

Justyna Kruk-Siwiec

doktorantka w Katedrze Historii Literatury Staropolskiej Wydziału Polonistyki UJ. Interesuje się kwestią obrazowania stanu chłopskiego w staropolskim dyskursie uczonych, bada pod tym kątem piśmiennictwo szlacheckie i religijne XVI i XVII wieku. Obecnie przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą tej problematyce.

Recenzja książki
Wojciecha
Paszyńskiego
Sarmaci i uczeni.
Spór o pochodzenie
Polaków w historiografii
doby staropolskiej

Tekst jest recenzją pracy Wojciecha Paszyńskiego *Sarmaci i uczeni. Spór o pochodzenie Polaków* poświęconej funkcjonowaniu sarmackich i wandalskich mitów etnogenetycznych w staropolskiej historiografii oraz w szerszym kontekście dyskursywnym. Autor, analizując głównie szesnastowieczne źródła kronikarskie, postuluje dwufazowe rozumienie sarmatyzmu jako pierwotnie „czysto naukowych” dociekań historyków na temat genezy szczepowej Polaków, które z czasem przybrać miały zdegenerowaną, megalomańską postać. Recenzja polemizuje z zaproponowanym modelem interpretacyjnym, utożsamiającym sarmacki mit początku z ideologią stanową szlachty polskiej.

Justyna Kruk-Siwiec

Recenzja książki Wojciecha
Paszyńskiego *Sarmaci i uczeni.*
Spór o pochodzenie Polaków
w historiografii doby staropolskiej

Zagadnienie nowożytnych mitów etnogenetycznych, w tym szczególnie mitu o sarmackim pochodzeniu Polaków/ szlachty Rzeczypospolitej/ Słowian, jest od wielu lat przedmiotem złożonej debaty naukowej, wkraczającej także na obszar publicystyki, a ostatnimi czasy także popkultury. Gorący spór toczony przez badaczy i publicystów o „sarmackie dziedzictwo” rozumiane, już to jako rezerwuar narodowej tradycji, już to jako przebrzmiały balast kulturowego wstecznictwa, często w niepokojący sposób odrywa się od właściwej mu podstawy źródłowej, jaką są szesnasto- i siedemnastowieczne teksty kultury¹. W tym skomplikowanym kontekście szczególnego znaczenia nabiera każda nowa publikacja komentująca staropolskie mity etnogenetyczne ze stanowiska profesjonalnego dyskursu naukowego. Jedną z takich pozycji jest praca Wojciecha Paszyńskiego *Sarmaci i uczeni. Spór o pochodzenie Polaków*². Autor tej rozprawy, przywołując we wstępie imponującą literaturę przedmiotu, równocześnie stwierdza, że interesujący go problem koncepcji etnogenetycznych wciąż nie doczekał się satysfakcjonującej monografii. Klasyczne studium Tadeusza Ulewicza dotyczy bowiem wyłącznie „teorii sarmackiej”, obszerna rozprawa Hansa-Jürgena Bömelburga skupia się na szerszym zjawisku humanistycznej historii narodowej. Syntezie Lucyny Szafran-Szadkowskiej zarzuca zaś Paszyński kompilacyjny charakter³. Tym samym autor

- 1 Na problem oderwania antynomicznych reinterpretacji sarmatyzmu od źródeł staropolskich zwracano już uwagę, zob.: T. Nastulczyk, *re_wizje/sarmatyzm – kilka uwag z perspektywy badacza literatury dawnej*, „Didaskalia. Gazeta Teatralna” 2009, nr 6 (91), [online] http://www.didaskalia.pl/91_nastulczyk.htm [dostęp 17.01.2018]; J. Niedźwiedź, *Sarmatyzm, czyli tradycja wynaleziona*, „Teksty Drugie” 2015, nr 1, s. 46–47.
- 2 W. Paszyński, *Sarmaci i uczeni. Spór o pochodzenie Polaków*, Kraków 2016.
- 3 Tamże, s. 22.

Sarmatów i uczonych stawia swojej rozprawie ambitny cel uzupełnienia niesatysfakcjonującego – w świetle tych opinii – stanu badań. Paszyński własne rozpoznania ogniskuje wokół dwóch najistotniejszych w jego ujęciu staropolskich koncepcji etnogenetycznych, czyli wersji wandalskiej (istotnej szczególnie dla dziejopisarstwa średniowiecznego) oraz sarmackiej. Stawia zatem mocną tezę o ich opozycji.

