

O konieczności dyskusji nad oświeceniem

Rec.: Sławomir Kufel, *Polski projekt. Oświecenie w I Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2021, 472 s.

Nie ulega wątpliwości, że pytanie o swoistość polskiego oświecenia, o jego związki z dobą staropolską i znaczenie dla inicjowanej w ramach XVIII w. nowoczesności, stanowi ważny problem badawczy, istotny bodaj nie tylko dla wąskiego grona specjalistów. Rzetelne ujęcie tego problemu domaga się pogłębionych analiz uwzględniających przemiany, do których dochodziło m.in. w sferze kulturalnej, gospodarczej czy geopolitycznej. Rozległość i wewnętrzne skomplikowanie tych procesów sprawiają, że w rozważaniach dotyczących polskiego wieku świateł, także w odniesieniu do jego relacji z innymi wariantami oświecenia, rolę szczególną powinno się przyznać dyskusji. Konfrontowanie różnorodnych stanowisk, metod, strategii badawczych czy definicji sprzyja przecież, jak niemal trzy dekady temu określiła to Maria Bogucka, krystalizacji niezbędnych w warsztacie każdego humanisty terminów i pojęć¹ oraz, jak zaznaczyła Teresa Kostkiewiczowa, zapobiega inercji „trwania w myślowych przyzwyczajeniach”².

Dlatego też recenzja książki pt. *Polski projekt. Oświecenie w I Rzeczypospolitej* pomyślana została jako głos w dyskusji trwającej już wiele lat, w której przecież przywołana monografia Sławomira Kufla także bierze udział. Rozprawa składa się z dwóch części (*I. Oświecenie projektowane*, *II. Oświecenie zapisane*) poprzedzonych wstępem, domkniętym zakończeniem i posłowiem. Układ ten odzwierciedla spis treści, który – biorąc pod uwagę, że książka liczy ponad 400 stron – wydaje się zbyt ogólny. Co prawda w obrębie części wydzielone są swoiste podrozdziały, sygnalizowane cyframi rzymskimi (druga część podzielona została jeszcze na rozdziały), jednak wielość wątków i perspektyw badawczych uwzględnianych przez autora może w odbiorze czytelnika wzbudzić wrażenie pewnego chaosu. Potęguje je zakończenie, które przynosi rozważania dotyczące funkcjonowania w dyskursie naukowym pojęcia sarmatyzmu oraz

¹ *Sarmatyzm a barok – porządkowanie pojęć. Dyskusja*, podała do druku M. Elżanowska, „Ogród” 1994, nr 4, s. 63.

² T. Kostkiewiczowa, *Co to jest oświecenie – wprowadzenie do dyskusji*, [w:] *eadem*, *Z oddali i z bliska. Studia o wieku oświecenia*, Warszawa 2010, s. 49.

oświecenia. Być może te rozpoznania powinny pojawić się po wstępie, natomiast zakończenie należałoby zaprojektować jako syntetyczne podsumowanie wcześniejszych części.

Właśnie ze względu na wielowątkowość i obszerność monografii w proponowanej refleksji nad koncepcjami zielonogórskiego literaturoznawcy skupimy się przede wszystkim na problemach uznanych za ważne z perspektywy pytań stawianych przez autora *Polskiego projektu*, które mają znaczenie fundamentalne w procesie rozpoznawania polskiego wieku światel. Szczególnie interesować nas będzie, sygnalizowany przed chwilą, sposób ujmowania i definiowania oświecenia oraz sarmatyzmu czy – jak wolałby Kufel – sarmackości. W powiązaniu z tymi kwestiami pozostają inne zjawiska i zagadnienia zgłaszane przez badacza, wśród których wymienić należy: kwestię przełomu oświeceniowo-romantycznego, kategorię formacji (zwłaszcza jej przydatności w badaniach nad procesem historyczno-literackim czy – szerzej rzecz ujmując – historyczno-kulturowym) oraz związek między wiarą a oświeceniem. Owa lista nie obejmuje rzecz jasna wszystkich problemów podjętych przez Kufla. Jak się jednak wydaje, pozwala wprowadzić pewien porządek do zapowiedzianej i chyba przez badacza pożądanej dyskusji³.

