznie naród Polaków. Choć nasza wiedza nie jest jeszcze w pełni zadowalająca, możemy mówić o co najmniej dwóch, o ile nie o trzech innych wczesnonowoczesnych narodach tego państwa: litewskim, ruskim i może pruskim⁹. Narody te miały własne mity etnogenetyczne i własne, odmienne od polskiej, narracje historyczne¹⁰.

b) Przedmurze, spichlerz i szabla

Topos przedmurza (*antemurale*) Europy lub chrześcijaństwa w literaturze polskiej XVII wieku był wielokrotnie omawiany. Autorzy podejmujący tę kwestię udowodnili, że topos ten jest charakterystyczny nie tylko dla sarmatyzmu,

9 Por. H. Wisner *Rzeczpospolita Wazów. Czasy Zygmunta III i Władysława IV*, Wydawnictwo Neriton, Instytut Historii PAN, Warszawa 2002, s. 52-53. Najbardziej zaawansowane są jak dotąd badania poświęcone tożsamości szlachty ruskiej, por. T. Chynczewska-Hennel *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny do połowy XVII wieku*, Instytut Historii PAN, Warszawa 1985; Н. Яковенко *Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII століття. Волинь і Центральна Україна, Критика*, Київ 1993; tejeż *Druga strona lustra. Z historii wyobrażeń i idei na Ukrainie XVI–XVII wieku*, przeł. K. Kotyńska, red. T. Chynczewska-Hennel, Wydawnictwa UW, Warszawa 2010; tejeż *Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVII-початку XVIII століття*, Laurus, Київ 2012; s. Plokhly *The Origins of the Slavic Nations. Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; tegoż *The Cossack Myth. History and Nationhood in the Age of Empires*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

10 Osobną kwestią jest zasięg oddziaływania wymienionych tu mitów etnogenetycznych i narracji historycznych. Większość historyków i historyków literatury piszących o powszechności mitu Sarmacji, powiedzmy, w czasach Zygmunta III opiera się przeważnie na źródłach literackich. Teksty te pozostawiła po sobie elitarna grupa stosunkowo dobrze wykształconych autorów. Przypuszczalnie nie było ich więcej niż kilkudziesięciu. Nie wiemy jednak, czy poza grupą tych autorów ktoś te teksty czytał. Zdecydowana większość szlachty nie kończyła w tym czasie szkół humanistycznych i wydaje się, że była słabo czytana. Czy zatem uczestnik sejmiku szlachty podolskiej lub wołyńskiej był głębiej wprowadzony w problematykę mitu sarmackiego lub staroruskiego? Trudno powiedzieć, ale możliwe, że nie. Niewykluczone więc, że wymienione mity etnogenetyczne w czasach Zygmunta III Wazy, w tym mit sarmacki, były elitarne, a ich znajomość ograniczała się głównie do tych mężczyzn, którzy często posługiwali się piśmem: urzędników wyższego szczebla, pisarzy urzędowych i sekretarzy, magnatów i ich literackich klientów, duchowieństwa i elit mieszczańskich w większych miastach oraz tej grupy szlachty, która miała za sobą formalne wykształcenie. Sprawa ta wymaga gruntowniejszego zbadania, a pierwszym etapem mogłaby być próba określenia kompetencji literackich ówczesnej szlachty.

występuje bowiem u innych narodów, m.in. u Węgrów, Wenecjan, Chorwatów itd.¹¹ Również literatura ukraińska lub rosyjska końca XVII wieku podejmowała ten wątek. Widoczne jest to np. w poezjach ukraińskiego poety Łazarza Baranowicza, który wzywa Rusinów i Polaków do wspólnego pokonania Imperium Osmańskiego.

Topos przedmurza podkreślał wyjątkowość państwa na tle Europy. Podobną funkcję pełnił motyw europejskiego spichlerza, którym miała być Rzeczpospolita (a przynajmniej Korona). To przekonanie wyrażane w polskich tekstach z XVII wieku również nie było odosobnione, ponieważ podobne poglądy znajdziemy w literaturze węgierskiej. Jeszcze dziś niektórzy węgierscy historycy traktują topos przedmurza i spichlerza z całkowitą powagą: „Węgry stały się ostatnim bastionem chrześcijaństwa. Produkty rolnicze węgierskich równin (zboże i bydło) były tak samo kluczowe dla Europy, jak sławne kopalnie złota w Siedmiogrodzie”¹².