Historyczne rozważania otwiera w omawianej pracy rozdział poświęcony dziejopisarstwu i kartografii starożytnej, przy czym zgodnie z jego tytułem (*Antyczne źródła staropolskich koncepcji*) omówione zostają głównie te dzieła, które średniowieczni, a przede wszystkim wczesnonowożytni kronikarze mogli stworzyć wykorzystując w budowaniu własnych konstrukcji genealogicznych. Lektura pierwszej części pracy przekonuje, że autor wyraźnie sympatyzuje z koncepcją sarmacką. Na plan pierwszy wysuwają się więc rozważania o *Geografii* Ptolemeusza, co podkreśla także bogaty materiał ikonograficzny (aż trzy mapy zrekonstruowane na podstawie pism aleksandryjczyka). Predylekcję Paszyńskiego do sarmackiej etnogenezy potwierdza także rozdział drugi poświęcony dziejopisarstwu średniowiecznemu. Obok omówienia dominującego wówczas w rodzimym kronikarstwie mitu o wandalskim pochodzeniu Polaków sporo miejsca zajmuje w nim ukazanie ciągłości sarmackiego nazewnictwa. Zaznaczyć jednak wypada, że Paszyński, omawiając obecność starożytnych określeń w kartografii i dziejopisarstwie wieków średnich, nie dokonuje starannego rozróżnienia na geograficzne i etniczne rozumienie tej terminologii. Wielopoziomowy obieg średniowieczny operuje zaś przede wszystkim etnicznym terminem „Sarmaci”, odnoszącym się do plemion koczujących na wschodnich rubieżach Europy⁴. Świadczy o tym dobitnie przywołany przez autora materiał źródłowy⁵. To z kolei (zwłaszcza w zestawieniu z tak silnym akcentowaniem geograficznej wizji ptolemejskiej, której odrodzenie datuje się w Europie na wiek xv) narusza dość jednoznacznie postawioną tezę o ciągłości „sarmackiej tradycji”.

Rozdziały poświęcone antycznej i średniowiecznej historiografii mają jednak w pracy *Sarmaci i uczeni* raczej charakter wstępnych rozważań, będących tłem dla dziejopisarstwa renesansowego, na którym wyraźnie koncentruje się autor.

- 4 Henryk Łowmiański stwierdza jednoznacznie, że średniowieczni kronikarze w ogóle nie posługiwali się geograficznym pojęciem Sarmacji. Zob. H. Łowmiański, *Sarmacja*, [w:] *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 5, Wrocław 1975, s. 64. Z kolei bogaty materiał źródłowy przywołany przez Tadeusza Ulewicza ilustruje funkcjonowanie terminu „Sarmacja” głównie na średniowiecznych mapach, podczas gdy przytoczone teksty źródłowe operują terminem etnicznym. Zob. T. Ulewicz, *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej xv i xvi wieku*, Kraków 2006, s. 26–32.
- 5 Niemal wszystkie przywołane przez Paszyńskiego przykłady ilustrują tylko etniczne znaczenie terminologii sarmackiej; wyjątkiem jest tu jedynie mapa arabskiego uczonego i kartografa Al Battaniego, będąca ciekawym świadectwem recepcji Ptolemeusza w kręgu kultury arabskiej.