Rozpocząć ją wypada od wskazania motywów przyświecających autorowi omawianej monografii, o których mówi wprost:

Niniejsze rozważania są próbą odpowiedzi na pytania, które stawiam sobie od przynajmniej 1998 roku. Wtedy to właśnie miała miejsce w Rzeszowie sesja, której organizator, profesor Piotr Żbikowski, postawił przed uczestnikami problem klasyfikacji zjawiska, określanego mianem oświeceniowo-romantycznego przełomu. Pojawiło się w jej czasie wiele pytań i sugestii, które uwidoczniły nie tylko zagadnienia czysto badawcze, ale i okazały rzecz o wiele poważniejszą – potrzebę przeformułowania spojrzenia na polską literaturę i sztukę w „oświeceniu i romantyzmie”. Przez już ponad dwadzieścia lat przybyło mnóstwo edycji, opracowań, pomysłów i rozwiązań, które spraw bynajmniej nie wyjaśniły, ale skomplikowały je jeszcze bardziej. Okazało się, że polska kultura po trzecim zaborze [rozbiorze? – P.B.] wcale nie umilkła ani nie stała się monotematyczna i z góry skazana na porażkę z kulturami obcymi. Wręcz przeciwnie, był to czas krystalizowania się polskiego modelu kulturowego, zaczętego jeszcze głęboko w wieku XVIII (s. 7).

Przytoczony fragment wstępu przynosi więc zapowiedź realizacji ważnego zadania dotyczącego namysłu nad rodzimym oświeceniem, w tym także nad okresem okolorozbiorowym, traktowanym jako istotny etap kształtowania się „polskiego modelu kulturowego”. Już tutaj pojawia się budzące pewne wątpliwości pojęcie oświeceniowo-romantycznego przełomu. Jego problematyczność sygnalizuje Kufel, odwołując się do wy-

³ „Nie ma wszakże nadziei, że moje rozważania są ostateczne. Wręcz przeciwnie – gdyby nie można było ich falsyfikować, nie byłyby przydatne” (s. 11).

głoszonego podczas tej samej sesji referatu Kostkiewiczowej. Wydaje się jednak, że obserwacje badaczki zostały przez niego przywołane w sposób, który nie pozwolił na przemyślenie zagrożeń, jakie niesie ze sobą ujmowanie relacji pomiędzy następującymi po sobie epokami przez pryzmat dzielących je różnic. Częstokroć zresztą różnice te były konsekwencją nie tyle analiz pewnych zjawisk, ile raczej prób ujęcia tychże tak, by potwierdzały wyjściową hipotezę, której podstawą było utożsamienie oświecenia z racjonalizmem, krytyką religii czy, w literaturze, wątlm zainteresowaniem tematyką patriotyczną⁴. Warto tu wskazać propozycję Kostkiewiczowej:

[...] postępowanie takie, a więc równoległy, wielostronny ogłd całokształtu piśmiennictwa powstającego w pierwszym, drugim i w trzecim dziesięcioleciu XIX w. – pozwoliłoby, być może, skorygować utarty pogłd, upatrujący dominanty i cechy wyróżniającej tzw. przełomu romantycznego w poszukiwaniu środków do wyrażania tragedii losu narodowego. Wszakże poszukiwanie to charakteryzuje jednak – w mniejszym bądź większym nasileniu – całe piśmiennictwo począwszy od pierwszego rozbioru [...] i doszukiwanie się znamion przełomowości romantycznej w jego nasilającej się eksploatacji po trzecim rozbiorze zakłada szczególnie zawężoną i niepełną koncepcję romantyzmu⁵.

W rozważaniach Kufla passus ten został pominięty, mimo przywołania akapitu go poprzedzającego i po nim następującego. W konsekwencji odbiorca, czytając inne zacytowane w *Polskim projekcie* fragmenty szkicu Kostkiewiczowej, może odnieść wrażenie, że jej dystans wobec kategorii przełomu wyrasta – po pierwsze: z przywiązania do endocentrycznych orientacji badawczych⁶; po drugie: z przekonania badaczki, że o przełomie

⁴ Na te kwestie uwagę zwrócili m.in. K.M. Dmitruk (*Oświecenie – konteksty zmiany kulturowej*, „Wiek Oświecenia” 2001, t. 17, s. 47–65) czy M. Cieński (*Konstruowanie oświecenia. Narracje o wieku XVIII z końca XX stulecia*, [w:] *idem, Literatura polskiego oświecenia wobec tradycji i Europy. Studia*, Kraków 2013, s. 235–243; tu też ważne uwagi o dyskursie edukacyjnym i specjalistycznym).

⁵ T. Kostkiewiczowa, *Notatki do syntezy historii literatury polskiej po rozbiorach*, [w:] *Na przełomie Oświecenia i Romantyzmu. O sytuacji w literaturze polskiej lat 1793–1830*, red. P. Żbikowski, Rzeszów 1999, s. 15–16.

