

# SARMATYZM - PROJEKT NIEDOKOŃCZONY?

TOMASZ NAKONECZNY<sup>1</sup>

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

**Słowa kluczowe:** sarmatyzm, badania postkolonialne,  
polska tożsamość, Ewa Thompson, Jan Sowa

**Keywords:** sarmatism, postcolonial studies, Polish identity, Ewa Thompson, Jan Sowa

**Abstrakt:** Tomasz Nakoneczny, SARMATYZM - PROJEKT NIEDOKOŃCZONY? „PORÓWNA-NIA” 2 (21), 2017, S. 105-114. ISSN 1733-165X. Artykuł podejmuje zagadnienie aplikowalności sarmatyzmu, jego ideologii, wrażliwości i obyczajowości etc., do współczesnego polskiego dyskursu tożsamościowego. Odniesieniem dla podjętych rozważań są głównie prace Ewy Thompson i Jana Sowy. Naczelna idea artykułu wyraża się w przekonaniu, że traktowanie sarmatyzmu jako projektu autonomicznego (Thompson) bądź jako formy tożsamości, którą da się zestytuować (neosarmatyzm), jawi się jako bezcelowe. Każda (re)interpretacja sarmatyzmu powinna być obliczona na realizację w ramach określonej celowości (kultura artystyczna, dyskurs akademicki etc.).

**Abstract:** Tomasz Nakoneczny, SARMATISM - AN UNFINISHED PROJECT? “PORÓWNA-NIA” 2 (21), 2017, P. 105-114. ISSN 1733-165X. The article addresses the problem of the applicability of sarmatism, its ideology, sensitivity, lifestyle, etc., to the contemporary Polish identity discourse. The reference for the considerations is mainly the works of Jan Sowa and Ewa Thompson. The main idea of the article is that the treatment of sarmatism either as an autonomous project (Thompson) or as a recoverable identity (neosarmatism) is impossible and pointless. Any (re)interpretation of sarmatism should take into account the specific purposefulness that can be realized in a specific field (artistic culture, academic discourse, etc.).

Sarmatyzm postrzegany zwykle bywa jako osobliwość polskiej kultury i polskiej historii. Przy czym, co znamienne, najczęściej głównym odniesieniem pozostają w takim przypadku okoliczności najmniej dlań korzystne: degeneracja i upadek państwa, którego był ideologią, schyłek klasy społecznej, której był obyczajem, załamanie się świata wartości, którym w czasie, gdy konieczne stało się podjęcie dzieła

---

1 E-mail: tomnak@amu.edu.pl

samonaprawy, hołdował z uporem – w tym akurat punkcie zarówno krytycy, jak chwalcy sarmackich osobliwości zachowują konsens – godnym lepszej sprawy.

Można by zapytać, czy ta negatywna optyka, przyobleczona w rodzaj wyrazistej kliszy poznawczej, nie domagałaby się dziś, w czasach wielorakich rozpraw z tradycyjnymi mitami, gruntownej i wnikliwej rewizji. Rewizji usposobionej krytycznie nie tylko wobec tekstu kultury w całym rzeczonym dyskursie źródłowego (sarmatyzm), ale również – w nie mniejszym stopniu – wobec narracji wytworzonych wokół niego, utrzymujących go w roli czynnika kulturotwórczego; zarazem szczególna dociekliwość winna tu być skierowana na identyfikowanie mechanizmów, które do wytworzenia tych narracji się przyczyniły (i wciąż, dodajmy, przyczyniają się), w nich bowiem prawdopodobnie tkwi odpowiedź na pytania kluczowe w kontekście podjętych tu rozważań: o przyczyny zauważalnego w ostatnim czasie zainteresowania sarmatyzmem oraz o jego potencjalną i faktyczną rolę we współczesnym dyskursie tożsamościowym uprawianym przez polską humanistykę oraz kulturę artystyczną.

Jakoż istotnie, ostatnie dwie dekady dostarczyły w tej mierze kilku godnych uwagi stanowisk. Wadą większości z nich jest nienaukowy, pozbawiony metodologicznego kośćca charakter: mają one postać wypowiedzi publicystycznych, eseistycznych, literackich, nierzadko wpadających w jawnie ideologiczną tonację, przeto wypada w nich widzieć raczej głosy w szeroko rozumianej dyskusji, w której sam sarmatyzm byłby jednym z uczestników, aniżeli krytyczne (re)interpretacje w zasygnalizowanym powyżej znaczeniu. Do ciekawych wyjątków – nie licząc prac *stricte* historiograficznych – należy na tym tle *Fantomowe ciało króla* Jana Sowy, do którego przyjdzie mi zaraz nawiązać.

