

Plebejski, populistyczny, posthistoryczny. Formy polityczności sarmatyzmu masowego

Przemysław Czaplński

Szkice

Plebejski, populistyczny, posthistoryczny. Formy polityczności sarmatyzmu masowego¹

Przemysław Czapliński

Niniejszy tekst opiera się na dwóch tezach. Pierwsza mówi, że od połowy XX wieku w kulturze polskiej zanikają sprzeczności między sarmatyzmem a nowoczesnością. Druga – że sarmatyzm pozostaje potencjalnym ruchem politycznym.

Zarówno pierwsza, jak i druga teza mogą wywołać wzruszenie ramion u kogoś, kto uznaje sarmatyzm za minione – to znaczy przebrzmiałe i nieżywotne – dziedzictwo kultury polskiej. Ktoś taki może sądzić, że sarmatyzm nie był przeciwnikiem dla nowoczesności już na etapie modernizacji odrodzonego państwa polskiego po I wojnie światowej, tym bardziej nie był nim dla Polski socjalistycznej, więc nie może być nim dziś – w fazie przyspieszenia kapitalistycznego. Właśnie kogoś o takich poglądach chciałbym przekonać, że rzeczy miały się – i nadal mają – zdecydowanie inaczej.

Najpierw zatem omówię przeszkody, które sarmatyzm stwarzał modernizacji. Konflikty między sarmackością a późną nowoczesnością układają się w krystalicznie

Przemysław

Czapliński

– historyk literatury XX i XXI wieku, eseista, tłumacz, współtwórca Zakładu Antropologii Literatury (UAM Poznań). Ostatnie publikacje: *Polska do wymiany* (2009), *Resztki nowoczesności* (2011), *Literatura ustna* (2011), *Kamp. Antologia przekładów* (współredaktor: A. Mizerka, 2013), *Poetyka migracji* (współz Renatą Makarską i Martą Tomczok; 2013).

¹ W artykule korzystam z ustaleń zawartych w książce – P. Czapliński *Resztki nowoczesności. Dwa szkice o literaturze i życiu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011.

opozycyjne pary: sarmatyzm był ideologią stanową, kolonialną², ksenofobiczną³, antydemokratyczną⁴ i konserwatywną. Późna nowoczesność jest procesem napędzanym przez idee równościowe, internacjonalistyczne, kooperacyjne, antydyskryminacyjne i postępowe.

Potraktujmy zatem stronę silniejszą, czyli nowoczesność, jako źródło wymogów stawianych sarmatyzmowi i jego pochodnym. W ramach takiego dyktatu każda forma dziedzictwa musi niejako przejść przez sita kontrolne i wylegitymować się zgodnością z regułami narzucanymi przez nowoczesność. Zaczynijmy od stanowości, która z Polską szlachecką musi być kojarzona i która w żadnej formie nie mogła przedostać się do społeczeństwa przechodzącego kolejne etapy modernizacji z przynależnymi jej procesami demokratyzacji, emancypowania się uciskanych grup oraz ich politycznego upodmiotowienia. Jak zatem w nowoczesności może istnieć ideologia zadekretowanej nierówności?

Sarmatyzm plebejski

Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy cofnąć się do lat 60. XX wieku – do momentu, gdy władza PRL-u wydała zgodę na sfilmowanie powieści Sienkiewicza. W roku 1968 pojawiła się ekranizacja *Pana Wołodyjowskiego*, w 1974 – *Potopu*. Pierwszy z filmów obejrzało prawie 11 milionów widzów, drugi – ponad 27 milionów⁵. Za sprawą obu dzieł do sporu o kulturę szlachecką włączyła się kultura masowa⁶.

2 Zob. D. Beauvois *Trójkról ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793-1914*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005; J. Sowa *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z formą*, Universitas, Kraków 2011.

3 Zob. J. Tazbir *Początki polskiej ksenofobii, w: tegoż Sarmaci i świat*, Universitas, Kraków 2001, s. 367-406.

4 Zob. D. Beauvois *Nowoczesne manipulowanie sarmatyzmem – czy szlachcic na zagrodzie był obywatelem?*, w: *Nowoczesność i sarmatyzm*, red. P. Czapliński, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2011, s. 121-140.

5 Dokładne liczby widzów: *Pan Wołodyjowski* – 10 934 145; *Potop* – 27 615 921. Dane za: http://pl.wikipedia.org/wiki/Lista_filmów_z_największą_liczbą_widzów_w_Polsce. Do tego należy dodać (niepoliczalną) widownię telewizyjną – trzynastoodcinkowy serial *Przygody pana Michała* po raz pierwszy wyemitowano w 1969 roku, a *Potop* do dziś jest pokazywany przez TVP przynajmniej raz w roku.

6 W 1964 roku ukazało się pionierskie studium Antoniny Kłoskowskiej *Kultura masowa. Krytyka i obrona*. Umasowienie kultury autorka uznawała za proces nieodwracalny i odporny na wszelkie krytyki, choć podatny – być może – na skromne zabiegi ulepszące. Równocześnie

Nadała one ogromne przyspieszenie procesowi zapoczątkowanemu przez wprowadzenie Sienkiewicza do szkół – procesowi wytwarzania sarmatyzmu plebejskiego. Określenie „sarmatyzm plebejski” powinno być sprzecznością samą w sobie. A jednak oksymoron ten wcielił się w kulturę polską XX wieku, nabierając charakteru jawnej i zarazem głęboko ukrytej zagadki.

Wyjaśniając tę zagadkę, należy zwrócić uwagę na usytuowanie filmów rozpowszechniających wizerunek sarmatyzmu w rozwoju polskiej kultury masowej. Pod tym względem lata 60. i początek lat 70. przedstawiają się jako okres wymiany dominującego medium: dotychczasowych hegemonów komunikacyjnych, czyli radio i prasę, dystansuje telewizja – medium najbardziej ekspansywne i najpotężniejszy wehikuł kultury masowej. Rozwój telewizji w Polsce – podobnie jak dekadę wcześniej na zachodzie Europy – przypominał lawinę. W 1953 roku w kraju było 80 odbiorników telewizyjnych; w 1955 roku liczba ta wzrosła do 10 tysięcy, a w roku 1963 – do miliona. Pod koniec lat 60. w Polsce było już trzy i pół miliona abonentów. Średnia oglądalność programów na początku lat 60. wynosiła około czterech milionów; w połowie dekady najważniejszy program informacyjny – „Dziennik Telewizyjny” – przyciągał 6 milionów widzów⁷. Na przełomie lat 50. i 60. powstały regionalne ośrodki telewizyjne w największych miastach, dzięki czemu program telewizyjny docierał do prawie 90% gospodarstw domowych na terenie kraju. W 1970 roku przybywa nowy kanał telewizyjny poświęcony przede wszystkim kulturze, a liczba widzów w przypadku szczególnie spektakularnych programów (jak np. Mistrzostw Świata w piłce nożnej w 1974 roku) przekracza kilkanaście milionów. Rozwijający się przemysł kulturowy mógł produkować wizerunki pożądanej tożsamości ze skutecznością przewyższającą wcześniejsze media⁸.

Telewizja jednoczy i unifikuje. Jednoczy, czyli wytwarza wspólnotę; unifikuje, czyli posługuje się znakami, które poprawnie można odczytać

dostrzegą w umasowieniu czynnik o decydującym wpływie na integrację lub dezintegrację społecznej świadomości.

7 Dane za: *Polska telewizja w latach 1952-1989*. Adres internetowy: http://www.poland.gov.pl/gallery/poznaj_polske/Media/POLSKA_TELEWIZJA_W_LATACH_1952-1989.pdf (11.05.2011).

8 Przemysł kulturowy włącza kulturę w konkurencję rynkową i przyspiesza procesy społecznej standaryzacji: przykrawa swoje wytwory do gustów masowego odbiorcy, równocześnie w znacznym (jeśli nie decydującym) stopniu kształtując te gusty. Zaspokaja więc potrzeby, które sam stwarza. W rezultacie prawdziwym jego produktem, niekoniecznie akceptowanym przez większość, ale współtworzonym przez każdego odbiorcę, staje się integracja konformistyczna. Zob. Th.W. Adorno *Podsumowanie rozważań na temat przemysłu kulturowego*, w: tegoż *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, przeł. K. Krzemień-Ojak, PIW, Warszawa 1990, s. 13-20.

wyłącznie w kontekście jednolitej tożsamości. Tak mediatyzowane społeczeństwo polskie otrzymywało za sprawą sarmatyzmu trzy rzeczy: długą genealogię, niezakłócone poczucie dumy z przynależności do wspólnoty oraz gotowe formy kulturowe. Sarmatyzm schyłku lat 60. – konstruowany przez obrońców tradycji, poszukiwaczy „bohaterów pozytywnych” i rewindykatorów prawa do narodowej chwały – miał charakter kompensacyjny, a kompensacja była wpisana w sam fakt ekranizacji Sienkiewicza⁹ i w styl odbioru filmów zrealizowanych na podstawie jego prozy¹⁰.