⁶ Wypada w tym miejscu przywołać odpowiedni fragment *Polskiego projektu*: „Wypowiedź Kostkiewiczowej zawiera kilka charakterystycznych elementów. Przede wszystkim odnosi «przełom romantyczny» do filozofii i polityki praktycznej. Oznacza to, że powinniśmy postrzegać literaturę w sposób autonomiczny, eliminując z jej ogłdu wszelkie odniesienia zewnętrzne. Po doświadczeniach wynaturzonego psychologizmu, socjologizmu czy materializmu można to zrozumieć. Jednak literatura jest funkcją kultury i jako taka należy do niej i do jej emanacji – cywilizacji” (s. 9). Wydaje się, że zaznaczony przez badaczkę dystans wobec – by użyć jej określenia – „ujęć marksistowskich” nie jest równoznaczny z postulatem stosowania wyłącznie tzw. metod wewnętrznych w badaniach literackich. O kłopotliwości (i niejasności) stosowanego niegdyś podziału na metody wewnętrzne i zewnętrzne, który pobrzmiewa w uwagach

moglibyśmy mówić wtedy, gdyby głównym tematem literatury romantycznej był upadek Rzeczypospolitej. Wrażenie to wzmacnia komentarz badacza, przyjmujący postać sprostowania: „Romantyzm nie polega na rozpaczaniu nad utratą niepodległości, ale raczej na szukaniu środków wyrazu nowej rzeczywistości” (s. 9). Poza tym wydaje się, że Kufel swoimi uwagami, zwłaszcza zaś o „przejściu fazowym” („To przejście z jednej strony jest gwałtowną zmianą, z drugiej natomiast elementem ciągłego procesu”; s. 9), potwierdził – mimowolnie – zastrzeżenia wysunięte przez Kostkiewiczową wobec tezy o przełomie romantycznym, „która u badaczy bardziej wnikliwie traktujących sprawę przybiera charakter wewnętrznie sprzecznej, oksymoronicznej formuły, iż przełom ten ma «postać dłuższego lub krótszego procesu», lub iż jest to «długofalowy proces stopniowych przemian»”⁷.

Należy podkreślić, że tematem recenzowanej monografii nie jest, jedynie w niej zasygnalizowana, problematyka przełomu oświeceniowo-romantycznego, dlatego można by się zastanowić nad zasadnością poruszenia jej w tym miejscu. Wydaje się jednak, że namysł nad tą kategorią jest istotny, nawet jeśli nie jest to dla Kufla kwestia fundamentalna. W praktyce dydaktyki szkolnej i – w efekcie – w powszechnej świadomości dychotomiczne ujęcie relacji między oświeceniem a romantyzmem zrobiło bowiem ogromną karierę. Celnie ujął to Józef Bachórz w rozważaniach dotyczących „potrzeby scalania polskiego wieku XIX”:

Na początku zatem naszej wizji wieku XIX był chaos. Po lekcjach o oświeceniu, po pochwałach poezji Krasickiego, Trembeckiego, Niemcewicza i teatru Bogusławskiego, po czytaniu wyimków prozy Staszica i Kollątaja – pojawiał się zamglony i pogmatwany pejzaż wojen z naszym udziałem [...]. „Po drodze” było Księstwo Warszawskie, potem bitwa narodów pod Lipskiem i kongres wiedeński, powołujący Królestwo Polskie. W literaturze oczywiście coś się działo [...], ale widać nie było ważne, skoro nie trafiło do programu licealnego. Trafił jedynie z powszechnie znanego powodu pozaliterackiego *Mazurek Dąbrowskiego* Józefa Wybickiego. Chaos nam się kończy wraz z pojawieniem się Mickiewicza i jego rówieśników, a końcem tego chaosu i prawdziwym początkiem literatury XIX wieku staje się w naszej wyobraźni romantyzm⁸.

Dalej pisze historyk literatury XIX w. o „pokawałkowaniu” procesu literackiego, któremu sprzyja predylekcja do ujmowania poszczególnych zjawisk przy pomocy takich określeń, jak walka, spór, niezgoda i – chciałoby się jeszcze dodać – przełom, sugerujących, często nawet wbrew in-

autora *Polskiego projektu*, pisał M. Głowiński, *Od metod zewnętrznych i wewnętrznych do komunikacji literackiej*, [w:] *idem, Poetyka i okolice*, Warszawa 1992, s. 7–14).

⁷ T. Kostkiewiczowa, *Notatki do syntezy...*, s. 15. Fragment ten pojawia się także w rozważaniach Kufla (s. 9).