Być może warto byłoby jeszcze raz zastanowić się nad tym, jak funkcjonowały oba te toposy dawniej i jak funkcjonują dziś. Już pobieżny rzut oka pozwala nam powiedzieć, że nie są one specyficzne dla jednego narodu lub państwa, ale zapewne charakteryzują dużą część wschodniej i bałkańskiej części Europy, łącznie z Rosją. Na tę wspólnotę zwracali uwagę już dawno temu m.in. Jerzy Mańkowski, Endre Angyal i Janusz Maciejewski¹³.

Ta wspólnota wschodnioeuropejska nie ogranicza się wyłącznie do idei. Dodaje się do niej podobieństwo stylu: męskiego stroju, fryzur, zarostu i broni. Taki „styl” bywa często określany jako staropolski lub sarmacki. Tymczasem dobrze urodzeni mieszkańcy całej wschodniej i południowej części kontynentu, zarówno szlachta, jak mieszczaństwo, używali bardzo podobnych, krzywych szabel, nosili podobne szerokie szarawary wpuszczane w wysokie buty, jeśli zaś byli zamożni, na wierzch zakładali długie suknie podbite drogim futrem. Również tzw. malarstwo sarmackie nie było cechą specyficzną sztuki Rzeczypospolitej, gdyż podobne reprezentacyjne portrety, przedstawiające

11 Por. A. Borowski *Powrót Europy*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1999, s. 109-121.

12 Z.G. Török *Renaissance Cartography in East-Central Europe, ca. 1450-1650*, w: *The History of Cartography*, vol. 3, *Cartography in the European Renaissance*, part 2, ed. D. Woodward, The University of Chicago Press, Chicago-London 2007, s. 1841 (przeł. J.N.)

13 Por. T. Mańkowski *Genealogia sarmatyzmu*, Towarzystwo Wydawnicze „Łuk”, Warszawa 1946, s. 165; E. Angyal *Świat słowiańskiego baroku*, przeł. J. Prokopiuk, wstęp J. Sokołowska, PIW, Warszawa 1972, s. 9-13; J. Maciejewski *Sarmatyzm jako formacja kulturowa (Geneza i główne cechy wyodrębniające)*, „Teksty” 1974 nr 4, s. 20-21.

wąsatych szlachciców z szabłami i w szubach znajdziemy w Siedmiogrodzie, na Wołoszczyźnie, w Kijowie i Moskwie.

Jak istnieje sarmatyzm

Narracje historyczne poświęcone sarmatyzmowi są tak tkane, aby nie było widać szwów i aby sarmatyzm ukazywał się jako odrębna i spójna, choć zróżnicowana wewnętrznie całość. Jednak dwie przeprowadzone wyżej analizy ujawniają, że kwestia odrębności i spójności jest dyskusyjna. Podobne nieciągłości można dostrzec w rozważaniach poświęconych sarmackiej religijności, edukacji, obyczajowości, anarchii, literaturze, stosunku wobec prawa itd. Tych miejsc, które do siebie nie pasują, tych pęknięć jest na tyle dużo, że nie można przejść nad nimi do porządku dziennego. Argumenty mówiące o spojrzeniu syntetycznym, długim trwaniu jakichś zjawisk lub o wspólnotcie terytorialnej przestają być przekonujące.

Jeśli wnikliwiej przyjrzymy się retoryce używanej do opisu sarmatyzmu i odwołamy się do źródeł spoza „sarmackiego” kanonu tekstów, okaże się, że nie mamy przed sobą spójnego obrazu sarmatyzmu, lecz *patchwork* z dobrze widocznymi szwami. W rezultacie dojdziemy do konkluzji, że XIX- i XX-wieczne narracje, których autorzy podjęli się opisanie desygnatu dla pojęcia sarmatyzmu, są nieprzekonujące. Czy w związku z tym, że pojawiają się trudności ze wskazaniem takiego desygnatu, można powiedzieć, że sarmatyzmu nie było i nie ma?¹⁴

W obliczu tych wątpliwości chciałbym zaproponować odmienne podejście do omawianego tutaj zagadnienia. Nie mamy dostępu do XVII-wiecznego sarmatyzmu (ponieważ w ogóle nie mamy bezpośredniego dostępu do

