

W poszukiwaniu własnych korzeni – analiza tekstów Krzysztofa Koehlera (oraz Andrzeja Waśki)

We współczesnym myśleniu o polskiej kulturze napotykamy anachroniczną dychotomię: jeden jej biegun przejawia się stanowczym zwrotem w kierunku stojącej na wyższym poziomie Europy Zachodniej, drugi zaś – poszukiwaniem punktu odniesienia dla rodzimej współczesności w czasach Polski przedrozbiorowej. Ów drugi biegun postrzegany bywa jako stronnictwo „rzucające się pod koła maszyny postępu w imię coraz odleglejszej, coraz słabiej pamiętanej przednowoczesności”¹. Oczywiście kultura przeszła, która „żyje nadal, choć żyje bezimiennie”, jest przywoływana przez to stronnictwo w określonym celu: ma stać się „jakimś sposobem na uzdrowienie »duchowej katastrofy«, jaką zgłodziła nowoczesność”². Interesującą propozycję, mieszczącą się w ramach tego projektu kultury, prezentuje Krzysztof Koehler w tekstach publikowanych na łamach „Arcanów” i „Frondy” oraz we własnych książkach. W jego przypadku odwołanie do zasobów rodzimej przeszłości sięga czasów formacji sarmackiej. Jednak przyjmowana przez niego perspektywa historyczna, będąca niezbędnym elementem jego wizji, jest na tyle osobliwa i pobudzająca intelektualnie, że już od ponad dziesięciu lat badacze zwracają na nią uwagę – czego wyraz możemy znaleźć w artykułach polemicznych względem tej koncepcji³. Ich zastrzeżenia budzą niekonsekwencje oraz niewolne od aporii historycznych modyfikacje obrazu formacji szlacheckiej. Zarzuty te nie spotykają się z aprobatą ze strony autora. Sytuacja ta może zniecierpliwic czytelnika jego tekstów, zwłaszcza że permanentny upór, z jakim Krzysztof Koehler obstaje przy swoich – niejednokrotnie już obalanych – tezach, nie zawsze musi budzić zrozumienie. Wyjściem z tej sytuacji zdają się być przeprowadzenie pogłębionej analizy jego tekstów⁴, a także zbadanie nieco

¹ A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 362–363.

² Ibidem, s. 363.

³ Polemikę z Koehlerem podjął między innymi Janusz Maciejewski, O „Monitorze”, *Oświeceniu i Sarmatach*, „Arcana” 1996, nr 1. W tym samym numerze znajduje się odpowiedź K. Koehlera: *Sarmatia defensa*. Krytyczna perspektywa została przyjęta również przez: L. Burską w artykule *Inkwizytorzy i Sarmaci*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka”, t. 9, 2002; oraz M. Parkitnego w artykule *Oświecenie sarmackie – próg nowoczesności w Polsce?* [w:] *Polonistyka w przebudowie*, t. 2, pod red. M. Czerwińskiej, Warszawa 2006, s. 514–542.

⁴ Na przestrzeni lat 1994–2007 w działalności pisarskiej publicysty „Arcanów” można dostrzec pewne zmiany przejawiające się w odejściu od radykalizmu. Niemniej jednak przedrukowanie praktycznie niezmienionej wersji artykułu „Monitor” (jednego z jego sztandarowych tekstów) z roku 1995 w roku 2000 jednoznacznie sygnalizuje odbiorcom, że poglądy autora wobec poruszanych problemów do roku 2000 nie uległy zmianie oraz że aprobuje on zawarte w nim treści. Ponadto w 2005 roku Koehler wydał książkę *Domek szlachecki w literaturze polskiej*, nad którą – jak sam na jej stronach oświadczył – pracował w roku 1993. Nie ukrywa przy tym, że stan badań zmienił się od tego czasu. Mimo to postanowił wydać pozycję, w której znaczna część analiz zdezaktualizowała się w międzyczasie dzięki pracom innych badaczy. Jak się wydaje, już te dwa spostrzeżenia pozwalają traktować jego działalność pisarską jako pewną całość, indywidualną propozycję odczytywania interesującej nas problematyki.

odmiennej, lecz również odwołującej się do formacji sarmackiej, koncepcji Andrzeja Waśki – już nie tylko po to, by nazwać mechanizmy tkwiące u podstaw prezentowanych przez nich odwołań do historii sarmackiej, lecz przede wszystkim po to, by postawić pytanie: czemu służą te zabiegi i kto jest ich adresatem?

*

We wstępie do *Słuchaj mię, Sauromatha. Antologii poezji sarmackiej*, opracowanej przez Krzysztofa Koehlera, możemy przeczytać, że kultura sarmacka „dziś może więc mieć jakieś znaczenie jedynie jako dziedzictwo, które warte jest przywołania i uczciwego zrozumienia”⁵. Natomiast w nieco odmiennej stylistyce, charakterystycznej raczej dla jego artykułów zawartych w czasopismach, odnotowuje on również:

„Staję po stronie przegranych [sarmatów], nie dlatego, że jestem badaczem dziejów czy czytelnikiem literatury. Staję po ich stronie (...) tylko dlatego, że ich przegrana dotyka nas brakiem dzisiaj”⁶.

W rezultacie tuż po opowiedzeniu się po stronie sarmackiej, podjęta zostaje próba choć minimalnego zrekompensowania nam tej pustki poprzez przywołania konkretnych dziedzin ówczesnego życia. Dlatego autor *Domku szlacheckiego* przywołuje dwa – wybrane przez siebie – filary kultury szlacheckiej: z jednej strony jest to wielka tradycja historyczna wyznaczona takimi wydarzeniami jak Chocim, Jasna Góra, czy Wiedeń⁷, z drugiej zaś strony jest to fundament narodowy, czyli codzienna religijność sarmacka, a dokładniej – mistyka skrajności („no bo tu a jakże: gorzałka, trupek i Cześć Jej niepojęta”⁸), która ucieka „językowi, chowa się przed pojęciami, jest nieuchwytna, zadziwiająca i niespotykana: bo powszechna, codzienna, widziana w życiu codziennym Sarmatów”⁹. Przyjrzyjmy się jednak bliżej owym próbom obrony tych, których „przegrana dotyka nas brakiem dzisiaj” na przykładzie dwóch składników formacji sarmackiej, na podstawie których Krzysztof Koehler charakteryzuje rzeczywistość szlachecką, czyli religijności (a dokładniej współzależności między światem widzialnym a niewidzialnym) oraz idei tolerancji.

Punktem wyjścia dla rozważań poświęconych sarmackiej religijności jest dla Koehlera świadomość tego, że to religia katolicka „stworzyła polską państwowość i ten nierozzerwalny związek Kościoła z Królestwem jest fundamentem istnienia Polski”¹⁰. Podąża on jednak znacznie dalej, gdy pisze, że wspólnota sarmacka była wspólnotą mistyków „dnia codziennego”, którzy chcieli doświadczać, a być może, że też doświadczały, Bożej obecności w swoim życiu¹¹. Nie chodzi mu przy tym o żadne rozważania mistyczne,

⁵ K. Koehler, Wstęp [w:] *Słuchaj mię, Sauromatha. Antologia poezji sarmackiej*, oprac. K. Koehler, Kraków 2002, s. 33.

⁶ Idem, „Monitor”, „Arcana” 1995, nr 1, s. 96.

⁷ Idem, *Sarmatia defensa...*, op. cit., s. 69.

⁸ Idem, *W rytmie godzinek, na rosyjskim trupie*, „Fronda” 1995, nr 4/5, s. 292.

⁹ Ibidem, s. 294.