⁸ J. Bachórz, *O potrzebie scalania polskiego wieku XIX*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza” 2008, s. 8.

tencjom badaczy posługujących się tymi pojęciami, istnienie radykalnych i nagłych zmian między następującymi po sobie epokami. Dlatego obiecująca – tak z perspektywy specjalistów, jak i szerszego grona odbiorców – wydaje się koncepcja dziewiętnastowieczności. Jej uruchomienie skłania do innego spojrzenia na literaturę XIX stulecia i uwzględnienia oświecenia właśnie jako etapu „krystalizowania się polskiego modelu kulturowego” nowoczesności⁹.

Odwolanie do koncepcji dziewiętnastowieczności nie ma oczywiście na celu rezygnacji z rozważań nad specyfiką i odrębnością wieku światła. Jest jedynie próbą innego spojrzenia na literaturę i, szerzej, kulturę końca XVIII w. i pierwszych dekad XIX w. Dlatego ze szczególną uwagą należy przyrzeć się temu, w jaki sposób Kufel ujmuje oświecenie. Już we wstępie zgłasza on zastrzeżenia wobec kategorii formacji i – zgodnie z zapowiedzią – w zakończeniu podaje „syntezę powodów jej odrzucenia” (s. 10). Pewne zaskoczenie budzi to, że zielonogórski badacz w zasadzie odnosi się tylko do ujęcia formacji zaproponowanego przez Janusza Maciejewskiego, posiłkując się w niektórych miejscach krytycznymi obserwacjami poczynionymi przez Kostkiewiczową (s. 418–420). Nie wspomina zatem ani artykułu Jerzego Ziomka¹⁰, ani – istotniejszych chyba dla podejmowanych w *Polskim projekcie* problemów – rozważań Marcina Cieńskiego¹¹ czy Macieja Parkitnego¹². Być może uwzględnienie tych rozpoznań pozwoliłoby na ponowne, wieloaspektowe przemyślenie kwestii użyteczności kategorii formacji w badaniach nad oświeceniem, zwłaszcza że w komparatystycznym ujęciu Cieńskiego jej wykorzystanie przynosi interesujące rezultaty.

W związku z próbą wskazania wyznaczników spistości polskiego oświecenia w odniesieniu do innych jego wariantów pozostaje rola tradycji antycznej. Nie można w pełni zgodzić się ze stwierdzeniem, że:

Mitologia (grecka i rzymska) była wpisana w łaciński dukt sarmackiego wykształcenia, w Rzeczypospolitej natomiast odrębność oświecenia wyznaczała nie tyle wspomniana wyżej mitologia, co rodzima, słowiańsko-sarmacka. To ona różnicowała nasze oświecenie, natomiast antyk, i w związku z tym jego style, czyli klasycyzm czy „sentymantalizm” (pasterskość, bukoliczność, sielankowość) to była *lingua franca* europejskiej (w tym polskiej) kultury od XVI wieku (s. 420).

⁹ Zob. np. T. Sobieraj, *Kulturowy model dziewiętnastowieczności*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza” 2008, s. 19–38.

¹⁰ J. Ziomek, *Epoki i formacje w dziejach literatury polskiej*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 4.

¹¹ M. Cieński, *Formacja oświeceniowa w literaturze Polski i Niemiec*, Wrocław 1992 (klarowna definicja formacji podana jest na s. 7–10).

¹² M. Parkitny, *Nowoczesność oświecenia. Studia o literaturze i kulturze polskiej drugiej połowy XVIII wieku*, Poznań 2018 (tu przede wszystkim *Proces literacki nowoczesności i dynamika polskiego oświecenia*).

O swoistości polskiego oświecenia nie stanowi oczywiście to, że jego przedstawiciele traktują kulturę antyczną jako źródło inspiracji. W ujęciu Kostkiewiczowej, bo do jej rozpoznań Kufel odnosi się w przytoczonym fragmencie, chodziłoby raczej o sposoby czerpania z dorobku starożytnych, które w różnych wariantach oświecenia, mimo wielu „miejsc wspólnych”, zyskiwać mogły odmienne konkretyzacje. Konieczność zwrócenia uwagi na regionalne zróżnicowania w recepcji antyku zgłasza m.in. Jerzy Axer¹³ czy (ze szczególnym naciskiem na oświecenie) Cieński¹⁴.