14 Pewną odpowiedzią na to pytanie jest książka Andrzeja Borowskiego, który przesuwając sarmatyzm w sferę historii idei i komparatystyki literackiej. W związku z tym sarmatyzm jest dla niego raczej tekstowym światem, skodyfikowanym zespołem wyobrażeń XVI- i XVII-wiecznych pisarzy na temat ich tożsamości niż złożonym zespołem realiów kulturowych Polski tego czasu. Takie ujęcie, zawężające horyzont dociekań, pozwala uniknąć części wspomnianych wyżej nieciągłości. Autor *Powrotu Europy* zwraca ponadto uwagę, że sarmatyzm był nie tylko wyrazem tożsamości polskiej, ale w równym stopniu tożsamości europejskiej. Historycznym przeznaczeniem „Sarmatów” była obrona Europy, przez którą m.in. wyrażała się polska świadomość europejska: bronimy jej, więc jesteśmy jej częścią, podobnie jak inne europejskie narody wybrane (*Powrót Europy*, s. 50-52, 56-65). W ten sposób Andrzej Borowski wykracza poza polonocentryczne ograniczenia dyskursu sarmackiego. Tym jednak, co łączy jego książkę z ujęciami poprzedników, jest nadal poszukiwanie adekwatnego opisu sarmatyzmu, tyle że rozumianego jako zespół pewnych idei.

przeszłości), mamy natomiast dostęp do tekstów, które o nim mówią. Dlatego proponuję przyrzeć się, w jaki sposób sarmatyzm powstaje jako pewna narracja o przeszłości. Chciałbym więc przesunąć rozważania o sarmatyzmie z poziomu ontologicznego na epistemologiczny. W niniejszym artykule nie pytam, czy sarmatyzm istniał w rzeczywistości XVII i XVIII wieku, lecz jak został wygenerowany i jak istnieje w tekstach historyków XIX i XX wieku. Tak rozumiany sarmatyzm traktuję zatem jako XIX- i XX-wieczne wyobrażenie tego, co nazywamy kulturą szlachecką z XVI-XVIII wieku. Widzę go nie jako formację kulturową szlachty polskiej w XVI-XVIII wieku, ale jako nowożytny sposób nadania sensu wydarzeniom i rzeczywistości w tamtym czasie. Kontekstem dla tej narracji były zabory, tworzenie się współczesnych wspólnot narodowych, a w II połowie XX wieku niepełna niepodległość Polski. W takim ujęciu sarmatyzm jest więc odpowiedzią na pewną rzeczywistość historyczno-społeczną. Jego funkcją miało być wytworzenie ciągłości historycznej i wspólnoty między nowożytnymi historykami (i ich czytelnikami) i obywatelami dawnej Rzeczypospolitej. A zatem sarmatyzm można określić jako przeniesiony (interpolowany) w przeszłość przedrozbiorową polski XIX-wieczny dyskurs tożsamościowy.

Narracja ta miała swoją genezę w dyskusjach toczonych pod koniec XVIII wieku, jednak swój pełny kształt zaczęła zyskiwać dopiero w literaturze romantycznej. O tym XIX-wiecznym sarmatyzmie pisało wielu literaturoznawców, m.in. Stanisław Pigoń, Maria Janion, Tadeusz Bujnicki, Maria Zadencka i Andrzej Waśko. Tropem tych badaczy podążali Leder i Kowalski, piszący o *Panu Tadeuszu* jako o „«platformie» przenoszącej sarmacką wyobraźnię w obszar XIX wieku”. Moją uwagę zwróciła w tym zdaniu czynność przenoszenia i jej kierunek. Leder zakłada bowiem, że sarmatyzm istniał przed pisarzami romantycznymi, którzy go przejęli i przekazali dalej. Tymczasem Andrzej Waśko podkreśla, że „inaczej niż dla ludzi oświecenia, którzy z dawną mentalnością i obyczajem szlachty współżyli jeszcze na co dzień, tradycja kontuszowa była dla pisarzy doby romantyzmu tematem głównie historycznym”¹⁵. Innymi słowy: pisarze romantyczni nie przenosili ani nie przekazywali potomnym tradycji sarmackiej, ponieważ nie mogli mieć z nią styczności, ale ją w swoich utworach kreowali w taki sposób, w jaki tworzy się narrację historyczną. Owszem, dokonywali przeniesienia, ale polegało ono na tym, że interpolowali oni swoje wyobrażenie polskości na wieki wcześniejsze.

¹⁵ A. Waśko *Romantyczny sarmatyzm. Tradycja szlachecka w literaturze polskiej lat 1831-1863*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 1995, s. 11.