Wydając pozwolenie na sfilmowanie powieści o Polsce szlacheckiej, władza socjalistyczna czyniła wyraźne ustępstwo, ponieważ wprowadzała do telewizji i kin obraz Polski stanowej, pobożnej i prowadzącej wojny. Propaganda lat 60. ukazywała wizerunek dokładnie przeciwny – Polski zamieszkiwanej przez ludzi równych, religijnie indyferentnych i pracujących. Ustępstwo było wynikiem nieumiejętności wytworzenia obrazu przeszłości, który dorównywałby siłą oddziaływania powieściom Sienkiewicza. Jednakże ustępstwo okazało się pragmatycznie dobrym posunięciem, posłużyło bowiem do przekazania narracji szlacheckiej na warunkach przez władzę pożądaných: jedność podsuwana przez film była iluzoryczna, a wynikające z niej aspiracje prowadziły ku kulturze pozornie nobilitującej; powieści szlacheckie stawiały znak równości między towarzyskością i społecznieniem, więc filmy zaspokajały potrzeby patriotyczne, a zarazem skutecznie odwracały uwagę od PRL-owskiego niesprawiedliwego prawa i niesolidarnego państwa; pozytywni bohaterowie *Trylogii* nie mogli służyć jako wzorce społecznych ról, ponieważ ich perypetie przenosiły Polaków w rejony przygody egzystencjalnej, która w ogóle nie wchodziła w kontakt z PRL-owską nowoczesnością. W sumie ekranizacje *Trylogii* tłumili refleksję i działania, więc Polskość budowana na utożsamieniu z sarmatyzmem przechodziła w stan egzaltowanego uspienia¹¹.

9 Jerzy Hoffman, pytany o przyczyny wyboru *Pana Wołodyjowskiego*, powiedział: „Istnieje ogromne zapotrzebowanie na bohatera pozytywnego”; „Kultura” 1967 nr 34.

10 K.T. Toeplitz: „Publiczność nasza dojrzała w *Potopie* obraz rekompensujący w jakiś sposób potrzebę narodowego sukcesu. Dojrzała – bo chciała, ale naprawdę nie jest to film o sukcesie, tylko o okropnym i – jak się miało za lat sto z kawałkiem okazać – śmiertelnym wykrwawieniu”; „Miesięcznik Literacki” 1974 nr 11.

11 Swoisty triumfalizm sarmatyzmu pokazywanego w filmach był też przeciwwagą dla melancholii służącej – od czasów *Don Kichota* – żegnaniu kultury rycerskiej. W polskiej kulturze XIX wieku bardzo często sarmatów i ich dziedziców przedstawiano w aurze niemocy – jako ludzi niezdolnych do czynu. Zob. J. Tischner *Chochoł sarmackiej melancholii*, „Znak” 1970 nr 10; przedruk w: tegoż *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1976*, Znak, Kraków 1992.

Trylogia po raz kolejny – podobnie jak w momencie publikacji, u schyłku XIX wieku – rozbrajała krytyczną samoświadomość, którą kino zastępowało wywyższeniem: powieściowy cham przeistaczał się na widowni w pana. Egalitaryzacja kultury staropolskiej, niegdyś elitarnej, hierarchicznej i pełnej wykluczeń, dokonywała się za sprawą emocji patriotycznych. Nieoczekiwany awans kulturowy – wpisanie sarmatów w drzewo genealogiczne powojennych mas – dawał hierarchię opartą na pustce. Plebejskie masy pasowane na rycerzy nie zmieniały przecież pozycji społecznej i nie zdobywały politycznej podmiotowości. Wywyższony plebejusz zyskiwał swoją pozycję dzięki powtórzeniu odruchów lekceważenia przynależnych niegdyś klasie wyższej; sam jednak nie mógł owej klasy reprezentować, ponieważ nie należał do żadnej hierarchii, nie posiadał realnego wpływu na władzę ani też nie miał własnego stylu. Sarmatyzm, przeniesiony ponad epokami i wprowadzony do PRL-u, niebędący już własnością szlachty, ziemiaństwa czy arystokracji, nieskorodowany i niezdegradowany przez czasy stalinowskie i socjalistyczną edukację, konotujący dawną wielkość, okazywał się projektem jedności korzystnym dla władzy. Społeczeństwo przechodziło w fazę wspólnotowego symulakrum – zbiorowości łączonej przez silne więzy emocjonalne, które nie podlegały żadnemu sprawdzianowi lojalności. Sarmackie symulakrum dawało przy tym iluzję wyjścia ze stanu społecznego zmieszania tożsamości. Powojenne społeczeństwo otrzymywało złudne poczucie zakorzenienia, a patriotyczna przygodowość sarmatyzmu czyniła z dawnej kultury wartość pozornie dostępną dla każdego. Tak w czasach PRL-u wyprodukowano sarmatyzm masowy.

Jego funkcją było wypreparowanie nowej tradycji ze staropolskiego dziedzictwa – tradycji wytrawionej z konfliktów prawdziwych, za to pełnej konfliktów pozornych, dających się łatwo przewyciężyć przez umiłowanie ojczyzny i męską przyjaźń. Sarmatyzm miał pogodzić Polaków, sprawić, że bez względu na różnice poglądów, postaw i korzeni historycznych zaakceptują wspólny kapitał kulturowy, obejmujący: patriotyzm wyrażający się w uznaniu PRL-u za spadkobierczynię Polski szlacheckiej; religijność opartą na kulcie i obrzędowości; tradycjonalizm społeczny, oznaczający patriarchalną rodzinę, protekcyjność wobec kobiet i silne podkreślenie towarzyskości¹². Taką

12 Zob. J. Jelińska „Sarmacki” wizerunek szlachcica-ewangelika w „Postylli” Krzysztofa Kraińskiego, *Semper*, Warszawa 1995. W części II autorka omawia „praktyczną realizację ideałów sarmackich”, wydzielając trzy środowiska egzystencjalno-społeczne, w jakich bytował sarmata XVII wieku: życie religijne wspólnoty wyznaniowej, życie rodzinne i życie towarzyskie.

wizja tożsamości zbiorowej zapraszała widzów do ahistorycznej i krwawej sielanki¹³.

Sarmatyzm populistyczny

Teraz jednak należy upomnieć się o polityczny potencjał plebejskości. Z punktu widzenia polskiej historii sarmatyzm plebejski przypominał spóźnioną o trzysta lat spłatę długów zaciągniętych przez szlachtę u reszty społeczeństwa. Albo może ściślej: samodzielną egzekucję długu. Ale dawny pan-dłużnik już nie istniał, więc żądanie musiało zostać skierowane na inny adres.

Określenie adresata żądań wymaga już odsłonięcia politycznego aspektu umasowienia sarmatyzmu. Aby ów aspekt scharakteryzować, posłużę się koncepcją rozumu populistycznego sformułowaną przez Ernesto Laclau¹⁴. W teorii tej społeczeństwo istnieje w trzech stanach skupienia: plebsu, ludu i władzy. Władza, jako hegemon, decyduje nie tylko o dystrybucji przywilejów, lecz przede wszystkim o kontroli politycznej aktywności komunikacyjnej. Dla Laclau społeczeństwo istnieje tylko dzięki komunikacji, ponieważ tylko w ramach praktyk komunikacyjnych ludzie mogą formułować żądania, a więc sytuować się względem władzy. Dopóki czynią to jako jednostki, dopóki nie połączą się we wspólnym żądaniu, pozostają plebem, czyli wielością osobnych ludzi pozbawionych podmiotowości politycznej. Kiedy jednak uznają, że w żądaniu sformułowanym przez jakąś jednostkę mieści się ekwiwalent ich własnych oczekiwań, wówczas następuje przemiana plebsu w lud. Żądanie partykularne zaczyna reprezentować uniwersalność społeczną, akt artykulacji zaś uruchamia narodziny łańcucha ekwiwalencji. Plebejskość oznacza zatem stan rozproszenia i przedpolityczność, populistyczność natomiast oznacza konsolidację i upolitycznienie.

13 Krytyczną odpowiedzią na idealizację sarmatyzmu stało się satyryczne słuchowisko Andrzeja Waligórskiego *Rycerze*, tworzone i realizowane w latach 70. przez członków kabaretu Elita (m.in. Leszka Niedzielskiego i Jana Kaczmara). Ten polski (i radiowy) odpowiednik Monty Pythona wprowadzał do rozmowy o *Trylogii* pożądany śmiech, wytwarzał go jednak za pomocą koszarowego dowcipu. Koncept opierał się na karnawalizacji Sienkiewicza – na przedstawianiu rycerzy jako opojów i tępaków, zawsze skorych do okrucieństwa i cudzołóstwa, traktujących szlacheckość jako naturalną wyższość i jawnie pogardzających plebejską masą. Dywersja uprawiana przez Waligórskiego polegała więc na tym, by pokazać – niewiele wartą, lecz niewątpliwą – ciągłość tradycji: dawni rycerze okazywali się dzisiejszymi gnuśnymi sarmackimi macho z baru piwnego.

14 Jako pierwszy posłużył się tą koncepcją w odniesieniu do kultury szlacheckiej Jan Sowa w monografii *Fantomowe ciało króla...*, zwłaszcza s. 291-296.

Sądzę, że sarmatyzm, który powstał w Polsce w latach 70., miał plebejski charakter właśnie w powyżej scharakteryzowanym sensie – był to sarmatyzm społeczny, a nie polityczny. Został stworzony przez osobnych konsumentów patriotycznego filmu, luźno i niezobowiązująco zjednoczonych emocjami przygodowej konwencji. Przez oglądanie filmów plebejsze artykułowali żądanie – związane z możliwością praktykowania innego patriotyzmu – jednakże to niekonkretne i nieskrystalizowane żądanie władza mogła zaspokoić, łącząc patriotyzm z większą dawką rozrywki.

Kiedy animatorzy kultury w PRL-u lat 60 i 70. zaaplikowali masom wzorce kultury szlacheckiej, sądzili – nie myląc się wiele – że jest to dawka narodowego relanium, potężny ładunek uspokajający. Umasowienie tradycji miało pociągnąć za sobą tradycjonalizację mas.