Rozpoczynając więc od kroniki Długosza, traktowanej tu jako „kamień węgielny” (w *Rocznikach* po raz pierwszy w rodzimym dziejopisarstwie określono Polaków mianem Sarmatów), przechodzi do szczegółowego omówienia dzieł, które w sposób szczególny przyczyniły się do rozbudowania i rozpowszechnienia koncepcji sarmackich: Macieja Miechowity, Bernarda Wapowskiego, Marcina Kromera oraz Marcina Bielskiego⁶. Szczególnie interesujące jest wzbogacenie tej ogólnie znanej i wielokrotnie przebadanej problematyki o wątek etnogenezy wandalskiej. To tu, zdaje się, należy upatrywać tytułowego „sporu o pochodzenie Polaków”, zwłaszcza w kontekście *De origine et rebus gestis Polonorum* Kromera. Osadzenie kroniki biskupa warmińskiego na szerszym tle historiografii europejskiej pozwala zauważyć, że jego zdecydowana krytyka tezy o wandalskich korzeniach współziomków wynikała przede wszystkim z chęci zdyskredytowania niemieckich wizji prahistorii, które rozciągały żywioł germański (a zatem i ewentualne pretensje terytorialne) aż po Don. Etnogeneza wandalska, mimo iż mocno zakorzeniona w rodzimej tradycji kronikarskiej, w zmienionym kontekście europejskim stała się, by tak rzec, mniej poręczna z międzynarodowego punktu widzenia. Wydaje się jednak, że autor omawianej pracy zbyt mocno postawił tu tezę o opozycyjności sarmackiego i wandalskiego mitu etnogenetycznego. O ile bowiem piszący dla międzynarodowego czytelnika Kromer wyraźnie i jednoznacznie przeciwstawił sobie obie koncepcje, o tyle kronikarze zwracający się przede wszystkim do szlachty (Bielski, Sarnicki) jeszcze na długo po Kromerze łączyli oba mity, nie widząc w tym sprzeczności. Budowanie narracji o konkurencyjności wandalskiej i sarmackiej etnogenezy wynika jednak z przyjętych przez Paszyńskiego założeń metodologicznych. Według niego, badając kroniki szesnastowieczne, trzeba – jak stwierdza – „oddzielić raz na zawsze funkcję ideologiczną od pierwotnej, czysto naukowej”. To brzemienne w skutkach stwierdzenie prowadzi z kolei do traktowania dwóch wariantów mitu etnogenetycznego jako konkurencyjnych hipotez naukowych, wolnych od jakichkolwiek dyskursywnych funkcji. Wydaje się, że takie postawienie sprawy, jakkolwiek pozornie dowartościowuje szesnastowiecznych kronikarzy, awansując ich niejako do rangi nowoczesnych uczonych⁷, w istocie odrywa dzieła Bielskiego i Kromera od właściwego im kontekstu genologicznego.

6 Rozważania etnogenetyczne zawarte w *Kronice polskiej* autor analizuje jako spuściznę Marcina Bielskiego, nie Joachima, ponieważ, jak stwierdza: „Joachim Bielski nie napisał wiele więcej na temat etnogenezy. Nie miał zresztą takich ambicji, pragnąc jedynie doprowadzić Kronikę swojego ojca do czasów jemu współczesnych” (W. Paszyński, dz. cyt., s. 115). Przeczy temu natomiast tytuł rozdziału – *Sarmaci czy Wandalowie? Polemika Kromera i Bielskich* [podkr. moje – J.K.-S.].

7 Paszyński bardzo często konfrontuje staropolskie dociekania etnogenetyczne ze współczesnymi ustaleniami badaczy w tym zakresie, wydobywając i podkreślając trafność sarmackich intuicji. Zob. W. Paszyński, dz. cyt., s. 126–127, 185–205.

Wysoce zretoryzowany model szesnastowiecznej prozy historycznej obejmował bowiem zarazem umiejętność posługiwania się regułami nowoczesnej krytyki historycznej, jak i postulat ukazywania dziejów własnego narodu w jak najkorzystniejszym świetle. Szesnastowieczna *ars historica* Jeana Bodina zalecała wręcz „strzeżenie szlachetnym kłamstwem czci własnego narodu”⁸. Ten z dzisiejszego punktu widzenia wewnętrznie sprzeczny model metodologiczny mieścił się w ówczesnym paradygmacie uczonej prozy historycznej⁹. Jednym z jej charakterystycznych elementów było ukazanie nobilitującej prahistorii własnej ojczyzny w jak najściślejszym połączeniu z dziejami starożytnych. Biorąc pod uwagę powyższe spostrzeżenia, należałoby mówić nie tyle o opozycyjności nauki i ideologii, co o konkretnych dyskursywnych funkcjach spełnianych przez renesansowe narracje kronikarskie. Problem ten został już zresztą rozpoznany w odniesieniu do staropolskich mitów etnogenetycznych. Jak stwierdzał Bömelburg, Kromer, polemizując przede wszystkim z zagranicznym pisarstwem (Piccolomini, Krantz), z powodów prestiżowych pragnął ukazać założenie państwa jako wolne od zagranicznych wpływów. Duże znaczenie miała tu także krytyka protestantyzmu¹⁰. Z kolei kronikarzom szlacheckim trudno było się rozstać z waleczną prahistorią Gotów i Wandalów – zdobywców Rzymu, ponieważ ta wersja etnogenezy znakomicie uwypuklała godność stanu rycerskiego, uzupełniając się z rodowo-rodzinnym dyskursem szlachectwa jako zasługi wojennej¹¹. Wydaje się, że autor omawianego studium zauważa niektóre aspekty dyskursywnego funkcjonowania mitów etnogenetycznych (np. wątek polemiki religijnej u Kromera), jednak przyjęta przez niego narracja „sporu uczonych” nie pozwala w pełni wyartykułować tych spostrzeżeń.