Perspektywa porównawcza, uruchamiana w mniejszym bądź większym stopniu, jest wszak niezbędnym elementem każdej próby uchwycenia tego, co składa się na cechy dystynktywne polskiego wieku światła. Pojawia się ona także w innych częściach monografii Kufła. Tu warto przywołać kilka fragmentów:

Oświecenie było więc projektem zbiorowym, odnoszącym się do większych organizacji ludzkich, wręcz światowych. Jest to już inny glob niż wcześniej [...], na którym rządzi fizyka, matematyka i podległa im biologia (zdaniem Newtona). Bóg natomiast zdrzemnął się lub poszedł na spacer ze Spinozą. Takie były ramy oświeceniowego projektu. Jego powodzenie zależało jednak, jak zawsze, od szczegółów. Moją hipotezę więc muszę odnieść do I Rzeczypospolitej – polski projekt był zatem taką modyfikacją podstawowego projektu europejskiego oświecenia, która w zakresie ideologii oddawała specyfikę polskiej kultury i cywilizacji XVIII wieku, natomiast w sferze dydaktycznej przyjmowała założenia powszechne (s. 50)¹⁵.

Okazywało się jednak, i to w całej Europie, że wprowadzenie metody oświeceniowej nie jest takie proste. Kluczowe było określenie skali elity oraz ujawnianie konsekwencji wspomnianej metody. Mimo wysiłków filozofów nie było możliwe łagodne przejście od wiary do czystego rozumu. Racjonalizm zakładał nie tylko dogłębne badanie rzeczy, ale i ich weryfikację. To z kolei doprowadziło do zaprzeczenia dotychczasowej religii [...] (s. 84).

W jaki sposób wprowadzać w Polsce ideał człowieka i rozumu jako punktu odniesienia? Świat polski był jasny – Bóg, w Jego objęciach szlachta i cała reszta służących układowi – chłopci, mieszczenie, Żydzi, przybysze. Oświecenie pojęte tak, jak w Europie, nie mogło Rzeczypospolitej nic zaoferować – chyba rewolucję (s. 85).

¹³ J. Axer, *Kultura polska z punktu widzenia mechanizmów recepcji tradycji. Prolegomena do syntezy*, [w:] *Humanistyczne modele kultury nowożytnej wobec dziedzictwa starożytnego*, red. M. Prejs, Warszawa 2010, s. 15–81.

¹⁴ M. Cieński, *Literackie lektury antyku w polskim oświeceniu wobec europejskich zjawisk kulturowych i literackich. Podobieństwa, powiązania, swoistość*, [w:] *Antyk oświeconych. Studia i rozprawy o miejscu starożytności w kulturze polskiej XVIII wieku*, red. T. Chachulski, Warszawa 2013, s. 253–268.

¹⁵ Z przywołanym fragmentem trudno uzgodnić inny passus rozprawy: „Jak się zdaje, polskie oświecenie, takie jak ujmuję w niniejszych rozważaniach, nie powstało w opozycji do zachodnioeuropejskiego ani nie jako projekt poprawiony, było od początku rodzimym konstruktem” (s. 170).

Krasicki natomiast chciał stworzyć oświecenie polsko-europejskie. Element racjonalny, krytyczny, został jednak u niego podporządkowany bezwzględnie Bożej Opatrzności, co sprawia, że jego model nadal nie jest antropocentryczny, a więc przez Europę „oświeconą” w dalszym ciągu nie do przyjęcia. Gdyby XBW zrezygnował z opieki Bożej nad światem, pozostałe jego zabiegi wpisywałyby się w model Voltaire’owski (s. 153).

Na podstawie tych i innych fragmentów (zob. np. s. 293, 338, 427) można wnioskować, że w opinii Kufla cechą dystynktywną polskiego oświecenia, świadczącą o jego odrębności wobec innych, zwłaszcza zachodnioeuropejskich wariantów, jest znaczenie religii. Wobec tego typu rozróżnienia wypada jednak zgłosić pewne zastrzeżenia. O ile trudno wyrazić jakiegokolwiek wątpliwości wobec tezy o wpływie chrześcijaństwa (najczęściej – wyznania katolickiego) na polskich przedstawicieli wieku światła (tu przywołany przez Kufla Krasicki jest znakomitym przykładem), o tyle postawienie znaku równości między oświeceniem na Zachodzie a odrzuceniem religii już wątpliwości budzi. Z pewnością nie znalazłoby ono potwierdzenia w pracach takich autorów, jak m.in. Jeremy Black¹⁶, Richard Butterwick-Pawlikowski¹⁷, Stanisław Janeczek¹⁸ czy Gertrude Himmelfarb¹⁹, do rozpoznania których zielonogórski badacz odnosi się aprobatywnie.