Sarmatyzm można by więc rozpatrywać jako jedną z XIX-wiecznych „tradycji wynalezionych” w takim sensie, w jakim przedstawiają je w redagowanej przez siebie książce Eric Hobsbawm i Terence Ranger¹⁶. Ciekawe byłoby komparatystyczne zestawienie sarmatyzmu z np. rozwijającą się równolegle tradycją szkocką, zwłaszcza pod kątem stroju narodowego, obyczaju i stylu życia, wzorca osobowego mężczyzny, kultuwowania mitów historycznych, w tym bohaterskiego opierania się najeźdźcy lub okupantowi i celebrowania klęsk. Ale niezależnie od tego, czy sarmatyzm nazwiemy tradycją wynalezioną, czy historyzującym dyskursem tożsamościowym, ma on swoją genezę w literaturze romantycznej. W badaniach historycznych, literaturoznawstwie i historii sztuki objawił się on nieco później, w II połowie XIX wieku. Nie jest to zresztą ani pierwszy, ani ostatni przypadek, kiedy literatura była pionierska w stosunku do innych typów działalności intelektualnej.

Porządek dyskursu sarmackiego

Dyskurs sarmacki rozwijany w II połowie XIX i w XX wieku odznacza się kilkoma stałymi cechami. Spróbuję je nazwać za pomocą pięciu pojęć, a następnie wyjaśnić, co się pod nimi kryje. Te pojęcia to: polonocentryzm, totalność i homogenizacja, orientalizm i ekskluzywizm.

Sarmatyzm jest odpowiedzią na wyzwania związane z formowaniem się w XIX wieku nowoczesnych narodów. Potrzebowały one opowieści o swojej przeszłości, która świadczyłaby o ich dawnej genezie i była historyczną legitymizacją ich istnienia. W wydaniu polskim taką opowieścią jest polonocentryczny sarmatyzm. Jest on polonocentryczny, ponieważ dość wcześnie zrównano sarmatyzm z polsnością. Wprawdzie utożsamienie Sarmatów z Polakami znajdziemy już u historyków z XV i XVI wieku, jednak w XIX-wiecznych narracjach historycznych chodziło o inny wybór. Otóż XVI-wieczni kronikarze, jak Maciej z Miechowa, Kromer, Bielscy i Sarnicki, jako swoją tradycję historyczną wskazali mit sarmacki. Pisarze i historycy z XIX i XX wieku jako podstawową tradycję nowożytnego narodu polskiego wybierali mit szlachecki. Powyższe spostrzeżenia nie są nowe, gdyż fenomen wywodzenia polskości z sarmatyzmu opisał, jednocześnie na nowo go potwierdzając, Janusz Tazbir¹⁷. Wspomina też o tym Jacek Kowalski: „wciąż jesteśmy Sarmatami”.

16 Zob. *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.

17 Zob. J. Tazbir *Kultura szlachecka w Polsce, passim*.

Wywodenie współczesnych Polaków od „Sarmatów” zawiera w sobie jednak pewne ukryte założenie. Polega ono na tym, że całą albo prawie całą szlachtę określa się mianem „Sarmatów”. A skoro tak, tylko krok dzieli nas od tego, aby cały stan szlachecki nazwać Polakami. Potwierdzeniem tego równania jest podnoszenie kwestii polonizacji zachodzącej wśród członków tego stanu. Równaniu temu towarzyszy założenie homogeniczności szlachty. Przyjmuje się mianowicie, że szlachta na terenie całej Rzeczypospolitej, mimo wszystkich różnic, była dość jednolita jeśli chodzi o światopogląd, sposób życia, wykształcenie, gusta, świadomość stanową i prawną itd.¹⁸ Mówiąc inaczej, zakłada się pluralistyczną homogeniczność stanowo-narodową elity całego państwa polsko-litewskiego. Właśnie tę jedność chce widzieć Janusz Pelc, kiedy pisze o barokowej literaturze sarmackiej:

Polska literatura siedemnastowieczna, w przeważnej mierze barokowa, była j e d n a, choć w jej obrębie współistniały różne tendencje, choć rozwijała się ona na różnych poziomach kulturowych, choć tworzyli ją ludzie z różnych środowisk i stanów, wywodzących się z różnych regionów ogromnego państwa. Była j e d n a, choć jej przedstawiciele to ludzie o różnym wykształceniu, różnej kulturze i różnym talencie, choć byli Sarmatami oświeconymi, świadomymi tego, co dzieje się w świecie, i Sarmatami zaściankowymi, często nie wychylającymi nosa poza województwo czy nawet powiat, a nie wszyscy i nie zawsze uważali się nawet za Sarmatów.¹⁹