Ważne miejsce w pracy Wojciecha Paszyńskiego zajmuje polemika ze stereotypowym rozumieniem mitu sarmackiego, na przykład jako konkurencyjnego względem świadomości słowiańskiej. Innym (funkcjonującym zresztą nie tylko w przytaczanej przez niego publicystyce, ale także w profesjonalnych rozprawach historyków)¹², stosunkowo często spotykanym uproszczeniem, z którym autor słusznie polemizuje, jest założenie, że mit sarmacki powstał w celu uzasadnienia panowania szlachty nad pozostałymi (tj. plebejskimi) mieszkańcami

8 J. Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, cyt. za: L. Finkel, *Marcin Kromer – historyk polski XVI wieku. Rozbiór krytyczny*, Kraków 1883, s. 400.

9 Zob. A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Poznań 2003, s. 169.

10 Zob. H.-J. Bömelburg, *Polska myśl historyczna a humanistyczna historia narodowa (1500–1700)*, Kraków 2011, s. 191, 193.

11 Zob. tamże, s. 79.

12 Zob. J. Maciszewski, *Spółczesność*, [w:] *Polska złotego wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*, red. J. Tazbir, Warszawa 1969, s. 127. W nowszej historiografii zob. J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011, s. 275.

Rzeczypospolitej. Trudno jednak całkowicie zgodzić się z kontrargumentacją Paszyńskiego, w myśl której pierwotnie „czysto naukowa” teoria sarmacka przekształcała się z czasem w zwyrodniałą wersję megalomańską, „która już od XVII wieku miała całkowicie wykluczyć z grona Sarmatów kmieci i mieszczan”¹³. Poza jednym przykładem Wojciecha Dęboleckiego (reprezentującego zresztą odmienią od sarmackiej wersję etnogenezy) nie znajdujemy w omawianej pracy tekstów źródłowych zaczerpniętych z historiografii XVII wieku, które ilustrowałyby ów problem¹⁴. Może więc warto postawić pytanie, czy rozważania etnogenetyczne zawarte w staropolskich kronikach, w tym szczególnie teoria sarmacka, obejmowały pytanie o pochodzenie stanów plebejskich? Problem ten analizowała swego czasu Barbara Otwinowska. W pracy *Język–naród–kultura. Antecedencje i motywy renesansowej myśli o języku* uczona stwierdzała, że kronikarze szesnastowieczni, konstruując obraz prahistorii narodu, nie zajmowali się rozważaniami o społecznym rozwarstwieniu ludności, choć sam charakter praprzodków, formy ich życia „wystarczały do tego, by wiązać wspomnienie o nim ze stanem szlacheckim”¹⁵. Z drugiej strony ekskluzywistyczny dyskurs szlachecki, podkreślający czy wręcz konstruujący różnice stanowe, funkcjonował w różnych gatunkach piśmiennictwa już w wieku XVI, by przywołać tu poglądy Stanisława Orzechowskiego¹⁶, Łukasza Górnickiego¹⁷ czy też – chcąc pozostać na obszarze historiografii – wątek trzech

13 W. Paszyński, dz. cyt., s. 131.

14 Zamiast tego autor konstruuje dość zagadkowy wywód: „Trzeba również podkreślić, że nie wszyscy uczeni uważali, iż jedynie szlachta pochodzi od Sarmatów. Dla prekursorów tezy sarmackiej nie było wręcz tego rozróżnienia. Pojawiło się ono dopiero w kręgu XVII-wiecznej nauki czy pseudonauki, a i wówczas nie było powszechne” [podkr. moje – J.K.-S.] (W. Paszyński, dz. cyt., s. 147). Najbardziej zastanawiające jest jednak stwierdzenie, że kultura szlachecka mogła stać się kulturą ogólnonarodową, ponieważ „przedsiębiorczy mieszczanin, Żyd czy nawet chłop miał dużą szansę zostać w Rzeczypospolitej szlachcicem drogą nielegalną lub rzadziej postarać się o nobilitację” (W. Paszyński, dz. cyt., s. 154).