Pomijając jednak kwestie metodologiczne, warto pokusić się o pewne uogólnienia dotyczące wspomnianych stanowisk. Reprezentujące je teksty można podzielić, jak zwykle w takich przypadkach, na rozmaite grupy, w zależności od przyjętych kryteriów. Proponuję prosty podział, uwzględniający generalny stosunek do sarmatyzmu i jego duchowo-ideowej spuścizny, jako że wyraża się w tym, jak uważam, element najsilniej różnicujący poszczególne stanowiska pod względem światopoglądowym. Pozytywne nastawienie do sarmatyzmu wiąże się bowiem zwykle z całym szeregiem innych czynników identyfikujących: z aprobatą dla konserwatywnych postaw i wartości, niechęcią do współcześnie rozumianego multikulturalizmu, w sferze sympatii politycznych – z poparciem dla ugrupowań prawicowych etc. Z kolei negatywny stosunek do Sarmacji, jej ideologii i praktyk społecznych, stowarzyszony jest najczęściej z lewicową wrażliwością społeczną, z poparciem dla tych projektów intelektualno-moralnych (jak postkolonializm czy poststrukturalizm), które zorientowane są na dowartościowanie grup społecznych przez sarmatyzm i sarmatów już to wykluczanych, już to marginalizowanych, już to stygmatyzowanych (chłopi, mieszczenie, mniejszości etniczne).

Owo światopoglądowe sprofilowanie oznacza w danym przypadku więcej niż czynność porządkującą: wprowadza bowiem pośrednio w krąg interesów, pragnień, idiosynkrazji, które składają się na trzon motywacyjny stojący za ożywionym w ostatnich dziesięcioleciach zainteresowaniem Rzeczpospolitą szlachecką. Ożywienie to sygnalizuje, jak się zdaje, możliwość pewnych przewartościowań w polskim systemie samopostrzegania; w szczególności chodziłoby tu o kwestię postrzegania przez Polaków własnej odrębności kulturowej względem świata zewnętrznego, a także identyfikowania przyczyn, dla których wspomniana odrębność zaistniała.

Wspomniany wcześniej podział wyglądałby w danym ujęciu następująco: a) teksty apologetyczno-parenetyczne („neosarmackie”), b) teksty dekonstrukcyjno-krytyczne („antysarmackie”), c) teksty niezaangażowane („postsarmackie”, gdzie przedrostek *post-* sygnalizowałby przewyciężenie, faktyczne bądź mniemane, związków z dziedzictwem sarmatyzmu i wolę traktowania go jako zjawiska li tylko historycznego). Warto zaznaczyć przy tym, że we wszystkich przypadkach chodzi o cechy dystynktywne, nie zaś o jednolite stanowiska; i tak, na przykład, głosy pomieszczone w grupie pierwszej niepozbawione bywają elementów krytycznych, a te w grupie drugiej – parenetycznych etc. Dzieje się tak, jak można sądzić, dlatego, że sarmatyzm nie jest dziś – i z powodów obiektywnych (odległość czasowa, brak naturalnego nośnika społecznego w postaci stanu szlacheckiego) nie może być – percypowany w sposób tak żywy i tak bezpośredni jak na przykład realny socjalizm czy etos niepodległościowy. W istocie mamy więc tutaj do czynienia ze stanowiskami o charakterze mieszanym, które wyróżniają wymienione dominanty, lecz które wykazują równocześnie pewien stopień wewnętrznej złożoności, warunkowanej pospołu przez historyczny dystans oraz emocjonalną potrzebę jego skrócenia bądź utrzymania.