Sarmatyzm – jako opium dla Polaków i narzędzie kanalizacji zbiorowych tęsknot – kierował energię społeczną ku nieokreślonemu wzorcowi wyższemu, ale dążenie wzwyż wpisywał w ogólnonarodowy spokój. Jednak u schyłku lat 70. plebs przemienił się w lud, a sarmatyzm plebejski stał się na krótko sarmatyzmem populistycznym. Do przemiany owej doszło za sprawą przekształcenia feudalnych wzorców kultury we wzorce własne¹⁵. Nastąpiło więc wyczyszczenie znaczeniowe sarmatyzmu jako kultury stanowej, elitarniej, ekskluzywnej i momentalne napełnienie jej żądaniem powszechnego udziału w stanowieniu porządku politycznego. Od tego aktu sarmatyzm jako postawa polityczna przestał wiązać się z pochodzeniem społecznym, ponieważ został przejęty przez podmiot polityczny, który uwłaszczył dziedzictwo szlacheckie.

Resemantyzacja sarmackiego stereotypu nastąpiła w momencie narodzin Solidarności. Prawie we wszystkich analizach tego ruchu podkreśla się jego hybrydyczną charakterystykę kulturową: Solidarność była demokratyczna na wzór robotniczych wieców i szlacheckich sejmików, wyczulona na nierówności polityczne i zarazem męskocentryczna, mizoginiczna i przeniknięta potężnym kultem maryjnym, gotowa zmienić całą sferę polityczności i zarazem oparta na negacji polityki¹⁶, postępową w żądaniu sprawiedliwości

15 J. Błoński *Polak jaki jest każdy widzi*, „Znak” 1971 nr 196: „Dawniej Polak sam się widział – i Polaka widziano – szlachcicem (albo inteligentem, czyli dziedzicem szlachcica). Wszystkie zwyczajowe cechy Polaka – nie mówię oczywiście o Polaku rzeczywistym, ale o jego obrazie, który w kraju i świecie skutecznie rozgrzeszał albo zachęcał – były pochodzenia feudalnego: zarówno wśród szlachty i bogaczy, jak chłopstwa i nędzarzy”.

16 Zob. s. Kowalski *Krytyka solidarnościowego rozumu. Studium z socjologii myślenia potocznego*, PEN, Warszawa 1990, rozdz. „Wybory: negacja polityki”, s. 135-136: „Związkowcy negowali politykę z dwojakiej perspektywy: najpierw na gruncie technologicznej wizji procesu społecznego,

i tradycjonalistyczna¹⁷, wywrotowa i konserwatywna. Solidarność – wybierając z tradycji wolność, równość i godność – ustanawiała sojusz nowoczesności i sarmatyzmu¹⁸.

Sądzę więc – choć rzecz zabrzmiałaby paradoksalnie – że to właśnie PRL-owskie ekranizacje Sienkiewicza pomogły zmienić robotników w sarmatów. Kiedy proletariacy szlachcice odnieśli zwycięstwo nad komunistycznym przeciwnikiem – to znaczy doprowadzili do podpisania porozumień gdańskich i do legalizacji pierwszego w całym bloku sowieckim niezależnego związku zawodowego – ogół społeczeństwa sam wyprodukował znaki kultury sarmackiej i stał się ich pełnoprawnym właścicielem. Proces sarmackiego uwłaszczenia mas (tkwiący potencjalnie w masowym odbiorze powieści Sienkiewicza) został przyspieszony przez filmowe adaptacje, ponieważ zaspokoili one – w sposób iluzoryczny – pragnienie emocjonalnego uznania. W ślad za tym w roku 1980 pojawiło się nowe roszczenie: podmiot zbiorowy zażądał legalizacji prawa do buntu i oczekiwał objęcia wszystkich Polaków nowymi regułami opieki ze strony państwa. Domagał się zatem uznania w świetle prawa¹⁹ i dopuszczenia – jako potencjalny oponent – do sfery decyzyjnej.

Zmieniona formacja sarmackości jak wszystkie poprzednie nie posiadała swojego oryginału, lecz dysponowała zbiorowym doświadczeniem, które

współpracującej z [...] ideą jedności organicznej, następnie przez przeciwstawienie tego, co polityczne, temu, co zdrowe moralnie. [...] Chcieli [...], by wspólnota celu i przejrzyste zasady moralne oparte na «miłości do człowieka i poszanowaniu Krzyża» sprawiły, że polityka – dziedzina intryg, fałszu i partykularnych interesów – przestanie być solidarnym potrzebna”. Zob. także: D. Ost *Solidarity and the Politics of Anti-Politics*, Temple University Press, Philadelphia 1990.

- 17 Zob. s. Kowalski *Krytyka...*, rozdz. „Odbudowa ładu naturalnego: funkcje tradycji”. Autor wymienia pięć cech przypisywanych tradycji przez ruch solidarnościowy: ahistoryczność, teologiczność, egzemplifikacyjność, synkretyzm i powszechność, lecz stwierdza, że nadrzędne względem nich pozostawało samo poszanowanie tradycji: „Utrzymywanie więzi z przeszłością stanowi obowiązek i ma wartość autoteliczną: jest samo w sobie dobre. Ma też jednak i inne zalety. Odtworzenie tradycji stanowi warunek odbudowy więzi społecznej, tj. zbudowania prawdziwego społeczeństwa” (s. 84).
- 18 Zob. np. T.G. Ash *Polska rewolucja. Solidarność 1980-1981*, przeł. M. Dziewulska, M. Król, Res Publica, Warszawa 1990, s. 219: „Polacy w gruncie rzeczy stworzyli oryginalną mieszankę idei zaczerpniętych z różnych tradycji. W polityce wierni byli podstawowym zasadom liberalnej demokracji, ale połączyli je z propozycjami radykalnej decentralizacji, społecznej kontroli i lokalnego samorządu, które nie istnieją na Zachodzie. [...] W dziedzinie kultury i edukacji ideały ich można najlepiej określić jako konserwatywno-restauracyjne”.
- 19 Nawiązuję tu do koncepcji Axela Honnetha – zob. tegoż *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trans. J. Anderson, The MIT Press 1996.

pozwalalo powoływać się na oryginał. Nieoczekiwanie zatem PRL-owski skansen sarmatyzmu, zaakceptowany przez władzę z myślą o tym, by spacyfikować społeczeństwo ideologią zgody, został zasiedlony przez wielomilionową społeczność, która w robotniczym żądaniu utworzenia związków zawodowych i prawa do strajku dostrzegła ekwiwalent własnych roszczeń wobec władzy. Sarmatyzm został więc wyczyszczony z dotychczasowych znaczeń i napełniony nowymi. Akt ten nadawał zbiorowości charakter podmiotu politycznego i lokował go w miejscu podobnym do usytuowania szlachty względem króla – w relacji oponenta, który zyskuje możliwość zachowania hegemonu.

Odkrycie potencjału nowoczesnej polityczności w sarmatyzmie nastąpiło za cenę ujawnienia, że sarmatyzm jest pustą formą: od tamtej pory wykorzystanie sarmackiej podmiotowości populistycznej wymaga radykalnego odrzucenia dotychczasowej semantyki i wypełnienia pustych ram nowym znakiem. Zarazem jednak masowy sarmatyzm nowoczesny jest zagrożony własną plebejskością, czyli powrotem do bytowania przedpolitycznego.

Sarmatyzm po końcu historii

Od połowy lat 90. w polskiej publicystyce mieliśmy do czynienia z sarmacką rekonkwistą. Czasopisma o wyraźnym obliczu konserwatywnym – „Fronda”, „Arcana”, a także „Nowożytny POSTtygodnik” (dodatek do tygodnika „Nowe Państwo”) – wykreowały obraz bezwzględnej walki między pożądaną polską tożsamością zbiorową i późną nowoczesnością.

W koncepcji tej wartością zagrożoną był właśnie sarmatyzm. Przedstawiano go jako: silną opozycję wobec dziedzictwa oświeceniowego – laickiego i niszczącego sakralne podłoże życia społecznego²⁰; walkę z lewicą, liberalizmem i konserwatyzmem laickim, czyli ideologiami nieopartymi na prawdzie Chrystusa; ostrą konfrontację z chrześcijaństwem posoborowym – zbyt ekumenicznym, nadmiernie otwartym, niepotrzebnie głoszącym ideę pojednania, odwołującym się do idei powszechnej grzeszności, zapraszającym wszystkich do dialogu i zbyt często zabiegającym o wybaczenie; uznanie demokracji i liberalizmu za formacje polityczne

20 „Oświeceniowa kultura już tak dalece wszystko zniszczyła, że nigdzie poza Kościołem katolickim [...] nie znajdzie się źródła odnowy” (R. Smoczyński, głos w dyskusji: *Pesymizm, konserwatyzm i podstawy chrześcijaństwa*, „Arcana” 1997 nr 1).

zagrożące tradycyjnym wartościom katolickim; głoszenie konieczności aktywizmu misyjnego spełniającego się we wszystkich środkach komunikacji społecznej²¹.

Konstruktorzy tradycji posługiwali się różnymi argumentami. Zasadniczym celem sięgania w przeszłość było „przywrócenie dobrego imienia tradycji”, a więc ukazanie, że sarmatyzm to „podstawowa i na wiele lat jedyna formuła polskiej narodowej tożsamości”²², „synonim obyczajowości oraz duchowej i umysłowej kultury Rzeczypospolitej szlacheckiej”²³, właściwe i jedyne podłoże całej późniejszej kultury²⁴. Niektórzy obrońcy przeszłości destylowali najlepsze cechy sarmatyzmu, przypominając wartościową poezję, ciekawą sztukę sakralną, pobożność i bogactwo obyczajów. Ale prawdziwa obrona sarmatyzmu musiała uwzględnić jego cechy najgorsze, które w świadomości powszechnej utrwaliły się za sprawą negatywnych stereotypów. Dlatego grzechy sarmatyzmu – egoizm stanowy, lekceważenie interesu państwa, ksenofobia, nieumiarkowanie, warcholstwo, pieniactwo, sprzedajność – powróciły w retoryce „Frondy” w zaskakującej formie. Krzysztof Koehler, jeden z najważniejszych publicystów „Frondy” i najciekawszych konstruktorów tradycji, zagarnął stereotyp negatywny i wmontował go w całość, uniemożliwiając w ten sposób unowocześnianie sarmatyzmu i sugerując, że można mieć albo tradycję w postaci integralnej, albo nic.