15 B. Otwinowska, *Język–naród–kultura. Antecedencje i motywy renesansowej myśli o języku*, Wrocław 1974, s. 152.

16 „A jako sługa, w domu służbą gospodarską zniewolonym będąc, równym gospodarzom ani dzieciom jego nie jest, ani w domu swym dziedzic: tak też kmieć, rzemieślnik, kupiec służbą w Koronie zniewolonymi ludźmi będąc, nie mogą téjże ceny w Koronie Polskiej być, [podkr. moje – J. K.-S.] której jest kapłan i król z rycerstwem koronnym; które rycerstwo przez wysokość wolności i cnoty swój znakiem szlacheckim obrazu pewnego, to jest herbem, jako piętnem napiętnowane od Boga przez zwierzchni urząd jest; którego herbu kmieć, rzemieślnik, kupiec przez to nie ma, iż prawda z kupią [tj. z handlem – J. K.-S.] nie mieszka pospołu, bo i Bóg mówi *non potestis Deo servire et mammonae* [Nie możecie służyć Bogu i mamonie – J. K.-S.]” (S. Orzechowski, *Policja Królestwa Polskiego*, [w:] tegoż, *Ziemiańin i Policja*, oprac. Ż. Pauli, Kraków 1859, s. 29).

17 „Tak jest, iż plebs u nas nie zażywa wolności, ale jej też chłopstwu nie trzeba, bo wolność byłaby ku ich szkazie [podkr. moje – J. K.-S.]. Kto dusze swej używać nie umie, temu lepiej, żeby jej nie miał a był umarłym, niż żywym, a jeżeli tego potrzeba, iżby taki człowiek był żyw, żeby był niewolnikiem, niż wolnym człowiekiem. I dziecięciu wolności nie dajemy, bo go chciwośći sprawują, nie rozum; także też wolności ten nie godzien, kogo ciało, a nie dusza sprawuje” (Ł. Górnicki, *O elekcyi, wolności, prawie i obyczajach polskich rozmowa Polaka z Włochem*, [w:] tegoż, *Pisma polityczne*, oprac. K.J. Turowski, Kraków 1858, s. 14).

synów Noego eksponowany w interesujący sposób na przykład u Aleksandra Gwagnina¹⁸. Wydaje się więc, że podstawową kwestią porządkującą dyskusję w tym temacie byłoby oddzielenie sarmackiego mitu etnogenetycznego, dla którego pochodzenie plebejuszy było najprawdopodobniej sprawą drugorzędną, od dyskursu stanowego szlachty, bez wątpienia fundującego się na niezacieralnej różnicy pomiędzy *nobiles* a *plebei*.

Dla Wojciecha Paszyńskiego ścisły, przyczynowo-skutkowy związek sarmackiego mitu etnogenetycznego i ideologii szlacheckiej – będącej, jak pisze, „zwyrrodnieniem pierwotnie pięknej idei zjednoczenia Słowian”¹⁹(?) – jest jednak podstawowym założeniem organizującym myślenie o funkcjach staropolskich dociekań etnogenetycznych. Autor do pewnego stopnia opiera się tu na długoletniej tradycji badawczej, analizującej habitus i kulturę szlachty Rzeczypospolitej przez pryzmat sarmatyzmu. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że w narracji Paszyńskiego przełożenie mitu na ideologię ma charakter wręcz mechaniczny. W rozdziałach poświęconych historiografii doby batoriańskiej oraz późniejszym dziełom kronikarskim autorytatywnie zakłada on bezkrytyczne przejście i „zwycięstwo” koncepcji sarmackiej, mimo iż większość cytowanych tu dzieł odznaczała się przede wszystkim kompilacyjnym ujęciem etnogenezy, uwzględniającej najrozmaitsze wersje mitu, w tym także wandalski²⁰. Czytelnik nie otrzymuje przy tym szerokiego uzasadnienia źródłowego ukazującego funkcjonowanie terminów sarmackich w historiografii, nie mówiąc już o innych gatunkach tekstów²¹. Ta siłą rzeczy upraszczająca wizja, która pozwala autorowi omawianej pracy uznać Kromera za „ojca sarmatyzmu”, u historyka piśmiennictwa wywołuje co najmniej kilka uzasadnionych wątpliwości: przede wszystkim badanie obiegu pojęć „Sarmacja” i „Sarmaci” w źródłach kronikarskich i kartograficznych, do tego głównie szesnastowiecznych, wydaje się niewystarczające, by wnioskować o jego oddziaływaniu na