Stanowiska apologetyczne można uznać za tożsame ze zjawiskiem neosarmatyzmu, przy czym tożsamość ta zachodzi na płaszczyźnie głębszej niż zdarza się to zwykle w przypadku uznania dla systemów wartości, wobec których „uznającego” określa pewien szczególny, mniej czy bardziej przypadkowy (losowy) splot okoliczności zewnętrznych, związanych z jego przynależnością rodzinną, społeczną czy usytuowaniem generacyjnym. „Głębiej” znaczy tu tyle, co bardziej świadomie, intencjonalnie, refleksyjnie, w sposób – by tak rzec – prefigurowany przez indywidualne ukierunkowanie światopoglądowe, a dzieje się to za sprawą owej odległości czasowej, o której była mowa: brak naturalnego, uzasadnionego wspomnianymi przed chwilą przynależnościami związku między podmiotem (neosarmata) a przedmiotem (sarmatyzm) wymusza niejako z założenia pewien rodzaj refleksyjnego wyrafinowania. Wymusza także starania o wewnętrzną koherencję projektu, którą w najwyższym stopniu zapewnić może osadzenie w strukturze mitu. Jak uważa Paweł Bohuszewicz,

neosarmatą nie można być „z wyboru losu”: nieświadomie i nieintelektualnie; neosarmata (choćby się bardzo od tego odżegnywał) to intelektualista, który sam konstruuje własną i/lub zbiorową tożsamość kulturową na podstawie swojej interpretacji zespołu idei, które utożsamia z sarmatyzmem (Bohuszewicz 2011: 99).

Koherentny, idiosynkratyczny, jednolity, a przy tym polemiczny w stosunku do dotychczasowych wizerunków sarmatyzmu wyłania się niewątpliwie z „neosarmackich” tekstów i wypowiedzi Ewy Thompson. Badaczka wyróżnia w nim „ton normalności”, „ton pozbawiony poczucia krzywdy i świadomości przegranej”, odróżniający wyraźnie kulturę przedrozbiorową od późniejszej, zarażonej resentymentem i poczuciem niemocy (Thompson 2006). Sarmatyzm rozpatrywany jest przez nią nie wieloaspektowo, w całej jego historycznej złożoności, lecz jednostronnie i selektywnie, w dostosowaniu do pewnego metafizycznego wzorca kulturowego (nie trudno o jego historyczną czy ideową identyfikację, Thompson przywołuje ów wzorzec wprost)<sup>2</sup>.

Obraz sarmatyzmu, który promuje autorka, pozwala się z łatwością wpisać w dominujący w polskiej humanistyce schemat uprawiania studiów postkolonialnych. Jego *differentia specifica* pozostaje uprzywilejowana rola porządków symboliczno-narracyjnych, odzwierciedlonych najpełniej w literaturze i sztuce; kosztem takiego stanu rzeczy jest generalna nieobecność (lub, w najlepszym razie, obecność niepełna, wybiórcza) tematyki politycznej, ekonomicznej, socjologicznej czy prawnoustrojowej, czyli tej, która kojarzona jest zwykle z twardymi czynnikami kształtowania rzeczywistości społecznej. Wszystko to sprawia, że mamy tu do czynienia z rekontekstualizacją projektu sarmackiego świadomie, funkcjonalnie ciążącą w stronę mityzacji, wspierającą – świadomie bądź nie – neosarmatów spod znaku „Frondy” i „Arcanów” (Krzysztof Koehler, Andrzej Waśko, Bartłomiej Radziejewski i inni).

Na przeciwnym biegunie znajduje się wizja Sowy przedstawiona w *Fantomowym ciele króla*, kontekstualnie bogata, metodologicznie wszechstronna (autor sięga do tradycji tak różnych jak psychoanaliza Jacquesa Lacana czy Braudelowska perspektywa „długiego trwania”), mogąca inspirować również tych, którzy jej zasadniczych przesłań nie podzielają. Tym, co wyróżnia książkę Sowy na tle literatury metasarmackiej niemieszczącej się w ryzach klasycznej historiografii, jest szacunek dla historycznej „faktografii”, „wsparcie interpretacji niezwykle liczną «twardych» ekonomicznych danych, które w stricte kulturalistycznych dyskursach neosarmackich w ogóle się nie pojawiają”, co „zwiększa – zdaniem Bohuszewicza – szansę

---

2 „W sarmatyzmie ujawnia się arystotelesowsko-tomistyczne pojmowanie rzeczywistości, zgodnie z którym powszechnie wiadomo, czym jest dobro, a czym zło, a czym jest sprawiedliwość, a czym niesprawiedliwość itd. [...] To nie wszystko – w sarmatyzmie w centrum uwagi stawia się ludzką osobę. Ważny jest człowiek, a nie państwo, podbój sąsiadów czy system filozoficzny. Dlatego sarmatyzm w istotny sposób wyróżnia Polaków na tle ich sąsiadów” (Thompson 2007).