21 Sumuję w ten sposób kilkanaście tekstów: K. Koehler *Gdzie jest Polska?*, „Debata” 1994 nr 2; tegoż *W rytmie „Godzinek”, na rosyjskim trupie*, „Fronda” 1995 nr 4-5; tegoż „Monitor”, „Arkana” 1995 nr 1; tegoż *Świetliści w środku, czyli notatki po oświeceniu*, „Res Publica Nowa” 1999 nr 1-2; tegoż *Sarmatia defensa*, „Arkana” 1996 nr 1; Piotr Skarga, *czyli witajcie w naszych czasach*, „Fronda” 1997 nr 9-10; J. Bartyzel *Pułapki progresywizmu*, „Arcana” 1995 nr 3; *Pesymizm, konserwatyzm i postawy chrześcijaństwa*, „Arcana” 1997 nr 1; *Taniec na rozbitym szkle*, wywiad z Grzegorzem Górnym, „Nowe Państwo” 1999 nr 14; W. Wencel *Granice rozumu*, „Nowe Państwo” 1999 nr 35.

22 *Wstęp*, w: *Słuchaj mię, Sauromatha. Antologia poezji sarmackiej*, oprac. K. Koehler, Arcana, Kraków 2002, s. 5.

23 A. Borowski (red.), hasło: *Sarmatyzm*, w: *Słownik sarmatyzmu. Idee, pojęcia, symbole*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 175.

24 J. Kowalski *Niezbędnik Sarmaty*, Klub Książki Katolickiej, Poznań 2006, s. 6: «Niewielu tylko dostrzeżę, 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 [...] zadurzony w Sarmacji romantyzm; patrz *Maria, Pan Tadeusz, Mazepa, Książdz Marek, Pamiątki Soplicy, Zemsta, Mohort*”.

W takim ujęciu sarmatyzm stawał się bezalternatywną propozycją: Polak późnej nowoczesności²⁵ albo będzie sarmatą, albo człowiekiem bez właściwości²⁶. Sarmatyzm wojujący, poskładany z polskości, katolicyzmu i przyzwoitości, przedstawiono jako „polską normalność”²⁷ – jako wcielenie tego, co w Polsce i dla Polaków odwieczne, „poświęcone” przez Boga, niepodlegające dyskusji i wyznaczające normę. Konstrukt był tym bardziej szczelny, że „normalne” przedstawiano jako „naturalne”: sarmacka obyczajowość, pobożność, sposób uprawiania polityki czy aktywność kulturowa okazywały się dobrymi odruchami ciała, naturalnymi reakcjami na rzeczywistość, podobnymi do jedzenia czy spania²⁸. Koncepcję wspierano odwołaniem do długiej, sięgającej XVI wieku tradycji, którą przemieniano w swoisty ahistoryzm, pozwalający uznawać narodziny kultury szlacheckiej za mityczny początek polskości – podwaliny tożsamości i najgłębiej wrośnięte w glebę historii łącze genetyczne.

25 Jacek Kowalski pisze: „Przeklętym spadkiem [sarmatyzmu] pozostaje margines dawnej kultury masowej (a taką była i pozostała do dziś polska kultura katolicka): wielki śmietnik duchowych odpadków. [...] Jednak nie uniknęlibyśmy go nigdy i w żadnym razie, nawet dzięki wyższemu poziomowi polskiej teologii: będzie tym większy, im więcej ludzi zachęcimy do przejścia przez Ucho Igielne. Część z nich zostanie na śmietniku, część przejdzie; gdyby nie próbowali, zostaliby jeszcze dalej, na duchowej pustyni okalającej duchowy śmietnik” (*Niezbędnik Sarmaty*, s. 40). Z wywodu tego wynika, że lepszy duchowy śmietnik, czyli masowa wersja polskiego katolicyzmu, niż duchowa pustynia, czyli współczesne formy ateizmu. Alternatywy tak naprawdę zatem nie ma, bo lepiej pożywiać się odpadkami niż piaskiem.

26 Nawiązuję tu do książki Cezarego Michalskiego *Powrót człowieka bez właściwości* (Casablanca Studio, Warszawa 1997). Autor kreślił w niej obraz młodego pokolenia, którego dojrzewanie zakończyło się „niedopełnieniem” – brakiem odnowionych więzi społecznych, a więc związków i obowiązków wobec zbiorowości, państwa, tradycji: „Zatem «człowiek bez właściwości» już nigdy nie dojrzeje. Znalazł ostateczne usprawiedliwienie umożliwiające mu życie gdzie indziej, życie w wielu różnych miejscach jednocześnie, życie nigdzie. Ojczyzna, związek z nią, przybrały obcą, nieakceptowaną przez niego formę” (tamże, s. 19).

27 Zob. *Czy poetom należy liczyć żony*, wywiad z Robertem Tekieli, „Nowe Państwo” 1998 nr 27: „Za 20 lat będzie już normalnie”.

28 K. Koehler *Domek szlachecki w literaturze polskiej epoki klasycznej*, Collegium Columbinum, Kraków 2003, s. 223-224: „Poeta [Wacław Potocki] pisze o tym, co go spotyka, nie dokonując wyraźnego hierarchizowania tematów. Hierarchia jest jedynie wyborem sytuacji niosącej największy zasób anegdotyczności. [...] Tworzenie poezji jest dla Potockiego czynnością naturalną, porównywalną i omalże tożsamą z innymi funkcjami człowieka”; K. Koehler *Gdzie jest Polska?*, „Debaty” 1994 nr 2: „Sarmata późnego baroku kocha swoje tłuste, schorowane, zapijaczono ciało, i przez to ciało, które przecież musi coś jeść i gdzieś mieszkać, kocha, akceptuje i zachłannie nasycy swoje miejsce, dworek, prawo [i w ten sposób] wpisuje się w polskość”.

Polemiści neosarmatów wskazywali na uproszczenia merytoryczne²⁹ i nadużycia retoryczne³⁰. Analiza dyskursu przez nich sporządzona nie pozostawiała wątpliwości, że propozycja ocalenia tradycji była oparta na manipulacji. Można jednak potraktować neosarmacką rekonkwistę właśnie jako socjotechnikę uruchomioną dla rozbudzenia mas.

Podejście takie wymaga rozważenia politycznych implikacji batalii. I wówczas natrafiamy na kłopot. W programie politycznym „Frondy” niejasne pozostają relacje między wartością zagrożoną, siłą zagrażającą oraz adresem powołanym do obrony. Na pytanie, kim jest odbiorca publicystyki, trzeba odpowiedzieć, że jest to Polak po końcu historii. We „Frondzie” i „Arcanach” powtarzały się argumenty, że współczesny sarmata reprezentuje końcowy etap dziejów zbiorowego ducha – że „zwykły człowiek” jest nosicielem wartości aktualnych i niewymagających ani korekty, ani wzbogacenia. Tak uwłaszczona większość ma prawo bronić się przed rozwojem i stawiać opór historii, ponieważ sama dotarła do kresu własnej dziejowości.

Wizerunek końca historii miał posłużyć oporowi wobec późnej nowoczesności. Okazał się on jednak pułapką, w którą wpadli konstruktorzy sarmatyzmu. Publicyści, aby stworzyć wrażenie, że przemawiają w imieniu większości, musieli zrezygnować ze szlachectwa i ograniczyć się do trywialności. Kiedy jednak postawili znak równości między sarmatą i Polakiem przeciętnym, okazało się, że nie mogą od tego Polaka niczego oczekiwać. Wykreowali sarmackość masową nie po to, by owa masa czegokolwiek zażądała, lecz po to, by intelektualści mogli w jej imieniu wystąpić jako jedyni eksperci od polskości.

Krył się w tym okrutny paradoks. Pisma konserwatywne były wyraźnie antykomunistyczne i antyPRL-owskie, ale tradycję na łamach tych pism

29 Np. A. Hryniewiecka *Święci to twardziele*, „Nowe Państwo” 1999 nr 14; J. Maciejewski *O „Monitorze”, Oświeceniu i Sarmatach*, „Arcana” 1996 nr 1.