Powyższy cytat pokazuje, że instancją, która nadaje jedność kulturze polsko-sarmackiej, był Janusz Pelc i inni badacze. Czy jednak taki koherentny obraz daje się dziś jeszcze utrzymać, jest sprawą wymagającą dyskusji i badań źródłowych. Przede wszystkim należałoby synchronicznie porównać habitus szlachty z „różnych regionów tego ogromnego państwa”, np. wołyńskiej i kaliskiej lub sandomierskiej i inflanckiej.

Kwestia orientalizmu jest łatwiejsza do zauważenia w dyskursie sarmackim. Proto-orientalizm można bez trudu dojrzeć w tekstach z XVI i XVII wieku, np. w mowach Orzechowskiego i w *Transakcji wojny chocimskiej* Potockiego albo w sukcesie przekładu *Jerozolimy wyzwolonej* Tassa. Teksty te zostały w XIX wieku uznane za kanoniczne dla sarmatyzmu, jednocześnie jednak

18 Por. J. Tazbir *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Instytut Historii PAN, Wrocław 1971, s. 10-11.

19 J. Pelc *Barok*, s. 260.

ich znaczenie zostało zaktualizowane. Pozwalały one wskazać orientального *Innego* – Turka lub Tatarą. Wprawdzie ów *Inny* był umieszczany w przeszłości, ale nie zmieniało to faktu, że był on orientalnym lustrem, niezbędnym do kształtowania europejskiej tożsamości Polaków. Możliwe, że XIX-wieczne narracje sarmackie pełniły pod tym względem nieco podobną funkcję do francuskiego lub brytyjskiego dyskursu orientalnego, będącego podstawą tożsamości europejskiej. W XIX-wiecznych narracjach sarmackich o Turkach i Tatarach, jak również do pewnego stopnia o Moskalach i Kozakach, można więc zobaczyć przejaw strategicznej lokalizacji i *strategicznego formowania*²⁰.

Ekskluzywizm narracji sarmackich również nie jest trudny do uchwycenia, jakkolwiek jego zakres jest znacznie szerszy niż się może pozornie wydawać. Sarmatyzm jest przez badaczy zgodnie przypisywany szlachcie. Wprawdzie wielu historyków zwraca uwagę na to, że jego przejawy można zauważyć wśród innych stanów, zwłaszcza mieszczańskiego, ale mimo to zjawisko takie interpretowane jest raczej jako rezultat wpływu szlacheckiego stylu życia niż aktywnego współuczestniczenia chłopów czy mieszczan w tworzeniu sarmackiego stylu czy ideologii. Jeśli więc sarmatyzm jest podstawą nowożytnego dyskursu tożsamościowego Polaków, inne, nieszlacheckie tradycje postrzegane są jako gorsze, zwłaszcza jeśli nie są zbieżne z etosem szlacheckim. A zatem na marginesie nowożytnej (XIX-wiecznej) polskiej tożsamości narodowej znaleźli się XVII-wieczni chłopci, mieszczenie i Żydzi. Można ich było włączyć w obręb narodu polskiego, ale tylko wtedy, kiedy udawało się wskazać ich uznanie tradycji sarmacko-ziemiańskiej za rdzeń polskiej tożsamości.

Z oczywistych powodów sarmatyzm, czyli odmiana polskiego dyskursu tożsamościowego, nie może być dyskursem tożsamościowym współczesnych Białorusinów, Litwinów, Ukraińców i Żydów. Co jednak zrobić z tymi mieszkańcami Rzeczypospolitej, którzy będąc etnicznie Rusinami, Litwakami itd., są uważani za praprzodków późniejszych Białorusinów, Żydów itd.? Przez