18 „Tak albowiem Noe Patriarcha z znamion pewnych upatrując, że tego potrzeba, aby była trojaka kondycja żywota ludzkiego na świecie, synom swoim to opowiedział i każdemu z nich własne urzędy i powinności (aby każdy z nich swego pilnował i przestrzegał) naznaczył i zlecił, w te słowa mówiąc: Ty, Sem, módl się jako kapłan, rząd duchowny odprawując. Ty, Chamie, pracuj, role sprawując i rzemiosła rozmaite wynajdując jako robotnik. A ty, Japhecie, rządź i broń jako król i rycerz, oręża zażywając i państwa w pewnych postanowionych prawach i powinnościach zachowując. Który mandat i testament Noego widzimy, że aż do tych czasów z łaski Boga trwa” [podkr. moje – J.K.-S.] (A. Gwagnin, *Kronika Sarmacyjej Europejskiej*, Kraków 1611, k. 7r).

19 W. Paszyński, dz. cyt., s. 203.

20 Zob. tamże, s. 169–179.

21 Rozważania o historiografii barokowej są w omawianej pracy bardzo skrótowe. Nieco lepiej podbudowana źródłowo jest część poświęcona historiografii oświeceniowej, gdzie mity etnogenetyczne analizowane są przede wszystkim w oparciu o fragmenty *Historii narodu polskiego* Adama Naruszewicza oraz *Rozbiór krytyczny* Hugona Kołłątaja. Zob. W. Paszyński, dz. cyt., s. 179–183.

mentalność szlachecką, megalomanię narodową czy ideologię stanu szlacheckiego. Symptomatyczne jest tutaj nazywanie Dęboleckiego „autorem sarmackim”²². Taki gest pojęciowy nie ma przecież uzasadnienia w konstruowanym przez niego micie etnogenetycznym, wywodzącym polską prahistorię od Scytów. Bezkrytyczne wywody autora *Jedynowłasnego państwa świata* odzwierciedlają jednak stereotypowe wyobrażenie o „mentalności sarmackiej”.

Po drugie, zawężanie źródłowej analizy nomenklatury sarmackiej niemal wyłącznie do dzieł kronikarskich i kartograficznych sprowadza problem obiegu tych pojęć w innych gatunkach piśmiennictwa do rangi popularyzacji konkretnych wersji etnogenezy²³. W tym kontekście szczególnie istotna jest humanistyczna poezja nowolacińska, obficie szafująca nazewnictwem sarmackim na zasadzie metonomazji i antycznego sztafażu²⁴. Przywołanie tej tradycji wydaje się nieodzowne przy okazji analizy poetyckich utworów Jana Kochanowskiego. Pojawiające się w nich klasyczne motywy Amazonek i Sarmatów nie mogą być traktowane jako manifestacja poglądu poety na zagadnienia etnogenezy (niemal na równi z traktatem *O Czechu i Lechu*, bez uwzględnienia zróżnicowania gatunkowego)²⁵.

Ostatnią wreszcie wątpliwością, podważającą na pozór oczywisty związek mitu i ideologii jest fakt, iż megalomańskie czy skrajnie ekskluzywistyczne narracje szlacheckie nie musiały odwoływać się do mitu sarmackiego²⁶. Wymownym przykładem źródłowym jest tutaj wzmiankowane przez Paszyńskiego dzieło Nekandy Trepki, uznawane powszechnie za sztandarową manifestację zideologizowanej mentalności szlacheckiej. Autor tego obszernego rejestru „falszywej szlachty”, mimo iż przywołuje kilka obiegowych toposów charakterystycznych dla dyskursu stanowego szlachty (mit złotego wieku, szlachectwo jako klejnot), w żadnym miejscu nie uzasadnia swoich wywodów sarmacką etnogenezą.