30 L. Burska *Inkwizytorzy i sarmaci*, „Gazeta Wyborcza” 2000 nr 193: „Redaktorzy «Arcanów», «Frondy», «brulionu» czy «Nowożytnego POSTtygodnika», dodatku do «Nowego Państwa», a także poeci, eseiści, krytycy literaccy związani z tymi pismami zaczęli seryjnie produkować hasła, które mają nam doszczętnie zożydzić «bezideową» współczesność, oczyścić nas z jej grzechów i zaprowadzić przed ołtarze. Cel jest może szlachetny, lecz intencje samozwańczych nauczycieli nie całkiem czyste, a środki perswazji – często po prostu obrzydliwe. [...] Z kombinacji poetyckich natchnień, strzępów sarmackiej tradycji, myśli staroświeckiego Polaka, klasycyzmu i katechizmu rodzi się od kilku lat na naszych oczach odpychająca ideologicznie konkwiasta, która brutalnie zawłaszcza i petryfikuje wolne od ideologicznej przemocy prawdy wiary. Trzydziestoparoletni konkwistadorzy przywłaszczyli sobie papieską ideę nowej ewangelizacji”.

zrekonstruowano prawie dokładnie w kształcie stworzonym przez PRL. Akceptując dziedzictwo sarmackie przemielone przez kulturę masową lat 60. i 70., autorzy nie dostrzegli, że chcą mniej niż osiągnął bunt sarmackich mas w roku 1980. Cofali się bowiem do etapu, na którym tradycja – jeszcze sprzed buntu – była jedynie żądaniem szacunku. Próbowali więc przekonać, że masowy Polak żąda, aby szanowano go za trywialność, jaką reprezentuje. Z politycznego punktu widzenia było to żądanie puste, ponieważ w koncepcji „Frondy” Polak masowy oczekiwał, że nikt nie będzie mu nakazywał wprowadzać zmian we własne życie. Żądając w imieniu mas prawa do bycia takim, jakim się jest, frondyści zaprosili swoich czytelników do biernej adoracji samych siebie odbitych w zamazanym lustrze staropolskiej literatury. Kiedy zatarli szlacheckość, a wyeksponowali trywialność, ponieśli klęskę semantyczną – nie zdołali wyprodukować znaku, który byłby pierwszym ogniwem społecznego łańcucha roszczeń.

Jeśli zatem wcześniejszy ruch solidarnościowy przekształcił sarmatyzm plebejski w sarmatyzm populistyczny, to „Fronda” cofnęła ów populizm ponownie do etapu plebejskiego, pozbawiając go potencjału politycznego.

Stało się tak, ponieważ konserwatywni publicyści nie dostrzegli, że sarmatyzm drugiej połowy XX wieku nie jest już opozycją nowoczesności, lecz jej częścią. Mógł on na przełomie lat 70. i 80. wystąpić jako strona w sporze politycznym, ponieważ został wypatroszony ze swojej semantyki i pojawił się jako pusta forma, otwarta na demokratyczne wypełnienia. Aby wykorzystać potencjał polityczny sarmatyzmu w nowych warunkach, należało sarmatyzm dopasować do zmienionych warunków masowości.

Sarmatyzm ciemny

W poprzednim rozdziale posthistoryzm odnosił się do zdiagnozowanych przez publicystów „Frondy” nowych warunków dziejowych. Ustanowienie demokracji było dla „Frondy” równoznaczne z osiągnięciem „końca historii”, ponieważ oznaczało możliwość prowadzenia sporu o zbiorowy kształt dalszego ciągu. Skoro dziejowość demokracji liberalnej nie ma charakteru deterministycznego, to konkretną realizację wyznaczy wola większości.

Tu jednak w taktyce „Frondy” pojawiła się seria sprzeczności. Z jednej strony „koniec historii” równał się uwolnieniu spod dziejowości narzucaanej już to przez hegemonia rosyjskiego, już to zachodniego, i uznaniu, że po końcu historii społeczeństwo może swoją dziejowość wyznaczyć, określić i wprowadzać w życie. Ze strony drugiej jednak ci sami publicyści, wbrew

posługiwaniu się figurą historii wieloliniowej, orzekali, że większość pragnie na powrót historii jednotorowej. Po wtóre, samo rozważanie kierunków historii i optowanie za jej lokalnym kształtowaniem zakładało, że czas jest doświadczany jako rozproszony i przemieszany; publicyści „Frondy” korzystali z tej zmiany, a jednocześnie przekonywali, że „naród polski” ma naturalną dla siebie linię rozwojową, którą można wytyczyć, łącząc sarmacką dawność z terażniejszością. Sprzecznosc tkwiła również w samym sercu demokracji wyobrażonej przez „Fronde”, jako że publicyści powoływali się na swobodę wyboru dokonywanego przez większość i równocześnie wyrokowali, jakiego wyboru większość dokona. Zbiorczo ujęta niekonsekwencja polegała więc na powołaniu do istnienia sarmackiego podmiotu zbiorowego jako autonomicznego uczestnika dziejów i na równoczesnym pomijaniu wszystkich form politycznego uczestnictwa w dziejach, jakimi ów podmiot mógłby się posługiwać.

Zapytajmy jednak, co by się stało, gdyby podmiot zbiorowy zapragnął nie tylko być określonym, lecz samego siebie określić? Gdyby postanowił wziąć udział w posthistorii?

Stawiając te pytania, sygnalizuję konieczność innego ujęcia posthistorii: frondyści chcieli rozwiązywać dylematy nowej historii metodami epoki wcześniejszej, teraz natomiast chciałbym przejść do rozumienia posthistorii jako epoki innego doświadczania historii, wymagającego innej polityki historycznej. Polityka taka to zróżnicowane narracje, które przez interesowną selekcję przeszłości mają wpływać na terażniejsze dyskursy społeczne.

Szczególnie ważne dla owej polityki są pytania o sprawców historii, czyli o to, kto i jak oddziałuje na historię. W kontekście zmienionej sytuacji dziejowej konieczne stało się przemyślenie tych odmian sprawczości, które utraciły swoją skuteczność. Warto przypomnieć, że historyczna i polityczna refleksja przełomu XX i XXI wieku stała raczej pod znakiem końca niż początku³¹. Symboliczne – a nie tylko merytoryczne – znaczenie ma fakt, że rok 1989 został zdominowany przez debatę nad esejem Francisa Fukuyamy *Koniec historii?* (1989). Amerykański politolog stwierdzał, że wraz z rozpadem Związku Radzieckiego wkroczyliśmy w nowy, posthistoryczny czas, którego specyfikę określa zanik żywotnych alternatyw demokracji liberalnej. Wbrew krytykom i polemistom, którzy zarzucali Fukuyamie triumfalizm, autor raczej chłodził niż rozpalał emocje, pisał bowiem, że to nie demokracja liberalna zwyciężyła,

31 Jedną z pierwszych wypowiedzi ustanawiającą paradygmat myślenia z perspektywy końca pozostaje książka Jean-François Lyotarda *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

lecz jej przeciwnicy przegrali. Nacjonalizm, komunizm, państwo teokratyczne doznały implozji, załamując się pod ciężarem własnych polityk – nadmiaru produkowanych przez siebie wrogów wewnętrznych, nieudolności gospodarczej, nadmiaru energii poświęcanej na kontrolę społeczeństwa. Demokracja liberalna została na placu boju, ponieważ stworzyła mniej konfliktowy sposób rozwiązywania problemów kluczowych – udziału społeczeństwa we władzy, swobód obywatelskich i zakresu wolności gospodarczej.

Koniec historii w ujęciu Fukuyamy to rezultat ustroju, który swoją żywotność zawdzięcza zdolności włączania wszystkich dyskryminowanych grup społecznych – proletariatu, kobiet, mniejszości etnicznych, wyznaniowych i seksualnych – do porządku prawnego i nadawania im podmiotowości politycznej. Jeśli wcześniejsze dzieje były napędzane przez walkę o równość praw, to inkluzywność demokracji liberalnej rozbraja tę walkę. Jeśli dziejowa dynamika wynikała z walki o uznanie, to demokracja liberalna osłabia konflikty tymotejskie, ponieważ likwiduje podstawy dyskryminacji i usuwa różnice hierarchiczne.

Proces diagnozowania końca i usuwania aktorów ze sceny dziejowej podjął też Jeremy Rifkin; w książce *Koniec pracy*³² pisał o zanikaniu pracy pojmowanej jako stałe zatrudnienie zdobywane nawet przy niskich kwalifikacjach, o końcu postrzegania pracy jako życiowego zadania, które nadaje pracownikowi tożsamość, o słabnięciu i zanikaniu więzi między pracownikiem i miejscem pracy, o rozpraszaniu się klasy pracującej jako wyrazistego bytu społecznego, wreszcie – o wzroście znaczenia „robotników wiedzy”, czyli ludzi, którzy ustawicznie się kształcą i w związku z tym mogą oferować zmienne umiejętności coraz to innym pracodawcom.

Do refleksji Rifkina można dodać inne rozpoznania ubytków w ontologii społecznej. Diagnozy dotyczyły „narodu”³³ i państwa narodowego³⁴, a także

32 J. Rifkin *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrykowej*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2001.

33 Zob. K. Jaskułowksi *Nacjonalizm bez narodów. Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*, Wydawnictwo UWr, Wrocław 2009; Maarten C. Brands *Dwie manie, czyli między wielkością a małością. Pięć tez o narodowej tożsamości Niemiec*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, przyg. i przedm. K. Michalski, Znak, Kraków 1995; Michael Billig *Banalny nacjonalizm*, przeł. M. Sekerdej, Znak, Kraków 2008.

34 Zob. J. Chodorowski *Czy zmierzchna państwa narodowego?*, Wers, Poznań 1996; P. Shankar Iha *The Twilight of the Nation State. Globalisation, Chaos and War*, preface E. Hobsbawm, Pluto Press, London 2006; Iha 2006; P.L. White *Globalization and the Mythology of the Nation State*, w: *Global History: Interactions Between the Universal and the Local*, ed. A.G. Hopkins, Palgrave Macmillan,

państwa w ogóle, jako że globalizacja i ponadnarodowe twory – takie np. jak Unia Europejska – ograniczają jego autonomię. Przekątną w politycznych diagnozach końca wykreślił Jean Baudrillard, który w książce poświęconej przemianom demokracji stwierdził, że we współczesnym świecie europejskim i amerykańskim nie ma już *d e m o s u* – podmiotu suwerennego względem każdej władzy. Kiedy w miejsce ludu wchodzi masy, znika klasyczny desygnat, „który mógłby użyć znakom politycznym siły i skuteczności”, a „jedynym desygnatem, który dysponuje jeszcze siłą sprawczą, jest desygnat milczącej większości”³⁵. Oznacza to, że współczesne partie polityczne symulują reprezentowanie zróżnicowania społecznego, dzisiejsze sprawowanie władzy zaś symuluje podejmowanie decyzji: nie ma ludu i nie ma władzy – istnieją milczące masy i klasa polityczna doraźnie rozwiązująca problemy.