Sowy na wygranie z neosarmatami boju o definiowanie granic symbolicznego pola, na którym prowadzi się dziś dyskurs o Sarmacji" (Bohuszewicz 2014: 115).

Katalog różnic, jakie zachodzą między wizjami Thompson i Sowy, jest zbyt obszerny, by można było i by warto było go tutaj rozpatrywać *in extenso*. Jeden element zasługuje wszelako na uwagę ze względu na jego uwikłania światopoglądowe, a w konsekwencji – na jego potencjalne znaczenie dla polskiego systemu samopostrzegania. Tym elementem jest faktyczny (dla orientacji krytycznej) bądź mniemany (dla orientacji apologetycznej) kolonializm polskiego państwa szlacheckiego.

Dla Sowy Rzeczpospolita Obojga Narodów miała kolonializm „tak głęboko wbudowany w swoją istotę” że w istocie

była to powołana wspólnie przez szlachtę polską i litewską – a głównie ich magnaterie – Kompania Kresowa [podkr. – J.S.] służąca czerpaniu korzyści – gospodarczych, politycznych, społecznych, symbolicznych i wszelkich innych – kolonizacji wschodnich rubieży Europy Środkowo-Wschodniej (Sowa 334).

Co więcej, zauważa Sowa,

ambicje imperialne Rzeczypospolitej w niczym nie ustępowały rosyjskim. Sarmaci mieli tylko gorsze położenie geopolityczne do ich realizacji i mieli mniej szczęścia w prowadzeniu imperialnych przedsięwzięć. Polska natomiast była krajem zdecydowanie bardziej ekspansywnym i zaborczym niż Prusy. Przez dwa wieki kontrolowała imperium przewyższające swoją powierzchnią cokolwiek, co udało się kiedykolwiek podbić Prusakom (Sowa 503).

Zupełnie odmiennie widzi tę sprawę Thompson. Dla niej „sarmatyzm nie jest zorientowany ani na podboje, ani na podporządkowanie się cesarzowi, zamiast tego ceni republikanizm” (Thompson 2006). Żarłoczną ekspansywność z wizji Sowy zastępuje tutaj swoisty stoicyzm, którego podłożem „jest akceptacja rzeczywistości ze wszystkimi jej niedostatkami oraz założenie, że w ramach tej rzeczywistości pewne rzeczy są normalne i możliwe, a inne nienormalne i niemożliwe (brzydkim wyjątkiem jest tu megalomańska mitologia źródeł sarmatyzmu)” (Thompson 2006). Z kolei to, co Sowa zalicza do grzechów głównych państwa szlacheckiego, odpowiedzialnych za jego upadek: klasowy egoizm, prowincjonalizm, niechęć do władzy królewskiej, Thompson koduje w zupełnie innym rejestrze interpretacyjnym. Dla niej „sarmatyzm opiera się na swoistej «zasadzie pomocniczości»: ludzie na górze nie powinni zajmować się załatwianiem problemów, które mogą z powodzeniem załatwić ludzie na dole” (Thompson 2006).

Mimo zasadniczych różnic dzielących rozpatrywane konceptualizacje sarmatyzmu łączy je doniosła w perspektywie współczesnego dyskursu tożsamościowego

okoliczność: obie – parafrazując obrazową terminologię formalistów rosyjskich – podejmują próbę odnowionego widzenia polskiej tradycji przedrozbiorowej<sup>3</sup>. Fakt, że swoje punkty obserwacyjne sytuują przy tym na zewnątrz tejże tradycji (a mówiąc wprost, w obrębie zachodnich dyskursów, reprezentowanych w danym przypadku przez takie pojęcia jak agraryzm, kapitalizm czy demokracja), nie powinien być przez nas uznawany za powód do intelektualnej konfuzji czy moralnego zgorznięcia. Przełamywaniu stereotypów, zwłaszcza zaś stereotypowych samowyoobrażeń, sprzyja sięganie po nowe słowniki opisowe, te zaś znajdują się najczęściej na zewnątrz. Ci, którzy widzą w tym jedynie formę mimowolnego utwierdzenia zależności wynikającej z relacji centrum – peryferie, zdają się przywiązywać przesadną wagę do symboliczno-konceptualnych podziałów, jakie wbudowane są w dzisiejsze dyskusje na temat postkolonialnego *status quo*.