Możliwe do zaobserwowania oświeceniowe przemiany w sferze religijnej (ale nie tylko) są niezwykle skomplikowane. Próbując rozważyć ten problem, uchwycić rytm przeobrażeń i wskazać ich dalekosiężne konsekwencje, należałoby uwzględnić różne warianty tej formacji i, odnosząc się do tradycji staropolskiej, przemyśleć kwestię swoistości rodzimego wieku światła. Autor omawianej monografii uruchamia kontekst staropolski – także w nawiązaniu do problemu wiary. Na prawach przykładu wskazuje on jeden z ważniejszych dla tego zagadnienia tekstów literackich XVII w. – *Psalmodię polską* Wespazjana Kochanowskiego. Konieczne byłoby jednak przedyskutowanie wniosków, jakie wyciąga na podstawie interpretacji wybranych fragmentów cyklu. W świetle badań m.in. Marii Eustachiewicz²⁰ czy Krzysztofa Obremskiego²¹, do których Kufel, niestety,

¹⁶ J. Black, *Europa XVIII wieku 1700–1789*, przeł. J. Mikos, Warszawa 1997 (tu zwłaszcza rozdział *Wiara i kościoły*).

¹⁷ Zob. np. R. Butterwick-Pawlikowski, *Między oświeceniem a katolicyzmem, czyli o katolickim oświeceniu i oświeconym katolicyzmie*, „Wiek Oświecenia” 2014, t. 30 (zwłaszcza s. 14).

¹⁸ Zob. np. S. Janeczek, *Religia w kulturze Oświecenia: Oświecenie chrześcijańskie*, [w:] *Filozofia oświecenia. Radykalizm – religia – kosmopolityzm*, red. J. Miklaszewska, A. Tomaszewska, Kraków 2015, s. 177 i n.

¹⁹ G. Himmelfarb, *Drogi do nowoczesności. Brytyjskie, francuskie i amerykańskie oświecenia*, przeł. K. Wudarska, Warszawa 2018, s. 80–83, 277–288.

²⁰ M. Eustachiewicz, „*Psalmodia polska*” W. Kochowskiego na tle staropolskich stylizacji biblijnych, „Pamiętnik Literacki” 1974, z. 2.

²¹ K. Obremski, „*Psalmodia polska*”. *Trzy studia nad poematem*, Toruń 1995.

nie nawiązuje, jego obserwacje wymagałyby chyba doprecyzowania. Za przykład niech posłuży polemika z Czesławem Hernasem (s. 37). Konstatacja znawcy literatury barokowej o wpisaniu w *Psalmidę*, w XVII w. powszechnym, przeświadczeniu o wyjątkowości Rzeczypospolitej („z mapy świata Bóg wyróżnił ten kraj znakiem osobistej sympatii”, s. 37) znajduje przecież uzasadnienie chociażby w *Psalmie VII*, w którym przemawia sam Jehowa: „a jako serc ludzkich prostotę, tak i pól sarmackich równiny z dawna ukochałem”²². Uwaga Kufla („Sympatia Boga nie ma tu nic do rzeczy. Los Rzeczypospolitej dowodzi tylko tego, że Bóg może nacylić ucha, jeśli Polacy będą wierni”, s. 37) pomija kluczową dla sarmatyzmu kwestię, którą Obremski określił mianem idei Polski jako Nowego Izraela²³. Przekonanie o szczególnej relacji między Sarmatami a Bogiem, poświadczanej dziejami Rzeczypospolitej, odegrało przecież znaczącą rolę także w literaturze oświecenia, nie wspominając już o romantyzmie. Ważnym zabiegiem literackim wyrastającym z tego przekonania i zwrotnie je konstytuującym jest stylizacja biblijna, przez zielonogórskiego badacza chyba niedoceniona: „Dlatego Kochowski nie stylizował (chyba językowo), pisząc psalm XVII, on pisał nową historię, ciąg dalszy starej” (s. 37).

W powiązaniu z tym, co powiedziano do tej pory, pozostaje kwestia sarmatyzmu – problemów m.in. z określeniem charakteru zjawiska czy jego relacji z barokiem i oświeceniem. Nie są to oczywiście problemy nowe²⁴, niewątpliwie jednak nadal domagają się rozważań. Próbę ich przemyślenia przedstawił Kufel w omawianej monografii, do fragmentów której (dla porządku wywodu) warto się odwołać:

W większości prac poświęconych polskiej kulturze i cywilizacji przed upadkiem I Rzeczypospolitej można spotkać się ze stwierdzeniem, że wieki XVI–XVIII wyróżnia, nazwany tak dopiero w drugiej połowie XVIII wieku, „sarmatyzm”. Niekiedy nawet pod piórem badaczy przybiera postać „Sarmatyzmu”, niby jakiejś odrębnej formacji kulturowej, co jednak właściwe nie jest. [...] Oczywiście trzeba pamiętać, że w dyskusjach XVI–XVII-wiecznych o „sarmatyzmie” jeszcze nie mówiono, bo termin przecież nie istniał. Skoro tak, pojawia się pytanie, czy istniało zjawisko. *Ex post* nazwać można wszystko, ale raczej nie powinniśmy nakładać sądów XVIII-wiecznych czy tym bardziej późniejszych na wyobrażenia ludzi żyjących stulecia wcześniej (s. 31).