Omówione koncepcje należy uznać za funkcjonalny kontekst dla rozważań o sarmatyzmie, ponieważ refleksja nad sarmatyzmem masowym przełomu XX i XXI wieku wymaga uwzględnienia wyzwań późnej nowoczesności. A lista tych wyzwań okazała się spora: koniec historii rozumianej jako jednoliniowy proces określany przez wspólny cel, rozpad sensu, zanikanie podmiotów zbiorowych, takich jak naród i klasa społeczna, oraz kryzys „ludu” pojmowanego jako podmiot sprawczy historii. Dopiero konfrontacja z tymi problemami pozwala określić żywotność sarmatyzmu.

Pozycja, którą w powyższej konfrontacji zajmę, nie będzie z oczywistych powodów pozycją politologa czy socjologa. Ograniczę swoją refleksję do analizy książek, ponieważ sądzę, że zawdzięczamy im wymyślanie rzeczywistości. Książki – zawarte w nich postaci, ich kłopoty i ich rozwiązania – to zarysy fabuł w świecie realnym, legitymujące się dokładnie taką samą ważnością, jak programy polityczne czy plany działań zbiorowych. Co więcej: koniec historii nakreślony przez Fukuyamę wynikał w gruncie rzeczy z zastoju współczesnej wyobraźni politycznej, która nie potrafi przekroczyć granic demokracji liberalnej. Im poważniejszy okazywał się – i nadal okazuje – właśnie ten aspekt końca, związany z niedowładem imaginacji politycznej, tym większego znaczenia nabierają narracje.

Wybieram spośród nich tetralogię Jarosława Marka Rymkiewicza – *Wieszanie* (2007), *Kinderszenen* (2008), *Samuel Zborowski* (2010) i *Reytan*

Basingstoke 2006, s. 257-284; J. Colomer *Great Empires, Small Nations. The Uncertain Future of the Sovereign State*, Routledge, New York 2007.

35 J. Baudrillard *W cieniu milczącej większości albo kres sfery społecznej*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2006, s. 28, 29.

(2013) – dostrzegając w niej najbardziej spójną, dopracowaną, atrakcyjną i podatną na polityczne aplikacje wersję sarmatyzmu.

Pierwszym jej wyróżnikiem jest oddzielenie sarmatyzmu od romantyzmu. Gestu separacji od romantyzmu dokonuje Rymkiewicz przez groteskowe – ale inspirujące wyjaśnione – przeciwstawienie Słowackiego i Dygasińskiego. „Gdyby moja matka”, pisze w *Kinderszenen*, „zamiast *Anhellego*, w wojenne niedzielne poranki przeczytała mi na głos *Zająca*, to chyba więcej pojąłbym z niemieckiej wojny, lepiej bym ją zrozumiał. *Anhelli* tej wojny nie tłumaczył, nie objaśniał – przy pomocy Słowackiego czy Mickiewicza nic z niej nie można było zrozumieć”³⁶.

Dygasiński natomiast pozwoliłby zrozumieć, że „jest tylko życie – takie, jakie jest: z całą jego obrzydliwością, z jego dzikim pięknem i z jego straszliwą energią – i nie ma nic więcej. [...] *Zając* unieważnia *Króla-Ducha*, *Zdania i uwagi*, *Anhellego* i wszystkie podobne im dzieła” (*Kinderszenen*, s. 112). Pożegnanie z romantyzmem ogłaszano w polskiej kulturze wielokrotnie, za każdym razem w związku z innym aspektem. Pamiętny artykuł Marii Janion z roku 1994 był lepszą od poprzednich koncepcją, ponieważ ujmował romantyzm nie jako zbiór motywów czy bohaterów, lecz jako paradygmat kulturowy kierujący zbiorowym postępowaniem. Do tamtej diagnozy można dodać jeszcze jeden aspekt: romantyczną mitologię cierpienia jako doświadczenia transgresyjnego, pozwalającego wykroczyć człowiekowi poza porządek własnej egzystencji i poza historię. Cierpienie to, uznawane za najważniejszy rys życia duchowego, wyznaczało szczególną więź między jednostką, narodem i zbawieniem. Naród był pojmowany jako jedyny sensotwórczy kontekst życia jednostkowego i jako figuracja Chrystusa, a ciąg utożsamień sumował się w metafizyczną gwarancję sensu polskiej historii.

Właśnie tę umowę, podsunętą nam rzekomo przez Boga i podpisaną *in blanco* przez naród polski, Rymkiewicz zrywa. W jego ujęciu polska filozofia cierpienia zakładała swoisty układ z transcendencją, który gwarantował Polakom, że ich doświadczenie odsłoni sens dziejów innym narodom i stanie się metahistorią. Tymczasem według autora *Kinderszenen* los narodu nie jest zapisany w boskim rejestrze: „jest tylko życie” (*Kinderszenen*, s. 112), a „umieranie nie ma żadnego celu” (*Samuel Zborowski*, s. 138); jeśli śmierć to tylko śmierć, a ludzkie podmioty to tylko ciała, wobec tego milion ofiar to tylko milion ciał, które nie zsumują się w zasługę eschatologiczną. Jeśli

36 J.M. Rymkiewicz *Kinderszenen*, Sic!, Warszawa 2008, s. 112. Lokalizacja kolejnych cytatów bezpośrednio w tekście.

„Bóg nie ma tu nic do rzeczy” (*Kinderszenen*, s. 156), to cierpienie traci swoją rezurekcyjną moc.

Jednak w umownym sporze „*Anhelli contra Zając*” Rymkiewicz nie staje po stronie Dygasińskiego i nie wybiera życia wegetatywnego. We wcześniejszym *Wieszaniu*³⁷ autor – z charakterystyczną składnią obsesyjną, pełną powtórzeń i dopowiedzeń – zaznacza:

natura nie ma nic wspólnego z historią ludzi, historia dzieje się osobno i natura jest osobno, na osobności historia ludzi sobie i historia natury sobie [...] i nic ich nie łączy, nie mają ze sobą nic wspólnego, nigdzie się nie spotykają, a nawet jeśli biegną czy wydarzają się równolegle, nawet jeśli nagle stają się do siebie trochę podobne, porównywalne, to powodem tego podobieństwa i tej chwilowej równoległości jest jakiś kosmiczny przypadek, jest ona, ta równoległość, kosmicznie przypadkowa i kosmicznie nonsensowna... (*Wieszanie*, s. 150)

A zatem ani romantyzm, ani naturalizm, ani Słowacki, ani Darwin. Autor szuka trzeciego rozwiązania, które mieściłoby się między transcendentalną gwarancją sensu i zamkniętą dla pytań o sens biologiczną reprodukcją. Rozwiązanie to, w *Kinderszenen* reprezentowane przez Powstanie Warszawskie, w *Samuelu Zborowskim* i w *Reytanie* przez jednostkowy protest, w *Wieszaniu* – przez zbiorowy samosąd, można nazwać sarmatyzmem ciemnym.

Sytuuje się on w opozycji nie tylko do romantyzmu, ale także do nowoczesności. O ile polemika z romantyzmem polegała na odrzuceniu koncepcji pośmiertnego życia narodu, o tyle nowoczesność zwalcza Rymkiewicz zarówno w jej wariacie technologicznym, jak i kulturowym. Nowoczesność technologiczna (modernizacja) w czasach pokoju rozleniwia człowieka, wprowadzając rozmaite udogodnienia, w czasach wojny zaś zamienia ludzi w maszyny, zapośredniczając kontakt z rzeczywistością i odcinając dostęp do emocji. Aby odzyskać ów dostęp, trzeba nowoczesność odrzucić. Kiedy mamy do wyboru masakrę wykonywaną własnoręcznie lub za pośrednictwem techniki – przekonuje Rymkiewicz – wybieramy bezpośredniość, ponieważ tylko wtedy możemy doświadczyć emocji. Właśnie tym argumentem autor tłumaczy fakt, że powstanie warszawskie nie zostało stłumione metodą masowych nalotów (zgodnie z propozycją Roberta Rittera von Greima, dowódcy 6 floty powietrznej):

37 J.M. Rymkiewicz *Wieszanie*, Sic!, Warszawa 2007. Lokalizacja wszystkich cytatów bezpośrednio w tekście.

Użycie techniki, wykorzystanie doskonałych narzędzi prowadzi bowiem do tego, że znikają (pozostają w ukryciu) wykonawcy masakry, także jej organizatorzy, a wraz z nimi znikają ich twarze oraz ich uczucia, ich wzruszenia, ich myśli, wszystko to, co mogą mieć w głowach – znika ich wściekłość, ich gniew, ich nienawiść, ich satysfakcja, znika jeszcze i to coś ciemnego, co nie da się nazwać (czego nie umiemy nazwać, ja nie umiem). Mówiąc inaczej, masakra w stylu Greima odejmuje mordującym tę przyjemność, jaką mogą mieć z mordowania. (*Kinderszenen*, s. 212)