Nie jest zatem tak, że między rozpatrywanymi tu reinterpretacjami sarmatyzmu wieje nieprzebyta przepaść. Oba stanowiska łączy dodatkowo fakt, że bazują na heteronomicznych źródłach uzasadnień. Dla Thompson najważniejszym z takich źródeł jest koncept postkolonialny, którego aplikacja ma służyć dowartościowaniu polskiego systemu samopozstrzegania. Sarmatyzm, przekonuje nas badaczka, jest w tym kontekście – przy wszystkich swoich ułomnościach i ograniczeniach – pozytywnym projektem tożsamościowym Polaków. Pozytywnym, bo rdzennym, rodzimym, własnym. Jego podstawowa wartość wyraża się w jego autonomiczności: nigdy już później kultura polska nie zdołała zdobyć się na taką niezależność i oryginalność jak w czasach rozkwitu sarmatyzmu, nigdy nie przemawiała pełniej własnym głosem, co widoczne jest szczególnie na tle jej wtórności względem takich formacji jak romantyzm, pozytywizm czy modernizm. Dla Sowy z kolei opcja sarmacka oznacza utwierdzenie – w perspektywie długiego trwania historycznego – polskiego zapóźnienia względem Zachodu, a w szczególności wybór drogi społeczno-gospodarczego rozwoju odmiennej niż ta, która przywiodła kraje zachodnie do kapitalizmu oraz do liberalno-demokratycznego modelu społeczeństwa. Wybór, którego konsekwencją była fantomowa egzystencja Rzeczypospolitej Obojga Narodów jako państwa, a ostatecznie – wymazanie jej z mapy politycznej Europy (za sprawą rozbiorów).

W obu przypadkach (Thompson, Sowa) sarmatyzm traktowany jest jako twór mniej czy bardziej egzotyczny, łatwo przy tym poddający się rekontekstualizacjom na gruncie obcych mu słowników – *postcolonial studies*, liberalizmu etc. Oczywiście nie chodzi tutaj o postponowanie interdyscyplinarnego (Sowa woli mówić o unidyscyplinarności) i nowoczesnego z ducha sposobu myślenia, który pozwala łączyć, konfrontować bądź kontaminować zjawiska kulturowo nieprzystające,

---

3 „Jan Sowa otwarcie wskazuje, że głównym celem aplikowania metody postkolonialnej są nie tyle same studia historyczne, ile raczej współczesne konsekwencje określonego sposobu mówienia o przeszłości” (Nastulczyk, Oczko 368).

niekiedy nawet bardzo od siebie odległe, jeśli tylko okazuje się to owocne z punktu widzenia krytycznie usposobionej strategii emancypacji (Sowa 51). Stawianie się współczesnego badacza kultury w roli kogoś, kto ma przed sobą wybór między orientacją analityczno-empiryczną a hermeneutyczno-krytyczną<sup>4</sup>, musiałoby jawić się jako intelektualny anachronizm. Łatwo to zresztą ocenić na przykładzie samego sarmatyzmu: oglądany na gruncie zdarzeń, faktów, statystycznych zestawień, z traca spoistość, jaką nadaje mu jego wymiar tekstualny, z kolei postrzegany przez pryzmat swoich symboliczno-narracyjnych reprezentacji łatwo, stanowczo zbyt łatwo, maskuje własne ograniczenia wynikające z mniej czy bardziej (zależnie od okresu) niedoskonałego osadzenia w sferze realnej.

Problem z sarmatyzmem rekontekstualizowanym w duchu studiów postkolonialnych można uogólnić w formie następującego dylematu: a) czy powinniśmy wpisywać sarmatyzm w schemat interpretacyjny, jaki wyznaczają kategorie centrum – peryferie, co automatycznie czyni zeń przedmiot waloryzacji moralnej i politycznej (uruchamiamy w ten sposób takie pojęcia wartościujące jak zapóźnienie cywilizacyjne, megalomania szlachty, ucisk społeczny, mniejszości etc.); b) czy też lepszą (z punktu widzenia jego użyteczności dla dyskursu tożsamościowego) strategią byłoby potraktowanie go jako autonomicznego zbioru praktyk kulturowych odzwierciedlonych głównie w literaturze, ikonografii, obyczajach, systemie wartości etc., co z kolei nadałoby mu charakter projektu estetycznego.