¹⁰ K. Koehler, *W rytmie godzinek...*, op. cit., s. 297.

¹¹ Zob. Idem, Wstęp..., op. cit., s. 28.

lecz o pewne gesty, „którymi możemy się określać”, gesty, które – jego zdaniem – nadal stanowią kwintesencję naszej tożsamości narodowej. Dlatego powinniśmy je pielęgnować, tym bardziej, że dzięki nim nasza zbiorowa tożsamość może uzyskać potwierdzenie własnej ciągłości, a co za tym idzie – „wieczność, niezmienność, trwanie”¹².

Wyrazicielem tych mistycznych gestów oraz nierozłącznej z nimi prostoty ducha, „znakiem katolicyzmu (polskiego!) jest Jan Chryzostom Pasek z jego maksymą życiową »widocznie Bóg tak chciał«; Pasek „z rękami ubabranymi wojenną krwią, służący do Mszy Świętej”¹³. Z pewnością wielu czytelników zadziwia możliwość rozpoznania z kilkusetletniego dystansu określonej odmiany duchowości głębokiej, lecz – co istotniejsze – niejednen z nich może czuć się urażony i lekceważony sposobem, w jaki Koehler tę religijność prezentuje. Mam na myśli przede wszystkim te miejsca w jego tekstach, w których niejako ignoruje on swoje odczytanie w tej dziedzinie i przedstawia na przykład księdza Wojciecha Dembołęckiego, który przyznawał Polsce prawo do panowania nad Azją, Afryką i Europą, jako jednego z ówczesnych mistyków¹⁴. Odmienne przekonania autora *Wyvodu...* charakteryzuje Zygmunt Ogonowski:

„jest to [...] polska odmiana słowianofilstwa czy raczej panslawizmu, ideologia wyrażająca imperialne dążności pewnych warstw szlachty Rzeczypospolitej”¹⁵

– i wydaje się, że jest on znacznie bliżej faktycznego stanu rzeczy.

Krzysztof Koehler nie pozostaje jednak obojętny na głosy krytyki wysuwane względem jego sposobu ukazywania ówczesnej duchowości. Dla przykładu w jednym z artykułów pisze:

„Można oskarżać Sarmatów o prostactwo duchowe, ale gdy przestaniemy patrzeć na to, co było, z wyżyn pychy naszych żalosnych czasów, przecież równie dobrze można zobaczyć (i tak samo wyraźnie) właściwie coś przeciwnego: zanurzenie całej aktywności człowieka w religii, w odniesieniach metafizycznych”¹⁶.

Co ważne, Koehler broni swojej perspektywy, uzasadniając jej istnienie dowodami, którymi są zarówno: „historia i dzieje zachowań, zachowania same: mojej rodziny, moich przodków”¹⁷, jak i teksty Wespazjana Kochowskiego, Piotra Skargi, Stanisława Orzechowskiego czy Szymona Starowolskiego. Nie można nie zauważyć, że przywołując tę tradycję, staje się on jej kontynuatorem, a nawet, niejednokrotnie, krzewicielem. I nie byłoby w tym nic niepokojącego, gdyby nie to, że położenie silnego nacisku na jeden wybrany składnik formacji szlacheckiej (w tym przypadku głęboką religijność), zniekształca jej obraz. Ta modyfikacja po pierwsze przesłania pozytywny aspekt badań Koehlera, dzięki którym poszerzona zostaje nasza wiedza o przejawach religijności sarmackiej, po drugie zaś prowadzi do uproszczenia tej znacznie bardziej

¹² Idem, *W rytmie godzin...*, op. cit., s. 296.

¹³ Ibidem, s. 295.

¹⁴ Ibidem, s. 293.

¹⁵ Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVIII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, wyd. II rozszerzone, Warszawa 1999, s. 202.

¹⁶ K. Koehler, *Nie jesteśmy sami*, „Frona” 1996, nr 6, s. 83.

¹⁷ Ibidem, s. 91.

złożonej – zarówno w ujęciu synchronicznym, jak i diachronicznym – struktury¹⁸, jaką jest historyczny sarmatyzm, o czym zresztą Koehler-publicysta nazbyt łatwo i często zapomina. Zresztą, jak sam zauważa, takiej postawie sprzyjają jego wrodzone skłonności anarchiczne¹⁹, niezbędne również w popularyzowaniu negatywnie dziś konotującego obrazu kultury szlacheckiej. Autorowi *Sarmatia defensa* udaje się dzięki temu włączyć do narodowego dyskursu tożsamościowego na prawach nowoczesnego rebelianta.

Często dyskutowana kwestia tolerancji religijnej jako jednego ze składników ideologii szlacheckiej powraca również w tekstach Krzysztofa Koehlera. Jednym z głównych argumentów historyków na rzecz praktykowania przez szlachtę założeń, które wynikały z tej idei, są uchwały Konfederacji Warszawskiej z roku 1573, gwarantujące pokój religijny i zakazujące władzom świeckim prześladować religijnych. Od tego czasu „zasada tolerancji stała się zasadą żelazną”, którą „można było odrzucić jedynie w wyjątkowych wypadkach”, a którą wspomagał etos szlacheckiej demokracji²⁰. Odmienne spojrzenie na tę kwestię przedstawił w 2006 roku publicysta „Arcanów” w artykule „Towarzystwo pożytku” czy *pożytek towarzystwa?*. Według autora tolerancja religijna nie jest efektem Konfederacji Warszawskiej, źródłem tolerancji jest sam „duch republikańskiej wolności” (z której mogły wynikać postanowienia konfederacji z 1573 roku). Wydaje się, że Koehler poruszył tutaj bardzo istotną i interesującą sprawę związaną z osobliwą historią początków polskiej ideologii szlacheckiej. Niestety została ona radykalnie przyćmiona takimi rozważaniami, jak na przykład:

„Tolerancja, to nie jest termin szlachecki, staropolski. Tolerancja to potrawa z kuchni ideologii politycznej liberalizmu. Używając więc terminu «tolerancja», operując terminologią «nietolerancja» w odniesieniu do pisarza, który nie poruszał tego terminu, popełniamy błąd. Nazwać możemy go błędem optyki”²¹.

Po przeczytaniu tego fragmentu czytelnik, który miał w ręku książkę Krzysztofa Koehlera *Stanisław Orzechowski i dylematy renesansowego humanizmu*, będzie czuł się zdezorientowany. Uczucie zagubienia w natłoku zmian perspektywy autorskiej nieobce będzie także każdemu, kto zetknął się z tekstem *Intelektualista i wiara*, dotyczącym XVI-wiecznej polemiki Andrzeja Frycza Modrzewskiego i Stanisława Orzechowskiego – w tej pracy Koehler sam posługuje się kategorią tolerancji religijnej. Co więcej, spór ten opisany został jako „symboliczne wrota otwierające nowe sposoby przeżywania zagadnień religijnych, dla których tolerancja religijna rozpocznie się od jasnego artykułowania

¹⁸ Na wielowymiarowy aspekt formacji sarmatyzmu zwracało już uwagę wielu badaczy, między innymi: J. Pelc, *Sarmatyzm a barok* [w:] Idem, *Barok – epoka przeciwieństw*, Warszawa 1993, s. 207–269.

¹⁹ K. Koehler, „Monitor”, op. cit., s. 96.