Zaatakowano szlachtę *en masse* – w 1765 roku Adam Kazimierz książę Czartoryski zaczął propagować „sarmatyzm”, pojęcie obce współczesnej polszczyźnie, dys-

²² W. Kochowski, *Psalm VII*, [w:] *idem, Utwory poetyckie. Wybór*, wstęp i oprac. M. Eustachiewicz, wyd. 2 zm., Wrocław 1991, s. 387.

²³ K. Obremski, *Sarmacki mesjanizm*, „Ogród” 1994, nr 4, s. 124 i n.

²⁴ Wyłącznie na prawach przykładu wskazać można dyskusję panelową z 1994 r., w której udział wzięli m.in. Janusz Pelc, Janusz Tazbir, Janusz Maciejewski, Alina Nowicka-Jeżowa, Barbara Otwinowska, Tadeusz Ulewicz, *Sarmatyzm a barok – porządkowanie pojęć*, s. 48–107.

kursowi politycznemu czy mentalności. Był to jednak zabieg iście szatański, „sarmatyzm” znaczył bowiem nie uchwytnie zjawisko, namacalne, historycznie osadzone (Sarmacja, Sarmata, sarmackość, sarmacki), ale termin techniczny, naukowy wręcz, a jednocześnie bardzo nośny propagandowo. Zastanawiano się, czym jest ów „sarmatyzm” w odniesieniu do historii – okazywał się pojęciem pustym, nie było go w niej. Patrząc zaś na współczesność, określano tak wszystko, co blokowało rozwój oświecenia, co nie pozwoliło na unowocześnienie kraju, co sprawiało, że Rzeczpospolita pozostawała zacofana, nieporządna, skłócona, ciemna, zabobonna, nierozumna etc. (s. 406)

Z przytoczonych fragmentów wylania się obraz sarmatyzmu jako nieznanego staropolszczyźnie zjawiska, konstruktu oświeceniowych reformatorów, którzy zresztą dość szybko zorientowali się, że krytyka szlachty pod hasłem walki z sarmatyzmem nie gwarantuje sukcesu w procesie modernizacji kraju: „oświeceni po jakimś czasie musieli z «sarmatyzmu» zrezygnować (co przyznał po latach, jak pamiętamy, jego wynalazca, książę Czartoryski)” (s. 406). Tej zdolności do refleksji brakło już, jak zaznacza Kufel, badaczom:

W wieku XX korzystali z terminu naprzód historycy, a potem, w mniejszym zakresie, historycy literatury i kultury. I wszystko byłoby dobrze, gdyby nie to, że zaczęto stosować skróty myślowe. „Sarmatyzm” coraz bardziej się emancypował i z terminu technicznego stawał się bytem samym w sobie – nagle okazało się, że wszystko, co dotyczy szlachty w wiekach XVI–XVIII to właśnie „sarmatyzm”. Zaczął on oznaczać tożsamość genetyczną i kulturową, kształtującą cywilizację (s. 406).

To, że w XVII w. nie znano słowa sarmatyzm, nie stanowi chyba argumentu wzmacniającego rekonstruowane tu stanowisko. Określenia bardzo wielu zjawisk czy procesów powstały *post factum*. Gdyby przyjąć zastrzeżenie Kufla – nie tylko w odniesieniu do sarmatyzmu – trzeba by zrezygnować z wielu pojęć i nazw związanych chociażby z periodyzacją historycznoliteracką czy poetyką opisową. Poza tym niektóre formułowane przez zielonogórskiego badacza wątpliwości były przedmiotem wielu dyskusji sprzyjających krystalizacji różnorodnych ujęć i koncepcji dotyczących problemów, o których tu mowa. W *Polskim projekcie* niestety nie znajdziemy bezpośrednich odwołań do (tu wskazanych na prawach przykładu) m.in. refleksji Ulewicza, Pelca, Nowickiej-Jeżowej, Obremskiego czy – w odniesieniu do relacji między sarmatyzmem a oświeceniem – Parkitnego. Oczywiście jest, że trudno wymagać od kogokolwiek szczegółowego i wyczerpującego ustosunkowania się do wszystkich opracowań dotyczących danego zagadnienia. Jako niewystarczająca jednak jawi się propozycja Kufla, by zrezygnować z sarmatyzmu na rzecz sarmackości, nazwanej przezeń „metodą projektowania życia społecznego”, najwyraźniej reprezentowaną przez Andrzeja Maksymiliana Fredrę:

W części pierwszej niniejszej pracy starałem się zarysować metodę przedoświecenia obecną w I Rzeczypospolitej. Bywa ona rozmaicie klasyfikowana, jako na przykład barok czy klasycyzm. Bez wątpienia jednak najszerszą i najwłaściwszą nazwą, obejmującą większość, jeśli nie wszystkie przejawy kulturowe i cywilizacyjne, będzie sarmackość. Jak się wydaje najpełniej i najstaranniej zastosował tę metodę Andrzej Maksymilian Fredro [...] (s. 58).

Trzeba by dogłębnie przemyśleć, czy wobec tak ujmowanej sarmackości nie należałoby wysunąć zastrzeżenia, które Kufel formułuje w odniesieniu do sarmatyzmu: „nagle okazało się, że wszystko, co dotyczy szlachty w wiekach XVI–XVIII to właśnie «sarmatyzm». Zaczął on oznaczać tożsamość genetyczną i kulturową, kształtującą cywilizację” (s. 406). „Większość, jeśli nie wszystkie przejawy kulturowe i cywilizacyjne” (s. 58) to bardzo ogólne określenie, dotyczące chyba jednak zjawisk z nieco innego porządku niż barok i klasycyzm, których sposób ujmowania powinien być w przytoczonym fragmencie doprecyzowany. Podobną sytuację dostrzec można w przypadku innych zagadnień podejmowanych przez Kufła, jak np. pytanie o rolę kobiet w epokach dawnych. W próbie odpowiedzi nie uwzględniono ważnych dla tego tematu rozpoznań chociażby Boguckiej, Bożeny Popiołek, Joanny Partyki, Hanny Dziechcińskiej, Barbary Judkowiak²⁵.

Pozostaje jeszcze na zakończenie sformułować ogólną uwagę odnoszącą się do całej książki. Kufel niejednokrotnie w sposób dosadny i ironiczny odnosi się do opisywanych przez siebie zjawisk czy omawianych utworów:

Ale Minasowicz o smoku właściwie nic nie mówi – wiemy, że jest, bo wydziela szkodliwe opary ze swej jamy ogromnej, wszystko to u stóp Wawelu (gdyby nie pomysł założenia Krakowa, siedziałyby sobie potworzyna spokojnie i do żadnej historii by się nie zaplątała...). Skoro jednak była, to: Rycerz dobrze, gdy zglądził w życiu jakiego potwora, a co dopiero książę (s. 117).

[...] dobrze, że strukturalistyczne bałamuctwa w rodzaju „podmiotu wewnętrznego” odchodzą już, mijemy nadzieję, do lamusa (s. 327).

Nie będę tych rewelacji komentował inaczej, tylko korzystając z tekstu o żonie modnej [...] (s. 417).

Przytoczone fragmenty oraz inne formułowane w podobnym stylu (zob. np. s. 188, 207, 235, 278, 411) miały zapewne na celu „odciążenie” czytelnika, sprzyjające atrakcyjności lektury. Należałoby się jednak

²⁵ Warte uwagi spostrzeżenia dotyczące perspektywy feministycznej w badaniach literatury rodzimego wieku światła poczyniła ostatnio D. Kowalewska, *Wypełnianie szczeliny? O perspektywie feministycznej w refleksji literaturoznawczej nad polskim oświeceniem*, „Roczniki Humanistyczne” 2019, t. 67, z. 1, s. 9–24.

zastanowić, czy tego typu komentarze nie odwracają uwagi od istotnych kwestii, wartych pogłębionej refleksji i nieuprzedzonego ujęcia.

* * *

Zaproponowana tu dyskusja nad koncepcjami autora *Polskiego projektu* nie ma – i nie miała mieć – charakteru rozstrzygającego. Jej celem jest wyłącznie ponowne przemyślenie podstawowych dla badań nad tzw. długim wiekiem XVIII kwestii, nurtujących (jak starano się pokazać) wielu badaczy. Dlatego zastrzeżenia czy wątpliwości wobec propozycji Kufla formułowane były po to, by rozważyć różne strategie eksplanacyjne czy sposoby konceptualizowania danych zagadnień. Pozostaje tylko wyrazić nadzieję, że to się udało.

Patrycja Bąkowska