Oczywiście, powie ktoś, że taka separacja porządków, moralno-politycznego i estetycznego, w praktyce przecież nierozdzielnych (jak bowiem oddzielić system wartości od jego prawno-ustrojowych czy politycznych konsekwencji), trąci nadmierną sztucznością. I jest w gruncie rzeczy ahistoryczna. Ale czym innym jest w istocie interwencja aparatury *postcolonial studies* w materię historycznej tekstualności, jak nie czynnością modelującą według określonych założeń i oczekiwań, *ergo* wprowadzającą do opisywanej materii czynnik, który badacz o innej niż postkolonialna orientacji (na przykład klasyczny historyk) mógłby uznać za redundantny, a nawet – z takich czy innych względów – szkodliwy<sup>5</sup>.

Nie chcę przez to powiedzieć, że poszukiwanie nowych ujęć narracji sarmackich jest zajęciem poznawczo jałowym. Przeciwnie, jak tego dowodzą właśnie teksty Thompson i Sowy, potrafią one wnieść sporo świeżości do polskiego dyskursu tożsamościowego, skierować go na nieznanne lub słabo dotąd zagospodarowane obszary refleksji. Nie możemy jednak zapominać, że wszystkie tego rodzaju zabiegi czynione są na ciele historycznie i społecznie martwym. A co wydaje mi się

4 Podobnym zresztą rozróżnieniem posługuje się autor *Fantomowego ciała króla* (Sowa 51).

5 „Bronię – pisze Krzysztof Pomian – niezależnej postawy historyka, dystansu wobec przeszłości i neguję jakąkolwiek wartość naukową – podkreślam: naukową – studiów postkolonialnych [...]. Moim zdaniem nie ma to nic wspólnego z nauką i szerzenie tego rodzaju tendencji pod szyldem nauki wydaje mi się równie nieuzasadnione, co obecność sekcji naukowego marksizmu-leninizmu na kongresach filozofów w latach 60. i 70.” (Pomian 308).

jeszcze istotniejsze, czynione są w sytuacji, gdy dyskusja odbywa się bez udziału kogokolwiek, kto reprezentowałby interes/światopogląd/wrażliwość głównego zainteresowanego (sarmatów). Trudno bowiem za taką reprezentację uznać głosy dzisiejszych neosarmatów, motywowane rozmaitymi względami osobistymi i mieszczące się, zgodnie z tym, co zostało powiedziane wcześniej, w domenie konstrukttywizmu kulturowego. Dlatego w przypadku tekstów podejmujących dialog z kulturą sarmacką, a w szczególności tych, które aspirują do roli jej recenzenta, sprawą wielkiej wagi wydaje się określenie, kto i w czym imieniu/interesie występuje, komu i dla czego przypisujemy prawo do formułowania ocen etc. Wymiar podmiotowy określa bowiem w znacznej mierze ewentualne pożytki, jakie z podejmowania problematyki sarmackiej mogłyby wynikać dla polskiego dyskursu tożsamościowego: rozpoznając intencje danego projektu „metasarmackiego”, identyfikujemy zarazem możliwość jego zastosowania na odpowiednim polu symbolicznym.

Jeśli zatem Thompson zachęca Polaków do zwrócenia się ku dziedzictwu sarmackiemu jako źródłu umocnienia ich własnej tożsamości, wpisuje się w ten sposób w nurt refleksji metasarmackiej, który określiłem na początku jako apologetyczno-parenetyczny, równoznaczny – niejako z natury rzeczy – z wyborem strategii mityzacyjnej, oznaczającej między innymi generalnie selektywny stosunek do historycznej „faktografii” i koncentrację na estetyczno-symbolicznym wymiarze zjawiska. Zgodnie z tym, co zostało powiedziane wyżej, realizację tego projektu możemy wiązać z takimi obszarami jak kultura artystyczna oraz polityka edukacyjna państwa. Pozostaje pytanie, kto i w jaki sposób miałby/mógłby się tego zadania podjąć.