²⁰ N. Davies, *Przedmurze chrześcijaństwa* [w:] Idem, *Boże igrzysko*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 1992, s. 228–229. (Co ważne, rozważając ten temat, należy również wziąć pod uwagę to, że istnieją dane historyczne świadczące o tym, że tolerancja niejako musiała istnieć w społeczeństwie Rzeczypospolitej Obojga Narodów – i doprawdy trudno uwierzyć, aby Koehler się z nimi nie zetknął. Przecież to państwo w XVII-XVIII wieku nie było monolitem wyznaniowym. Sami katolicy stanowili około 40% społeczności, do której przynależeli również unici, prawosławni, protestanci czy wyznawcy judaizmu.)

²¹ K. Koehler, „Towarzystwo pożytku” czy *pożytek towarzystwa? Kilka uwag o szlacheckim dyskursie republikańskim*, „Arcana” 2006, nr 4–5, s. 23.

swojej własnej pozycji myślowej, swoich własnych przekonań i ostrego ataku na inaczej myślących²². Czy zatem publicystyczne konstatacje są powiązane w jakikolwiek sposób z działalnością historycznoliteracką autora? Czy też, w zależności od okoliczności, te dwa rodzaje aktywności intelektualnej mieszają się ze sobą w różnych proporcjach?

Przypuszczenie to uprawomocniają kolejne niejasności. W tekstach Koehlera kwestia zależności pomiędzy (osobliwie definiowaną) tolerancją a obrazem silnych, a więc otwartych, Sarmatów nie jest jednoznaczna. Kolejne wątpliwości budzi opublikowany dwa lata później artykuł *Świetliści w środku, czyli notatki po oświeceniu*. Zostajemy w nim ponownie upewnieni, że kulturze szlacheckiej – przynajmniej do połowy wieku XVII – „inny” nie zagrażał²³. Doprawdy niełatwo tutaj odnaleźć się pomiędzy pochwałą napastliwej tolerancji polskiego renesansu a niedookreśloną otwartością Sarmatów (przynajmniej do połowy wieku XVII). Można odnieść wrażenie, że sytuacja ta wynika z braku precyzji pojęciowej, która prowadzi publicystę-badacza do tworzenia niezbornej treściowo konstrukcji. W rezultacie jego czytelnicy nie mają ułatwionego zadania: kiedy słowa w zależności od kontekstu nasiągają wieloznaczność, a kolejne przesunięcia semantyczne multiplikują następne wersje koncepcji sarmatyzmu – to przypuszczenie o jednolitości prezentowanej przez autora propozycji staje się bezzasadne, a próba spójnego uzgodnienia ujęcia publicystycznego i naukowego traci rację bytu.

Przyjrzyjmy się jednak bliżej temu, jak autor wydanej w roku 2002 antologii poezji sarmackiej przedstawia historię kultury szlacheckiej. Spróbujmy ją zrekonstruować na podstawie jego tekstów.

We wstępie do *Stuchaj mię, Sauromatha* Krzysztof Koehler zaznacza, że epoka sarmatyzmu „zakończyła definitywnie swoją kulturową misję w Europie gdzieś w końcu wieku XVII i następnie pół wieku spędziła w cieniu minionej świetności”²⁴. Następnie przyszli „światliści”, którzy zastawszy „agonię organizmu państwowego”, usiłowali uleczyć ów chory organizm, przynieść dzień po nocy saskiej. Jednak zamiast tego przyczynili się do „spaczenia”²⁵ wyobrażeń tradycyjnej polskości, czyli sarmackości. Poprzedniego stanu rzeczy nie udało się już przywrócić pisarzom romantycznym – ani Henrykowi Rzewuskiemu, ani Adamowi Mickiewiczowi. Co gorsza, ich utwory literackie o tematyce szlacheckiej, choć przysłużyły się zachowaniu poczucia narodowej wspólnoty, to jednocześnie ostatecznie uniemożliwiły głębokie odczuwanie narodowego dziedzictwa i dlatego zostają nazwane „cepelią”, „paramuzealiami” oraz „martwymi zbiorami”²⁶. (Choć w kwestii jednego utworu, a dokładniej *Pana Tadeusza*, napotykamy rozbieżność: czy prawdziwe jest ironicznie nazwanie go „utworem uchodzącym za epopeję narodową” oraz „gablotą paramuzealnych bohaterów”²⁷, czy też jest to utwór zawierający „mit domowy, swojski: wyłaniający się (...) po utracie niepodległości obraz dworku szlacheckiego, arki

²² Idem, *Intelektualista i wiara*, „Arcana” 1997, nr 3, s. 176. Szerzej pisze Koehler o Orzechowskim w swojej książce: *Stanisław Orzechowski i dylematy renesansowego humanizmu*, Warszawa 2004.

²³ Zob. Idem, *Światliści w środku, czyli notatki po oświeceniu*, „Res Publica Nowa” 1999, nr 1–2, s. 63.

²⁴ Idem, *W rytmie godzinek...*, s. 295.

²⁵ Idem, *Światliści w środku...*, s. 6.

²⁶ Idem, *Wstęp...*, s. 15.

²⁷ *Ibidem*, s. 68.

polskości^{28?}). Koehler podejmuje więc próbę demitologizacji romantycznej fali zafatszowywania oblicza sarmackości i pragnie „zdrapać kolejny werniks na portrecie Sarmacji²⁹. Po pierwsze – pisze – „nie zauważano często nieatrakcyjności codzienności życia szlachty”, jej „licznych wad na czele z pijaństwem³⁰. Już z tymi stwierdzeniami trudno nie polemizować, gdyż wystarczy na dowolnej stronie otworzyć *Pamiętki Soplicy* Henryka Rzewuskiego, aby zawarte w nich liczne obrazy przywar szlacheckich oraz prymitywności życia same zaprzeczyły współczesnemu publicyście. Po drugie, zdaniem Koehlera, występkiem romantyków było przypinanie „mu [sarmatyzmowi] etykiety ciemnoty³¹. Również ten argument ciężko utrzymać, ponieważ etykiety ciemnoty nie przypisywano wówczas kulturze szlacheckiej z tej przyczyny, że właśnie w romantyzmie została ona zrehabilitowana i ponownie stała się kulturą narodową.

Krytyka romantycznego neosarmatyzmu przeprowadzana przez Krzysztofa Koehlera budzi szczególne zakłopotanie czytelników jego tekstów. Nie trudno bowiem zauważyć, że jednocześnie aprobejuje on te jego elementy wewnętrzne, które zostały uprawomocnione przez tradycję romantyczną. Mam tu na myśli, na przykład, postrzeganie narodu jako realnego bytu czy też substancji duchowej³², czytanie historii przez pryzmat metafizyki³³. Na tym nie koniec, gdyż dodatkowo przenosi on te kategorie – przynależne tradycji romantycznej (późniejszej) – na tradycję sarmacką (wcześniejszą), dzięki czemu możliwe stają się odwołania do głębokich pokładów ducha przedrozbiorowego, sarmackiego narodu. Przejmowanie przez Krzysztofa Koehlera (post)romantycznej perspektywy może prowadzić nas do konsternacji, ten kolejny zabieg niewątpliwie zaś sprawia, że czytelnik ma prawo czuć się poważnie zakłopotany i poirytowany. Przecież wobec tego typu działań – czyli takich, które zdają się być bardzo nowoczesnym zabiegiem literackim – w innych okolicznościach (wspomniany przykład posługiwania się pojęciem tolerancji) Koehler wyrażał swoją dezaprobatę, nazywając go „błędem optyki”.

Wróćmy jednak do zarzutów kierowanych pod adresem oświeconych, gdyż to oni – mimo wszystko – są głównymi oskarżonymi.

Krzysztof Koehler w swoich tekstach wartościuje kulturę sarmacką (jedynie) dodatnio. Charakteryzuje ją zaś jako:

„ogromny, wielowątkowy prąd intelektualny, który przenikał polską myśl historyczną, polityczną, społeczną i obyczajową naszych przodków przez kilka stuleci. Mniej więcej do końca wieku XVII był to prąd twórczy³⁴.