Wszystkie powyższe uwagi nie oznaczają oczywiście, że sarmacka genealogia czy też – szerzej – topika były nieistotnymi zjawiskami piśmiennictwa szlacheckiego.

²² W. Paszyński, dz. cyt., s. 172.

²³ Tamże, s. 165–166.

²⁴ Por. R. Krzywy, *Ideologia sarmacka wobec tradycji antycznej i renesansowego humanizmu (wprowadzenie do zagadnienia)*, [w:] *Humanistyczne modele kultury nowożytnej wobec dziedzictwa starożytnego*, red. M. Prejs, Warszawa 2010, s. 191.

²⁵ Zob. W. Paszyński, dz. cyt., s. 132.

²⁶ Pionierzy badań nad szlachecką ideologią (jak Andrzej Zajączkowski czy Stanisław Grzeszczuk) nie stwierdzali kluczowej roli mitu sarmackiego ani dla powstania, ani dla artykulacji ideologii szlacheckiej. Także współczesny badacz tej problematyki, Sławomir Baczewski, zwraca uwagę na inne aspekty dyskursu o szlachectwie, takie jak topos horacjański „zacni rodzą się z zacnych” czy kluczowa rola narracji herbarzowych. Zob. A. Zajączkowski, *Główne elementy kultury szlacheckiej w Polsce. Ideologia a struktury społeczne*, Wrocław 1961, s. 49–59; S. Grzeszczuk, *Wolność, równość i... szlachectwo. Główne wartości ideologiczne stanu szlacheckiego*, [w:] tegoż, *Materiały do studiowania literatury staropolskiej*, cz. 1, Rzeszów 1972, s. 16–40; S. Baczewski, *Szlachectwo. Studium z dziejów idei w piśmiennictwie polskim. Druga połowa XVI wieku – XVII wiek*, Lublin 2009, passim.

Z pewnością mit sarmacki stanowił jeden z głównych wątków staropolskiej etnogenezy, w związku z czym zapewne przełożył się też w jakimś stopniu na ówczesne narracje identyfikacyjne. Pełniejsze zrozumienie tego skomplikowanego procesu wymagałoby jednak pogłębionych studiów źródłowych uwzględniających zarazem najnowsze ustalenia historyków literatury staropolskiej, coraz częściej sceptycznych wobec przeceniania wątków sarmackich – jakby na przekór gorącym dyskusjom w obiegu medialnym i popularnym²⁷. Ważnym postulatem metodologicznym byłoby tu zwłaszcza staranne określenie obszaru badań. *Sarmaci i uczeni* nie spełniają niestety tych kryteriów, trudno zatem uznać rozprawę za przełomową dla omawianej problematyki. Jakkolwiek praca Wojciecha Paszyńskiego nie jest pozbawiona ciekawych tropów interpretacyjnych, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że poszczególne wybory metodologiczne i skonstruowana dzięki nim wykładnia sarmatyzmu są wynikiem sympatii ideowych autora. Zaproponowany przez Paszyńskiego model lektury nie znajduje jednak oparcia w rzetelnej analizie tekstów źródłowych. Tym samym studium *Sarmaci i uczeni. Spór o pochodzenie Polaków* wpisuje się w diagnozowane we wstępie problemy współczesnych debat o sarmatyzmie.

²⁷ Na gruncie badań historycznoliterackich coraz częściej dochodzi do rewizji poglądu o szerokim oddziaływaniu mitów etnogenetycznych wśród mas szlacheckich, zwłaszcza w XVII wieku (zob. J. Niedźwiedź, dz. cyt., s. 49–51). Z kolei Joanna Orzeł podniosła ostatnio kwestię recepcji dotychczas pomijanego mitu o rokoszu gliniańskim jako ważnej podstawy identyfikacyjnych narracji szlachty (zob. J. Orzeł, *Historia–tradycja–mit w pamięci kulturowej szlachty Rzeczypospolitej XVI–XVII wieku*, Warszawa 2016, s. 332–381).