Wątek „tego, co ciemne” prowadzi do drugiego, kulturowego oblicza nowoczesności, związanej z cywilizowaniem zachowań. Nowoczesność rozpatrywana od tej strony to sieć instytucji i form, które mediują między ludźmi: grzeczność, ogłada, konwenanse są wynikiem przekonania, że w relacje międzyludzkie można wprowadzić gwarancje bezpieczeństwa. Postęp w ucywilizowaniu przejawia się w tym, że ludzie w coraz większym stopniu akceptują autorytet kodeksów (towarzyskich i prawnych), które wyznaczają nam dozwolone formy działań. Procesy „cywilizowania” i „modernizowania” mają służyć zatem skutecznemu zapełnianiu dziury, z której wydobywa się „to, co ciemne”. Tak postępował ksiądz Meier, jeden z aktorów historii opowiedzianej w *Wieszaniu*, który „cywilizował” Polaków, namawiając ich, by dbali o higienę. Jednak

w pewnej chwili księdzu Meierowi znudziło się takie modernizowanie – to znaczy mozolne przekonywanie swoich czytelników, że powinni się unowocześnić oraz zeuropeizować – i wziął się za wieszanie. (*Wieszanie*, s. 57)

Ksiądz Meier przeszedł więc od powolnego „modernizowania” do szybkiego wieszania, podobnie jak Niemcy zrezygnowali z nalotów, by zniszczyć Warszawę własnoręcznie. Widać z tego, że oba nurty nowoczesności łączy funkcja pośrednicząca: nowoczesność technologiczna mediuje między człowiekiem i zabijaniem, nowoczesność obyczajowa pośredniczy między człowiekiem i życiem. Inaczej rzecz ujmując: służą one do zakrywania „tego, co ciemne”, przesłaniając bezsens śmierci i życia. Nowoczesność w całości powstaje jako zaporę przed świadomością, że w życiu jest tylko życie, a w śmierci tylko śmierć. Człowiekiem kontrnowoczesnym jest ten, kto wie, że stoi nad dziurą bezsensu i nosi ową dziurę w sobie.

Człowiek może jednak nadać sens swojemu życiu i swojej śmierci, ale nie przez wiarę w mesjański pakt z Bogiem czy w naturalistyczną reprodukcję.

Szansa tkwi w ściągnięciu transcendencji na ziemię i w zbuntowaniu się przeciw biologizmowi. Jedyną zaś transcendencją dostępną pojedynczemu człowiekowi jest wspólnota narodowa: nadać sens relacji między pojedynczym człowiekiem i narodem, czyli *de facto* ustanowić tę relację, można zaś tylko wtedy, gdy ktoś zabija bądź daje się zabić w imię owej wspólnoty.

Na tej podstawie – nieugruntowanej metafizycznie – Rymkiewicz opiera swoją koncepcję współczesnego sarmatyzmu. O sarmackości jego idei decyduje nie tylko osadzenie akcji *Samuela Zborowskiego* u początków, akcji *Wieszania* i *Reytana* zaś u końca formacji sarmackiej, lecz przede wszystkim przełożenie wyznaczników dawnej formacji na warunki dzisiejsze. W niewielkim stopniu honoruje autor historyczne realia: marginalizuje ideę „stanu szlacheckiego” jako reprezentanta narodu, pomija kluczowy dla ustroju stanowego związek statusu społecznego z urodzeniem, neguje sensowność ekspansji na wschód, uznając kolonizację Ukrainy za cywilizacyjny błąd Polski. Mimo to jego idea jest sarmacka, ponieważ opiera się na sakralizacji Rzeczypospolitej, na powiązaniu obywatelstwa z gotowością do poświęceń w imię wspólnego dobra, wreszcie na uznaniu „prawa do buntu” za warunek wolności.

Jest więc sarmatyzm Rymkiewicza – podobnie jak we wcześniej omawianych propozycjach – egalitarny, a jednak nie można nazwać go bezwarunkowym. Każdy **może** być członkiem tej wspólnoty, nikt jednak nie staje się nim na mocy urodzenia, miejsca zamieszkania czy praktykowanej obyczajowości codziennej. Kluczową kwestią w tej koncepcji jest akces: o przynależności decyduje gotowość przekroczenia własnej egzystencji, czyli wyzwolenia się z nowoczesnej troski o życie. Aby tego dokonać, trzeba przyjąć „to, co ciemne”, czyli uznać, że życie jako takie nie jest obdarzone sensem i że jedynym sposobem nadania sensu życiu jest odniesienie go do wspólnoty narodowej. Śmierć wiążąca jednostkę ze wspólnotą, śmierć wydartą z porządku biologicznego i niezakorzeniona w porządku metafizycznym, wyznacza ścieżkę prowadzącą do republiki.

To nie wyczerpuje sensów „mroczności”. „Ciemność” sarmatyzmu Rymkiewicza obejmuje nie tylko motywacje bohaterów uczestniczących w historii („to coś ciemnego, co nie da się nazwać”), lecz także motywacje narratora przystępującego do snucia swojej opowieści. Jego aktywność narracyjną pobudza skrajne, lecz ambiwalentne doświadczenie z przeszłości: wypowiedzenie posłuszeństwa władzy i wynikający stąd mord polityczny przez władzę dokonany (jak w przypadku *Samuela Zborowskiego*), zdrada dokonana przez rządzących i krwawy bunt ludu Warszawy w 1793 roku, groźba biologicznej zagłady i powstańcza reakcja (Warszawa 1944), groźba zniknięcia państwa

i protest jednostki (Reytan). Autor opowiada nam zatem każdorazowo o niedosłej traumie zniknięcia, unicestwienia, wpadnięcia w czarną dziurę nicości. I przedstawia bohaterów, którzy uniesieni patriotycznym afektem uratowali Polskę przed anihilacją. Ten aspekt pozwala propozycję Rymkiewicza nazwać **sarmatyzmem afektywnym**. Z esejów autora wyłania się bowiem sarmatyzm jako chwilowy stan uniesienia ojczyźnianego, zależny od silnych pobudek emocjonalnych i przez nie legitymizowany, niepoddający się pełnym wyjaśnieniom, kontrnowoczesny, przedracjonalny i objawiający się w ekstazy aktach zabijania bądź samopoświęcenia³⁸.

Sarmatyzm afektywny – moment pobudzenia patriotycznego – jest możliwy dzięki odzyskaniu bezpośredniości. To kolejna cecha omawianego sarmatyzmu, a także kolejny aspekt łączący go ze współczesnością. **Sarmatyzm bezpośredni** jest zredukowaną wersją demokracji bezpośredniej: obie te formy aktywności chcą wywierać wpływ na rządzących, więc przybierają postać alternatywnego parlamentaryzmu – komitetów społecznych, wieców, petycji, manifestacji, blokad czy buntów. Istnieje tu jednak wyraźna różnica: demokracja bezpośrednia zmierza do tego, by jak największa część społeczeństwa mogła uczestniczyć w decydowaniu o samych sobie; sarmatyzm bezpośredni koncipowany przez Rymkiewicza nie chce zachowywać prawa głosu – chce na moment zlikwidować dystans między rządzącymi i rządzonymi. W chwili wybuchu gwałtownych afektów znosi on ogniwa pośredniczące między władzą i społeczeństwem, wytwarzając warunki bezpośredniej dotykalności władzy. Dlatego autor uznaje, że zwycięstwo insurekcji nastąpiło w momencie, gdy każdy mógł dotknąć trupa księcia prymasa Michała Poniatowskiego: „Wszyscy byli równi. Kompletna anarchia. Jeśli w Polsce jest jeszcze coś do kochania, to właśnie to – ta jej cudowna insurekcja” (*Wieszanie*, s. 160).

W dotychczasowej charakterystyce starałem się wskazać, że cechy polityczne sarmatyzmu Rymkiewicza są pochodnymi sfery afektywnej. Republikanizm – czyli uznanie państwa za wyłączną transcendencję życia jednostkowego – wynika z doznania źródłowego bezsensu życia; aktywizm rodzi się w odpowiedzi na przeczcucie traumatycznego zniknięcia Polski; anarchiczna bezpośredniość – wyrażająca się w buntowniczym dążeniu do dotknięcia władzy – to rezultat pragnienia, by odzyskać dostęp do własnej sfery emocjonalnej, zapośredniczonej przez nowoczesne mediacje.

38 Nadaje to koncepcji Rymkiewicza nieznośne podobieństwo do historiozofii Sienkiewicza: obaj pojmują patriotyzm jako działanie awaryjne, konieczne jedynie wtedy, gdy sprawy zaszły za daleko.

Pozwala to zrozumieć natychmiastowy odzew na książki Rymkiewicza i szybką ich aplikację do polityki. Stało się tak dlatego, że współtworzą one współczesny proces emocjonalizacji polityki³⁹. Eseje Rymkiewicza nie tylko zjawisko to ilustrują, lecz także legitymizują i wzmacniają, wyposażając w fascynujące narracje. Konfrontują one współczesnego Polaka z traumatyczną pustką, dla której jedynym remedium staje się wspólnota narodowa.

Z tej racji Rymkiewicza można usytuować naprzeciwko Benedicta Andersona; we *Wspólnocie wyobrażonej* Anderson dowodzi, że nacjonalizm nie jest ideą nadającą spójność narodowi już istniejącemu, lecz narracją, która powołuje naród do istnienia. Autor odsłania przy tym owo szczególne zapętlenie, w jakie nacjonalizm popada, chcąc ukryć fakt, że stwarza to, co definiuje jako swoją podstawę empiryczną. Właśnie ten moment zostaje u Rymkiewicza obscenicznie wydobyty na widok publiczny i przekształcony w akt świadomości wspólnotowo-etycznej: aby istniał naród, musi poprzedzać go idea, ta zaś rodzi się jako rzutowanie w przeszłość zbiorowego zobowiązania. W opowieściach Rymkiewicza w przeszłości zakorzenia nas każda śmierć poniesiona po to, by mogła istnieć nasza teraźniejszość. W tym sensie dziedzictwo wybiera nas, choć to my je określamy.