Zdaje zatem sobie sprawę z tego, że już od początku XVIII wieku elementy tej kulturotwórczej tradycji zaczęły ulegać stopniowemu rozkładowi. Mimo to, analizując

²⁸ Idem, *Sarmatia defensa*, op. cit., s. 69.

²⁹ Ibidem, s. 16.

³⁰ Ibidem, s. 15; Idem, *Wstęp...*, s. 15.

³¹ Ibidem. (Uzup. – A.W.)

³² Wprost mowa o tym na przykład w artykule: *Nie jesteśmy sami*, „Fronda” 1996, nr 6.

³³ Żadnych wątpliwości co do tego nie pozostawia, niejednokrotnie przywoływany już artykuł Koehlera, *W rytmie godzinek, na rosyjskim trupie*.

³⁴ Idem, *Sarmatia defensa*, op. cit., s. 68.

oświeceniową krytykę schyłkowego stadium sarmatyzmu, neguje ją. Skąd to nieporozumienie? Przypomnijmy: czytając artykuły autora *Słuchaj mię, Sauromatha*, odbiorca odnosi wrażenie, że całą winę za ostateczny zgon sarmatyzmu ponosi „rewolta oświeconych”³⁵. Skoro zatem dla Koehlera sarmatyzm stanowi wyraz kultury wysokiej do końca XVII wieku, to problemem okazuje się nieokreślenie przez niego poziomu tej kultury w drugiej połowie wieku XVIII. W rezultacie kontrast pomiędzy sarmatyzmem a oświeceniem, który udaje mu się wydobyc w swoich tekstach, sprowadza się do przeciwstawiania krytyce Monitorowej nie obrazu sarmatyzmu, wobec którego krytyka ta była kierowana, lecz selektywnie przez niego ujętej kultury sarmackiej. A ta przecież rozkwit przeżywała sto lat wcześniej!

Zastanawiające są założenia historyczne tkwiące u podłoża rozważań Koehlera. Udając się na „zwiady na teren przeciwnika”³⁶, swoją potrzebę konfrontacji przekierowuje w stronę autorów „Monitora”, którzy chcieli, jego zdaniem, przeprowadzić czystkę sarmacką. Jednakże – zgodnie z aktualnym stanem badań:

„Wprost przeciwnie, nawet w najbardziej bojowym okresie reformowania kraju i kształtowania mentalności tradycyjnie zorientowanych kręgów szlacheckich nie tylko nie podważał dziedzictwa [narodowego], ale podnosił jego znaczenie, nawoływał do jego ochrony i kontynuacji”³⁷.

Tego autor *Sarmata defensa* w swoich tekstach nie bierze pod uwagę. Co najwyżej odnotowuje sarkastycznie, że „trzeźwi realiści” w pewnym momencie zmienili swoją strategię i po roku 1795 rozpoczęli „dowartościowywanie ciemniaków”³⁸. Był to etap w życiu „Monitora” charakteryzujący się „łagodniejszą propagandą, nakierowaną bardziej na edukację, niż tajanie”. To jednak Koehlera wyraźnie nie satysfakcjonuje, gdyż w innym miejscu dodaje:

„Sarmatę – wcielone zło – zastąpił Sarmata Oświecony, Sarmata pozostający sobą, ale akceptujący Oświecenie jako jedyną szansę na poprawę swojej sytuacji”³⁹.

Obserwacja ta jednak nie znajduje potwierdzenia w literaturze przedmiotu, bowiem „Sarmata Oświecony” został powołany do życia tuż po upadku konfederacji barskiej.

Koehler brnie jednak dalej, w rezultacie czego na pierwszym planie pozostają oświeceni krytykujący ciemniaków, którzy ciemniakami nie są. W ten sposób powstają dwa typy ludzi światłych: pierwsi wywodzą się z Europy osiemnastowiecznej, drudzy – z osobnej Europy rzymsko-grecko-łacińskiej⁴⁰. Rozróżnienie to prowadzi Koehlera do totalnej negacji wszystkiego, co ma choćby zabarwienie oświeceniowe, gdyż upatruje w tym zasadzki, chęci unicestwienia elementów głębokiej polskości. Jak się wydaje, przyczyną takiego sposobu myślenia jest przede wszystkim ignorowanie współczesnego stanu

³⁵ Idem, „Monitor”, op. cit., s. 105.

³⁶ Ibidem, s. 103.

³⁷ T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*. Wrocław 2002, s. 44 (uzup. – A.W.).

³⁸ K. Koehler, *Światliści w środku...*, s. 66.

³⁹ Idem, *Wstęp...*, op. cit., s. 9.

⁴⁰ Podział na dwie Europy Krzysztofa Koehlera dostrzegła już T. Walas. Zob. T. Walas, „Zmierzch paradygmatu” – i co dalej? [w:] Eadem, *Zrozumieć swój czas. Kultura polska po komunizmie – rekoniesans*, Kraków 2003, s. 221, p. 112.

badań nad polskim oświeceniem, a co za tym idzie – przyjmowanie jego wybiórczego modelu. Intryguje jednak to, że już ponad trzydzieści lat temu w książce *Problemy literatury polskiego oświecenia*, zawierającej fundamentalne artykuły poświęcone tej formacji, Janusz Maciejewski pisał: „idee oświeceniowe były również ideami sarmackimi”⁴¹. Jednak tak istotne elementy charakterystyki wieku światła, jak: dążność do zachowania wspólnoty narodowej jako zbioru obywateli świadomie uczestniczących w jej życiu, postrzeganie jednostki jako osoby, która ma wrodzone prawo do wolności i równości, czy też opieranie idei oświeceniowych na fundamencie dotychczasowych wartości kultury rodzimej – nie zostają uwzględnione w tekstach Koehlera.

Jedynie w kwestii stosunku oświecenia do przeszłości można zauważyć u niego pewne wahania. Z jednej strony w tekstach oświeconych (które zostają zawężone do przestrzeni Monitorowej?):

„myślenie nastawione aprobatywnie do przeszłości staje się synonimem zacofania i stanu niechęci do Ojczyzny, synonimem starego, groźnego porządku”⁴².

Z drugiej strony – w następnym zdaniu tego samego artykułu – autor przyznaje, że „Monitor”:

„nie postuluje odwrócenia się plecami do przeszłości, podkreśla raczej budowę nowego sposobu rozumienia czasu na bazie tego, czego dokonały ubiegłe wieki”⁴³.

Natomiast w cztery lata później przeczytamy, że na łamach tego oświeceniowego pisma:

„mamy do czynienia z ostatecznym pogrzebaniem idei zwracania się do przeszłości jako do modelu czy też wzoru określającego rozumowanie”⁴⁴.

Oczywiście warto zauważyć, że cytowane zdania pochodzą z artykułów publikowanych w latach dziewięćdziesiątych, a nasza dzisiejsza wiedza w tej materii jest znacznie gruntowniejsza i – uwalniając nas od domysłów – pozwala już jasno stwierdzić, że przeszłość nie została wówczas zanegowana oraz że przedstawiciele nowej formacji nie stworzyli całkiem nowego programu polskiej kultury⁴⁵.