Jeśli z kolei Sowa skłania nas do spojrzenia na sarmatyzm jako na projekt kulturowy (obejmujący bardzo różne dziedziny życia, od handlu międzynarodowego po sztukę poetycką), którego realizacja doprowadziła do upadku Rzeczypospolitej Obojga Narodów i ugruntowania cywilizacyjnego zapóźnienia ziem polskich w stosunku do Zachodu, mamy tu niewątpliwie do czynienia z gruntowną rewizją historycznego mitu przeprowadzaną w duchu dekonstrukcyjno-krytycznym; rewizją otwierającą pole dla dyskusji nad uwarunkowaniami i sensem budowania nowego paradygmatu tożsamościowego. Wówczas zasadne będzie pytanie o zdolność projektu Sowy do „definiowania granic symbolicznego pola” (Bohuszewicz 2014: 115) dyskursu o Sarmacji, w tym między innymi o jego adaptowalność na gruncie akademickim.

Rzecz dotyczy zresztą również rozmaitych „okoliczności towarzyszących” działalności państwa szlacheckiego, takich jak na przykład kolonizacja Kresów Wschodnich I Rzeczypospolitej. W tym przypadku zagadnienie podmiotowości nabiera nawet większej wagi ze względu na określone implikacje polityczne. Tomasz Zarycki w recenzji *Fantomowego ciała króla* zauważa, że w sporze „między tradycyjnymi mitotwórcami i dekonstruktorami” stawką wydaje się „samo prawo do mówienia o kresach, prawo do udziału w wytwarzaniu ich dominującego obrazu w dyskursach globalnych”. „Jakie prawo – zapytuje dalej badacz – mają do



udziału w tym procesie tworzenia wiedzy poszczególne grupy narodowe i kto powinien je reprezentować?" (Zarycki 4).

Prymat wymiaru podmiotowego nad przedmiotowym (ustalenie, kto i z jakimi intencjami sięga do spuścizny sarmackiej, jawi się jako ważniejsze od tego, czym ta spuścizna jest „sama w sobie”) wynika w danym przypadku z fundamentalnej okoliczności historycznej. Tej mianowicie, że sarmatyzm jako projekt społeczno-polityczny przegrał. Przegrany zaś wymaga przy każdej próbie jego rewizji poddania się testowi użyteczności (wychodząc od elementarnego pytania: dlaczego w ogóle ma być rewizji poddany?). Nie jest dzisiaj sarmatyzm kulturowym palimpsestem, na którym nadpisuje się kolejne jego „wersje”, nie jest też rekonstruowaną tożsamością przodków. Stanowi raczej pewną pojemną strukturę symboliczno-dyskursywną o rozmytym konturze i spornym przeznaczeniu.

## BIBLIOGRAFIA

- Bohuszewicz, Paweł. „Pożytki z prawicowego neosarmatyzmu. (Nie-prawicowa) obrona Krzysztofa Koehlera”. *Przeszłość we współczesnej narracji kulturowej. Studia i szkice kulturoznawcze*. T. 1. Red. P. Biliński. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011. S. 99-117.
- Bohuszewicz, Paweł. „Hermeneutyki sarmatyzmu”. *Tradycje szlacheckie we współczesnej kulturze polskiej. Przybliżenia i perspektywy badawcze*. Red. M. Lutomiński. Toruń: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Oddział w Toruniu, 2014. S. 105-130.
- Nastulczyk Tomasz, Oczko Piotr. „«Tradycyjni» czy «nowocześni»? O metodologicznych dylematach współczesnych badaczy staropolszczyzny”. *Terminus* 3 (2013). S. 383-400.
- Pomian, Krzysztof. „Historia – dziś”. *Historia – dziś. Teoretyczne problemy wiedzy o przeszłości*. Red. E. Domańska, R. Stobiecki, T. Wiślicz. Kraków: Universitas, 2014. S. 19-36.
- Sowa, Jan. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków: Universitas, 2011.
- Thompson, Ewa. „Polski nacjonalizm jest niezwykle łagodny”. 2007. Web. 30.05.2014. <<http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/206239,polski-nacjonalizm-jest-niezwykle-lagodny.html>>
- Thompson, Ewa. „Sarmatyzm i postkolonializm”. 2006. Web. 20.12.2016. <[http://koszalin7.pl/st/obyw/cywilizacja\\_001.html](http://koszalin7.pl/st/obyw/cywilizacja_001.html)>
- Zarycki, Tomasz. „Recenzja książki Jana Sowy, *Fantomowe ciało króla*. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą. Kraków: Universitas”. 2012. Web. 20.12.2016. <[www.iss.uw.edu.pl/zarycki/pdf/RecenzjaSowa.pdf](http://www.iss.uw.edu.pl/zarycki/pdf/RecenzjaSowa.pdf)>