Należy jednak zapytać: po co? Istotnym sprawdzianem dla każdej formy polityczności jest przeciw jej sprawczość – zdolność wywoływania zaplanowanych skutków i panowania nad ich dalszym ciągiem. Sarmatyzm Rymkiewicza postawiony przed tą kwestią zachowa się dziwnie: atak Samuela Zborowskiego na kasztelana Andrzeja Wapowskiego, patriotyczny samosąd dokonany przez ludność Warszawy w trakcie insurekcji kościuszkowskiej, rozpaczliwy akt protestu Reytana czy bezprzykładna ofiara ludności cywilnej poniesiona w powstaniu warszawskim są bardzo różnymi działaniami, które jednak łączy strukturalne podobieństwo. Wszystkie one wytwarzają stan zawieszenia obowiązującego prawa w imię prawa wyższej konieczności, czas anomii rozpętanej w imię porządku, moment, w którym wszyscy mają udział we władzy, choć zachowują świadomość wyjątkowości owego momentu. W starożytnym Rzymie stan ów nazywano *tumultum*, rozumiejąc przez to cezurę umożliwiającą „zastosowanie środków nadzwyczajnych” i zarazem będącą ich zastosowaniem; po zaistnieniu owej cezury „każdy obywatel wydaje się wyposażony w nadzwyczajną władzę [*imperium*], która wymyka się definicjom

39 Zob. E. Illouz *Uczucia w dobie kapitalizmu*, przeł. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

stosowanym do normalnego porządku⁴⁰. Ekstremalne działania o sprzecznych kwalifikacjach prawnych przedstawiane przez Rymkiewicza nie uruchamiają jednak nowej historii, lecz są podporządkowane unieruchomieniu historii aktualnej. Ich zadaniem jest wprowadzenie **obywatelskiego stanu wyjątkowego**. W ten sposób Rymkiewicz pokazuje swoim czytelnikom drogę do odzyskania podmiotowości – wiodącą przez afektywne (czerpiące swoje uzasadnienia z emocji, a nie z argumentów), bezpośrednie paraliżowanie władzy. Jeżeli dzisiejsze społeczeństwo chce być „dalszym ciągiem” historycznych wydarzeń, musi zrzucić z siebie nowoczesność i obudzić w sobie sarmatę afektywnego. Dopiero taki sarmata, przebudzony z nowoczesnego snu, będzie zdolny dokonać *tumultum*. Problem polega jednak na tym, że ów „tumul”, będący przywołaniem władzy do porządku, nie może osiągnąć nic ponad bezpośrednio dotknięcie władzy, ponad groźbę fizycznej bliskości, ponieważ porządku, do którego władza mogłaby zostać przywołana, autor w żaden sposób nie konkretyzuje. Wszystkie książki Rymkiewicza mówią w tym zakresie prawie to samo:

Jeśli ludzie, którzy rządzą Polską, łamią w jakikolwiek sposób prawo, jeśli nie przestrzegają prawa, jeśli naruszają moje osobiste prawa – jestem wolny od posłuszeństwa. Jeśli ludzie, którzy rządzą Polską, w jakikolwiek sposób ograniczają moją wolność – jestem wolny od posłuszeństwa. [...] To niech sobie panowie zapamiętają – panie prezydencie, panie premierze, panowie, którzy teraz tutaj rządzą. (*Samuel Zborowski*, s. 101-102)

Jest to nie tyle spis zasad, ile zestaw performatywów: każda władza może bunt pobudzić i każdy bunt może okazać się prawomocny. Pozwala to określić jeszcze jeden aspekt „ciemności” sarmatyzmu proponowanego przez Rymkiewicza, a mianowicie nikłe wyjaśnienie porządku politycznego, prawnego i obyczajowego, w imię którego tumult zostaje wszczęty. Narracje z *Wieszania* czy *Reytana* rzucają oślepiające światło na przypadki buntu, lecz same jako źródło wiedzy o porządku bronionym są przyciemnione.

Nie brakuje zatem miejsc pustych w tej koncepcji. Być może jednak właśnie owe dziury pozwalają autorowi zachować performatywny radykalizm żądań i propozycji. Wśród radykalizmów odnaleźć można również sugestię znalezionego wyjścia z dylematów późnej nowoczesności. Jest tu więc odpowiedź na koncepcję końca historii; według Fukuyamy koniec historii to przejście do

⁴⁰ Wyjaśnienie *tumultum* oraz jego związek z innymi przypadkami „konieczności” – G. Agamben *Stan wyjątkowy. Homo sacer II*, 1, przeł. M. Surma-Gawłowska, postłowie G. Jankowicz, P. Mościcki, Korporacja Ha!art, Kraków 2008, s. 65, 67.

czasu rozproszonego, do historii wielokierunkowej, do polityki negocjacji, do nieistotnej kultury muzealnej i do społeczeństwa niewalczącego o uznanie; dla Rymkiewicza tak interpretowany koniec historii jest równoznaczny z utratą autonomii narodowej i państwowej – autor przeciwstawia temu wizję kulturowej i politycznej walki o godność, wznawianej w momentach zagrożenia i wytwarzającej ciągłość. W odpowiedzi na diagnozę końca *demosu* Rymkiewicz pisze o powrocie suwerennego ludu, który zamiast prawa wyboru sięga po moc zawieszania prawa; w odpowiedzi na groźbę zaniku sensu autor przedstawia bohaterów, którzy sami ów sens stwarzają; w odpowiedzi na refleksję o zaniku narodowego państwa autor tworzy opowieść o zbiorowości, która przez mord założycielski lub ofiarę staje się narodem i konstytuuje Republikę.

Dzięki sumie tych posunięć znaki sarmackie w esejach Rymkiewicza zostały szczerze wypełnione. Autor zdołał połączyć walkę o uznanie (podjętą wcześniej przez „Fronde”) z żądaniem politycznym; zaadresował teksty do elity, ale uszlachcił polityczne urazy człowieka masowego; uzgodnił emocje polityczne z koncepcją polityki emocji; zrewitalizował patriotyzm i zaalarmował władzę. Można nie zgadzać się z aktualizacją historii dokonywaną przez Rymkiewicza, ale trudno nie zauważyć, że stawka w grze o sarmatyzm niepomernie wzrosła.

Zakończenie otwarte

Eseistyka Rymkiewicza, ekstatyczna, lecz iluzoryczna oferta przezwyciężenia problemów późnej nowoczesności, kończy rozważania na temat współczesnych wariantów sarmatyzmu masowego. Nie byłoby tych wariantów, gdyby sarmatyzm nie stanowił istotnego nurtu kultury polskiej, nabierającego dynamiki w miarę oddalania się od pierwowzoru i w miarę przyrostu władzy nad przeszłością. Nie byłoby ich, gdyby nie zmienne wyzwania stawiane sarmatyzmowi i jego rosnąca potencja związana, paradoksalnie, z przypisywaniem sarmatyzmowi coraz bardziej nowoczesnych charakterystyk.

W artykule omówiłem cztery wersje. Sarmatyzm plebejski (lata 60. i 70.) obejmuje etap przyspieszonego zawłaszczania znaków kultury szlacheckiej przez socjalistyczne społeczeństwo masowe, które nie zdołało wypracować nowej tożsamości i które wypełniało braki spreparowanymi przez socjalistyczną kulturę masową wizerunkami szlacheckości. Sarmatyzm populistyczny („Solidarność”, przełom lat 70. i 80.) przejął znaki sarmackie i wypełnił je własnym znaczeniem – podmiotowością, którą określało żądanie opieki ze

strony państwa połączone z żądaniem prawa do społecznego buntu. Wariant trzeci – posthistoryczny („Fronda”, lata 90.) – cofnął sarmatyzm do wersji plebejskiej: brak wyrazistego żądania politycznego (w koncepcji „Frondy” najważniejszym celem było uniknięcie obyczajowej postmodernizacji) nadaje dążeniom kulturowym charakter walki o uznanie. I wreszcie wariant ostatni, skonstruowany przez Rymkiewicza (przełom pierwszej i drugiej dekady XXI wieku), odzyskuje polityczność, wręczając społeczeństwu sarmacki performans, który można spełnić wyłącznie w akcie wypowiedzenia posłuszeństwa władzy.

Koncepcja Rymkiewicza – zgodnie z którą stajemy się sarmaccy, wszczy-nając tumult – doprowadza do chwilowego końca historii sarmatyzmu. Za jakiś czas być może ktoś na nowo opróżni znaki sarmackie i na nowo wypełni je znaczeniem.

Abstract

Przemysław Czaplinski

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY (POZNAŃ)

Plebeian, Populist, Posthistorical: Forms of Politicalness in Mass Sarmatism

The article discusses postwar versions of Sarmatism. The different variants are distinguished by their ability to formulate clear political demands and to direct those demands at the authorities. Such a notion of politicalness is absent from the first variant (the plebeian one from the 1960s and 70s), when Socialist mass society appropriated signs of noble culture. The political appears in populist Sarmatism (the “Solidarity” movement; the turn of the 70s and 80s), which combines the demands for state care and for the right of social rebellion. The third option – posthistorical Sarmatism (*Fronda*, the 90s) – returns to the plebeian version by fighting for the recognition of traditional Polish customs. Finally, dark Sarmatism (Rymkiewicz’s essays; the turn of the first and second decade of the twenty-first century) recovers the political by identifying Sarmatism with an ability to refuse obedience to the powers that be.

Keywords

Sarmatism, plebeianism, populism, political demand, affect