Prawdą jest, że trudno przyznać choćby częściowe poparcie największemu nieprzyjacielowi, lecz nie czyniąc tego, paradoksalnie działa się na swoją niekorzyść. Koehler swoim nieprzyjacielem uczynił wiek XVIII, a negacja wszystkich idei i dążeń oświeconych, była – wbrew jego woli – także negacją idei sarmackich. Wszak nie trzeba krytykować oświecenia, aby wygłaszać pochwałę kultury szlacheckiej. Niemniej jednak, jeśli publicysta-badacz ma na celu stworzenie takiej konstrukcji kultury szlacheckiej, jaką tworzy Krzysztof Koehler, to zniekształcając sarmatyzm, musi on również deformato-

⁴¹ Zob.: J. Maciejewski, *Oświecenie polskie. Początki formacji, jej stratyfikacja i przebieg procesu historycznoliterackiego* [w:] *Problemy literatury polskiego oświecenia*, seria II, pod red. Z. Golińskiego, Warszawa 1977. Pisze o tym także M. Parkitny: op. cit., passim.

⁴² K. Koehler, „Monitor”, op. cit., s. 102.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Idem, *Światłości w środku...*, op. cit., s. 64.

⁴⁵ Zob. T. Kostkiewiczowa, op. cit., passim.

wać obraz oświecenia – i ten zabieg jest mu potrzebny po to, by potwierdzić oraz uczynić bardziej wyraźnym kreowany przez siebie obraz sarmatyzmu.

*

W projekcie proponowanym przez Andrzeja Waśkę nadrzędną wartością jest:

„idea polska, która narodziła się w praktyce państwowej Pierwszej Rzeczypospolitej, która przetrwała jej upadek. Idea, a właściwie pewien etos polityczny zakorzeniony w dawnej kulturze szlacheckiej (czy też kulturze zwanej szlachecką) i rozprzestrzeniony wraz z ową kulturą na inne warstwy polskiego narodu”⁴⁶.

Według autora *Romantycznego sarmatyzmu* bez tej idei nie można w pełni zrozumieć polskiego romantyzmu – ona to bowiem umożliwia zrozumienie silnego poczucia tożsamości romantyków-Polaków, które utwierdzał w nich (zwłaszcza) nurt neosarmacki. Waśko zauważa, że polskość przetrwała wyłącznie dzięki utożsamieniu „idei polskiej” z dziedzictwem Pierwszej Rzeczypospolitej. Niemniej jednak, gdyby nie współdziałanie aktywnego czynnika kulturalnego i politycznego, jakim był w XIX wieku nurt romantyczny, nie byłoby możliwe zgłębianie jej istoty w czasach nam obecnych⁴⁷.

Według Andrzeja Waśki:

„nie ma innej Polski niż ta, która związana jest z cywilizacją europejską poprzez korzenie, poprzez religię Ewangelii i Rzym, zarówno chrześcijański, jak i, w płaszczyźnie wartości kulturowo-cywilizacyjnych klasycy”⁴⁸,

gdyż sama:

„Polska wchłaniała i przetwarzała na swój sposób europejskość oraz wzbogacała ją własnym wkładem”⁴⁹.

Polski udział we współtworzeniu dorobku kultury europejskiej jest istotną kwestią, gdyż implikuje założenie, że Polska nie tylko miała wówczas co zaoferować krajom zachodnim, lecz także posiadała na tyle silne poczucie własnej tożsamości, aby czerpać i asymilować elementy obce bez obawy o deformację kultury rodzimej. Okazuje się więc, że postrzeganie Polski przez pryzmat określonej definicji polskości również u Waśki bezpośrednio rzutuje na rozumienie kultury europejskiej – Europa staje się pojęciem nad wyraz złożonym. I tak Waśko uznaje – podobnie jak Krzysztof Koebler – „dwa wzajemnie wykluczające się sposoby rozumienia wartości europejskich”⁵⁰:

„Jeden z nich odwołuje się do korzeni cywilizacji Zachodu – do chrześcijaństwa i zakotwiczonej w nim wizji przeznaczenia człowieka, społeczeństwa i kultury; drugi przez europejskość pojmuje zapoczątkowany w epoce nowożytnej proces racjonalizacji i regulacji ludzkiego życia widzianego wyłącznie w perspektywie ziemskiej”⁵¹.

⁴⁶ A. Waśko, *Konserwatyzm narodowy*, „Arcana” 1996, nr 4, s. 18 (artykuł ten został ponownie zamieszczony w numerze specjalnym „Arcanów” z roku 2000).

⁴⁷ Zob. Idem, *Konserwatyzm narodowy...*, op. cit., s. 19.

⁴⁸ Ibidem, s. 19.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem, s. 27.

⁵¹ Ibidem.

Ponownie, także w jego tekstach, pojawia się pytanie: które rozumienie wartości europejskich wybrać?

Postacią, która – zdaniem Waśki – znakomicie rozwiązała ten dylemat, jest Paweł Hertz. To właśnie on, prezentując „postawę będącą prostą kontynuacją romantycznej afirmacji wartości narodowych, a zarazem romantycznego typu otwarcia na świat zewnętrzny”⁵², w prosty sposób odwzorowuje wyobrażenia autora *Domeny romantycznej* dotyczące świadomego przyjęcia i realizacji polskiej, kulturowej tradycji. Stanowisko to pozbawione jest kompleksu ludowego oraz chłopskiego, tutaj uniwersalizm ustępuje miejsca prowincjonalizmowi. Z tej perspektywy Europa jawi się jako:

„prosta suma różnych «prowincji», języków, wyznań, tradycji, środowisk społecznych potocznych przez własną historię w szersze lub węższe wspólnoty narodowe i państwowe”⁵³.

Nieuzasadnione staje się zatem poczucie niższości kulturalnej Polaków, budzące tendencje do zamykania się względem krajów zachodnich, ponieważ:

„prawdziwe otwarcie na świat nie prowadzi bynajmniej przez to, co uniwersalne, ale przez to, co narodowe i prowincjonalne”⁵⁴.

Dla tej jawnie powracającej do romantyzmu koncepcji pisarskiej Hertza Waśko jest pełen uznania. I choć pisze:

„nie sądzę, by i dzisiaj ktoś po nim potrafił – i odważył się – je [poglądy Hertza] skonstruować. A przecież trafia on w sedno rzeczy, przypominając, że nasi pisarze XIX wieku z tragicznego doświadczenia historycznego Polski potrafili wydobyć intelektualną i moralną wartość”⁵⁵,

to wydaje się, że sam podejmuje próbę nie tylko rozpowszechniania, ale również (na miarę swoich możliwości) kontynuacji spojrzenia autora *Domeny polskiej*. Świadczą o tym między innymi publikacje książek poświęconych tematyce romantycznej, zwłaszcza neosarmatyzmowi. Wybór zainteresowań zapewne związany jest z osobistymi preferencjami ich autora, lecz parafrazując pytanie Jana Błońskiego skierowane niegdyś do Pawła Hertza⁵⁶, możemy dziś zapytać Andrzeja Waśkę: Jak wyróżnić się w dobie kulturalnej orientacji na globalny postmodernistyczny zamęt oraz masową kulturę? I odpowiedzieć: Oczywiście orientacją na polski romantyczny sarmatyzm. Skoro zaś sarmatyzm jako formacja kulturowa dziś już nie istnieje, a romantycy jeszcze odnajdywali zakorzenienie w tej rodzimej tradycji, uzyskując tym samym potwierdzenie własnej tożsamości, to – zdaje się retorycznie pytać Waśko – dlaczego i my nie mielibyśmy brać z nich przykładu?

W konsekwencji odpowiedź na pytanie: „Którym wartościom europejskim hołdować?” brzmi: „Powinniśmy wkroczyć do Europy `68 roku, posiadając w sobie dziedzictwo Europy Jana Pawła II”⁵⁷. A dopomóc nam w tym może postrzeganie kultury szlacheckiej

⁵² Idem, *Domena romantyczna Pawła Hertza*, „Arcana” 2002, nr 6, s. 26.