20 Zob. E.W. Said *Orientalizm. Wprowadzenie*, przeł. W. Kalinowski, w: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, oprac. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Znak, Kraków 2006, s. 642. Trzeba jednak pamiętać, że oprócz historycznego *Innego* mającego postać Turka i Tatarą, a w odniesieniu do jeszcze dawniejszej historii – Krzyżaka, polski dyskurs tożsamościowy wypracował w XIX wieku obraz również współczesnego *Innego* – Rosjanina. Dziewiętnastowieczny Rosjanin-Inny różni się jednak od XVII-wiecznego Moskala-Innego. Por. G. Franczak *Faex gentium. Polacy w Moskwie wobec rosyjskiej „mniejszości” (1606-1612)*, w: *Etniczność, tożsamość, literatura. Zbiór studiów*, red. P. Bukowiec, D. Siwor, Universitas, Kraków 2010, s. 45-67.

historyków tworzących dyskurs sarmacki powinni być oni postrzegani jako Inni. Ale wtedy Innym musiały być bardzo swojski przecież, choć prawosławny, wojewoda Kisiel lub poeta Daniel Bratkowski. Wobec tego polscy historycy i pisarze z XIX i XX wieku wykształcili dwa główne sposoby radzenia sobie z innością. Pierwszym sposobem jest zupełne wykluczenie lub przesunięcie na margines niektórych osób i tekstów. Tak się stało np. z literaturą w języku jidysz czy Melecjuszem Smotryckim i jego *Threnosem*. Smotrycki nie tylko został wyłączony z dyskursu sarmackiego, ale też umieszczono go poza głównym nurtem tego, co nazywamy kulturą lub literaturą polską²¹. Drugim zabiegiem jest ignorowanie inności, m.in. dzięki upowszechnianym od XIX wieku formułom *gente Ruthenus (Lithuanus, Iudaeus) natione Polonus* i koncepcjom dwupoziomowej świadomości narodowej. Polskość jest wówczas traktowana jako nadrzędna wobec np. białoruskości czy litewskości.

Z sarmatyzmu zasadniczo zostały wykluczone kobiety. Piszący o nim autorzy skupiają się przede wszystkim na mężczyznach, którzy mają swój etos rycerski, wolności szlacheckie, ojczyznę, której mają bronić, literaturę itd. Kobiety, jeśli w ogóle się o nich wspomina, zostały sprowadzone do funkcji matek i wychowawczyń, które zaszczebiały u swoich synów miłość ojczyzny. Czasem jako przykład wspominana jest Teofila z Daniłowiczów Sobieska, która prowadziła swoich synów, Marka i Jana, na grób ich pradziadka, Stanisława Żółkiewskiego, wskazując hetmana jako wzór do naśladowania. O jej córce, Katarzynie Sobieskiej, przeważnie się milczy, chociaż żywot miała nie mniej ciekawy niż jej brat Marek. Jednak Marek był bohaterem poległym za ojczyznę, a Katarzyna tylko żoną i matką magnatów. Jej działalność intelektualna i mecenat są tutaj bez znaczenia. Należy przy tym zauważyć, że w kanonie „literatury sarmackiej” z zasady nie umieszcza się tekstów pisanych w XVII lub XVIII wieku przez kobiety. Brak tych utworów wyjaśnia się ich niskim poziomem literackim i niereprezentatywnością. Innymi słowy – literatura pisana przez kobiety estetycznie i tematycznie nie pasuje do męskiego, szlacheckiego kanonu.

Tworzenie dyskursu sarmackiego, które uwidocznia się w omówionych wyżej przykładach narracji o mitycznych początkach, przedmurzu i spichlerzu Europy, jest możliwe dzięki dwóm zabiegom retorycznym. Są nimi amplifikacja i redukcja. Amplifikacja polega tutaj na poszerzeniu jakiegoś zjawiska, właściwego dla części państwa lub tylko dla pewnej grupy społecznej, na całą

21 Por. P. Bukowiec *Dwujęzyczne początki nowoczesnej literatury litewskiej. Rzecz z pogranicza polonistyki*, Universitas, Kraków 2008, s. 15-25.

Rzeczpospolitą, np. mitu sarmackiego na cały stan szlachecki. Amplifikacja może dotyczyć nie tylko przestrzeni, ale i czasu. Kontusz lub pas kontuszowy to zasadniczo części stroju szlacheckiego w XVIII wieku, jednak w powszechnych wyobrażeniach łączy się ich używanie już z wiekiem wcześniejszym. Z kolei redukcja polega np. na tym, że zjawiska charakterystyczne dla całej Europy, jak przykładowo literackie przedstawienia muzułmanina jako wroga naszej ojczyzny i wiary, redukuje się tylko do obszaru Rzeczypospolitej. Innym przykładem redukcji jest omawiane wyżej wykluczenie poza dyskurs sarmacki pewnych tekstów lub grup społecznych.