⁵³ Ibidem, s. 25.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem, s. 31. (Uzupełnienie – A.W.)

⁵⁶ W wersji Jana Błońskiego pytanie zadane Pawłowi Herzowi brzmiało: „Jak się wyróżnić w dobie kulturalnej orientacji na egzystencjalistyczny, indywidualistyczny Paryż? Oczywiście orientacją na polską prowincję romantyczną”. Ibidem, s. 22.

⁵⁷ Idem, *Konserwatyzm narodowy*, op. cit., s. 28.

przez pryzmat polskiego romantyzmu. Oczywiście od razu przestrzega nas Krzysztof Koehler:

„jeśli nie zaprzestaniemy (...) krytykować czy też rozumować o swoich cechach językiem romantyków, póty nie miejmy nadziei na możliwość opuszczenia tego błędnego koła: krytykujemy to, co sami tworzymy, a więc krytykujemy swoje fantazmaty”⁵⁸.

Jednak – co warto podkreślić – Waśko nie przejmuje romantycznej krytyki cech szlacheckich, on przejmuje ich afirmację, po to, by (tak jak Koehler, choć w odmienny sposób) czerpać z sarmatyzmu narodową siłę. I choć Waśko mógłby zarzucić Koehlerowi świadome pomijanie możliwości aktywnego życia Polaków w Europie roku '68 (w terminologii Koehlera: osiemnastowiecznej) i jednocześnie zakładanie afirmacji wewnętrznej dziedzictwa Europy Jana Pawła II (czyli tej, którą Koehler nazywa Europą rzymsko-grecko-łacińską), to i tak pozostają łączące ich poszukiwania „własnego Imienia” w polskiej kulturze przedrozbiorowej.

Dla Waśki sarmatyzm (romantyczny) ma na celu przeciwdziałanie destrukcyjnym procesom zaszłym w rzeczywistości, bądź też niwelowanie ich. W swoich artykułach poszukuje on antidotum na trwałe szkody, jakie wyrządziła w naszym sposobie myślenia epoka nowożytna, która – jego zdaniem:

„każe nam bezkrytycznie przyjmować założenie, że to, co posiadamy, to i tak więcej, niż to, na co zasługujemy – jako naród leniwy, ciemny, zacofany, a na dodatek skomunizowany. Tak od dwustu lat za granicą (...) opowiadają światu o tym, jacy to my Polacy jesteśmy prymitywni, anarchiczni i nietolerancyjni”⁵⁹.

W innym miejscu tego samego artykułu czas tych destrukcyjnych działań został określony precyzyjnie: „tragedią Polski jest to, że od czasów oświecenia (a co najmniej od drugiej połowy XIX wieku)” utworzyła się „klasa mówców i słuchaczy rozdzierająca wspólne szaty nad naszym opłakanym charakterem narodowym”⁶⁰. Autor cytowanych słów dodaje przy tym ze zrozumieniem, choć nie z usprawiedliwieniem, że:

„nasze narodowe aktywa, szanse i potencjał rozwojowy są generalnie niedoceniane przez nas samych. I nie dzieje się tak bez przyczyny – tak to zaprogramowano przed laty, aby w społeczeństwie podbitym utrzymywać stan zanizonej samooceny, czego skutki trwają najwidoczniej do dziś”⁶¹.

Biorąc pod uwagę obiegowe założenia dotyczące myśli przewodniej polskiego wieku światła, możemy dojść do wniosku, że mamy tutaj do czynienia z destrukcyjnym oddziaływaniem założeń epoki oświecenia na poczucie tożsamości narodowej Polaków. Jednak nie można nie zauważyć bezspornego faktu: ta anty-oświeceniowa wymowa w istotny sposób różni się od krytyki oświecenia prezentowanej przez autora artykułu *Światłości w środku...*. A jeśli przyjrzymy się bliżej, to zauważymy, że adresaci

⁵⁸ K. Koehler, *Maska czy twarz? O tak zwanym charakterze narodowym i jego krytykach*, „Teatr” 2002, nr 10–11.

⁵⁹ A. Waśko, *Wszystko jest inaczej*, „Arcana” 1995, nr 5, s. 11.

⁶⁰ Ibidem, s. 11.

⁶¹ Ibidem, *Pokażcie nam swoje sukcesy...*, „Arcana” 1997, nr 4, s. 28.

tych krytyk bardzo się od siebie różnią. U Waśki bowiem napotyamy krytykę tego, co zaszło od czasów oświecenia, a dokładniej: krytykę postoświeceniowego charakteru skomplikowanej historii Polski. Stąd łagodniejszy (od krytyki Koehlera) wydzwięk wystąpienia przeciw samej formacji oświecenia. Na taką wymowę, a raczej jej odbiór, wpływa również fakt, że Koehler uwydatnia opozycyjność formacji oświecenia i sarmatyzmu, podczas gdy Waśko, choć odwołuje się do kultury szlacheckiej, to zasadniczo nie rozważa kwestii ich relacji – w jego konstrukcji sarmatyzmu romantycznego zarówno polski, jak i europejski wymiar epoki oświecenia są w zasadzie nieistotne. W rzeczywistości bowiem antyoświeceniowy wydzwięk można przypisać jedynie konkretnym miejscom, w których mowa o stosunkach polsko-rosyjskich. W gruncie rzeczy jednak krytyka ta sprowadza się do krytyki cywilizacji Zachodu, czyli cywilizacji „mody, wykwintnych ubiorów, smacznej kuchni, pięknych teatrów i szerokich dróg”⁶². Według niego już romantycy „z reguły tej Europy nowych czasów naśladować nie chcieli, kwitując nędzę moralną współczesnej cywilizacji”⁶³. Niemniej jednak, krytykując określone zachowania ówczesnej Europy Zachodniej, Waśko nigdzie – w odróżnieniu od Koehlera przeprowadzającego totalną negację kategorii europejskości – nie daje do zrozumienia, że Europa XVIII wieku nie skonkretyzowała żadnych pozytywnych wartości. Jest to bodajże najistotniejsza różnica pomiędzy tekstami Koehlera i Waśki. Widać to wyraźnie chociażby wtedy, gdy autor *Domeny romantycznej* porusza kwestię tolerancji.

Przywołuje on tę ideę jako wartość pielęgnowaną przez romantyków, a następnie podkreśla jej historyczne walory, czyli analizuje jej istnienie w kulturze szlacheckiej. Co ważne, Waśko dokładnie określa swoje zdanie na temat tolerancji, a zdanie to różni się od poglądów prezentowanych przez Koehlera. Autor *Romantycznego sarmatyzmu* pisze:

„Jeśli przypomnieć (...) o pluralizmie wyznaniowym dawnej Polski i o trwającym przez wiele stuleci udzielaniu przez nasz kraj azylu wszystkim prześladowanym w Europie heretykom i Żydom, a także o prawach indygenatu dla przyszłych i nobilitowanych neofitów, o konfederacji warszawskiej i słowach Zygmunta Augusta: «nie jestem panem waszych sumień», to widać, że nikt nas Polaków, katolików i niekatolików, nie musi specjalnie pouczać na temat zasad pokojowego współżycia w pluralistycznym społeczeństwie, bo to jest część naszego dziedzictwa narodowego, zapisana na trwałe w naszej, bynajmniej nie nowoczesnej, kulturze i obyczajowości”⁶⁴.

Nie należy jednak pomijać ważnego faktu: Waśko, starając się gruntownie uargumentować swoje zdanie dotyczące istnienia tolerancji na przestrzeni wielu wieków, a dokładnie w czasach przedrozbiorowych, popełnia nadużycie tego samego typu, co Koehler, pragnący nas przekonać o tym, że cały sarmatyzm był katolicki, a idea tolerancji była mu obca. Inaczej jednak niż Koehler, nie wspomina przy tym nic o zdaniu oświeconych w tej kwestii, nie ustosunkowuje się w żaden sposób do problemu tolerancji

⁶² Idem, *Romantyczny sarmatyzm...*, op. cit., s. 204

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Idem, *Konserwatywizm narodowy*, op. cit., s. 22.

w wieku światel. Jedynie w domyśle istnieje założenie, że to wydarzenia historyczne sprawiły, że Polakom zaczęto wmawiać, że stali się nietolerancyjni (jednocześnie przyczynami mogły być między innymi wydarzenia historyczne, takie jak zabory czy PRL). Natomiast nieodzownym antidotum na taki stan jest – jak próbuje nas przekonać autor artykułu *Wszystko jest inaczej* – wybrany i popularyzowany przez niego sarmatyzm romantyczny.

Romantyczna perspektywa badawcza sprawia również, że mimo obaw, jakie budzą w nim konsekwencje historii Polski, zdaje się on być spadkobiercą Mickiewiczowskiej wiary w „pozytywne cechy i możliwości narodu polskiego”⁶⁵. Mickiewicz swoją ufność uzasadniał istnieniem „ducha narodowego”⁶⁶. Jego zdaniem:

„ta wewnętrzna, domowa tradycja składa się z resztki mniemań i uczuć, które ożywiały naszych przodków, ta tradycja po upadku, rozerwaniu i przytłumieniu opinii publicznej schroniła się w domach szlachty i państwa”⁶⁷.

Równoznaczna z „duchem narodowym” jest „idea polskości”, do której – przywołując romantyczny sarmatyzm – odwołuje się Andrzej Waśko. Zwrócić należy też uwagę na analogię Mickiewiczowskiego „ducha narodowego” z występującym w tekstach Krzysztofa Koehlera przywołaniem głębokich pokładów polskości. Wydaje się, że to właśnie dzięki sarmatyzmowi również Waśko może podejmować próbę przenoszenia do współczesności tego, co było – jego zdaniem – najbardziej wartościowe i pożyteczne w nurcie romantycznym. W jego przypadku wybór przywoływanych fragmentów rzeczywistości szlacheckiej jest ściśle uzależniony od wartości nadrzędnych, przynależnych romantyzmowi. Mamy tu do czynienia z sarmatyzmem sfunkcjonalizowanym przez romantyzm, a następnie przez Waśkę, po to, abyśmy go zgłębiali „na użytek obcych, którzy nas nie znają i nie rozumieją, jak i przede wszystkim dla nas samych”⁶⁸. W tym modelu jednak, jak się okazuje, krytyka wieku XVIII jest zbędna. Autor *Romantycznego sarmatyzmu* może obejść się bez niej. Świadczy to raz jeszcze o możliwości afirmacji sarmatyzmu, bez jednoczesnego napiętnowania polskiego wieku światel.

Nie zmienia to faktu, że Andrzej Waśko, tak jak Krzysztof Koehler, rozświetla jedynie te miejsca historii, które mogą prowadzić do potwierdzenia jego własnych przekonań. Stawiając na piedestale elementy historii uchodzące za marginalne, buduje on tym samym własną konstrukcję historyczną. Przy czym – i to jest istotne – nie unika on nadmiernych uproszczeń, którym w jego wykonaniu podlega skomplikowana kultura szlachecka oraz, nadrzędny względem niej, bogaty romantyzm polski. Uproszczenia te, jak się zdaje, wypływają bądź z nadmiaru dobrych chęci (co można dostrzec na przykładzie tolerancji, którą to cechą Waśko bez żadnych zastrzeżeń obdarzył kulturę szlachecką trwającą kilkaset lat), bądź z przyjęcia nazbyt wąskiej, a raczej jednostronnej perspektywy,

⁶⁵ Idem, *Cywilizacja i „duch narodowy” w „Panu Tadeuszu” i publicystyce Mickiewicza*, „Arcana” 1998, nr 6, s. 17.

⁶⁶ Ibidem, s. 12. Waśko charakteryzuje Mickiewiczowskiego „ducha narodowego” jako przeciwieństwo doktryn politycznych, chorej cywilizacji rozumu, interesu. Dodaje przy tym, że nie zostaje on nigdzie przez poetę zdefiniowany, bo nie może być zdefiniowany. (Ibidem.)

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ A. Waśko, *Konserwatyzm narodowy*, op. cit., s. 18.

która sprawia, że widzenie przedrobiorowej kultury szlacheckiej oczami romantycznych neo-Sarmatów prowadzi do pomijania istotnych cech przynależnych samym Sarmatom (choćby wątek postrzegania Polski jako przedmurza chrześcijaństwa, który w romantyzmie znalazł swój pogłębiony wyraz w odrębnym nurcie mesjanistycznym – obcym rozważaniom Waśki).

*

Na koniec zwróćmy uwagę na jeszcze jedną kwestię, mianowicie problem podejścia autorów do możliwości przywrócenia kultury szlacheckiej lub jej elementów w czasach współczesnych.

W tekstach Andrzeja Waśki rozświetleniu ulega peryferyjna względem popularnego mitu tyrzejsko-martyrologicznego część romantyzmu – neosarmatyzm. Następuje zmiana akcentu: wizja sarmatyzmu podporządkowana została romantyzmowi. Z niego bowiem Waśko czyni medium wiedzy na temat nieistniejącej już kultury szlacheckiej. Lecz nie ma to nic wspólnego z wizją romantyczną. Jest to raczej przejęcie romantycznego postrzegania tych elementów kultury szlacheckiej, które przez ten nurt zostały podniesione do rangi elementów kultury narodowej, a które autor *Romantycznego sarmatyzmu* uważa za istotne we współczesności i chce o nich przypomnieć swoim czytelnikom. Innych zagadnień Waśko nie porusza.

Natomiast celem propozycji Krzysztofa Koehlera nie jest wskrzeszenie „mitu konuszowego”⁶⁹. Przypisując mu takie dążenia, ogranicza się jego próby kontynuacji tego mitu. Nie jest ona również „regresywną utopią”, ani „intelektualnym urojeniem”⁷⁰. Utopia i urojenie miałyby miejsce, gdyby Koehler wierzył, że owe były historyczne istniały w takiej selektywnej i niespójnej formie, w jakiej je prezentuje, a następnie wierzyłby w możliwość przetransponowania ich na grunt współczesnej Polski. Podejrzewać go o to nie sposób, skoro sam pośrednio temu zaprzecza, co czytelnicy mogą dostrzec dzięki konfrontacji różnorodnych i sprzecznych założeń oraz perspektyw przyjmowanych w jego tekstach. Aby starać się bowiem o przywrócenie pewnego modelu kultury, warto go najpierw w miarę spójnie skonstruować. W tym przypadku mamy odmienną sytuację.

Można jednak sądzić, że istnieją elementy kultury szlacheckiej, których intensywne odczuwanie Koehler pragnąłby wznowić. Pojawia się pytanie: do jakiego stopnia? Czy sarmatyzm ma „znaczenie jedynie jako dziedzictwo, które warte jest przywołania i uczciwego zrozumienia”⁷¹ – jak możemy przeczytać we wstępie do opracowanej przez Koehlera antologii, czy – zgodnie z tekstem zamieszczonym w „Arcanach” – jego wybrane elementy, gesty, sposób myślenia „trzeba dzisiaj odbudować”⁷²?