Wydaje się istotne, że historycy dokonujący amplifikacji lub redukcji zdają sobie sprawę z istnienia źródeł, których narracja sarmacka nie może pomieścić. Tadeusz Chrzanowski, Janusz Tazbir czy Jacek Kowalski doskonale wiedzieli i nawet pisali o tym, że szlachta litewska odwoływała się do opowieści o Palemonie, a mimo to w taki sposób uformowali swoje opowieści o „Sarmatach”, że wątek litewskiego mitu etnogenetycznego gubił się w ich wywodach lub był traktowany jako podrzędny wobec sarmackiego. Pomijanie wątku palemońskiego widać m.in. w pracach Tadeusza Ulewicza, który w kronice Strykowskiemu zauważał przede wszystkim sarmacki mit etnogenetyczny²². Kiedy Janusz Pelc pisał rozdział *Barok a sarmatyzm*, powoływał się w nim na pisarzy, których utwory od długiego już czasu stanowią kanon „sarmacki”. Widoczny w tym zestawieniu zabieg redukcji literatury Rzeczypospolitej Obojga Narodów do czterdziestu czterech nazwisk był niezbędny, aby sarmatyzm mógł zaistnieć w znanym nam kształcie²³. Co ciekawe, kanon „sarmacki” prawie w całości pokrywa się z tradycyjnym kanonem literatury staropolskiej II połowy XVI i XVII wieku.

22 Por. T. Ulewicz *Zagadnienie sarmatyzmu...*, s. 42.

23 Zaliczają się do nich autorzy traktatów z XV i XVI wieku, mówiących o sarmackiej przeszłości Polaków: Joachim Bielski, Marcin Bielski, Jan Długosz, Aleksander Gwagnin, Jan ze Stobnicy, Maciej z Miechowa, Andrzej Frycz Modrzewski, Stanisław Sarnicki i Maciej Strykowski. Pozostali autorzy, na których powołuje się Pelc, to Fabian Birkowski, Wojciech Stanisław Chrościński, Wojciech Dembołęcki, Wawrzyniec Goślicki, Łukasz Górnicki, Jan Jurkowski, Kazimierz Krzysztof Kłokowski, Jan Kochanowski, Piotr Kochanowski, Wespazjan Kochowski, Aleksander Teodor Lacki, Jerzy Lubomirski, Stanisław Herakliusz Lubomirski, Hieronim Morsztyn, Jan Andrzej Morsztyn, Zbigniew Morsztyn, Daniel Naborowski, Walenty Niedzielski, Krzysztof Opaliński, Łukasz Opaliński, Stanisław Orzechowski, Jan Chryzostom Pasek, Marcin Paszkowski, Wacław Potocki, Piotr Skarga, Jakub Sobieski, Jan Sobieski, Szymon Starowolski, Mikołaj Sęp Szarzyński, Stanisław Samuel Szemiot, Szymon Szymonowic, Samuel Twardowski, Józef Bartłomiej Zimorowic, Stanisław Żółkiewski oraz anonimowy autor *Oblężenia Jasnej Góry Częstochowskiej*, zob. J. Pelc *Barok*, s. 207-262.

Czy jest możliwa inna historia Polski?

Wydaje się, że na początku XXI wieku dyskurs sarmacki dotyczy raczej sfery politycznej niż naukowej. W humanistyce sarmatyzm znajdował się w centrum zainteresowań w ostatnim trzydziestoleciu XX wieku, kiedy ostatecznie negocjowany był jego kształt. Dzisiaj jest przede wszystkim przedmiotem i miejscem sporów ideowych.

Można wskazać kilka głównych obszarów, na których sarmatyzm jest szczególnie mocno eksploatowany. Po pierwsze, w edukacji szkolnej i na uniwersytetach. Jest on traktowany jako użyteczne narzędzie objaśniania przeszłości. Po drugie, w środowiskach konserwatywnych, pravicowych a niekiedy też skrajnie pravicowych. Sarmatyzm jest wówczas sposobem mówienia o mocarstwowej przeszłości narodu polskiego, zamieszkującego kraj od morza do morza. Po trzecie, używa się go w środowiskach lewicowych, które posługują się dyskursem sarmackim jako dialektyczną antytezą ich własnych poglądów. Trudno dziś sobie wyobrazić tożsamość ideową polskiej lewicy bez lustra sarmatyzmu. Czwartą sferą, w której spotkamy się z odwołaniami do tej kategorii, jest popkultura: film, rekonstrukcje historyczne, strony internetowe poświęcone genealogii i heraldyce itp. W całej Polsce można zakosztować staropolskiej kuchni „sarmackiej”, która *notabene* nie ma wiele wspólnego z kuchnią XVII wieku.