⁶⁹ Mitu, który „cechowata apologia sarmatyzmu, niechęć do oświecenia (które traktowano w całości jako antypolskie), ale także niechęć do reform politycznych podejmowanych u schyłku wieku dla ratowania państwa oraz do samych walk w obronie niepodległości”. Zob. J. Maciejewski, op. cit., s. 63.

⁷⁰ T. Walas, op. cit., s. 222–223.

⁷¹ Idem: *Wstęp...*, op. cit., s. 33.

⁷² Idem, „*Monitor*”, op. cit., s. 96.

Trudno o odpowiedź – zwłaszcza że autor artykułu „Monitor” sam na łamach „Arcanów” przyznaje:

„Nie jestem w tych dawnych sporach obiektywny. Przyjmuję postawę wrogą narzucanym centralnie kryteriom. Tkwi we mnie polsko-niemiecka skłonność do anarchii”⁷³.

Nasze poszukiwania odpowiedzi zostają całkiem pozbawione punktu oparcia, kiedy w gąszczu publicystycznych zdań napotykaemy odwołanie Koehlera do kategorii rzetelności⁷⁴. Jednakże pojawia się ona w tekście publicystycznym, w którym – zgodnie z wcześniejszą deklaracją autora – możemy spodziewać się jedynie skrajnego subiektywizmu, a nie podejścia naukowego.

Po zapoznaniu się z działalnością pisarską autora *Domku szlacheckiego*... wydaje się, że przywoływanie głębokich pokładów duchowości sarmackiej, które stara się on wydobyć z czasów Polski przedrozbiorowej, może sprzyjać jeszcze innemu celowi: ma w czasach obecnych stanowić próbę przeciwdziałania kryzysowi duchowości. W tym ujęciu religijność sarmacka może być nośnikiem konkretnych wartości, punktem odniesienia dla współczesnego Polaka. Niemniej jednak, stawiając za wzór sarmackość i „mit domowy”⁷⁵, które obecnie utożsamiane są z kulturą niską, Koehler świadomie poszukuje „radikalnego zaprzeczenia nowoczesności w rozwiązaniu skandalicznym”⁷⁶.

W rzeczywistości bowiem jego poczynania prowadzają się do rozkruszenia struktury sarmatyzmu, do świadomego sterowania jego elementami: dokonywania przesunięć, uwypukleń, przenoszenia fragmentów marginesowych na plan pierwszy i odwrotnie, odrzucania innych poza horyzont swoich przemyśleń. I doprawdy mało to ma wspólnego z rekonstrukcją obrazu świata sarmackiego.

Dlatego też osobliwe odwołanie Krzysztofa Koehlera do kultury szlacheckiej stanowi nie tyle bardzo praktyczny koncept, który sprzyja rozpowszechnianiu jego poglądów, ile przede wszystkim umożliwia mu zaistnienie w ramach współczesnego, rozwijającego się od kilkunastu lat w naszym kraju dyskursu wolnościowego, z którego jego kręgi intelektualne zostały wykluczone. Udział w tym dyskursie zagwarantowały mu nie tylko kontrowersyjne treści jego propozycji, lecz również sposób ich prezentacji – język, który skierowany został do określonego odbiorcy. Od kiedy język polskiej prasy zaczął pozbywać się skonwencjonalizowanego gorsetu schematyzmu oraz rytualności, publicystyka zyskała nowe przestrzenie możliwości i stała się dogodnym forum wymiany myśli. Popadano wówczas albo w kolejne formuły i pełne patosu konwenanse językowe (na przykład odwołania do topiki solidarnościowej), albo – przeciwnie – dążono do potoczności, stylu niskiego. Wyrazicielem tej drugiej tendencji jest niewątpliwie działalność publicystyczna

⁷³ Ibidem, s. 96.

⁷⁴ Założenie to oparte jest na definicji przymiotnika „rzetelny”, jaką przedstawił K. Koehler: „Rzetelny zakłada bezstronny, zakłada uczciwy, czysty stosunek do podejmowanego zadania; zakłada w miarę bezzalożeniowy, powodowany prawdziwym zainteresowaniem czy przejęciem się stanącej sytuacją – wgląd w rzecz poddawaną opisowi”. Ibidem, *Chrześcijaństwo i kultura. Kilka refleksji w pewnej warszawskiej kaplicy*, „Arcana” 2005, nr 3, s. 33.

⁷⁵ Ibidem, *Sarmatia defensa*, op. cit., s. 69.

⁷⁶ Zob. T. Walas, op. cit., s. 222.

Krzysztofa Koehlera. Jednak przystępność formy niekoniecznie idzie w parze z przystępnością treści. Stwierdzenie to jest o tyle ważne, że pociąga za sobą pytanie: do jakich kręgów odbiorczych zamierza dotrzeć publicysta-badacz? Z całą pewnością Koehler od swoich czytelników teksów publicystycznych nie wymaga zbyt dużego zaangażowania intelektualnego. Potoczny język jego publicystyki, budująca napięcie retoryka walki, ataku, krytyki i negacji, utrzymane często w tonie agresywnym – inaczej: atrakcyjnym dla współczesnego odbiorcy – nieobce są jego praktyce dziennikarskiej i mają na celu przyciągnięcie uwagi odbiorcy nastawionego na medialne show. I choć czytelnik – jeżeli w ogóle będzie rozważał tę kwestię – niejednokrotnie może mieć problem z uchwyceniem całości myślowej danego tekstu, to już sam jego styl, swoją naturalnością oraz swobodą, będzie wydawał się mu wiarygodny. Tym bardziej, że język stylizowany na język mówiony postrzegany jest jako mniej podatny na manipulację.

Niemniej jednak, jeżeli doświadczony historyk literatury rozpoczyna działalność publicystyczną, to – niestety – rzadko się zdarza, aby jej poziom intelektualny satysfakcjonował tych, którzy doceniają jego działalność naukową. Przypadek Krzysztofa Koehlera unaocznia, jak bardzo przemieszanie ról autorskich może utrudnić czytelnikom odbiór kolejnych publikacji danego autora. Sprawa jest tym trudniejsza, że badacz-publicysta nie tylko jest aktywny na dwu polach, lecz – co nieuniknione – w różnych proporcjach łączy obie dziedziny swojej działalności. W rezultacie populistyczny charakter jego tekstów publicystycznych nie pozostaje w ścisłym związku z perspektywą naukową badacza. Jest to o tyle przykre, że sam zainteresowany – szukając własnego miejsca we współczesności oraz koncentrując się na „zasadniczej rozprawie” pomiędzy „starym sarmackim światem, a nowym europejskim porządkiem polskiego Oświecenia” – stwierdza:

„Oczywiście warto powiedzieć od razu, że owa «zasadniczość» jest co najmniej wątpliwa: może nie było żadnej walki, niczego nie było, bo przecież wszystko, o czym tu rozmawiamy, działa się tuż tuż przed rozbiorami, które te wszystkie spory ustawiły w zupełnie nowym świecie”⁷⁷.

Warto więc również przyrzeć się całej działalności pisarskiej Krzysztofa Koehlera w zupełnie nowym świetle: z perspektywy jego udziału we współczesnym dyskursie humanistycznym. Tym bardziej, że „zasadniczość” zespołu prezentowanych przez niego poglądów jest co najmniej wątpliwa, zaś rozróżnienia działalności badacza-specjalisty oraz ideologa-publicysty warto – na swój czytelniczy użytek – dokonać.

⁷⁷ K. Koehler, „Monitor”, op. cit., s. 95.