Jednocześnie można odnieść wrażenie, że w badaniach nad przeszłością dawnej Rzeczypospolitej kategorii sarmatyzmu stają się coraz rzadziej stosowane. Może się to wydawać zaskakujące, ponieważ to historycy uczynili z sarmatyzmu jedno z tych pojęć, które stały się kamieniami węgielnymi polskich narracji tożsamościowych. Problem w tym, że dotychczas stosowane strategie perswazyjne przestają w dzisiejszych czasach działać, a „sarmacki” obraz kultury dawnej Rzeczypospolitej, jakkolwiek bardzo sugestywny, jako całość już nie przekonuje. W ciągu ostatnich dwudziestu lat powstało wiele studiów, które znajdują się poza tradycyjnym dyskursem sarmackim. Są wśród nich prace poświęcone kobietom w dawnej Polsce, m.in. ich fundacjom, mecenatowi, ale też twórczości literackiej i muzycznej. Studia te nie pasują do tradycyjnego obrazu sarmatyzmu.

Jest jednak inna grupa opracowań, które mówią o tożsamościach Rusinów, Kozaków, Żydów, Tatarów, jednostek i większych grup społecznych lub etnicznych. Ich autorami są nie tylko historycy polscy, lecz również amerykańscy, białoruscy, litewscy, niemieccy, rosyjscy i przede wszystkim ukraińscy. Oprócz prac z zakresu tożsamości wydawane są książki poświęcone różnym praktykom prawnym, świadomości ustrojowej czy

religijnej²⁴. Opracowania te są na tyle ważne i głośne, że nie da się ich ignorować.

Przypuszczalnie już nieodległa przyszłość pokaże, co stanie się z sarmatyzmem w obrębie polskiej humanistyki. Trudno sobie wyobrazić, żeby przestał istnieć, zastąpiony przez nowsze dyskursy. Bardziej prawdopodobne, że ulegnie kolejnej mutacji. Jest to bowiem taka kategoria związana z polsnością, która ma niezwykłą siłę inercji i zdolność do dostosowywania się do nowych warunków pod nowymi postaciami²⁵. Można się domyślać, że poza środowiskiem akademickim, zwłaszcza w prawicowej i lewicowej publicystyce politycznej, nadal będzie zajmował miejsce centralne, wciąż pod postacią XIX-wiecznej tradycji wynalezionej.

24 Mam tu na myśli m.in. prace Davida Fricka o Melecjuszu Smotryckim i XVII-wiecznym Wilnie, Natalii Jakowenko o retorycznych strategiach wyrażania tożsamości w literaturze, Mathiasa Niendorfa o kształtowaniu się narodu Wielkiego Księstwa Litewskiego, Urszuli Augustyniak o szlacheckich dyskusjach dotyczących roli religii i Kościoła w czasach Zygmunta III i Natalii Starzenko o retoryce prawnej na Wołyniu w XVI i I połowie XVII wieku.

25 Na inercyjność i zdolność do mutacji tego dyskursu zwrócili moją uwagę Witalij Michałowski i Paweł Bukowiec, którym pragnę za to gorąco podziękować.

Abstract

Jakub Niedźwiedź

JAGIELLONIAN UNIVERSITY (KRAKÓW)

Sarmatism – An Invented Tradition

In this article Niedźwiedź examines Sarmatism as a national “invented tradition”. Seen from this perspective, Sarmatism does not represent the culture of pre-partition Poland’s gentry but a nineteenth and twentieth-century narrative about Poland’s past. Thus Sarmatism is defined in terms of a nineteenth-century Polish identity discourse transposed into the past. Niedźwiedź discusses five main characteristics: Polonocentrism, totality, homogenization, orientalism and exclusivity. In his conclusion he remarks on the legacy of Sarmatism and the fundamental role it plays today in identity discourses of the Polish political left and right.

Keywords

national identity, invented tradition, Sarmatism, early modern Polish literature, the Polish-Lithuanian Commonwealth